

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ

INTERNATIONAL
CONGRESS OF SOCIAL SCIENCE

GENİŞLETİLMİŞ ÖZETLER KİTABI
EXTENDED ABSTRACTS BOOK

14-17

Eylül/September

Diyarbakır
TURKEY 2017

EDITORS

Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Yrd. Doç. Dr. Veyssel GÜRHAN
Dr. Fuat İSTEMİ
Dr. Bayram KANARYA

Şarkiyat ICSS'17

International Congress of Social Science

Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi

*14-17 Eylül/September 2017
Diyarbakır*

*Editors:
Mehmet Bilen
Veysel Gürhan
Fuat İstemi
Bayram Kanarya*



Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınıdır

Yenişehir Yıldız Sokak No: 521100
Yenişehir/Diyarbakır

Editörler:

Mehmet Bilen
Veysel Gürhan
Fuat İstemi
Bayram Kanarya

Kitap Tasarımı

Veysel Gürhan

14-17 Eylül 2017 tarihlerinde Şarkiyat Vakfı, Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi tarafından Diyarbakır'da tertiplenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildirilerin geniş özetlerini içermektedir.

Kasım 2017
ISBN: 978-605-67961-0-4

BİLİMSEL DANIŞMA KURULU/SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ahmet ERKOL (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL (SELÇUK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Alı YILMAZ (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Baki ADAM (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (SİİRT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Dilaver GÜRER (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Erkan YAR (FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Fahrullah TERKAN (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Gıyaseddin ASLAN (FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Halil ÇİÇEK (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hüseyin ELMALI (DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Hüseyin Haşimi GÜNEŞ (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Huseyn KHAN (SALAHADDEN UNIVERSITY)
- Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İlhami GÜLER (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. İsmail KÖZ (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Julian RENTZSCH (JGU MAINZ UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Kasım ŞULUL (HARRAN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Lütfullah KARAMAN (MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (ŞEHİR ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ (BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Edip ÇAĞMAR (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK (SELÇUK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. May ABDALLAH (LEBANON UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Mazhar BAĞLI (YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Metin BOZAN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Muhammad ALY (INTERNATIONAL SARAAYOVA UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Muhammed SHUKRY (DAHOK UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Nevzat AŞIK (CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Nouraddeen HAMMADY (ALJAFRA UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Osman AYDINLI (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Osman TAŞTAN (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Orhan ATALAY (ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Recai DOĞAN (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Refik KORKUSUZ (İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Saffet SARIKAYA (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ)

- Prof. Dr. Sait ÖZERVERLI (YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Sait RENÇBER (ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ (ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
- Prof. Dr. Taha H. HASAN (MUSTANSARIYA UNIVERSITY)
- Prof. Dr. Zeki AYDIN (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Adem KORUKÇU (HİTİT ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Hakan SAMUR (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. İbrahim BOR (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. İsmail AYDIN (MUĞLA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Kemal BATAK (SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet cevaz ERGİN (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet YOLCU (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ (RECEB TAYYİB ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Receb ASLAN (MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Selim EREN (19 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Ünal ŞENTÜRK (İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Tahirhan AYDIN (MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ)
- Doç. Dr. Yusuf GÖKALP (ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ)

DÜZENLEME KURULU/REGULATORY BOARD

Başkan/President : Doç. Dr. Mehmet BİLEN

- Prof. Dr. Refik KORKUSUZ
- Prof. Dr. Musa BAĞCI
- Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ
- Yrd. Doç. Dr. Veysel GÜRHAN
- Yrd. Doç. Dr. İlyas AKMAN
- Yrd. Doç. Dr. Hayrullah ACAR
- Yrd. Doç. Dr. Nazife GÜRHAN
- Yrd. Doç. Dr. H. MURAT IŞIK
- Yrd. Doç. Dr. Akif AKTO
- Dr. Fuat İSTEMİ
- Dr. Bayram KANARYA
- Şevki EFE

İÇİNDEKİLER

<i>Helal Kesim Konusunda Bazı Güncel Problemler</i>	1
<i>İsmail Yalçın</i>	1
<i>Osmanlı Son Dönemi Eğitimcilerinden Musa Kazım Efendi'nin Öğretmen Adaylarına Pedagojik Tavsiyeleri</i>	5
<i>Hatip Yıldız</i>	5
<i>1950'li ve 1960'lı Yıllarda Diyarbakır Vilayetinin İhtiyaçları</i>	10
<i>İsmet Üzen</i>	10
<i>Uluslararası Beyin Göçünün Kalkınma Üzerine Etkisi</i>	14
<i>Sevgi Işık Erol</i>	14
<i>"Bir Dil Yaratmak": Türkiye'de ve Kenya'da Dil ve Siyaset</i>	18
<i>Emine Yeşim Bedlek</i>	18
<i>Bingöl Halidi Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşında Gösterdikleri Yararlılıklar</i>	22
<i>Mehmet Şirin Ayış</i>	22
<i>Dahênana Mem û Zîna Xanî Wek Berhema Sereke Ya Kanona Neteweyî Ya Kurdî</i>	27
<i>Zülküf Ergün</i>	27
<i>Kur'an Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği</i>	32
<i>Hacı Önen</i>	32
<i>Diaspora Süryanilerinin, Türkiye'nin Avrupa Birliği Üyelik Sürecindeki Potansiyel Rollerini</i> ...	36
<i>Hakan Samur</i>	36
<i>Nâbî Muakkibi Diyarbakırlı Şâirler</i>	40
<i>Ekrem Bektaş</i>	40
<i>Kalenderiliğin Fikir Babası Olarak Baba Tahirê Uryan</i>	45
<i>Hacı Sağlık</i>	45
<i>Kızların Okullaştırılması: İkna Süreci</i>	49
<i>Tülay Talay Oral M. Cevat Yıldırım Nurettin Beltekin</i>	49
<i>Pirsgirêka Ragihandina Axaftinê di Romana Kurdî de</i>	52
<i>Ümrân Altunkılıç</i>	52
<i>'Yatık Emine' Filminin "Toplumsal Cinsiyet" ve "Damgalanma" Bağlamında Bir Çözümlemesi</i>	56
<i>Adnan Çetin</i>	56
<i>Molla Gürânî ve El-Kevserü'l-Cârî Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu Örnekleri</i>	60
<i>Ali Karakaş</i>	60
<i>Bitcoin: Would It Be Another Alternative For Global Currency System?</i>	66
<i>Md. Rafiqul Islam Omar Faruque AHM Kamruzzaman</i>	66
<i>Kelam İlmi Açısından Birlikte Yaşamının ve Dini Çoğulculuğun Temel Değerleri</i>	69
<i>İbrahim Coşkun</i>	69
<i>Cerh ve Ta'dîl İlmi Bağlamında İmam Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştirilerin Analizi</i>	73
<i>Fikret Özçelik</i>	73
<i>Milli Mücadele Döneminde Mardin'in Fransızlar Tarafından İşgal Planı ve Bunun Yankıları</i>	78
<i>Oktay Bozan</i>	78
<i>Kadının Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Yorumlar Üzerine Bir Değerlendirme</i>	83
<i>Bedri Aslan</i>	83

<i>İslam Hukuk Tarihinde Nesnellik Arayışı: İbnü'l-Mukaffâ, Eş-Şâfiî, Dâvûd Ez-Zâhiri</i>	88
Mustafa Türkan.....	88
<i>Din Felsefesi Alanındaki Hareketlerden Brahma Kumaris Akımı'nın Tanrı Anlayışı</i>	92
Halis Çavuşoğlu.....	92
<i>İslam Dünyasındaki Göçün Temel Dinamikleri: Çatışma ve Yoksulluk</i>	96
Celal İnce	96
<i>Mollalarda Modernleşme Eğilimleri (Diyarbakır Örneği)</i>	100
Abdussamet Kaya.....	100
<i>Romanê Kalasnikof û Qirkerdışê Dêrsimê 1938î</i>	105
İlyas Akman	105
<i>Sühreverdi'nin Fi Hakikati'l Aşk Risalesi'nin Tahlili</i>	108
Büşra Arslan Meçin.....	108
<i>İlk Dönem Müfessirlerinin İsrâiliyyât'a Yaklaşımı</i>	113
Hüseyin Zamur.....	113
<i>18. Yüzyıl Mardin Şer'iyye Sicillerine Göre Mardin Ev Mimarisi</i>	118
Veysel Gürhan	118
<i>Epistemolojik Açıdan Hadis ve Tarih Kavramlarının Karşılaştırılması</i>	122
Fuat İstemi.....	122
<i>Local Government System in Turkey and Bangladesh: A Comparative Analysis</i>	128
Mehmet Akif Özer.....	128
Hafjur Rahman	128
<i>İşrak Hikmeti'nde Misal Âlemi</i>	131
Mehmet Mekin Meçin.....	131
<i>Arrival of Turk Khan Jahan in Southern Bengal and Flourish of Mosque Architecture</i>	137
Abu Bakkar Siddique.....	137
<i>Râzî'nin Şâz Kıraatlere Yaklaşımı</i>	140
İrfan Çakıcı.....	140
<i>Yaygın Din Eğitiminde İşitme Engellilerin Karşılaştığı Problemler</i>	144
Mustafa Başkonak.....	144
<i>Kurtedîroka Mewlûdnameyên Kurdî</i>	149
M. Zahir Ertekin.....	149
Nurettin Ertekin	149
<i>Çavkaniyên ji Çanda Kurdî di Nûra Qelban de</i>	156
Hayreddin Kızıl.....	156
<i>Yezidi/Ezidiliğin İsim ve Kökenleri Hususundaki Tartışmalar</i>	160
Metin Bozan.....	160
<i>Bir Arada Yaşama İhtiyacı ve Bediüzzaman'ın Müspet Hareket Anlayışı</i>	165
Aykut Küçükparmak	165
<i>el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı</i>	169
Nurullah Agitoğlu	169
<i>18. Yüzyıl Diyarbakır Şer'iyye Sicillerinde Bulunan Kadınlara Ait Tereke Kayıtları Üzerine Bazı Değerlendirmeler</i>	173
Veysel Gürhan	173
Gülsün Bel	173

<i>Tarihe Tanıklık Bağlamında Tarih Düşüne Sanatı ve Lebîb'in Tarihleri</i>	176
<i>Kenan Bozkurt</i>	176
<i>Fukahâ İctihadının Değişmesinde Çevre Faktörü: İmam Şafî Örneği</i>	180
<i>Mesut Bayar</i>	180
<i>Fârâbî'nin Eğitim Anlayışı (Siyaset Felsefesinde)</i>	185
<i>Yüksel Şengül</i>	185
<i>Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu</i>	189
<i>Kutbettin Ekinci</i>	189
<i>Görev ve Sorumluluk Bilinci Oluşturma Çerçevesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Genç Sahabîleri Yetiştirmesi</i>	194
<i>Fuat İstemi</i>	194
<i>Bayram Kanarya</i>	194
<i>Dı Çavkanîyên 'Erebî De Kurd (Mînak Wek Tefsîrên Qur'ân'a Kerîm)</i>	198
<i>Mustafa Öncü</i>	198
<i>İslam Siyasi Düşüncesinin Dinamizmi</i>	203
<i>Yusuf Eşit</i>	203
<i>Levinson'un Kuramı Açısından B. Said Nursi'nin Yaşam Yapısı: Psikobiyografik Bir Çalışma</i>	207
<i>Bedrettin Varol</i>	207
<i>Yahya Aktu</i>	207
<i>Siirtli Molla Halil ve Hadis Usûlüne Dair Eseri</i>	212
<i>Mehmet Bilen</i>	212
<i>Human Resource Development from the Perspective of Islam; A Case Study On The Republic Of Turkey</i>	217
<i>Saeyd Rashed Hasan Chowdury</i>	217
<i>İslam Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği</i>	221
<i>Bekir Karadağ</i>	221
<i>7 Haziran Seçimlerinden Sonra: Hendekler, Barikatlar Ve Siyasetin Değişen Doğası</i>	225
<i>Vahap Coşkun</i>	225
<i>Dinî Değerlerin İstismarında Fıkıh İlminin Önleyici Fonksiyonu</i>	230
<i>İsmail Narin</i>	230
<i>Mezhep Mensubiyetinin Tefsirde Öznelliğe Yansıyan Etkileri</i>	235
<i>Duran Ali Yıldırım</i>	235
<i>Hîn Helbestvanên Kurd Ê Helbestên Wan Jî Edebiyata Kurdî Ya Klasîk Dî Mecmû'eyên Arşîva Alexandre Jaba De</i>	240
<i>Yakup Aykaç</i>	240
<i>Sosyal Psikolojik Bir Olgu Olarak Toplumsal Barış</i>	246
<i>Ercan Şen</i>	246
<i>Yanlış Tefsir Algıları ve Yorumların Meşrûiyyeti</i>	250
<i>Ali Karataş</i>	250
<i>Okul Öncesi Değerler Eğitiminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler</i>	255
<i>Akif Akto</i>	255
<i>Semra Akto</i>	255
<i>Okul Öncesinde Din Eğitimi</i>	260
<i>Semra Akto</i>	260
<i>Akif Akto</i>	260

<i>Kömürcünün İmanı</i>	265
<i>Necmettin Tan</i>	265
<i>Kâtibî Kazvî'nî ve Kıyas Anlayışı</i>	270
<i>Hüseyin Çaldak</i>	270
<i>Celâleddin Ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi</i>	276
<i>Mustafa Akman</i>	276
<i>İslam Miras ve Vasiyet Hükümlerinde Gözetilen Hikmetlere Dair Bir Değerlendirme</i>	283
<i>Zeynep Cerrah</i>	283
<i>Kur'an'da Deprem İle İlgili Kavramlar</i>	288
<i>Mutlu Saylık</i>	288
<i>Osmanlı Kıbrısı'nda Kölelik Müessesesi (17. ve 18. yy.)</i>	292
<i>Ümit Güler</i>	292
<i>Recent Findings From The Major Archaeological Sites and Contemporary Research Approaches İn Bangladesh Archaeology</i>	297
<i>Mohammad Mahmudul Hasan Khan</i>	297
<i>Hız. Ömer'in Kur'an Yorumunda Siret-Nüzul İlişkisi</i>	300
<i>Ahmet Gül</i>	300
<i>Weşanayışê Famê Kurdîyatî: Kurd û Nêzanî</i>	304
<i>Nurettin Beltekin</i>	304
<i>Changing and New Strategy between NATO-Russia after Ukraine Crisis</i>	307
<i>Mamun Billah</i>	307
<i>Jiyana Êzîdîyan û Rastiya Berhemên Wan</i>	311
<i>İbrahim Sürücü</i>	311
<i>Berfin Ayşe Öğüt</i>	311
<i>Enderunlu Fazıl'ın III. Selim Mersiyesi</i>	314
<i>Mesut Bayram Düzenli</i>	314
<i>Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması</i>	320
<i>İhsan Akay</i>	320
<i>Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe'nin Kitâbu'l-İmân Adlı Eserinde İman ve Mümin</i>	325
<i>Taner Karasu</i>	325
<i>İslâm Hukukunun Anlaşılmasında Sosyal Bilimlerin Rolü</i>	328
<i>Muhittin Özdemir</i>	328
<i>Bîrûnî'nin Bilimsel ve Felsefî Mirasıyla İlgili Rusça Araştırmalar: Bir İnceleme ve Bibliyografya</i>	331
<i>Fegani Beyler</i>	331
<i>Hint Altkıtası: Aryanlara Genel Bir Bakış</i>	339
<i>Halide Rumeysa Küçüköner</i>	339
<i>Kur'an'da Sahabenin Hatalarına Yönelik Uyarılar</i>	343
<i>Abdulkerim Bingöl</i>	343
<i>Mehmet Salmazzem</i>	343
<i>1960-1980 Döneminde Meclis Gündeminde Siirt İli</i>	348
<i>Yasin Coşkun</i>	348
<i>Divan Şiirinde Manzum Vîrâniyyeler</i>	353
<i>Kaplan Üstüner</i>	353

<i>Cizîr Wek Merkezeke Kanona Edeba Kurdî û Rengvedanên Wê ên di Şiira Kurdî de</i>	358
<i>Ayhan Tek</i>	358
<i>Fıkıh Usulünü Tedrici Gelişimi Açısından Kıyas Örneği: Risale-Fusul Karşılaştırması</i>	362
<i>Abdulbasit Saltekin</i>	362
<i>“Kıskanmak” Filminde Zonguldak Kent İmgesi</i>	367
<i>Adnan Çetin</i>	367
<i>Nazife Gürhan</i>	367
<i>Di Mem û Zîn'a Ehmedê Xanî de Hunerên Wêjeyî</i>	371
<i>Osman Aslanoğlu</i>	371
<i>Postmodernizmin Tarihe Yaklaşımı Bağlamında Murathan Mungan'ın Öykülerinde Tarih Algısı</i>	378
<i>Yusuf Aydoğdu</i>	378
<i>Zeydî Hadis Yorumu: Ahmed B. Süleyman (Ö.566/1176) Örneği</i>	382
<i>Kadir Demirci</i>	382
<i>Kasideye Farklı Bir Bakış: “Züğürtlük”</i>	386
<i>Güliden Esra Aydoğdu</i>	386
<i>Mitoslarda ve Bazı Dinlerde Bir Yükseliş Aracı Olarak Merdiven</i>	391
<i>Necati Sümer</i>	391
<i>Sosyal Bilimlerin Veri Türlerini Sınıflandırma Mantığının Felsefî Bir Açıdan Ele Alınması</i> ...	395
<i>Mehmet Ş. Çağmar</i>	395
<i>Silvan Şehrini Kuruluşu ve Gelişimi</i>	399
<i>Adnan Alkan</i>	399
<i>Hadis Senetlerinde İnkıta Neden Olan Bazı Buhârî Ravileri Üzerine Bir İnceleme</i>	405
<i>Osman Oruçhan</i>	405
<i>Nimûneya Sê Kovarên Zarokan Ên Kurdî Dî Peywenda Desthilat Perwerde û Zarokê De</i>	409
<i>Kenan Subaşı</i>	409
<i>Fideizm-Şiddet İlişkisi: Şiddetin Fideist Temeli</i>	414
<i>Eyüp Aktürk</i>	414
<i>Filolojik Açıdan Müselles Kelimeler ve Bu Alanda Yazılan Eserler</i>	418
<i>Nihat Tarı</i>	418
<i>Kendi Olmaklığın Otantik Zamansallığı: Aşkınla Karşılaşma</i>	424
<i>Gülây Özdemir Akgündüz</i>	424
<i>Üstün Yetenekli ve Normal Gelişen Ergenlerin Arkadaşlık İlişkilerinin İncelenmesi</i>	428
<i>Arzu Özyürek</i>	428
<i>Asya Çetin</i>	428
<i>6771 Sayılı Anayasa Değişikliği Yapan Kanun Işığında Anayasa Mahkemesinin Yüce Divan Sıfatıyla Cumhurbaşkanını Yargılaması</i>	433
<i>Hüseyin Murat Işık</i>	433
<i>Türkçe Cümlede Özne Meselesi</i>	438
<i>İsmail Ulutaş</i>	438
<i>Abdurrahman El-Muallimî ve Hadisçiliği</i>	443
<i>Mazhar Tunç</i>	443
<i>Döviz Kuru ve Faiz Oranının Finansal İstikrarsızlığa Etkisi: Türkiye Örneği</i>	448
<i>Büşra Doğan</i>	448

<i>Diyarbakır Suriçi: Arsız Zaman(lar)ın Ayırıtında Kentsel ve Toplumsal Hafızada Renkleri Solan Kültürel Miras</i>	453
<i>Kamuran Sami</i>	453
<i>Günümüz Medyasının Hucurat Suresindeki Bazı Ahlaki İlkelere Göre Değerlendirilmesi</i>	457
<i>Mehmet Yusuf Yagır</i>	457
<i>İmamı'l-Haremeyn Cüveynî'ye Göre Haber Ve Çeşitleri -el-Burhân fî usûli'l-fıkah İsimli Eseri Bağlamında-</i>	462
<i>Mehmet Sait Uzundağ</i>	462
<i>Arap Dilinde Sanatkarane Bir Lügat Türü: Müşeccer</i>	467
<i>Mehmet Nafi Arslan</i>	467
<i>Toplumsal Değişme ve Yemek Kültürü: Mardin Örneği</i>	471
<i>Nazife Gürhan</i>	471
<i>Feyzullâh Râ'îf-i Âmidî'nin Diyarbakır Yazmalar Ktp. Aha Kol. 88. de Bulunmayan Şiirleri</i> ..	475
<i>Ramazan Sarıçiçek</i>	475
<i>Arapça Öğretmenliği Bölümünde Okuyan Öğrencilerin Arapça Harflerini Telaffuz Etmede Yaşadığı Sorunlara Dair Bir Çalışma</i>	481
<i>Hacı Çiçek</i>	481
<i>Osman Kaya</i>	481
<i>Abdülhâdi Araşki ve 'Hulâsetü'l-Beyân Fî Hakîkati'l-İslâm ve İnsâniyeti'l-İnsân' Adlı Eseri</i> ..	487
<i>Cüneyt Maral</i>	487
<i>ضوابط الاستيراد في الاقتصاد الإسلامي</i>	491
<i>زبير نبي أحمد</i>	491
<i>Silvanlı Ünlü Hatip İbn Nübâte ve Hutbeleri</i>	493
<i>Ahmet Gemi</i>	493
<i>Vietnam'daki Budist Tapınakları Üzerine Bir İnceleme</i>	497
<i>Vi An Lu</i>	497
<i>el-Emsel fî Tefsîri Kitâbi'l-lâhi'l-Munezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı</i>	502
<i>Abdurrahman Ensari</i>	502
<i>Çocuk Gelişimi Programı Öğrencilerinin Empatik Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi</i>	507
<i>Besime Bilmez</i>	507
<i>Sosyal Sorumluluk ve Çalışanlar Üzerine Etkileri: Kahramanmaraş Belediyesinde Bir Alan Çalışması</i>	513
<i>Salih Yeşil</i>	513
<i>Okulöncesi Dönem Çocukların Akıllı Telefonlar İle Oynadıkları Sanal Oyunlar Üzerine Bir İnceleme: Giysi Giydirme Oyunları Örneği</i>	519
<i>Bayram Özer</i>	519
<i>Büşra Kurt</i>	519
<i>Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri (İbn Fûrek Örneği)</i>	524
<i>Abdurrahman Ece</i>	524
<i>Meskenin Dayanılmaz Belirleyiciliği: Şanlıurfa'da Sokakta Çalışma Nedeni Olarak Adres Değişikliği</i>	530
<i>Deniz Aşkın</i>	530
<i>Halil Dusak</i>	530
<i>Buhârî'nin "el-Câmiu's-Sahîh" İsimli Eserinin "Kitâbu'l-İman" Bölümünde Kur'an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları</i>	534
<i>Bayram Kanarya</i>	534

<i>Son Dönem Alimlerinden Molla Hasan Tahvîkî (Hayatı ve Eserleri).....</i>	<i>538</i>
<i>Ahmet Tekin.....</i>	<i>538</i>
<i>Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali El-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı.....</i>	<i>543</i>
<i>Aydın Taş.....</i>	<i>543</i>
<i>Neolitik Dönem Anadolu Mimarisinden Bir Kesit: Çayönü.....</i>	<i>551</i>
<i>Muammer Özdemir.....</i>	<i>551</i>
<i>Cenab Şahabeddin ve Sohrâb Sepehri'nin Şiirlerinde Resim.....</i>	<i>556</i>
<i>Mehmet Emin Gönen.....</i>	<i>556</i>
<i>Projection of Symbolic Concepts of The French Revolution on Children's Literature in Turkey: The Case of Ali Nazîma.....</i>	<i>560</i>
<i>Nuran Özlük.....</i>	<i>560</i>
<i>Çokkültürlü Toplumlarda Etnisite Bağlamında Kimlik ve Aidiyet Algısı.....</i>	<i>562</i>
<i>Barış Çağırkan.....</i>	<i>562</i>
<i>Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS: Lebdeğmez Örneklemeleri.....</i>	<i>566</i>
<i>Gonca Demir.....</i>	<i>566</i>
<i>Yiğit Sarıgül.....</i>	<i>566</i>
<i>عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وآراءه النقدية.....</i>	<i>570</i>
<i>ياسر علي محمد علي.....</i>	<i>570</i>
<i>Ortaokul Öğrencilerinin ve Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Öğrenme Ortamı Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi.....</i>	<i>573</i>
<i>Ayşe Çiftçi.....</i>	<i>573</i>
<i>İbrahim Erdoğan.....</i>	<i>573</i>
<i>Ontolojiden Aksiyolojiye: Çevre Ahlâkının Felsefî Temelleri.....</i>	<i>577</i>
<i>Seda Ensarioğlu.....</i>	<i>577</i>
<i>Dinsel Otorite İnşası Açısından Nebvî Tıp.....</i>	<i>581</i>
<i>Erkan Yar.....</i>	<i>581</i>
<i>Sosyal Bilimlerde Postkolonyalizm Tartışmaları.....</i>	<i>584</i>
<i>Serdar Şengül.....</i>	<i>584</i>
<i>Kadının Mirastan Men Edilmesinin Doğurduğu Sonuçlar (Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneği).....</i>	<i>588</i>
<i>Orhan Canpolat.....</i>	<i>588</i>
<i>Üniversitelerdeki Zazaca Çalışmalara Dair Bir Değerlendirme.....</i>	<i>592</i>
<i>Murat Varol.....</i>	<i>592</i>
<i>İslam Düşüncesinde Çevre Bilincinin Nebvî Kökenleri.....</i>	<i>597</i>
<i>Ayşe Nur Çiftçi.....</i>	<i>597</i>
<i>Uzaktan Din Eğitiminde Kalite.....</i>	<i>601</i>
<i>Davut Işıkdogan.....</i>	<i>601</i>
<i>Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi: Süleyman Nazif Evi Havuzu Örneği.....</i>	<i>605</i>
<i>İsmail Aytaç.....</i>	<i>605</i>
<i>Pınar Gürhan Kılıç.....</i>	<i>605</i>
<i>'Teokrasi' ve 'İslâm' Ayrımı Bağlamında Doğu-Batı İkileminde Kimlik ve Kültür Çatışması Sorunsalı: Bir İmkân Olarak Kadîm Doğu Uyumu ve İslâm Düşüncesinde Çoğulculuk.....</i>	<i>608</i>
<i>Ahmet Vedat Koçal.....</i>	<i>608</i>
<i>Heskirina Pêxember Di Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr de.....</i>	<i>611</i>
<i>Hayrullah Acar.....</i>	<i>611</i>

<i>Yaşar Kemal Öyküsünde Çocuk/luk Yansımaları</i>	<i>613</i>
<i>Seyit Battal Uğurlu.....</i>	<i>613</i>
<i>CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal'ın Şark Gezisi ve Raporu (1942).....</i>	<i>617</i>
<i>Ercan Çağlayan</i>	<i>617</i>

Helal Kesim Konusunda Bazı Güncel Problemler

İsmail Yalçın¹

Kuran-ı Kerim'deki açık ayetlerle usulüne uygun olarak boğazlanmamış hayvanın leş olduğu ve leşin de haram olduğu açıklanmıştır. Bununla bağlantılı olarak akmış kan ve Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvan da haram kılınmıştır. Domuz eti ise bizzat yasaklanmıştır. Ayrıca Kuranıkerim yeme içme konusunda genel bir ilke koyarak temiz, hoş ve faydalı olan şeylerin helal; pis, iğrenç ve zararlı şeylerin haram olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber insan tabiatının iğrenç bularak yemeyeceği hayvanlar hakkında işaretler vermiş, fakihler de kendi bilgi ve görgüleriyle bu alanda kurallaştırmalar yapmışlardır. Genel anlamda insanlar göz önüne alındığında onların da neyi yiyip neyi yemeyeceklerine kendi beğeni ve tecrübeleriyle karar verdikleri görülmektedir.

Hayvan kesimi ile ilgili temel bir konu hangi hayvanların nasıl kesileceği konusudur. Bu açıdan durumu etkileyen en önemli faktör hayvanların akıcı kanı bulunup bulunmamasıdır. Hayvanlar akıcı kanı olanlar ve olmayanlar diye iki kısma, hatta bazı âlimlere göre hiç kanı olmayanlar da ilave edilerek üç kısma (Kâsânî, 1986, V, 36) ayrılmakta ve çoğunluğa göre sadece akıcı kanı olanların boğazlanması gerekmektedir. Öte yandan hayvanın evcil veya vahşi olmasına göre de boğazlama usulü değişmektedir. Evcil hayvanlar keskin bir aletle ana damarları kesilerek boğazlanırken vahşi hayvanların kesici delici aletlerle avlanarak kanının akıtılmış olması yeterli görülmektedir. Deve dışındaki eti yenen evcil hayvanlar çenenin hemen altında kalan boğaz kısmından deve ise boynun dibinden omuza yakın yerden kesilir. Hayvan kesiminde canlı hayvan boğazının keskin bir aletle kesilerek kanının akıtılması esastır. Bu esası yerine getirirken hayvanın mümkün olan en az acı ile hızlı bir şekilde hayatının sona erdirilmesi kuvvetle tavsiye edilmiştir.

Hayvanların otomatik kesim makineleri ile kesilmesi ve kesilmeden önce çeşitli yöntemlerle sersemletilmesi konusuna ilkesel olarak bakmak gerekir. Kesim her halükârda bir aletle olmak zorundadır. Bu aletin insan elindeki bir bıçak olması ile insanın ürettiği bir makine olması arasında bir fark yoktur. Yeter ki bu makineler hayvanın istenildiği şekilde kesimini sağlamış olsun. Hayvanlara uygulanan şoklama yöntemleri bazı ülkelerde hayvan refahının bir parçası olarak görülmekte ve zorunlu uygulanmaktadır. Bu şekilde hayvanların daha az acı çektiği, kesimin daha kolay gerçekleştirildiği, uygulamanın hayvan refahına daha uygun olduğu ve helallik şartlarını ihlal etmediği savunulmaktadır (Nakyinsige et al. 2013). Kanın boşalması açısından klasik kesim ile şoklama arasında belirgin bir farkın olmadığı belirlenmiştir (Khalid, Knowles, & Wotton, 2015). İlkesel olarak hayvanın ölümüne sebep olmaması şartıyla (bilimsel olarak ölüme sebep olmayacak uygun dozlar belirlenmiştir) bu yöntemlerin kullanılması hayvanı helallikten çıkarmaz. Konu bazı dini çevrelerde ön yargılarla ele alınmaktadır. En uygun kesim yöntemi bilimsel tarafsızlığını kaybetmemiş uzmanların vereceği bilgilerin, fikhî ilkelerle değerlendirilmesi sonucunda elde edilebilir.

Hayvanı kesenin Müslüman veya ehlikitap olması ve kesimde Allah'ın adının anılması konusu çok esnek ve sınırlarının belirlenmesi oldukça zor olan bir konudur. Her iki konunun aslı, Allah'tan başkası adına kesilen, sahte ilahlara kurban edilen hayvanların etinin haram

¹ Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, isyalcin@gmail.com

olmasıdır. Çünkü bu davranışın bizzat kendisi şıktır ve büyük günahıdır. Kuranikerim’de, kestiklerinin yenilebileceğine işaret olunan ehlikıtap genellikle Yahudiler ve Hristiyanlar olarak kabul edilmiş, bazıları bunlara Mecusileri de ilave etmiştir. O gün yaşayan ehlikıtabın inançlarının düzgün olduğu iddia edilemeyeceğine göre hayvanı kesenin besmele çekmesi veya İslam’ın öngördüğü şekilde tek tanrıya inanması şart koşulamaz. Peygamberler bütün insanlığa gönderildiğine ve hangi millete hangi Peygamber’in gönderildiği tam olarak bilinmediğine göre ehlikıtap sınırı daha esnek değerlendirilebilir.

Kuranikerim’de yer alan “Allah’ın adı anılanı yiyin” ifadesinin “usulüne uygun olarak kesilmiş olanı yiyin” şeklinde; “Allah’ın adı anılmayanı yemeyin” ifadesinin “usulüne uygun olarak kesilmeyen leşi yemeyin” şeklinde anlaşılması daha tutarlıdır. Allah’ın adının anılması, hayvanı kesmenin yerine geçmiştir. Aynı zamanda asıl yasaklanan, putların adı anılan, putlar için kesilen hayvanın yenilmeyeceğidir. Klasik görüşler bakımından Hanefilerde, besmeleyi kasıtlı terk etmek eti murdar hale getirir; Şafilerde ise kesimde besmele çekmek sünnettir. Bu sebeple mücerret kesimde besmele çekilmemiş olması eti haram hale getirmez.

Et yemek helaldir ve geçmişte de günümüzde de insanlar yedikleri etin tamamını kendileri üretmemektedir. Et satın alan kişi için hayvanı kesenin inancı, kesimde besmele çekip çekmediği, ehlikıtap olup olmadığı ya belirsizdir veya zannî bir bilgiden ibarettir. Bu durumun araştırılması zordur ve kesin olarak bilinmesi de mümkün değildir. Bu sebeple fertlere böyle bir mükellefiyet yüklenmemiştir. Müslümanlar adına görev yapan kurumlar bu alanda denetlemeler yapar ve inançlarına aykırı şeylerin yedirilmemesi konusunda Müslümanlara yardımcı olurlar. Bu alanda kişisel bilgi, güven ve kabullerin her zaman bir değeri vardır. Fakat ticari amaç taşıyan aşırı vesveseci yaklaşımların ve takva görünümü aşırı yasaklayıcı tutumların Müslümanları çaresizliğe sürüklediği ve istismarcıların eline düşürdüğü unutulmamalıdır. Müslümanların helali elinden geldiği kadar araştırması ve helal olma konusunda daha güvenliğidaların üretilmesi için toplumsal çabaya katkı sunması dini bir görevdir.

Anahtar Kelimeler: Hayvan kesimi, Helal kesim, Makineyle kesim, Kesimde besmele.

Current Issues in Halal Slaughter

The Quran clearly states that animals that are not slaughtered properly are considered carrion and that they are *haram*. Related to this, bleeding blood and animals slaughtered in the name of things other than Allah are also *haram*. Pork is directly prohibited. Additionally, the Quran states a general principle whereby clean, nice and beneficial things are *halal* and dirty, ugly and harmful things are *haram*. The Prophet has pointed out to animals that human nature would find disgusting and not eat, and faqıhs in later times determined rules based on the same idea. The broader population also decides on what to eat and what not to, based on their taste and experiences.

While some animals have fluid blood others do not. The general understanding is that the animals that have to be slaughtered and whose blood have to be shed are those that have fluid blood (Kâsânî, 1986, V, 36). The method of slaughter also changes depending on whether the animal is domestic or wild. Whereas domestic animals are slaughtered by cutting major veins, for wild animals hunting and shedding blood through this is seen as enough. For animals other than camel, cutting from under the chin and for camel from the shoulders are widely accepted standards. Shedding blood and killing the animal as quick as possible with the least pain are the two main principles. As long as these are observed, modern techniques may be used.

Slaughtering animals with automated machines and stunning before slaughter have to be evaluated in light of principles. Slaughter has to be done with a tool in any case. There is no difference between this being a knife in the hands of a human or a machine produced by humans, as long as the machine leads to the proper way of slaughter. Stunning for animals is in

some countries legally required as they are seen part of animal welfare. They are considered to be causing less pain to the animal and making the slaughter easier (Nakyinsige et al. 2013). It was determined that there is no significant difference between traditional slaughter without stunning and modern slaughter with stunning in terms of blood discharge. (Khalid, Knowles, & Wotton, 2015). In principle, these procedures would not make the animal *haram* as long as they do not cause death before slaughter. Some religious circles may be approaching the issue with biases. Therefore, the best method should be determined by scientifically impartial experts.

The requirements for the slaughterer being Muslim or from the People of the Book (*Ahl al-Kitab*) and reciting the *basmala* before slaughter are flexible issues with blurred boundaries. Both of them relate to the fact that the meat of animals slaughtered in the name of deities other than Allah, in the name of false gods are haram, because this act is in itself a great act of *shirk* and a great sin. What the Quran refers to as *Ahl al-Kitab*, animals slaughtered by whom may be eaten, are usually understood to be Christians and Jews and some add Zoroastrians to this list. Because we cannot regard the beliefs that the *Ahl al-Kitab* of the day already believed in as 'Islamic' in any way, we cannot require them to recite *basmala* or believe in a single deity the way Muslims do. We know that prophets have been sent to the entire humanity and do not know exactly which prophet has been sent to whom; hence, the bounds of *Ahl al-Kitab* is not strict. Understanding the expressions from the Quran "eat the one upon which Allah's name is mentioned" as "eat the one that is properly slaughtered" and "do not eat the one upon which Allah's name is not mentioned" as "do not eat the one that is not properly slaughtered/ is carrion" is more consistent. Mentioning Allah's name has been replaced by slaughtering the animal. What is actually being forbidden is eating animals slaughtered for idols, mentioning idol names.

Eating meat is *halal* and both in the past and today, humans have not been producing all the meat they consume. For a person buying meat, the belief of the slaughterer, whether they have recited the *basmala*, whether they are *Ahl al-Kitab* is unknown. Investigating these is impossible and individuals have not been burdened with doing this. Institutions that work for Muslims inspect these and help Muslims avoid *haram*. There is always a value in personal knowledge, trust and judgments. Over-suspicious attitudes with commercial purposes put Muslims in a difficult situation. Muslims have to investigate into what is *halal* and what is not as much as possible and make a collective effort to produce trustworthy *halal* food as a religious duty.

Keywords: Animal slaughter, Halal slaughter, Slaughter by machine, *Basmala* in slaughter.

Kaynakça

- Nakyinsige, K., Man, Y. C., Aghwan, Z. A., Zulkifli, I., Goh, Y. M., Bakar, F. A., & Sazili, A. Q. (2013). Stunning and animal welfare from Islamic and scientific perspectives. *Meat science*, 95(2), 352-361.
- Khalid, R., Knowles, T. G., & Wotton, S. B. (2015). A comparison of blood loss during the halal slaughter of lambs following traditional religious slaughter without stunning, electric head-only stunning and post-cut electric head-only stunning. *Meat science*, 110, 15-23.
- Salamano, G., Cuccurese, A., Poeta, A., Santella, E., Sechi, P., Cambiotti, V., & Cenci-Goga, B. T. (2013). Acceptability of electrical stunning and post-cut stunning among Muslim communities: A possible dialogue. *Society & Animals*, 21(5), 443-458.
- Sabow, A. B., Zulkifli, I., Goh, Y. M., Ab Kadir, M. Z. A., Kaka, U., Imlan, J. C., & Sazili, A. Q. (2016). Bleeding efficiency, microbiological quality and oxidative stability of meat from goats subjected to slaughter without stunning in comparison with different methods of pre-slaughter electrical stunning. *Plos one*, 11(4), e0152661.

- Gregory, N. G. (2005). Recent concerns about stunning and slaughter. *Meat Science*, 70(3), 481-491.
- Erturhan, S. (2014). Hayvan Öldürme İle İlgili Fıkıhî Hükümler. *Bilimname*, 17, 2, 97-121.
- Şenol, Y. (2015). Hayvan Kesimi Konusunda Karar ve Tavsiyeler İslam Fıkıh Akademisi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25, 527-531.
- Baktı, A. S. (2015). Komşuluk ve Ticari İlişkiler Bağlamında Gayrimüslimlerin Kestikleri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(10), 1-16.

**Osmanlı Son Dönemi Eğitimcilerinden Musa Kazım Efendi'nin Öğretmen
Adaylarına Pedagojik Tavsiyeleri**

Hatip Yıldız¹

1858 yılında doğan Musa Kâzım Efendi, 1887 yılında Galatasaray Lisesi'nden mezun olup, Kastamonu İdadisi'nde bir müddet öğretmenlik yapmış ve daha sonra Ankara İdadisi'ne müdür olarak atanmıştır. Musa Kazım, bir taraftan idari görevlerini yürütürken, diğer taraftan da eğitim-öğretime aktif olarak katılmış ve eğitimle ilgili bilimsel çalışmalarda bulunmuştur. Bilhassa Ankara Darümuallimini'nde öğretmen adaylarına okuttuğu pedagoji derslerini, kendi araştırma ve tecrübelerinden yola çıkarak **“Taşra Maarif Memurlarına Mahsus Rehber-i Tedris ve Terbiye”** adıyla iki risale şeklinde bir araya getirmiş; bu önerilerini okul müdürleri ve öğretmenlerin istifadelerine sunmuştur.

Eserin ilk kısmı olan birinci risale, Maarif Nezareti'nin izniyle R. 1310 (1894/1895) yılında İstanbul'da müstakil bir kitapçık şeklinde bastırılmıştır. Bu risalede; öğretmen adaylarının bilhassa eğitim ve okul yaşantılarında dikkate almaları gereken pedagojik tavsiyeler on iki ders şeklinde ifade edilmiş olup, söz konusu derslerde özet olarak şu hususlara yer verilmiştir:

“İfade-i Mahsusa” başlıklı birinci derste; bu sene talebelerin okuyacağı derslerin ufak bir risale şeklinde tab' ve neşredilecek kadar mühim ve faydalı olduğu; bu ehemmiyete binaen risaleye **“Rehber-i Tedris ve Terbiye”** adını vermek gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca, eğitim ve öğretim yönteminin herkesin zannettiği gibi kolay bir şey olmadığı, aksine en zor iş olduğu, fakat gayret gösterilirse üstesinden gelinebileceği belirtilmiştir.

“Tahsil-i Hususi” başlıklı ikinci derste; seneler geçtikçe insanın hafızasının gerilediği; daha önce öğrendiği ve ezberlediği şeyleri yavaş yavaş unutmaya başladığı; bundan dolayı eğer öğretmen adayları mektebde okuyacakları ilim ve fenleri memuriyet zamanında gözden geçirmezlerse kısa sürede hepsini unutup bulunacakları mektebde değil muallimlik, talebelik bile yapamayacak bir hale gelecekleri anlatılmıştır. Bunun önünü almak için ise günde en az üç dört saat hususi olarak mesleklerine ait derslerle iştigal etmeleri ve bol bol kitap okumaları gerektiği tavsiye edilmiştir.

“Ciddiyet” başlıklı üçüncü derste; bir insan yaptığı meslekte ciddiyet göstermezse ve mesleğini sadece geçim ve ilerleme vesilesi bilir ise onun o meslekte terakkisinin mümkün olmadığı; mesleğinde ciddiyetle çalışmayanların Allah'ın yardımından mahrum kalacağı ve vatanlarına karşı güzel bir hizmetlerinin tespit edilemediği belirtilmiştir. Ayrıca Sokrat, Eflatun, Aristoteles, İmam Gazali ve Fenelon gibi talim ve terbiye mucitlerinin hal tercümeleri örnek gösterilerek muallimlerin eğitim-öğretimlerinde daima ciddiyet göstermeleri; her an ve her zaman bulunacakları mektebin terakkisinden başka bir meşguliyetlerinin olmaması gerektiği ifade edilmiştir.

“Ahlak, Tavr ve Hareket” başlıklı dördüncü derste; gidilecek mekteplerde muallimlerin vazifesinin yalnız ders okutmaktan ibaret olmadığı, talebelerin ahlak ve güzel terbiyesinin de onlara havale edildiği ifade edilmiştir. Güzel ahlak ve tavırların başında ise beş

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, hatipyildiz@mynet.com

vakit namazın terk ve tehir edilmemesi, devlet büyüklerine sadakat ve itaat, kanun ve nizamlara uymak, düşkünlere yardım, sarhoşluk veren maddelerden ve günahlardan sakınma, akraba ve taallukata hürmet, iyiliksever ve misafirpverlere muhabbet, dostluğa vefa, günahlardan kaçınmak ve iffetini korumak, fena söylemekten dilini muhafaza gibi hususlar zikredilmiştir.

“Cehd ve Dikkat” başlıklı beşinci derste; cehd (çalışma, çabalama) ve dikkatin ihmal ve tehirin zıddı olduğu; muvaffakiyetin kuvvetli düşmanının tekâsül (tembellik) ve müsamaha olup, vazifede ihmal ve müsamaha gösterenlerin git gide hamiyet ve vazifedeki meziyeti unutarak tembelliğe alışmaya başladıkları, tembelliğin esaret kemendinden kurtulup istenen hedefe ulaşmak için ise muallim adaylarının daima vazifelerinde müdakkik olmaları, yani bugünkü işi yarına bırakmamaları gerektiği ifade edilmiştir.

“Şakirdan Velileriyle Münasebatta Bulunmak” başlıklı altıncı derste; yine öğretim ve terbiyenin ne kadar zor bir vazife olduğu, bu zorluğun rüşdiye ve ibtidaiye mekteblerinde bir kat daha arttığı; bu gibi mektebler her yerde gündüzlü bulundukları cihetle muallimlerin, talebelerin çalışma, ilerleme, tavır ve hareketlerine tamamiyle vakıf olmalarının mümkün olmadığı; bu imkânsızlığın bir dereceye kadar önünü almak üzere muallimlerin, talebe velileriyle sürekli irtibatlı olması gerektiği belirtilmiştir.

“Hilm ve Vakar” başlıklı yedinci derste; muallimlik ve mürebbiliğe yakışan vasıflardan birinin hilm yani yumuşak huyluluk ve mülayimlik, diğerinin ise vakar (ağırbaşlılık) ve haysiyet olduğu; bu iki sıfatı haiz olmayan kimselerin muallimlik ve mürebbilik etmelerinin caiz olmadığı; muallimlik etseler bile hiçbir muvaffakiyete nail olamayacaklarının tabii olduğu; bir muallim ve mürebbinin dirayet ve iktidarının kemalat-ı ilmiyesinde değil, hilm ve vakarında arandığı ifade edilmiştir.

“Mükâfat ile Mücazat” başlıklı sekizinci derste; sair memur ve müstahdemler gibi mekteb talebelerinin de ödül ve cezanın lüzum derecesini takdir ve ayırmaya yaratılış itibariyle meyilli oldukları; muallimlik ile mürebbiliği üstlenen kişinin ödül ve cezayı iyi kullanabilecek bir yeteneğe sahip olması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca, her talebenin çalışma ve gayretinin mutlaka belirli ölçülere göre ödüllendirilmesinin önem arz ettiği; ceza cihetinin ise ödülünden daha titiz bir şekilde uygulanmasının lüzumlu olduğu belirtilmiştir.

“Şakirdanı Teşhis Etmek” başlıklı dokuzuncu derste; tabip bir hastayı tedavi etmezden önce onun mizaç ve hastalığını tetkik ve teşhise ne derecede mecbur ise muallim ve mürebbilerin de mektebe yeni kaydolunan talebenin zekâ ve istidadı ile tavır ve hareketlerini anlayıp bilmeye o derecede mecbur oldukları ifade edilmiştir. Ayrıca, verilecek ders ve edilecek nasihatın talebenin anlayabileceği derecede olmasının lüzumlu olduğu vurgulanmıştır.

“Şakirdana Tahsili Sevdirmek” başlıklı onuncu derste; her şeyde olduğu gibi tahsilde dahi zorlama değil meyil ve arzusunun lazım olduğu; talebelerde okuma arzusu oluştursa kendilerini tahsil işine adamalarının doğal olacağı belirtilmiştir. Talebelerde tahsil arzusunu uyandırmak için ise onlara yumuşak bir şekilde ve muhabbetle muamele olunması, tahsildeki zevk ve sevincin bilfiil anlatılması, tahsilsiz hiçbir işe yaramayacaklarının kendilerine anlatılması gerektiği ifade edilmiştir.

“Mekteb” başlıklı on birinci derste; talim ve terbiyeden başka gidecekleri mekteblerin idaresinin de muallimlere yükleneceği; hatta idare cihetinin talim ve terbiyeden daha mühim olduğu; idaresi düzensiz olan mekteblerin varlığı ile yokluğunun eşit görüldüğü; düzensiz bir mektebde öğretim ve terbiyeden eser görülemeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca, muallimlerin uyum içinde olması, talebelerin kardeşliği ile devam ve sessizliği ve temizliğin mükemmeliyetinin mekteb idaresinin temeli olduğu vurgulanmıştır.

“Hıfz-ı Sıhhat-ı Şakirdan” başlıklı on ikinci derste ise; talebelerin hastalıklardan korunması ile manevi duygularının gelişmesi ve nurlanması hususlarının da muallimlerin gayret ve nezaretine bağlı olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, bulaşıcı hastalıklara yakalanan çocukların mektebe devamına müsaade edilmemesi; müzakere zamanlarında talebelerin öne doğru eğilerek

fiziki yapılarını bozmalarına, güneş ışığına ve cereyana maruz kalmalarına, terli iken su içmelerine engel olunması; bununla birlikte uykusuzluk, yemeği müteakip müzakere, kuvvetsiz gıda ve hareketsiz zihni meşguliyet gibi talebelerin manevi duygularını zayıf düşüren sebeplerden kaçınılması; bunların yerine seyahat, şiir, inşa, musiki, tenezzüh, jimnastik ve yıkanma gibi manevi duyguları besleyici şeylere ağırlık verilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Bu çalışmada; Musa Kazım Efendi'nin yaklaşık 120 yıl önce ortaya koyduğu ve Ankara Darülmuallimini'nde okuttuğu söz konusu pedagojik tavsiyeler detaylı bir şekilde açıklanacak ve günümüz modern eğitimiyle kıyaslanarak bir asır önce bile öğretmen yetiştirmede pedagojinin ne kadar önemsendiği ortaya konulacaktır. Çalışmanın hazırlanmasında, Musa Kazım Efendi'nin Osmanlıca olarak bastırılan söz konusu eseri başta olmak üzere konu ile ilgili araştırma eserlerden faydalanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Musa Kazım, öğretmen, eğitim, pedagoji.

Pedagogical Recommendations of Musa Kazım Efendi an Educator from Recent Ottoman Period to Teacher Candidates

Born in 1858, Musa Kâzım Efendi graduated from Galatasaray High School in 1887 and worked as a teacher in Kastamonu İdadisi for a while and then as a director in Ankara İdadisi. Musa Kazım, while carrying out administrative duties from one side, actively participated in education-teaching from the other side and contributed scientific studies related to education. He brought his pedagogy lessons, which he had taught to prospective teachers in Ankara Darülmuallimini, in the form of two treatise called "The Guide and Training for Teachers of the Civil Servants of the Provinces" from his own research and experience; these proposals were submitted to the colleagues of the school principals and teachers.

The first treatise, the first part of the work, was printed in İstanbul as an independent booklet in the year of R. 1310 (1894/1895) with the permission of the Ministry of Education. In this issue; the pedagogical recommendations that teacher candidates should take into account, especially in education and school life, are expressed in twelve lessons, which are briefly summarized in the following points:

In the first lesson, entitled "**Private Statement**"; it is stated that the lessons that the students will read this year will be published in the form of a small treatise and they are as important and useful as they are to be published; it has been stated that it is necessary to give the name "Rehber-i Tedris ve Terbiye" to the treatise. It is also stated that the education and training method is not as easy as everyone thinks it is, but rather it is the hardest job, but it can be overcome if efforts are made.

In the second lesson, entitled "**Individual Learning**"; it is stated that as the years passed, the memory of the person retreated; slowly forgetting what he had learned and memorized before; therefore, if the prospective teachers do not review the knowledge and science during the civil service, they will soon forget all of them and will not do their job efficiently. In order to prevent this, it is advised that they should take at least three to four hours a day to study privately and to read a lot of books.

In the third lesson, entitled "**Seriousness**"; it is stated that if a person does not show seriousness in the profession he has made and perceives his profession only for the means of livelihood and progress it would not be possible for him to develop in that profession and those who do not work seriously in their profession will be deprived of Allah's help and their good services to their homeland cannot be succeeded. In addition, the life examples of the teaching and training inventors such as Socrates, Plato, Aristotle, Imam Ghazali and Fenelon are illustrated in order that the teachers should always have seriousness in their education and

should not occupy any other occupations other than working always to the development of the school.

In the fourth lesson, entitled "**Morality, Attitude and Behavior**"; it is stated that the duties of the teachers in the schools are not limited to only lecturing, and that the moral and good education of the students are referred to them. At the beginning of good morals and attitudes some features have been mentioned such as avoiding delay and abandonment of five daily prayers, loyalty and obedience to the governors of the country, obeying the rules, helping the poor, avoiding drudgery and sin, respecting relatives and patriarchs, love for benevolent and hospitable people, loyalty to friendship, to avoid sin and preserve chastity, to keep the tongue from saying badly.

In the fifth lesson entitled "**Endeavor and Attention**"; it is stated that endeavor (work, effort) and attention are the opposite of neglect and delay; laziness and tolerance are the enemy of success, and the ones who have neglected and tolerated in their duty have begun to get used to laziness by forgetting the endeavor and the virtue of the duty. In order to get rid of the temptation of bondage and to reach the desired goal, the teacher candidates must always be careful in the duty, namely should not delay today's work to tomorrow.

In the sixth lesson entitled "**Relation With Student Parents**"; it is stated that training and education is again a hard job, this difficulty has increased a lot more in the primary and secondary schools; it is not possible for the teachers to be fully aware of the work, progress, attitudes and actions of those students who are in such institutions which have day-to-day education, therefore in order to prevent this deficiency the teachers must be in contact with the student parents constantly.

In the seventh lesson entitled "**Sweet-tempered and Seriousness**"; it is stated that one of the qualities that suits for teachers is sweet-tempered (hilm), and the other is seriousness (vakar); it is not permissible for those who do not have these two titles; even if they are teachers, they will never be able to succeed; and the success of a teacher is not in his knowledge but in his sweet-tempered and seriousness.

In the eighth lesson entitled "**Reward and Punishment**"; it is stated that like other officials and workers the students too should be exposed to reward and punishment because they are prone this by nature; the person who undertakes the training and education should have the ability to use the reward and punishment well. In addition, it is important that the work and effort of each student should be absolutely awarded according to certain measures; and that punishment should be applied more carefully than reward.

In the ninth lesson, entitled "**Identifying Students**"; it is stated that as the doctors are compulsory to examine and diagnose of a patient's temperament and illness before the treatment, then the teachers too are obliged to understand the intelligence, the attitude and movements of the newly registered students in the school. In addition, it is emphasized that the lesson and the advice to be given must be at the level that the students can understand.

In the tenth lesson entitled "**Making Students Love Education**"; it is stated that as in everything, in education not force but tendency and wish is needed; if the students have desire to read, it would be natural for them to devote themselves to education. In order to wake up the desire for students, it has been stated that they should be treated softly and with love, to tell the pleasure and joy of the education, and to tell them that they will not be able to do any good without education.

In the eleventh lesson, entitled "**School**"; it is stated that the teachers should undertake the administration of the schools to which they will go with training and education; that even the administration is more important than the training and education; the presence and the absence of the schools are equal; it would be impossible to see the work from teaching and education in an irregular school. It was also emphasized that the teachers should be in harmony,

the friendship, silence and continuity of the students, and the perfection and cleanliness are the base of the school administration.

In the twelfth lesson entitled "**Protection of the Health of the Students**" it is stated that the protection of students from illnesses and the development of their spiritual emotions and their enlightenment depend on the efforts and supervision of the teachers. In addition, children who are infected with contagious diseases are not permitted to continue the school; during the negotiations the students should not tilted forward to disturb their physical structures, not to be exposed to sunlight and weather current, to prevent drinking water while sweating; avoiding the causes that weaken the spiritual feelings of the students such as insomnia, negotiation after eating, weak food and immobilized mind occupation; instead travel, poetry, construction, music, journey, gymnastics and washing should be emphasized.

In this study; the pedagogical recommendations that Musa Kazım Efendi had published in Ankara Darülmualimini about 120 years ago will be explained in detail and by comparing to contemporary modern education it will be revealed how pedagogy is prevalent in educating teachers even a century ago. In the preparation of this study it will be benefited from especially the work of Musa Kazım Efendi printed in Ottoman language and other works related to the subject.

Keywords: Ottoman, Musa Kazım, teacher, education, pedagogy.

Kaynakça

Bölükbaş, S. (2016). *Rehber-i Tedris ve Terbiye Adlı Eserine Göre Musa Kazım'ın Eğitim ve Öğretim Üzerine Görüşleri (1894-1897)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Musa Kazım. 1310. *Taşra Maarif Memurlarına Mahsus Rehber-i Tedris ve Terbiye*, Birinci Kısım, İstanbul: Kasbar Matbaası.

Musa Kazım. 1313. *Taşra Maarif Memurlarına Mahsus Rehber-i Tedris ve Terbiye*, İkinci Kısım, İstanbul: Kasbar Matbaası.

Şanal, M. (2010). "Musa Kâzım Bey'in (1858–1919) Türk Eğitim Tarihindeki Yeri ve Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Görüşleri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, (5/3): 1860-1879.

1950'li ve 1960'lı Yıllarda Diyarbakır Vilayetinin İhtiyaçları

İsmet Üzen¹

Tarih boyunca bölge idarecileri, temsilcileri ve halkları merkeze başvurarak ihtiyaçlarının karşılanmasını ve sorunlarının çözülmesini istemişlerdir. Bu bağlamda, 1950'li ve 1960'lı yıllarda Diyarbakır'dan Ankara'ya çeşitli talepler iletilmiştir. Merkez, taleplerle ilgili bakanlık, kurum ve kuruluşlardan görüş almış ve gelen talepleri dikkate alarak nasıl çözülebileceğini araştırmıştır.

1950'li yılların taleplerinden bir kısmı şunlardır: Bazı caddelerin istimlak suretiyle genişletilmesi ve bu işler için dört milyon lira verilmesi, Diyarbakır'ın ihtiyacını karşılayacak elektrik fabrikası için gerekli döviz izninin çıkarılması, Yenişehir kanalizasyon inşasına 4,5 milyon lira yardım yapılması, şehir içindeki gazhanenin şehir dışına nakledilmesi. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BCA), 030.01.118.745.1/24,33.)

Ergani Belediyesine, hal, garaj, hamam yapımı ile ana caddenin parke ve kaldırım işleri için toplam 250.000 liralık yardım, **Silvan Belediyesine** de, kanalizasyon şebekesi inşası ve dört yol istimlak masrafları için bir miktar ön ödeme yapılması istenmiştir. Bu taleplerle ilgili olarak Ankara'dan; elektrik işinin görüşüldüğü ve istenen paranın bir kısmının verilebileceği, Silvan kanalizasyon işinin görüşüldüğü ancak istimlak talebinin uygun görülmediği, Ergani belediyesi için istenen meblağın karşılanacağı cevabı gelmiştir. (BCA, 030.01.118.745.1/20,22,23,24,25,34,35)

Rastladığımız diğer istekler şunlardır: Diyarbakır Erkek Sanat Enstitüsü okuluna bir bölüm daha eklenmesi, 60 adet traktör ve biçer lastiği gönderilmesi, Hani yangını zararlarının karşılanması için 100.000 lira verilmesi, Diyarbakır'a, şehir imarını yapacak bir heyetin yollanması, Diyarbakır'ın su işi için 3 milyon, kanalizasyon işi için 6 milyon, elektrik işi için 1,5 milyon lira verilmesi, Hani'ye köprü inşası. (BCA, 030.01.118.745.1/3,7,28,30,38,39,43)

Diyarbakır Milletvekillerinin vilayetin ihtiyacı olarak gördükleri bazı taleplere de rastlanmıştır. Buna göre, Diyarbakır elektriği için 10 milyon liranın acilen verilmesi, Lice kazasının yerinin değiştirilmesi ayrıca Dicle, Lice, Kulp kazalarını bağlayan yolun inşası için derhal işe başlanması ve Diyarbakır vilayetine iki adet greyder tahsis edilmesi istenmiştir. Talebin son kısmının karşılandığı görülmektedir. (BCA, 030.01.118.745.1/36,37,40,41)

1960'lı Yılların ihtiyaçlarına ait rastladığımız talepler şunlardır: Çüngüş ilçesi Sarsap köyüne cami, yol, okul inşa edilmesi, Çüngüş-Ergani arasındaki yolun yapılması ve Eğil Bucağının ilçe haline getirilmesi, çimento ve sun'i gübre fabrikası, Dicle barajı ve Ziya Gökalp Üniversitesi'nin yapılması, Bismil'e jeneratör verilmesi, Bağlar mahallesinde ve Eğil'e ortaokul yapılması talepleri görülmektedir. (BCA, 0.30.01.119.757.2/1,2.)

1968 yılında şu talepler görülmektedir: Gecekonduların tapusunun verilmesi, Diyarbakır Tıp Fakültesi'nin 1968-1969 ders yılında eğitime başlaması, Vakıflar Çarşısındaki işyerlerinin kiralarının düşürülmesi, Sosyal Sigortalar Hastanesinin personel ve hekim kadrosunun

¹ Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ismetuzen@mynet.com

tamamlanması, şehir içindeki tren hattının Bağlar kısmına tel örgü yapılması, yurt içi ve dışında iş talebi. (BCA, 0.30.01.120.765.4/1)

Bismil'den, Bismil'i Mardin ve Çınar'a bağlayacak köprünün yapılması, tarımla uğraşanların eğitilmesi, zirai kredilerin hak edenlere verilmesi, Süne afetinin önüne geçilmesi ve afetten etkilenen çiftçinin Ziraat Bankası'na olan borçlarının ertelenerek kendilerine yeni kredi imkânları sağlanması, çaylar üzerinde sulama bendi yapılması, çiftçi olmayanlara tohumluk dağıtımının engellenmesi, bir ziraat lisesinin kurulması, 1966 yılında köylerinde selden zarar görenlere ev yapılması hakkında talepler gelmiştir. (BCA, 0.30.01.120.767.3/1,2.)

Çüngüş'den; yollarının yapılmasına ve bölge ziraat okulunun açılmasına dair talepler iletilmiştir.

Hani'den; Belediyenin maddi imkânsızlık sebebiyle programını gerçekleştirememesi, borçları nedeniyle Belediye'ye İller Bankası'ndan ödeme yapılmaması, memur ve işçilerin maaşlarının bir aydır ödenememesi gibi sorunlara çözüm bulunması, içme suyunun programa alınması, hamam inşaatı için mali yardım yapılması, mezbaha kurulması ve tarihi eserlerin onarılmasına dair talepler gelmiştir. (BCA, 0.30.01.120.767.3/2,3)

Çınar'dan; Süne zararlısından etkilenenlerin borçlarının ertelenerek uzun vade taksitde bağlanması ve kendilerine yeni kredi verilmesi, emniyet ve asayişin daha iyi sağlanması için yeterli zabıta kuvveti temin edilmesi, Ovabağ-Bucak yolunun bir an önce tamamlanması, toprak mülkiyetinin çözümü için kadastronun yapılması, Göksu Barajının 1969 programına alınması ve yatılı bölge okulu kurulmasına yöne lik istekler iletilmiştir. (BCA, 0.30.01.120.767.3/2,3)

Diyarbakır merkez için; polis amir ve memur kadrosunun arttırılması, 1968-1969 ders yılında Diyarbakır Tıp Fakültesi'nin eğitime başlaması, sağlık kuruluşlarının uzman personelle doldurulması, kurulacak barajlarla sulama suyunun temini, ziraat teknisyeni sayısının arttırılması, süne afetinin önlenmesi, hayvan pazarı ve hipodrom yaptırılması, özel sektörün Diyarbakır'a yatırımlarının teşvik edilmesine dair talepler gelmiştir. (BCA, 0.30.01.120.767.3/4)

Diyarbakır Belediyesi ise; içme suyu meselesinin çözümünü, askeri birliklerin şehir dışına çıkarılmasını, evsiz vatandaşlara ev verilmesini, stadyumdaki açık tribünün kapalı hale getirilmesini, yüzme havuzu yapılmasını, Diyarbakır surlarının ve Atatürk Köşkü'nün onarılmasını, şehir içi kanalizasyonu işinin yeniden ele alınmasını, 10 adet otobüs alınması için iki buçuk milyon liralık kredi verilmesini istemiştir. (BCA, 0.30.01.120.767.3/4,5)

Sonuç olarak; yöre ihtiyaçlarını Başkentten ziyade en iyi bölge yöneticileri ile halk bildiğinden, her iki zümrenin de Vilayetin ihtiyaçlarının karşılanması hususunda, özellikle ağır yatırımlar gerektiren ve mali güçlerini aşan konularda, Başkentten yardım istemek zorunda kaldığı görülmektedir. Ne var ki, bu isteklerin yerine getirilmesinin bazen bir program meselesi olduğu, bazen de devletin mali imkânları ile alakalı bulunduğu anlaşılmaktadır. Çözümü istenen bazı sorunların kronik hale gelerek sürekliliğini koruduğu gözlemlense dahi, Devletin yine de imkânlar ölçüsünde elinden geldiği kadar Diyarbakır'ın ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştığı söylenebilir. Çalışmamızda tespit edilen taleplerin bazılarının ve belki de çoğunluğunun, coğrafi şartlar sebebiyle diğer Güneydoğu Anadolu vilayetleri için de geçerli olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, İlçeler, İhtiyaç, 1950'li ve 1960'lı yıllar.

The Needs of The Province of Diyarbakir in The 1950s and 1960s

Throughout history, regional administrators, representatives and peoples centers have been asking for solutions their regional needs from the Capital. In 1950 and 1960, various requests were sent from Diyarbakır to Ankara. Ankara also took care of incoming requests and how these could be resolved and received opinions from relevant ministries, institutions and organizations.

The needs of 1950s are: Expansion of some streets for which expenses required four million liras, providing the foreign exchange permit for the electricity plant for the Diyarbakır, 4.5 million pounds for the sewage construction of Yenişehir, transporting the gas house in the city outside the city. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BCA), 030.01.118.745.1/24,33.)

For Ergani Municipality, a total of 250,000 pounds for the construction of parcels and sidewalks, garages and baths in the main city, for Silvan Municipality a prepayment for sewage network construction and four road expenses. Regarding these requirements, Ankara said that the electricity business is being viewed, a part of the requested money can be given, the Silvan request is seemed unsuitable and the required amount for the Ergani municipality is suitable. (BCA, 030.01.118.745.1/20,22,23,24,25,34,35)

Other requests we encountered are: Addition of a chapter to the Diyarbakır Male Art Institute School, delivery of 60 tractor and harvester tires, 100.000 liras for Hani fire; to be sent a delegation for city reconstruction, 3 million liras for the water work of Diyarbakır and 6 million liras for the sewage work, 1.5 million liras more for electricity. Hani Bridge construction; (BCA, 030.01.118.745.1/3,7,28,30,38,39,43)

Diyarbakır MPs had some requests for the province needs. Those are urgent release of 10 million liras for electricity in Diyarbakır Province, change the location of the Lice district, the construction of Dicle, Lice and Kulp road and giving of two graders Diyarbakır. (BCA, 030.01.118.745.1/36,37,40,41)

The needs of the 1960s are: The mosque, road, school in the village of Sarsap of Çüngüş, the construction road between Çüngüş and Ergani, construction of cement and fertilizer factories; Dicle dam and Ziya Gökalp University; to Bismil is given a generator, request for the middle school in Eğil and Bağlar district. (BCA, 0.30.01.119.757.2/1,2)

In 1968, the following demands were seen: Giving the tapas of the slums, opening of Diyarbakır Faculty of Medicine's in the term of 1968-1969, to reduce the rent Vakıflar Bazaar, completion of staff of Social Insurance Hospital; The wiring of the railway line in the part of Bağlar, job for people. (BCA, 0.30.01.120.765.4/1)

The following requests from the district of Bismil: The construction of the bridge that connects Bismil to Mardin and Çınar, training agricultural workers, granting agricultural credits to those who deserve it, the prevention of the disaster of agricultural pest animals and the postponement of the debt of the farmer to Ziraat Bank and the provision of new credits due to this disaster; construction of irrigation; preventing seed distribution to non-farmers, establishment of an agricultural high school, new houses built in the villages damaged in floods in 1966. (BCA, 0.30.01.120.767.3/1,2)

For Çüngüş, the opening of the regional agriculture school, are requested.

The demands of Hani are listed as follows: The municipality cannot realize its program due to financial impossibility of the municipality, İller Bank has not been paid to them because of the its debts, the salaries of civil servants and workers cannot be paid for a month and finding a solution to this, taking a program of drinking water, financial assistance for the construction of bath, slaughterhouse, restoration of historical monuments. (BCA, 0.30.01.120.767.3/2,3)

The demands of the Çınar district are listed as follows: Postponement of debts because of the disaster of agricultural pest animals, long-term consolidation and giving of new loans, given sufficient police force to provide better security, the Ovabağ-Bucak road is made as soon as possible, the construction of cadastre for the settlement of land property, taking Göksu dam to the 1969 program, construction of school. (BCA, 0.30.01.120.767.3/3)

Other requests belonging to Diyarbakır are listed as follows: Increase of police officers and civil servants, filling of health institutions with expert personnel, irrigation water with the dams to be installed, increasing the number of agricultural technicians, prevention of the

disaster of agricultural pest animals, making of animal bazaar and hippodrome, encouraging the private sector to invest in Diyarbakır. (BCA, 0.30.01.120.767.3/4)

The wishes of the Diyarbakır municipality are listed as follows: The solution of city drinking water problem, the removal of military units from the city, to provide housing for the citizens, closing the open tribune of stadium, construction of a swimming pool, restoration of the walls of Diyarbakır and the Atatürk Pavilion; reconsideration of urban sewer work, the grant of 2,5 million liras for the purchase of 10 city buses. (BCA, 0.30.01.120.767.3/4,5)

In conclusion, the people with regional managers know the best about their needs from the capital. Large-scale heavy investments in general need to meet the needs of local governments often exceed their financial means. Therefore, it seems that local administrators and the public have had to ask for help from the Capital to meet the needs of the province. Sometimes it seems that the fulfillment of them is a matter of a plan and program, and sometimes it is related to the financial possibilities of the state. It is understood that some of the issues that become chronic and require solution are maintained in continuity. Nevertheless it can be said that the state tried to meet the needs of Diyarbakır as much as it could. Furthermore, we believe that some of demands, perhaps the majority of the demands identified in our work are applicable to other Southeastern Anatolian cities due to geographical conditions.

Keywords: Diyarbakır, District, Needs, 1950s and 1960s

Kaynakça

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi: 030.01.118.745.1; 0.30.01..119.757.2; 0.30.01.120.765.4; 030.01.120.767.3.

Uluslararası Beyin Göçünün Kalkınma Üzerine Etkisi

Sevgi Işık Erol¹

İktisat yazınında göç ve kalkınma arasındaki ilişkiye yönelik çalışmalar İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme (1950'li yıllara) kadar uzanmaktadır (Aktaş, 2015: 37). Öyle ki, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hızlı bir kalkınma sürecine giren ancak kalkınma için yeterli işgücüne sahip olmayan Batı Avrupa ülkelerinin artan göçmen işgücü talebi, göçün, göç veren ülkelerin kalkınması üzerindeki etkilerinin de tartışılmasını beraberinde getirmiş durumdadır (Gökbayrak, 2008: 66). 21. yüzyılın ilk yıllarında beyin göçü ve kalkınma konuları, Birleşmiş Milletler (BM) ve Avrupa Birliği (AB) gibi örgütlerin, Dünya Bankası (WB) ve Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi finansal kurumların, Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) ve Uluslararası Göç Örgütü (IOM) gibi diğer uluslararası organizasyonların giderek artan oranda ilgisini çekmeye başlamıştır (De Haas, 2006: 9). Özellikle son zamanlarda göç veren ülkelerde, göçmen işgücünün yükselen havaleleri (işçi dövizleri/para transferleri), hane halkı gelirin yükselmesinde, ekonomik rekabet gücünün artmasında ve makroekonomik istikrarın sağlanmasında etkisi önemli boyutlara ulaşmıştır (Kaya, 2017: 1). Hatta birçok gelişmekte olan ülkeler için havaleler, ödemeler dengesi finansmanında çok kritik bir öneme sahip bulunmaktadır (Pazarcık, 2010: 42). Bu nedenle konu çeşitli uluslararası kuruluşlar, akademisyenler, araştırmacılar ve siyasetler arasında daha çok tartışılır hale gelmiştir. Uluslararası beyin göçünün, iktisadi kalkınma üzerindeki etkisi sadece göçmen havaleleri ile sınırlı değildir. Uluslararası beyin göçünün, iktisadi kalkınma üzerindeki etkisi aynı zamanda “diaspora” ve “geri dönüş” ana temaları ile de yakından ilgili bulunmaktadır (Gökbayrak, 2008: 66). Nitekim bazı göçmenler, kendi ülkelerine geri dönmeyebilir. Bu durumda göç veren ülkenin diasporada yaşayan nitelikli işgücü, kendi aralarında oluşturacakları ağlar aracılığı ile bilgi ve deneyimlerini kendi ülkelerine aktarabilirler. Söz konusu aktarımlar halinde, elde edilecek kazanımlar göç veren ülke açısından çok önemli olabilmektedir. Benzer şekilde yurt dışında çok uzun yıllar kalan ve belirli bir deneyim sahibi olan göçmenlerin, ana yurtlarında çalışabilecekleri ve yaşayabilecekleri elverişli koşulların oluşturulmasıyla kendi ülkelerine çekilmeleri durumunda da beyin göçünün iktisadi kalkınma üzerindeki etkisi pozitif yönde gelişecektir (Pazarcık, 2010: 47).

Günümüze kadar göç ve kalkınma arasındaki ilişkinin iyimser (pozitif) olduğu yönünde yaygın bir kanı olsa da; konu ile ilgili olarak zaman zaman kötümser (negatif) görüşlerde gündeme gelmiştir. Ancak her beyin göçü veren ülkenin, göçten aynı şekilde etkilenmesi düşünülemez; neticede her ülkenin birbirinden farklı bir siyasi ve ekonomik yapısı, teknolojik gelişmişliği, yetişmiş insan gücü vardır. Belirtilen bu unsurlar göç ve kalkınma arasındaki etkileşimin iyimser veya kötümser bir şekilde belirlenmesinde çok önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda örneğin, göçmen havalelerindeki artış göç ve kalkınma ilişkisi açısından göçe yönelik olumlu bakış açısının yaygınlık kazanmasında en etkili faktördür (Aktaş, 2015: 37). Beyin göçünün en temel sebebi, ülkelerin iktisadi gelişmişlik seviyelerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Öyle ki, bir tarafta sanayileşmesini tamamlamış, ileri teknoloji ile donatılmış ve bilgi çağını yakalamış gelişmiş ülkeler bulunmaktayken, diğer tarafta ise hala tarımsal üretimin hâkim olduğu sanayileşme sürecini tamamlayamamış gelişmekte olan ülkeler

¹ Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İ.İ.B.F, sevgi.isik@windowslive.com

bulunmaktadır. Dolayısıyla dünyanın bu iki kutuplu yapısında insanları göçe zorlayan bir takım olumlu ve olumsuz unsurların bulunacağı yadsınamaz bir gerçektir (Ünal, 2015: 1419). Bu nedenledir ki, özellikle son yıllarda beyin göçü ve kalkınma ilişkisini inceleyen çalışmaların artmasıyla birlikte, söz konusu konuya ilginin giderek daha da arttığına tanık olmaktadır. Farklı ülkelerde yapılan çalışmalar, farklı sonuçlara ulaşmış olsa dahi sonuç olarak göçün, göç veren ülkelerin, iktisadi kalkınmasında olumlu sonuçlar meydana getirdiği yönündeki eğilim daha ağır basmaktadır (Gökbayrak, 2008: 67). Bu çalışmanın amacı teorik açıdan uluslararası beyin göçünün kalkınma üzerine etkilerini incelemektir. Bu bağlamda inceleme, göçün geri bildirim unsurları arasında yer alan “göçmen havaleleri”, “diaspora” ve “geriye dönüşler” ana temaları üzerinden gerçekleştirilecektir. Çağdaş teknolojiye uygun bilgi ve becerilerle donatılan nitelikli işgücünün, iktisadi kalkınma üzerinde olduğu kadar iktisadi kalkınmayı belirleyen sosyal, siyasal, kültürel ve teknolojik yapılar üzerinde de son derece önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle günümüzde gelişmiş ülkelerde bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeye paralel olarak niteliksiz işgücü talebi azalmakta buna mukabil nitelikli işgücü talebi artmaktadır. Neticede göç alan ülkeler için hiçbir yatırımda bulunmadan, herhangi bir kaynak harcamadan, işgücü piyasasının ihtiyaçlarına göre işgücünü temin etmek çok önemlidir. Diğer bir ifadeyle sıfır maliyetle ihtiyaç duyulan işgücünün, ihtiyaç duyulduğu süre boyunca istihdam edilmesi göç alan ülkeler için önemli bir kazanım olarak görülmektedir. Bu nedenle kalkınmanın sürdürülebilirliğinin nitelikli insan gücüne bağlı olduğunun bilincinde olan gelişmiş ülkeler, izledikleri göç politikalarında, nitelikli işgücünü kendi ülkelerine çekebilme için birbirleriyle rekabet halindedir. Hatta beyin göçü talebinin sadece günümüz için geçerli olmadığı, gelecekte de çok uzun yıllar devam edeceği yönünde genel bir eğilim bulunmaktadır. Bu nedenledir ki, göç ve kalkınma ilişkisinin beyin göçü üzerinden tartışılmaya açılması çok ayrı bir öneme sahip bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Beyin Göçü, Göçmen Havaleleri, Diasporalar, İktisadi Kalkınma.

The Impact of International Brain Drain on Development

Essentially studies towards relational between migration and development in economic literature extend back to the post-Second World War (1950s) (Aktaş, 2015: 37). Such that, the growing demand for migrant labor in Western European countries, which entered the rapid development process after the Second World War but did not have sufficient labor force for development, migration has also brought about the discussion of the effects on the development of sending countries (Gökbayrak, 2008: 66). In the first years of the 21st century, the issue of brain drain and development has gained the increasing attention of organisations such as the United Nations (UN) and the European Union (EU), financial institutions such as the World Bank (WB) and the International Monetary Fund (IMF) as well as other international organisations such as the International Labour Office (ILO) and the International Organisation for Migration (IOM) (De Haas, 2006: 9). Especially in recent times the rising remittances of migrant labor (workers' currency / money transfers) in sending countries, the increase in household income, the increase in economic competitiveness and the achievement of macroeconomic stability have reached significant dimensions (Kaya, 2017: 1). In fact, for many developing countries, remittances have a very critical importance in the financing of balances of payments (Pazarcık, 2010: 42). For this reason, the issue has become more debatable among various international organizations, academicians, researchers and politicians. The impact of international brain drain on economic development is not only limited to immigrant remittances. The impact of international brain drain on economic development is also closely related to the main themes of “diaspora” and “return” (Gökbayrak, 2008: 66). As a matter of fact, some immigrants may not return to their own countries, In this case, the qualified labor force living in the diaspora of the sending country can transfer their knowledge and experiences to their own countries through the networks they will form among themselves. In the case of the mentioned transfers, the gains to be achieved can be very important in terms of the sending country.

Similarly, the effects of brain drain on economic development will develop positively in the case of immigrants, who have been living abroad for many years and have a certain experience, if they are drawn to their own countries by creating favorable conditions in which they can live and work in their homeland (Pazarcık, 2010: 47).

Although there is widespread belief that the relationship between migration and development is positive until today; from time to time pessimistic (negative) views about the issue came to agenda. However, it is unthinkable that every brain-migrating sending country is affected in the same way as immigration; as a result, each country has a different political and economic structure, technological development, and a growing human power. These specified elements play a very important role in the determining the interaction between migration and development in an optimistic or pessimistic way. In this context, for example, the increase in immigrant remittances is the most influential factor in the widespread of positive view towards to the immigrant in terms of immigration and developmental relations (Aktaş, 2015: 37). The main reason for brain drain is due to differences in the level of countries' economic development. Such that, while on the one hand there were developed countries that had completed industrialization, equipped with advanced technology and caught up in the information age, on the other side, there are still developing countries that have not completed the industrialization process where agricultural production is still dominant. Therefore, in this bipolar structure of the world, there is an undeniable fact that there will be a number of positive and negative elements that force people to desire (Ünal, 2015: 1419). For this reason, we are witnessing the increasing interest in the subject matter especially with the increase in studies that have examined the relationship between brain migration and development in recent years. The work done in different countries, even if they have reached different results, as a result immigration, the tendency towards the positive results in the economic development of sending countries is outweighed (Gökbayrak, 2008: 67). The purpose of this study is to examine the theoretical implications of international brain drain on development. In this context, the examination will be based on the main themes of "migrant remittances", "diaspora" and "backwards" which are among the elements of immigration feedback. Contemporary technology is equipped with the appropriate knowledge and skills qualified workforce has an extremely important influence on the social, political, cultural and technological structures that determine economic development as much as it is on economic development. For this reason, as parallel with the developments in information and communication technologies in developed countries, while demand for unqualified labor force is decreasing, demand for qualified labor force is increasing. Eventually it is very important to supply the workforce according to the needs of the labor market without investing in the countries, without spending any resources that receive the migration. In other words, the workforce needed at zero cost, employment during the time it is needed is seen as a significant gain for the countries that receive migration. Therefore developed countries, which are aware of the fact that sustainability of development depends on qualified human power, are in competition with each other in order to attract qualified labor to their own countries in the migration policies they are pursuing. In fact, there is even a general tendency that the demand for brain drain is not only valid for the present day, but that it will continue for many years in the future too. It is for this reason that there has a very different importance to debate the relation between migration and development through brain drain.

Keywords: Migration, Brain Drain, Immigrant Remittances, Diasporas, Economic Development.

Kaynakça

Aktaş, M. T. (2014). "Göç Olgusu Ekonomik Kalkınmada İtici Güç Olabilir Mi?", *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7(1): 37-48.

De Haas, H. (2006). *Engaging Diasporas: How Governments and Development Agencies can Support Diaspora Involvement in the Development of Origin Countries*, Oxford: International Migration Institute.

Gökbayrak, G. (2008). “Uluslararası Göç ve Kalkınma Tartışmaları: Beyin Göçü Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(3): 65-82.

Kaya, M. (2017). *Para Transferinden Uluslararası Göç ve Beyin Göçünün Tespiti*, <https://www.ogu.edu.tr/files/birimduyuru/53b59268-e197-4866-8870-7543b26310b5/20091231112320.doc>, (21.09.2017).

Pazarcık, S. F. (2010). *Beyin Göçü Olgusu ve Amerika Birleşik Devletleri Üniversitelerinde Çalışan Türk Sosyal Bilimciler Üzerine Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale: Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünal, M. (2015). *Para Transferinden Uluslararası Göç ve Beyin Göçünün Tespiti*, <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/%C3%9CNAL-Mesud-GEL%C4%B0%C5%9EMEKTE-OLAN-%C3%9CLKELERDE-BEY%C4%B0N-G%C3%96%C3%87%C3%9C-BG.pdf>, (21.09.2017).

“Bir Dil Yaratmak”: Türkiye’de ve Kenya’da Dil ve Siyaset

Emine Yeşim Bedlek¹

Dil kültürün en önemli ögesi olmakla birlikte kimi zaman siyasi kaygılar nedeniyle gelişmesinin önüne engel konulmuştur. Siyaset engeline takılan bu dillerin edebiyatı da gelişmemekte ve bu dili konuşanların da duygu ve düşünce dünyası gelecek nesillere aktarılamamaktadır. Hiçbir dil ve kültür bir başka dil ve kültürden daha üstün değildir. Bir dili diğer bir dile üstün saymak siyasi bir tercih ve yaklaşımdır. Siyasi bakış açısı dilin etnik kimliğin göstergesi olduğunu kabul eder. Ancak bu yaklaşım her zaman doğru değildir. Dil tek başına etnik kimlik göstergesi olmadığı gibi farklı etnik kimliklerin farklı diller konuştuğu da dünyada yüzlerce örneği olan bir gerçektir. Türkiye’nin yakın tarihine baktığımızda, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Ermeniler ve Rumların Türkçe konuştuklarını ve Türkçeyi Ermeni ve Yunan harfleri ile yazdıklarını görmekteyiz. O dönemde dil etnik kimlik göstergesi olarak algılanmamıştır. Türkçe konuştukları halde 1923’te imzalanan Lozan Anlaşması ile Yunanistan’a gönderilen Karamanlılar etnik kimliklerinin Türk olduğunu iddia ettikleri halde siyasiler bunu kabul etmemiş ve din temelli bir bakış açısı ile Hristiyan olan Karamanlıları ana yurtlarından sürgüne göndermişlerdir (Anzerlioğlu, 2003). Bu bilgilerden yola çıktığımızda dilin etnik ve dini kimliklerin üstünde bir olgu olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ancak yirminci yüzyılı şekillendirmeye çalışan milliyetçilik akımı dilin etnik kimlik göstergesi olduğunu dayatarak dili siyasallaştırmaya çalışmıştır. Tek millet, tek devlet, tek dil sloganı ana dil sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu bildiri farklı coğrafyalarda benzer siyasi sorunlarla mücadele eden iki yazarın, Mehmet Uzun ve Ngugi wa Thiongo, ana dilleri olan Kürtçe ve Kikuyu dilleri ile yazmaya karar verme serüvenlerini tartışmaya çalışmaktadır.

Mehmet Uzun 1977 yılından ölümü 2007’ye kadar İsveç’te sürgünde yaşamış bir Kürt aydınıdır. Modern Kürt edebiyatının kurucularından sayılan yazar romanlarını Kürtçe, makalelerini ise Kürtçe, Türkçe ve İsveççe yazmayı tercih etmiştir. Kürtçenin Türkiye’de uzun yıllar yasaklı dillerden olması nedeniyle Uzun anadilinin gelişmesi ve dünya edebiyatında bir yer edinebilmesine katkı sağlamak için Kürtçe yazmaya karar vermiştir. Kendi deyimiyle bir dil yaratmaya çalışmıştır. Kürtçenin roman yazılabilecek kadar zengin bir dil olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Dünyadaki diğer yazarlar bir geleneği sürdürürken, Uzun ve diğer Kürt yazarlar modern bir edebiyat geleneği yaratmak zorundadır (2009: 17). Uzun dünya edebiyatını çok iyi yorumlamış bir yazar olarak ucuz propaganda ve kışkırtma jargonundan uzak durarak sözün ve edebiyatın insanın yüreğini ve ruhunu terbiye ettiğine inanır (2009: 22). Hümanist bir bakış açısına sahip olan Uzun Kürt edebiyatının belli bir kesimin değil, yerelden evrensele uzanan dil, kimlik ve kültürel mirasına sahip çıkan bir edebiyat olması gerektiğine inanır (2009: 35). Sözün tüm iktidarlardan daha etkili ve kalıcı olduğunu düşünür. Uzun, “Kalıcı edebiyat, derin bir hümanizma ile yazılmış, insanlığın en büyük sevdası olan eşitlik ve özgürlük ateşi ile tutuşmuş metinlerdir” (2005: 54). Uzun, Kürtçe yazmayı seçmesinde hiçbir politik, ideolojik ve ekonomik gerekçe olmadığını ifade eder. Yasaklı olan anadilinde yazmasının tek nedeni ahlaki ve vicdanidir. Yasaklı olan tüm dillere yardımcı olunmalıdır ve gelişmesi için destek verilmelidir (2009: 67). Dilde yapılacak ciddi bir reformun ancak romanla olacağına inanan Uzun bu nedenle romanlarını Kürtçe yazmıştır. Çünkü Uzun için romana varmış bir dil büyük bir devrim gerçekleştirmiştir (2009: 69). Uzun’a göre, günümüzde dünya edebiyatının en canlı

¹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, eybedlek@bingöl.edu.tr

merkezleri, “sınırdaki olanlar” ve “köprülerdir” (2006: 47). Uzun’a göre “Edebiyatın iyisi hoş olmayan şeylerden söz eder” (2005: 33). Cumhuriyet tarihi boyunca yasaklanmış bir dil olan Kürtçenin siyasallaştırıldığını, günlük siyasetin dili olduğunu söyler (2005: 38).

Ana dille okuma ve yazma her bireyin hakkıdır diyen Uzun, Afrikalı yazarların kendilerine dayatılan Avrupa dilleri yerine anadillerinde edebi ürünler vermelerini takdir eder (2006: 41). Kenyalı yazar ve akademisyen Ngugi wa Thiongo 1977’de anadili ile yazmaya karar verir. Romanlarını, öykülerini ve oyunlarını anadili Kikuyu ile makale ve denemelerini ise İngilizce yazmaya başlar. Her iki yazar da roman sanatının dile olan katkısını bildikleri için romanlarını anadillerinde yazmayı tercih etmişlerdir. Bilindiği gibi 1884 Berlin Konferansı ile Afrika kıtası Avrupa devletleri arasında paylaşılmış ve hem ülke sınırları hem de Afrikalıların kaderi Avrupa’da bir masanın etrafında belirlenmiştir. Kenya İngiliz sömürgesidir ve ülke 1963’te bağımsızlığına kavuşur. İngiliz sömürgeciliği döneminde Kenya’nın sözlü tarihi unutulur ve Batı Edebiyatının önemli yazarları okutulur. Bu durum Ngugi’ye göre Afrikalıları kendi benliklerinden alıp başka benliklere ve başka dünyalara götürmektedir (1994: 12). Başka dünyalar ise başka kültürler demektir. Avrupalılar Afrikalıların maddi zenginliklerini sömürmekle kalmaz aynı zamanda dayatılan Avrupa dilleri ile zihinlerini de sömürmekte ve kontrol etmektedir. Ngugi’ye göre ekonomik ve siyasi kontrol zihin kontrolü olmadan tamamlanamaz ve başarılı olamaz (1994: 16). Kendi kimlik ve benliklerini sömürenin dili ile ifade etmeye başlayan Afrikalılar kendi kültürlerine de uzaklaşmaya başlar.

Ngugi için ana dilde yazmak emperyalizme karşı milli bilinç ve ruhu uyandırıp güçlendirmek için gereklidir. Köylü ve işçi sınıfının bilinçlenmesi ve emperyalizme direniş göstermesi için anadilde edebi eser verilmesi gerektiğine inanır. Mehmet Uzun’un anadilde yazmak istemesinin nedeni vicdani ve ahlakidir. Kürtleri ve Kürtçeyi inkâr eden resmi ideolojiye aksini ispat etmeye ve Kürtçeden bir edebiyat dili yaratmaya çalışmaktadır. Ngugi ise bu meseleye daha siyasi bir çerçeveden bakar. Onun anadilde yazmak istemesinin sebebi Kenya’yı İngiliz emperyalizminden kurtarmaktır. Ülkesinde emperyalizme karşı milli bir bilinç ve direniş başlatmak ister. Her iki yazar da dünya edebiyatına vakıftır ancak siyasi duruşları farklıdır. Siyasetle ilgilenen Ngugi Markist bakış açısına sahip iken Mehmet Uzun siyasete mesafelidir ve hümanist bakış açısına sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Kürtçe, Kikuyu, Türkiye, Kenya, Mehmet Uzun, Ngugi wa Thiongo.

"Creating a Language": Language and Politics in Turkey and Kenya

Language is the most important element of human culture and sometimes it is prevented from developing due to political concerns. Literatures of banned languages cannot develop and the emotions and thoughts cannot be transmitted to future generations. No language or culture is superior to another language or culture. It is a political choice and approach to rank one language to another. For some politicians, language is a mark of ethnic identity. However, this approach is not always true. Language alone is not a sign of ethnic identity, but it is a fact that different ethnic identities spoke different languages, with hundreds of examples in the world. During the reign of Ottoman Empire, Greeks and Armenians spoke Turkish and wrote Turkish in Greek and Armenian letters. At that time, language was not perceived as a sign of ethnic identity. Karamanians, who were sent to Greece by the Lausanne Treaty signed in 1923, claimed that their ethnic identities were Turkish, but politicians did not accept it and sent those Christians from their motherland to Greece (Anzerlioglu, 2003). We should not assume that language is a phenomenon above ethnic and religious identities. However, nationalism, which is trying to shape the twentieth century, tried to politicize the language by implying that language is an ethnic identity indicator. Single nation, single state, single language slogan revealed the main language problem. This paper tries to discuss the adventures of two writers, Mehmet Uzun and Ngugi wa Thiongo, writing in their mother languages, Kurdish and Kikuyu, who are struggling with similar political problems in different geographies.

Mehmet Uzun is a Kurdish intellectual who lived in Sweden in 1977 until death in 2007. He preferred to write his novels in Kurdish and articles in Kurdish, Turkish and Swedish. He is considered to be the founders of modern Kurdish literature. Uzun has decided to write in Kurdish in order to contribute to the development of Kurdish and place it in world literature because it was a banned language for many years in Turkey. In his own terms, he tried to create a language. He tried to prove that Kurdish is rich enough to compete with other languages. While other writers in the world pursue a tradition, Uzun and other Kurdish writers have to create a modern literary tradition (2009: 17). As a well-known writer who is well educated in world literature, he avoids cheap propaganda and agitation jargon and believes that speech and literature teach man's heart and soul (2009: 22). Uzun states that, "Persistent literature is texts written with a deep humanity, with the fire of equality and freedom, the greatest love of mankind" (2005: 54). Uzun states that, there is no political, ideological and economic reason for choosing to write in Kurdish. The only reason is moral. It is a moral duty for him. All prohibited languages should be assisted and supported (2009: 67). Uzun believes that a serious reform can only be done on the novel. According to Uzun, a language that has reached to the level of novel has made a great revolution (2009: 69). Uzun claims that, the most vibrant centres of world literature today are "those on the border" and "bridges" (2006: 47). According to Uzun, "good literature speaks of unpleasant things" (2005: 33). He thinks that, throughout the history of the Republic, Kurdish was banned and politicized (2005: 38).

It is the right of every individual to read and write in their mother languages. Uzun appreciates African authors who give literary products in their mother tongue instead of the European languages imposed on them (2006: 41). The Kenyan writer and academician Ngugi wa Thiongo decides to write in 1977 with his mother tongue. He begins to write his novels, stories and plays in the native language of Kikuyu and articles and essays in English. Both authors preferred to write their novels in their mother tongue because they knew the contribution of the novel art to the language. As is known, the 1884 Berlin Conference and the African continent were shared between European states, and both the borders of the country and the destiny of Africans were set around a table in Europe. Kenya is a British colony and the country gets its independence in 1963. During the British colonial period, the oral history of Kenya was forgotten and important writers of Western literature were studied. This situation, according to Ngugi, takes Africans from their own selves and leads them to other beings and other worlds (1994: 12). Other worlds mean other cultures. Europeans exploit and control not only the exploitation of the material wealth of Africans but also the minds of the Africans. According to Ngugi, economic and political control cannot be completed and succeeded without mind control (1994: 16). Africans who start to express their language with their own identity and self-exploitation start to move away from their own culture.

For Ngugi, writing in mother tongue is necessary to awaken and strengthen national consciousness and spirit against imperialism. He believes that literary work should be given to the motherland in order to raise awareness of the peasant and working class and to resist imperialism. For Mehmet Uzun it is a moral duty to write in mother tongue. He is trying to prove the official ideology that denies the Kurds and Kurdish and to create a literary language from Kurdish. Ngugi looks at this issue from a more political perspective. The reason he wants to write in the mother tongue is to save Kenya from British imperialism. He wants to start a national consciousness and resistance against imperialism in his country. Both writers are at the mercy of world literature, but their political stance is different. While Ngugi is interested in politics and has a Marxist point of view, Mehmet Uzun is apolitical and has a humanist point of view.

Keywords: Language, Kurdish, Kikuyu, Turkey, Kenya, Mehmet Uzun, Ngugi wa Thiongo.

Kaynakça

- Anzerlioğlu, Y. 2003. *Karamanlı Ortodoks Türkler*. Ankara: Phoenix.
- Uzun, M. 2009. *Bir Dil Yaratmak*. İstanbul: İthaki.
- _____. 2006. *Zincirlenmiş Zamanlar, Zincirlenmiş Sözcükler*. İstanbul: İthaki.
- _____. 2005. *Küllerinden Doğan Dil ve Roman*. İstanbul: İthaki.
- wa Thiong'o, N. 1994. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Zimbabwe: Zimbabwe Publishing House.
- _____. 1993. *Moving the Centre: The Struggles for Cultural Freedoms*. Kenya: English Press.
- _____. 1981. *Writers in Politics*. Great Britain: Heinemann.
- _____. 1989. *Detained: A Writer's Prison Diary*. Heinemann.

Bingöl Halidi Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşında Gösterdikleri Yararlılıklar

Mehmet Şirin Ayış¹

Osmanlı'nın zayıfladığı XIX. Yüzyıl ile XX. Yüzyılın başlarında üç önemli savaş yaşanmıştır. Bunlar, 93 Harbi diye anılan 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) ve Anadolu'daki Kurtuluş Savaşı'dır (1919-1922). Bu savaşlarda tasavvuf ehlinin vatan savunması adına önemli katkıları olmuştur. Bu bildirimizde daha çok 93 harbi ile Birinci Dünya Savaşı yıllarında Bingöl Halidi şeyhlerinin gösterdikleri yararlılıkları ele almaya çalışacağız. Çalışmamız iki kısımdan oluşacaktır. Birinci kısımda 93 harbine katılan Bingöl Halidi şeyhlerinin bu savaştaki mücadeleleri ve gösterdikleri yararlılıklar, ikinci kısımda ise Birinci Dünya Savaşına katılan şeyhlerin mücadeleleri ve göstermiş oldukları yararlılıklar ele alınacaktır.

1. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşında Bingöl Halidi Şeyhleri

1.1. Şeyh Abdullah Melekanî (ö. 1876)

1877-78 Osmanlı-Rus savaşında Rus Ordusu Doğu Anadolu bölgesine saldırınca, zayıf düşmüş Osmanlı ordusuna yardım etmek için çeşitli aşiretler de birliklerini kurarak savaşa katılırlar. Şeyh Abdullah Efendi bu durumu öğrenince, yeğeni ve aynı zamanda kendisinden sonra tarikatın postnişini olacak olan Şeyh Mahmut Efendi'ye müritleri ile beraber savaşa katılmalarını emreder. Bunun üzerine Şeyh Mahmut Efendi, müritlerini toplar ve düşmanla savaşmak üzere Kars vilayetine giderek harbe katılır.

1.2. Şeyh Ahmed el-Çanî (ö. 1884)

Şeyh Ahmed Efendi, takriben altmış yaşlarında olduğu bir dönemde, yanında oğlu Şeyh Mahmut, halifesi Molla Arif Sevkarî, müritleri ve çevreden topladığı gönüllülerle beraber 93 harbine katılır. Bu esnada Molla Arif Efendi çevredeki aşiretlere mektuplar yazarak onları Ruslara karşı cihada teşvik etmiştir. Bingöl çevresinden Şeyh Mahmut Melekanî, Diyarbakır bölgesinden Emir Said Bey, Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin oğlu Şeyh Celaleddin, yine Bitlis mıntıkasından ve Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin halifelerinden Molla Halid Oreki gibi pek çok şeyh ailesi ve aşiret ileri gelenleri bu savaşa katılmıştır. Şeyh Celaleddin ile Molla Halid Doğubayazıt dolaylarında şehit olurlar. Şeyh Ahmed Efendi'nin oğlu Şeyh Halid ise bu savaşta yaralanmıştır.

2. Birinci Dünya Savaşında Bingöl Halidi Şeyhleri

2.1. Şeyh Muhammed Emin Halifanî (ö. 1928)

Birinci Dünya savaşında Rus işgali sebebiyle Halifandaki ailesi ile birlikte muhacir olurlar. Ailesini, Bingöl'ün Çan köyü Megmir yaylasına getirdikten sonra kardeşi Şehit Şeyh Abdullah Efendi ile birlikte Ruslara karşı savaşmak için geri dönerler. 1916 yılı sonbaharının bir öğle vakti sonrası Karlıova'nın Göynük (Oğnut) köyünün yeni yerleşimin bulunduğu mıntıkaya geldiklerinde karşı tepedeki bir bölük Rus askeri ile karşılaşılır ve aralarında sıcak çatışma başlar. Şeyh Abdullah Efendi şehit olur, Şeyh Muhammed Emin Efendi ağır yaralanır.

¹ Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (msirinayis@hotmail.com)

Hava karardığı için düşman askerleri üzerlerine gidemez ve o gece şehit olan kardeşinin sırtına sarılarak sabahlar ve gün ağardıktan sonra da düşman askerleri tarafından esir alınır.

Şeyh Muhammed Emin Efendi, Erzurum'a götürülürken Çat İlçesindeki müritleri tarafından yüklü miktarda para ve altın karşılığında Ruslardan geri alınır. Çat'ın Başköy köyüne kaldırılarak tedavi altına alınır. Daha sonra Çat'ın kurtuluşunda oradaki müritlerini toplayarak bir milis gücü oluşturur ve milis komutanı olarak Ermenilere karşı savaşır. Ermenileri o bölgeden temizledikleri sırada o zaman doğu cephesi komutanı olarak atanan 15. Kolordu komutanı Kazım Karabekir Paşa, Şeyh Muhammed Emin Efendi ve arkadaşlarının yaptıkları başarılı mücadeleden dolayı kendilerini tebrik eder.

2.2. Melekanlı İkinci Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1925)

Birinci dünya savaşı başladığı zamanlarda, Rus askerleri, Muş ilinin Bulanık İlçesi (Kop) civarına kadar ilerlemişti. Bunun üzerine Melekanlı Şeyh Abdullah Efendi, müritlerini toplayarak bu günkü Solhan ilçe merkezinin 7 km doğusunda bulunan Gırvas (Araconak) köyünde Qıban denilen düz bir mevkideki Merg İbrahim (İbrahim Çayırı) düzlüğünde askeri karargâhını kurar. Bu birliğin eğitimi, askeri birliklerden getirilen subaylar tarafından verilir. Bu eğitim süresi boyunca birliğin yeme içmesini Gırvas köyü halkı karşılar. Eğitim tamamlanınca Şeyh Abdullah komutasındaki birlik cepheye hareket eder. Gırvas köyü halkından birçok kişi bu birliğe katılır. Birlik, Muş'a varınca, Bulanık İlçe merkezinin doğusunda bulunan Bulanık Gölü çevresindeki köyde karargâhını kurar.

Ruslarla savaş başladığında, Şeyh Abdullah Efendinin birliği, en çetin mücadeleyi Bulanık Gölü civarında verir. Şeyh Abdullah Efendi ve askerlerinin elinde yalnızca tüfek vardır. Rusların elinde ise tüfekte beraber aynı zamanda top da vardır. Şeyh Abdullah Efendi ve askerleri, Rusların ağır topları karşısında gerilla savaşı yerine göğüs göğüse çarpışmayı tercih eder, Rusların top mermilerine karşı uzun bir süre direnir ve bu arada ağır kayıplar verirler. Gırvas köyü halkından birçok kişi bu savaşta şehit düşer. Bu şehitlerden sadece 7 tanesi Gırvas Köyü Hılan kabilesindendir. Solhan bölgesinin Boğlan ağalarından Hacı Hüseyin Ağa bulunduğu mevziyi terk etmez ve mermisi bitene kadar birçok Rus askerini öldürür, ardından mermisi bitince kendisi de şehit olur.

Bu şekilde çok zor şartlar altında Ruslarla uzun bir süre mücadele eden Şeyh Abdullah Efendi ve arkadaşlarına cephe gerisinden yeterli takviye güç gelmeyince, silah ve teçhizatları da tükenir ve mecburen geri çekilmek zorunda kalırlar.

2.3. Şeyh Eyüp el-Çani (ö. 1924)

1914'te Birinci Dünya Savaşı patlak verince Şeyh Ahmed el-Çanî'nin oğlu Şeyh Eyyüb Efendi, Bingöl'deki Az, Nakşan, Sekaran gibi aşiretlerinden oluşan gönüllü milis alayını kurarak Rus cephesinde üç yıl boyunca büyük fedakârlıkla cihat etmişlerdir. Bu cihada, Şeyh Ahmed el-Çanî'nin diğer oğlu Şeyh Hasan Efendi ve torunları Şeyh Hamza, Şeyh Zülküf, Şeyh Maruf, Şeyh Muhyeddin gibi eli silah tutan birçok kişi katılmış ve çok büyük yararlılıklar göstermişlerdir.

Sonuç

Netice olarak tasavvuf bir ahlak okulu, tekke ve dergâhlar da yaygın birer eğitim kurumlarıdır. Bununla beraber, düşmanla savaş ya da vatan savunması gibi durumlarda tasavvuf ehli bu görevi de seve seve yerine getirmiş, topluma örnek ve önder olmuşlardır. Tarih boyunca barış zamanında ahlâk ve maneviyat eğitimi ile meşgul olan mürşit sufiler ve dervişler, savaş zamanında ise hiçbir fedakârlıktan kaçınmadan mal ve canlarıyla millî mücadelelere katkı sağlamışlardır. Bingöl Halidi şeyhleri de tıpkı diğer sufi mürşid ve dervişler gibi milli mücadele dönemlerinde yurt savunmasında görev almışlar, özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı ile Birinci Dünya Savaşlarında ciddi yararlılıklar göstermişlerdir.

Hepsini rahmetle anıyor, hepinize saygılar sunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Bingöl, Halidi Şeyhleri, Osmanlı, Rus, Mücadele.

Benefits of Bingol's Khalidi Sheikhs in The Russo-Turkish War and World War I

In early XIX and XX century when the Ottoman Empire declined, three critical wars happened. These are 1877-78 Russo-Turkish War called as the War of 93, the World War I (1914-1918), and the Independence War in Anatolia (1919-1922). In these wars, the sufis had significant contributions for national defense. In this paper, the benefits of Bingol's Khalidi Sheikhs in the years of War of 93 and World War I are addressed. The study is comprised of two parts. In the first part, the benefits and struggles of Bingol's Halidi Sheikhs participating in the War of 93; in the second part, those of the Sheikhs participating in the World War I would be examined.

1. Bingol's Khalidi Sheikhs in 1877-78 Russo-Turkish War

1.1. Sheikh Abdullah Melekani (d. 1876)

As the Russian army attacked the Eastern Anatolia during 1877-78 Russo-Turkish War, various clans participated in the war to assist the weakened Ottoman army by forming their own troops. After hearing this state, Sheikh Abdullah Effendi ordered Sheikh Mahmud Effendi, his nephew and the tariqa's (sect) successor following him, to participate in the war with his moureeds (disciple). Then, Sheikh Mahmud Effendi gathered his moureeds, and arrived in Kars to fight.

1.2. Sheikh Ahmed el-Chani (d. 1884)

Sheikh Ahmed Effendi attended the War of 93 approximately at his sixties with his son Sheikh Mahmud, his successor Mollah Arif Sevkari, his moureeds, and the volunteers from neighborhood. In this course, Mollha Arif Effendi encouraged the clans in jihad against Russians by writing them letters. Numerous sheikh families and clan notables such as Sheikh Mahmud Melekani from Bingol, Amir Said Bey from Diyarbakir, Sheikh Celaledin –the son of Seyyid Sibgatullah Arvasi-, Mollah Halid Oreki -the successor of the latter- from Bitlis participated in this war. Sheikh Celaledin and Mollah Khalid was martyred around Dogubayazit. Sheikh Khalid, Sheikh Ahmed Effendi's son, was injured in this war.

2. Bingol's Halidi Sheikhs in World War I

2.1. Sheikh Muhammed Amin Halifanî (d. 1928)

He became muhajir (emigrant) with his family in Halifan due to the Russian occupation in World War I. After bringing his family to Megmir Highland in Bingol's Chan village, he returned to fight against the Russians with his brother Sheikh Abdullah Effendi. In an afternoon of autumn in 1916, they met a Russian troop at the new residential area of Karliova's Goynuk village and a close combat occurred between them.

Sheikh Abdullah Effendi was martyred and Sheikh Muhammed Amin Effendi was injured gravely. The enemy soldiers could not advance on since it got dark. He stood that night by embracing his martyr brother and was imprisoned by the enemies after dawn.

Sheikh Muhammed Amin Effendi was retaken by his moureeds in return for a big amount of money and gold from the Russians at Çat district while he was taken to Erzurum. He was driven to Çat Başköy village for treatment. Later on, he created a militia force from his moureeds for Çat independence and commanded it against the Armenians. While removing the Armenians from the region, Kazim Karabekir Pasha, the commander of 15th corps in the eastern front, congratulated Sheikh Muhammed Amin Effendi and his moureeds for their successful combat.

2.2. Sheikh Abdullah Effendi II from Melekan

At the start of World War I, the Russian soldiers advanced towards Muş Bulanık. Thus, Sheikh Abdullah Effendi established his military headquarter at Merg İbrahim plateau around Qiban in the Girvas Village located at 7 km east of today's Solhan district with his mourees. This troop was trained by the officers from the military units. During the training, the board was born by the residents of Girvas village. Following the training, the troop commanded by Sheikh Abdullah Effendi moved to the front. The unit established a head quarter in the village around Bulanik Lake at the east of Bulanık in Muş.

Once the fight against the Russians started, the hardest combat of Sheikh Abdullah Effendi's unit was around Bulanık Lake. Sheikh Abdullah Effendi unit had only rifles. But the Russians had both rifles and cannonballs. Sheikh Abdullah Effendi and his troop preferred close combat to guerilla war against the Russians' cannonballs. They resisted for a long time against cannonballs and suffered heavy losses. A lot of residents of Girvas village were martyred in this war. Seven of martyrs were from Khilan clan of Girvas. Hacı Husayn Aga among Boglan agas of Solhan region did not leave his location and shot numerous Russian soldiers until his final bullet. As bullets run out, he was martyred.

After a long struggle against the Russians under these difficult conditions, Sheikh Abdullah Effendi and his friends had to withdraw because sufficient support force did not reach, and their guns and equipments run out.

2.3. Sheikh Eyyub al-Chani

Once the World War I erupted in 1914, Sheikh Eyyub Effendi, the son of Sheikh Ahmed al-Chani, formed a volunteer militia force from the clans in Bingöl such as Az, Nakshan, and Sekeran, and waged war against the Russians for three years devotedly. A lot of adults such as Sheikh Ahmed al-Chani's other son, Sheikh Hasan Effendi, his grandsons, Sheikh Hamza, Sheikh Zulkuf, Sheikh Maruf, Sheikh Muhyeddin participated in this jihad and contributed majorly.

Result

In conclusion, sufism is a moral school; Islamic monetary and lodges are widespread education institutions. However, sufis became example or leader for society by fulfilling gladly their duty in cases of fight against enemy or national defense. Guide sufis and dervishes were occupied with moral and spiritual education in peacetime in history, contributed to national struggle by their life and assets without escaping from any altruism in wartime. Bingöl's Khalidi Sheikhs like other sufi murshids (guides) and dervishes was on duty in national defense period and show considerable benefits especially 1877-78 Russo-Turkish War and World War I.

I commemorate all of them with mercy and accept my highest considerations.

Keywords: Bingöl, Khalidi Sheikhs, Ottoman, Russian, Struggle.

Kaynakça

Akdeniz, Hüseyin Abdullah, *Melekan Şeyhleri*, İtaki Kitabevleri, Malatya 2009.

Ayış, Mehmet Şirin. "Bingöl ve Çevresinde Halidilik", *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Halidiliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Yayınlanmamış Sempozyum Bildirisi, (Bingöl 2017).

Baz, İbrahim, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergahı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tağî", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 34, İstanbul 2014.

El-Hatib, Esad, *Sufiler ve Aksiyon*, Çev. Halil İbrahim Kaçar, Özgür Kavak, Yasin Günyadın, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Kara, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839-2000)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

Kavak, Abdulcebbar, “Anadolu’daki İrşad Merkezlerinden Nehrî Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, Bingöl 2015.

Korkutata, Diyadin, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol (Şeyh Ahmed Efendi Ailesi)*, Bingöl 2016.

Kutay, Cemal, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları (1909-2006)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1973.

Kutlu, Hüseyin, *Hace Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri) Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri*, Efe Hazretleri Vakfı, Erzurum 2006.

Martin, Bradford G, *Sömürgeciliğe Karşı Afrika’da Sufi Direniş*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.

Muslu, Ramazan, *Emir Abdülkadir El-Cezairi ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Sunguroğlu, İshak, *Harput Yollarında*, Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, İstanbul 1958.

Dahênana Mem û Zîna Xanî Wek Berhema Sereke Ya Kanona Neteweyî Ya Kurdî

Zülküf Ergün¹

Çemka kanonê di çendîn warên cuda de bê bikaranîn jî di edebiyatê de tê wateya listekirin û komkirina hin berhemên bijarte ku di cureya xwe de wek berhemên nimûneyî derdikevin pêş. Herçend kanonkirina hin berhemên edebî û needebî diyardeyeke kevin be jî kanona neteweyî di serdema modern de bi belavbûna netewetiyê re peyda dibe. Di vê kanonê de hin berhemên edebî yên taybetmend ji bo nîşandana hebûn û berdewamiya neteweyekê tên hilbijartin û ev berhem wek temsîla karektera neteweyî bi şîroveyan ciyawaz tên bihêzkerin.

Ji destpêka belavbûna hizra neteweyî û vir ve di nav ronakbîrên kurd de hewla danîna kanoneke neteweyî tê dayîn. Bi vê mebestê ji ber hin taybetmendiyan wê yên xweser *Mem û Zîna* Xanî wek çavkaniya sereke ya kanona neteweyî û Xanî jî wek pêşengê hizra kurdîtiyê tê ragihandin. Ev hizir cara pêşî di helbesteke Hacı Qadirê Koyî de tê pêşniyazkirin û helbestvan hemû taybetmendiyan kanona neteweyî di *Mem û Zînê* de berçav dike. Piştî vê Mîqdad Mîdhet Bedirxan di rojnameya *Kurdistanê* de behsa “hikmetên veşartî” yên *Mem û Zînê* dike û M. Salih Bedirxan jî di *Rojî Kurdê* de pêşniyaz dike ku helbestên Xanî yên heyatbexş ji aliyê kurdan ve wek stranan bê jiberbikin.

Di kanonkirina *Mem û Zîna* Xanî de cihekî diyar ê ronakbîrên malbata Bedirxanî heye. Loma jî li ser vê rêçê Celadet Bedirxan di *Hawarê* de Xanî wek “pêxemberê diyaneta mîlî û ola nîjadî” ê kurdan dide nasîn û rasterast diyar dike ku Xanî berî Ewrûpayê bîr bi hizra neteweyî biriye û doza damezirandina dewleteke neteweyî kiriye. Li gor wî ne tenê dibaceya *Mem û Zînê* kesayetên sereke yên vê berhemê jî nûnertiya “remz û rêzikên Kurdistanê” dikin û bi vî awayî tevahiya berhemê dike alegoriya hizra neteweyî.

Çap û belavkirina berhemeke edebî jî yek ji taybetmendiyan sereke yên kanonê ye. *Mem û Zîn* ji 1919an heta îro berdewam tê çapkirin û di nav xelkê de tê belavkirin. Bi taybetî pêşgotinên çapên pêşî yên *Mem û Zînê* di kanonkirina vê berhemê de çavkaniyên girîng in. Di van pêşgotinên de herwek şîrove û pesindanên berê, hêza kanonîk a Xanî û *Mem û Zînê* tê dupatkirin û Xanî bi hestên germ ên neteweperweriyê bi awayekî helbestî tê pesandin.

Dîrokên edebiyatê û antolojî ji bo komkirin û nîşandana berdewamiya kronolojîk a edebiyata neteweyekê çavkaniyên girîng ên kanonê ne. Ji ber vê, desthilata kanonîk a Xanî di dîrokên edebiyata kurdî û antolojiyan de jî xwe nîşan dide û di van xebatan de jî Xanî wek serçaviya kanona neteweyî tê destnîşankirin. *Şî'r û Edebiyatî Kurdîya* Refîq Hilmî, *Tarîxa Edebiyata Kurdîya* Qanatê Kurdo, *Mejûy Edebî Kurdîya* Merûf Xeznedar, *Antolojiya Helbestvanên Kurda* A. Balî û antolojiya *Bakûrê Helbestê* ya Arjen Arî mînakên diyar ên vê qadê ne.

Diyardeya kanonkirina *Mem û Zînê* bi awayekî herî berbiçav di berhemên edebî de tê dîtin û ji Hacı û bi şûn de di gelek berhemên edebî de Xanî wek pêşengê hizra neteweyî û *Mem û Zîna* wî wek pirtûka pîroz a kurdîtiyê tê destnîşankirin. Bi taybetî di mînaka helbestên Kamiran Bedirxan, Goran, Hejar, Cegerxwîn, çend çîrokên kovara *Hawarê*, romana *Fincana Ferfûrî* ya Ezîzê Gerdenzerî, *Mîrnameya* Jan Dost û *Tofana* Hesênê Metê de diyardeya kanonkirina *Mem û Zîna* Xanî bi awayekî berbiçav derdikeve holê.

Mem û Zîna Xanî bi rêya berhemên akademîk û hizrî jî tê şîrovekirin û her vekoler li gor îdeolojî û cîhanbîniya xwe wateyekê dide vê berhemê. Îzedîn Mistefa Resûl û Faîq Bulut bi riwangeha sosyalîzmê *Mem û Zînê* şîrove dikin û bi çemkên marksîzmê hêz didin desthilata

¹ Öğr. Grv. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, zzweshevi@gmail.com

kanonîk a Xanî. Ferhad Şakelî, rengêkî zanistiyane dide Xanî û wî yekem helbestvan û bîrmendê kurd dide zanîn ku bi awayekî rasyonel bingeha netewetîya kurdî daniye. Amir Hassanpour nivîsîna *Mem û Zînê* destpêka netewetîyê dide zanîn û her du karakterên vê berhemê wek alegoriya axa Kurdistanê dibîne ku di navbera Osmanî û Îraniyan de hatiye parvekirin. H. Mem ji herkesî bêtir berê xwe dide şîroveyên batinî û Xanî dişibîne Musa pêxember û *Mem û Zînê* jî dişibîne deh fermanên wî yên Xwedayî. Ji bilî van kesayetên Kamiran Mihemed Nebî û bi taybetî jî Hecî Cefer û Rêsan Hesên wek du vekolerên êzîdî, bi riwangeha kurdên êzîdî *Mem û Zînê* şîrove dikin û bi destnîşankirina hin hêmanên êzîdîtiyê nîşan didin ku digel ciyawaziya dînî *Mem û Zîn* di nav kurdên êzîdî de jî wek berhemê kanonîk tê pejirandin.

Di encamê de, ronakbîr, nivîskar, helbestvan û vekolerên kurd bi van nêrîn û boçûnên xwe di çarçoveya teoriya pêşînegar (primordialist) a netewetîyê de Xanî wek pêşengê netewetîya kurdî û *Mem û Zînê* jî wek yekem berhema kanonîk a edebiyata kurdî destnîşan dikin. Li hember vê boçûnê, hin vekoler û akademîsyenên kurd û biyanî jî di çarçoveya teoriya modernîst de vê meseleyê dinirxînin û bi çavekî gumanawî li hizra neteweperwerîya Xanî dinêrin. Bi dîtina me jî bo nirxandina netewetîyê bi giştî û *Mem û Zînê* Xanî jî bi taybetî, teoriya netewetîyê ya herî guncaw teoriya etno sembolîst e ku di navbera teoriya pêşînegar û modernîst de wateyeke maqûltir dide netewetîyê. Etno sembolîst peydabûna netewetîyê bi pêvajoyên modernîyê ve girê bidin jî çêbûna nasnameya neteweyan vedigerînin serdemên kevintir û weha diyar dikin ku berî netewetîyê serdemê etnîk heye û di wê serdemê de jî hişmendiyeke etnîk heye ku gelek dişibe netewetîyê.

Bi raya me Xanî di kanona neteweyî ya kurdî de damezirînerê hişmendiya etnîk e û bi van boçûnên xwe jî bo şaş-xwendin û şîroveyên netewetîya modern argumentên gelek bihêz pêşkêş kiriye. Loma jî di serdema modern de jî aliyê ronakbîrên kurd ve wek figurekî neteweyî û bavê kanona neteweyî tê destnîşankirin. Ji ber vê wek pêşengekî neteweyî destnîşankirina Xanî û wek yekem pirtûka kanona neteweyî destnîşankirina *Mem û Zînê* dahênaneke netewetîya modern be jî rewşa wî ya kanonîk êdî rastiyeke aşkera ye.

Creation of Xani's Mem û Zin As A Masterpiece of Kurdish National Canon

Although the concept of canon is used in numerous different fields, it means being listed and selected certain pieces that stand out as exemplary work in their own kind in the literature field. While canonization of some literary and non-literary works is still an old phenomenon, the national canon emerges in the modern era with the widespread of nationalism. In this canon especially some certain literary works are selected to put the record straight the existence and continuity of a nation and these works representing the national character are strengthened by different interpretations.

The efforts of establishing a national canon have been made since the beginning of the spread of nationalist ideas among the Kurdish intellectuals. For this purpose, Ehmedî Xanî's *Mem û Zîn* is declared as the main source of the national canon and Xanî is declared as the pioneer of the Kurdish thought. This idea is suggested first time in a poem of Hacî Qadirê Koyî and the poet identifies all the features of the national canon in *Mem û Zîn*. After that, while Mîqdat Mîdhet Bedirxan refers to the "mysteries" of *Mem û Zîn* in the Kurdistan newspaper, M. Salih Bedirxan suggests in the *Rojî Kurd* that Xanî's lively poems should be memorized like songs by Kurds.

There is an important role of Bedirxan family's intellectuals in the canonization of Xanî's *Mem û Zîn*. Hence, in the Hawar, Celadet Bedirxan proclaims that Xanî is as "prophet of the national and ethnic religion" of the Kurds and states that Xanî discovered national ideas before Europe and pursued a national state establishment case. According to Celadet Bedirxan, not only *Mem û Zîn*'s preamble but also the characters in this work represent "the symbols and laws of Kurdistan". In this way, he interprets the whole work as an allegory of the national thought.

The printing and publishing of a literary work is also a basic feature of the canon. Mem û Zîn has continuously been published since 1919 and popularized among the people. The prefaces of these prints are important resources for the canonization of Mem û Zîn. In the prefaces like the previous interpretations and praises, the canonical power of Xanî and Mem û Zîn are emphasized and Xanî is poetically praised with warm national emotions.

Literature history and anthologies are significant sources of the canon in terms of the collection and demonstration of chronological continuity of a nation's literature. Therefore, Xanî's canonic power is also seen in Kurdish literary histories and anthologies and in these studies Xanî is identified as the source of the national canon. The works of Refîq Hîlmî's Şî'r û Edebiyatî Kurdî, Qanatê Kurdo's Tarîxa Edebiyata Kurdî, Merûf Xeznedar's Mêjûy Edebî Kurdî, A. Balî's Antolojiya Helbestvanên Kurd and Arjen Arî's Bakûrê Helbestê are the specific examples of this field.

The fact of Mem û Zîn's canonization is the most clearly seen in literary works. In many literary works since Hacı, Xanî has been seen as the pioneer of the national canon and Mem û Zîn has been identified as the holy scripture of Kurdishness. The fact of canonization of Xanî's Mem û Zîn, in particular in the poems of Kamiran Bedirxan, Goran Hejar and Cegerxwîn, in some of the stories in the Hawar magazine, and in the novels of Ezîzê Gerdenzerî's Fincana Ferfûrî, Jan Dost's Mîrname and Hesênê Metê's Tofan come to the forefront.

Xanî's Mem û Zîn is also interpreted in academic and intellectual works and every researcher construes from Mem û Zîn according to their own ideologies and perspectives. Îzeddîn Mistefa Resûl and Faîq Bulut rendering Mem û Zîn by socialist point of view strengthen Xanî's canonical power with Marxist concepts. Ferhad Şakelî identifies Xanî, by giving him a scientific colour, as the first poet and thinker who constructs the foundation of Kurdish nationalism in rational way. Amir Hassanpour expresses the writing of Mem û Zîn as the beginning of nationalism and interpretes the both character in the work as an allegory of the Kurdish land which are split between the Ottoman and Iran. H. Mem anagogically likens Xanî to the prophet Moses and Mem û Zîn to the decalogue. Apart from these researchers above, Kamiran Mihemed Nebî and particularly Rêsan Hesên and Hecî Cafer as Yezidi researchers have interpret Mem û Zîn from Yezidi's Kurd perspective and after identifying some Yezidi icons in the work, they show that Mem û Zîn was accepted as a canonical work among the Yezidi Kurds despite their religious differences.

Kurdish intellectuals, writers, poets and researchers have seen Xanî as the leader of Kurdish nationalism and Mem û Zîn as the first canonical works of Kurdish literature in the frame of primordialist theory. On the contrary, some Kurdish and foreign researchers and academicians are suspicious of Xanî's idea of nationalism in the framework of modernist theory. On our view, in general, the most valid theory for the evaluation of nationalism, and especially Xanî and Mem û Zîn, is the ethno-symbolist theory that more appropriately defines nationalism among the primordialist and modernist theories. Although ethno symbolists link the emergence of nationalism to modern processes, they base the formation of national identities on earlier periods, point to an ethnic period before nationalism, and emphasize that ethnic consciousness in this period is very similar to nationalism.

In our view, Xanî is the founder of ethnic consciousness in the national canon of Kurdish, and offered arguments that correspond to these misconceptions and misunderstanding and interpretation of modern nationalism. This led Xanî to be declared a national figure and father of the national canon by the Kurdish intellectuals in the modern period. Therefore, the determination of Xanî as the national pioneer and Mem'u Zîn as the first book of the national canon is an invention of modern nationalism, but its canonical status is now a clear reality.

Çavkanî

- Alan, R. (2013). *Bendname* (Çapa Duyem). İstanbul: Weşanên Peywend.
Alî Bedir-Xan, C. (2012). Gazinda Xencera Min. *Hawar* (j. 12, r. 179-180). Stenbol: Belkî.

- Alî Bedir-Xan, K. (2012). Xanî. *Hawar* (j. 2, r. 26). Stenbol: Belkî.
- Arî, A. (?) *Bakûrê Helbestê*. Duhok: Weşanên Êkîtiya Nivîserên Kurd.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek* (A. Tekin, Wer.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atakay, K. (2004). Kanon Huzursuzluğu. *Kitap-lık*, (j. 68, r. 70-77).
- Azîzan, H. (2012). Klasîkên Me. *Hawar* (j. 33, r. 558-565). Stenbol: Belkî.
- Balî, A. (1992). *Antolojiya Helbestvanên Kurd* (Çapa Yekem). İstanbul: Pelê Sor Yayınları.
- Bedirxan, M. S. (2013). Berî Şîrê Qelem. *Koma Xebatên Kurdolojiyê (Amadekar), Rojî Kurd* (j. 3, r. 189-194). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Belge, M. (2009). Türkiye’de Kanon. *Sanat ve Edebiyat Yazıları* (Çapa Yekem, r. 81-93). İstanbul: İletişim.
- Bloom, H. (2014). *Batı Kanonu Çağların Ekolleri ve Kitapları* (Çapa Yekem) (Ç. P. Mull, Wer.). İstanbul: İthaki.
- Bruinessen, M. (2008). Mem û Zîna Ehmedê Xanî û Rola Wê ya di Pêkhatina Hişyarbûna Neteweyî ya Kurd de. *Sempozyuma Ehmedê Xanî ya Navneteweyî* (Çapa Yekem, r. 149-159). Diyarbakir: Gün Matbaacılık.
- Bozarslan, M. E. (2005). Destpêk. *Mem û Zîn* (Wergêrê Tîpên Latîni û Kurdiya Xwêrê: M. Emîn Bozarslan) (Çapa Diduyan, r. 7-112). Stenbol: Weşanên Deng.
- Bulut, F. (1995). *Ehmedê Xanî'nin Kaleminden Kürtlerin Bilinmeyen Dünyası*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Casanova, P. (2010). *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti* (Çapa Yekem) (S. Özen & F. Deniztekin, Wer.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Ce’fer, H. (2009). Êzdiyatî di Mem û Zîna Xanî da. *Çend Vekolîn li dor Mem û Zîna Xanî* (r. 85-109). Hewlêr: Aras.
- Cemîl Paşa, Q. (2007). *Doza Kurdistan* (Çapa Sêyem) (O. Dewran, Wer.). Diyarbakir: Weşanên Bîr.
- Cigerxwîn (1992). *Dîwana Yekan – Sewra Azadî*. İstanbul: Weşanxana Deng.
- Cigerxwîn (2000). *Hêvî – Aşitî* (Çapa Duyemîn). Stenbol: Weşanên Deng.
- Cihanî, P. (1367). Dewsa Pêşgotinê. *Mem û Zîn* (Çapa Yekê) (P. Cihanî, Amadekar). Nawenda Weşanên Ferheng û Edeba Kurdî (Întişaratê Selahedîn Eyubî).
- Demiralp, O. (2007-2008). Kanun Benim!. *Pasaj* (j. 6, r. 19-23).
- Dost, J. (2008). *Mîrname*. İstanbul: Avesta.
- Elî, C. (2013) *Nasyonalîzm û Nasyonalîzmî Kurdî* (Çapî Duwem). Hewlêr: Endêşe bo Çap û Billawkirdnewe.
- Gasratyan, M.A. (2010). Yeni Paylaşımın Sonra Kürdistan (1918-1945). M. S. Lazarev & Ş.X. Mihoyan (Eds.), İ. Kale (Wer.), *Kürdistan Tarihi* (r. 203-264). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Gerdenzerî, E. (2015). *Fincana Ferfûrî*. Diyarbakır: Lîs.
- Goran, E. (1389). *Dîwanî Goran* (Çapî Çwarem). Tihran: Billawkirawey Panîz.
- Hassanpour, A. (2005). *Kürdistan’da Milliyetçilik ve Dil 1918-1985* (Çapa Yekem) (İ. Bingöl & C. Gündoğan, Wer.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Hejar (1391). *Bo Kurdistan* (Çapa Heştem). Sine: Pexşangay Hejar.
- Hesen, R. (2004). Êzdiyatî di Mem û Zîna Xanî da. *Dihok: Ji Weşanên Bingehê Laliş*.
- Hilmî, R. (2010). *Şî’r û Edebiyatî Kurdî* (Çapî Duwem). Hewlêr: Dezgay Çap û Billawkirdnewey Aras.
- Jîn (1985). Teb’a Mem û Zînê Temam Bû. M. E. Bozarslan (Amadekar), *Jîn* (b. 4, j. 18, r. 797). Uppsala: Weşanxaneya Deng.
- Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür Milli Edebiyatın İcat Edilişi* (Çapa Yekemin) (Tuncay Birkan, Wer.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Köroğlu, E. (2004). *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) Propagandadan Milli Kimlik İnşasına* (Çapa Yekem). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurdo, Q. (2009). *Tarîxa Edebiyata Kurdî* (Çapa Sêyem). Amed: Weşanên Lîs.
- Kurtuluş, A. (1996). *Politika ve Sanat, Ekim Devrimi (1917-1932)* (Çapa Yekem). İstanbul: Avesta Yayınları.

- Kurdistan*. (1991). M. E. Bozarslan (Wer. ji Tîpên Erebî bo Tîpên Latînî). Uppsala: Weşanxana Deng.
- Mem, H. (2009). *Xanî û Newroz* (Z. Farqînî, Wer.). İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Mem, H. (1998). *Xanî'den Platon'a İki Demet Çiçek*. İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê.
- Metê, H. (2013). *Tofan* (Çapa Sêyem). Stenbol: Weşanên Peywend.
- Nebî, K. M. (2005). *Qonaxên Werara Hizra Netewayetî di Hozana Kurdî da* (Teza Doktorayê ya Çapnebûyî), Zankoy Selahedîn.
- Parla, J. (2004) Edebiyat Kanonları. *Kitap-lık*, (j. 68, r. 51-77).
- Resûl, İ. M. (2007). *Bir Şair Düşünür ve Mutasavvıf Olarak Ehmedê Xanî ve "Mem û Zîn"* (Çapa Yekem) (K. Yıldırım, Wer.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Sebrî, O. (2012). Li Goristanek Amedê. *Hawar* (j. 21, r. 348-353). Stenbol: Belkî.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni* (Çapa Yekem) (S. Bayramoğlu & H. Kendir, Wer.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şakelî, F. (1996). *Mem û Zîn'de Kürt Milliyetçiliği* (Çapa Duyem) (Ş. Süer, Wer.). İstanbul: Doz.
- Ûsif, N. (2012). Hevîna Perîxanê. *Hawar* (j. 37, r. 622-624). Stenbol: Belkî.
- Xanî, E. (2010). *Mem û Zîn* (Hejar, Wer.). Silêmanî: Pexşangay Azadî.
- Xeznedar, M. (2010). *Mêjûy Edebî Kurdî*. Hewlêr: Aras.
- Vali, A. (2013). Ehmedê Xani ve Biz. İbrahim Bingöl (Wer.), *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti Kuramsal Bir Yaklaşım* (Çapa Yekem, r. 83-92). İstanbul: Avesta.

Kur'an Yorumunda Dilbilimsel Tefsirin Önemi: Ferrâ Örneği

Hacı Önen¹

Tarihsel süreç içinde Kur'an'ın farklı bakış açılarıyla tefsir edilmesi, Kur'an ayetleri ile ilgili farklı yorumların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum bir yönüyle farklı bakış açılarından, bir yönüyle de Kur'an'ın farklı ilimler aracılığıyla araştırılması ile ilgilidir. Kur'an'ın farklı yorumlarının yapılması zamanla tefsir ilminde farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tefsir ile ilgili ortaya çıkan ekollerden biri, dilbilimsel tefsir ekolüdür.

Bilindiği gibi Kur'an Arapça bir kitaptır. Allah, her topluma, kendi dilleri ile hitap etmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları Araplar olduğu için Kur'an'ın dili, Arapça olmuştur. Bu gerçekten yola çıkarak dilbilimsel tefsir Arapça temelli yapılan bir tefsir olmuştur. Bu ekolde dil temel alındığı için Arap dili temel referans noktası haline gelmiştir.

Ferrâ'nın (ö.207/822) Meâni'l-Kur'an adlı eseri, dilbilimsel bir tefsir olarak nitelendirilebilir. Zira Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'an'ında dilbilimsel tefsirin tüm örneklerini bulmak mümkündür. O, dilbilimsel tefsir yaparken, sarf, nahiv ve kıraat ilimlerinden yararlanmaktadır. Ayrıca o, eserinde Kur'an ayetleriyle veya şiir ile de iştihad etmektedir. Böylece genel olarak dilbilimsel tefsirde kullanılan tün unsurlar onun tefsirinde yer bulmuştur.

Dilbilimsel açıklamaların ön planda olduğu tefsirler için literatürde genelde *Lügavî Tefsir* ifadesi kullanılmaktadır. Tefsir literatüründe *Lügavî Tefsir* olarak bilinen bu faaliyetleri, *Dilbilimsel Tefsir* olarak isimlendirmeyi ve bu faaliyetlerin bu başlık altında ele almak mümkündür. Biz *Lügavî*, *Dilsel*, *Filolojik* ya da *Edebî Tefsir* gibi diğer muhtemel isimler yerine, *Dilbilimsel Tefsir* ifadesini tercih ettik.

Dilbilimsel tefsir zamanla ortaya çıkmış bir ekoldür. Bir ilmin ya da bir ekolün teşekkülü birdenbire olmadığı gibi, yönteminin oluşması da birdenbire gerçekleşmez. İlk önce ilim dalının ya da ekolün ortaya çıkmasını hazırlayan çeşitli saikler neticesinde problemler ortaya çıkar, çalışmalar yapılır, görüşler ortaya konur, eserler telif edilir ve belli bir birikim oluşur. Belli bir birikim oluştuktan sonra tabiri caizse, çeşitli deneme yanılmalar neticesinde belli ilkelerin yerleşik bir yöntem haline geldiği görülür. Bununla birlikte o ilimle ilgili olarak ortaya konan ilk fikirlerde ya da telif edilen ilk eserlerde belli bir yöntemin izlerine rastlanabilir. Zaten yöntemin teşekkülü bu görüş ve eserlerdeki bilgilerin damıtılması, ilkelerin tespit edilmesi ve bunlara yeni ilavelerin yapılması suretiyle zamanla gerçekleşir. Tefsir ilmi ve dilbilimsel tefsir için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Dilbilimsel tefsirin anlaşılması için öncelikle dilbilimin ne olduğu anlaşılmalıdır. "Dilbilim, dil ya da lehçeyi objektif bir şekilde inceleyerek, dilin özelliklerini; fonetik, morfolojik, sentaktik, semantik ve etimolojik olguların tâbi olduğu dil kanunlarını; bu olguların birbirleriyle ve psikolojik, toplumsal coğrafi diğer olgularla ilişkisini açıklamayı amaçlayan bir bilimdir."

Bu çerçevede dilbilimsel tefsir kavramını şöyle tanımlayabiliriz: "Kur'an yorumunda ağırlıklı olarak dizimibilim, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliştir."

¹ Yrd. Doç. Dr, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hacionen@gmail.com

Dilbilimsel tefsirde dilbilim, Kur'an'ın anlaşılması için bir vasıta olarak işlev görmektedir. Dilbilimsel tefsir ifadesiyle, Kur'an tefsirinde dilbilimin alt dallarıyla ilgili yapılan çalışmalar kast edilmektedir.

Ferrâ, nahiv, lügat, edebiyat gibi ilimlerde önemli bir alimdir. Ferra'nın önemli tefsir eseri olan Meâ'ni'l-Kur'an'ında dilbilimsel tefsir örneklerine çokça rastlandığı için İsmail Cerrahoğlu, Farra'nın tefsirinin lügatçıların tefsirleri içinde ele almıştır.

Ferra, tefsirinde öncelikle ayetlerde izaha ihtiyaç duyulan kelimenin irabını yapmaktadır. O, uyguladığı iraba göre kelimenin anlamını belirlemektedir. Ferra, zaman zaman kelimelerin sarf yönlerini de ele alır. Sarf, kelimelerin bünyeleri, kelimelerin şekillerinin yapılarının değişmesiyle, anlamlarının da değişmesini ele alan, kelimenin asıl kaynakları gibi daha pek çok hususu ihtiva eden bir ilimdir. Ferra, tefsirinde ayetlerin anlamına açıklık kazandırmak için kelime tahlilleri yapmaktadır. Ferrâ, bazen problemli gördüğü kelimeleri tahlil eder.

Tefsirlerde âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden istifade edilmiştir. Bilindiği gibi şiirlerde Arapça en fasih şekliyle kullanılmıştır. Bu açıdan şiirler Arap kelamına kaynaklık etmektedir. Ferrâ, ayetlerin anlamını belirlemek için bazen nahiv tahlilleri yaparken şiir ile istihsadta bulunmaktadır. Kelimelerin anlam ve i'rabı tespit edilirken, istihsad için Kur'an ayetlerinden yararlanılmaktadır. Zira Kur'an'da yer alan kelimeler, en fasih kelimelerdir. Bu durumu göz önüne alan Ferrâ, bazen tefsirinde âyetler ile istihsad etmektedir.

Ferrâ, tefsir eserinde kıraat farklılıklarını ayetin anlamı açısından ele almaktadır. Ferrâ, kıraatları ele alırken bazen "ba'du'l-kurra" tabirini kullanır. O, bazen "harfu Abdulah" ifadesinde olduğu gibi kıraat imamının ismini zikrederek, kıraatları nakleder.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Anlam, Âyet, Ferrâ, Dilbilimsel

The Importance of Linguistics Tafsir in Comment of Qoran: The Case of Ferrâ

Interpreted of the Quran with different perspectives emerges the different tafsir about the verses of Quran in the historical process. This situation relates that it was investigated through different sciences in a way and from a different point of view. Making different interpretation of the Quran emerged of different schools of tafsir in the knowledge of tafsir over time. One of the emerging schools of tafsir is school of linguistic tafsir.

The Quran is a book in Arabic as know. Allah appeals at every society with their language. The first collocutor of Quran was Arabs, therefore language of Quran become Arabic. The linguistic tafsir have been based on Arabic language according this real situation. Because of the language is based on this school, the Arabic language has become the basic reference point.

Ferrâ's Meani'l-Quran is characterized as the linguistic tafsir. It is possible to find all the examples of linguistic tafsir in Ferrâ's Meani'l-Quran. While he makes linguistic tafsir, he uses of the sciences of sarf, syntax, and qiraa. He is also refer at istihsad with Quranic verses or poetry in his book. Thus, every elements used of linguistic tafsir is found in his tafsir.

The linguistic tafsir expression is generally used in the literature for tafsir that the linguistic explanations are the forefront. It is possible to name these activities, which are known as linguistic tafsir in literature of tafsir and these activities can be addressed under this title. We preferred linguistic tafsir expression instead of other possible names such as lugavî, linguistic, filologi or literary tafsir.

Linguistic tafsir amerges in the time. Just as an knowledge or an school does not suddenly occur, the emergence of the method does not happen suddenly. Problems arise first, studies are made, opinions are expressed, works are copyrighted, and a certain accumulation

occurs as a result of various motives that prepare at the emergence of science branch or school. It can be seen that certain principles become a built in method as a result of various trial and errors after a certain accumulation. Nevertheless, there may be traces of a certain method in the first ideas that have been revealed in relation to that science, or in the first works which are copyrighted. Anyway, the formation of the method takes place over time by distillation of this view and the information in the works, determination of the principles and making new additions to them. It can be said for tafsir science and linguistic tafsir.

It must be understand linguistics firstly for understand linguistic tafsir. Linguistics is since that examines language or dialectically objectively, phonetic, morphological, syntactic, semantic and ethymological phenomenai it aims to explain the association of these phenomena with each other and with other phenomena such as psychological, social geographical.

We can define the concept of linguistic tafsir as follows in this framework: The Qur'anic interpretation mainly takes advantage of modern linguistics from various subdivisions of linguistics, such as consciousness, morphology, semantics.

Linguistics functions as a means of understanding the Qur'an in linguistic exegesis. It is meant the studies about the lower branches of linguistics in Qur'anic commentary by the expression of linguistic tafsir.

Ferrâ is an important scholar in science such as nahiv, lügat, literature. Ismail Cerrahoglu addressed Farra's tafsir in the linguists tafsir, since examples of linguistic were widely found in Ferra's Meâ'ni'l-Qur'an.

Ferra makes assay of nahiv that need to be seen in the first place in his commentary. He determines the meaning of heaven according to which he applies. Ferra also deals with words in point of sarf from time to time. Sarf is a science that includes many other things, such as the original sources of the words, the elements of the words, the changing of the forms of the words, the changing of their meanings. Ferra makes vocabulary surveys to clarify the meaning of the verses in his tafsir. Ferrâ analyzes sometimes the words that he sees as problematic.

Poems were used to determine the meaning of the verses in tafsir. As it is known, Arabic is used as the most fluent in poems. Poems are the source of Arabic. Ferrâ refers at istiṣḥad with poetry in order to determine the meaning of the verses while analyze on verses about nahw. When the meaning of the words are determined, the Qur'anic verses are used for istiṣḥad. Because the words in the Qur'an are the most fluent words. Ferrâ sometimes who takes into account this situation refers at istiṣḥad with the verses in his tafsir.

Ferrâ deals with differences of kiraa to understand the meaning of the Qur'ad in his tafsir. Ferrâ sometimes uses the expression badu'l-kurra when dealing with the qiraa. He sometimes makes mention of the name of the imam of the qiraa as Abdulah.

Keywords: Quran, Meaning, Versus, Ferrâ, Linguistics

Kaynakça

Cerrahoglu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996

_____, *Tefsir Usulü*, t.d.v.y., Ankara 1995

Gezgin, Ali Galip Tefsirde Semantik Metod, Tağbet Yay. 2015 İstanbul.

el-Ferrâ, Ebi Zekeriyye Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, I, Alemu'l-Kutub, 2011 Beyrut.

Karagöz, Mustafa, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı anlamaya Katkısı, Ankara Yay., Ankara 2010.

el-Kurtubî, Ahmed b. Ebi Bekr, (2013) *el-Cami'u'l-Ahkami'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.

İbnu'l-Cezerî, Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Öğmüş, Harun *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İsam Yay., İstanbul 2010.

Taberî, Muhammed b. İbn Cerir, *Camîu'l-Beyan A'n Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-İhya.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulaziz, *Menahilu'l-İrfan fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1990.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988.

Diaspora Süryanilerinin, Türkiye'nin Avrupa Birliği Üyelik Sürecindeki Potansiyel Roller

Hakan Samur¹

Bugün Avrupa ülkelerinde yaşamakta olan 300 binden fazla Arami'nin önemli bir kısmı geçmiş elli yıllık dönemde Türkiye'den göç edenlerden veya onların nesillerinden oluşmaktadır. Ağırlıklı olarak ülkenin güneydoğusunda yaşayıp da politik ve ekonomik sebeplerden dolayı göç etmek zorunda kalan söz konusu diaspora topluluğu, ayrıldıkları topraklarla ve bu arada Türkiye'yle olan bağlarını her şeye rağmen koparmama hususunda çok büyük bir istek göstermekte ve çaba sarf etmektedirler. 2000'li yılların ilk yarısında Avrupa Birliği (AB) uyum süreci bağlamında ülkenin demokratikleşmesi hız kazandığında ve güneydoğusundaki siyasi gerilim ve güvenlik meselesi görece azaldığında, Süryanilerin geri dönüşlerinin ve bölgedeki eski yapılarını restore etmelerinin hızlanması (Samur, 2009) ya da dönemeseler bile bu özlemi hep içlerinde taşımaları (Samur, 2014) bunun en büyük göstergelerindendir. İşte bu ilgi ve özlemde hareketle ve 2017 Temmuz-Ağustos aylarında Hollanda, Belçika ve Almanya'da gerçekleştirilen mülakatlara dayalı olarak;² Batı Avrupa'daki Arami sivil toplum örgütlerinin, Türkiye'nin AB üyeliğine bakışları ve bu üyelik yolunda bir lobi gücü olarak rol üstlenip üstlenemeyecekleri tarafımızdan araştırılmıştır. Araştırmamızdan elde ettiğimiz değerlendirmeleri birkaç noktada özetlememiz mümkündür:

Öncelikle Türkiye'yle ve eski topraklarıyla bağlarını sürdürmek isteyen Aramiler; dolayısı ile daha demokratik ve hukuka dayalı bir ülkenin anahtarı olarak gördükleri AB üyeliğini desteklemekte ve ilkesel olarak, bu süreçte yapıcı bir rol oynamayı arzu etmektedirler. Ancak bu rolü yerine getirebilmeleri, her şeyden önce Türkiye'nin ilgili kurumları ve aktörleri tarafından fark edilmelerine, muhatap kabul edilmelerine ve Aramilerin öteden beri dillendirdikleri Türkiye'deki sorunlarının dikkate alınmasına bağlıdır. Bunun yanında, söz konusu yapıcı rolün yerine getirilebilmesi için Avrupa ülkelerindeki Arami ve Türk sivil toplum kuruluşları arasında da yakınlaşmayı ve sinerjiyi sağlayabilecek işbirliği imkânlarının geliştirilmesi ve ayrıca, bazı teknik ve hukuki koşulların da karşılanması zorunluluk olarak dile getirilmektedir. Bunların yanında altını çizerek aktarmak gerekir ki Arami sivil toplum temsilcileri sadece Türkiye'nin mevcut iç politikasında kendileri açısından halen sıkıntı oluşturan konuları hatırlatmakla kalmamışlar; Türkiye-AB ilişkilerinin de ciddi anlamda sorunlu olduğunu ve üyeliğin, yakın gelecekte pek ihtimal dâhilinde bulunmadığını öngörmüşlerdir.

Konunun bir de Avrupa'daki Arami sivil toplumunun durumuna ilişkin yönü vardır. Şöyle ki: Sayılan sorunların giderilmesi halinde ilkesel bazda destek temennileri hemen birçok Arami sivil toplum kuruluşu tarafından dile getirilmiş olsa bile, ülkenin AB üyeliğine lobi gücü olarak destek verme hususunda söz konusu sivil toplum gücünün pratikteki koşulları ne

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, hsamur@hotmail.com

² Söz konusu mülakatlar, TÜBİTAK 2219 Doktora Sonrası Araştırma Programı çerçevesinde desteklenen proje sayesinde gerçekleştirilmiştir. Hem TÜBİTAK'a hem de araştırmamı gerçekleştirmem hususunda benden bilgi ve desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Herman Teule'ye, Prof. Dr. Heleen Murre-van den Berg'e, Avrupa Arami-Süryani sivil toplum örgütlerinden Gabriel Sengo, Johnny Shabo, David ve Fehmi Vergili, Albert Yıldız ve isminin açıklanmasını istemeyen diğer bütün yetkililere teşekkürü borç bilirim.

durumdadır? Bu bağlamda bazı gözlemlerimizi ve mülakatlar sonucunda ortaya çıkan değerlendirmelerimizi şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- Batı Avrupa'daki Arami diaspora topluluğu, sivil toplum örgütlenmeleri bakımından parçalanmış ve dağınık bir yapı arz etmektedir. Ortak geçmişe, ortak tarihi acılara ve hatta ortak güncel sorunlara sahip olmalarına rağmen, örgütlü görüntüleri birbirinden çok farklı hatta zaman zaman birbiriyle çatışan irili ufaklı yapılardan oluşmaktadır. Bu durumu demokratik bir ortamda fikir ayrılıklarının doğal bir sonucu olarak görmek ilk elde makul gelebilir. Gerçekten de söz konusu ayrışma ve parçalılıkta ideolojik yaklaşımların belli bir payı vardır. Dini ve tarihi olaylara getirilen açıklamalardaki farklılaşmalar da önemli bir etkidir (kendilerini adlandırma hususunda Arami, Süryani, Asuri gibi kavramların seçilmesini de bu çerçevede örnek olarak vermemiz mümkündür). Ancak sivil toplum örgütlenmelerinin bu zayıf ve dağınık görüntüsünde şahsi çekişmelerin, tabiri caizse “fındık kabuğunu doldurmayacak” meselelerin ön plana çıkarılmasının, iletişimsizliğin ve organize olamamanın payı daha fazla gibi görünmektedir.
- Hal böyle olunca, genel anlamda bakıldığında Arami sivil toplum örgütlerinin güçlerini birleştiremedikleri ve etkililiklerinin, olması gerekenin uzağında kaldığı söylenebilir. Hemen her sivil toplum kuruluşu yerel, ulusal veya uluslararası düzeyde (ve bu arada AB'de) otoritelerle diyalog halinde olduklarını, aktif bir tutum sergilediklerini dile getirmekte ve özellikle Aramilerin sorunlarını gündeme taşıma noktasındaki faaliyetlerine örnekler vermektedirler. Avrupa Parlamentosu'nda Süryani dostluk grubu kurmaktan, Birleşmiş Milletlere sorunlarını iletmeye kadar; Irak ve Suriye'deki savaş mağduru Aramilere ulusal hükümetlerden maddi yardım temin etmeden, ulusal parlamentolara sunulan raporlara kadar pek çok lobi faaliyeti Arami kuruluşlarınca dile getirilmiştir. Ancak, bizzat bazı yetkililer tarafından da açık veya zımni olarak itiraf edildiği gibi yapılan faaliyetler yetersiz kalmakta ve Aramiler, hak ettikleri ilgi ve desteği görememektedirler. İşte bu yetersizlikte, Arami sivil toplum örgütlenmesinin parçalı ve dağınık görüntüsünün payı büyüktür.

The Potential Role of the Diaspora Syrians in Turkey's European Union Membership Process

A significant proportion of more than 300.000 Arameans living in Europe today is constituted of those immigrated from Turkey within the last 50 years or of their successors. Regardless of the political and economic conditions that necessitated their immigration from the south-eastern part of Turkey, this diaspora shows a great willingness and effort not to cut off their ties with the places they left and thereby with Turkey. Important indicators of such willingness are two-fold; firstly, Arameans' return to Turkey at the beginning of 2000s and restoration of their old buildings in the south-eastern region (Samur, 2009) accelerated in conjunction with the acceleration of the Turkish democratisation process in respect to the harmonisation period for the European Union (EU) membership and the relative decline of political tension and security problems in the mentioned region. Secondly, diaspora members indicate feelings of longing to return to Turkey even when they cannot (Samur, 2014). Taking these signifiers into account and based on the interviews that took place in the Netherlands, Belgium, and Germany between July and August 2017³, we researched the attitudes of Aramaic

³ These interviews took place within the framework of the projected funded by TUBITAK 2219, Post-Doctorate Research Programme. I feel, thereby, obliged to thank TUBITAK and to Prof. Dr. Herman Teule, Prof. Heleen Murre-van den Berg, Gabriel Sango, Johnny Shabo, David and Fehmi Vergili, Albert Yildiz and other representatives

civil society organisations based in Western Europe towards Turkey's EU membership and whether they could bear a role as a lobbying power for the membership bid. Evaluations derived from our research can be summarised in a couple of topics.

To begin with, Arameans who are willing to bond with Turkey and their former places of residence, support Turkey's EU membership process on the grounds of their views of the membership as being a key to achieve a more democratic and law-upholding state. Therefore, in principle, Arameans accept to play a constructive role in the membership process. However, their ability to fulfil this role is primarily dependent on awareness of their existence and their acceptance as a party by the relevant Turkish organisations and actors, as well as paying attention to problems in Turkey that Arameans have been mentioning for considerable time. In addition, development of collaboration opportunities which would enable closer relationships and creation of synergy between Aramaic-Turkish civil society organisations along with meeting of certain technical and legal conditions are stated as obligations for such a role to be constructively fulfilled. It is also vital to underline that Aramaic civil society segments not only reminded issues in Turkish interior politics that still represent problems for them but also stressed Turkish-EU relations being seriously difficult and predicted that the realisation of the Turkish EU membership as being highly unlikely in the short term.

There is also a side of this debate concerning the current situation of Aramaic civil society in Europe which can be posed as a question. Notwithstanding the wishes of the numerous Aramaic organisations in Europe to support Turkey's EU membership bid in principal and on condition that problems are alleviated as a lobbying power, what is the current state of the mentioned civil society power to exert that influence? We can group our observations and evaluations derived from the results of the interviews as follows:

- Aramaic diaspora in Western Europe constitute a fragmented and loosely organised body. In spite of their common past, their share of historical and current problems, their organisations project a seriously segregated and occasionally conflicting body made up of both small and large structures. It can be argued that such differences are natural as diversity of opinions in a democratic environment. In effect, ideological approaches play an important part in the mentioned separation and diversification. Furthermore, differences in explanations to religious and historical events are an important factor (in such respect, naming concept choices as Aramaic, Syriac and Assyrian can be provided as an example). However, it seems that personal rivalries, prioritisation of matters which can be best described as "small as to the degree of insignificance", miscommunication, and lack of proper organisation play a more important role in the civil society organisations' weak and disarranged outlook.
- Departing from the above argument, it can be argued that Aramaic civil society organisations, from the outset, are unable to unite their powers and that their activities are far behind of what needs to be achieved. Almost all Aramaic civil society organisations explain that they engage in dialogues with local, national, and international (especially in the EU) authorities, they have a proactive attitude and give examples of their activities that especially involve elevating Arameans' problems higher in political agendas. Aramaic civil society organisations also report on various lobbying activities such as establishing a Syriac friendship group in the European Parliament, communicating problems to the United Nations, ensuring material support from national governments to war-stricken Arameans in Iraq and Syria, and presenting reports to national parliaments. Yet, activities carried out remain insufficient, something

who wished their names to remain anonymous for sharing their knowledge and showing their support in realisation of my research.

also both openly and implicitly communicated by some of the civil society representatives. Therefore, Arameans are unable to receive the attention and the support that they deserve. It can be concluded that the vital part of such inattention and lack of support is the fragmented and disorganised outlook presented by the Aramaic civil society establishment.

Kaynakça

Samur, H. (2009). "Turkey's Europeanization Process and the Return of the Syriacs", *Turkish Studies*, 10(03): 327-340.

Samur, H. (2014). "Return of Syriacs to Turkey as a Societal Re-Construction Project," *Turkey's Democratisation: Analysis of Transformation through Ethnic-Religious Segments*, (Ed.) Samur, H. and Kizilkan Kisacik, Z. [in Turkish], Konya: Cizgi Kitabevi, pp. 323-351.

Nâbî Muakkibi Diyarbakırlı Şâirler

Ekrem Bektaş¹

XVII. yüzyılın ikinci yarısıyla XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Urfalı Yusuf Nâbî (ö. 1712), hikemî tarz şiirde açtığı çığırda ünü bütün bir Osmanlı coğrafyasına yayılmış ve Nâbî mektebinin kurucusu olarak da edebiyat tarihindeki gerçek yerini bulmuştur.

Nâbî ve eserleri üzerine hazırlanan yüzlerce çalışmaya rağmen² Nâbî'nin hayatında hâlâ karanlıkta kalan bazı noktalar vardır. Mesela Nâbî'nin İstanbul'a gitmeden önceki Urfa hayatı ile ilgili olarak hangi medreselerde ilim tahsil ettiği, kimlerden ders aldığı, hangi ilimleri okuduğu ve tasavvufa ilgi gösterip göstermediği konularında bilgi bulunmamaktadır. Yine şairin yirmi iki-yirmi üç yaşlarında iken gidip yerleştiği ve hayatının en verimli yıllarını yaşadığı İstanbul'dan 1687 senesinde ayrılıp Halep'e yerleşme nedenleri de tam olarak anlaşılmış değildir.

15-17 Kasım 2012 tarihleri arasında Diyarbakır Valiliği tarafından düzenlenen *Ali Emîrî Hatırasına Uluslararası VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu*'nda "Diyarbakır Şiir Meclislerinde Urfalı Nâbî" başlıklı bir tebliğ sunmuştuk. Söz konusu tebliğde nazara vermek istediğimiz hususlar özetle şunlar idi: Ali Emîrî tarafından kaleme alınan *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid* adlı eserdeki bilgi kırıntılarından hareketle Nâbî'nin İstanbul'a gitmeden önceki dönemde Diyarbakır'da öğrenim gördüğü, Halep'te bulunduğu yıllar da dâhil olmak üzere defalarca Diyarbakır'ı ziyaret ettiği, oradaki şiir meclislerine katıldığı, onun anısına düzenlenen müzikli sohbet toplantılarına iştirak ettiği ve zamanın Diyarbakırlı birçok şairi ile tanışıp dost olduğuydu. Bu bildiri de daha önce sunduğum tebliğin bir nevi tamamlayıcısı durumundadır. Klasik Türk şiirinde hikemî şiir tarzının güçlü temsilcisi Urfalı Nâbî'nin Diyarbakırlı divan şairlerinden etkilenip etkilenmediği; etkilenmişse kimlerden etkilendiği ve hangi Diyarbakırlı şairin Nâbî'den etkilendiği; bir başka deyişle Nâbî takipçisi Âmidli divan şairleri ve onların nazireleri üzerinde durulacaktır. Böylece Nâbî'nin Diyarbakır'a yaptığı ziyaretler ve Diyarbakırlı şairlerle olan etkileşimi bir kez daha teyit edilmiş olacaktır. Bu etkileşimin izlerini takip edebilmek için Nâbî'nin her bir şairle olan münasebeti ayrı başlık altında incelenmiş ve yazdıkları nazireler değerlendirilmiştir. Bu konuda birinci elden başvuru kaynağımız Ali Emîrî'nin *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid* adlı eseridir. Ali Emîrî Diyarbakırlı şairleri anlatırken kimlerden etkilendiklerini delillendirmek için zemin ve nazire gazelleri tespit etmiş bu gazellerden rastgele bir beyit almıştır. Emîrî'nin tespit ettiği bu nazirelerin sayısı zemin gazelle birlikte bazen yirmiye kadar çıkmaktadır. Ortaya konulan bu nazire gazellerin şairlerine ait divanı varsa ve yayımlanmışsa tarafımızdan da kontrol edilmiştir.

Yaptığımız tüm araştırma ve incelemelerden sonra bildiride şu sonuçlara varılmıştır:

- *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*'teki bilgileri göre Urfalı Yusuf Nâbî, İstanbul'a gitmeden önce Urfa'daki yirmi iki-yirmi üç yıllık gençlik döneminde ve İstanbul'dan sonraki yirmi üç yıllık Halep yıllarında defaatle Diyarbakır'ı ziyaret etmiştir.

¹ Prof. Dr. Harran Üniversitesi Fen-Edb. Fak. TDEB, ekrembek13@yahoo.com.

² Nâbî ve eserleri üzerine hazırlanan çalışmalar için bkz. Ekrem Bektaş, "Nâbî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", Şair Nâbî Sempozyumu (13-15-Kasım 2009 Şanlıurfa), Editör: Prof. Dr. Ali Bakkal, Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Şanlıurfa, s. 518-537.

- Nâbî, İstanbul'a gitmeden önce ilim öğrenmek için Diyarbakır'a gitmiş, kendisiyle aynı dönemde yaşayan Diyarbakırlı Âgâh, Ümnî/Emnî, Emîrî, Gülzârî ve Hamdî gibi şairlerle tanışmış ve onlarla iyi dostluklar kurmuştur.
- Nâbî, Âgâh, Ümnî ve Emîrî gibi şairlerin gazellerini tanzir ederek onlardan etkilenmiş ve hikemî şiirdeki kudretini daha da pekiştirmiştir.
- Nâbî, gerek kendi devrinde gerekse daha sonraki dönemlerde yaşayan Diyarbakırlı pek çok şair tarafından takdir edilmiş ve manzumeleri tanzir edilmiştir. Nâbî'nin şiirlerine nazire yazan Diyarbakırlı şairler şunlardır: Âgâh, Ümnî, Emîrî, Hamdî, Gülzârî, Vâlî, Hâmî, Lebîb, Hâsim, Râmiş, Zârî, 'Azmî, Bekrî, Sa'dullah Sa'id, Rızâ, Refî', Kâmî ve Fahrî'dir.
- Doğrudan Nâbî'ye yazdıkları gazellerle değil de Nâbî gibi başka bir şairin gazelinesi tanzir eden Diyarbakırlı şairler de vardır. Bu şairler 'Avnî-i Âmidî, Râ'if-i Âmidî ve Hayâlî-i Âmidî, Kemâl-i Âmidî, İbrahim Hafid Paşa-yı Âmidî. Bu şairlere ait nazire gazellerin tamamı elimizde olmadığından Nâbî'in etkisinin olup olmadığını net olarak ortaya konulamamıştır.
- Yukarıda isimleri anılan Diyarbakırlı şairlerden bazıları Nâbî'nin ismini anarak ona peyrev/izinden giden olduklarını açıkça ifade etmişlerdir.
- Diyarbakırlı Şeyh Mustafa Safî-i Âmidî, 'Azmî-i Âmidî, Fethî-zâde Sa'dullâh Sa'id-i Âmidî ve Kâmî-i Âmidî, Nâbî'nin meşhur na't içerikli gazelinesi tahmis ederek Nâbî mektebine mensup şair olduklarını göstermişlerdir.
- Ayrıca Ali Emîrî'nin *Tezkiresi*'nde ismi geçmeyip de *Son Asır Türk Şairleri*'nde tespit ettiğimiz Fahrî mahlaslı Diyarbakırlı bir şairin de Nâbî'nin takipçisi olduğu ortaya konulmuştur.
- Doğuştan şiire kabiliyeti olan Nâbî, hikemî/öğüt veren şiir tarzında açtığı çığırla genelde Türk edebiyatında özelde de Diyarbakırlı şairler üzerinde derin bir tesir bırakmıştır.
- Nâbî ve Diyarbakırlı şairler ile ilgili bu çalışmada da görüldüğü gibi klasik Türk edebiyatındaki nazire geleneğinin ne kadar sağlam ve bu nazire geleneğinin şairlerin yetişmesinde ne kadar önemli olduğu somut örneklerle müşahade edilmiştir.
- XIII. yüzyıldan XIX. asra kadar yetişen divân şairlerine ait gazellerin "matla'lar dizini" hazırlanırsa şairlerin etkileşimleri ve nazire silsilesi daha net görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Nâbî, Diyarbakırlı Şairler, Nâbî Takipçileri, Nazire Geleneği.

Poets of Diyarbakir Following Nâbî

Yusuf Nâbî of Urfa (d. 1712), who lived in the second half of the 17th century and the first quarter of the 18th century, was renowned for his groundbreaking hikemî style poetry throughout Ottoman geography and found the real place in the history of literature as the founder of the Nâbî school.

Despite hundreds of studies on Nâbî and his Works,³ there are still some points in the life of Nâbî that remain in the dark. For example, there is no information on which Madrasas he studied concerning his Urfa life before going to Istanbul; from whom he received lessons, which subjects he learned, and whether he showed interest in Sufism. In addition, it is not fully understood the reasons for his settlement of Aleppo in 1687 from Istanbul where the poet

³ See Ekrem Bektaş, "Nâbî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", Şair Nâbî Sempozyumu (13-15-Kasım 2009 Şanlıurfa), Editor: Prof. Dr. Ali Bakkal, Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Şanlıurfa, pp. 518-537.

travelled and settled while he was twenty-two, and lived the most fertile years of his life.

We presented a paper titled “Nâbî of Urfa in Diyarbakir Poetry Gatherings (Diyarbakir Şiir Meclislerinde Urfalı Nabî)” at *International VIII. Classical Turkish Literature in memory of Ali Emîrî (Ali Emîrî Hatırasına Uluslararası VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu)* between 15-17 November 2012. In this paper, we would like to give a brief introduction of the following subjects: According to a bit of information in the work named *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid* by Ali Emîrî, Nâbî received lessons in Diyarbakir before going to Istanbul, he visited Diyarbakir several times including the years when he was in Aleppo, he attended poetry gatherings there and chat gatherings with music held in memory of him, and met many poets of Diyarbakir at that time and became friends. This paper is also a kind supplement of the paper I gave earlier. It will be focused on whether Nâbî of Urfa, leading representative of hikemî poetry style in Classical Turkish Poetry, was influenced by divan poets of Diyarbakir, if he was influenced, which poets he was under the influence of and which poets of Diyarbakir influenced from Nâbî; in other words, it will be stated on divan poets of Âmid who is followers of Nâbî and their nazires.

In this way, the visits of Nâbî to Diyarbakir and his interaction with the poets of Diyarbakir will be confirmed once again. Nâbî's relation with each poet is analyzed under a separate title and his nazires are evaluated to trace this interaction. In this regard, our primary source is *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid* by Ali Emîrî. Ali Emîrî has determined nazire gazelles to demonstrate who the poets of Diyarbakir are influenced while describing them and chosen a random couplet from these gazelles. The number of these nazires determined by Emîrî sometimes increase to twenty including gazelle. If there is divan belonging to the poets of these nazire gazelles and if it is published, we have also analyzed it.

After all the research and analysis we made, the following conclusions were reached:

- According to the information in *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, Yusuf Nâbî of Urfa visited Diyarbakir repeatedly during the twenty-two and thirty-three years of youth in Urfa before going to Istanbul and twenty-three years of Aleppo after Istanbul.
- Nâbî went to Diyarbakir to receive education before going to Istanbul and met poets such as Âgâh of Diyarbakir, Ummî / Emni, Emîrî, Güzârî and Hamdî who lived in the same period as himself and made friends with them.
- Nâbî was influenced by poets such as Âgâh, Ümmî and Emîrî by imitating their gazelles and improved his ability further on hikemî poem.
- Nâbî was admired by many poets of Diyarbakir who are either his contemporary or descendent and his poems were imitated. The poets of Diyarbakir who wrote nazire to Nâbî's poems are: Âgâh, Ümmî, Emîrî, Hamdî, Güzârî, Vâlî, Hâmî, Lebîb, Hâsim, Râmiş, Zârî, 'Azmî, Bekrî, Sa'dullah Sa'îd, Rızâ, Refî', Kâmî and Fahrî.
- There are also poets of Diyarbakir who imitated gazelle of another poet's like Nâbî rather than writing gazelles to Nâbî directly. These poets are 'Avnî-i Âmidî, Râ'if-i Âmidî ve Hayâlî-i Âmidî, Kemâl-i Âmidî, İbrahim Hafid Paşa-yı Âmidî'. It is not clearly stated whether Nâbî had an effect on the gazelles since we do not have all of them belonging to these poets.
- Some of the Diyarbakir poets whose names are mentioned above has revealed clearly that they followed his lead by mentioning Nâbî's name.
- Sheikh Mustafa Safî-i Âmidî of Diyarbakir, Azmî-i Âmidî, Fethî-zâde Sa'dullâh Sa'îd-i Âmidî ve Kâmî-i Âmidî have revealed that they belong to Nâbî school by making 'tahmis' Nâbî's famous gazelle which contents 'na't'.

- It is also asserted that another poet of Diyarbakir whose pseudonym is Fahri, who is not identified in Ali Emîrî's *Tezkire* but in *Son Asır Türk Şairleri*, was a follower of Nâbî.
- Nâbî, who has natural ability of poetry, has a deep effect on Turkish Literature in general and on poets of Diyarbakir specifically with his well known hikemî style poem.
- As it is seen in this study about the Nâbî and Diyarbakir poets, it has been observed with concrete examples that how strong the tradition of the nazire in classical Turkish literature and important for the development of poets.
- If the "matla" series of gazelles belonging to the Divan poets who have lived from XIII to XIX century are prepared, the interaction of the poets and the nazire series will be seen more clearly.

Keywords: Nâbî, Poets of Diyarbakir, Nâbî Followers, Nazire Tradition.

Kaynakça

- Adak, Abdurrahman, *Ali Emîrî'nin Gözüyle Diyarbakırlı Şairler*, Kent Işıkları, İstanbul, 2012.
- Ali Emîrî, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, Matbaa-i Âmidî, 1327.
-, *Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmid*, (Haz. Güner, Galip-Güner, Nurhan) Ankara, 2003.
- Akpınar, Şerife, *Âgâh Dîvânı ve İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üni.Sos. Bil. Enst. 2006.
-, "ki derler o bizüz" Redifli Gazellerde Divân Şairinin Kimliği", <http://www.academia.edu/5745471/>.
- Bektaş, Ekrem, "Nâbî'nin "Bu" Redifli Gazeline Urfalı Şairler Tarafından Yapılan Tahmis ve Yazılan Nazireler", Gazi Türkiyat Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi, Güz 2008, Sayı 3, Ankara, 2009, s. 51-66.
-, "Diyarbakırlı Kâmî ve Mevlid'i", Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları, Volume 6/1 Winter 2011, s. 755-835.
-, "Diyarbakırlı Kâmî'nin Hadîka-i Ma'neviyye'si", Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi (Journal of Social Sciences), Cilt/Volume: 12, Sayı/Number: 1, Mart/March 2014, s. 167-207.
-, "Diyarbakır Şiir Meclislerinde Urfalı Nâbî", Alî Emîrî Hatırasına Uluslararası VIII. Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu (15-17 Kasım 2012, Diyarbakır), Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, Diyarbakır 2014, s. 65-70.
-, "Nâbî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", Şair Nâbî Sempozyumu (13-15-Kasım 2009 Şanlıurfa), Editör: Prof. Dr. Ali Bakkal, Şanlıurfa Belediyesi Kültür Ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Şanlıurfa, s. 518-537.
- Bilkan, Ali Fuat, *Nâbî Hayatı Sanatı ve Eserleri*, Akçağ, Ankara 2010.
-, *Nâbî Dîvânı*, C. I-II, MEB, İstanbul, 1997.
- Diriöz, Meserret, *Eserlerine Göre Nâbî*, Fey Vakfı, İstanbul 1994.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, C. 4, Dergâh Yay, İstanbul, 1988.
- Koncu, Hanife *Vâlî Dîvânı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üni. Sos. Bil. Enst. İstanbul, 1998.
- Kadıoğlu, İdris, *Lebîb-i Âmidî, Hayatı Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkitli Metni*

(Yayınlanmamış Doktora Tezi) Dicle Üni. Sos. Bil. Enst. Diyarbakır, 2003.

....., “*Diyarbakir Encümen-i Dânişi'nin Üstad Şairi Âgâh ve Devrindeki Şairler Üzerindeki Etkisi*, Dicle U

Üstüner, Kaplan, *Refî Cân u Cânân*, MEB Yay. İstanbul, 2003.

Yılmaz, Kadri H, *Hâmî Ahmed Diyarbekrî Divânı (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üni. Sos. Bil. Ens. Ankara, 2011.

Yorulmaz, Hüseyin, *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü -eski şiirde hikemiyyat- Kitabevi*, İstanbul, 1996.

Kalenderiliğin Fikir Babası Olarak Baba Tahirê Uryan

Haci Sağlık¹

11. yüzyılın önde gelen mutasavvıflarından birisi olan Baba Tahirê Uryan, gerek fikirleriyle gerekse amelî yaşamıyla farklı bir tasavvufî eğilim sergilemiştir. O, bazen önemli bir mutasavvıf; bazen kendini dünyevî meşguliyetlerden uzak, giyimi ve yaşam tarzı ile kendini değersiz olarak topluma sunan ve bunu bir yaşam felsefesi haline getiren Kalenderilerin öncüsü, bazen de Şia eksenli heteredoks bir mezhep olan Yarsaniliğin mukaddes bir ermişi olarak öne çıkmaktadır. Bu şekildeki çok yönlülüğü ile öne çıkan Baba Tahir'in her şeyden önce kendisinden sonra bir tasavvufî ekol olarak sistemleşen Kalenderiliğin önemli bir temsilcisi ve fikir babası olduğu kanaatindeyiz ki bu çalışmamızda bu iddiamızı ispatlamaya çalıştık. Bu temellendirmeyi yaparken bilhassa sosyal bilimlerin temel yöntemleri olan anlama, yorumlama, karşılaştırma ve değerlendirmeye dayalı bir yol izledik.

1. Kalenderiyyenin Temel Doktrinleri

Eski Hint ve İran dinleri ile mistisizmi, Melamî düşünce ile siyasî, fikrî ve mezhepsel çatışmaların sonucunda İslam coğrafyasında vuku bulan Kalenderiliğin temel doktrinlerinden biri fakr ve tecerrüd düşüncesidir. Fakr, tasavvufî literatürde kulun Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmaması, dünyevî hiçbir şeye değer vermemesi anlamına gelirken tecerrüd ise Allah'tan başka her şeyden soyutlanıp sadece O'na yönelmek ve aynı zamanda hiç evlenmeyip bekar bir hayat yaşamaktır (Cebelioğlu, 1997:79 ve 266).

Kalenderiliğin esaslarından biri olan melamî düşünce, kişinin iyi, güzel ve faziletli hal ve davranışlarını gizleyip kusurlarını ise ifşa etmeyi benimseyen bir doktrindir. Melamet ehli, yerleşik örf, âdet, gelenek ve göreneklere aykırı hareket eder; hatalarının yüzüne vurulması ve kınanmasıyla nefsinin ezileceğine ve böylece yola geleceğine inanır (Uludağ, 2016: 242).

Kalenderiliğin düşünce esaslarından biri de varlığı, Allah'ın zatında 'bir' olarak kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesidir. İslam düşüncesine Eski Yunan felsefesinin etkisiyle girip Muhyiddîn İbnü'l-Arabî tarafından İslamî unsurlarla meczedilip sistemleştirilerek bir ekol haline getirilen bu felsefe Kalenderiler tarafından da kabul edilmiştir.

Kalenderilerin kılık kıyafeti ve dış görünüşleri toplumdan dışlanmayı, hor görülmeyi ve sosyal düzene aykırılığı ifade eden bir düşüncenin ürünü olmayı temsil etmektedir. Bu yönüyle Kalenderiler yarı çıplak bir elbise giyer; bazen de sırtlarında hayvan postuyla dolaşırlardı. Ayrıca bazı Kalenderiler cavlak denilen kıldan dokunmuş bir yün giyerlerdi ki bunun için Arap coğrafyasında bunlara Cavlakiyye denilmiştir. Dört usul manasına gelen çihar darb da bir erkan olarak, Kalenderilerin saç, sakal, bıyık ve kaşlarını usturayla kazıması anlamına gelmektedir. Temel felsefesi toplumda çirkin ve bayağı görünmek olan bu erkan, Kalenderiliğin kurucusu Cemâlû'd-dîn-i Sâvî'ye dayandırılmaktadır. Mutasavvıflar için farklı bölgelerdeki ermişleri ziyaret edip onlardan istifade etmek, nefsi terbiye etmek, riyâzet yapmak gibi nedenlerle yapılan seyahat etme Kalenderîler için ise bir usul olarak kabul edilmiştir. Kalenderî dervişler, Budist ve Maniheist rahipleri gibi yaz ayları gruplar halinde seyahat ederlerdi (Ocak, 2017: 220-226).

¹ Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hskahta@gmail.com

2. Baba Tahirê Uryan ve Kalenderilik

Baba Tahirê Uryan, İran'nın Hemedan şehrinde doğmuştur. Doğum ve vefat tarihi hakkında kaynaklardan kesin bir bilgi yoktur; ancak onun Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 447/1055) ile görüşmüş olması, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile çağdaş olması ve Kâkûyî Devletinin Hemedan hakimiyeti döneminde (435/1043) yaşadığına dair bilgiler onun X. yüzyılın sonlarında doğduğu ve XI. yüzyılın ikinci yarısının başlarından (447/1055) sonra vefat ettiğini göstermektedir (Yazıcı, 1991: 370-371).

Baba Tahir'in günümüze ulaşan eserlerini iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi Arapça kaleme aldığı ahlakî öğütler içeren *Kelimâtu'l-Qisâr*, diğeri ise Kürtçenin Lorî lehçesiyle yazdığı şiirleridir.

Döneminin ünlü mutasavvıflarından biri olan Baba Tahir'in eserlerine baktığımızda onun Kalenderî tasavvuf felsefesine sahip olduğunu rahatlıkla görebiliyoruz. Onun, eserlerinde kendisi için kullandığı bazı kavram ve lakaplar Kalenderî tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır ki bu kavramlar “kalender, uryan, rind, baba” olarak sıralanabilir:

Kalender, dünya hayatı ve dünyevî şeylere değer vermeyen, içinde yaşadığı toplumsal düzenin inanç geleneklerine karşı çıkarak bunu kendine has kılık kıyafetler ile gündelik yaşam biçimine yansıtan kişilere denir (Yıldırım, 2013: 24) ki Baba Tahir de kendisini bir Kalender olarak tanımlar: *Ben bir rindim ki ismim kalender*.

Baba Tahir'in yarı çıplak bir şekilde dolaşmasından dolayı kendisine “uryan” lakabı verildiği (Azamat, 2001: 253) rivayet edilmekle beraber o, kendi şiirlerinde de bunu bizzat ifade etmektedir: *Çırılçıplığım bilmem ki kim beni böyle yaptı*.

Halkın kendisi hakkında söylediklerine aldırmandan gönlünce hareket eden, dünyayı umursamayan, kalbindeki irfanı gizleyen ve hiçbir dini geleneğe bağlı kalmadan sadece Allah'a yönelen kişilere denilen “rind” kavramını da Baba Tahir kendisi için kullanmaktadır: *Ben o rindim ki işyanım var*.

X. Yüzyıldan itibaren bazı münzevi sûfiler, Ehl-i Hakk, Bektaşî, Melametî, Kalenderî, Hayderî gibi tasavvuf anlayışlarının büyükleri için kullanılan “baba” lakabını da Baba Tahir kendisi için kullanır: *Ben ezelden beri tahir doğdum/ Bu yüzden benim adım Baba Tahir'dir*.

Dünyevî her şeyden uzak durarak pratik yaşamında aşırı derecede yoksul bir hayat yaşayan Baba Tahir'in, fakr düşüncesini kendi şiirlerinde de bariz bir şekilde ortaya koyduğunu görüyoruz: *Bilmez misin ey felek, ben fakir biriyim/ Bana kötü davranma, ben dertliyim*.

Allah'tan başka her şeyden soyutlanarak sadece O'na yönelmek olan tecerrüd ilahî aşkın da bir sonucudur. Bu anlayış gereğince dünyevî her şeyle alakasını kesen kişi aynı zamanda ömür boyunca bekar bir hayat yaşamayı da ilke edinir ve kendisini tamamen Allah'a ve O'na olan aşkına adanmış olur: *Ey Allah'ın gönlümün feryadına yetiş/ Kimsesiz kaldım, kimsesizlerin kimsesi sensin*.

Varlığı, Allah'ın zatında “bir” olarak telakki etme olan vahdet-i vücûd felsefesini İbn Arabî'den önce yaşamış olan Baba Tahir'de görmekteyiz: *Sahraya bakınca seni görüyorum/ Deryaya bakınca seni görüyorum/ Dağ, diyar, çöl, her nereye baksam/Hoş endamının bir alametini görüyorum*.

Kalenderî düşüncenin esaslarından biri olan seyahat anlayışını da Baba Tahir'in hem yaşamında hem de dizelerinde görüyoruz: *Dağ, ova çöl, neden dolaşırsın?/ Senin ruhunla hiçbir kararım yok* (Uryan, 2010: 24).

Sonuç itibarıyla gerek kendisi için kullandığı kavramlar, gerekse fikirleri Baba Tahir'in Kalenderî düşüncenin fikir babası olduğunu kanıtlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Baba Tahirê Uryan, Kalenderilik, Melâmîyye, Tasavvuf.

Baba Tahir Uryan As Prime Mover of Qalandariyya

Introduction

Baba Tahirê Uryan who is one of leading sufis of 11th century, had exhibited a different mystical tendency both with his ideas and practical life. We can see him as a prominent sufi, a leader of Qalandaris whom present to public a lifestyle that is far away from worldly desires and full of self-worthlessness in actions and in apparel, a saint of Yarsanian.

We assert that with his multifaceted personality, Baba Tahir is a prominent figure of Qalandariyya which in fact systemized long after him. We have tried to prove our assertion in this work. In doing so, we used the basic methods of social sciences: understanding, interpretation, comparison and evaluation.

1. Basic Doctrines of Qalandariyya

One of the basic doctrines of Qalandaris, which emerged as a result of intellectual and sectarian conflicts with Melanism and ancient Indian and Iranian mysticism, is the idea of "fakr and tecerrüd". Fakr, means not to need anything other than Allah, not to value anything of the worldly, and "tecerrüd" means to turn one's face to Allah solely (Cebelioğlu, 1997:79 ve 266).

The other principle of Qalandaris is the doctrine of melamî, which hides one's good and virtuous behavior and reveals his imperfections. Those hold the melami ideas act contrary to established customs, traditions and folklore. So that people remind them their wrongdoings and condemn them which will help them to oppress their inner-selves and control it (Uludağ, 2016: 242).

One of the essentials of Qalandaris is the idea of *wahdat-i wujud* which accepts the oneness of everything in God. This philosophy was emerged in Ancient Greece philosophy and was enacted by Muhyiddîn İbnü'l-Arabî with Islamic elements and systemized into a school, also accepted by Qalenderis.

The outfits and outward appearance of the Qalandaris refer to the exclusion from the society and social contradiction. The Qalandaris wear half-naked dresses, and sometimes they wander around wearing skin of animal on their backs. As a method in "çihar darb", it means that the Qalenderis dig into the hair, beard, mustache and eyebrows. This procedure, which is ugly and vulgar in society, is based on the founder of Qalandaris, Cemâlu'd-dîn-i Sâvî. For the sufis, traveling to different regions for reasons such as visiting the other sufi saints and to live an ascetic life for a short period to oppress the *nefs* was common and thus Qalandaris adopted these as rules. The Qalandari dervishes traveled in groups like the Buddhist and Maniheist monks in summer (Ocak, 2017: 220-226).

2. Baba Tahirê Uryan and Qalandariyya

Baba Tahirê Uryan was born in Hemedan of Iran. There is no definite information on documentaries about his date of birth and death; however, some side information shows that he was born in the late 10th century and died after the beginning of the second half of 11th century (447/1055). (Yazıcı, 1991: 370-371).

It is possible to separate the works of Baba Tahir which we have today into two groups. One of them is the *Kelimâtu'l-Qisâr*, which contains moral advice written in Arabic, and the other are the poems, which he wrote with the Lorî dialect of the Kurdish.

When we look at the works of Baba Tahir who one of the famous sufis of his period, we can see that he adopts the Qalandari philosophy. Some of the titles and nicknames which he uses for himself in his works reflect his Qalandari ideas: "Qalandar, uryan, rind, father"

The Qalandar is a person who does not value worldly things, who opposes the traditional beliefs of the social order he lives in and reflects his objection to his lifestyle in his action and apparel (Yıldırım, 2013: 24). Baba Tahir also defines himself as a Qalandar: *I am a rind and my name is qalandar*.

It is reported that Baba Tahir was given a nickname of "uryan" because he wandered half naked (Azamat, 2001: 253). He expresses it himself in his poems: *I'm naked, I do not know who made me like this*.

Baba Tahir uses himself the title "rind", which refers to those who act irrespective of what the people say about him, who do not care about the world and who turn his face to Allah solely without adhering to any religious tradition: *I am that "rind" that I have a rebellion*.

From the 10th century forth, Baba Tahir used the nickname "father" for himself which is used by some prominent sufis, elders or saints of *Ehl-i Hakk*, Baktashi, Melamî or Qalandari: *Thus my name is Baba Tahir*.

Baba Tahir, who is far from having worldly possessions, has a poor life in his life, he has written in his own poems the idea of "fakr": *Do not you know fate I'm a poor person*.

The "tecerrüd" is the result of love, which is to be isolated from everything but Allah and to be directed only towards Him. The person who cuts the relation to everything of the worldly devotes himself completely to Allah: *you are the only one for those who have none!*

We see in the Baba Tahir, who lived before Ibn Arabi, the *wahdat-i wujûd* philosophy, unifying everything in God: *I see you in the wilderness / Mountain, land, desert, wherever I look at*.

We see the travelling which is one of the essentials of Qalenderî thought, in the life of Baba Tahir as well as in his books: *Mountain, plains, desert, why wander?* (Uryan, 2010: 24).

As a result, both the titles he uses for himself and his ideas in general prove that Baba Tahir is the father of Qalandari thought.

Keywords: Baba Tahir, Qalenderiyya, Melâmîyye, Mysticism.

Kaynakça

- Azamat, N. (2001). "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV: 253-256.
- Cebelioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara Rehber Yayınları.
- Ocak, A.Y. (2017). *Kalenderîler*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Uryan, B. Tahir (2010). *Dubeytî*, Çev. ve Haz.) Kara, S., İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Yazıcı, T. (1991). "Baba Tahir-i Uryan," *DİA*, IV: 370-371.
- Yıldırım, K. (2013). *Baba Tahirê Uryan Hayatı, Görüşleri, Divanı*, İstanbul: Avesta Yayınları.

Kızların Okullaştırılması: İkna Süreci

Tülay Talay Oral¹ M. Cevat Yıldırım² Nurettin Beltekin³

Kızların okullaştırılması, Osmanlı'dan günümüze kadar bir sorun olarak gündemdeki yerini korumuştur. Kız çocuklarının okullaşmasının erkeklerin okullaşmasından daha önemli olduğunu dile getirenler olagelmıştır. Buna rağmen kız çocuklarının okullaşma oranları bazı bölgelerde ya da ülkelerde erkek çocukların okullaşma oranlarının gerisinde kalmıştır (Köse, 2016). Geleneksel nedenlerin yanı sıra eğitimde artan değer kaybı, eğitilmiş işsiz sayısının artışı, sosyal, kültürel gibi nedenler kızların okullaştırılması önünde engel oluşturmaktadır. Bu yönüyle kızlar, erkeklere göre daha dezavantajlıdır. Bu engellerin etkisinin minimize edilmesine yönelik gerek ulusal ve gerek uluslararası bağlamda birçok etkinlik ve kampanya yürütülmektedir. Bu bağlamda kızların okullaştırılmasını artırmak için yeni yöntem ve teknikler işe koşulmaktadır. Bu tekniklerden biri de ikna sürecidir. Demirtaş'a göre, hem mesleki hem de günlük yaşamda bilinçli ve ya da bilinçsiz bir şekilde birçok ikna teknikleri kullanılmaktadır. İkna sürecinde, eldeki bilginin ve kanıtların yapılandırılması, konuşma tarzı, beden dili ve iletişim öğelerinin etkili olarak kullanılması gibi hususlar dikkate alınmaktadır (2004). Alan yazın incelendiğinde, kızların okullaştırılmasına yönelik bazı araştırmalar yapılmıştır (Buyankara, 2015; Köse, 2016). Fakat uygulamaya yönelik araştırmaların sayısı çok sınırlıdır. İkna teknikleri kullanılarak sürecin gidişatı bir diğer ifadeyle eyleme yönelik yapılan araştırmaya rastlanmamıştır. Bu durum, bu araştırmayı önemli kılmaktadır. Bu araştırmanın amacı, kız çocuklarının okullaştırılmasında ikna tekniklerinin etkisinin belirlenmesidir.

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden eylem araştırması yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda, Avrupa Birliği ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı tarafından desteklenen "Kız erkek fark etmez herkes okusun." adlı projenin bazı verilerinden yararlanılmıştır. Kızların okullaştırılmasına yönelik, telafi eğitimi, koçluk hizmeti, öğrenci ve ailelerin eğitim konusunda farkındalıklarının artırılması gibi stratejiler uygulanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, ölçüt örneklem yöntemiyle belirlenen Mardin ilinin Midyat ilçesindeki 20 eğitim koçundan oluşmaktadır. Eğitim koçları, ikna sürecinde 400 kız öğrenciye ve 300 aileye ulaşmışlardır. Eylem araştırması okula hiç gönderilmeyen, geç gönderilen, okula gidip devam edemeyen ya da okul başarısı düşük olan gruplarda yer alan kız çocukları, velileri ve öğretmenleri ile gerçekleştirilmiştir. İkna sürecinden sonra, 11 eğitim koçu ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde katılımcılara, projenin etkililiği, kız çocuklarının okullaşmasındaki dirençler, kız çocuklarının okullaştırılmasında kullanılan ikna türleri gibi konuları içeren dokuz soru sorulmuştur. Araştırmada, yarı yapılandırılmış görüşme ve doküman analizi yöntemleri kullanılmıştır. Veriler, betimsel analiz yöntemiyle çözümlenmiştir (Saban ve Ersoy, 2016; Yıldırım ve Şimşek, 2016). Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğin artırılmasına ilişkin yapılan işlemler şunlardır: (i) Görüşme soruları ile ilgili eğitim bilimleri alanında üç uzmanın görüşü alınmıştır. (ii) Görüşmelerden önce pilot görüşme yapılmıştır. (iii) Katılımcı teyidi tekniği kullanılmıştır.

Araştırmanın sonuçlarına göre; ikna sürecinden sonra kız öğrencilerin başarısı, okula devam oranlarının ve okullaşma oranlarının arttığı, okul-aile arasında işbirliğinin geliştiği

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi

² Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, mcevatyildirim@gmail.com (Yazışma yapılacak yazar)

³ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, nbeltekin@yahoo.com

görülmüştür. Kız çocuklarının okullaşmasına ve okula devamın iyileştirilmesine yönelik engellerin ya da baskıların minimize edilmesi ve maddi desteğe gereksinimi olan ailelere sosyal hizmetler aracılığıyla gerekli yardımlar sağlanmıştır. Kız çocukların okullaşmasına destek veren aileler olmasına rağmen buna olumsuz bakan ailelerin de olduğu belirlenmiştir. Ekonomik sorunlar, ailelerin okula ilişkin olumsuz tutumları, kırsal bölgelerde okulların olmayışı ve öğrencilerin servis araçlarını kullanma zorunluğu gibi etkenler kız çocuklarının okullaşmasında direnç oluşmasına yol açmaktadır. Kız çocukların okullaşmasında anne, baba ve çevre gibi aktörlerin rol oynadığı görülmektedir. İkna sürecinde aile ziyaretleri, aile ve okul işbirliği gibi teknikler kullanılmıştır. Kız çocuklarının okullaşmasına yönelik birçok girişim ve çabaya karşın kızların hala önemli bir oranı okul dışındadır. Bu nedenle kızların okullaştırılmasına yönelik etkili bir rehberlik, toplu bir ikna süreci ve güçlü bir kampanya yürütülmesine halen ihtiyaç vardır.

Anahtar Kelimeler: Dezavantaj, Kızların Okullaştırılması, Koçluk, Telafi Eğitimi, Farkındalık

Girls' Schooling: Persuasion Process

Girls' schooling has protected its place in agenda as a problem since Ottoman. There have been people who have expressed that girls' schooling is more important than boys' schooling. In spite of this, the rates of girls' schooling have stayed behind the rates of boys' schooling in some regions or countries (Köse, 2016). In addition to traditional, social and cultural reasons, factors such as value loss in education, increasing number of the educated unemployed have become barriers against the girls' schooling. In this context, girls are more disadvantaged than boys. Several activities and campaigns in both national and international context have been carried in order to decrease the effects of these barriers. New techniques and methods are being put into action to increase the rate of girls' schooling. One of these techniques is persuasion process. According to Demirtaş, a lot of persuasion techniques - conscious or unconscious- are being used in both daily and business life. Factors such as the construction of available information and proofs, style of speech, the effective usage of body language and components of communication are being taken into account during the persuasion process (2004). When the literature is analyzed, some researches have been done on girls' schooling (Buyankara, 2015; Köse, 2016). However, the numbers of practical studies are restricted. No research done using persuasion process has been met so far. This fact gives importance to this research. The purpose of the current study is to determine the effects of persuasion techniques on girls' schooling.

Action research which is one of the qualitative researches was used in the present study. In this context, some data from the project "No matter girls or boys but everyone should go to school" by European Union and Ministry of Labor and Social Security were used in the current study. Strategies like compensation instruction, coaching service and the increasing of families' and students' awareness on education on the behalf of girls' schooling were employed. The study group consisted of 20 education coaches living in Midyat of Mardin province. They were chosen depending on the criteria sampling technique. Education coaches reached 400 girls and 300 families during persuasion process. That action research was achieved with girls who were never sent to school, enrolled late to school, enrolled but not attended all term or in the groups of low school success and also their families and their teachers. After the persuasion process, semi-structured interviews were done with 11 education coaches. During these interviews, 9 questions about the effectiveness of the project, resistances against the girls' schooling and persuasion types used for girls' schooling were asked to participants. In this study, semi-structured interview and document analysis methods were employed. The data were analyzed through descriptive analysis technique (Saban ve Ersoy, 2016; Yıldırım ve Şimşek, 2016). The following operations were performed in order to increase the validity and reliability of the present study: (i) Three educational sciences experts' views on the interview questions were

taken. (ii) Pilot interview was conducted before the main interviews. (iii) Participant confirmation technique was used.

According to the results of the current study, it was seen that girl's success, the rate of girls' schooling and their attendance to the school increased and also the cooperation between school and family got better after the persuasion process. Necessary assistance to the family who needed pecuniary support through social services was provided. In addition to this, necessary support was provided to diminish the obstacles and pressure on the improvement of girls' attendance to the school and their schooling. Although there are families supporting girls' schooling, there are ones taking a dim view of this. Factors such as economic problems, families' negative attitudes to the school, the absence of schools in rural areas and the obligation of using school buses have caused resistance to girls' schooling. It is seen that factors such as mother, father and environment play an important role in girls' schooling. Techniques such as family visits and school-family cooperation were used during persuasion process. In spite of many attempts and efforts for girls' schooling, the considerable rate of girls is still out of the school. Thus, there is still a necessity for an effective guidance, a collective persuasion process and carrying a powerful campaign for girls' schooling.

Keywords: Disadvantage, Girls' Schooling, Coaching, Compensation Instruction, Awareness.

Kaynakça

- Buyankara, M. (2015). *Zorunlu ortaöğretimin kız çocuklarının eğitime katılımı açısından incelenmesi: Bingöl örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Demirtaş, H. A. (2004). Temel ikna teknikleri: Tutum oluşturma ve tutum değiştirme süreçlerindeki etkilerinin altında yatan nedenler üzerine bir derleme. *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 19, 73-90.
- Habacı, İ., İncekara, A., Ürker, A., Atıcı, R. ve Habacı, Z. (2013). Türk eğitim sisteminde okullaşma sorunları. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 310-338.
- Köse, M. (2016). Türkiye'de 1942-1960 yılları arası kız çocuklarının okullaşması sorununun günümüzle karşılaştırılması. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 34-53.
- Saban, A. ve Ersoy, A. (Ed.). (2016). *Eğitimde nitel araştırma desenleri*. Ankara: Anı.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (Genişletilmiş 10. baskı). Ankara: Seçkin.

Pirsgirêka Ragihandina Axaftinê di Romana Kurdî de

Ümran Altunkılıç¹

Destpêk

Ragihandina peyv, gotar, an jî axaftina, kesekî din, di felsefeya zimên û di xebatên analîza gotarî de diyardeyeke giring e. Mirov dikare ji şîyan û taybetmendiya zimanekî ya di warê ragihandina gotina kesekî din de, li ser helwesta endamên neteweya wî zimanî ya li hember gotina kesên din, asta fikirîna razber a endamên wê neteweyê û qonaxên ku sîstema wan a fikirînê tê re bihuriye, bigihîje hin encaman. Em jî di vê çarçoveyê de, di vê xebatê de, li ser zarê kurmançî yê zimanê kurdî hûr bûn.² Me li aliyekî bala xwe da wê yekê bê di axaftina rojane de gotinên kesên din çawa tên ragihandin; li aliyê din jî bala xwe dayê bê ev yek di nivîsê (tenê pexşan) de çawa reng vedide. Ji bo dîtina rengvedana wê di pexşanê de jî, me janrê romanê hilbijart. Vê yekê du sedemên mafdar hene: Yek jê ew e ku roman di tetbîqkirina pexşana kurdî de, qada herî berfireh e; û ya din jî ew e ku roman di warê curbicuriya gotar û vegêranê de janrê herî dewlemend e.

Ragihandina Axaftina Kesên din di Zimanê Rojane de di Kurdî de

Bi giştî di nav jiyana rojane de di ragihandina axaftinê de du form hene: Yek jê ragihandina axaftinê ya yekser ku mirov dikare ji vê re bibêje veguhastina axaftinê jî, ya din jî ragihandina axaftinê ya neyekser. Di vê lêkolînê de tê dîtin ku di kurdî de, di axaftina rojane de ji bo ragihandina gotinên kesekî din, ragihandina neyekser zêde bi pêş neketiye û bi piranî ragihandina yekser tê bikaranîn anku gotinên ku tên ragihandin rasterast tên veguhastin weku di nav dînikan de bin. Bi gotineke din, dema ku peyva kesekî din tê veguhastin ew peyv tê dubarekirin. Sebebeke vê yekê bêguman taybetiya zimanê kurdî ye, bo nimûne heger em bidin ber tirkî binyadên weklêker tunene ku karê veguhastina neyekser bikin an jî em bidin ber îngilîzî binyadeke wek guhertina lêkeran bo formên borî di axaftina raginandî de bi pêş neketine. Ji bo neyekserkirina hevokeke deklarativ weku Aydoğan jî diyar kiriye, mirov dikare gihaneka “ku”yê bi kar bîne (2013: 144) û cînavkan biguherîne, lê ev yek jî di hin rewşan de rê li ber tevheviyê vedike. Lê ev yek tenê ji ber taybetmediyên kurdî nayê, ji ber ku gelek caran gotinên ku mimkun e bi hêsanî bi awayê neyekser bîr ragihandin, bi awayê yekser tên veguhastin. Wek mînak hevokên pirsyariyê û hevokên sêbjonktîf ên fermanî û baneşanî jî bi piranî tên dubarekirin di ragihandinê de. Tevî ku taybetiyên kompozisyonel û tewangbarî yên hevokên pirsyarî, baneşanî û fermanî ji holê radibin di gotara neyekser de û pênasêkirina wan pabendî naverokê ye (Vološinov, 1973:129). Yanî di gotara neyekser de şîrovekirin û analîzkirina gotara yekser heye û di axaftinê de ev yek bi piranî nayê kirin. Sebebeke vê yekê ew e ku di dema axaftinê de ev diwar e û axaftin rêya sivik hildibijêre. Ji aliyê din jî takê ku bi kurdî perwerde nebûyî û pê nexwendî bi kurdî analîzeke werê nake tevî ku gava ku bi zimanekî din dipeyve vê yekê dike. Li vir lawaziya fikirîna razber xuya dibe; ji ber ku dema gotin tê dubarekirin (wî got, ew dibêje...) ji îmajê kesekî ve nayê qetandin û şênbertir dimîne. Ev şexsîkirin, girêdana gotinê bi îmajê kesekî ve, taybetiya mantiqa devkî ye. Nivîs di navbera nivîser û tiştê nivîsîn de mesafeyekê çêdike û piştî ku ev yek di mantiqa mirovan de cih digire

¹ Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilimdalı, lawij@hotmail.com

² Di vê xebatê de qesta me ji kurdî her kurmançî ye.

xwe di axaftina wan de jî dide der. Weku Ong diyar dike pêdivîya teqezî û analîzkirina bêqisûr, piştî ku bi rêya nivîsê tê dahindurandin, tesîra xwe li axaftinê jî dike (2007:126).

Ragihandina Axaftina Kesên din di Romana Kurdî de

Di axaftinê de derdoreke zindî heye, ji bilî zimên konteksta vegotinê xurttir e, her wiha jest û mîmîk hwd hene ku ji bo ravekirina armançekê alîkariyê dîkin. Di vî warî de Olson diyar dike ku wataya gotinê di çanda devkî de gelek caran ji kontekstê tê famkirin, lê her çî nivîs e di wê de wata di zimên bi xwe de hûr dibe (vgz. Ong, 2007: 128). Lewma divê zimanekî teqez û zelal bê bikaranîn, ji xalbendiyê û binyadên cûrbicûr û kompleks ên hevokê sûd bê wergirtin. Di vê kontekstê de ji aliyekî di romana kurdî de gotara neyekser a kurdî tê bihêzkerin ji aliyekî ve jî di gelek romanên kurdî de di warê ragihandina axaftina kesên din de, bandora axaftinê anku ya çanda devkî tê dîtin. Di asta hevokan de carinan biker û bireserên hevoka veguhastî û hevoka veguhêzer nayên famkirin an tîne tevlîhevkerin; û carinan jî qaîdeyên xalbendiyê tîne binpêkirin. Her çî di asta vegêranê de ye, çawa ku axaftina kesekî ya ku tê ragihandin û ya kesê radigihîne di axaftina rojane de bi xetên stûr ji hev cuda bin; her wiha di piraniya romanên kurdî de mimesis û diegesis jî bi xetên stûr ji hev cuda ne ku ev yek nahêle teknîkên vegêranê yên wek gotara neyekser a serbest pêla hiş û parodiyê bi pêş bikevin. Taybetiya van hemûyan jî ew e ku di wan de du şîûr, du deng, du gotin li nav dikevin; ne ku her yek li cihê xwe jî ya din cuda dimîne. Bi me di romanên kurdî de bi piranî romannûs çî amûra vegêranê bi kar bîne jî dawîya dawî gotara yekser bi kar tîne û dikeve wê rêya klasîk a tehiyeyê. Bi me ev pirsgerêka nivîsê bi hêzî bi axaftinê re pêwendîdar e.

Encam

Ji ber ku kurdî nebûye zimanê perwerdeyê û di geşedana xwe ya dîrokî de di warên wek felsefe û retorîkê de nebûye xwedî azmûn, fikirîna raber tê de bi pêş neketiye. Lewma ragihandina axaftinê ya neyekser tê de lawaz maye. Ev yek jî bandorê li nivîsê û romanê dike. Li vir hevkarîgeriyeke dualî heye.

Peyvên sereke: Ragihandina axaftinê, peyv, gotar, vegêran, romana kurdî.

The Problem of Speech Reporting in the Kurdish Novel

Introduction

Reporting another's speech, utterance or discourse is an important phenomenon in the philosophy of language and the studies of discourse analysis. One can draw some conclusions from ability and peculiarities of a language in that field how the members speaking that language treat another's speech, and what degree of abstract thinking of the members of that nation is, and what stages of thinking of system of that nation has gone through. In this context, this study deals with how another's speech is transferred in daily language on one hand, with the reflection in the writing (only in prose) on the other hand in Kurdish Kurmanci dialect³. We prefer the genre of novel so that we can see the reflection in prose. There are two reasonable reasons of this: One of them is that a novel has the vastest scope for the application of Kurdish prose. The other is that a novel is the richest genre in terms of diversity of discourse and narration.

Speech Reporting in Kurdish Daily Language

Generally, there are two forms of speech reporting in daily language: direct and indirect. In this study, you can see that direct speech is used rather than indirect speech when reporting of another's speech in Kurdish daily language. In other words, the speech is repeated when

³ In this study, by Kurdish we mean Kurmanci dialect.

reporting of another's speech. Of course, one of the reasons is the Kurdish grammatical feature. For example, when we compare with Turkish, Kurdish has no verbal structure serving reporting indirect speech and when we compare with English, Kurdish has little syntactical transformations such as transformation of the verbs in the past tenses. In this context, for indirect reporting of a declarative sentence, as Aydoğan said, one can use the conjunction "ku" (2013: 144) and change the personal pronouns but nevertheless this can lead to some confusion. But this case doesn't arise just from Kurdish grammatical features. For indirect speech usually can be reported in direct speech easily. For instance, interrogative sentences, and imperative sentences with subjunctive structure and exclamatory sentences are often repeated when being reported. Despite the fact that the compositional and inflectional peculiarities of interrogative, exclamatory, and imperative sentences are relinquished in indirect discourse and their identification depends solely on the content (Vološinov, 1973:129). Namely direct discourse is interpreted and analysed in indirect discourse and this isn't usually done when speaking. One of the reasons is that to do this in speech is hard and speech wants the easiest way. However, a Kurdish uneducated and illiterate doesn't make such a analysis when speaking but he/she does while speaking in another language. Here it is clear that thinking abstract in Kurdish is weak. For when discourse is repeated (he/she said..., he/she says...) it isn't separated from its speaker and remains concrete. This personalization of speech and linking it to personal image is a result of orality mindset. Writing put a distance between the writer and the thing written and after placing in brains of individuals, this mindset reflects in their speech. As Ong stated, after the need of certainty and perfect analyzing which is started by writing is internalized, it affects the speech (2007:126).

Speech Reporting in the Kurdish Novel

There is an active atmosphere in speech and the context of narration outside the language is more powerful. Moreover there are the other instruments such as gesture and mimics and so on. In this context, Olson proved that the meaning of a word is often understood from the context in orality while the meaning in writing is concentrated on the language itself (quoted by Ong, 2007:128). Therefore, one must use a clear-cut language and benefit from punctuations marks and complex sentence structures in writing. In this context, indirect Kurdish discourse is developed in Kurdish novel while the effect of the spoken language, that is, oral culture is seen in reporting of another's speech in many Kurdish novels. In these novels, at the sentence level, sometimes the subjects and verbs of the reporting and reported sentences aren't understood or confused and sometimes rules of punctuations marks are violated. However, at broader level of narration, just as, in Kurdish daily speech, the reporting and reported words are separated from each other definitely, in that way, in many Kurdish novels, mimesis and diegesis are separated from each other definitely. This fact prevents narrative techniques such as free indirect speech, stream of consciousness and parody from developing. The feature of all of these phenomena is that two consciousness, two sounds and two discourses are confused in them. They are not isolated from each other. In my opinion, the author of novel finally uses direct discourse and goes into classic narration way whatever instruments of narration he uses. I think the problems in writing are related to speech in a way.

Conclusion

Because of the fact that Kurdish has not been an education language and has no experiences in the fields such as philosophy, rhetoric historically, abstract thinking has little developed in it. Therefore indirect speech remains weak in Kurdish. Here there is a mutual interaction between speech and writing.

Keywords: Speech reporting, utterance, discourse, narration, Kurdish novel.

Çavkanî

Aydoğan, Î.S. (2013). *Guman-I, Zimanê Kurdî*, Diyarbakır: Lîs.

Vološinov, V.N. (1973). *Marxism and The Philosophy of Language*, (Wer./Trans.) Matejka L. and Titunik I.R., New York and London: Seminar Press.

Ong, W.J. (2007). *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Wer./Trans.) Postacıoğlu Banon S., İstanbul: Metis Yayınları.

‘Yatık Emine’ Filminin “Toplumsal Cinsiyet” ve “Damgalanma” Bağlamında Bir Çözümlemesi

Adnan Çetin¹

Bu çalışmada Ömer Kavur’un 1974 yapımı “Yatık Emine” isimli filminin toplumsal cinsiyet perspektifiyle çözümlenmesine yer verilmiştir. Refik Halit Karay’ın aynı isimli öyküsünden uyarlanan film, eril tahakkümün “namus” söylemi üzerinden nasıl yeniden üretildiğini güçlü bir üslupla işlemektedir. Çalışmanın kuramsal zemini damgalanma teorisine ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına dayanmaktadır. En yalın haliyle toplumsal cinsiyet, cinsler arasında farklılıklara dayalı gelişen toplumsal ilişkilerin kurucu ögesi olarak tanımlanabilir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet, cinsler arasındaki iktidar ilişkilerini belirgin kılmamanın asli yoludur.

Toplumsal düzen, tekdüze, homojen ve eşitlikçi bir yapı arz etmenin aksine farklı çıkar grupları arasındaki hiyerarşik ilişki üzerine inşa edilmiştir. Bir toplumsal yaratım olarak sanat kimi zaman bu hiyerarşik düzlemdeki eşitsizlik ve iktidar ilişkilerini örterken kimi zaman da bu ilişkiyi görünür kılar. Ömer Kavur, “Yatık Emine” filmindeki anlatı biçimiyle toplumsal cinsiyet eşitsizliğini görünür kılmakta ve kadının statüsünü ikincilleştiren toplumsal araçları ifşa etmektedir. Bu anlatı biçimiyle “Yatık Emine” filmi gerçekçi ve eleştirel bir film olarak zihinlerdeki yerini almaktadır.

Film en temelde bir “damgalanma” hikâyesine odaklanıyor. E. Goffman, ‘damgalanmayı’ “sosyal açıdan tamamen kabul görme vasfından men edilmiş bireyin durumu” olarak tanımlıyor. “Damgalanma” bu anlamda bir sürgün biçimidir; yani toplumsalın dışına sürülmedir. “Fahişe” olarak “damgalanan” Emine, Ankara’dan bir taşra kasabasına sürülür. Emine’nin “damgalanmış kimliği” sürgünde de ona eşlik eder. Bu örselenmişlik durumu önce Emine’nin “sosyal dışlanmaya” maruz kalmasına neden olurken daha sonrasında sosyal dışlanmaya “mekânsal dışlanma” eklenecektir. “Sosyal dışlanma” dışlanan kişinin toplumsal varoluş referanslarını hedef alırken; mekânsal dışlanma dışlanan kişiyi ölümlerle eşitler. Çünkü toplum en fazla ölümleri mekânsal olarak dışlar. Kentsel yapıda mezarlıkların kentin dışına konumlandırılması böyle bir zihin dünyasından beslenir. Nihayetinde Emine filmin sonunda ölür ve Emine’nin “fahişe” olarak sebep olduğu toplumsal “hınç” duygusu sönümlenmiş olur. Bir iktidar etme biçimi olan normatif düzen, bunu kıran aktörleri önce “damgalar”, sonra “dışlar” ve en sonunda “öldürür”. “Yatık Emine” filmi bu süreçleri deşifre eden görsel bir metin olarak değerlendirilebilir.

Film, temelde üç bölümde çözümlenebilir. Birinci bölüm damgalanma sürecine ve damgalanmanın toplumsallaşmasına yer vermektedir. Emine yaşadığı köyde muhtarın oğlu tarafından kaçırılan ve tecavüze uğrayan bir genç kadındır. Erkeklerden yana olan normatif düzen bu durumda kadını suçlar ve Emine fahişe olmakla suçlanır. Emine kendi köyünde yaşam alanı bulamayınca Ankara’ya gelir. Ancak Ankara’da da Emine’ye yaşama imkânı verilmez ve resmî kurumlarca bir taşra kasabasına sürülür. Film izleyicisi birinci bölümde Emine’nin bu sürgün kasabasındaki damgalanma sürecinin toplumsallaşmasına şahitlik eder. Emine’nin Kasabadaki damgalanma süreci şu ifadelerle başlar: “Vilayet merkezinde çeşitli hadiselerle

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, adncetin@hotmail.com

meydan veren uygunsuz takımından Yatık Emine namlı kadının kazanızda ikamete memuren sürgün edildiği beyan olunur.” Damgalanma süreci şehirden bir “fahişenin” kasabaya sürüldüğünün kasabanın karakol, kahvehane, çeşmebaşı, kadın meclisleri gibi diğer kamusal alanlarında tartışılmasıyla sonuçlanır. Böylece fahişelik damgası Emine’nin kimliği ile özdeşleşir.

Filmin ikinci bölümü, dışlanma problemine odaklanır. Bu bölümde damgalanmış kimliğin toplumsal alanın dışına itilmesine yer verilir. Emine’nin bir “fahişe” olduğu önyargısı toplumsal bir kabule dönüşmüştür. Emine böylece eril tahakkümün meşrulaştırıldığı bir organizasyon olan ailenin bekası ve toplumsal düzen için bir tehdide dönüşmüştür. Dolayısıyla onu toplumdan “uzak tutmak” gerekmektedir. Dışlanma serüveni kasabada kaymakamlık emriyle bir ailenin yanına yerleştirilen Emine’nin o evden kovulması ile başlar. Evden kovulunca bir hastane odasına yerleştirilen Emine, kısa bir süre sonra oradan da kovulur. Dışlanma süreci Emine’nin fiziksel olarak kasabadan izole edilmiş izbe bir eve yerleştirilmesi ile sonuçlanır. Dışlanmanın başka bir vechesi ise Emine’nin iş istediği bütün kapıların yüzüne kapatılmasıdır. Anlatıda damgalanmış bireyin ev, hastane, kasaba gibi alanlardan uzaklaştırılmasını damgalanmış bireyin toplumsal alanın dışına itilmesine, kamu hizmetlerinden faydalanamamasına, çalışma hakkını kullanamamasına tahvil edilebilir.²

Üçüncü bölümde damgalanmanın son evresi olarak “yok sayılma” olgusu işlenmiştir. Emine yerleştirildiği evden kovulduğunda kasabadaki kadınların fiziksel şiddetine de maruz kalır. Vücudunun birçok yerinden yaralanan Emine, hastaneye kaldırılır. Ancak hastanede hiç boş yatak olmayınca bir cesedin olduğu yatak boşaltılır ve Emine oraya geçer. Emine yerini hiç yadırgamaz çünkü toplumun nazarında zaten onun bir ölüden farkı yoktur. Bu temsil biçimiyle yönetmen Kavur, damgalanmış kimliğin toplum tarafından “ölü” ile eşitlendiği ve bu yolla yok sayıldığı, görmezden gelindiği “ima” edilmiştir.

Kavur, Tahir Efendi karakteri üzerinden toplumun “namus” konusundaki ikiyüzlülüğünü deşifre etmektedir. Kasaba toplumunca Tahir Efendi “namuslu” bir birey olarak bilinir. Kasaba kaymakamı Emine’yi bundan dolayı Tahir Efendi ve ailesine “teslim” eder. Kasabanın gençleri Emine ile yaklaşmak istediklerinde Tahir Efendi onları “namussuzlukla” itham eder. Daha sonra kendisi Emine ile beraber olmak ister, Emine razı olmayınca tecavüz etmeye kalkışır. Kavur, Emine’yi “namussuzlukla” suçlayan erkeklerin çoğunun aslında Emine’yi arzuladıklarını ve ondan “faydalanmak” istediklerini örtük bir anlatı biçimiyle izleyiciye sunmuştur. Bu yolla erkek egemen toplumda “namus” olgusunun eril tahakkümün inşa edilmesinde bir araç olduğunu ifşa etmiştir.

An Analysis of ‘Yatık Emine’ Movie In the Context of Gender and Stigmatisation

In this study, a analysis of Ömer Kavur's movie named "Yatık Emine" (1974) has coverage with a social gender perspective. The movie, having been adapted from Refik Halit Karay's tale bearing the same name, rigorously discusses how masculine domination is reproduced over the "virtue" discourse. The hypothetic basis of this study is based on the theory of stigmatization and social gender studies. Social gender, in its simplest form, can be described as the constituent component of social relations developed through differances among genders. In this sense, gender is the essential path of imbodying power relations among species.

Social order has been built on the hiearchic relation between different interest groups, rather than presenting a uniform, homogeneous and equalitarian structure. While sometimes art as a public production covers the power relations and enequality in this hyerarchic platform, at

² Tahvil etme kavramı için bkz. (Kellner, 2013, 13).

times, it makes this relationship visible. Omer Kavur in his movie "Yatık Emine" 's narrative style, makes the public gender inequality visible and denounces the social tools that subordinate women's status in the society. With this narrative style, the movie "Yatık Emine" plays a part in memories as a realistic and critical movie.

The movie mainly focuses on a 'stigmatization' story. E. Goffman describes 'stigmatization' as "the situation of an individual precluded from his/her social acceptability quality". In this sense, stigmatization is an exile form; which means being expelled from the society. "Stigmatized" as a "whore", Emine is sent on exile to a rural town from Ankara. Emine's "stigmatized identity" follows her in her exile, too. While this disturbed situation causes Emine's being exposed to "social exculsion" in the beginning; "spatial exculsion" is added to this situation later on. While "social exculsion" targets the existence references of the leper; spatial exculsion equalizes this person with the dead. This is mainly because a society spatially excludes mostly the dead ones. That cemeteries are located outside the urban cities is a result of this way of thinking. Ultimately, Emine dies at the end of the story and the "social vindication" feeling caused by her being a "whore" is redeemed. Normative order, which is a way of government, first "stigmatizes" the actors who break it, then "excludes" them, and finally "kills" them. The movie "Yatık Emine" can be regarded as a visual text uncovering these processes.

The movie can be analyzed in three parts. The first part handles the stigmatization period and the socialization of stigmatization. Emine is the young woman who was kidnapped and raped by chief's son in the village. The normative order supporting men blames the women in this case, and so Emine is accused of being a whore. Not finding a living space within the village, Emine flees to Ankara. She faces the same situation in Ankara and is made to leave for a hick town by the official institutions. The audience witness socialization of Emine's stigmatization process in this hick town in the first part. Emine's stigmatization period in the town begins with the following statement: " It is declared that the woman with the nickname 'Yatık Emine', who has been among the team of unfavourables that caused various incidents in the city, is officially deported to your town to live there." The stigmatization period begins upon the dispersion of the story of a whore's being deported from a city being discussed in public places like a police station, coffeehouse, fountains and women councils. In this way, the stigma of prostitution is identified with Emine's identity.

The second part of the movie focuses on the problem of exculsion. In this part, the exculsion of a stigmatized identity from public area is being covered. The prejudice that Emine is a "whore" has been publicly accepted. Thus, Emine has turned into a threat for social order and family perpetuity, which is an organization legitimised by male domination. Therefore, she is required to be "isolated from the society". The exclusion adventure begins with Emine's being sent away from the house where she was settled in by the command of prefecture officials in the town. After being expelled from the house, Emine is sent to a hospital room to reside there; and a short time later, she is expelled from there, too. The exculsion procedure results in her being placed in a house that is physically isolated from the town. Another aspect of the exculsion is Emine's being rejected by all the places that she applied for a job. As in the narrative, the stigmatized person's banishment from areas like the house, the hospital and the city can be conversed as her being sent out of the public area, not utilising the public services, and not using her right to work.³

In the third part, the fact "ignorance" as the last phase of stigmatization is being discussed. When Emine is expelled from the house where she was placed, she is also exposed with physical violence from the women in the town. Having a lot of scars on her body, Emine is

³ For the term conversion, look at. (Kellner, 2013, 13).

taken to the hospital. However, as there are not an spare beds there, a dead body is removed from a bed and Emine gets it. It does not seem strange to her as she knows that she is not different from a corpse in the eyes of the society. Through this presentation style, director Kavur "implies" that a stigmatized identity is regarded dead and thus ignored in the society.

Kavur uncovers hypocrisy of the society over the "honor" matter through the character Tahir Efendi. Tahir Efendi is known as an "honorable" man by the people of the town. Therefore, the district governor "delivers" Emine to Tahir Efendi and his family. When the town youth tries to affiliate with Emine, he accuses them of "deceit". Later on, he wants to sleep with Emine, but upon being rejected, he tries to rape her. Kavur, with an implicit narrative style, presents to the spectators the fact that most of the men blaming Emine with "deceit" actually crave for her and "rape" her. In this way, he denounces that the phenomenon "honor" is a tool through which male domination is built in a male-dominated society.

Kaynakça

- Açıkalın, N. (2014). *Yoksulluğun öteki yüzü: fuhuş pazarında kadın olmak*. D. Alptekin. A. Topçuoğlu, G. Aksan (Haz.). Yoksulluk ve kadın. İstanbul: Ayrıntı.
- Alptekin, D. (2014). Toplumsal cinsiyet eşitsizliği örüntüsünde kadının yoksulluğu ve yoksunlukları. A. Topçuoğlu vd. (Ed.). Yoksulluk ve kadın içinde (ss. 15-34). İstanbul: Ayrıntı.
- Archer, J. ve Lloyd, B. (2002). *Sex and gender*. New York: Cambridge University Press.
- Ayar, P. A. (2017). *Refik Halit Karay'ın "Yatık Emine"sinde Görülen ama Göremeyen*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi/ Journal of Faculty of Letters, 34/1, 72-80.
- Goffman, E. (2014). *Damga örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar*. (Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik.
- Kellner, D. (2013). *Sinema savaşları*. (Çev. G. Koca). İstanbul: Metis.
- Russel, B. (2014). *İktidar*. (Çev. M. Ergin). İstanbul: Cem.
- Ryan, M. ve Kellner, D. (2010). *Politik kamera*. (Çev. E. Özsayar). İstanbul: Ayrıntı.
- Scott, İ. W. (2007). *Toplumsal cinsiyet: faydalı bir tarihsel analiz kategorisi*. (Çev. A. T. Kılıç). İstanbul: Agora.
- Zengin A. (2011). *İktidarın mahremiyeti: İstanbul'da hayat kadınları, seks işçiliği ve şiddet*. İstanbul: Metis.

Molla Gürânî ve El-Kevserü'l-Cârî Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu Örnekleri

Ali Karakaş¹

Bölgemiz, Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde Müslüman olmuş. Ondan bu yana, bölgemizde İslami ilimler üzerinde çalışan çok sayıda bilim adamı yetişmiştir. Osmanlı döneminde yetişen bilim adamlarının bu silsilede önemli yerleri vardır. Molla Gürânî, bu âlimler arasında saygın bir kişi olarak bilinmektedir. Onun tam adı, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'dir (ö. 893/1488). Kaynaklarda verilen bilgilere göre Gürânî, hicri 813 miladi 1410 yılında Şehrizor civarında bir köyde dünyaya gelmiştir. Kendisi, Diyarbakır'a bağlı Hiler köyünde doğduğunu söylemiştir.

Gürânî, küçük yaşta Kur'ân'ı ezberlemiş, Bağdat, Diyarbakır, Hasankeyf, Şam, Kudüs ve benzeri pek çok yerde ilim tahsil etmiştir. Ondan sonra Mısır'a gidip Kahire'ye yerleşmiştir. Gürânî, buralarda tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân, kırâat ve benzeri dini ilimleri iyi derecede elde etmiştir. O, burada hadis alanında İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1448) icazet almıştır. Gürânî, Mısır'daki Berkûkiyye medresesinde fıkıh müderrisi olarak görevlendirilmiş ve bir süre sonra Anadolu'ya geçmiştir. O, Fatih Sultân Mehmed'e (ö. 886/1481) hocalık yapmış, İstanbul'un fethinde etkin rol almış ve ardından İstanbul'da ilimle meşgul olmuştur. Bununla beraber o, İstanbul'da sekiz yıl müftülük yapmış, bir süre de Kazasker (ordu kadısı) olarak çalışmış ve daha pek çok çeşitli idari görevlerde bulunmuştur. Alçak gönüllü ve mütevazı bir kişiliğe sahip olarak tanıtılan Gürânî, kanaatini açıkça ifade ettiğinden dolayı pek çok yönetici ile problem yaşamıştır. Gürânî, çeşitli cami, darü'l-hadis ve dârü'kür'a gibi tarihi eserleri de yaparak geride bırakmıştır.

Gürânî'nin "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*" adlı eseri, hadis alanında önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Hadis alanında İbn Hacer el-Askalânî'den icazet alan Gürânî, bu eserinde hocası İbn Hacer ile Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserinin diğer bir şarihi olan Kirmânî'yi (ö. 787/1384) de tenkit etmiştir. O, bu eserinde *el-Câmiu's-Sahih*'i çeşitli yönlerden şerh etmiştir. "Şerh" kelimesi, herhangi bir şeyi genişletmek, tefsir etmek, yaymak, açıklamak, izah etmek, feth etmek, ezberlemek, kesip ayırmak ve benzeri anlamlara gelen "şerehe-yeşrehu" fiilinin mastarıdır. Hadis edebiyatında şerh, bir âlimin herhangi bir hadisi veya birçok hadisi içine alan bir hadis kitabının dil kurallarını, garip kelimelerini, hadisten çıkan fikhi, ahlaki veya itikadi hükümlerini İslâm dini esasları çerçevesinde kendi anlayışı nispetinde açıklayıp yorumlamasıdır. Bu tür çalışmalar sonucunda meydana getirilen malzemelere, genel olarak şerh edebiyatı denmektedir.

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı hadis kitabı üzerine çok sayıda şerhler yazılmıştır. Gürânî'nin yazmış olduğu "*el-Kevserü'l-Cârî*" adlı eserinin, bu konuda önemli bir yeri vardır. Gürânî, bu kitabının mukaddimesinde, Kur'ân hakkında *Ğâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî* adlı tefsiri yazıp tamamladığından ve Allah'a bu imkânı kendisine nasip ettiğinden dolayı şükrettiğini yazmıştır. O burada, Buhârî'nin yazmış olduğu "*el-Câmiu's-Sahih*" adlı hadis kitabının, Kur'ân'dan sonra İslâm dininde önemli bir yerinin olduğunu kaydetmiştir. Bu kitabın, Buhârî'nin şerhleri arasında önemli bir yeri vardır. Bu nedenle, bu eserin üzerinde durmanın önemli olduğu kanaatine vardık ve bu çalışmayı hazırladık.

¹ Yardımcı Doç. Dr. Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi. alikarakas72@hotmail.com

Gürânî, bu kitabında her türlü ifrat ve tefritten uzak durmuş, orta bir yolu takip etmiştir. Böylelikle o, yaptığı şerh ve yorumlarda herhangi bir âlimi incitmemek için itina göstermiştir. Gürânî, bu eserinde önce her kitabın altında yer alan bap başlıklarını açıklamış ve ondan sonra o baptaki hadislerin şerhine geçmiştir. Daha sonra, ele aldığı her hadisi senet açısından incelemiş ve o senette yer alan ravileri tanıtmıştır. Bunun ardından hadisin asıl kısmını oluşturan metni ele almaya başlamış, metinde yer alan kelimelerin filolojik yönünü açıklamış, konu ile ilgili soruları kendi kendine sorarak cevaplamış ve hadisten bir takım hükümler çıkarmıştır. Gürânî bu açıklamaları yaparken, kendisinden önceki pek çok âlimin fikir ve düşüncelerinden de yararlanmıştır. Onun yaptığı bu şerh çalışmalarından bir örneği paylaşmak istiyoruz:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

“Muhakkak ki ameller, niyete göredir. Kim dünya menfaati veya evlenmek istediği bir kadın için hicret etmişse, onun hicreti niyet ettiği şeydir.” Aynı hadis, Hz. Ömer tarafından Buhârî ve Müslim’de aynı anlamda benzer kelimelerle farklı yerlerde de nakledilmiştir.

Gürânî, Şerhe başlarken öncelikle bu hadisin yer aldığı “*Kitâbu Bed’i l-Vahyi*” kitabının ilk babı üzerinde durmuştur. Bu bapta, vahyin Hz. Muhammed’e ilk olarak nasıl geldiği ile ilgili hadisler yer almaktadır. Gürânî, önce bap başlığını ve bu başlıkta yer alan kelimeleri açıklamıştır. Örneğin o, önce bu başlıkta yer alan “*keyfe*” kelimesinin Arapçadaki anlam ve konumunu izah etmiştir. Ondan sonra “*bedü l-vahyi*” terkinde yer alan “*bedâ*” ve “*el-Vahyu*” kelimelerinin filolojik yönünü anlatmıştır. Gürânî, bu bap başlığında yer alan tüm kelimeleri bu şekilde açıkladıktan sonra, birinci hadisin şerhine geçmiştir.

Gürânî, bu hadisin şerhine başlarken, önce hadisin senet zincirinde yer alan raviler hakkında bilgi vermiştir. Bilindiği gibi Buhârî, bu hadisi hocası Abdullah b. ez-Zübeyr el-Hümejdî’den, o, Süfyan b. Üyeyne’den, o, Yahya b. Said el-Ensârî’den, o, Muhammed b. İbrahim et-Teymî’den, o, Alkame b. Vakkâs el-Leysî’den ve o da Ömer b. el-Hattab’tan nakletmiştir. Gürânî, bu senette yer alan Abdullah b. ez-Zübeyr el-Hümejdî, Süfyan b. Üyeyne, Alkame ve Hz Ömer hakkında çok kısa bilgi vermiştir. Biz, bu konuda yazacağımız müstakil bir makalede, bu senet zincirinde yer alan raviler hakkında daha fazla bilgi vererek onları tanıtmaya çalışacağız.

Gürânî, hicri 893, miladi 1488 yılında II. Beyazıt döneminde İstanbul’da vefat etmiş ve kendisi tarafından Aksaray semtinde yaptırılmış olan Molla Gürânî camisinin avlusunda defnedilmiştir. Onun cenazesine başta padişah olmak üzere çok sayıda insan katılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Molla Gürânî, el-Kevserü’l-Cârî, Buhârî, Hadis örnekleri.

Molla Gürânî and El-Kevser Ül-Cârî Hadîth Sherh Method Examples

Our territory, became a Muslim in the period of Hz. Umar (d. 23/644). Since then, many scientists have been educated in our region working on Islamic sciences. Scientists who grow up in the Ottoman era have important places in this process. Molla Gurani is known as a respected person among these scholars. The full name of Molla Gurânî is, Shamsuddin Ahmad b. Ismail b. Osman b. Muhammad al-Gurânî (d. 893/1488). According to the sources given in the information, Gurani came to the world in a village around Şehrîzor in 1410. However, he said he was born in Hiler village of Diyarbakir. Different dates about his date of birth are also described.

Gurânî has collected knowledge in many places such as Baghdad, Diyarbakir, Hasankeyf, Damascus, Jerusalem and many others where, he memorized the Qur'an at a young age. After that, he moved to Egypt and settled in Cairo. Gürânî obtained good religious practices such as tafsir, hadith, fiqh, nahiv, meânî, beyân, kırâat in these places. He has received permission from Ibn Hacer al-Ascalani (d. 852/1448) here in the field of hadith.

Gurânî was appointed as a fiqh teacher at the Berkûkiyye madrasa in Egypt and after a while he passed to Anatolia. He played an active role in the conquest of Istanbul, he taught Fatih Sultan Mehmet and then he was busy in Istanbul. However, he has been a mufti for eight years in Istanbul, worked as a Kazasker (army kadi) for a while, and has held various other administrative positions. Introduced as having a modest personality, Gurani is having problems with many managers because he expresses his opinion clearly. Gurânî left behind by doing historical works such as various mosques, darû'l-hadith and dârû'kurra.

Gurani, who has taught from leading scholars in various places of the Islamic world, has educated many students and left useful scientific works behind. His "*al-Kevserü'l-Cârî to Riyâdi Ehâdi al-Bukhari*" has an important place in the field of hadith. In this work, Gurani, who took charge of Ibn Hacer al-Ascalani in the area of Hadith, also criticized his teacher Ibn Hacer and Kirmani, (ö. 787/1384) another verse of al-Câmiu's-Sahih of Buhârî (ö. 256/870). He has commented on various aspects in his this work *al-Câmiu's-Sahih*. The word "*şerh*" is the master of the verb "*şerehe-yeşrehu*" which means to expand, to comment, to spread, to explain, to explain, to conquer, to memorize, to cut off and so on. In Hadith literature, commentary is the interpretation of language rules, strange words, hadiths, moral or itikadi provisions of a hadith book containing an incident or many hadiths in the context of Islamic religious principles in their own understanding. As a result of such studies, the materials expose are generally called *şerh* literature.

Numerous commentaries have been written for Buhârî's hadith book *al-Câmiu's-Sahih*. The work "*al-Kevserü'l-Cârî*", has an important place in this subject. He, wrote in his book's account that he wrote and completed the commentary "*Gâyetü'l-Emânî fî Tefsiri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*" on the Qur'an, the Qur'an of Allah, and that he was thankful to God for granting this opportunity to him. He wrote here that the hadith book "*al-Camiūs al-Sahih*", written by Bukhari, is an important place in the Islamic religion after the Qur'an, and therefore he wrote this book because of this thought. This book has an important place among the *şerh* of Bukhari. For this reason, I thought it was important to spend time on this work, so we prepared this work.

Gurani in this book, keeps away from all kinds of ambiguity and he stays a middle way. Thus, he made utmost care to not hurt any scholars in his interpretations. In this work, Gurânî first explained the titles of babs under each book, and after that he passed on to the hadiths in the bab. Later, every hadith he dealt with was examined in terms of proof, and he introduced the Ravis. He has replied by asking the questions about the subject himself, expressing about the philological direction of the words in the text, making the text which constitutes the original part of the hadith, and he made some judgments in the hadith. In doing these explanations, Gurani also benefited from the ideas and thoughts of many previous scholars. We want to share an example from these works he has done:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا بُصْبِيهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

"So whoever emigrated for Allah and His Messenger, his emigration will be for Allah and His Messenger; and whoever emigrated for worldly benefits or for a woman to marry, his emigration would be for what he emigrated for." The same hadith has also been translated by Umar into the same meaning in Bukhari and Muslim in different places.

When Gurani began his commentary, he first stood on the first book "*Kitâbu Bed'i'l-Vahyi*" of his book where this hadith took place. In this portion, there are hadiths about how first revelation came to Hz. Muhammad (s.a.v.). Gurani first explained the chapter title and the words in that title. For example, he first explained the meaning and position of the Arabic word "كيف - how" in this title. He then described the philological direction of the words "*bedâ*" and "*al-Wahyu*" in the subordinate conjunction of "*bedü'l-wahyi*". After Gurani explained all the words in this chapter in this way, he went on to annotate the first hadith.

Gurânî began to annotate this hadith, he first gave information about the Ravis in the hadith chain. As it is known he, communicated this hadiths from Abdullah b. ez-Zübeyr al-Hümaydi he is from Süfyan b. Üyeyne, he is from Yahya b. Said al-Ansari, that he is from Muhammad b. Ibrahim et-Teymî, he is from Alkame b. Vakkâs al-Leysî and also he is from Umer b. al-Khattab. Gürânî, gave very brief information about Abdullah b. ez-Zübeyr al-Hümaydi, Süfyan b. Üyeyne, Alkame and Hz. Umar. We will try to introduce them by giving more information about the Ravis in this chain of issue, in article that we will write on this subject.

Gurani died in Istanbul during the period of II Beyazıt and was buried in the garden of the Molla Gurânî mosque which is he built in the Aksaray. Especially the sultan and many people attended to his funeral.

Keywords: Molla Gurânî, al-Kevseru'l-Cârî, Bukhari, Hadith examples.

Kaynakça

- AKALIN, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- AYNÎ, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, I-XVI, Beyrut 2002.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- A'ZÂMÎ, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- BİKÂÎ, Ebû'lHasen Bürhanüddin İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Rubât erl-Hırbevî (ö. 885/1480), *Unvânü'z-Zamân bi Terâcimi's-Şüyûh ve'l-Akrân*, Köprülü kütüphanesi, no: 1119, varak: 6b vd.
- BİLMEN, Ömer Nasûhî (ö. 1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, I-II, İstanbul 1974.
- BİRİŞİK, Abdülhamid, *DİA*, XXXVIII, ss. 558-559, İstanbul 2010.
- BROCKELMANN, Carl, "Buhârî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, II, ss. 771-773, İstanbul 1970.
- BUHÂRÎ, EbûAbdillah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Şirketu Dari'l-Erkam b. Ebi'l- Erkam, Beyrut tsz.
- ÇAKAN, İsmail Lütüf, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013.
- DEMİR, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- EBÜ 'UBEYDE, Ma'mer b. el-Musenna (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, I-II, Kahire tsz.
- EFENDİOĞLU, Mehmet, *DİA*, XXXVIII, ss. 559-560, İstanbul 2010.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Ezher el-Herevî (ö. 370/980), "selime", *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I- XII, Beyrut 2004.
- GÜRÂNÎ, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'dir. (ö. 893/1488). Onun "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*", thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-XI, Beyrut 2008.
- HALİL BİN AHMED, Ebû Abdırrahman el-Ferâhîdî (ö. 150/791), *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.
- HATİBOĞLU, İbrahim, *DİA*, XXXVIII, ss. 28-29, İstanbul 2010.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I- XV, Beyrut 2005.
- *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî* el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005.

- *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 1994.
- *Takribü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Daru'l-Ma'rife, I-II, Beyrut 2001.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-III, İstanbul 1989.
- İBN HAYR, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. ömer b. Halife el-Emevî el-İşbilî, (ö. 575/1179), *Fihristu mâ Revâhu an Şuyûhihi mine'd-Devâvini'l-Musannefe fî Durûbi'l-İlmi ve Envâi'l-Meârif*, nşr. Franski Kudare Zeydin ve Hulian Ribera Terrago, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1997.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sadr, I-VIII, Beyrut 2014.
- İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arap*, Dâru's-Sâdr, Fikr, I-XV, Beyrut 2014.
- KANAR, Mehmet, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Derin Yayınları, İstanbul 2003.
- KANDEMİR, M. Yaşar, *DİA*, II, ss.468, İstanbul 1989.
- KARAKAŞ, Ali, Hadis *Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- KASTALÂNÎ, Şehâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2012.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife (ö. 1068/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, I-V, İstanbul 2014.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- KİRMÂNÎ, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf (ö. 787/1084), *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2010.
- LUVİS Ma'lûf el-Yesûî (ö. 1367/1947), *el-Muncid fî'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- NASİF, Mansûr Ali, *et-Tâc el-Câmiu li'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I-V, Mısır 1961.
- NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekerîyya Yahyâ bin Şeref (ö. 676/1277), *Sahîhu Muslim bi Şarhi'n-Nevevî*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvan, el-Mektebetu's-Sakafî, I-XVIII, Kahire 2001.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261/874), *SahîhuMuslim*, DaruİbnHazm, Beyrut 1998.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I-V, Beyrut 2014.
- SANDIKÇI, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine yapılan Çalışmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- SEZGİN, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012.
- SUBHÎ es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- SOFUOĞLU, Mehmet, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- TAŞKÖPRÜZADE, Ahmet Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, trc. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313.
- YAŞAROĞLU, M. Kamil, “Molla Gürânî”, *DİA*, ss. 248-250, İstanbul 2005.
- YILDIZ, Sakıp, “Molla Gürânî ve İstanbul Fethindeki Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 127-131, Erzurum 1979.
- YÜCEL, Ahmet, Abdullah b. Zübeyr”, *DİA*, XVIII, ss. 357, İstanbul 1998.

ZEBİDÎ, Ebü'l-Abbas Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. Ebî Bekr el-Yemenî eş-Şercî (ö. 893/1488), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-XII, Ankara 1970.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Me'mûn Sağırcî, Muessesetu'r-Risale, I-XXX, Beyrut 2014.

Bitcoin: Would It Be Another Alternative For Global Currency System?

Md. Rafiqul Islam¹ Omar Faruque² AHM Kamruzzaman³

After the financial crisis of 2008, bitcoin has come to an action as crypto currency. And this was the result of populist revolt against the global currency system. In the early years of bitcoin, its usage is too much limited but now this limitation has become a. But at first (Grinberg, 2012) proclaimed Bitcoin as an innovative alternative digital currency. But this is opposed by (Yermack, 2013) and he gave an opinion that bitcoin is not a currency at all though (Glaser, Zimmermann, Haferkorn, Weber, & Siering, 2014) predicted that bitcoin can be turned into a better currency. Finally according to the opinion of (Filippi & Primavera, 2014), it is not currency rather an investment vehicle. This paper aims to find the possibility of being bitcoin as a better currency. In order to examine so, this paper sets total nine criteria and this is assumed that if bitcoin does good in this nine criteria, then it would be declared as an alternative of current global currency. And these nine criteria are as follow:

1. Usage,
2. Exchange rate change,
3. Security comparison,
4. Individualism,
5. Inflation and
6. Trust.
7. Populist attitudes
8. Decentralized attitudes
9. Technology sovereignty

When bitcoin comes to action, its usage is too much limited but now this is going up day by day. For instance, the average number of transaction of 1st three days of introduction of bitcoin wallet is 0.33⁴ but the average of last three days (6th, 8th and 10th July, 2017) is 232554.3⁵. The average rate of rising rate of number of transaction is 10.85615⁶ percent per day. If this change is calculated on the point of the starting a year, then the change would be 1887.097⁷ percent per year.

At the introduction, a bitcoin is traded with 0.03⁸ dollar but now a bitcoin is traded with 997.73⁹ Dollar. The average percentage change of exchange rate with bitcoin is 1543.706¹⁰ till

¹ Graduate Student, Jahangirnagar University, savar, Dhaka, Bangladesh-1342

² PhD student, Dept. of Economics, Ege University, Bornova, Izmir, Turkey.

³ Graduate Student (Regional Development Economics) Ege University, Bornova, Izmir, Turkey.

⁴OWN CALCULATION BASED ON THE DATA FOUND AT [HTTPS://BLOCKCHAIN.INFO/STATS](https://blockchain.info/stats) ACCESSED AT 7/11/2017

⁵ IBID

⁶ IBID

⁷ IBID

⁸ IBID

⁹ IBID

¹⁰ OWN CALCULATION BASED ON THE DATA FOUND AT

[HTTPS://BLOCKCHAIN.INFO/CHARTS/MARKET-PRICE](https://blockchain.info/charts/market-price) ACCESSED AT JULY 11, 2017, 1:22:17 PM

its introduction to the world. But exception occurred in 2015 and in that time yearly fall of bitcoin exchange rate is on average 57.6717¹¹ percent.

Bitcoin maintains a strict security procedure and that is absent to almost any other system. Every transaction is done only after validation and no transaction can be done without validation. And this process of validation is costly but do not cost too much. And this validation is a business too.

Even if Bitcoin is used in Dark Web Sector, the security system still works but with different dimensions. But for the case of Dark sector, international currency system works identically as it works normally.

No sovereign power is assigned to bitcoin. But in international monetary system, every currency is not only backed up by gold or third currency but also backed up by the sovereign power. In Bitcoin technology, it remains absent but the power of individualism creates a new layer of sovereignty. Inflation against other cryptocurrencies for bitcoin is negative. The exchange value of bitcoin against normal currencies is going up day by day. When bitcoin is introduced for the first time, roughly a bitcoin is equal to 0.03 dollar but after several years, a single bitcoin is equal to about 100 dollars. So, as Q.E.D. it can be stated that the exchange value of bitcoin both with other cryptocurrencies and dollar is higher and the related time trend is supporting this change.

The performance of every other currency is comparatively volatile except for bitcoin. This volatile attitude is much more evident from SDR that stands for special drawing rights.

both Bitcoin and normal currency has a volatile character of being exchanged but on average the exchange rate of Bitcoin comparing both normal currency and other cryptocurrencies. And on the basis of inflation, bitcoin may be thought to be positively inflated towards others.

If Bitcoin is not backed by any sovereign country, then another question comes about the authorship of the bitcoin who is currently backing bitcoin. And this is trust. As people believe in bitcoin rather than others, the exchange value of bitcoin is going up day by day. But the reverse case is occurring for international currency system. This system is backed up by sovereign power but this backing is not necessarily enough to hold trust as like as bitcoin.

No decentralized attitude is present in International Currency System. International Currency System is a totally centralized system. Government manipulates domestic currency. And international monetary system is a sort of the cluster of such sovereign manipulation. But such centralized attitude is absent to bitcoin technology at all.

The answer of being an alternative to global financial system is a matter of relativity. As probability cannot denote negation unless mathematically that incident is a sure incident. The same dilemma is present hereby too. According to already shown nine criteria, it is clearly evident that at least in this nine criteria bitcoin is working more perfectly than both other cryptocurrency as well as International Currency System too. So, if other things remain same, it can be expected that Bitcoin should be able to be an alternative of international currency system and this should happen very soon too.

¹¹ IBİD

Bibliography

Filippi, D., & Primavera. (2014). *Bitcoin: A Regulatory Nightmare to a Libertarian Dream* (SSRN Scholarly Paper No. ID 2468695). Rochester, NY: Social Science Research Network.

Glaser, F., Zimmermann, K., Haferkorn, M., Weber, M. C., & Siering, M. (2014). *Bitcoin - Asset or Currency? Revealing Users' Hidden Intentions* (SSRN Scholarly Paper No. ID 2425247). Rochester, NY: Social Science Research Network. Retrieved from

Grinberg, R. (2012). Bitcoin: An Innovative Alternative Digital Currency. *Hastings Science & Technology Law Journal*, 4, 159.

Yermack, D. (2013). *Is Bitcoin a Real Currency? An economic appraisal* (Working Paper No. 19747). National Bureau of Economic Research.

Kelam İlmi Açısından Birlikte Yaşamının ve Dini Çoğulculuğun Temel Değerleri

İbrahim Coşkun¹

Günümüzde, dinlerin birbirine bakışı, batılı bilim adamlarının tasnifine göre, exclusivism (dışlayıcılık), inclusivism (inhisarçılık) ve pluralism (çoğulculuk) olmak üzere üç ana kavram etrafında toplanmaktadır. Exclusivism, dinlerin birbirlerine klasik bakış açısını yansıtır. Buna göre yalnızca bir tek din doğrudur; bu dinin dışındaki bütün dinler asılsız ve batıldır. Inclusivism şu an için basit bir ifade ile vahye dayalı bütün dinlerin eşdeğer bir konuma sahip olduğunu ileri sürerken, pluralizm ise, bütün dinlerin eşit olduğunu kabul eder. Her üç kavram, herhangi bir dinin insana yönelik temel amacı olan “kurtuluş” veya “necat” (salvation) fikri esas alınarak tasnif edilmiştir. (Demirci,200:12). Ne var ki, Kur’an-ı Kerim bu meseleyi çok net biçimde ortaya koymuş ve objektif ve evrensel ölçülere bağlamıştır. Bu bağlamda şu ayetler, Kur’an’ın bu probleme bakış açısını yansıtmak için yeterlidir:

“Yahudi ve Hristiyan olanlardan başkası cennete asla giremez” dediler. Bu onların kendi kuruntuları... Sen de ki: “İddianızda doğru iseniz haydi delilinizi ortaya koyun.” (Bakara,2/111).

“Hem Yahudiler, hem de Hristiyanlar, “biz Allah’ın evlatları ve sevgilileriyiz” dediler. De ki: Öyleyse niçin Allah sizi günahlarınız sebebiyle cezalandırıyor? Hayır, bilakis siz, Onun yarattığı beşer topluluğusunuz. Allah dilediğini affeder, dilediğini azaplandırır.” (Maide,5/18)

“Allah’ın vadettiği mükafat, ne sizin ne de Ehl-i Kitab’ın temennileri ile elde edilmez. Kim kötü bir iş yaparsa onun cezasını bulur ve Allah’tan başka, kendisini o azaptan kurtaracak ne bir hâmi, ne de bir yardımcı bulamaz.” (Nisa,4/123).

Bu ayetlerin ortak sonucu şudur: Kurtuluşa ermek ve cennete girmek, bir kısım kuruntu ve hayallerle değil, belirli şartların ifa edilmesiyle gerçekleşecektir. Bunların en başta geleni ise, bir insan veya kavim, bozulmamış sahih bir dinin belirlediği ölçüler çerçevesinde iman etmedikçe velev ki peygamber torunu dahi olsa ilahi adaletten kaçamayacak ve yapıp ettiklerinden dolayı Allah’a hesap verecektir.

İslam’a göre Peygamberler zincirinin son halkası Hz Muhammed (sav), ilahi dinlerin sonuncusu da İslam’dır. Öyle olduğu için de son dinin kitabı olan Kur’an-ı Kerim’in asla bozulmayacağı kıyamete kadar Allah tarafından korunacağı bildirilmiştir: *“Kesin olarak bilersiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”* (Hicr,15/ 9) Öyle olunca Allah katında geçerli olan din İslâmdır.(bkz Al-i İmran,3/19).

Müslümanlar bu gerçeğe böyle inanmakla birlikte hak olan ilahi dinin yanında farklı dinlerin bulunmasının ilahi iradenin gereği olarak görür. (Özcan,1999:46-47). Öyle olduğu için de kendisinin inandığı dine herkesin girmesi gereğine inanmaz. Konu ile ilgili iki ayet şöyledir: *“Ve dileydik yeryüzüne meleklerle getirirdik, sizin yerinize onları geçirirdik”* (Zuhuf,43/60), *“Hem Rabbin isteseydi bütün insanlığı bir tek ümmet yapardı. Fakat o (yollarını seçmekte kendilerini özgür bıraktı diye) hala farklı görüşler benimsemektedirler.”* (Hud, 11/118). Bu vb. ayetler Allah’a inanan birinin -tebliğ etmenin dışında-bütün insanların kendisi gibi inanmaları

¹ Prof. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, ibrahimcoskun@hotmail.com

konusunda savaşmak gibi bir misyonunun olamayacağına inanmasını gerekli kılar.

Haçlı seferlerine kadar Müslümanlar başta Ehl-i kitab olmak üzere diğer din mensuplarına karşı son derece müsamahakâr olmuşlardı. Hristiyan ülkelerle de ilişkileri kötü değildi. Katolikler tarafından başlatılan Haçlı seferleri hem toplumlar hem de devletlerarasında var olan ilişkileri bozdu. Haçlılar tarafından ortaya konan hoşgörüsüzlük Müslümanlar tarafında da yansımaları buldu. Bu etkinin hala bazı Müslüman toplumlarda devam ettiğini görmekteyiz(Farukî,1993:60). Yaklaşık iki asır devam etmiş olan savaşların iki taraf üzerinde de olumlu ya da olumsuz sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Haçlı seferleri vesilesi ile fanatik olmayan Hristiyanların Müslümanlara bakış açısının kısmen olumlu yönde değiştiğini söyleyebiliriz. Ne yazık ki haçlı seferlerinin en yıkıcı etkisi Müslümanlara oldu.

Birlikte yaşama meselesi dini-ahlakî ve felsefî değerler üzerinden okunursa, onun bireyin kendini aşarak karşıdakini tanımakla, karşıdakine güvenmekle beraber onda güven duygusu uyandırmakla, fiil ve davranışlarına merhamet, sevgi, diğergamlık, ihsan, adalet ve hoşgörü gibi ahlakî erdemlerin hâkim olmasıyla ve yine son olarak da din, inanç ve vicdan özgürlüğünün bilincinde olunarak gerçekleşecek olan bir ideal ve kültür olduğu anlaşılmış olacaktır.

Benzeri görülmemiş terör ve nükleer silahların bile kullanılabileceği bir şantaj çağında yaşıyoruz. Hepimiz gittikçe artmakta olan belirsizlik ortamına tanık olmaktayız. Dünya uzun zamandır rastgele zeminlerdeki kimi çatışma biçimi ve gerilim ihtimallerine alışmıştı. Fakat şimdilerde kıtalararası füzelere, nükleer silahların hızla artışına ve lazer ve ışın silahlarına kendisini alıştırmaya hazırlanıyor(Gafarov,2016). Böyle bir dönemde her zamaninkinden daha fazla Ehl-i kitap arasında özellikle de Müslümanlarla Hristiyanlar arasında, Haçlı Seferleri sırasında şiddete dayalı olarak gelişen ilişki formunun giderilmesine ihtiyaç hasıl olmaktadır.

Bu çalışmada başta Mütakellimler yorumları olmak üzere zaman zaman Müslüman Filozofların ve Batı filozoflarının da konuya ilişkin düşünceleri değerlendirilecek böylece birlikte yaşamın mahiyeti, temellendirilmesi, değerler alanı irdelenerek ortaya konulacaktır. Bu bağlamda tebliğde temel sorun olarak günümüzde çok kültürlülüğün ve dini çoğulculuğun olumlu yönlerinin yanı sıra “ötekileştirme” gibi olumsuzlukların da beraberinde getirdiği probleme dikkat çekilecektir. Tesbit edilen ve önerilen değerlerin hayata aktarılmasıyla İslam coğrafyasında haçlı seferleri öncesine kadar çok kültürlülüğün ve dini çoğulculuğun büyük oranda gerçekleştiği ancak haçlı seferleri sonrasında bu durumun Müslümanları da nasıl olumsuz yönde etkilediğine dair karşılaştırmalar örneklerle anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birlikte yaşama, Batı, İslam, Ahlâkî değerler, Teoloji, Haçlı seferleri.

Basic Values of Living Together And Religious Pluralism in The Sense of Kalam Science

In our day, religions' views to each other, according to western scientiests' explanations, come together on three basic concepts that are inclusivism exclusivism and pluralism. Exclusivism reflects religions' classical view to each other that is only one religion is correct and except this all religions are untrue and superstitious. Inclusivism alleges that all religions based on revelation is the same and pluralism accepts that all the religions are the same. All three concept are explained as salvation that any religions' purpose oriented to human. However Holy Quran explains this object very clear and connected this objective and universal criterion. About that, these verses below reflects Quran's view on this problem;

“And they say: "None shall enter Paradise unless he be a Jew or a Christian." Those are their (vain) desires. Say: "Produce your proof if ye are truthful." (al Baqarah 2/111)

"(Both) the Jews and the Christians say: "We are sons of Allah, and his beloved." Say: "Why then doth He punish you for your sins? Nay, ye are but men,- of the men He hath created: He forgiveth whom He pleaseth, and He punisheth whom He pleaseth: and to Allah belongeth the dominion of the heavens and the earth, and all that is between: and unto Him is the final goal (of all)" (Al-Máida,5/18)

"Not your desires, nor those of the People of the Book (can prevail): whoever works evil, will be requited accordingly. Nor will he find, besides Allah, any protector or helper." (an Nisáa,4/123)

As a common result of these verses is that going to heaven cannot be provided with pointless dreams and misgivings but can be provided if certain circumstances are executed. First of these is unless a human or tribe or even they are Prophet's relative have faith in Allah in the frame of a real religion, they give an account of Allah.

According to Islam, Last Prophet is Mohamed (sav) and last divine religion is Islam. That is why it is stated by Allah that last religion's book Quran is protected by Allah and never be spoiled till the end of the World. Indeed, it is We who sent down the Qur'an and indeed, We will be its guardian. We have, without doubt, sent down the Message; and We will assuredly guard it (from corruption). Therefore Islam is the only valid religion in the presence of Allah.

As Muslims believe that Islam is the only true religion they see existence of different religions as a requirement of divine will. For this reason, they do not think that everyone should believe their religion. About this there are two verses: *"And if it were Our Will, We could make angels from amongst you, succeeding each other on the earth. (az Zukhruf,43/60), "If thy Lord had so willed, He could have made mankind one People: but they will not cease to differ." (Hüd,11/118)*

This verses necessitate a human have faith in Allah – except tebliğ- should think he cannot have the mission that everyone should believe his religion. It is obvious that because of the wars which has been there for two centuries more or less, there are always some problems. With the impact of the Crusades we can say that non fanatic Christian's perspective have changed a little bit in positive way. Unfortunately, the Crusades has affected the Muslims most. Until the Crusades has started Muslims always has tolerated all the religious people from other religions including the People of the Book. In addition, Muslim countries' relationship with Christian countries was not that much bad. The Crusades that started by Catholics has destroyed the existing relationships between communities and countries. The Crusades' this sternness has affected the Muslims negatively, unfortunately. We can still see this bad impact in some Muslim communities.

We live in an era of blackmail, where unprecedented terror and even nuclear weapons can be used. We are all witnessing an increasingly uncertain environment. At such a time, it is necessary to remove the relationship form that develops between the Ahl-i books, especially Muslims and Christians, based on violence during the Crusades, more than ever.

In this context, as a fundamental problem today's multiculturalism and religious pluralism, together with the negative aspects such as "othering", as well as the positive aspects of multiculturalism and religious pluralism, will be attracted attention and the solutions for the problem will be discussed from historical experiences and opinions of mutualists and philosophers. It will be explained with examples of how multiculturalism and religious pluralism take place in the bigger place before the crusades in the Islamic geography by transferring the values that are determined and proposed, and how the Muslims affected this situation negatively after the Crusades. The world has long been accustomed to some forms of conflict and tension in random grounds. But now it is preparing to rapidly increase nuclear

weapons and to familiarize themselves with laser and beam weapons, leaving behind intercontinental fleets.

Keywords: Cohabitation, West/European, Islam, Moral values, Theology, the Crusades

Kaynakça

Demirci, K. (2000). *Yahudilik ve Dîni Çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Özcan, H.(1999). *Mâturidî'de Dîni Çoğulculuk*, İstanbul: İFAV.

Gafarov, A(2016). “ *Felsefî ve Dîni Açından Birlikte Yaşamanın Temel Değerleri Üzerine Bir Analiz*”, Değerler Eğitimi Dergisi, 13, (31), 87-133.

Farukî, İ.(1993). *İbrahimi Dinlerin Diyalogu*, çev. M. Karaşahan, İstanbul: Pınar Yayınları.

**Cerh ve Ta'dîl İlmi Bağlamında İmam Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştirilerin
Analizi**

Fikret Özçelik¹

İslam tarihinde hakkında en çok konuşulan, lehinde ve aleyhinde en çok görüş beyan edilen şahsiyetlerden birisi İmam Ebû Hanîfe'dir. Bu da, onun İslam düşünürleri içerisinde ulaştığı şöhrete ve Müslümanlar arasındaki değerine işaret eden bir göstergedir.

Bu bağlamda biz de çalışmamızda Tabakât kitaplarında yer alan Ebû Hanîfe ile ilgili nakilleri değerlendireceğiz. Çalışmamızda temel aldığımız eserler şunlardır: Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târîhu'l-Kebîr*, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh vet-Ta'dîl*, İbn Hibbân'nın (ö. 354/965) *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbu'l-Kemâl*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* ve İbn Hacer el-Âskalânî'nin (ö. 852/1449) *Tehzîbu't-Tehzib* adlı eseri.

1. Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr'i: Buhârî eserinde Ebû Hanîfe ile ilgili şu kısa bilgiyi vermektedir: “Numân b. Sabit Ebû Hanîfe el-Kûfî, Benî Teymillah b. Sa'lebe'nin mevalisi. Abbâd b. Avvâm, İbn Mubârek, Huşeym, Vekî', Müslim b. Hâlid, Ebû Muâviye ve Mukrî'den rivayet etmiştir. Mürcîi olduğu için onun görüşünü ve hadisini alma konusunda sükût (سكتوا عنه) ettiler” (Buhârî, 2008: VII, 385). Buhârî'nin, “seketû anı” lafzını metrûk râviler için kullandığı bilinmektedir (Yücel, 2015: s. 109). Buhârî'nin, Ebû Hanîfe'den hadis alınmamasına dair görüşünü, Ebu Hanife'nin mürcîi olmasına bağladığı görülmektedir. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin Mürcîi olup olmadığı meselesi, ulema arasında tartışmalıdır. (Yavuz, 1994: s. 142-143).

2. İbn Ebî Hâtim'in el-Cerh vet-Ta'dîl'i: İbn Ebî Hatim, el-Cerh vet-Ta'dîl adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin biyografisini verirken onu zem eden rivayetlere yer vermiştir. İbn Ebî Hatim'e göre İbn Mubârek ondan hadis rivayet etmeyi terk etmiş; Ebû Hanîfe, Yahyâ b. Saîd'in komşusu olmasına rağmen Yahyâ b. Saîd ona hiçbir soru sormamıştır. Ayrıca Ebû Abdurrahman el-Mukrî onunla ilgili şöyle demiştir: ‘Ebû Hanîfe bize hadis rivayet eder, sonunda da, bu duyduğunuz şeylerin hepsi boş ve batıldır derdi.’ Câbir el-Yemâmî'ye göre Ebû Hanîfe, Hammâd'ın kitaplarını çalmıştır. Ahmed b. Hanbel de, Ebû Hanîfe'nin görüşünün mezmum ve onun hadis ilminde miskin olduğunu söylemiştir” (İbn Ebî Hâtim, 2010: VIII, 514).

3. İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'i: İbn Hibbân bu eserinde isminden de anlaşıldığı gibi hadis münekkidleri tarafından cerh edilen râvilerle yer vermiştir. İbn Hibbân bu eserinde yaklaşık on iki sayfada Ebû Hanîfe'yi anlatmıştır. Ona göre Ebû Hanîfe hadis âlimi değildir. Zira onun iddiasına göre Ebû Hanîfe sadece yüz otuz hadis rivayet etmiş; bunlardan yüz yirmi tanesinde ya isnadı ya da metni değiştirerek hata yapmıştır. Hataları doğrularını geçince terk edilmeyi ve naklettiği rivayetlerin delil alınamayacağı anlaşılmıştır. Ayrıca İbn Hibbân'a göre Ebû Hanîfe mürcîi olup insanları ircâ düşüncesine davet ettiği için de rivayetleriyle delil getirilemez. Hâlbuki Buhârî sadece onun Mürcîi olduğunu savunmuş; İbn Ebî Hâtim ise onun Mürcîi olup olmadığına hiç değinmemiştir. Ebû Hanîfe'yi en ağır ifadelerle eleştiren Adî bile onun mürcie düşüncesine davet ettiğine dair herhangi bir ifadede bulunmamaktadır (İbn Hibbân, 1396: III, 64-73).

¹ Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ozcelik.21@hotmail.com

4. İbn Adî'nin el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl'i: Ebû Hanîfe'nin hayatını geniş bir şekilde ele alan âlimlerden birisi de İbn Adî'dir. O da daha çok Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki nakilleri yer vermiştir. Kendisi Süfyân es-Sevrî'nin, Ebû Hanîfe'yi لا ثقة ولا مأمون (sika ve güvenilir değil) tabiriyle nitelediğini aktarmıştır. Yahyâ b. Maîn genel olarak Ebû Hanîfe'yi sika kabul etmiştir. Ancak İbn Adî'nin rivayetine göre Ebû Hanîfe'nin durumu Yahyâ b. Maîn'e sorulmuş, o da; "Onun hadisi yazılmaz" demiştir. İbn Adî'nin bu naklinin tenkide açık olduğunu belirtmek isteriz. Zira Muhammed b. Sa'd el-Avfî, Yahyâ b. Maîn'in şöyle dediğini işitmiştir: "Ebû Hanîfe sika birisidir, ancak ezberlediği hadisleri rivayet etmektedir." Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yahyâ b. Maîn'in; "Ebû Hanîfe'nin hadisleri yazılmaz" sözü sadece İbn Adî'nin eserinde yer almaktadır. İbn Adî, rüyadan hareketle Ebû Hanîfe'yi tenkit etmiştir. Hâlbuki rüyanın, cerh ve ta'dîl başta olmak üzere İslam düşüncesinde herhangi bir meselede delil olamayacağı bilinmektedir. İbn Adî'ye göre âlimler Ebû Hanîfe'nin tenkit edilmesi konusunda icma etmişlerdir. Ancak başta İmam Şâfiî, Abdullah b. Mubârek ve Yahyâ b. Maîn gibi birçok âlim Ebû Hanîfe'yi övmüş ve özellikle fıkıhta öncü olarak kabul etmişlerdir (İbn Adî, 1997, VIII, 236-241).

5. el-Mizzî'nin Tehzîbu'l-Kemâl'i: el-Mizzî, Ebû Hanîfe'nin künyesi ile ilgili bir takım bilgileri vermekte ve Ebû Hanîfe'nin, ehl-i re'y imamı olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca el-Mizzî, Ebû Hanîfe'nin kimden rivayette bulunduğuna ve ondan kimin rivayet ettiğine dair uzun bir liste sunmaktadır. Mizzî, Ebû Hanîfe'yi öven rivayetlere yer vermiş ve Yahyâ b. Maîn'in, Ebû Hanîfe'nin, hadiste sika olduğunu ifade etmiştir (Mizzî, 1980: XXIX, 417-444).

6. Zehebî'nin Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'sı: Zehebî, bu eserinde Ebû Hanîfe'nin hayatını geniş bir şekilde anlatmıştır. Onu "imam, milletin fakihi, Irak'ın âlimi" olarak tanıtmıştır. Zehebî, Ebû Hanîfe'yi öven nakilleri ele almış, onu zemmeden herhangi bir rivayete yer vermemiştir. Bunun da İbn Hibbân'ın ve İbn Adî'nin, Ebû Hanîfe'nin aleyhinde zikrettikleri rivayetlerin sıhhatine gölge düşürdüğü söylenebilir. (Zehebî, 2014: VI, 390-403).

7. İbn Hacer el-Âskalânî'nin Tehzîbu't-Tehzîb'i: İbn Hacer, Ebû Hanîfe'nin nesebi ile ilgili bir takım bilgileri vermektedir. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin kimden hadis rivayet ettiğini kimin ondan rivayette bulunduğunu belirtmektedir. O da, Zehebî gibi Ebû Hanîfe'nin güvenilir olduğunu ifade etmektedir (İbn Hacer, 1326: X, 449-452).

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı gibi tabakât ve menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe'yi öven ve yeren nakilleri bulmak mümkündür. Ebû Hanîfe'nin aleyhinde olan bu yaklaşımların hicri ikinci asırdan itibaren gittikçe sertleşen fırka ve mezhepler arası mücadelelerden kaynaklandığı görülmektedir (Sinanoğlu, 2012: s. 53).

Hadis münekkitlerinin ortaya koyduğu ilkeye göre; bid'at olarak kabul edilen fırkalara mensup olan şahsiyetlerden, mezhep propagandasını yapmadıkları sürece hadis rivayet etmekte bir beis bulunmamaktadır (Bağdâdî, 2006: s. 112). Bu bağlamda Ebû Hanîfe, Mürciî kabul edilse bile yine ondan hadis rivayet edilebilmelidir. Nitekim bu ilke ehl-i re'y dışındaki mezheplere karşı uygulanmış ve râvi mezhebin propagandasını yapmadığı sürece güvenilir kabul edilmiş, ondan hadis rivayet edilmiştir.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, daha çok ilk hadis münekkitleri tarafından tenkit edilmiştir. Mizzî, Zehebî ve İbn Hacer gibi müteahhir münekkitler tarafından övülmüş ve birçok konuda öncü kabul edilmiştir. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin zemmine işaret eden nakillerin, cerh ve ta'dîl ilminin kriterlerine göre de tenkide açık olduğunu belirtmek isteriz. Bu bağlamda ricâl edebiyatında yer alan İmam Ebû Hanîfe aleyhtarı rivayetlerin çoğunun mezhep taassubunun bir neticesi olup kabul görmediğini (Ünal, 2010: s. 271) ve İmam Ebû Hanîfe'nin, bu iddialardan uzak ve beri olduğunu vurgulamak isteriz.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, tenkit, analiz, hadis.

Analysis of Criticism targeted to Imam Ebû Hanîfe in The Context of Science of Cerh And Ta'dîl

Imam Ebû Hanîfe is one of the personalities whom the most publicized opinions in favor of and against are declared in Islamic history. This is a sign that points to his reputation among Islamic thinkers and his value for Muslims.

In this context, we will also evaluate the commentaries about Ebû Hanîfe in the Tabakât books. The base works we have studied in our work are as follows: The works titled *et-Târîhu'l-Kebîr* by Buhârî (d. 256/870), *el-Cerh vet-Ta'dîl* by Ibn Ebî Hâtîm (d. 327/938), *Kitâbu'l-Mecrûhîn* by Ibn Hibbân (d. 354/965), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl* by Ibn Adî (d. 365/976), *Tehzîbu'l-Kemâl* by el-Mizzî (d. 742/1341), *Siyeru'l-Âlami'n-Nubelâ* by Zehebî (d. 748/1348) and *Tehzîbu't-Tehzîb* by Ibn Hacer el-Âskalânî (d. 852/1449).

1. et-Târîhu'l-Kebîr by Buhârî: In his work, Buhârî gave the following brief information about Ebû Hanîfe: "He related from Numân b. Sabit Ebû Hanîfe el-Kûfî, Benî Teymillah b. Sa'lebe's slave, Abbâd b. Avvâm, Ibn Mubârek, Huşeym, Vekî', Müslim b. Hâlid, Ebû Muâviye and Mukrî. As he was a Mürciî, they kept in silence (سكتوا عنه) about his opinion and hadith" (Buhârî, 2008: VII, 385). It is known that Buhârî used the word "seketûanh" for deceptive narrators (Yücel, 2015: s. 109). It seems that Buhârî's opinion about not taking hadith from Ebû Hanîfe depended on his being a Mürciî. However, the question of whether Ebû Hanîfe was a Mürciî or not was controversial between ulema. (Yavuz, 1994: p. 142-143).

2. el-Cerh vet-Ta'dîl by Ibn Ebî Hâtîm: When Ibn Ebî Hâtîm gave the biography of Ebû Hanîfe in his work titled *el-Cerh vet-Ta'dîl*, he included satirized narratives. According to Ibn Ebî Hâtîm, Ibn Mubârek abandoned narrating Hadith from him; although Ebû Hanîfe was neighbor to Yahyâ b. Saîd, Yahyâ b. Saîd did not ask him any questions. In addition, Ebû Abdîrrahman el-Mukrî said about him as follows: 'Ebû Hanîfe told us the hadith, and in the end he said that these things you hear were all null and superstitious.' According to Câbir el-Yemâmî, Ebû Hanîfe stole the books of Hammâd. Ahmed b. Hanbel said that Ebû Hanîfe's opinion was unacceptable and he was poor in science of hadith" (Ibn Ebî Hâtîm, 2010: VIII, 514).

3. Kitâbu'l-Mecrûhîn by Ibn Hibbân: In this work as the name suggests, Ibn Hibbân included narrators who were refused by hadith critics. In this work, Ibn Hibbân narrated Ebû Hanîfe in about twelve pages. According to him, Ebû Hanîfe was not a hadith scholar. Then, according to his claim, Ebû Hanîfe reported only one hundred thirty hadiths; one hundred and twenty of these were either mistaken or made an imputation mistake by changing the text. When his mistakes overpass the correct ones, it was understood that the transmitted narratives cannot be accepted as evidence and were abandoned. Furthermore, according to Ibn Hibbân, as Ebû Hanîfe was a Mürciî and invited people to ircâ thought, no proof can be given by his narratives. However, Buhârî only defended that he was a Mürciî; Ibn Ebî Hâtîm never mentioned whether he was a Mürciî or not. Even Adî, who criticized Ebû Hanîfe with severest expressions, do not make any statements that he had invited to murcie thought (Ibn Hibbân, 1396: III, 64-73).

4. el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl by Ibn Adî: One of the scholars who dealt widely with the life of Ebû Hanîfe was Ibn Adî. He also included more of the commentaries against Ebû Hanîfe. He quoted that Süfyânes-Sevrî described Ebû Hanîfe as لا ثقة ولا مأمون (not sika and trustworthy). Yahyâ b. Maîn generally accepted Ebû Hanîfe as sika. However, according to the narration of Ibn Adî, the situation of Ebû Hanîfe was asked to Yahyâ b. Maîn, and he said; "His hadith cannot be written". We would like to point out that this narration of Ibn Adî is open to criticism. Then, Muhammed b. Sa'd el-Avfî heard that Yahyâ b. Maîn said as follows: "Ebû Hanîfe was a sika person, but he narrated the hadiths he had memorized." As far as we can tell, Yahyâ b. Maîn's words; "Ebû Hanîfe's hadiths cannot be written" can only be found in Ibn Adî's work. Ibn Adî criticized Ebû Hanîfe based on a dream. However, it is known that dreams, especially cerh and

ta'dîl cannot be evidence in any case in Islamic thought. According to IbnAdî, scholars made joint resolution about criticizingEbûHanîfe. However, many scholars such as Imam Şâfiî, Abdullah b. Mubârek andYahyâ b. Maîn praised EbûHanîfe and accepted him as a pioneerespecially in fiqh(IbnAdî, 1997, VIII, 236-241).

5. Tehzîbu'l-Kemâl by el-Mizzî: el-Mizzî, gave some information about personal record of EbûHanîfe and emphasized that EbûHanîfe wasan imam of ehl-i re'y. Furthermore, el-Mizzî offered a long list of whom EbûHanîfehad narrated and who had narrated from him. Mizzî gave narration in which EbûHanîfewas praised, andYahyâ b. Maîn said that EbûHanîfewas a sika in the hadith (Mizzî, 1980: XXIX, 417-444).

6. SiyeruA'lâmi'n-Nubelâ by Zehebî: In this work, Zehebî narrated widely about the life of EbûHanîfe. He introduced him as "imam, fakih of the notion, the scholar of Iraq".Zehebî dealt with the commentaries praising EbûHanîfe, and did not tell about any narrations denigrating him. It can be said that this shadowed the correctness of the narrations by IbnHibbân and IbnAdîagainst EbûHanîfe(Zehebî, 2014: VI, 390-403).

7. Tehzîbu't-Tehzîb by Ibn Hacer el-Âskalânî: IbnHacer gave some information about the lineage of EbûHanîfe. Thereafter, he stated whom EbûHanîfe had narrated and who had narrated from him. Like Zehebi, he alsoexpressed that EbûHanîfe was trustworthy (IbnHacer, 1326: X, 449-452).

As it is understood from the above information, it is possible to find commentaries praising and criticizing EbûHanîfe in the tabakât and menâkib books. These approaches, which are against EbûHanîfe, appear to have originated from the struggles between parties and sects, which have become harder since the second century of hijri(Sinanoğlu, 2012: s. 53).

According to the principles put forward by critics of hadith; no harm is seen in narration of hadith by people who were members of parties which were considered to be bid'atas long as they do not do sectarian propaganda (Bağdâdî, 2006: s. 112). In this context, hadith from EbûHanîfe can be narrated even if he is accepted as a Murcii. Indeed, this principle was applied against sects other than ehl-i re'yand was regarded as reliable as long as it did not make propaganda of sectarian propaganda of râvi, hadith from him was narrated.

As it is seen, EbûHanîfe was mostly criticized by the first critics of hadith. He was praised and recognized as a pioneer in many subjects by following critics, like Mizzî, Zehebîand IbnHacer. Moreover, we would like to state that the commentaries pointing to the denigration of Imam EbûHanîfe are open to criticism according to the criteria of science of cerh and ta'dîl. In this context, we would like to emphasize that most of the narrations against Imam EbûHanîfe in ricâl literature are a result of sectarianism and not accepted (Ünal, 2010: s. 271) and that EbûHanîfe is far and away from these claims.

Keywords: EbûHanîfe, criticism, analysis, hadith.

Kaynakça

- Bağdâdî, H. (2006). *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Buhârî, M. (2008). *et-Târîhu'l-Kebîr* (thk. Mustafa Abdulkadir Ahmed Atâ), 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Adî, A. (1997). *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, 1.b Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Hatim, M. (2010). *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (thk. Mustafa Abdulkadir Ahmed Atâ), 2. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, A. (1326). *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1. Baskı, Hindistan: Dâiretu'l-Maârifî'n-Nizâmîyye,

- İbn Hibbân, M. (1396). *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, 1. Baskı, Haleb: Dâru'l-Va'y.
- Mizzî, Y. (1980). *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), , Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Sinanoğlu, A. (2012). *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Atâ*, İstanbul: Rağbet.
- Ünal, İ. (2010). *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB.
- Yücel, A. (2015). *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İstanbul: İFAV.
- Zehebî, M. (2014). *Siyeru'lâmi'n-Nubela* (thk. Şuayb Arnavut), Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.

Milli Mücadele Döneminde Mardin'in Fransızlar Tarafından İşgal Planı ve Bunun Yankıları

Oktay Bozan¹

Birinci Dünya Savaşı esnasında İtilaf Devletleri arasında 16 Mayıs 1916'da Petersburg'da Sykes-Picot antlaşması imzalanmıştır. Yapılan bu gizli antlaşmaya göre Musul, Urfa, Maraş ve Antep şehirleri Fransızlara bırakılmıştır. Ancak Mondros Mütarekesi'nden sonra, 1919 yılının Şubat-Mart ayları içerisinde, İngilizler, Fransa'ya karşı bir pazarlık konusu olarak ellerinde bulundurmak amacıyla petrol bölgesi Musul Vilayeti ile birlikte Urfa, Antep, Maraş'ı peş peşe işgal etmiştir. Bir süre sonra İngilizler, Diyarbakır ile Mardin'de zararlı siyasi propagandalar yapmak suretiyle, halk arasında ayrılık yaratmaya çalışmıştır. Bu amaçla bazı aşiret reislerini kâh para vermek, kâh cebir ve şiddet göstermek suretiyle elde etmek suretiyle Osmanlı Devleti'nden koparmaya çalışmıştır. Böylece Kürt aşiretlerini Osmanlı idaresine karşı ayaklandırarak bölgenin işgali amaçlanmıştır. Bu kapsamda bölgenin siyasi sorumluluğunu yürüten Edward William Charles Noel, Mardin, Diyarbakır, Elazığ, Siverek ve Musul bölgesinde görevlendirmiştir. Binbaşı Noel, yaklaşık 6-7 ay Mardin'de propaganda faaliyetlerinde bulundu. Buralardaki aşiret reisleri ile yaptığı görüşmelerde Kürt milliyetçiliğini öne plana çıkarmak suretiyle onları kışkırtmaya çalışmıştır. Ancak çoğu aşiret reisi, İngiliz işgalini reddettiklerini ve Osmanlı idaresi altında kalmayı tercih ettiklerini açıkça dile getirmişlerdir.

Paris'te 15 Eylül 1919'da İngiltere Başbakanı David Lloyd George ile Fransa Başbakanı Clemenceau arasında önemli bir görüşme yapılmıştır. Görüşmeler neticesinde "Sykes-Picot Antlaşması'nda yapılan tadilatla "Suriye İtilafnamesi" ortaya çıkmıştır. Buna göre Urfa, Antep ve Maraş Fransızlara bırakılmış, buna karşılık Musul da İngilizler'e verilmiştir. İngilizler bununla Hindistan yolunu güvence altına almak ve Fransızları Anadolu'da meşgul etmek istemiştir. Bu şekilde bölgenin Fransızlara devredilmesine tüm Anadolu ahalisi gibi Mardinliler de tepki göstermiştir. Mardinliler, herhangi bir işgal durumunda topyekûn olarak karşı koyacaklarını, 30 Ekim 1919 tarihinde, 25 bin kişinin katıldığı bir mitingde dile getirmişlerdir. Mardin Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin öncülüğünde yapılan bu mitingde haksız, adaletsiz bir sulh kararının medeniyet âleminde refah ve saadet getirmeyeceği, bilakis kanlı bir gelecek oluşturacağı dile getirilmiştir. Midyat ve Nusaybin'de de bölgenin işgalini kınayan açıklamalar yapılmıştır. Mondros Mütarekesine ait hükümleri yok sayan ve 15 Eylül 1919'da Londra'da imzalanan yeni anlaşmaya dayanan Fransızlar, güney şehirlerini birer birer işgalleri altına almaya başlamıştır. Bu ortamda Mardin halkı Maraş, Antep, Urfa'da yaşanan felaketin nihayet bir gün kendilerini de etkileyeceğini dikkate alarak harekete geçmiştir. Bu sırada Yarbey Kenan Bey, Mardin'de 5. Tümen Kumandanı olarak görev yapıyordu. Başarılı bir asker olan Yarbey Kenan Bey, Mardin'de milli teşkilatı vücuda getirebilecek kimselerle temasa geçmiş ve Eyüp Önen'i bu işe görevlendirmiştir.

Fransa'nın Suriye genel valiliği görevine kadar yükselen Albay Norman, 9 Ocak 1920 günü yanında dört subayı ile keşif ve istihbarat amacıyla trenle Mardin istasyonuna gelmiştir. Albay Norman'ın Mardin'e gelişini işgalin başlangıcı olarak yorumlayan Mardin Müdafaa-i

¹ Yrd. Doç. Dr, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, oktaybozan210@gmail.com

Hukuk Cemiyeti, olağanüstü tedbirler almışlardır. Albay Norman, Mardin'de büyük bir hüsnü kabul göreceğinden emin olduğundan yanına bir bayrak ve dört subaydan başka bir şey almaya lüzum görmemiştir. Ancak Norman, gelmiş olduğu bu şehirde sekiz saatlik bir misafirlikten sonra canını zor kurtarabilmiştir. Yarbey Kenan Bey'in milli kuvvetler teşkiline memur eylediği Eyüp Önen, kasabalı ve köylülerden mühim denecek bir kuvvet toplamış ve bunları herhangi bir halde emre amade şekilde hazırlamıştı. Mardin'e gelen Norman burada resmi kurumların yanı sıra gayrimüslimleri de ziyaret etmiştir.

Albay Norman'ın ilk uğradığı yer Mardin Belediyesi olmuştur. Burada Mardin'in önde gelen eşrafının ve yetkililerin hazır bulunduğu bir sırada Albay Norman, Mardin'i ziyaret sebebini dile getirmiştir. Fransız hükümetinin gücünden ve ihtişamından bahseden Albay Norman, Fransa'nın Antep, Maraş ve Urfa'yı işgal ettiğini, başkaldıran bir kısım asilerin şu günlerde cezalarını gördüklerini, Mardin halkının ise Suriyeliler gibi akıllı selim sahibi kimseler olduğunu bildiği için buraya kuvvet getirmeye lüzum görmediğini beyan etmiştir. Hatta buradan Diyarbakır'a geçerek o havaliyi de işgal edeceklerini söylemiş ve Fransız hükümetinin Mardin'i bir Avrupa şehri haline getireceğini, dâhili idarenin de mahalli memurlara verileceğini ilave etmiştir.

Bunun üzerine, Mardin Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanı Eyüp Önen müdahale etmiştir. Eyüp Önen, Mardin'in Suriye'nin bir parçası olmadığını, on binlerce senelik Anadolu şehri olduğunu dile getirmiştir. Mardin halkının Osmanlı Devleti'nden memnun olduklarını, başka bir devletin idaresi altına girmeyi istemediklerini, Fransa'nın Mardin'i işgali halinde 100.000 kişilik Kuvâ-yı Milliye ile direneceklerini, Albay Norman'ın işgal düşüncesinden vazgeçmesini sert bir dille dile getirmiştir. Bunun üzerine Norman, Mardin'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Böylece Albay Norman'ın Mardin'i işgal planı suya düşmüş ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Albay Norman Mardin'den ayrılırken, 10 Ocak gecesi telefonla Diyarbakır valisi ile görüşmüştür. Bu görüşmede Mardin'de maruz kaldığı tehditlerden dolayı Mardin'den Diyarbakır'a gelemediğini ifade etmiştir. Bu nedenle daha sonra Urfa-Siverek yoluyla Diyarbakır'a gelmeyi planladığını dile getirmiştir. Albay Norman 14 Ocak 1920 sabahı Urfa'dan Siverek'e hareket etmiştir. Siverek ahalisi, Norman'a çektikleri telgrafla Siverek'e gelmemesini ihtar etmişlerdir. 16 Ocak 1919 tarihinde 30-40 kadar Fransız askeri ile beraber Siverek'e giden Norman, burada gördüğü tepki ve yetkililerin dirayetli tutumu üzerine Urfa'ya geri dönmek zorunda kalmıştır. Siverek halkının Albay Norman'a gösterdiği bu tepkide Mardin'den Siverek'e gelen destek telgraflarının büyük etkisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sykes-Picot Antlaşması, Mardin Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Eyüp Önen, 5. Tümen Komutanı Kenan Bey, Albay Norman.

In The Period of National Struggle, Mardin's Occupation Plan By French and Its Reflections

During the First World War, the Entente States signed the Sykes-Picot Treaty on 16 May 1916 in St. Petersburg. According to this secret agreement made, the cities of Mosul, Urfa, Marash and Antep were left to the French. However, after the Armistice of Mondros, in February-March of 1919, the British invaded Urfa, Antep, and Marash together with the province of Mosul in order to keep them as a bargain against France. After a while, the British tried to create a split between the people by making harmful political propaganda in Diyarbakir and Mardin. For this purpose, some tribal chiefs have tried to break the Ottoman Empire by obtaining money by giving money, even algebra and violence. Thus, the Kurdish tribes revolted against the Ottoman rule and the occupation of the region was aimed. In this context, Edward William Charles, who was responsible for the political responsibility of the region, was stationed in the provinces of Mardin, Diyarbakir, Elazığ, Siverek and Mosul. Major Noel was involved in propaganda activities in Mardin for about 6-7 months. He tried to provoke Kurdish nationalism by bringing Kurdish nationalism to the foreground in talks with tribal chiefs there.

However, many tribal leaders have clearly stated that they rejected the British occupation and preferred to remain under Ottoman rule.

On September 15, 1919, an important meeting was held between British Prime Minister David Lloyd George and French Prime Minister Clemenceau in Paris. As a result of negotiations "Syria-Picot Agreement" with the amendment "Syrian Entitlement" has emerged. According to this, Urfa, Antep and Marash were left to the French, whereas they were given to the British in Mosul. The British wanted to secure the way to India and to keep the French occupied in Anatolia. In this way, the people of Mardin, like all Anatolian people, reacted to the transfer of the territory to the French. On 30 October 1919, The people of Mardin expressed their willingness to resist in the event of an occupation in a rally attended by 25 thousand people. It was stated that an unjust and unjust rule of peace in this rally which was held under the leadership of Association for Defence of Mardin National Rights will not bring prosperity and happiness to the civilized world, but a bloody future. Midyat and Nusaybin also made statements condemning the occupation. The French, ignoring the provisions of the Mondros Armistice and based on the new treaty signed in London on 15 September 1919, began to occupy southern cities one by one. In this environment, the people of Mardin took action, considering that the disaster in Marash, Antep, Urfa will eventually affect themselves. Meanwhile, Lieutenant-Colonel Kenan Bey was serving as Commander of the 5th Division in Mardin. Lieutenant Colonel Kenan Bey, a successful soldier, has passed the foundation of the national organization in Mardin and has entrusted Eyüp Önen to this work.

Colonel Norman, who rose to the task of general governor of Syria in France, came to Mardin Station on 9 January 1920 with his four officers on a train for discovery and intelligence. Association for Defence of Mardin National Rights, which interpreted Colonel Norman as the beginning of the occupation of Mardin, took extraordinary measures. Since Colonel Norman is confident that he will accept a great deal of goodwill in Mardin, he has not seen the need to take a flag and four other officers beside him. Norman, however, was able to save his life after an eight-hour stay in this town where he came from. Lieutenant-Colonel Kenan Bey, an officer of the national forces, Eyüp Önen, gathered a force from the townspeople and the villagers, and prepared them in any case. Coming to Mardin, Norman visited not only the official institutions but also the non-Muslims.

Colonel Norman's first stop was the Mardin Municipality. Colonel Norman mentioned the reason for visiting Mardin, while at the same time the leading figure of Mardin and the authorities were present. Colonel Norman, speaking of the strength and splendor of the French government, declared that France did not see the need to force here because he occupied Antep, Marash and Urfa, that some rebellious people saw the punishment nowadays, and that the Mardin people were like the Syrians, . He even said that they would pass the Diyarbakir from here to occupy that airy and added that the French government will make Mardin a European city and that the genius will be given to local officials too.

Therewith, President of Association for Defense of Mardin National Rights, Eyüp Önen interfered. Eyüp Önen has stated that Mardin is not a part of Syria, it is an Anatolian city of tens of thousands of years. He expressed a tough dictum that Colonel Norman has given up his occupation, the people of Mardin were satisfied with the Ottoman Empire, that they did not want to enter into the administration of another state, that they would resist the invasion of Mardin in the case of the occupation of Mardin with 100,000 nationalist forces. Norman then had to leave Mardin. Thus, Colonel Norman's plan to occupy Mardin has fallen and has failed. While Colonel Norman was leaving Mardin, he contacted the Diyarbakır governor by telephone on January 10th. He stated that he could not come from Mardin to Diyarbakir because of the threats that he had suffered in Mardin. For this reason he later expressed his intention to come to Diyarbakir via Urfa-Siverek. Colonel Norman moved from Urfa to Siverek on the morning of January 14, 1920. While Norman was in Urfa, The people of Siverek warned him not to come to Siverek by telegram. On January 16, 1919, Norman went to Siverek with about 30-40 French

soldiers, and had to return to Urfa on the basis of the reaction he received and the decisive attitude of the authorities. The response of the people of Siverek to Colonel Norman was the great influence of the support telegrams from Mardin to Siverek.

Keywords: Sykes-Picot Agreement, Association for Defense of Mardin National Rights, Eyüp Önen, 5th Division Commander Kenan Bey, Colonel Norman.

Kaynakça

Arsiv Belgeleri

ATASE, Dos. 2, Kıl. 255, Fih.21-1
ATASE, İSH, K.327, G.135, B.135-1.
ATASE, Kl.24. D.1336/13-4. F.3-73
ATASE, Kutu: 270, Gömlek: 159.
BOA, DH, ŞFR, 656/116.
BOA. HR. SYS. 2542-6/1-2.
BOA. HR. SYS. 2543-10/15-1.7.
BOA. HR. SYS. 2543-10/19-20.
BOA. HR: SYS. 2544-14/19-20.

Araştırma Eserler, Makaleler ve Gazeteler

Akalın, M. (1995). Urfa Mücadelesi, Ankara, Şurkav Yayınları.
Akbiyık, Y. (1999), Millî Mücadelede Güney Cephesi Maraş, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
Baytok, T. (1970). İngiliz Kaynaklarında Türk Kurtuluş Savaşı, Ankara, Başnur Matbaası.
Dolapönü, H. (1972). Tarihte Mardin, İstanbul, Hilal Matbaacılık.
Fırat, K. (1944). Urfa Kahramanları, Gaziantep, CHP Basımevi.
George, D. L. (1938). The Truth About The Peace Treaties, London, II.
Hâkimiyet-i Milliye, 10 Ocak 1920.
İrade-i Milliye, 26 Ekim, 3 Kasım 1919; 10 Kasım 1919; 12 Ocak 1920.
Mesut, A. (1992). İngiliz Belgelerinde Kürdistan (1918-1958), İstanbul, Doz Yayınları.
Öke, M.K. (1988). İngiltere'nin Güneydoğu Anadolu Siyaseti ve Binbaşı E.W.C. Noel'in Faaliyetleri 1919, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
Öke, M.K. (1995). Musul ve Kürdistan Sorunu (1918 -1926), İstanbul, İz Yayıncılık.
Özçelik, İ. (2003). Millî Mücadelede Güney Cephesi Urfa, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
Özçelik, İ. (2005). Milli Mücadele'de Anadolu Basınında Güney Cephesi, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
Özgültekin, R. & Demirbağ, H. & Akman, E. & Sun, K. (2003). Tarihi ve Kültürüyle Siverek, Ankara, Siverek Kaymakamlığı Yayınları.

Pancar, E. (2013). “Millî Mücadele’nin Halka Anlatılmasında İrade-i Milliye Gazetesiyle Yürütülen Propaganda Faaliyeti”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 23, Sayı:1, Elazığ 2013, s. 291-306.

Sarıhan, Z. (1994). Türk Kurtuluş Savaşı Günlüğü, II, Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Sun, K. (2002). “Urfa’nın Kurtuluşunda Sivereklielerin Rolü”, *Tarihte Siverek Sempozyumu (13-14 Ekim 2001)*, Şanlıurfa, Siverek Kaymakamlığı Yayını, s. 219-225.

Şahingöz, M. (1995). “Millî Mücadele Esnasında Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Yapılan Millî Birlik ve Beraberlik Mitingleri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Sayı: 32, Temmuz 1995, s. 416-426.

Şimşir, B.N. (1973). İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938), Ankara, Türk Tarih Kurumu.

Tansel, S. (1977). Mondros’tan Mudanya’ya Kadar, Ankara, C. I-II, Milli Eğitim Bakanlığı.

Toksoy, A. E. (1939). Millî Mücadelede Mardin, İstanbul, Resimli Ay Matbaası.

Toksoy, A. E. (1944). Yiğitler Konuşuyor (Kahramanlık Menkıbeleri), Ankara, Berkalp Kitabevi.

Türk İstiklal Harbi I. (1972). Mondros Mütarekesi ve Tatbikkatı, Ankara, Genel Kurmay Basımevi.

Kadının Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Yorumlar Üzerine Bir Değerlendirme

Bedri Aslan¹

İslam dininin temel kaynağı Kuran'ı Kerîm ve Peygamber'in (s.a.s.) sünnetidir. Malum olduğu üzere Kuran'ı Kerîm ve Peygamber'in (s.a.s.) sünnet metinleri Arapçadır. Arap dili yapısı gereği farklı şekillerde anlaşılmaya açık bir dildir. Buna ilaveten âyetler çoğu zaman nitelikli kurallar koyduğundan ve hadislerin çoğu da veciz ve özlü olduğundan yoruma açıktır. Ayrıca Peygamber (s.a.s) âlimleri içtihadı ve sorunları çözme konusuna teşvik etmiştir. Bu bağlamda âlim ve müçtehitler sorunları çözümsüz bırakmamak adına nassları yorumlamış ve içtihadta bulunmuşlardır. İslam hukuk tarihine bakıldığında dini metinleri yorumlama konusunda birbirinden farklı metotlar takip edildiği görülür. Bu farklı metotların var olmasının arkasında sosyal durum, siyasi mülahazalar ve mezhep takıntıları olduğu gibi kişilerin metinleri anlamadaki istidatları da vardır. Son dönemde ise Batı kültürünün ve oryantalistlerin etkisinde kalan bazı âlimlerin aşırı yorumları dikkat çekmektedir.

Son iki yüz yılda Batı ülkeleri ilim, bilim ve ekonomi alanlarında büyük bir mesafe kat etmiştir. İslam ülkelerin geri kalmasıyla birlikte müsteşriklerin etkisinde kalan bazı İslam âlimleri İslam dinini savunmak amacıyla kendilerince Batı dünyasının yaldızlı kavramlarına (eşitlik, insan hakları ve akıl gibi) uymayan bazı nassları farklı bir şekilde yorumlama cihetine gitmişlerdir. Bu aşırı yorumlar daha çok kadınları ilgilendiren âyet ve hadislerin üzerinde yapılmaktadır. Bu âlimler âyet ve hadisleri yorumlarken kadın-erkek eşitliği ilkesinden yola çıkarak te'vilin şart ve sınırlarını gözetmeden yorumlamaktadırlar. Kadınların boşanma yetkisinin varlığı da tartışılan konular arasında zikredilebilir. Bu konuda yapılan yorum ve tartışmalar Arap dilinin yapısı, sünnet ve sahabe uygulamaları çerçevesinde değerlendirilip üzerinde durulacaktır.

Âyet ve hadisler parçacı bir mantıkla, şart ve usulüne riayet edilmeden yorumlamak uygun değildir. Zira haklar bazında yapılan yanlış yorumlar hak ve yetkilerin birbirlerine karışmasına ve neticede birçok hakkın zayı olmasına neden olabilir. Bu konunun seçilmesiyle âyet ve hadislere yapılan yorumların Arap dil kurallarına, İslam hukukunun genel ilkelerine, vahye şahitlik eden sahabenin uygulamalarına ve cumhurun görüşüne uygun olup olmadığını tespit etmek amaçlanmıştır. Kadınların boşama yetkisi konusu sünnet ve sahabe yaklaşımları ekseninde modernist yorumlar işlenecek, konuyla ilgili klasik ve modern eserlerden yararlanılacaktır.

Boşama konusu iyi bir şekilde tahlil edildiğinde yalnız kocanın elinde olan bir hak olmadığı görülecektir. Geçimsizlik kadın tarafından olursa boşanma kocanın hakkı olmakta, eğer koca tarafından olursa kadın, hül yoluyla veya mahkemeye başvurarak kendini boşayabilmektedir. Fakat bazı nedenlerden dolayı boşama konusunda koca bir adım önde görünmektedir. Bunun maddi nedenleri olduğu gibi manevi sebepleri bulunmaktadır. Boşama yetkisi ya erkeğin ya kadının ya da her ikisinin yetkisinde olma ihtimalleri bulunmaktadır. Bütün ihtimallerinin artı ve eksikleri hesaplandığında dini müeyyidelerle sınırlanan boşanma, erkeklerin elinde olması adalete daha yakın olduğu anlaşılabacaktır. Zira İslam dini, evlilikte

¹ Yrd. Doç. Dr. Batman İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, aslan-bedri@hotmail.com

mehir verme sorumluluğunu erkeğe yüklemiştir. Dahası kadın ve çocuklarının nafakası da erkeğe vaciptir. Bütün bunları görmezlikten gelerek boşama yetkisinin kadına veya eşit bir şekilde her ikisine verilmesi adaletle bağdaşmamaktadır. Ayrıca evliliklerde evliliğin bütün yükü erkeğe yüklenmiş olup kadının hiçbir maddi yükümlülüğü bulunmamaktadır. Dolayısıyla kadının hiçbir maddi kaybı olmadığı için eğer boşanma onun elinde olsaydı bu konuda rahat davranabilir. Hatta boşamada erkeğin maddi kaybı olması hasebiyle kadın, eşine kızdığı zaman eşini cezalandırmak için boşayabilir. Fakat boşama kocanın elinde olduğu takdirde boşama konusunda acele etmez. Bilakis bütün maddi ve manevi kayıpları hesaba kattıktan sonra karar verir.

Kadının boşama yetkisini ele alan kimi araştırmacılar te'vinin kâide ve kurallarına uymadan boşamayla ilgili âyetleri eşitlik ve sözde İslam hukukunu savunmak amacıyla yorumlamışlardır. Kimileri de âyet ve hadislerle değinmeden konuyu maslahata göre değerlendirmişlerdir.

Boşamayla ilgili âyetleri yorumlarken, kocanın tek taraflı iradeyle eşini boşayabilme hakkı hususunda ittifak vardır. Kadının boşama hakkı çerçevesinde âyetleri yorumlayanlar ise kimileri, kadının tek iradeli boşama yetkisini “iftedet” kelimesine dayandırır. Kimileri, âyette zikredilen “mutallaka” kelimesini delil gösterir. Bazı âlimler ise mastar olarak zikredilen şu âyetteki “et-telaku merretan” kelimesine dayandırır. Bununla birlikte kadının boşama yetkisi hakkını eşitlik çerçevesinde ele alan bazı âlimler âyet ve hadisleri göz ardı ederek akıl ve mantığa göre eşitlik çerçevesinde ele alır.

Son dönemde kimi âlimlerin eşitlik çerçevesinde boşama âyetleri ele alarak kadına da erkek gibi tek iradeli boşama yetkisini Kuran'ı Kerim'in âyetlerine dayandırmaları mesnetsiz bir iddiadır. Zira dayanak olarak gösterdikleri âyetleri Arap dil kuralları, te'vinin şartları, sahabe uygulamaları ve âyetlerin siyak ve sibakına göre ele aldığımızda kadınların tek iradeli boşama yetkisine sahip oldukları anlamı çıkmamaktadır. Ayrıca bunların ihdas ettikleri anlam ve yorumları Arap olan ve Arap dilini çok iyi bilen sahabe ve tabiinlerden dile getiren hiç kimseye rastlanmamaktadır. Şart ve durumların değişmesiyle birlikte kadınların mağduriyetleri önlemek adına Kuran'daki boşanmayla ilgili olan âyetleri zahirine muhalif yorumlamak yerine İslam'ın genel prensipleri ve maslahat ilkesi göz önünde bulundurularak boşanma konusu güncelleştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Koca, Kadın, Boşama.

An Assessment on The Comments Made About Women's Right to Divorce

The main resources of Islam are the Holy Quran and the sunnah of the Prophet (p.b.u.h.). As known, the Quran and the sunnah texts of the Prophet (p.b.u.h.) are in Arabic language. The Arabic language, due to its structure, can be understood in different ways. In addition, since the verses have set qualified rules and the hadith are succinct and concise, they are subject to comments. Also the Prophet (p.b.u.h.) has encouraged the scholars to precedent and solution of the issues. Thus the scholars have interpreted the cases and have preceded on the issues. When we study the history of the Islamic law, it is seen that different methods have been used on interpreting the religious texts. There are social status, political assessments and sectarian obsessions in addition to the predisposal on understanding these texts on the background of the existence of such different methods. Lately, excessive comments of some scholars who are under influence of the Western culture and the orientalis are remarkable.

The western countries have taken a long distance on the fields of knowledge, science and economy. With the regression of the Islamic countries, some Islamic scholars who were influenced by orientalis, have adopted a way to interpret some texts, which were not convenient to the illuminated concepts of the Western world (such as equality, human rights and mind etc.) in a different way to defend the Islam according to their understanding. These excessive comments were mostly made about the verses and hadiths about the women. These

scholars, while interpreting the hadiths and the verses, were starting from the point of women-men equality and were not obeying the conditions and borders of gloss. The women's right to divorce is also one of the issues widely discussed. The comments and discussions about this issue shall be evaluated according to the structure of the Arabic language, and as per the practices of the Sunnah and the companions of the Prophet.

It is not decent to interpret verses and hadiths in a fragmental approach without observing the conditions and methods, since a misinterpretation based on the rights might result with the mixture of the rights and authorizations into each other and thus loss of most of the rights. The selection of this topic aims to determine the conformity of the interpretations made on verses and hadiths to the rules of Arabic language, general principles of the Islamic law, practices of the Companions who witnessed the revelations and opinion of the public. The modernist interpretations on issue of the divorce right for women will be studied on the prospect of Sunnah and Companions' approaches, and in this study reference will be made from classical and modern works.

When the divorcing issue is studied thoroughly, it will be seen that it is a right given not only to men. If the dissension is caused by the woman, the right to divorce falls to the man, and if it is caused by the man, the woman can get divorced either through agreement with the husband ("hul") or by applying to the court. However the husband seems to be more advanced in terms of divorcement due to various reasons. These are both material and moral reasons. There are cases in which the right to divorce is given to the man, woman or both of them. When observed thoroughly, it will be seen that it is more just to give the right to divorce, which is limited with religious enforcements, to man because Islam has given the responsibility of giving bride wealth only to man. In addition the subsistence of the woman and children is also under man's responsibility. Having considered all these facts, giving the right to divorce equally to man and woman is not just. Furthermore the financial burden in the marriage also falls completely to man and woman does not hold any financial responsibility. Thus, the woman might act comfortably while deciding to divorce since she does not have any financial loss. Furthermore the woman might decide to punish the husband, since man is the sole loser of such a decision. However man will not rush on such a decision if he has the right for this decision. On the contrary, he will decide after calculating all material and moral losses.

Some researchers who worked on the issue of woman's right to divorce, have interpreted the verses on divorcement without observing the rules and principles of gloss, on the basis of equality and the so-called defending the Islamic law. Others have evaluated the issue according to daily affairs without referring to verses and hadiths.

When interpreting the verses about divorcement, there is a consensus about the right for unilateral divorce of the husband. Those who interpret the verses on the basis of woman's right to divorce, rely woman's right to divorce to the term "iftedet" while others show the word "mutallaqa" in the same verse as evidence. Some other scholars base it on the word "mutallaqa marratan" in the mentioned verse. However some scholars, who address the woman's right to divorce in terms of equality, neglect the verses and hadiths and see it on the framework of mind and logic.

Some scholars' lately efforts to rely women's unilateral right to divorce like men on verses of Quran are a baseless claim. If we take the verses they show as evidence in terms of the rules of Arabic language, conditions of gloss, practices of the Companions and general practices, the meaning that women have unilateral right to divorce does not come out of their interpretation. In addition, the meanings and interpretations brought by them are not seen in any practices of the Companions and followers who were Arabs and knew Arabic language very well. Instead of interpreting divorcement verses in Quran with an antagonist way in order to prevent the victimization of women due to the changing conditions and status, the divorcement issue can be updated according to the general principles of Islam and daily issues.

Keywords: Husband, Woman, Divorcement.

Kaynakça

- Abduhu Galip İsa, (1991), *Fikhü't-Talâk*, Beyrut, Darü'l-Ceyl.
- Aslan, Mehmet Selim, (2015), *İslam Aile Hukuku*, Bursa, Emin Yayınları.
- Âynî, Mahmud b. Ahmed b. Musa Bedruddin, (2000), *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye.
- Bezâr, Ahmed b. Amr b. Abdülhalik Ebu Bekir, (2009), *Müsnedu'l-Bezâr*, Medine, Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire, (1422), *el-Câmiu's-Sahîh*, yy, 1. Baskı, Dârü Tevki'n-Necât.
- Cuveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, (1418), *el-Burhan fî Usuli'l-Fıkıh*, Mısır, Dârü'l-Vefa.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya (2000), *Esne'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye.
- Güler, İlhami, (1991), *Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğin Temelleri*, İslami Araştırmalar, Cilt: 5, Sayı: 4, Ekim.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn (1992), *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut, Dârü'l-Fikir.
- İbn Dehhan, Muhammed b. Ali b. Şuayb (2001), *Takvimu'n-Nazar fî Mesaile Hilafîyye*, yy, Mektebetu'r-Rüşd.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (1405), *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Beyrut, Birinci Baskı, Dârü'l-Fikir.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ty), *Sünenu İbni Mâce*, Thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, (yy,) Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Kal'acî, Muhammed Ravvas, (1989), *Mevsuatu Fıkhi Ömer b. Hattab*, Beyrut, Dârü'n-Nefâis.
- Komisyon, (1982), *el-Kâmusu'l-Fıkhiyyi Lugaten ve Istilahen*, Dimaşk, Dârü'l-Fikir.
- Komisyon, (2016), *Uydurulan Din ve Kuran'daki Din*, İstanbul Yayınevi.
- Komisyon, (ty), *Mecelletü'l-Ahkâmî'l-Adliyye*, Karatçı, Kârhanei Ticateti Kütüb.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî, (1937), *el-İhtiyâr li Talîli'l-Muhtâr*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye.
- Ömerî, Eşref Yahya Raşid, (2005), *Nazariyetü't-Tefrîki'l-Kazâi bene'z-Zevceyn*, (basılmamış doktora tezi, Ürdün Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Paçacı, Mehmet, (2010), *Çağdaşçı "Kur'an'da Kadın" Yorumunun Eleştirisi*, İstanbul, İlim Yayıma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi.
- Pakistanî, Zekerîya b. Gulam b. Kadir, (ty), *Ma Sahhe min Âsârı's-Sehabe fî'l-Fıkıh*, yy, Dârü'l-Harrâz.
- Selmî, İyad. b. Nâmî, (ty), *Usulü'l-Fıkhi'l-Lezi La Yeseu'l-Fakîhe Cehlulu*, yy.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüp (1994), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye.
- www.Suleymaniyevakfi.Org, (2000), *Kur'ân ve Sünnete Göre Kadının Evliliğ'i Sona Erdirme Hakkı (İftidâ)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, İbrahim, (2010), *Kadının Boşanma Hakkı Bağlamında Post Modern Bir Yaklaşım Örneği İftidâ*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.15.

Zühaylî, Vehbe, (2004), *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dimaşk, Dârü'l-Fikir.

İslam Hukuk Tarihinde Nesnellik Arayışı: İbnü'l-Mukaffâ, Eş-Şâfiî, Dâvûd Ez-Zâhirî¹

Mustafa Türkan²

İslam hukuk tarihinde nassları anlamlandırma ve şer'î-amelî hükümlerin belirlenmesinde ilahî iradenin nasıl tespit edileceği hususu, sahâbe döneminden itibaren üzerinde ihtilaf edilen bir sorundur. Müctehidler, fikhî hükümlerin şer'î olması gerektiği konusunda ittifak sağlamakla birlikte, söz konusu hükümlere ulaşmak için kullanılan hangi delillerin şer'î olduğu meselesinde farklı mütalaalarda bulunmuşlardır. Bu manada ilk dönemlerden itibaren meydana gelen ihtilafların neticesinde iki grup tezahür etmiştir. Bunlardan biri nassların zâhirî/lafzî manasını ölçü kabul edip, hüküm istinbatında re'y ve re'ye dayalı yöntemlere mesafeli duran ehl-i hadîs, diğeri ise Kur'an ve sünnetin zâhiriyle birlikte gayesini de ötelemeyen ve hüküm istinbatında re'yi kullanmaktan çekinmeyen ehl-i re'ydir. Taraflar Hicrî II. yüzyılın ilk yarısından itibaren ekolleşme sürecine girmiş ve bu ekollerden çeşitli mezhepler neşet etmiştir (Türkan, 2015: 18 vd). Ekollerin naslara ve re'ye dayalı yöntemlere yönelik ihtilafları belli bir aşamadan sonra daha da armış netice itibariyle İslam ülkesinde aynı meselede birbirine zıt çeşitli hükümler ortaya çıkabilmiştir. Söz konusu durum fukahadan bazılarını hukukî birlikteliği sağlama hususunda arayışa sevk etmiştir (Nebhânî, 2003: I/387). Bu minvalde fukahanın bir kısmı, birlikteliği sağlamak ve hukuk sahasındaki karmaşa ortamını bertaraf etmek ya da asgari düzeye indirmek maksadıyla nesnel (öznel ve nesnel anlam için bkz: Karataş, 2015: 327 vd.) bir fıkıh metodolojisi teklif etmiştir. Söz konusu amaç doğrultusunda başka âlimlerin de önerileri olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hususta ismi ön plana çıkmış üç âlim bulunmaktadır. Bunlar İbnü'l-Mukaffâ, eş-Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî'dir.

İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759), dönemin halifesi Mansûr'a (ö. 158/775) sunduğu "*Risâletü İbni'l-Mukaffâ fi's-Sahâbe*" isimli eserinde geçmişten beri baş gösteren hukukî alandaki ihtilaflara dikkat çekmiştir. Onun belirttiğine göre ihtilaflar o kadar ilerlemiştir ki İslâm beldelerinin birinde helal sayılan bir şey başka bir yerde haram sayılabilmektedir. İbnü'l-Mukaffâ, bu durumun çok sık kullanılan re'y ve farklı sünnet algılarından neşet ettiğini ifade etmiştir. Ona göre ehl-i re'yin Kitap ve sünnete dayanmadan re'y ile hüküm vermelerinin yanında, o dönemde sünnet, kıyas ve icma'nın kullanımında sistematik bir anlayışın gelişmemesinden kaynaklanan ihtilaflar, hukukî alanda bir başıboşluk doğurmuştur. Ayrıca kıyasın ilkelerine uymamaktan dolayı aynı konuda kıyasa dayanılarak verilmiş hükümler arasında bile ihtilaflar zuhur etmiştir. O, dönemindeki hukukî kaosu bertaraf etmek için merkezi otoritenin müdahalesiyle bir kanun kitabı oluşturulmasını teklif etmiştir (İbnü'l-Mukaffâ, 1989: 316-317). Ayrıca o, Aristo'nun mantık kitaplarından kıyas ile ilgili bölümleri Arapçaya tercüme ederek usûlü kat'ıyyete dolayısıyla nesnel kurallara bağlamayı istemiştir (Koşum, 2014: 36). Ancak halife Mansûr, İmam Mâlik (ö. 179/795) ile arasında geçen konuşma neticesinde insanları muayyen hükümler etrafında toplayacak bir kanun kitabıyla, kâdıların serbest fetva vermelerini engelleyecek bir uygulamadan vazgeçmiş, dolayısıyla İbnü'l-Mukaffâ'nın bu önerisi akim kalmıştır (Zehebî, 2006: VII/168-169; Nebhânî, 2003: I/388).

İmam eş-Şâfiî, geçmişten beri var olan ihtilaflarla birlikte zamanında Hz. Peygamber'in

¹ Bu bildiri Pamukkale Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenmiştir.

² Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mturkan@pau.edu.tr

hadislerinin hüccet değeriyle ilgili tartışmalardan da rahatsız olmuş ve usûlünü haber-i vâhidin otoritesi üzerine tesis etmiştir. Bu bağlamda o, hadiselerle naslar arasında mutlaka bağlantı kurulması gerektiğini düşünmüş ve ictihadı Allah'tan gelen bir delâlet biçiminde değerlendirdiği fikhî kıyas ile sınırlandırmıştır. Yani eş-Şâfiî, hiçbir beşerî davranışın Allah'ın hükmü dışında kalamayacağını söyleyerek, her bir şer'î-amelî hükmün ya bir nass ya da delâlet yoluyla bilinebileceğini savunmuştur (Şâfiî, 1940: 501; Taştan, 1996: 145; Türkan, 2010: 719). Bu itibarla İslâm hukuk düşüncesinde nassların evleviyetini tahkim etmek, hükümlerle nasslar arasında bir şekilde irtibat kurabilmek ve sınırsız aklî ictihad düşüncesinin ve keyfiliğin önünü kesmek için istihsanı reddetmiş (Şâfiî, 1940: 503 vd); kıyası da nasslarla olaylar arasındaki benzerlik temeline oturtturarak sistemleştirmiştir (Goldziher, 1982: 19). Böylece eş-Şâfiî, tüm olaylara, nassları merkeze alarak çözüm bulunması gerektiğini salık vermiş ve böylece hukuku nesnel ilkelere bağlamayı hedeflemiştir. Fakat ondan sonraki süreçte mihne olayları başta olmak üzere meydana gelen hadiseler, ekoller arasındaki ihtilafların daha da çoğalmasına neden olmuş ve eş-Şâfiî'nin ictihadı kıyas ile sınırlayarak tüm olayları nass merkezli çözüme arzusu tüm sahaya yansıyamamıştır.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin yaşadığı dönemde ise geçmişten beri var olan ihtilaflar, yeni filizlenmeye başlayan bâtinî düşüncelerin (Bağdâdî, 1977: 268; Yefût, 1986: 90-91) de etkisiyle bir derece daha boyut değiştirerek artmıştır. Dâvûd ez-Zâhirî böyle bir ortamda mezhep imamı eş-Şâfiî'nin önerilerinin hukuku sağlam temellere oturtma hususunda yeterli olmadığını görüp, dinî ilimlerin ideolojik düşüncelerin hâkimiyetinden ancak kat'î, dolayısıyla nesnel bir fıkıh usûlüyle kurtulabileceğini düşünmüştür. Bu minvalde o, kıyas ve istihsan gibi re'ye dayalı tüm yöntemleri reddetmiş ve kendi mezhebini nassların zâhirine ve sahâbe icma'ına bağlı kalarak inşa etmeye çalışmıştır (Ebu'l-Huseyn el-Basrî, 1403: II/27; Cüveynî, ty: III/195; İbn Hazm, ty: IV/147-148). Fakat onun teklifi de hem ilim çevrelerince hem de halk nazarında fazla karşılık bulmamıştır. Başlangıçtan itibaren özellikle kıyas ile ilgili görüşleri nedeniyle ulema tarafından tepkiyle karşılanmıştır (Hatîb, III/163; İbn Halikân, IV/259-260). Müslümanlardan bazıları bir süre onun mezhebine bağlı kalsa da özellikle mezhebin ikinci imamı İbn Hazm'dan bir müddet sonra mezhep inkıza uğramıştır (Ebû İd, 1984: 148; Zâhiriyye mezhebinin inkıraz nedenleriyle ilgili bir değerlendirme için bkz: Türkan, 2015: 138-145).

Sonuç itibarıyla yukarıda saydığımız üç ismi her ne kadar teklifleri tam manasıyla hayata geçirilemese de aynı dönemde yaşamamış ve farklı yöntemlere sahip olmalarına rağmen aynı hedef için çalışan bir zincirin üç halkası olarak nitelememiz mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Mukaffâ, eş-Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, İslam Hukuk Tarihi, Nesnellik.

Quest of Objectivity in The History of Islamic Law: Ibn Al-Mukaffa, Shafii, Dawud Al-Zahiri

In the Islamic law history, the matter of the interpreting of nass and detection of Divine will in determining of sharia rules have been disputed since the era of companions of the Prophet (s.a.v). However he mujtahids allie that the provisions of the jurisprudence should be sharia, they make different assessments on what evidence is sharia to reach the mentioned provisions. In this sense two groups emerged in the wake of the disputes that had taken place since the first period. One of these is the ahl-i hadith, which accepts the meaning of external/wording meaning of nass nasss as a measure and keeps distance from ra'i and the methods based on ra'i in the deduction of legal rules. The other is ahl-i ra'i, which accepts the aim of Qur'an and hadith with their external meaning and uses the ra'i in the deduction of legal rules. The sides entered the process of being a school from the first half of the second century of Hejira and various sects emerged from these schools (Türkan, 2015: 18 vd). The controversies of those schools against the methods and ra'i based nass increased further after a certain period of time and finally in the Islam country opposite provisions appeared in the same affair. This led some faqihs to seek juristic co-operation (Nebhânî, 2003: I/387). In this way some faqihs have

proposed an objective (Karataş, 2015: 327) fiqh methodology to cooperate, to eliminate the disordered environment of law or to reduce it. In accordance with this purpose other scholars may have some suggestions. For all that as far as we have found, there are three scholars whose names are in the foreground of this issue. These are; Ibn al-Mukaffa, Shafii and Dawud al-Zahiri.

Ibn al-Mukaffa, offered his tractate “Risâletü İbni'l-Mukaffâ fi's-Sahâbe” to the caliphate Mansûr. In his book he emphasized disputes in the legal field. As for him, the conflicts so advanced that something considered halal in one of the Islamic towns could be forbidden elsewhere. Ibn al-Mukaffa stated that that situation originated from the widely used ra'i and different circumcision (sunnah) perceptions. According to Ibn al-Mukaffa, ahl al-i ra'y's adjudicating by means of ra'y without relying on Book and Circumsicion and conflicts in the use of circumsicion, qiyas and ijma created idleness in the legal area.

Ibn al-Mukaffâ proposed to write of a law book by intervention of the central authority to eliminate the legal chaos at that time (İbnü'l-Mukaffâ, 1989: 316-317). He also wanted to translate relevant sections of Aristotle's logic books Arabic to Arabic, thus linking the method (usûl) to the objective rules (Koşum, 2014: 25). But Caliph Mansur gave up this practice as a result of a conversation with İmam Malik. Therefore, İbn'ü-l-Mukaffa's proposal was not passed on (Zehebî, 2006: VII/168-169; Nebhânî, 2003: I/388).

İmam Şafîî was disturbed by long-standing disputes and the debates of his era about the value of the evidence of the hadiths of the Prophet and established his method on khabar-i wahid. In this context, he thought about necessity of a connection between the hadiths and the nass limited the ijtiha to qiyas. (Şafîî, 1940: 501, Taştan, 1996: 145; Türcan, 2010: 719). In this respect, in Islamic law thought, he rejected istihsan (Şafîî, 1940: 503 vd) and also systematized qiyas to defend the nass' superiority and cut off arbitrariness (Goldziher, 1982: 19). So, Şafîî suggested to find a solution in nass center for each events. By doing that he aimed to link the law to objective principles. But in the following years, especially the events of Mihna and some happenings caused multiplying conflicts between the schools. So Şafîî, could not reflect his desire to the whole field.

In the period when Dawud al-Zahiri lived, the conflicts that have existed since the past increased by the influence of the new sprouting inner thoughts (Bağdâdî, 1977: 268; Yefût, 1986: 90-91). Dawud al-Zahiri saw that Şafîî's suggestions were not sufficient in such an environment. In this way he rejected all methods based on qiyas and ra'y, and tried to build his own sect by adhering to the external side of the nass (Ebu'l-Huseyn el-Basrî, 1403: II/27; Cüveynî, ty: III/195; İbn Hazm, ty: IV/147-148). However, his proposal did not find enough response both in the scientific circles and in the eyes of the public. From the beginning, he was met with reaction by ulema especially because of his opinion on the qiyas (Hatîb, III/163, İbn Hallikân, IV/259-260).

As a result, it is possible for us to qualify these three names as the rings of the same chain that works for the same target, although their proposals could not be implemented in full.

Keywords: Ibn al-Mukaffa, Shafii, Dawud al-Zahiri, The History of Islamic Law, Objectivity

Kaynakça

- el-Bağdâdî, (1977). *el-Fark Beyne'l-Firâk ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye*, Beyrut.
- Cüveynî, (ty). *Kitâbu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Ebû İd, A. (1984). *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Kuveyt: Dâru'l-Erkam.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, (1403). *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Goldziher, I. (1982). *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, (Çev.) Tunç, Cihad, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, (2002). *Târîhu Bağdât*, I-XVI, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Halikân, (1994). *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VII, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Hazm, (ty). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- İbnü'l-Mukaffâ, (1989). “Risâletü İbni'l-Mukaffâ fi's-Sahâbe”, *Âsâru İbni'l-Mukaffâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ss. 309-323.
- Karataş A. (2015). *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, Diyarbakır.
- Koşum, A. (2014). “İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50/2: 23-42.
- en-Nebhânî, T. (2003). *eş-Şahsiyyetü'l-İslâmiyye*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Ümmet.
- eş-Şâfiî, (1940). *er-Risâle*, Thk: Ahmed Şâkir, Mısır.
- Taştan, O. (1996). “İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9(1-4): 144-156.
- Türcan, T. (2012). “Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmam eş-Şâfiî”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, Diyarbakır: 713-725.
- Türkan, M. (2015). *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhirî Örneği-*, Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Yefût, S. (1986). *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Fas: el-Merkezü's-Sakâfiyyi'l-Arabî.
- ez-Zehebî, (2006). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XVIII, Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Din Felsefesi Alanındaki Hareketlerden Brahma Kumaris Akımı'nın Tanrı Anlayışı

Halis Çavuşoğlu¹

Hinduizm'e dayanan bir hareket olan Saivite Brahma Kumaris, 1937'de Dada Lekh Raj (1877-1969) tarafından Karaçi'deki "Brahma Spiratual Üniversitesi" adına kuruldu. 17. yüzyılın ortalarında, Karaçi, Indus Nehri'nin Hint Okyanusu kıyılarında denize kucak açtığı bir noktada küçük bir balıkçı kasabası olarak kuruldu. Indus'un ağzının batısında iki nehir arasındaki küçük bir yarımada bulunan kent, çok güvenli bir alanda kurulmuş ve çölün arkasında inşa edildiği için korunaklı. Dahası, dalgaların dalgalanmaları, nehirlerin alüvyon çökellerinin doğuya doğru sürüklenerek bir yere birikmesini engelledi. Bütün bu özellikleri gören İngilizler 19. yüzyılın ortalarında bir liman kuracaklarını ve verimli ovanın tarım ürünlerinde limana yönlendireceklerini düşünüyorlardı. Böylece Karaçi kuruldu. 1947'de Pakistan bağımsızlığını kazandığında şehir başkent oldu. Hindistan'dan gelen Müslüman göçmenler buraya yerleşti. Böylece şehir, ekonomik ve demografik anlamda büyük bir dönüşüm yaşadı.

Hindistan ve Pakistan'ın dağılmasından sonra, Brahma Kumarisi hareketi karargâhını Rajasthan'daki Abu Dağı'na (Hindistan) taşıdı ve karargâh bugün hala orada. Kumar sözcüğünün adı hareketsiz evli kadın anlamına gelir. Bu nedenle, hareketin başında olan Bayan Dadi Janki ve iki kadın asistan hareketin önderliğini üstleniyor.

Dada'nın Tanrı anlamında duyduğu sesin hareketi büyüktür. Hareketin kurucusu Dada, bir gün kirişin içinde doğan bir ses duydu. Kendi başına bir benlik vardı ve bu ses kendinden geldi ve şöyle dedi: "Ben Shivayim'im, Shivayim'im. Ben akıllı bir benim, ben hafif bir benim, ben Shivayım, ben Shivayım." bu ses, Tanrı Şiva'nın Dada'nın Şiva'nın cesedinden doğduğuna inanılıyordu. Shiva dünyada yeni bir emir başlatmak için Dada'nın cesedinden doğdu. Artık Dada Yüce Ruhu dünyadaki araçtı ve Yüce Ruh'tan aldıkları şeyi halka iletecekti. Çağdaş geleneğindeki bilgi ve tecrübelerinden farklıydı. Çünkü Tanrı kendinden ayrı olmaktan, farklı bir varlıktan önce, şimdi Tanrı ile kendini hissetti. Dada bu tecrübeden o kadar etkilendi ki, bu ve diğer ilahi bilgiyi hemen diğer insanlara aktarmak istedi ve aynı yıl (1937) Brahma Kumaris'i kurdu. Kendisi Brahma veya Brahma Baba adını aldı. Brahma Kumaris'e göre, Tanrı maddedir ve insanın ruhu sonsuzluktur. Ruhlar Tanrı'nın yanında durmaz ya da onun tarafından yaratılmazlar. Tanrı her şeyi bilir, ancak her yerde hazır ve görünmez değildir.

Akımda Tanrı'nın anlayışını etkileyen Raja Yoga adlı bir meditasyon yöntemi de vardır. Tanrı'nın "koruyucu" niteliği, İnsanoğluna verilen enerji ile açığa çıkar. Bu enerji, Brahma Kumaris'in meditasyon tekniği Raja Yoga ile elde edilebilir. Dünyada her gün yaklaşık iki yüz bin kişinin hareketli bir yoga tekniği olan Raja Yoga uyguladığı tahmin edilmektedir. Bu tür Yoga, İngiltere'deki hapisanelerde ve polis okullarında ve Chicago'daki bazı okullarda öğretilmektedir ve İngiliz parlamenterlerin de bu tekniği uyguladığı bilinmektedir. Kendilerini tamamen harekete geçirenler evlenmez, beyaz giysiler ve vejetaryenler giyerler. Yapılan bağışlar ve üyelerin kazançlarıyla hareketin finansal kaynaklarını sağlarlar.

¹ Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, filozof.25@hotmail.com

Gerçekten de, Yoga meditasyon tekniğinin sadece adı değil, yaşam tarzının adıdır, manevi bir yolculuktur. Meditasyonun bir akıl hocalığı varlığında yürütülmesi ve akıl hocasının bir bayan olması tercih edilir. Yoga'da, kişinin gözleri açılır ve iç dünyaya konsantre olur. Meditasyonun amacı, Yüce Ruh'la olan teması korumak ve böylece kendine hak kazanmaktır.

Londra'daki Brahma Kumaris merkezlerinden birinde yayınlanan bir Yoga kitapçığı şu şekildedir: "Her birim, genellikle ihtiyat gözleri veya manevi göz olarak adlandırılan üçüncü bir göze sahiptir. Meditasyon, bunu açarak bir rahatlık, akli hoşgörüyü getirir. Göz yumuşakça, zihni temizler ve aydınlatır. Ayrıca adam büyük bir barış verir. Kuşu varlığını ve enerjisini kontrol eder Son olarak, Allah'ın anlayışını etkileyen ruh-beden kavramına bakalım Brahma Kumaris'e göre, insanoğlu ebedi maneviyata sahiptir, çünkü başlangıçta tüm ruhlar Yüce Ruh'la birlikte ruhani dünyada yaşıyorlardı. O zaman karmalar ilkesine göre ruhlar bu manevi dünyayı terk edip maddi dünyaya inip insan vücuduna girdiler. Maddi dünyanın her ruhu kendi rolünü yerine getirir ve orijinal özelliklerini yerine getirmek için bir beden kazanır Ruhlar, yaşam sadece insan vücudundan geçebilir.

Hareket 1980'de Birleşmiş Milletler tarafından gönüllü bir organizasyon olarak kabul edildi ve 1987'de Birleşmiş Milletler Uluslararası "Barış gönüllüsü" ödülünü aldı. Brahma Kumaris Worldwide ve Visions. Londrada Daha İyi Bir Dünya İçin Global İşbirliği. Ayrıca, 1993 yılında Chicago'da kurulan Uluslararası Din Özgürlüğü Hükümlüsü, Dünya Dinleri için Cemaat, Dünya İnanç Kongresi'nin kurulmasında aktif olmuştur.

Sonuç olarak; neredeyse tüm dünyada hâkim olan modernizm, hayatımda pek çok yenilik getirdi, fakat aslında birçok şeyi insanlığın günlük yaşamından koptu. Bunlardan biri şüphesiz manevi bir şeydir. Özellikle Batıda, insanlar modernleşmenin yol açtığı manevi boşluğu farklı şekillerde doldurmaya çalışan farklı inanç ve hareketlere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kumaris, Karma, Reenkarnasyon, Yoga.

Movements In Religious Philosophy God's Understanding of The Brahma Kumaris Movement

Saivite Brahma Kumaris, a movement based on Hinduism, was founded in 1937 by Dada Lekh Raj (1877-1969) in the name of "The Brahma Spiratual Universty" in Karachi. In the middle of the 17th century, Karachi was established as a small fishing village at a point where the Indus River had swarmed into the sea near the coasts of the Indian Ocean. Located on a small peninsula between the two rivers to the west of the mouth of Indus, the city was established in a very safe area and was sheltered because it was built behind the desert. Moreover, the ripples of the waves prevented the accumulation of alluvial deposits of the rivers into one place by dragging them to the east. The British who saw all these features thought that they would make a port in the middle of the 19th century and direct the fertile ovine agricultural products around the port. So Karachi was established. When Pakistan gained independence in 1947, the city became the capital. Muslim immigrants from India were settled here. Thus, the city experienced a great transformation in economic and demographic sense.

After the breakup of India and Pakistan, the Brahma Kumaris movement moved its headquarters to Mount Abu (India) in Rajasthan, and the headquarters is still there today. Kumaris word in the name of the movement means unmarried woman. For this reason, Ms. Dadi Janki, who is at the head of the movement, and two female assistants assume the leadership of the movement.

The movement of the voice of the voice that Dada heard in the sense of God is great. One day the founder of the movement, Dada, heard a sound that was born into the beam. There was a self in itself, and this voice came from that self and said: "I am Shivayim, I am Shivayim, ... I am a wise self, I am a light self. I am Shivayım, I Shivayım. "With this voice, it was believed that God Shiva was born to Dada's Shiva's body. Shiva was born to Dada's body to

start a new order on earth. Now the Dada Yüce Spirit was the vehicle on earth and will convey to the people what they received from the Supreme Spirit. He was different from the knowledge and experience he had in his contemporary tradition. Because before God was separate from himself, a different entity, now he felt himself with God. Dada was so influenced by this experience that he immediately wanted to convey this and other divine knowledge to other people, and in the same year (1937) founded Brahma Kumaris. He himself took the name Brahma or Brahma Baba. According to Brahma Kumaris, God is the material and the soul in man is eternity. The spirits do not stand in God or be created by him. God knows everything, but everywhere is not ready and unseen.

There is also a meditation method called Raja Yoga, which influences the understanding of God in the current. The "protective" nature of God is revealed by the energy given to the Son of Man. This energy can be obtained with Brahma Kumaris' meditation technique, Raja Yoga. It is estimated that about two hundred thousand people practiced Raja Yoga, a moving yoga technique, every day in the world. This type of Yoga is taught in prisons and police schools in the UK and in some schools in Chicago, and it is known that British parliamentarians have also practiced this technique. Those who dedicate themselves fully to action do not get married, they wear white clothes and vegetarians. They provide the financial resources of the movement with the donations made and the profits of the members.

Indeed, Yoga is not only the name of the meditation technique, but the name of a life style, a spiritual journey. It is preferred that the meditation is conducted in the presence of a mentor and that the mentor is a lady. In Yoga, the person's eyes open and concentrate on the inner world. The purpose of meditation is to maintain contact with the Supreme Spirit and thus to attain true self.

A booklet Yoga published by one of the centers of Brahma Kumaris in London is described as: "Each unit has a third eye, which is often called the prudence eye or spiritual eye. Meditation brings a comfort, a coolness to the mind by opening this eye softly; cleans and brightens the mind. Moreover, the man gives a great peace. The person controls his / her own existence and energy. Lastly, let's look at the soul-body concept that influences the understanding of God. According to Brahma Kumaris, man has eternal spirituality, because at first all souls were living together with the Supreme Spirit in the spiritual world. Then, according to the principle of karma, souls abandoned this spiritual world and descended into the material world and entered the human body. In the material world every soul carries out its own role and acquires a body to realize its original features. Spirits, life can only experience through the human body.

The movement was recognized by the United Nations as a voluntary organization in 1980, and in 1987 it received the United Nations International "Peace volunteer" award. Brahma Kumaris Worldwide and Visions. Londra'da Global Cooperation for a Better World. He has also been active in the formation of the International Congregation for Freedom of Religion, the Congregation for World Religions, the World Congress of the Faith, founded in Chicago in 1993.

As a result; modernism, which is dominant in almost all the world, has brought about many innovations in my life, but it has actually ripped away many things from the daily life of mankind. One of these things is, no doubt, spiritual. Especially in the West, people have been different beliefs and movements trying to fill the spiritual gap that modernization has caused, in different ways.

Keywords: Kumaris, Karma, Reincarnation, Yoga

Kaynakça

Köse, Ali (2011), Milenyum Tarikatları Batı'da Yeni Dini Akımlar, İstanbul: Timaş Yayınları

- Gündüz, Şinasi (2010), Yaşayan Dünya Dinleri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Aydın, Mahmut (2013), Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet, Samsun: Ensar Neşriyat
- Turan, Süleyman- Sancar, Faruk (2014), Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla, İstanbul: Açılım Kitap Yayınları
- Aydın, Mehmet (2010), Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar, Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları

İslam Dünyasındaki Göçün Temel Dinamikleri: Çatışma ve Yoksulluk

Celal İnce¹

Göçler çağı olarak tanımlanan günümüz dünyasında uluslararası göç artarak devam etmektedir (Castles ve Miller, 2008). Göç üzerine yapılan çalışmalar genel olarak göçün neden gerçekleştiği ve göçün meydana getirdiği değişim, dönüşüm ve entegrasyona odaklanmaktadır. Bu çalışma da İslam dünyasındaki göçlerin önemli iki dinamiğini oluşturan çatışma ve yoksulluk bileşenine odaklanmaktadır. Etkileşim halinde olan bu iki dinamik zorunlu ve sorunlu göçün meydana gelmesinde belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda göçle birlikte meydana gelen sorunların minimize edilmesi açısından bu dinamiklerin zeminini oluşturan unsurların analizi önemlidir. Bu çalışma, çatışma ve yoksulluğun iç dinamik ve dış faktör bileşenine odaklanarak literatür üzerinden bir değerlendirmesini yapmaya çalışmaktadır.

Sirkeci'ye (Sirkeci ve Bardakçı, 2016) göre, uluslararası göçün esas nedenini çatışma oluşturmaktadır. Çatışma ise bir göç kültürünün oluşmasına yol açmaktadır. Zulüm, baskılar, iç savaşlar, etnik ve mezhepsel çatışmalar zorunlu göçün artışında belirleyici olmaktadır (Şenol-Sert, 2012: 44; Kane, 1995). Bu unsurlar açısından genelde İslam coğrafyası özelde Ortadoğu bölgesi dünyada istikrarsızlığın hüküm sürdüğü yerleri oluşturmaktadır (Nal, 2016: 451). Çatışmaların olduğu bölgelerde yoksulluk da hüküm sürmektedir. Çatışmaların yıllarca sürdüğü, dünyada en çok zorunlu göçe kaynaklık eden ülkelerden biri olan ve önemli bir petrol kaynağına sahip Sudan'da 2016 yılında kişi başı GSYİH sadece 2,600 dolar olmuştur².

Genelde İslam dünyası özelde Ortadoğu toplumlarının sahip olduğu sosyolojik yapı, 20. yüzyılda meydana gelen kırılmalar ve işgal süreçleri söz konusu coğrafyanın 21. yüzyıla siyasal, ekonomik ve birçok toplumsal krizlerle girmesine neden olmuş ve şüphesiz bu krizler İslam dünyasındaki göçün temel dinamiklerini oluşturmuştur (İHH, 2015). İslam Dünyasındaki siyasi belirsizlik, otorite boşluğu, iç çatışmalar ve yoksulluk nedeniyle milyonlarca kişi başka ülkelere göç etmek zorunda kalmıştır ve kalmaya devam etmektedir. Dünya'daki mültecilerin % 55'ine sadece Suriye, Afganistan ve Güney Sudan kaynaklık etmektedir. 2016 yılı itibari ile Suriye'den 5,5 milyon, Afganistan'dan 2,5 milyon ve Güney Sudan'dan 1,4 milyon kişi diğer ülkelere göç etmek zorunda kaldı.³ Dünya mülteci ve sığınmacı göçüne en çok kaynaklık eden Suriye'de, Afganistan'da ve Güney Sudan'da çatışmalar devam etmektedir. Benzer bir biçimde Irak, Yemen ve Sahra Afrika'da çatışma ve yoksulluk hüküm sürmeye devam etmektedir. 2016 yılı sonu itibari ile Irak'tan 4,2 milyon, Somali'den 2,6 milyon, Nijerya'dan 2,5 milyon ve Yemen'den 2,1 milyon kişi bulunduğu bölgeyi terk etmek zorunda kaldı.⁴ Çatışma ve yoksulluğun karşılıklı birbirini etkilediği söz konusu bu bölgelerde yüksek nitelikli insan kaynağı oluşmamakta, bu bölgeler uluslararası iş paylaşımında nitelikli pay alamamaktadır (Şensoy, 2016: 9).

Söz konusu bölgelerdeki mezhep farklılıkları, aşiret ve toplumun sosyolojik yapısı çatışmaların yaşanmasında belirleyici olmaktadır. Bunun yanında I. Dünya Savaşı sonrasında biriken hadiseler, çizilen suni sınırlar, sömürgeciliğin yeni formlara bürünerek devam etmesi,

¹ Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, celalince548@gmail.com

² <http://www.mfa.gov.tr/sudan-ekonomisi.tr.mfa>, Erişim tarihi: 10.10.2017

³ <http://www.unhcr.org/5943e8a34>, Erişim tarihi: 6.09.2017

⁴ <http://www.unhcr.org/5943e8a34>, Erişim tarihi: 06.09.2017

Soğuk Savaş sonrası sarsıntılarının devam etmesi ve küresel aktörlerin bölge siyasetleri gibi uluslararası ilişkilerin de oldukça etkili olduğu düşünülmektedir (SAM, 2015). Söz konusu iki bileşenin başka bir ifade ile iç dinamik ve dış faktörlerin karmaşık etkileşimi böyle bir tablonun oluşmasında büyük oranda belirleyici olmaktadır (İHH, 2015).

İslam dünyasının önemli bir bölümünü oluşturan ve aynı zamanda insanlığın en eski yerleşim yeri olan Ortadoğu coğrafyasında binlerce yılda oluşmuş tarihsel birikim bugün meydana gelen olayların önemli temel referans noktalarını oluşturmaktadır. Çünkü Ortadoğu coğrafyası üç semavi dine ev sahipliği yapmıştır. Her bir dinin sahip olduğu inanç sistemi, kültürel ve geleneksel yapı Ortadoğu toplumlarının genetik şifrelerini oluşturmuştur. Bugün devam eden çatışmaların bazı izlerine bu şifrelerin çözülmesinde rastlamak mümkündür (İHH, 2015).

Bütün dünyada etnik, mezhep ve diğer aidiyet unsurları önemliyken, devletin zayıfladığı ve güç kaybettiği ortamlarda bu tür unsurlar daha da önemli hale gelmektedir. Özellikle devlet yapısının çökmesi ve sosyal dokunun çözülmesi çatışma ortamına zemin hazırlayarak etnik, mezhep, aşiret ve diğer unsurların birbiriyle çatışmasına yol açmaktadır. İslam dünyasında krizin hâkim olduğu bazı bölgelerde etnik ve mezhep farklılıkları ön plana çıkarken, bazı bölgelerde ise aşiret ve diğer unsurlar ön plana çıkmaktadır. Mezhebe dayalı meydana gelen çatışmalar yüzyıllar devam edebilecek kin ve nefret tohumlarının atılmasına yol açabilmektedir (Efegil, 2016; SAM, 2015; BMMYK, 1997).

Dış faktörler de İslam dünyasında çatışma ve yoksulluğun hüküm sürmesinde belirleyici olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Örneğin 1. Dünya savaşından sonra genelde İslam dünyası, özelde Ortadoğu bölgesi bazen etnik ve mezhep hatları üzerinden bazen de bunlar dikkate alınmaksızın esas olarak küresel aktörlerin çıkarlarına uygun olarak bölünmüştür (Doğan, 2016). Birinci Dünya Savaşı galibi ülkeler Ortadoğu bölgesini sömürgeci karakteri ile “mandater” meşruiyeti adı altında kendi çıkarları doğrultusunda kendi aralarında paylaşmıştır. Etnik ve mezhepsel bütünlüğü dikkate almadan suni sınırlar çizilmiştir (Özülker, 2016: 23). Günümüzde Ortadoğu’daki devletlerin sınırlarının hala tartışılıyor olması bu sınırların ne kadar suni olduğunun bir göstergesidir (Nal, 2016). Bu bağlamda etnik ve mezhepsel çatışmalara sadece iç sorun olarak bakmamak gerekir. Gruplar arası çatışma küresel aktörlerin güç politikalarının en önemli araçlarından birini oluşturmaktadır (Özev, 2016: 471). Küresel aktörlerin bölgeyle ilgilenmesinin önemli bir nedenini de bölgenin sahip olduğu enerji kaynaklarıdır ve bu enerji kaynaklarının uluslararası güç dengelerini değiştirebilme potansiyeline sahip olmasıdır. Ortadoğu bu konuda küresel aktörler için güç dengesi stratejilerini uygulama alanına sahiptir (Nal, 2016: 451).

Sonuç olarak dünyada zorunlu ve sorunlu göçler artarak hızla devam etmektedir. Bu göç biçiminin önemli bir kısmına İslam dünyası kaynaklık etmektedir. Şüphesiz bu göç biçiminin şekillenmesinde büyük oranda İslam dünyasında etkili olan çatışma ve yoksulluğun hüküm sürmesi etkili olmaktadır. Böyle bir sürecin oluşmasında iç dinamik ve dış faktörler belirleyici olmaktadır. Genelde İslam dünyası özelde Ortadoğu coğrafyasının sahip olduğu sosyolojik yapı böyle bir sürecin şekillenmesinde etkili olduğu gibi küresel aktörlerin bu coğrafya üzerindeki emelleri de büyük oranda belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla zorunlu ve sorunlu göçün minimize edilmesi açısından söz konusu coğrafyadaki sosyolojik yapının dönüşümü, yerel, bölgesel ve küresel aktörlerin uzlaşısıyla mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, İslam Dünyası ve Göç, Çatışma ve Göç.

Fundamental Dynamics of Migration in the Islamic World: Conflict and Poverty

Immigration continues to increase in today's world, defined as the age of migration (Castles and Miller, 2008). Studies on migration focus on why immigration occurs, changes, and how the transformation and integration takes place. This study focuses on the conflict and

poverty which constitute the two crucial dynamics of migration in the Islamic world. Mutually affecting each other conflict and poverty play an important role in bringing about forced and problematic migration. In this context, the analysis of these elements that form the basis of these dynamics is important in terms of minimizing the problems that occur with migration. This study tries to make an evaluation through the literature focusing on internal dynamic and external factor component of conflict and poverty.

According to Sirkeci (Sirkeci and Bardakci, 2016), the main reason for international migration is conflict. Conflict leads to the formation of an immigrant culture. Persecution, social oppression, civil wars, ethnic and sectarian conflicts are decisive in the increasing of forced migration (Şenol-Sert, 2012: 44; Kane, 1995). In terms of these elements, Islamic geography in general, Middle East region in particular, are the places where instability are going on. (Nal, 2016: 451). Poverty also prevails in these areas where conflicts occur. Although Sudan is one of the most richness country in the world, poverty is still the main problem of the country. The GDP of the country per capita is only \$ 2,600 in 2016.

The sociological structure of the Islamic world, the breakdowns and occupation processes that took place in the 20th century caused the geography to enter the 21st century with political, economic and many social crises. These crises created the basic dynamics of the immigration in the Islamic World (İHH, 2015). Due to political uncertainty, lack of authority, internal conflicts and poverty in the Islamic world, millions of people have had to migrate to other countries and that continues. 55% of the world's refugees are only from Syria, Afghanistan and South Sudan. 5.5 million people from Syria, 2.5 million people from Afghanistan and 1.4 million people from South Sudan had to migrate to other countries.⁵ Conflicts are continuing in Syria, Afghanistan and South Sudan, which are the main source of refugee and asylum seekers worldwide. In a similar manner, conflict and poverty continue to prevail in Iraq, Yemen, and Saharan Africa, which are the source of the poverty. By the end of 2016, 4.2 million people from Iraq, 2.6 million people from Somalia, 2.5 million people from Nigeria and 2.1 million people from Yemen had to leave their hometown⁶. In these regions where conflict and poverty are mutually interdependent, there is no high quality human resource and these regions do not receive qualified share enough from the international business market (Şensoy, 2016: 9).

In these regions sectarian differences, tribes and sociological structure of the societies are determinative of the conflicts. In addition, it is thought that the accumulation of problems after World War I, the artificial borders drawn, the continuation of colonialism in new forms, the continuation of cold war rattles and the regional politics of global actors are very influential on this process (SAM, 2015). In summary, the complex interaction of internal dynamics and external factors are largely determinative of the emergence of such a situation (SAM, 2015).

The historical accumulation of thousands of years in the geography of the Middle East, which constitutes an important part of the Islamic world and at the same time the oldest settlement of mankind, constitutes important basic points of reference for events that have been taking place in the recent years. The geography of the Middle East has historically been home to different religions. The belief system that each religion has, the cultural and traditional structure has created the genetic codes of the Middle Eastern societies. Some traces of the ongoing conflicts today are hidden in the solution of these genetic codes (İHH, 2015).

While elements of ethnicity, sect and other belonging are important all over the world, such elements become even more important in an environment where the states are weakened. Particularly the collapse of the state structure and the dissolution of the social tactics create

⁵ <http://Www.Unhcr.Org/5943e8a34>, Erişim Tarihi: 6.09.2017

⁶ <http://Www.Unhcr.Org/5943e8a34>, Erişim Tarihi: 06.09.2017

grounds for an atmosphere of conflict, leading to ethnic, sectarian, tribal and other elements clashing with each other. In some regions where Islam dominates the crisis, ethnic and sectarian differences come to the forefront, while in some regions tribal and other elements are at the forefront. Conflicts coming from the sect-based square may continue for centuries (Efegil, 2016; SAM, 2015; BMMYK, 1997). The external factors also form the structure of the conflict and poverty in the Islamic world and it continues to be. For example, after the First World War, the world of Islam was divided over ethnic and sectarian lines, sometimes without regard to them, sometimes only for the interests of global actors (Doğan, 2016). The countries that won the First World War shared the Middle East region among themselves according to their own interests (Özülker, 2016: 23). Inter-group conflict is one of the most important tools of power politics for global actors (Özev, 2016: 471). At the same time, the Middle East region has an area of application of power balance strategies for global actors in terms of energy (Nal, 2016: 451).

As a result, the interaction of internal dynamic and external factors is effective in conflict and poverty in the Islamic world. Conflict and poverty lead to forced and problematic migrations. In order to reduce forced and problematic migration, conflict and poverty must be reduced. This may be possible through the consensus of local, regional and global actors.

Keywords: Migration, Islamic World and Migration, Conflict and Migration.

Kaynakça

- Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK). *Dünya Mültecilerin Durumu: Bir İnsanlık Sorunu*, Oxford University Press.
- Castles, S. M. ve Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, (Çev.) Bal, B.U & Akbulut, İ., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Doğan, R. (2016). *Mezhepler, Etnisite Ve Çatışma Çözümü*, İstanbul: TASAM Yayınları.
- Efegil, E. (2016). “Çatışma Çözümü Yaklaşımı Işığında Arap Baharının Değerlendirilmesi” *Mezhep, Etnisite ve Çatışma Çözümü İçinde* (Ed.) Doğan, R., İstanbul: TASAM Yayınları.
- Kane, H. (1995). “Leaving Home”. *Society*, 32,(4): 16-25.
- Nal, S. (2016). “Ortadoğu’daki Mezhepsel ve Etnik Sorunlar Azınlık Hakları Yoluyla Çözülebilir Mi?” *Mezhep, Etnisite ve Çatışma Çözümü İçinde* (Ed.) Doğan, R. İstanbul: TASAM Yayınları.
- Özev, M. H. (2016). “Jeopolitik Mücadele, Mezhep Çatışması ve DEAŞ Sorunu” *Mezhep, Etnisite ve Çatışma Çözümü İçinde* (Ed. Reyhan Doğan). İstanbul: TASAM Yayınları.
- Özülker, U. (2016). “Ortadoğu’nun Değişmeyen Kaderi: Çıkar Çatışmaları ve Bedeli” *Mezhep, Etnisite ve Çatışma Çözümü İçinde* (Ed.) Doğan, R., İstanbul: TASAM Yayınları.
- Sirkeci, İ., & Bardakçı, S. (2016). “Suriye’den Gelenler Misafir Değil Bir Göç Kültürünün Öncüleri”, *Humanitas-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7): 531-544.
- Stratejik Araştırmalar Merkezi (SAM) (2015). Ortadoğu’da Artan Kutuplaşma Tehlikesi ve Türkiye Raporu. *Sam Dış Politika Toplantıları-2*, Dışişler Bakanlığı.
- Şenol Sert, D. (2012). “Uluslararası Göç Yazınında Bütünleyici Bir Kurama Doğru” *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar İçinde* (s. 29-47), (Der.) İhlamur, S. G. & Şirin Öner, N. A., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şensoy, S. (2016). “Sunuş” *Mezhep, Etnisite ve Çatışma Çözümü* (Ed.) Doğan, R., İstanbul: TASAM Yayınları.

Mollalarda Modernleşme Eğilimleri (Diyarbakır Örneği)

Abdussamet Kaya¹

Molla, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, köyde her türlü dini töreni yöneten ve çocuklara Kur'an dersi veren, medrese kökenli dini otoritedir (Van Bruinessen, 2010: 310). Medresenin müfredatı, öğretim sistemi, dini sosyalleşme ortamı, tasavvufun etkisi, toplumun beklentileri, ideolojik yönelimler ve modern tüketim araç ve alışkanlıkları gibi faktörler mollaların din ve dünya tasavvurlarının şekillenmesinde etkili olan unsurlar olmuşlardır.

Molla çoğunlukla geleneksellik ve kırsallıkla birlikte anılmıştır. Gelenegin, düşünce ve davranışları belirleme konusundaki yoğun etkisi ile şekillenen kırsal hayatın durağan toplumsal yapısı, uzun yıllar boyunca mollalarda değişme potansiyelini sınırlamıştır. Bununla birlikte yaklaşık olarak son otuz yılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşanan sosyal, ekonomik ve siyasi modernleşme süreçleri, mollaların düşünce dünyasına çeşitli boyut ve derinliklerde etkiye bulunmuştur. Hızlı şehirleşme sonrasında toplumun dini ve kültürel değerler çatısında meydana gelen kırılmalar, mollaları yeni anlam ve değer şemaları inşa etmeye sevk etmiştir. Her türlü modern göstergenin yadsındığı kırsal toplumda mollalar, muhafazakârlığın dini ve bilişsel temellerini temin etmekteyken, modernliğin lehine dönüşen toplumsal vasat, mollaların zihniyeti üzerinde, yeni durumlar karşısında çeşitli açılımlara gitme veya yeni değerlendirme ölçekleri geliştirme yönünde baskıda bulunmuştur. Bu dönüşümü, erkek çocukları bile laik devlet okullarına göndermenin fikhî olarak günah sayıldığı anlayıştan, kız çocuklarını karma eğitimin yapıldığı eğitim kurumlarına göndermeye, katı bir televizyon karşıtlığından, televizyon ekranlarında bizzat yer almaya veya seçimlerde oy kullanmanın haram kabul edildiği tutumlardan siyasi parti kurma veya parti üyesi olmaya evrilen pratik bazı parametreler üzerinden test etmek zor değildir. Bütün bunlar, -kimileri bazı fundamentalist din anlayışlarına iltifat etse de- mollaların, toplumun modernleşme seyri paralelinde bir zihniyet dönüşümü yaşadıklarını göstermektedir. Bu durum, modernleşme serüveninin başladığı yaklaşık iki asırdan beri, ulemanın toplumsal değişme konusunda, değişmeye yön veren aktörler olmaktan ziyade, vuku bulan değişimi meşrulaştırma şeklinde icra ettikleri rolleri ile bağdaşmaktadır.

Şehirleşme, maddi kültürdeki hızlı değişim ve modern ideolojik yönelimler, mollaların stabil düşünsel ve toplumsal yaşamlarını sarsmış, onların din ve dünyaya ilişkin tasavvurlarını çeşitli düzeylerde dönüştürmüştür. Daha çok modern dönemde ideolojik bir paradigma olarak ortaya çıkmış sosyalist düşüncelerin sağladığı motivasyonun da etkisiyle, sosyal ve ekonomik eşitsizliklere dayalı toplumsal örgütlenme biçimi ve etnik kimlik duyarlılığı kimi mollaların, sol ideoloji ve hareketlere yönelmelerini sağlamıştır. Örneğin Cigerhuin, Vartinisli Molla Bakır, Molla Ramazan, Kulp eski müftüsü M. Emin Bozarslan, Molla Hasan-i Hişyar gibi medrese kökenli mollalar, kurumsal din ve geleneklere karşı protest bir tutumla ateist düşüncede karar kılmışlardır (Yüksel, 1993: 65, 116, 169). Öte yandan, kırsala oranla etnik kimlik duyarlılığını daha fazla tetikleyen şehir ortamı, mollalar arasında modern milliyetçi tutum ve davranışların yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu anlayışlara yönelen mollalar, dinin temel kaynaklarını, modern ulusal kimlik inşası noktasında işlevselleşecek biçimde yorumlamaktadırlar.

Türkiye'de laikliğin toplumun birçok alanda sekülerleştirilmesinin bir aracı olarak kullanılması, dini otoriteleri, değişim karşısında, geleneksel dini anlayışlarının üstüne kapanarak

¹ Dr., Dicle Üniversitesi, abdussamednuri@gmail.com

hassas bir muhafazakâr tutum takınmalarına neden olmuştur. Buna karşın son dönemlerde dindar muhafazakâr siyasi iktidarlar ile birlikte toplumda, devletin katı sekülerleştirici tutumunun yumuşadığı şeklinde oluşan toplumsal algı, mollaların bazı alanlardaki din anlayışlarında modernite lehine yumuşamalarını sağlamıştır. Ayrıca mele açılımı veya medreselerin Kur'an Kursu adı altında resmileştirilmesi, devletin bu uygulamalarını onaylayan mollaları *ulema-i rusûm* kategorisine yaklaştırmaktadır. Mollalar bu yeni durumda, medreseden edindikleri dini formasyon ile Diyanetin resmi din anlayışı arasında sıkışmamak ve eski ve yeni din tasavvurları arasında oluşan bilişsel çelişki durumunu aşmak için modern din anlayışına yakınlaşma ihtiyacı duymaktadırlar.

Mollalar, modernleşme süreçleri ile birlikte çok yönlü olarak ideolojik ve politik alana ilgi göstermiş, birçoğu siyasi ve ideolojik bakımdan çeşitli dini ve siyasi yapılara angaje olmuşlardır. Bu durum, bireyselleşmiş şehir hayatı içinde, cemaat tipi toplum dayanışmasını oluşturma ve bu arada aşınan toplumsal statülerini yeniden yükseltme çabasıdaki mollaları, modernitenin kendine özgü iletişim vasıtaları, düşünce sistemleri ve toplumsal pratikleri ile yüz yüze getirmiştir.

Modern medya araçlarında, birçok geleneksel değer ve yerleşik davranış kalıplarının sürekli olarak mahkûm edilmesi ve bu bağlamda toplumda oluşturulan yeni algılar, mollalarda, başta kadın ve aile olmak üzere, bazı geleneksel değerlerin yeniden üretim ve aktarımı konusunda sosyo-psikolojik bir baskı oluşturmaktadır. Bölgesel seküler siyasi ve sivil toplumsal bileşenlerin, radikal İslami grupların, insanlarda korku ve nefret uyandıran uygulamalarını afişe ederek, toplumda gelişmesine katkı sağladıkları islamofobik algılar da, mollaların, klasik dini kaynaklarda yer alan birçok dini hükmü, modern beklentiler lehine ılımlı yorumlar eşliğinde sunmalarına neden olmaktadır.

Modern yerleşim mekânları ve bu mekânlara özgü kentsel değer ve normlar, çekirdek aile, giyim-kuşam ve beslenme biçimleri, zamanın modern iş hayatına göre taksimi, ulaşım ve iletişim araçları gibi çeşitli faktörler, geleneksel kırsal yaşam biçiminin birçok unsurunun modern hayata geçiş sürecinde dönüşmesini veya tedavülden kalkmasını gerektirmektedir. Öte yandan toplumun, mollalardan bazı alanlarda, geleneği korumalarını beklerken, diğer bazı alanlarda ise dini, modern toplumsal tahayyüller ile doğrudan çatışmaya girmeyecek veya hayatı daraltmayacak şekilde yorumlamaları yönündeki talep ve beklentilerinin oluşturduğu toplumsal istenirlik durumu mollaları, özellikle aile ve ekonomi gibi bazı alanlarda geleneksel dini anlayışları, pratik ve pragmatik vakıa ve olguları gözeterek yeniden değerlendirmeye sevk etmektedir. Bütün bunlar mollaların düşünce ve davranışlarında modernleşme eğilimlerine ivme kazandırmaktadır.

Mollaların, modern hayat içinde dernek, vakıf, cemaat veya tarikat gibi çeşitli dini gruplar içinde aktif olarak yer aldıkları gözlenmektedir. Bu grupların, maddi alandaki kapital yönetimi veya çeşitli yatırım stratejileri, söz konusu mollaları modern finansal kurumlarla ya da resmi bürokrasi ile ilişkiye zorlamaktadır. Bir örnek olarak; kırsalda basitçe inşa edilmiş medreselerin aksine, bazıları neredeyse birer eğitim kampüsü olarak inşa edilmiş modern medrese yapıları, bu yapılardaki idari organizasyon ve bu kurumların modern ekonomik ve sosyal hayatın dayattığı biçimde rasyonel olarak işletilmesi gerekliliği mollaları, yeni idari anlayışları benimsemeye yöneltmektedir. Dini grup ve kurumların modern tutum ve araçlarla rasyonel yönetimi ihtiyacı, mollaların geleneksel kırsal hayatta benimsemiş oldukları birçok düşünce, tutum ve uygulamalarında modernite lehine dönüşmelerine zemin oluşturmaktadır.

Mollaların temel aktörleri oldukları medreselerde çok boyutlu dönüşüm çabaları gözlenmektedir. MEDAV ve İttihad-ı Ulema gibi medrese çevreleri, medrese eğitiminin ortam ve araçlarının modernleştirilmesi için çeşitli arayışlarda bulunmaktadırlar. Bu amaçla Hindistan, Pakistan ve Endonezya gibi köklü medrese geleneklerindeki modernleşme tecrübeleri araştırılmakta, bu amaçla söz konusu ülkelere inceleme ziyaretlerinde bulunmaktadır. Bu süreçte bir kısmı uygulamaya konulan; öğretim süresinin kısaltılması, sıra, masa ve yazı tahtası

kullanımını içeren sınıf sistemine geçilmesi, bilgisayar ve internet kullanımı, modern Arapça öğretimi, geleneksel sıra kitapları dışında modern kaynakların da okutulması, yazılı sınav yapılması, haftalık tatilin hafta sonuna çekilmesi yönündeki öneri ve pratikler mollahların geleneksel medrese öğretimi konusundaki modernleşme eğilimlerine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Molla, Medrese, Modernleşme, Din Anlayışı.

The Tendency of Modernization Among The Mullahs (The Case Of Diyarbakir)

The Mullah is madrasah-based religious authority in the Eastern and Southeastern regions of Turkey, who administers all kinds of religious ceremonies in villages and also teaches Qur'an to children (Van Bruinessen, 2010: 310). Factors such as the curriculum of the madrasah, its teaching system, its religious socialization environment, the influence of mysticism, expectations of community, ideological orientations, and modern consumption means and habits, have been influential factors in the shaping of the world-views of the mullahs.

The mullah is often associated with tradition and rurality. The static social structure of the rural life, shaped by the intense influence of traditions on determining thoughts and behaviors, has limited the potential for change of the mullahs for many years. Nevertheless, the social, economic and political modernization processes in Eastern and Southeastern Anatolia in the last thirty years have been influential over the world of thought of the mullahs in various dimensions and depths. After rapid urbanization, the breakdowns of the roof of the religious and cultural values of the society have led to the mullahs to construct new meaning and value schemes. In rural society, where every modern manifestation has been denied, the mullah have provided the religious and cognitive bases of conservatism, while the social medium which has turned in favor of modernity, have oppressed the mentality of the mullah to go to various expansions to new situations or to develop new valuation scales. It is not very hard to test this transformation when we see the change in the understanding, as in the past, even sending boys to secular state schools was a form of sin, today girls can be sent to mixed educational institutions, or from a wholly rejection of television to being a part of a broadcast program, or from a time where voting was considered as a sin, to a time where it is considered OK to be a member of a political party or even form one. All this shows that the mullah are undergoing a transformation of mindset parallel to the modernization movement of society even though some of them still compliment to the fundamentalist religious beliefs. This has been consistent with the role that the mullah have played in social change, in the form of legitimizing the change that has already taken place, rather than being the actors who initiate the change, since the advent of modernization about two centuries that has begun.

Urbanization, rapid change in material culture and modern ideological tendencies have shaken the stable intellectual and social lives of the mullahs, transforming their views of religion and the world at various levels. With the influence of the motivation provided by the socialist minds that emerged mostly as ideological paradigms in the modern period, the social organization form based on social and economic inequalities and the sensitivity of ethnic identity have led to some of the mullahs to turn towards the leftist ideologies and movements. For example, madrasah-based mullahs such as Cigerhuin, Molla Bakır from Vartinis, Molla Ramazan, Ex-mufti of Kulp M. Emin Bozarlan, Molla Hasan-i Hişyar have opted for an atheist ideology with a protest attitude towards institutional religions and traditions (Yüksel, 1993: 65, 116, 169). On the other hand, the urban environment, which has further triggered ethnic identity sensitivity compared to rural areas, has laid the groundwork for the spread of modern nationalist attitudes and behaviors among the mullahs. The mullahs who tend towards these ideologies interpret the basic sources of religion as functional tools to be used at the point of modern national identity construction.

The use of secularism in Turkey as an instrument for the secularization of the society in many areas has led religious authorities to adopt a sensitive conservative attitude in the face of

change, conserving traditional religious understandings. On the other hand, the recent social perception emerged with the religious conservative political parties taking over, and with the softening of the state's solid secularist attitude have caused the mullahs to soften in favor of modernity in some areas of religion. In addition, the “*mele*” initiative, and the formalization of the madrasahs under the Qur'an Course name brings the mullahs that approve of these practices of the state closer to the category of *Ulema-i rusûm*. In this new case, the mullahs need to get closer to the understanding of modern religion in order not to get caught between the religious formation they received and the official religious understanding of the Directorate of Religious Affairs of the State and to overcome the cognitive contradiction between old and new religious ideas.

The Mullahs, along with the modernization processes, have shown a multidimensional interest in the ideological and political arena, many of whom have engaged in various religious and political structures in terms of political and ideological. This has brought the mullahs face to face with it the peculiar means of communication of modernity, thought systems, and social practices in the individualized city life, in the struggle to form a kind of rural solidarity and to re-raise the social statues which eroded in the meantime.

Constant condemnation of many traditional values and established patterns of behavior in the modern media and new perceptions created in society in this context create a socio-psychological pressure on the mullahs for the reproduction and transfer of certain traditional values, regarding especially the women and family values. The Islamophobic perceptions that regional secular political and civil social components contribute for the development among the society by revealing the fearful and hateful practices of radical Islamic groups, cause the mullahs to present many religious judgments in classical religious sources in the context of moderate interpretations in favor of modern expectations.

Various factors such as modern settlements and urban values and norms specific to these settlements, nuclear family, types of apparel and diet, the distribution of time in accordance to the modern business life, the means of transformation and communication, requires many elements of traditional rural life to either be transformed or to be removed, in the process of transformation to modern life. On the other hand, the society expects from the mullahs to protect the traditions, but in some cases, they also expect the mullahs to interpret the religious ideology, preventing any contradiction with the modern social understanding and restriction in life. Such expectations and demands of society from the mullahs have led them to reconsider and reevaluate the traditional religious understandings and practices, through a practical and pragmatic viewpoint. All these accelerate the tendency of the mullahs to modernize their minds and behavior.

It is observed that the Mullahs are actively involved in various religious groups such as associations, foundations, congregations or sects in modern life. The capital management in the financial sector or various investment strategies of these groups, force the mullahs to communicate with modern financial institutions or the official bureaucracy. As an example; unlike the madrasahs which are built simply in the countryside, for the modern madrasahs structures, some of which are almost as big as educational campuses, the administrative organization of these structures and the necessity of these institutions to be run rationally as imposed by the modern economic and social life, force the mullahs in the adoption of new administrative understandings. The need for religious groups and institutions to be rationally managed with modern attitudes and tools provides the basis for the transformation to modernity in many thoughts, attitudes and practices adopted in the traditional rural life by the mullahs.

Multidimensional transformation efforts are being observed in the madrasah institutions where the mullahs are the main actors. Madrasah institutions like MEDAV and İttihad-ı Ulema are looking for to find ways to modernize the environments and tools of madrasah education. For this purpose, the modernization experiences of long-established madrasah traditions in

countries such as India, Pakistan and Indonesia are being investigated, and these countries are visited for review. In this process, some of the proposals and practices (some of which are already in practice) like shortening of the study period, the transformation into a classroom system with desks, tables and white boards, the use of computers and the internet, modern teaching of Arabic, teaching of modern sources besides traditional books, making written examinations, taking the weekly off days to the weekends are signs of the tendency of the mullahs towards a modern madrasah education.

Keywords: Mullah, Madrasah, Modernization, Religious understanding.

Kaynakça

- Yüksel, M. (1993). *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Ankara: Sor Yayıncılık.
- Van Bruinessen, M. (2010), *Ağa, Şeyh, Devlet*, 6. bs., çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları.

Romanê Kalashnikof û Qirkerdişê Dêrsimê 1938î

İlyas Akman¹

Qirkerdişê Dêrsimî de bi hezaran însanî merdî, dirbetin bî, nefî bî. Bi hezaran keyeyî lete lete bî. Goreyê doneyê ke muesseseyê fermîyan beyan kerdî, qirkerdiş de 13.806 kesî kişîyayî (Poyraz, 2013: 76); badê qirkerdişî, nîzdî 7.000 kesî, cayanê xo ra amey dur finayîş û tabî îskano mecburî bî (Aygün, 2009: 146). Tesîrê nê serebutanî hama zî xo nawneno. Tornê Dêrsimijan û Zazayê bînî nêwazenî ke nê dejî bîyî vîrkerdiş. Coka, muracatê tewir tewir metodan kenî. Derheqê nê meseleyan de roman nuştîş, no metodan ra yewo. Deniz Gunduz zî no metod şuxulneno û romanê xo *Kalashnikof* de heme hetan ra hedîseyê Dêrsimî wendoxanê xo rê pêşkeş keno.

Romanê *Kalashnikof*, tewirê zanist-mûnitişî de nusîyayo. Xora eser, edebîyatê Zazakî de, no tewir de, nîmûneyê verên o. Roman de hem fantastîk, planetê bînî hem zî tarîxo raşt cayo muhîm gînî. Bingeyê romanî de zî, qirkerdişê Dêrsimî esto. Deniz Gunduz, *Kalashnikof* de heme hetan ra hedîseyê Dêrsimî wendoxanê xo rê pêşkeş keno.

Roman de behsê yew planeta ke nameyê aye nêvacîya yo û planetijê aye ra behs beno. Nê planetijî, hetê teknîk ra zaf aver şîyî. Medenîyetî ke înan ra verî ciwîyayî o çîyo ke ê tewr zaf meşxul benî yo. Talîyê/Vengîyeyê fezayî, bi baldarî taqîb kenî û cerebnenî ke çîyî ke wextê verênan ra yî veynî. Seba ke derheqê înan de malumatyan veynî yew awanîyo teknolojîko ke zaf pîlo viraştî. Her beşê no awanî de, cendegî/leşî ke planetê binan ra yî estî. Ê, ehemîyet danî însananî ke înan ra verî sewbîna planetan de ciwîyayî rê. Çünke nê cendegan analîz kerdîş, metodo tewr başan ra yewo ke derheqê medenîyetanê verênan de wayîrê malumatî bibî. Nê planetijî, rojêk hewna talîyê fezayî de geyrenî û peynî de di cendegî veynenî. Înan gînî û dekenî sîmulasyon zere. Destpêkê sîmulasyon rey de, vîyarteyê dinyayîjan eks beno ekranê sîmulasyonî. Wendox, verî raştê Rojda yeno. Vîyarteyê Rojda, wendoxanê rê pêşkeş beno. Ekran de yew keso ke destê ey de mîkrofon esto û cayêko berz ra sey Homayî xeberî dono aseyeno. Fekê ey ra ti vanî qey adirî vilabenî. No pasaj, nawneno ke emrê qirkerdişê Dêrsimî çi hewa dayîyayo (Gunduz, 2013: 27). Kesê ke emrê qetlîamî dayo, pey xezebê/hêrsê xo wazenî ke heme Dêrsimî biveşnî, birijnî. Coka, âdetê fekê înan ra adir varenî. Xo ra caardîşê qetlîamê Dêrsimî de no metaforê adirî tadayeno beno raşt. Bi hezaran însan, pey adirî ke çekan, topan, teyarayan ra varenî veşenî, mirenî. Çikas ke keso ke cayo berz de sey Homayî vinderto xeberî dono, cenî, camerdî, gedeyî, heywanî tipî pîya ver bi koyan remenî. Mîyanê înan de Rojda zî remena. Însanî sey morcelayan pêser benî û yewbînan helesnenî. Kesê ke tepîşîyenî kişîyenî. Bi no tablo, hedîseyê Dêrsimî wendoxanê rê lanse bena.

Roman de, derheqê Rojda û serebûtanê Dêrsimî de malumatî ke hîna biteferuatî dayîyênî. Badê qirkerdişî, gedeyê Dêrsimijî ya erşawîyaynê wendegahî ke gedeyî ganî heta hamnan timûtim weyra monî ya zî sey destirme dayîyaynê kesî ke karmendîye/memûrîye de (verî dayîyaynê leşkeran) xebetînî rê. No yew trajedîyo. Çünke gedeyî, bi dara zorî, kesî ke maye û pîyê înan kiştî rê vanî maye û pî. Însanî ke bi çîmanê xo qetlîamî veynayî, no rewşeyî bi teferuatan vanî. Mîsale, R. Y. gama qetlîam de 11 serre bîya û nêmerda la nefî bîya. Derheqê qetlîam da nînan vana: “Destê 100 hebî keynayî girewtî û berdî. Welatê ma ra girewtî. Înan va

¹ Alk. Doç. Dr., Zanîngeha Mardîn Artukluyî, Fakulteya Edebîyatî, Beşa Ziwan û Edebîyata Kurdî, ilyas-akman@hotmail.com.

ma înan sey destirme beni. Çew nîşno vengê xo veco. Çew ziwan nêzano ki” (Bilmez, uêb., 2015: 111). Rojda zî yew gedaya destirme bena.

Zereyê mûnitişê romanî de Rojda, sewbîna serebûtî ke aye û Dêrsimijî bînanî ser ra vîyartî neql kena. Vana ke ê rojan de, dewê, hêgayê, daristanê, heywanê înan ameyî veşnayîş; çemî, rarî gonî ke însanan ra rişîyaya ra ver sûr bî; leşkerî cenî û keynekan heremnenî/tecavuz kenî; însanî ke remayî eşkeftayan de xo nimnenî pey gaz û bombayan yenî helînayîş û fekê eşkeftayanî pey betonî kefelîyenî. Nê hedîseyî, cuyê raştî de yenî meydan. Mîsale, leşkerî, dewa Îrgan de heme cenî û keyneko anê pêser/têhet û înan ser petrol erzenî peynî de zî pêronî veşnenî (Dersimi, 1952: 318).

Roman de, babeta vîrkewtişê ziwanê dayîke zî xo rê ca gîna. Vîrkewtişê ziwanê dayîke, seba kesî ke qetlîam ra ganî vecîyayî rê zaf muhîm yew çî yo. No babete, Şayîr ser ra yena mûnitiş. Şayîr, keyeyê xo de tena nêciwîyeno. Waştayê ey ke nameyê aye Gule ya zî ey reyde monena. Gama ke Şayîr hewn ra şono, bi ziwanê xo yo eslî de yani bi Zazakî xeberî dano. Waştayê ey, na rewşe fehîm kena û pey no ziwan ey de terraqnane/xoşebere kena. La, tayê wext vîyartiş ra badê, bi ziwano ke wendegah de bander bî persî pers kena. Naye ser, Şayîro ke hewn de yo, rîyê xo miruzneno û terraqnayîşî birneno. Gama ke Gule hewna ziwan tadana bi Zazakî, rîyê Şayîrî sey vilikan abîyeno.

Madalya ser ra zî hedîseyê Dêrsimî wendoxan rê pêşkeş beno. Badê qirkerdişî, seba vîrameyîşî, madalyayî virazîyenî. Serê madalya da nê nusîyenî: “Xatireyê Manevreye Artêşa Hîrêyine, Tunceli, 1938.” Roman de yew keso ke zaf muhîmo ser ra zî no madalye vecîna.

Çekuyê Kilidî: Deniz Gunduz, Edebîyatê Zazakî, Ziwanê Zazakî, Romanê Kalaşnikof, Qirkerdişê Dêrsimê 1938î.

The Novel Named Kalaşnikof And Dersim Massacre of 1938

Dersim massacre is one of the most dramatic massacres of the 20th century and this subject is very important for Zaza authors. Thousands of people were killed, wounded, exiled in the massacre of the Dersim. Thousands of houses were shattered. According to official figures 13.806 people were killed in the massacre (Poyraz, 2013: 76); after the massacre, 7,000 people are sent to exile (Aygün, 2009: 146). The impact of these events is still visible. The descendants of the Dersimer and the other Dersimer do not want to forget these pains. That is why they use various methods. Writing novels about these events is one of these methods. Deniz Gunduz also uses this method. He shows the all aspects of the massacre to readers in the his novel named *Kalaşnikof*.

The novel named *Kalaşnikof* is written in the kind of science-fiction. The work is the first example of this kind in Zazakî/Zazaish literature. Fantastic, other planets and real history are most important elements in the novel. Dersim massacre is the base of the novel. Deniz Gunduz shows the all aspects of the massacre in the novel.

The work speaks of an unknown planet and its inhabitants. These planets technically advanced. Previous civilizations, planets are what they are most interested in. They follow the space gap carefully and try to find a residue of them. They build huge technological structures to have information about these civilizations, planets. There are corpses from other planets in each part of this structure. They attach importance to the bodies of people who lived on other planets. Analyzing these corpses is one of the best way to have knowledge about the previous civilizations, planets. They see two dead bodies one day as they travel in space. They take them to the simulation device. Their histories are reflected on the screen as the simulation begins. Readers first encounter with character named Rojda. Rojdan's history is presented to readers. Someone who has a microphone and speaks like a God from a high place are reflected on the screen. It feels as if her mouth is scattering the fires. This passage shows how the order of the Dersim massacre was given (Gunduz, 2013: 27). Those who ordered the massacre want to burn down Dersim. Fire metaphor becomes true when the massacre is done. Thousands of people are

killed by the fire of guns, airplanes. When the person who looks like a God from a high place opens his mouth woman, man, children, animals run towards the mountains. Rojda also flees with them. People fall like ants and crush each other. The captured persons are killed. With this scene the massacre is presented to the readers. More detailed information about Rojda and Dersim massacre is available on the work. After the massacre, the children are either sent to the boarding schools or the civil servants (especially soldiers) adopted them. This is a tragedy. The children are forced to say mom, dad to the person who killed their parents. Those who see the massacre with their eyes tell the same things. for example R. Y. who was 11 years old on the massacre time and experiences the events and says: “They took 100 girls' hand and took them away. They bought them from our country. They said they would take them as adopted children. No one can speak out. No one knew the language” (Bilmez, et al, 2015: 111). Rojda is also adopted.

Rojdan's memory contains other events that she and other people experienced and these events are presented to readers. Rojda says that on massacre days villages, animals, fields, homes are burned; lakes, paths were red with human blood; soldiers rape women and girls; people who hide themselves in the caves are killed by gas and bombs and the mouths of the caves are closed with concrete. These events have also happened in the real history. For example, in the Irgan village, the soldiers bring all the women and girls together and put gasoline on them and burn them (Dersimi, 1952: 318).

It is also important to have longing for a mother tongue. It is important for people who survive the massacre to long for the mother tongue. This subject is processed through the character named Şayir. Şayir can not live alone at home. He lives with his lover named Gule. When Şayir falls asleep, he speaks in his mother tongue, Zazaki/Zazaish. His lover realizes this situation and she chat with him in Zazaki. But after a while, this time, she start to talk in language they learnt in the school. After this, he grimaces and cuts off the conversation. When Gule shift the language of the conversation back to Zazaki, Şiyar again smiles.

Medal also deals with the issue of massacre. After the massacre, the medals for the memory are printed. There are the following words on the medal: “Third Army Maneuver Memory, Tunceli, 1938.” One of important commander has that medal in the work. This medal brings Dersim massacre to minds.

Keywords: Deniz Gunduz, Zazaish/Zazakî Literature, The novel named *Kalaşnikof*, Dersim Massacre of 1938.

Kaynakça

- Aygün, Hüseyin (2009). *Dersim 1938 ve Zorunlu İskân*. İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Bilmez, Bülent, uêb. (2015). *Belleklerdeki Dersim '38*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Dersimi, M. Nuri (1952). *Kürdistan Tarihinde Dersim*. Halep: Ani Matbaası.
- Gunduz, Deniz (2013). *Kalaşnikof*. İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî.
- Poyraz, Bedriye (2013). ““Cesaret Et Hatırla!”: Dersim 1938 Tertelesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 68, N. 3, s. 63-93.

Sühreverdi'nin Fi Hakikati'l Aşk Risalesi'nin Tahlili

Büşra Arslan Meçin¹

Sühreverdi kadim hikmet geleneğini sürdürerek bazı eserlerini sembolik yazmıştır. Sembolik dil Sühreverdi'nin birçok kitabında yer almasına rağmen yazdığı kısa hacimli risaleler bu dilin en iyi örnekleridir. Sühreverdi'nin dokuz sembolik irfani risalesinin sekizi farsça, geri kalan Batı Sürgün Hikâyesi adlı risalesi ise Arapçadır. Bu hikâyeler genel olarak kadim bir insani arayışın, diğer bir ifadeyle ruhani arayışın ya da insanın kendi hakiki benini arayışının bir devamı ve önemli bir örneğidir.

Bu hikâyeler insanın melekût âleminde ya da doğunun nurlar ülkesinden batı karanlıklar âlemine ve cismani madde âlemine düşüşünü, bu karanlık âlemin albenileriyle avunuşunu ve albenileriyle kendi hakiki varlığını unutuşunu ve nihayetinde uğradığı bellek yitimini, daha sonra hüdhüd veya Cebrail vasıtasıyla “baba”dan gelen mektupla derin gaflet uykusundan uyanışını ve geldiği anavatanını hatırlayışını ve oraya kavuşmanın hasretiyle yanıp tutuşunu, derken girdiği çileli yolculuklarla riyazetin yedi vadisini kat edişini ve asumanı benîyle ya da göksel ikiziyle buluşup hakikatleri anlamasını ele alan insanın düşüş ve yükseliş yolculuğunu betimleyen hikâyelerdir.

Sühreverdinin bu irfani hikâyeleri istidlali bilgiye dayalı teorik ya da salt hayal ürünü hikâyeler değildir. Bu hikâyeler, yaşanılan, tadılan çileli bir riyazetin dini bir tecrübenin salike söylettiği yaşanmışlıklardır. Hikâyelerin yeri ise, bütün sınırlılıkları ve ağırlıklılarıyla insani ruhu mahpus eden duyusal âlemimiz de değildir. Bu hikâyelerin anavatanı misal âlemidir. Bu yüzden dil sembolik, ikonik veya müteşabihdir. Bu bakımdan Sühreverdinin bu irfani hikâyeleri birer sembol hazineleridir. Bu hikâyelerdeki sembol ve ifadeleri anlamak, felsefeyi ve irfanı bilmeyi gerektirir.

Sühreverdi bu hikâyede kainatın yaratılış sisteminde aşkın ehemmiyetine vurgu yapar. Çünkü ona göre aşk bütün varoluşun içinde akmakta olan ve onlara canlılık ve dinamizm katan en önemli cevherdir. Sühreverdi'ye göre bütün varlıklar doğal aşk hükmüyle hareket ve faaliyet halindedir ve bu yüzden yaratılış dünyasının temeli aşk üzerine kurulmuştur. Topraktan Âdem'in yaratılışından melekût âlemindeki soyut varlıklara kadar bütün varlıklar aşk sayesinde hareket etmekte ve dönmektedir. Sühreverdi'ye göre en büyük aşk olan hakiki aşk Allah'a kavuşmaya özlem duymaktır. Onun dışındaki bütün aşklar küçük ve mecazi aşklardır. Yerin çekim gücünden yaratılışın tüm evrelerindeki görünen ve görünmeyen bütün cazibeler ve albeniler hakiki aşkın gölgeleri veya göstergeleridir. Dünyadaki varlıkların koruyucusu aşktır. Çünkü varlıklara hareket ve hayat bahşeden aşktır. Bundan dolayı eğer aşk olmasaydı bütün varlıklar çözümler ve dağılırlardı.

Sühreverdi bu hikâyede hakiki seyr u sülukun işaretlerini sembolik bir dille anlatır. Öncelikle ona göre salık beş duyu organı olan beş kapıdan geçmelidir. Bu beş kapı maşukuna kavuşmak üzere Züleyha'nın aştığı kapılardır. Bütün varlıklar maşuklarına kavuşmak yolunda sıkıntılar çekerler. Ona kavuşmak için ve ezeli aşkın şarabından içmek için çeşitli sıkıntılara katlanırlar. Bu aşkın sonu Allah'a benzemeye çalışmaktır. Sühreverdi'nin bu risalesi sadece

¹ Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A.B.D., Tasavvuf Bilim Dalı, doktora öğr.

Farsça edebiyatının en iyi örneklerinden biri değil aynı zamanda onun en derin felsefi görüşlerinin de açıklayıcısıdır. Nitekim o, Kuran-ı Kerim'in şu ayetiyle başlar: “Biz bu Kurani sana vahyetmekle kıssaların en güzelini gerçek bir haber olarak aktarıyoruz. Oysa sen daha önce bundan haberdar değildin.”

Ardından şöyle devam eder: **“Bil ki hakkın ilk yarattığı şey parlak bir cevherdir. Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır”** hadisinde geçtiği gibi bu parlak cevheri akıl olarak adlandırdı. Hak Teala bu inciye üç sıfat bahsetti: **Hakkı tanıma, Kendini tanıma ve daha önce yokken sonradan var olanı bilmektir. Hakkı tanıma sıfatından hüsn yani güzellik, kendini tanıma sıfatından aşk, ve önceden yokken sonradan var olandan ise hüzn meydana geldi.”**

On iki bölümden oluşan bu risale Kuran'da geçen Hz. Yusuf'un hikâyesine yapılan farklı bir yorum olarak görülür. Bu risaledeki hikâyenin kahramanları üç kardeş olan hüzn, hüsn ve aşk olarak tezahür eder. Hüsn Yusuf'la, hüzn Yakup'la, aşk ise Züleyha ile sembolize edilir. Sühreverdi hikâyenin ilk sekiz bölümünü sembolik hikâye dili ile anlatır. Son üç bölümünü ise irfani açıklamalara bırakır.

Hikâye yaradılışla başlar. İnsan bedenine yerleşen güzellik, aşk ve hüznün ayrılmaz beraberliğine vurgu yapılır. Mecazi aşklardan kurtulup hakiki aşka erişmenin çileli yolu anlatılır ve aşk üzerinde yoğunlaşılır.

Sühreverdi, hikâyenin isminden de anlaşıldığı gibi aşkı merkeze alır ve neredeyse bütün bölümlerde aşk, merkezi yerini korur. O aşkın kökenine vurgu yapar ve şöyle der: Aşk Aşake kökünden türemiştir. Aşake bir sarmaşık gibi ağacın dibinden yeşeren ve ağacı sararak içindeki suyu ve nemi emerek en nihayetinde ağacı kurutan bir bitkidir. Varlıkların özü olan insani âlemde de melekût âleminde yeşeren ve kalp habbesine bağlı olan bir ağaç vardır. Aşk da tıpkı o cebbar sarmaşık gibi insanı sarmakta ve onun bütün beşeri sıfatlarını ondan çekip emerek onu kurutmaktadır. Ve artık beşeri soyağacı aşkın cebbar kollarında zayıflar, solar ve madde ile ilişkisi kesilir. Böylece mutlak ruha dönüşür ve son tahlilde ilahi bahçeye yerleşme liyakatini kazanır. Aşk sayesinde bu düzeye çıkıldığı zaman aşk artık bir ibadete, bir salih amele dönüşür ve göğe yükselen temiz bir kelimeye dönüşür.

Sühreverdi risalesini şu ifadelerle sonlandırır: Aşk, ezel ülkesinde doğup yetişen bir köledir. Ezel ve ebed sultanı iki âlemin zabıtalığını ona vermiştir. Bu zabıt her an bir yere yönelmekte ve her zaman bir bölgeye gözü değmektedir. Aşkın fermanında şöyle yazılmıştır: Hangi şehre yönelirse şehrin sakinleri onun için bir öküz kurban etmelidir. Kuşkusuz Allah size bir sığır kurban etmenizi emreder. Aşk, nefis öküzü öldürülmedikçe can şehrine inmez. Nitekim insan bedeni şehir, organları mahalle, damarları kanallardır. Duyuları ise farklı mesleklerle uğraşan esnaf ve sanatkarlardır. Ve nefis bu şehirde ortalığı dağıtan bir öküzdür. Hırs ve emel adlı iki boynuz sahibidir. Rengi ise göz kamaştırıcıdır. Ne var ki her öküz aşk için kurban edilmeye layık değildir. Bu yüzden her şehirde böyle bir öküz bulunmaz. Herkeste onu kurban etme yureği bulunmaz. Bu yüzden herkes başarılı olmaz.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdi, sembolizm, akıl, aşk, hüzn, hüsn

The Analysis of The Truth of Love (Fi Hakikati'l-Ashq) by Suhrawardi

Suhrawardi wrote some of his works symbolically, sustaining the tradition of archaic wisdom. Despite the fact that many books of Suhrawardi have a symbolic language, his short volume writings are the best examples of this language. Eight of the nine symbolic gnostic treatise are in Persian while the rest of The Story of Western Exile (Qissatu'l-Gurbatu'l-Garbiyyah) in Arabic. These stories are, in general, a continuation and an important example of the archaic human search, in other words a spiritual quest, or a search for one's own self.

These stories dealing with man's journey of decline and ascension are the stories that depict the fall of man from the angelic world or from the world of east lights to the western dark

world and the object of matter, his solace with attractions of this dark world, his forgetting his true existence with this allies, and eventually, his missing of memory, then, his awakening from deep ignorance sleep with a letter from "father" through "Hudhud" or "Gabriel", and his remembering his motherland and his burning with the willingness to get there, so that his passing the seven valley of asceticism, and his understanding the truths, meeting the heavenly "me" or the celestial twin.

These gnostic stories of Suhrawardi are not theoretical or purely imaginary stories based on knowledge. These stories are the experiences that a hard asceticism and a religious experient tasted and lived make told to sect passenger. The place of the stories, however, is not our senses world, which impersonate the human spirit with all the limitations and weights. The homeland of these stories is the imaginal world. So its language is symbolic, iconic or allegorical. In this respect, all these gnostic stories of Suhrawardi are symbolic treasures. To understand the symbols and expressions in these stories requires knowledge of philosophy and wisdom.

In this story Suhrawardi emphasizes the importance of love in the creation system of the universe. Because, for him, love is the most important essence that flows in all existence and adds vitality and dynamism to them. According to Suhrawardi, all beings are acted and acted upon by natural love judgment and therefore the foundation of the world of creation based on the love. From the creation of soil Adam to the abstract beings of the angelic realm, all beings are moving and returning thanks to love. According to Suhrawardi, true love, the greatest love, is longing to attain God. All the love except of Him are small and figurative love. Every attraction and attraction from the gravity to all the visible and invisible in all stages of creation is the shadows or signs of this true love. The guardian of the beings in the world is the love. Because the thing that moves and lives to beings is the love. Hence, if it were not for love, all beings would be dissolved and dispersed.

In this story, Suhrawardi tells the signs of the true journey of the road to Allah with sembolic language. First of all, "Salik" must pass through five doors, which are five sensory organs according to him. These five doors are such doors that Zulayha passed in order to reach the beloved. All beings suffer in the way of attaining their beloved. They endure various troubles to get to him and to drink from the wine of the eternal love. The end of this love is to try to resemble Allah. This treatise of Suhrawardi is not only one of the best examples of Persian literature, but also an explanatory of his deepest philosophical views. As a matter of fact, he begins with the following verse of the Qur'an: "We relate to you, the best of stories in what We have revealed to you of this Qur'an although you were, before it, among the unaware."

Then he continues: "Know that the first thing God created is a bright ore. "The first thing Allah has created is reason." as it had done in the Hadith, called this bright ore as reason. The Almighty God has given this thrice three attributes: Knowing about God, knowing ownself and knowing what happened afterwards whic before tehere wasn't. Husn, that is beauty, take place from attribute of knowing about God, love from knowing ownself an Huzn, i.e., sadness from what happened afterwards whic before tehere wasn't."

This treatise composed of twelve chapters is seen as a different interpretation of Joseph's story passing in the Qur'an. Heroes of this story who three brothers manifest as husn (beauty), love (ashq), and sadness (huzn). It is symbolized beauty with Yusuf, love with Züleyha and sadness with Yakup. Suhrawardi tells the first eight sections of the story with the symbolic story language. The last three sections of the story, however, leaves for gnostic explanations.

The story begins with creativity. Emphasis is placed on the integral union of beauty, love and sadness that settled in the human body. It is explained the hard way of getting rid of metaphorical love and gaining true and focused on love.

Suhrawardi, as it is understood from the name of the story, takes the center of love and in almost all parts, love maintains its central place. He emphasizes the origin of love and says: Love (ashq) is derived from the root of love (a-sha-qa). The ashaqa is a plant that glows, like a ivy, from the bottom of the tree and drains the tree, sucking the water and the nematode, drying the tree ultimately. In the human realm, the essence of beings, there is a tree that flourishes in the angelic world and is attached to the heart spiral. Love also, like that procrustean ivy, envelops a person and dries him or her by sucking all his human adjectives. And now that the human genealogy is weak, fade and is cut off the relationship with matter. in the arms of tyrannical love. So that it becomes an absolute spiritual and gains the merit of being placed in the divine garden at the final judgment. When this level is reached through love, love becomes a worship, a chaste action, and a clean word rising to the sky.

The Suhrawardi conclude with the following statements his treatise: Love is a slave born and raised in no beginning country. The king of no-beginning and eternal gave him the controllership of two worlds. This controller goes to one place at any moment and always observes a region. It is written in the edict of love: If he leads the city, its inhabitants must sacrifice an ox for it. Surely Allah commands you to sacrifice a cow. Love does not come to the city of life unless the desire (nafs) ox is killed. Indeed, the body of a person is the city, the organs are the location and the veins are the channels. Their sense is tradesmen and craftsmen who deal with different professions. And the desire (nafs) is an ox that overtakes environment in this city. He has two horns, greed and ambitions. The color is dazzling. However, not every ox is worthy to be sacrificed for love. So there is no such ox in every city. There is no heart to sacrifice to every man. Therefore everyone will not succeed.

Keywords: Suhrawardi, symbolism, reason, beauty, love, sadness.

Kaynakça

- ATTAR Feriduddin, **Mantıku't Tayr**, tsh. Seyyid Sadık Gevherin, 27 Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1390/2011
- , **İlahinâme**, 1. Baskı, Kitapfurûşi-yi İslamiyye, Tahran 1355/1976
- GAZZALÎ, **Kimya-yı Saadet**, thk ve tsh. Hüseyin Hadyu Cem, 11. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1383/2004
- İBN-İ SÎNA, **Resailu İbn Sina, Risaletu'-Tayr**, İntişârât-i Bîdar, Kum, 1400
- , **el-Mebde ve Mead**, thk. Abdullah Nurani, 1. Baskı, Müessesese-yi Mutalaât-ı İslami, Tahran 1323/1944
- İnsan Yayınları, İbn Sina-Sühreverdî-A.Gazzali-N.Razi, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler**, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2004
- MEYBEDÎ Ebu'l Fazl Reşiduddin, **Keşfu'l-Esrar ve İddetu'l Ebrar**, thk. ve tsh. Ali Asgar Hikmet, 5. Baskı, İntişârât-i Emir Kebir, Tahran, 1371/1992
- MULKÎ, Muhammed, Muhammed, **Hikmetu'l-İşrak**, İntişarat-i Danışgah-i Edyan ve Mezahib, Kum, 1393/2014
- PURNAMDARİYAN, Taki, **Akl-i Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî**, 1. Baskı, İntişârât-i Sokhen, Tahran 1390/2011

-----, **Remz ve Dastanhâ-yı Remzî Der Edebi-i Farsi**, 8. Baskı, Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1386/2007

SEYYİD ARAB, Huseyn, **Ferhengname-i Sühreverdi**, 1. Baskı, İntişarat-i Hermes Tahran 1391/2012

SÜHREVERDİ, Şeyh-i İsrâk, **Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk**, thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, Tahran, 1375/1996

-----, **Akl-ı Surh**, (Mecmua-yi Musennefat içinde)

-----, **Âvâz-i Per-i Cibrîl**, (Mecmua-yi Musennefat içinde)

-----, **Fi Hakikati'l Aşk**, (Mecmua-yi Musennefat içinde)

-----, **Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye**, (Mecmua-yi Musennefat içinde)

TEDEYYÜN, Ataullah, **Sühreverdi Şeyh-i İsrak: Medihesera-yi Nur**, İntişarat-i Tahran, 1388/2009.

İlk Dönem Müfessirlerinin İsrâîliyyât'a Yaklaşımı

Hüseyin Zamur¹

Giriş

Tarih boyunca her medeniyet komşusu olduğu medeniyetlerle olan ilişkisi sonucunda kendi bünyesine bazı kültürel öğeler aktarmıştır. Şüphesiz İslam medeniyeti de kendi döneminde yaşamış olan medeniyetlerin etkisi altında kalmış ve birçok kültürel öğeyi bünyesine katmıştır. Bu etkilenme neticesinde İslam'a girmiş rivayetlere İsrâîliyyât adı verilmiştir. Daha çok Kurân-ı Kerîm kıssaları etrafında dönen bu rivayetler İslam'a giren Ehl-i Kitâb'tan özellikle de Yahudi asıllı Müslüman âlimlerden alınmıştır. Bu yüzden ilk dönemdeki müfessirlerin İsrâîliyyât'a karşı tavrının ve bu rivayetleri aktarma nedenlerinin belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma, rivayet dönemi ve tedvin dönemi diye iki başlık altında ele alınmıştır. Çalışmada isrâîliyyât ile ilgili kaynak eserler ve bu konuda yazılmış diğer kitaplar incelenmiştir. Böylece ilk dönemde isrâîliyyâta karşı tavır ve bu tavrın nedenleri belirlenmeye çalışılmıştır.

İsrâîliyyâtın Tanımı

Sözlük anlamı: İsrâîliyyât kelimesi İsrâîliyye kelimesinin cemi müennes çoğuludur. İsrâîliyye kelimesi de İsrâîl kelimesinin ism-i mansup halidir. İsrâîl kelimesi ise Allâh'ın kulu anlamındaki İsrâ(kul) ve îl(Allâh) kelimelerinin bileşimi olarak Hz. Yakup için ikinci isim veya lakap olarak kullanılmıştır. (İbn Manzûr, Try. 623; es-Sem'ânî, 1997,70; el-Kurtubî, 2014, 226.)

İstılahi anlamı: İsrâîliyyât kelimesi ıstılahta Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinlerden, Hz. Peygambere, sahabe ve müteakip nesillere izafe edilerek İslam'a sokulmuş her türlü haber için kullanılmıştır. (Hatiboğlu, 2001:195; Zehebî, 2005: 17-18) Bu kelime ilk üç asırda “el-Kütüb” (Kuzudişli, 2012: 136) “Şer'u men kablena”ve “Uûmu'l-evâil” gibi terimlerle de ifade edilmiştir. (Hatiboğlu, 2001:195) İsrâîliyyât kelimesi ilk defa el-Mes'ûdî(ö. 345/956)'nin eserinde geçmektedir. (Mes'ûdî, 1964: 228-229.). Vehb b. Münebbih (ö.114/732)'e İsrâîliyyât (Katib Çelebi,2010: s. 342; (el-Bağdadi, 1955: 501.) adında bir kitap isnad edilmişse de kimi âlimler bunu şüphelye karşılamıştır. (Tottoli, 2010: 201-215.)

Rivayet Dönemi (Sahabe, Tabiûn ve Etba-u'tabiûn)

İncelediğimiz kaynaklar, sahabenin genel olarak, Tevrat, Zebûr, kütüp ve kitap diye kaynağı belirtilerek aktarılan rivayetlere tamamıyla kötü bir tutum sergilemediklerini göstermektedir. (el-Askalânî, 2000: 606; Ahmed b. Hanbel, 2008: 690; el-Bağdâdî, 1983: 116; Ebû Dâvûd 2013:108-109; Döner, 2015:16-19; Bırşık, 2001: 199-200; Zehebî,2005: 41-42; Na'na',1970: 87-90)

Sahabenin, Müslüman olan Ehl-i Kitap âlimlerinden aldığı bilgiler sınırlı idi. Ayrıca sahabe bu âlimlerden aldığı bilgileri bazı kriterlere tabi tutardı. (Zehebî,; 51-52.) Tabiûn döneminde, Ehl-i Kitap'tan Müslüman olanlara paralel İsrâîlî rivayetler de çoğalmıştır. Tabiûn, sahabenin gösterdiği titizliği de göstermeyince bu durum daha da vahimleşti. (Zehebî, 2005: 25.) Tabiûn döneminde bu tür rivayetlerin çoğalması şu sebepler ile açıklanabilir.

1- Tabiûn, sahabe kadar şanslı değildi. Çünkü onlar duydukları bir şeyi Hz. Peygambere sorarak düzeltme imkânı bulamıyordu.

¹ Arş Gör. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (sewab47@hotmail.com)

2- Hz. Peygamberin vefatından sonra siyasi olaylar ve fitnelerden dolayı bazı sahabiler vefat etmişti. Bazıları ise çeşitli yerlere dağılmıştı.

3- Tabiûn âlimleri sahabe gibi titiz davranmamıştır.

4- Tabiûn âlimleri Kurân-ı Kerîm'de geçen kıssaların ayrıntılarına aşırı merak duymuşlardır. Bunları öğrenmek için de Ehl-i Kitâb âlimlerine başvurmuşlardır.

Etba-u't-tabiûn döneminde ise İsrâîlî haberlerin rivayeti korkunç bir hal almıştır. Artık, Kuran sünnet ve aklın kabul etmediği rivayetler de aktarılmıştır.(İbn Hallikân try: 257; Na'na'1970:193)

Tedvin Dönemi

Tedvin döneminde İbn Cerîr et-Taberî(ö.310/922) gibi alimler, İsrâîlî rivayetleri senedleri ile tefsirinde toplayıp sorumluluktan kurtulacağını zannetmişlerdir. Ebu İshâk es-Sa'lebi(ö.427/1036) gibi âlimler ise, İsrâîlî kıssalara merak salmış ve bunları senedsiz bir şekilde aktarmışlardır. (Ebu Şuhbe, 2006:73). Bu yüzden hem kendilerine hem de aktardıkları rivayetlere birçok eleştiri yöneltilmiştir. (İbn Teymiyye, 2009: 48,76, 86; Ebu Şuhbe, 2006: 72,82,90; Öztürk, 2014:11-68; Na'na',1970: 193.)

Bu konuda Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in, Kelbî'nin tefsiri ile ilgili: "Onun tefsiri baştan sona yalandır." sözü de önemlidir. (Ebu Şuhbe, 2006: 72) Ahmed b. Hanbel, "üç şeyin(melâhim, Meğâzî, Tefsîr) aslı yoktur." demiştir. O bu sözleriyle nakledilen rivayetlerin çoğunun sened bakımından Mürsel olduğunu söylemek istemiştir. (İbn Teymiyye, 2009: 48; Öztürk, 2014, 11-68)

el-Cahız (ö.255/869) Nazzam (ö.231/845)'dan şöyle bir söz aktarmıştır: "her ne kadar kendilerini âlim görürlerse ve her konuda sorulan soruya cevap verirlerse de birçok müfessirden rivayet almayın. Onlar rivayetleri bir esasa veya senede dayanmaksızın aktarırlar. Çünkü onlar nezdinde rivayetler ne kadar ilginç olursa o kadar kıymetli olur. Örneğin bir rivayet zincirinde sizde İkrime, Kelbî, Suddî, Dahhâk, Mukâtîl ve Ebu Bekr el-Esamm gibi kişiler olursa ben nasıl bu kişilerin tefsirine güvenirim." (el-Câhiz, 1965: 343; Na'na', 1970: 193) bu ifadeler, o dönemde rivayetlerin aktarılma sebebini ve ravilerin güvenilirlik sorununu ortaya koymaktadır:

Sonuç

İlk dönemden itibaren İsrâîlî rivayetlerin insanlar nezdinde kabul edilmesi ve yaygınlık kazanması şu nedenlere bağlanılabilir: Arap yarımadasındaki kültür birikimi özellikle buradaki Yahudi varlığı Arapların isrâîliyyâtтан haberdar olmalarını sağlamıştır. Kurân-ı Kerîm'de İsrâîlî veya Arabi kıssaların varlığı, Arapların bu tür rivayetlere aşina olduğunu göstermektedir. Arapların zihinsel kodlarının bu tür rivayetlere müsait olması bu rivayetlerin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Kurân-ı Kerîm'de geçen mübhem kelimelerin ve bazı kıssaların ayrıntılarının bu tür rivayetler ile açıklanmasında sakınca görülmemiştir. Halk tabanı ve âlimler, İsrâîlî rivayetlere itibar etmiştir. Son olarak ömürlerini bu tür hurafeler ile geçirmiş Ehl-i Kitâb âlimlerinin Müslüman olduktan sonra bu rivayetleri aktarmaları mazur görülmelidir. Zira Ehl-i Kitâb'ın kaynaklarında geçen anlatımlarda peygamberlerin masumiyeti pek de önemli değildir. Ayrıca Müfessirlerin, İsrâîlî haberleri aktarmaları, onların bu rivayetleri kabul ettikleri ve bunlara inandıkları anlamına da gelmez.

Anahtar Kelimeler: İsrâîliyyât, Yahudi, Tefsir, Sahabe, Tabiûn

Approach to The İsrâîliyyât in The First Commentator

Introduction

In the course of history, every civilization transferred some cultural items as a result of its relationship with neighboring civilizations. Undoubtedly, the Islamic civilization has also been influenced by the civilizations lived during its period and has incorporated many cultural

elements into the own structure. The narrations that entered Islam in the face of this influence are called Israiliyyat. These narratives, which are mostly circulated around the stories of the Holy Qur'an, has been taken from the Ahl al-Kitab especially from Jewish scholars who entered Islam. Therefore, it is of great importance to determine the attitude of the first-time commentators to the Isrâiliyyât and the reasons for conveying these narratives. This study is dealt with under two headings: the narration period and the treatment period. In the course of the study, reference works on Isrâiliyyât and other books written on this subject have been examined. Thus, in the first period, attempts were made to determine the attitude towards Isrâiliyyât and the reasons for this attitude.

The Definition Of Isrâihyyât

Dictionary mean: The "Isrâiliyyât", word is the plural of the "Isrâiliyye." The Isrâiliyye is the accusative name of the Israel word. The "Israel" word, is the combination of the words of Isrâ (slave) and îl (God). It (Isrâîl) was used as a second name or sobriquet for Jacob. (Ibn Manzûr, there is no history. 623; al-Sam'ânî, 1997,70; Al-Qortobi, 2014, 226.)

The idiomatic meaning: The word of Isrâiliyyât in Islam, has been used for narratives taken from Judaism, Christianity and other religions. This word with meaning, has been introduced into Islam for narratives attributed to the Prophet Muhammad by Companions and subsequent generations. (Hatiboğlu, 2001:195; dahabi, 2005: 17-18) In the first three centuries, this term was also expressed as "al-Kutub" (Kuzudishli, 2012: 136), "Shar'u Men Kablena" and "Ulûmu'l-evâil". (Hatiboğlu, 2001:195) The term of Isrâiliyyât, was used by el-Mas'ûdî (ö.345/956) for the first time. Even though a book named Isrâiliyyât was attributed to Wahb b. Munabbih (ö.114/732)', (Haji Khalifa,2010: s. 342; al-Baghdadi, 1955: 501.) some scholars doubted it. (Tottoli, 2010: 201-215.)

The Period Of Narration (Companions And Followers Of Companios And Followers Of All Followers)

The sources, which we examined pointed out that the Companions in general didn't show a bad attitude to the narrations quoted from Torah, Psalter, Kutub and Kitab. (al-'Askalani, 2000: 606, Ahmad b. Hanbal, 2008: 690, al-Baghdadi, 1983: 116, Abu Dawud 2013: 108-109, Doner, 2015: 16-19, Birişik, 2001: 199-200; Dahabî, 2005: 41-42; Na'nae ', 1970: 87-90) The information that companions received from the scholars of Ahl al-Kitap, who muslim, was limited. In addition, the companions had applied some criteria to the information received from these scholars. (Dahabî,: 51-52.)

In the followers period, the narrations multiplied in parallel those of Muslims from the Ahl al-Kitab. This situation, became even worse when the followers did not show the particularity of the companionship. (Dahabî, 2005: 25.) The proliferation of such narrations in the period of followers can be explained by the following reasons.

- 1- The followers were not as lucky as the companions. Since, they couldn't find a way to fix some things they hear by asking the prophet.
- 2- After the death of the Prophet, some of his companions died because of political events and confusion, while others were scattered in various places.
- 3- The followers scholars did not acted meticulously.
- 4- The followers were curious about the details of the short stories in the Holy Qur'an. They also applied to the scholars of the Ahl al-Kitap to learn about them.
- 5- In the period of followers of followers, the transmission of Isrâîlî news has become terrible. From now on, the Qur'an, Hadîth and narratives which the mind does not accept have been transferred.

Literary Period

In the Literary period, scholars such as ibn Jarīr al-Ṭabarī (ö. 310/922) thought while they collected the Isrâîlî narrations with narrators in their tafsîr of Qur'an, they escape from responsibility. Other scholars such as Abu Ishaq al-Sa'labi (ö. 427/1036) have wondered at the Isrâîlî narrations and transferred them without narrators. Therefore, many criticisms have been directed both to them and to the narrations they have conveyed. (Ibn Taymiyya, 2009: 48, 76, 86, Abu Shuhbe, 2006: 72,82,90, Ozturk, 2014: 11-68, Na'nae ', 1970: 193.) The expression of Ahmad b. Hanbal (ö.241/855) about the kelbî's tafsir, is also important in this regard. "His tafsir is a lie from beginning to end." (Abu Shuhbe, 2006: 72) Ahmed b. Hanbal has said that "the origin of three things are absent: Melâhim, Megazî and tafsîr(Quar'anic Exegeses). He wanted to say that most of the narrations quoted from these there field are Loose Hadith in terms of narrators. (Ibn Taymiyya, 2009: 48, Ozturk, 2014, 11-68)

al-Jahiz, has transported a expression from an-Nazzam(ö.231/845): "do not get the narrations of many commentators... They transmit the narrations without recline to an essence or continuity of the chain of transmitters. Because the more interesting the narrations in beside them are, the more valuable they are. For example, if there are people like Ikrima, Kelbî, as-Suddî, Dahhâk, Muqâtil and Abu Bakr al-Asamm in the chain of narration you have, how can I trust these people's commentary. (al-Jahiz, 1965: 343, Na'nae ', 1970: 193) This expression, shows the reason for the transmission of the narrations and the narrators status at that time.

Result

The acceptance and prevalence of the narrations of Isrâîlî from the earliest times can be connected to the following reasons: The accumulation of culture on the Arabian Peninsula, especially the Jewish presence there has enabled the Arabs to be aware of the Isrâîlî. The existence Isrâîlî or Arabic story in the Holy Qur'an, shows that the Arabs are familiar with such narrations. The mental codes of the Arabs are available for such narrations, has been influential in the spread of these narrations. The ambiguous of words and details of some stories in the Qur'an it has not been seen drawback to be explained by such narrations. The people and the scholars have respected the narrations of Isrâîlî. Finally, it should be seen as an excuse that scholars of the Ahl al-Kitab who have spent their lives with such superstitions transfer these narrations after they become Muslims. Because the sources of the Ahl al-Kitab are not so important to the innocence of the prophets in the expression. Moreover, the fact that the commentators transferred the Isrâîlî narrations does not mean that they accept or believe these narratives.

Keywords: Isrâîliyyât, Jewish, Tafsîr, Companions, Followers of Companios

Kaynakça

- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö.711/1311), **Lîsânu'l-'Arab**, Dâru's-sadr. Try. Beyrût, , c.I, s.623
- es-Sem'ânî , Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö.489/1096), **Tefsîru'l-Kurân**, Daru'l-vatan, 1997, Riyad, c.I, s.70
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö.671/1273), **Tefsîru'l-Kurtubî**, Dâru'l-kutubî'l-'ilmiyye, 2014, Lübnan, c.I, s.226.
- İbrahim Hatiboğlu, "**İsrâîliyyât**", DİA 2001, c.XXIII, s.195; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî,(ö.1977), **Buhusun fî 'ulumî't-tefsîr**, Dâru'l-hadîs, 2005, Kahire,17-18.
- Ali Kuzudişli, "**el-Kütüb'ten İsrailiyat'a Bir Kavram Tarihi İçindeik Yolculuğu**", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, c.XVII, sy.1, s.136
- İbrahim Hatipoğlu, "**İsrailiyat**" DİA, İstanbul, 2001,XXIII,195

- Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb ve Medînu'l-Cevher**, 1964,Mısır, c.II, s.228-229.
- Hâci Halife, (ö.1067/1657), **Keşfü'z-Zunûn**, Dâru'l-fıkr,2010, Beyrût, c.II, s. 342;
- el-Bağdadi, İsmail b. Muhammed Eminel-Babani (ö.1399/1979), **Hediyetü'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin** Daru İhyai turasi'l-'Arabî, 1955,Beyrût,, c.II, 501.
- Tottoli, Roberto, **"İslami: Literatürde İsrailiyat Teriminin Kökeni ve Kullanımı"**, Çev. Mesut Kaya, Marife, Konya 2010, c. X, sy. 2, s.201-215.
- İbn Hacer el-'Alskalânî, Ebu'l-Berekât İzzüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Nasrillâh el-Kinânî el-Mısırî el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî**, Kitabu Ahadisü'l-enbiya, "Bâbu mâ zukire 'an beni isrâîl", Daru's-salam, Riyad, 2000,c.VI, hadis no: 3461, s.606;
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), **Müsned**, Dâru'l-Kutubî'l-'ilmiyye, 2008, Beyrût, c.3, 690.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali(ö.463/1070),**el-Cami'u Li Ahlaki'r-râvî ve Âdâbu's-sâmi'i**, Thk. Dr. Mahmûd et-Tahhân Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad, 1983, c.II, 116;
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî(ö. 275/889) **Sünen**, "Kitabu'l-hudûd", c.VI, hadis no:4449, Dâru'l-feyha, Riyad,2013, 108-109;
- Ertuğrul Döner, **İsrâiliyât kavramının oluşum ve olgunlaşma süreci**, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eylül/2015, yıl.2, sayı 4, s.16-19;
- Abdulhamit Birişık, **"İsrâiliyât"**, DİA, İstanbul,2001, XXIII, 199-200.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehebî,(ö.1977,), **Buhusun fi 'ulumi't-tefsîr**, Dâru'l-hadîs, 2005, Kahire, s.59-51.
- Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), **Vefeyâtu'l-a'yân**, Daru sadr, Beyrût, try. c.V, s. 257;
- Remzi Na'na', **el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsîr**, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1970, s. 193
- Muhammed b. Muhammed, Ebu Şuhbe, **el-İsrâiliyât ve'l-Mevdû'ât, fi kutubi't-tefsîr**, Mektebetu's-sunne, Kahire, 2006, s.73.
- İbn Teymiyye Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadîr b. Muhammed el-Harrânî (ö. 622/1225), **el-Mukaddime fi usuli't-tefsîr**, el-Mektebetu'l-'asriyye, 2009, Beyrût, s. 86, 48,7 6.
- Muhammed b. Muhammed, Ebu Şuhbe, **el-İsrâiliyât ve'l-Mevdû'ât, fi kutubi't-tefsîr**, Mektebetu's-sunne, Kahire,2006, s. 72,82,90.
- Mustafa Öztürk, **Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrailiyat meselesine farklı bir yaklaşım**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslami ilimler Dergisi, Yıl. 9, Sayı 1, Bahar, 2014, 11-68.
- Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), **Heyâtu'l-Hayavân**, Şirkete Mektebetu ve metbe'tu Mustafa el-Bâbî, yy.1965 c.I, s.343
- Remzi Na'na', **el-İsrâiliyât ve eseruhâ fi kutubi't-tefsîr**, Dâr al-Kalem, Beyrût,1970, s. 193.

18. Yüzyıl Mardin Şer'iyye Sicillerine Göre Mardin Ev Mimarisi

Veysel Gürhan¹

Mekân, XIX. yüzyılın başına kadar sadece bir takım geometrik şekillerden ibaret görülen bir kavram olarak anlaşıyordu. Oysa mekân, uzun bir felsefi hazırlık sürecinden geçerek günümüzde salt mimari bir olgu olarak algılanmayı bırakarak hem tarih çalışmalarının hem de sosyolojinin özel ilgi alanına girmiştir. Tarihsel olan ile toplumsal olanı birbirine bağlayan bu süreç mekânı anlamada ayrı bir evre olarak görülmüştür (Lefebvre 2014: 33).

Tarih boyunca insanların oluşturdukları mekanlar tarihi dönemlerine uygun olarak biçimsel, yapısal ve işlevsel açıdan farklılık göstermektedir. Mekân insandan bağımsız olmamakla birlikte, aralarındaki ilişki bütün tarihsel dönemlerde hem etken olarak hem de edilgen olarak devam etmektedir (Taşçı 2014: 65). İnsan mekânı biçimlendirirken, mekân da insanı sadece fiziksel olarak değil sosyal ve psikolojik olarak etkilemektedir (Alver 2010: 35). Göka'nın ifadesiyle benzer mekanlar birbirine yakın ilişki biçimlerinin, konuşma dili ve şekillerinin oluşmasını sağlamaktadır (Göka 2001: 58). Bu ifadeden yola çıkarak Mardin ve çevresini inceleyen birinin en çok ilgisini ne çeker sorusunun tartışmasız cevabı mekân, mekânının var edilmesi, şehirde kullanılan malzemenin insana, doğaya ve iklime uygunluğu olacaktır. Dik bir tepenin eteklerinde kurulan şehir, kendisine uygun mekanlar yaratmıştır. Genel olarak evlerin inşasında coğrafya ve iklimin yanı sıra, dini ve içtimai anlayışın, ekonomik durum ve uğraşının, bölgenin malzeme kaynağının, beşerî ihtiyaçların, zevklerin, ihtiyar, kadın, çocuk ve bunların sayılarının dikkate alındığı gözlenmektedir. Güvenlik ve mahremiyet kaygısı had safhada ve mimariyi şekillendiren en önemli unsurlardan biridir.

Hiç şüphe yok ki mekânın hammaddesi doğadır (Lefebvre 2014: 23). Mardin'deki mekanlarda kullanılan kireçtaşı da doğadan, bölgedeki taş ocaklarından çıkmaktadır. Ocaktan çıktığında ahşap bir testereyle kesilecek kadar yumuşak olan taş, Süryani ustalar sayesinde şekil verilerek sert bir hale getirilmektedir. Kullanılan bu taş normal taştan farklı olarak açık renkli, sarımsı yapıdadır. Taşların en büyük özelliği kesilebilmesinden dolayı rahat bir şekilde işlenebilir özelliktedir. Kolay işlenen ve ocaktan çıkartılan, bir süre sonra sertleşen bu kireçli oluşum, Mardin yapılarının her devrinde aynı rahatlıkla halen kullanılmaktadır. Şehre hangi tarafından bakarsanız bakın bu taşların hakimiyetini görürsünüz. Bu yönüyle Mardin, hammaddesini iyi kullanan bir şehirdir.

Coğrafya ve iklim insanların bütün faaliyetleri üzerinde olduğu gibi evlerin inşasında da büyük etkiye sahiptir. Geleneksel Mardin evleri de coğrafyanın yoğun etkisiyle, oldukça eğimli bir yerçekli üzerinde sık bir kentsel dokuya sahip olmuş ve çevresini düz, eğimli ya da merdivenli sokakların belirlediği organik düzendeki parsellerde konumlanmıştır (Karagülle 2010: 85). Evler kalenin eteklerinden ovaya doğru birbiri üzerine yükselen teraslar halinde tepenin güney yamacına yerleşmişlerdir. Bütün evlerde teraslara rastlanmaktadır. Genelde yazın kullanılan bu teraslar, Mezopotamya ovası manzarası karşısında "taht" adı verilen oturma ve uyuma yerleri ile süslüdür. Bu fiziki yapının Artuklu dönemine kadar uzandığı, kenti ziyaret eden seyyahların gözlemleriyle de aktarılmıştır (Bkz. Acar 2006)

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, mail: veyselgurhan@hotmail.com

Şehrinin iklimine bağlı olarak, bölge yazın sıcak, kışın soğuk olduğundan evlerin duvarları kalın olmakta, böylelikle kışın içerideki sıcak hava dışarı çıkmamakta, dışarının soğuğu veya sıcaklığı da içeriye fazla etkilememektedir. Bu düşünce paralelinde pencereler de küçük yapılmaktadır. Küçük ve eğimli pencereler yazın güneşi kırarken, kışında eğimli ışınları içeriye almaktadır. Yazın aşırı sıcak oluşu evlerin inşasında önemli bir etken olarak görülmektedir. Güneşten korunmak ve gölgelik alanlar oluşturmak başlıca amaçlardandır. Kentin bitişik ve sık yapısının sebeplerinden biri de bu sıcaklıktır. Sık ve bitişik yapı kullanışlı gölge alanlar meydana getirmekle birlikte, dar sokaklar ise kullanışlı mikro klima etkisi görmektedir.

Bu çalışmada 18. yüzyılda Mardin evleri hakkında tespitlerde bulunulmaya çalışılırken ana kaynak olarak Osmanlı şer'iyye sicilleri (mahkeme kayıtları) kullanılmıştır. Şer'iye sicilleri, XVI. yüzyılın başlarından olmak üzere XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar Osmanlı mahkemelerinde tutulan kayıtları ihtiva etmektedir. Mahkemedeki kâtipler tarafından, el yazıları ile tutulan bu defterler kendilerine özgü bir defter usulü içermekte ve sosyo-ekonomik hayata dair önemli ip uçları vermektedir. Son elli yıl içerisinde Osmanlı klasik dönemi ile ilgili şehir tarihi araştırmacılarının sıklıkla başvurduğu bir kaynak olma özelliğini gösteren şer'iyye sicilleri, adli-hukuki bilgiler barındırdığı kadar idari işleyişten sosyal ve ekonomik hayata değin kentin yapısını resmeden önemli bilgiler vermektedir.

Şer'iyye sicilleri içerisindeki mülk alım-satımı belgeleri, satış sırasında ayrıntılı bilgiler verdikleri için o dönemdeki evlerin yapısı hakkında fikir edinebilmeyi mümkün kılmaktadır. Bunun yanında komşular arasındaki anlaşmazlıkların mahkemeye yansımalarıyla bazen mekânın bir anlaşmazlık unsuru olarak ortaya çıktığı da görülmektedir. Bu durum üzerinden mahkemeye yansıyan komşular arasındaki anlaşmazlık kayıtları evlerin o dönemki durumunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. XVIII. yüzyılda Mardin'e ait şer'iyye sicillerinden MŞS 195, 247, 248, 251, 252, 262, 266 numaralı defterler bu çalışmada incelemeye tabi tutulmuştur. Bunlardan 248 numaralı defterin önemli bir kısmı XVII. yüzyıla aitken içerisinde XVIII. yüzyıla ait belgelerde mevcuttur. Diğer defterlerin ise çoğunluğu XVIII. yüzyıla ait belgelerden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Mardin, Ev, Mimari

The Architecture of Houses in Mardin According to 18th Century Court Records

The space was understood as a concept consisting of only a few geometric shapes until the beginning of the 19th century. However, space has gone through a long process of philosophical preparation and has become of particular interest to both historical studies and sociology. This process of linking the historical to the social is seen as a distinct phase in space (Lefebvre 2014: 33)

Throughout history, the spaces created by people vary in form, structure and function. While the space is not independent of the people, the relationship between them continues to be both active and passive in all historical periods (Taşçı 2014: 65). While man shapes space, space also affects not only physically but also socially and psychologically (Alver 2010: 35). Similar spaces provide for the formation of close-knit relationships, spoken languages and forms (Göka 2001: 58). What attracts the most attention of a person who is studying Mardin city is the unquestionable answer place, the making of space and the material used in the city will be suitable to human, natural and climate. The city, which was established on the skirts of a steep hill, has created appropriate spaces for itself. In general, it is observed that, in addition to geography and climate, religious and social understanding, economic situation and work, material resources of the region, human needs, pleasures, old people, women, children and their numbers are taken into consideration. Security and privacy concerns is one of the most important factors shaping the architecture.

The raw material of the place is natural (Lefebvre 2014: 23). The limestone used in the places in Mardin also comes from natural quarries in the region. The stone, which is soft enough to be cut with a wooden saw on the way out of the quarry, is made hard by shaping it with the

help of Syriac craftsmen. Unlike normal stone, this stone is light-colored, yellowish. The greatest feature of stones is that they can be processed easily because they can be cut. This calcareous stone, which is easily processed and hardened after a while, is still used with the same ease in every period of Mardin constructions.

Geography and climate have a great influence on the construction of houses as well as on people's activities. Traditional Mardin houses also have a common urban texture on a sloping ground with the intense influence of geography. The houses were settled in the southern slope of the hill in the form of terraces rising from each other. Terraces are found in all houses. These terraces, which are generally used in summer, are decorated with sitting and sleeping places called "throne" in front of the view of Mesopotamian plain. The city where this physical structure was built during the Artuklu period was also conveyed by observations of visiting travelers (Bkz. Acar 2006). Depending on the climate of the city, the region is warm in summer and cold in winter, so the walls of the houses are thick, so hot air does not come out in winter and cold or hot outside does not affect the interior much. Accordingl to this idea, the windows are also made small. While small and inclined windows break the sunlight in the summer, the slopes of the rays are taken in houses in the winter. Extreme heat in summer is seen as an important factor in the construction of houses. Protecting from the sun and creating shady areas are the main goals. This temperature is one of the reasons for the contiguous and frequent structure of the city.

In this study, while trying to find out about the Mardin houses in the 18th century, Ottoman court records were used as the main source. These books, which are kept with handwritten by cartoons on the court, contain a special book procedure and give important clues about socio-economic life.

Keywords: Ottoman, Mardin, House, architectural.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri:

Diyarbakir Şer'ie Sicili (DŞS) 3715, 3789.

Mardin Şer'ie Sicili (MŞS) 195, 237, 241, 247, 248, 252, 262, 266.

Telif Eserler:

Acar Abdurrahman, "Arap Coğrafyacılar Göre Mardin", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyum Bildirileri*, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayınları İstanbul 2006.

Akgündüz Ahmet, "Şer'ie Sicillerinin Toplu Kataloğu", *Şer'ie Sicilleri*, C. I, İstanbul 1988.

Alver Köksal, *Steril Hayatlar*, Hece Yayınları, Ankara 2010.

Baltacı Cahit, "Şer'ie Sicillerinin Tarihsel ve Kültürel Önemi", *Osmanlı Arşivleri ve Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul 1985, s. 127-132.

Göka Şenol, *İnsan ve Mekân-Bir Bütünün İki Farklı Görüntüsü*, Pınar Yayınları, İstanbul 2001.

Göyünç Nejat, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara 1991.

Günay Ramazan, 252 Nolu Mardin Şer'ie Sicilli Belge Özetleri, İstanbul 2006.

Gürhan Veysel, *XVIII. Yüzyılda Mardin Şehri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2012.

Hallaçoğlu Yusuf, "Şer'ie Sicillerinin Toplu Kataloğuna Doğru, Adana Sicilleri", *TD*, 30 (1976).

- İlgürel Mücteba, “Şer’iye Sicillerinin Toplu Kataloğuna Doğru”, *TD*, 28-29 (1975).
- İpşirli Mehmed, “Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Şer’iye Sicilleri”, *Tarih ve Sosyoloji Seminerleri (28-29 Mayıs 1990), Bildiriler*, İstanbul 1991, s. 157-162.
- Kankal Ahmet, *Türkmen’in Kaidesi Kastamonu (XV-XVIII. Yüzyıllar Arası Şehir Hayatı)*, Ankara 2004
- Karagülle Can, Demir Yüksel, “Yerel Verilerin Konut Tasarım Sürecinde Değerlendirilmesi: Mardin Örneği”, *İTÜ Dergisi, Mimarlık, Planlama, Tasarım*, Cilt 9, Sayı 2, Eylül 2010.
- Lefebvre Henri, *Mekânın Üretimi*, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Mutçalı Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995.
- Ongan Halit, *Ankara Sicilleri I-II*, Ankara 1974.
- Osman Ersoy, “Şer’iye Sicillerinin Toplu Kataloğuna Doğru”, *AÜDTCFD*, XXI/3-4 (1975).
- Taşçı Hasan, *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.
- Yıldız Sevcan, “Mardin Şehir Dokusu ve Mimari Yapısı”, *Makalelerle Mardin*, C. II.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, “Şer’î Mahkeme Sicilleri” *Ülkü Mecmuası*, C. IV, S. 29, Ankara 1935, s. 365–368.

Epistemolojik Açıdan Hadis ve Tarih Kavramlarının Karşılaştırılması

Fuat İstemi¹

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra sahabe ve tabiun nesli hem Hiz. Peygamber'in hayatını ayrıntılı bir şekilde öğrenmek hem de hayatın her alanıyla ilgili konularda Resulullah'ın sözlerini ve davranışlarını tespit etme ve bunu başkalarına aktarma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun için öncelikli olarak Hiz. Peygamber'in hayatına dair her ne varsa hepsini bir araya getirmeye çalışmışlardır. İşte bu gayretler neticesinde İslamî ilimlerin doğuş ve gelişim süreci başlamıştır. Daha sonra bu ilimler ilgilendikleri alanlar ve yöntemlerinin farklılaşması nedeniyle birbirlerinden ayrılarak müstakil ilimler haline gelmişlerdir.

Biz de bu tebliğimizde başlangıçta iç içe ve beraber gelişen ve sonraki dönemlerde birbirlerinden ayrışarak müstakil birer ilim haline gelen Hadis ve Tarih (Siyer/Meğazi) ilimlerinin temel kavramları olan Hadis, Tarih, Siyer, Meğazi sözcükleri üzerinden bu iki ilmin birbirleriyle olan ilişkisini ele aldık. Her iki kavramın hangi anlamlarda kullanıldığını, her iki ilim dalına ait bu kavramların zamanla nasıl kavramlaştıklarını inceledik. Hadis ve tarih ilimlerine ait yukarıdaki kavramların hem sözlük hem de ıstılahi anlamlarını tespit etmek, bu kavramların zamanla ne tür anlamlar kazandığını belirlemek için birtakım sözlükler ve usul kitaplarına başvurduk. Başvurduğumuz bu kaynaklar arasında hem doğu hem de batıya ait bilim adamlarının çalışmaları yer almaktadır.

“Haber vermek”, “Nakletmek” anlamlarına gelen “Hadis” kelimesi İslamiyet’le birlikte İslam kültürünün tesiri altında sözlük anlamının yanı sıra İslami literatürde kullanılan esas kavramlardan birine dönüştü ve “Hadis” kelimesi artık zamanla Hiz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine has bir kavram haline geldi. Artık Müslümanlar arasında hadis denildiği zaman hem geçmişte hem de bugün ilk akla gelen Hiz. Peygamber ve onun sözleridir.

“Hadis ilmi” kavramı ile ilgili yapılan birçok tanımdan en kapsayıcı olarak düşündüğümüz tanım şudur: *“Hadis ilmi, Hiz. Peygamber’in söz, fiil ve hallerini, bunlar hakkında nakledilen rivayetlerle rivayet sonucu tespit edilen hadislerin zabtedilmesini ve nihayet sahih olanlarının olmayanlardan ayrılmasını konu almış bir ilimdir. Hadis ilminin özünü hepsi birbirine bağlı bu konular ve (onlar) etrafında yazılan eserler teşkil eder.”*

Sünnet ile ilgili esas aldığımız tanım ise hadisçilere ait olanıdır. Onlar sünneti şu şekilde tanımlamışlardır: *“Şer’i bir hüküm ifade etsin veya etmesin, Hiz. Peygamber’in risalet öncesi ve sonrası bütün sözleri, fiilleri, takrirleri ve onun hayatına dair bilgilerdir.”*

Hadis ile ilgili kavramları verdikten sonra tarih ile ilgili kavramları nakletmek istiyoruz. “Tarih” kelimesinin Arapça olup olmadığı ve kökeni ile ilgili yapılan araştırmalarda bu kelimenin Kur’an-ı Kerim ve Hiz. Peygamber’in hadislerinde geçmediği tespit edilmiştir. “Tarih” kelimesinin sözlük anlamı ve kökeniyle ilgili yapmış olduğumuz bu inceleme neticesinde tarihin “Sözlük anlamı”nın ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar olmadığını söyleyebiliriz. Fakat aynı şeyi kelimenin “köken”i hakkında söylememiz mümkün değildir. Çünkü kelimenin hangi kökenden geldiği ve aslının ne olduğuyla ilgili ciddi tartışmalar yapılmıştır. Tarih ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların hiçbirisi yanlış olarak değerlendirilemeyeceği gibi hepsinin mükemmel birer tanım olduğunu ve tarih ilminin

¹ Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fuatistemi@hotmail.com

tamamını kapsadığını söylemek de zordur. Bütün tanımların bir araya getirilip hepsinden ortak bir metin oluşturularak “Tarih ilmi”nin tanımını yapmanın günümüz tarihçileri için kaçınılmaz bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz.

Hem tarih hem de hadis ilmi ile doğrudan bağlantılı olan “Siyer” kavramı Hz. Peygamber’in biyografisini ele alan bir eser ismi olarak ilk defa İbn Hişam tarafından kullanılmıştır. Sonradan farklı şekillerde disipline edilen tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler başlangıçta bu ilmin konuları arasındaydı. İslam dininin ortaya çıkıp geliştiği ve tamamlandığı sürecin hakikatini bütünsel olarak inceleyen tek ilim siyerdir. Çünkü siyer Hz. Peygamber’in hayatını doğumundan vefatına kadar bütün yönleriyle ele alan bir ilimdir.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.)’in yaptığı savaşları konu edinen meğazi, zamanla siyer kavramı ile aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Her ne kadar başlangıçta tam olarak birbirlerinin yerine kullanılmaları da daha sonraki dönemlerde bu iki isimle yazılan eserler muhteva olarak birleşmişlerdir. Yani zamanla siyer ve meğazi kelimeleri arasında anlam kaynaşması yaşanarak her iki kelime birbirlerinin yerine kullanılmışlardır. Şöyle ki, ilk zamanlarda meğazi ve siyer birbirinden farklı ilimler olarak telakki edilmiş; siyer daha genel, meğazi ise daha dar bir anlam ifade etmiştir. Netice itibarıyla siyer ve meğazi kavramları hem Hz. Peygamber’in hayatından hem de savaşlarından söz eden ilimlere isim olmuştur.

Mevzu bahis kavramların ilk dönemlerdeki kullanımı ile sonraki zamanlardaki kullanımı arasında bazı farklılıkları olduğunu müşahade ettik. Özellikle de bu kavramların anlam genişlemesine uğradığını söylemek mümkündür. Çünkü önceleri daha dar bir çerçevede kullanılan bu kavramlar, ilimlerin gelişip müstakilleşmeye başlamasıyla beraber daha spesifik bir anlamda kullanılmışlardır. Artık ilim dalları söz konusu bu kavramları daha çok kendi amaç ve yöntemlerine uygun bir şekilde tanımlamışlardır. Bundan dolayı da her ne kadar Hadis, Tarih, Siyer ve Meğazi kavramlarının sözlük anlamları sabit olsa da bunların istilahi anlamlarının sözlük anlamlarına göre biraz daha farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tarih, Karşılaştırma, Siyer, Meğâzî

Comparison of Hadith And History Concepts in Terms of Epistemological Aspect

After the death of the Prophet (s.a.v.), The Companions and the successors felt the need to learn about the Prophet's life in detail and also to identify and transfer the sayings and actions of the Messenger of Allah in every aspect/part of life. For this purpose they set out to gather all the information concerning the prophet. As a result of these efforts, the appearance and development process of Islamic sciences have begun. These sciences later became individual branches because of the differentiation of their fields and methods.

In this paper, we have discussed the relationship between these two sciences through the concepts of Hadith, History, Siyer, and Meğazi, which are the basic concepts of Hadith and History (Siyer / Meğazi) sciences that initially developed undividedly and have then separated into individual branches. We have studied how these concepts are used in the meaning and the concepts belonging to both science branches were conceptualised in time. We have applied to some dictionaries and procedural books to determine both the lexical meaning and the technical term of the above concepts of hadith and history, and what kind of meaning these concepts have gained in time. Among these resources that we have applied to are the studies of both eastern and western scholars.

With Islam and under the Islamic influence, "Hadith", which means "giving news" and "transferring," has transformed into one of the main concepts in Islamic literature besides its lexical meaning and it became a concept unique to the Prophet's words, acts and tacit/silence approvals. Thus, both in the past and the present, the first thing springs to mind when the word hadith is mentioned among the Muslims is the Prophet and his statements.

The definition we think of as the most inclusive in many definitions about the concept of "hadith science" is as follows: The science of Hadith is a science that deals with the words, acts and habits of the Prophet, the narratives about these and the comprehension of the hadiths that acquired from these narratives and distinction of the authentic and non authentic hadiths. The essence of the science of Hadith is comprised of all these related subjects and works written about them.

As for the definition we base the term Sunnah on is that of Muhaddiths': "Sunnah is all the information, whether or not they represent an Islamic law, relating to the sayings, actions, tacit/silence approvals and the life of the Prophet that took place both before and after his prophecy."

Having given the concepts about hadith, we now want to convey the concepts about history. According to the researches done on the origin of the word history, it's found that it was never mentioned neither in Qur'an nor in the Hadith. We can say that there hasn't been any serious debate over the "lexical meaning" of history as a result of this examination we have made about the lexical meaning and origin of the word history. But it is not possible to say the same about origins of word. Because serious discussions have been made over the origins of the word and where it actually come from. There are many definitions of history none of which can be considered wrong. And it is difficult to say that they are all perfect and cover the science of history as a whole. We believe that it is an inevitable necessity for historians today to describe the science of history by creating a common text, having gathered all the relating definitions.

The concept of "Siyer", which is directly relevant to both history and the hadith, was first used by Ibn Hisam as the name of a work about the biography of the Prophet. Sciences such as hermeneutics, hadith, kalam, fiqh and sufism, had at first been among the subjects of this science before they were disciplined in different forms. Siyer is the only science that can totally examine the truth of the process in which the Islamic religion has emerged and been completed. Because siyer is a science that deals with the Prophet's life in every aspect from birth to death.

Megazi, which deals with the wars of the Prophet (s.a.v.), began to be used in the same sense with the concept of siyer over time. Although they had not been used exactly interchangeably in the beginning, contents of the works titled with these two names united in the later periods. That is to say, the words siyer and megazi were used interchangeably after they had merged semantically. That is, Megazi and Siyer were earlier considered as different sciences; as siyer represented more general while megazi had a narrower meaning. As a result, both the concepts of Siyer and Megazi became the titles of works about prophet's life and his wars.

We have found that there are some differences between the use of these concepts in earlier and the next period. It is possible to say that particularly these concepts have undergone a semantic extension. Because while these concepts were used in a narrower form in the beginning, they gained a more specific form/meaning as the sciences began to develop and became independent. Branches of science have now defined these concepts more in line with their aims and methods. Therefore, although the Hadith, History, Siyer and Meghazi concepts have fixed lexical meanings, it is possible to say that their technical meanings are slightly different from the lexical meanings.

Keywords: Tradition, History, Compare, Prophetic Biography, the Military Campaigns of the Prophet

Kaynakça

- A'zâmî, Muhammed Mustafa, *Studies in Hadith Methodology And Literature*, American Trust Publication, İndiana, 1977.
- Akkaya, M. Şükrü, *Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ulus Basımevi, Ankara 1938.
- Ana Britannica, “Tarih”, XX, 410
- Arile and Will Durant, *Tarih Üzerine*, Hüseyin Zamanlı (Çev.), Hülbe Yayınları, Ankara 1983.
- Arile and Will Durant, *The Lesson of History*, Simon and Schuster Rocefeller Center, New York 1968.
- Askalâni, İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.
- Askalâni, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Birinci Baskı, Dâru's-Sadr, Beyrut Trs.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.
- Bernheim, Ernst, *Tarih İlmine Giriş*, M. Şükrü Akkaya (Çev.), Devlet Basımevi, İstanbul 1936.
- Bravo, Hamdi, “Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, C. 21, S. 1, s. 154
- Cavaignac, Eugene, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, Osman Turan (Çev.), Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1954.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *Târîhu Acâibi'l-Âsâr fî't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, Matbaatu Dâru'l- Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1998.
- Cevâlikî, Ebu Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muarreb mine'l-Kelami'l A'cemi alâ Hurûfi'l-Mucem*, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Luğa ve's-Sıhahü'l-Arabiyye*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-İlm lil Melâyin, Beyrut 1984.
- Cezâiri, Tahir, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebtü'l-İslamiye, Beyrut 1995.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Mu'cemu't-Ta'rifat*, Muhammed Seyyid el- Minşavi (Thk), Dâru'l-Fadile, Kahire, trs.
- Della Vida, G. Levi, “Sîre”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Yayınları İstanbul 1966, X, 699-703.
- Dönmez, Kazım, “Sîret İlminin Kronik Problemi: Anakronizm”, *Sîret Sempozyumu-1*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 724.
- Ebu Sa'de, Muhammed Ceber, “es-Sîret”, *el-Mevsuatu'l-İslamiyyetu'l-Amme*, Mahmud Hamdi Zakzuk (Edt.), Kahire 2001, s. 790.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Beşinci Baskı, TDV. Yayınları, Ankara 2008.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, Dâru'l Mısriyye, li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire 1964.
- Fayda, Mustafa, “Siyer ve Meğazi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 319.
- Fayda, Mustafa, “Tarih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, XL, 30.
- Ferahidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- Gibb, H.A.R., "Tarih", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, XI, 777.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- Halkın, Léon E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Bahaeddin Yediyıldız (Çev.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.
- Hanotaux, Gabriel, *Tarih ve Müverrihler*, Ahmet Refik Altınay (Çev.), Kanaat Matbaası, İstanbul 1932.
- Hatîb, Muhammed Accac, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi-İlk Dönem-*, Dördüncü Baskı, Özkan Matbaacılık, Ankara 2001.
- Horovitz, Josef, *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Itr, Nüreddin, *Menhecu'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr'il-Muasır, Beyrut, 1997.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Halil Kendir (Çev.), Yeni Şafak Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Manzur, Ebu'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî, *Lisân 'ul-Arap*, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.
- İbnu'l-Esir, Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mübarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2011.
- İhsan Abbas, *Fennu's-Sîre*, Dâru's-Şurûk, Umman 1992.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, Esra Yayınları, Konya 1996.
- İstemi, Fuat, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Tarih Metodu*, (ders notları) İstanbul 1971.
- Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî-İlmi't-Târih*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1983. (Rosenthal, *İlmu't-Tarih İndel Müslimin* adlı eserin içinde)
- Karadavi, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Bünyamin Erul (Çev.), Nida Yayınları, İstanbul 2011.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Kava'idu't-Tahdis min Fununi Mustalahi'l-Hadis*, Müessesetu'r-Risale'tu'n-Naşirûn, Lübnan 2012.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1982.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993.
- Keleş, Ahmet, *Sünnet Yaşayan Hz. Muhammed*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Yedinci Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, İkinci Baskı, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 1985.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Beşinci Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Muhammed Abdulğani Hasan, *et-Terâcim ve's-Siyer*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.
- Mutahhari, Murtaza, *Tarih ve Toplum*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989.

- Osman, Hasan, *Menhecu'l-Bahsi't-Tarihî*, Sekizinci Baskı, Dâru'l-Mearif, Kahire trs.
- Öz, Şaban, *Siyere Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Özçelik, İsmail, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Ankara 1993.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İzmir 1994.
- Öztürk, Mustafa, *Tarih Felsefesi*, Elazığ 1999.
- Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir, Muhtârû's-Sihâh, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1986.
- Rosenthal, Franz, *İlmu't-Târih İndel Müslimin*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1983.
- Salih, Subhi, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu*, Dördüncü Baskı, Dâru'l-İlmi'l-Malâyin, Beyrut 2009.
- Sehâvi, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ'lan bi't-Tevbih li-men Zemme Ehle't-Târih*, Birinci Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.
- Severcan, Şefaettin, "Tarihin Temel Amacıyla İlgili Bir Deneme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 9, Kayseri 1996, s. 121.
- Sezgin, Fuat, "İslam Bilimlerinin Avrupa'ya Etkisi Büyük Oldu", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, Mayıs 2009, s. 5.
- Sıbâi, Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnetin Yeri*, Halil Kendir (Çev.), Akademi Yayınları, İstanbul 2009.
- Sıddıkî, M. Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Yusuf Ziya Kavakçı (Çev.), İkinci Baskı, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- Suyûtî, Celalettin, *Tedribu'r-Ravi*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiye, Beyrut 2003.
- Şulul, Kasım, "Siyer Yazıcılığında Kronoloji Meselesi", *Sîret Sempozyumu-1*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 680.
- Tahhân, Mahmud, *Teyşîru Mustalahi'l-Hadis*, Yedinci Baskı, Dâru'l-Hedy li'd-Dirasât, İskenderiye 1995.
- Tergib, Ayhan, "Siyer Yazıcılığı ve Türklerin Siyer ilmine Katkıları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V. 5, S. 15, s. 222.
- Togan, M. Zeki Velîdî, *Tarihte Usûl*, Dördüncü Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Yardım, Ali, "Hz. Peygamberi Anlatan İlim Dalları ve Şemail Nev'i", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1989, s. 216.
- Yardım, Ali, *Hadis I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984.
- Yücel, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2009.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza el Hüseyin, *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, Küveyt 1994.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Fâik fi Ğaribi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.

Local Government System in Turkey and Bangladesh: A Comparative Analysis

Mehmet Akif Özer¹

Hafijur Rahman²

Introduction:

In contemporary period local government is more analytical topic in terms of decentralization, participation, deliberation or democracy. For ensuring good governance in a country, it is very necessary to ensure an effective and efficient local government system.

Objectives of the Paper:

In this paper comparison of local government system in two countries i.e. Turkey and Bangladesh will be discussed within these four perspectives, firstly: formation of local government, secondly: functions of local government, thirdly: major problems which are the big challenges to ensure an effective local government system and finally: some recommendation to ensure an effective local government system.

Methods of the Study:

This study is basically a qualitative method research from previous description and empirical discussion. In order to collect research materials we used many books, research papers, articles, journals, government gazette and relevant websites.

Local Government in Turkey:

Foundation of Turkish local government system was setup in the late Ottoman Empire under the influence of the West especially the France (Kavruk, 2004). In Modern Turkey Local Government is basically formatted by the legal framework of the Article 127 of the Constitution. According to article 127, "Local administrations are public corporate bodies established to meet the common local needs of the inhabitants of provinces, municipal districts and villages, whose principles of constitution and decision-making organs elected by the electorate are determined by law". Within this legal framework local government system is composed of Provincial Special Administration, Municipalities and Village Administration which are the following:

1. Province Special Administration (İl Özel İdaresi):

Province Special Administration (PSA) is the local government body in the province area. PSA is composed of Governor, Provincial Council and Provincial Executive Council. Governor is the head of this body who is appointed by the central government. Provincial council is directly elected by the voters for every five years term and the number of members are depends on the number of total people. Provincial Executive Council is composed of elected members from provincial council and nominated members from government agencies in the province level.

¹ Department of Political Science and Public Administration, IIBF, Gazi University, email id: akifozer@yahoo.com (Corresponding Author).

² PhD Student, Department of Political Science and Public Administration, IIBF, Gazi University, email id: hafijdu@gmail.com

2. Municipalities (Belediyeler):

Municipalities are the local government body in the metropolitan, province, district and borough (Belde) area which is determined by law. Municipality is composed of Mayor, Council and an Executive Council. Mayor and the Members of Council are directly elected by the voters for five years term. Municipality's Executive Council is composed of elected members from council and nominated members from government agencies. The number of Member is dependent on the total number of people within law.

3. Village Administration (Köy İdaresi):

Village Administration is the local government body in the village level which is composed of a Village Chief (Muhtar), Village Council and Village Association. Village Chief is directly elected by voters. Members of Village Council and Association are elected and nominated from the resides of village within law.

In the municipalities area "Neighborhood" as the smallest unit of local government which is very similar to Village administration.

Local Government in Bangladesh:

Local Government in Bangladesh is formed by the legal framework of the Article 59 and 60 of the Constitution. The foundation of local government system in Bangladesh is laid on the British system. In the current system there is two types of local government- the urban and the rural. The Urban local government bodies are the City Corporations and Municipalities. The Rural Local Government bodies are the District Council (Zila Parishad), Upazila Parishad and Union Parishad.

1. City Corporation and Municipalities:

City Corporation is constituted in the metropolitan area and Municipalities is constituted in the district and town area within law. It is composed of Mayor, Councilors and Female Councilors whose are directly elected by voters for every five years term. The number of Councilor and Female Councilor are dependent on the number of Ward which is determined by law.

2. District Council (Zila Parishad):

District Council is constituted in the district area and composed of a Chairman, 15 members from 15 Wards and 5 female members from reserve seats. Election of District Council is indirectly by voters within law.

3. Upazila Parishad:

Upazila Parishad is constituted in the Upazila (County/ borough) level and composed of a chairman, a vice chairman and a female vice chairman whose are directly elected by voters for every five years term.

4. Union Parishad:

Union Parishad is the smallest unit of rural local government and composed of a chairman, nine members and three female members whose are directly elected by voters for five years term.

So, within this structure of local government in Turkey and Bangladesh are working for the specific functions which are determined by law of each country. Both countries have some common problems in the structure and the implementation process in the different level of local government bodies which are the barriers for ensuring decentralization. This paper will discuss

elaborately structure, functions of local government bodies and major problems with some recommendation. Hence it is hoped that this paper would inform academicians and policy makers on a comparative discussion about local government system in Turkey and Bangladesh.

Keywords: Local Government, Turkey, Bangladesh, Decentralization, Participation.

Reference

- Bhuiyan, Md. Jakir Hossain (2011). "Local Government System in Bangladesh: An Assesment", Journal of the Indian Law Institute, Volume: 53:1.
- ISAS (2016), "Challenges and Trends of Decentralized Local Governance in Bangladesh", Working Paper No: 222, National University of Singapore.
- Islam, Fakhurul (2015). "The Role of Local Self-Government Institution for Deeping Democracy at the grass-root level in Bangladesh", Journal of Public Administration and Policy Research, Volume: 7/2.
- Kartal, Nazim, Tüncel Gökhan and Gögtolga, Oguzhan (2016). "Local Governments and Government in the Cities of Turkey", Journal of Public Administration and Governance, Volume 5 No 1.
- Kavruk, Hikmet (2004). "The System of Local Government in Turkey", Gazi Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi, Cilt 6, Sayı 6.
- Nadiruzzaman, Md. (2008). "Rural Local Government and State Politics in Bangladesh", Master's Thesis, Durham University.
- Nasrin, Farzana (2013). "Reforms of Local Government: Experiences from Bangladesh", Journal of Asia Pacific Studies, Volume 3, No 1.
- Özer, Mehme Akif, Akçakaya, Murat, Yaylı, Hasan and Batmaz, Nazlı Y. (2015). "Kamu Yönetimi Kalsik (Yapı ve Süreçler)", Adalet yayınevi, Ankara.
- Panday, Pranab Kumar (2011). "Local Government System in Bangladesh: How far it from Decentralized?", Lex Localies- Journal of Local Self-Government, Volume 9 No 3.
- Rahman, Muhammad Sayadur (2012). Upazila Parishad in Bangladesh: Roles and Functions of Elected Representatives and Bureaucrates, Commonweath journal of Local Governance, Issue 11.
- Sharmin, Zayeda, Haque, Md. Anamul and Islam, Fakhurul (2012). "Problems of Strengthening Local Government in Bangladesh: Towards a Comprehensive Solution", SUST Studies, Volume 15, No 1.
- Yalçındağ, Selçuk (1996-97). "Local Government in Turkey Problems and Solutions", Turkish Public Administration Annual, Volume: 22-23.

İşrak Hikmeti'nde Misal Âlemi

Mehmet Mekin Meçin¹

Çalışmanın konusu İşrak Hikmeti'nde misal âlemdir. İşrak Hikmeti ile kastedilen, Şeyhu'l İşrak Sühreverdî'nin beyan, burhan, irfan ve kadim hikmet geleneğini birleştirmek suretiyle kurduğu okuldur. Akıl ile kalp diğer bir ifadeyle teoloji ile felsefenin birleştirilmesi suretiyle oluşturulan bu "teosofya" veya "hikemî yol" Şehrezurî, Kutbeddin Şirazî, Mirdamad ve Molla Sadra gibi İşrakîler üzerinden günümüze kadar taşınmıştır.

Sühreverdî kapsamlı varlık dairesi içerisinde misal âleminden sistemli olarak ilk söz eden kişi kabul edilir. İşrakîlik'te misal âlemi, akledilir âlem (âlemu'l-ukul) ile maddî âlem arasında yer alan bir ara âlem, bir berzaktır. Cisimden tamamen arınık olan akledilir âlem ile maddî âlem arasında yer aldığı için Misal âlemi her iki âlemin özelliklerini taşıyan ve böylece iki âlem arasında bir köprü görevi görerek ikisini birbirine bağlayan âlemdir. Misal âlemi, akledilir âlemdeki varlıkların yansımaları ile maddî âlemdeki varlıkların arketipleri veya asıllarının yer aldığı bir aynadır. Bu aynaya yansıyan varlıklar maddi ağırlık ve hantallıktan arınık olduğu halde şekil, boyut ve derinlik gibi cismanî özellikler taşıyan bir özellikte oldukları için tikel veya türsel özelliklerini yitirmemek suretiyle özlerini korurlar. Ancak maddenin sınırlandırıcı zindanından kurtulmuş varoluşlarıyla zamana ve mekâna hükmettikleri daha üstün imkânlarla erişirler.

Sühreverdî'nin misal âlemini sistemleştirirken Zerdüşti melekîyat olan "Ameşaspentalar" ile "Yazatlar" ve Platonun idelerinden ilham aldığı düşünülmektedir. Ama misal âlemindeki varoluş maddeden arınık olduğu için bıçağın batmadığı, kurşunun işlemediği, yırtılmayan ve değişim ile dönüşümden uzak olan tıpkı aynadaki görüntüler gibi özellikleriyle İşrakî bir özgünlüğe sahiptir.

Sühreverdî'nin misal âlemini varlık dairesi içerisine yerleştirmesine ve İşrakî hikmetin kilit âlemi olarak görmesine yol açan birçok sebebin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan varoluşun Sühreverdî tarafından hiyerarşik (teşvik) görülmesi, hayal ve rüya âlemleri, ayna ve su gibi nesnelere yansıyan maddeden arınık görüntüler, maddî âlemdeki varlıkların her daim bir oluş ve bozuluş halinde (kevn û fesat) olduklarından hareketle tikel sabit bir varoluşlarının ya da arketiplerinin zorunluluk arzemesi sayılabilir.

Tüm varoluşu nurların kaynağında yer alan Nuru'l-Envar'dan taşan nurlar hiyerarşisi olarak kabul eden İşrakîlik'te, nurlar ya da varlıklar nurdan nasiplenme oranına göre mükemmellik ve noksanlıkta derece derecedirler. Buna göre tüm varlıklar alt ve üst ilişkisi içerisinde hiyerarşik olarak konumlanmışlardır. Eksik bir varoluş daha üstün bir varoluş kanıtlar. Buradan hareketle İşrakî hikmet devamlı değişim ve dönüşüm içerisinde olan maddî dünyadaki sebatan uzak varoluşun ve varlıkların üstünde daha mükemmel ve daha istikrarlı bir varoluşu gerektirir. Ancak bu varoluş cismanî özelliklerden tamamen arınık olan akledilir âlemdeki salt soyut varlıklara keskin bir geçişle oluşan bir varoluş da olamaz. Çünkü varlıklar hiyerarşıktır ve hiyerarşinin bir gereği olarak maddî dünya ile akledilir dünya arasındaki mertebeye yer alan, maddî dünyanın üstünde ama akledilir âlemin altında kalan, maddî âlemde daha üstün ve akledilir âlemde daha düşük bir âlem var olmalıdır. Bunun en güzel örneği hayal

¹ * Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. doktora öğrencisi

ve rüya âlemlerinde görülen varoluştur. Bu varoluş maddi zindandan kurtulmuş varlıkların dünyasıdır. Zamanın ve mekânın esiri olmayan hayal ve rüyadaki varlıklar maddenin sınırlandırıcı ağırlığı ve hantallığından azade bir imkân içerisinde daha üstün bir varoluş kazanırlar. Nitekim zahiri duyu organlarının tamamı devre dışı kaldığı hayal ve rüya âleminde tezahür eden varlıklar görür, işitir, koklar, tadar ve dokunurlar. Maddi-zahiri organlar devre dışı olduğu halde acı ve mutluluklar yaşanabilir hatta kimi zaman daha derin hissedilebilir. O halde maddi olmadığı halde cismanî özelliklere sahip ve henüz som bir soyutluluğa yani akledilir varoluşa ulaşamamış bir ara varoluş bulunmalıdır.

Misal âlemi coğrafya atlaslarında mevcut olmayan, maddi olmadığı için parmakla işaret edilemeyen ve yönü tespit edilemeyen dünya ve feleklerin ötesinde bir âlemdir. Bu yüzden maddi dünyanın bilinen yedi bölgesinin dışında kalan “sekizinci bölge”, sınırları belirlenemeyen “lamekân yer”, “Nakocaabad”tır. Mitolojik Kafdağı ile sembolize edilen bu âlemin sayısız şehirleri vardır. Cabursa ve Cabulka bu âlemin zeminî şehirleri, Hurkulya ise felekî şehir olarak geçer. Buradaki varlıklar ya da buraya çıkan varlıklar zeminî tüm ağırlık ve bağımlılıklardan kurtulmuş hurkulyaî heykellere sahiptirler.

Misal âlemi İşrakî hikmetin varlık dairesinde hem mebdde hem de mead yarıçapında yer alan bir âlemdir. Varlığın tedrici iniş, yaradılış ve oluş kısmı olan mebdde yarıçapında (el-qawsu'n-nüzulî) ve varlığın dönüş ve yükseliş yarıçapında (el-qawsu's-suûdî) yer alan misal âlemi farklı niteliklere bürünür. Varlıkların maddeden arınık ancak cismanî özelliklere sahip asılları, oluş ve bozuluştan arınık arketipleri ve hakiki “ben”leri veya özlerinin bulunduğu anavatan iniş yarıçapında yer alan misal âlemdir. Bu misal âlemi peygamber veya ariflerin cezbe veya esrime halinde bedenlerinden bir gömlekten sıyrılır gibi yükselebildikleri (uruc), hakiki benleri, göksel ikizleri, kutsal ruhları veya Cebrailiyle mülakat yapabildikleri ve peygamberin vahiyyle, arifin kurtarıcı bilgi olan irfanla (gnosis) yeniden maddi dünyaya âlemdir. Doğal ölümleriyle ölmeden önce iradî ölümle ölenlerin, bedenlerinden sıyrılabilenlerin, maddî dünyanın ölümcül gafletinden daha nuranî sabahlara uyanabilenlerin henüz bu dünyadayken gidip yeniden dönebildikleri misal âlemi iniş yarıçapında yer alan misal âlemdir. Çıkış yarıçapında yer alan misal âlemi ise mead yolculuğundaki varlıkların doğal ölümlerinin ardından bir daha maddi dünyaya dönmek üzere çıktıkları; kıyamet, haşır, hesap, sırat, cennet, cehennem ve araf meydanıdır. Ancak Allah'tan gelip yeniden Allah'a dönülen İşrakî varlık dairesinde kıyamet sonrası tüm hadiselerin gerçekleştiği misal âlemi varılacak nihai nokta değil, ebedî olmayan ödül ve mükâfatın ardından yükseliş yarıçapı misal âlemini geçerek Allah'la sonlanmaktadır. Mebdde kısmı ya da iniş yarıçapındaki misal âlemi son derece önemlidir. Çünkü henüz bu dünyadayken ona yükselme ve yeniden maddi dünyaya geri gelme imkânını insana tanımaktadır. Bu bakımdan göksel iletişimin, vahyin, te'vilin, din dilinin veya irfanî görüşlerin anavatanıdır.

Misal âlemini İşrakî hikmetin merkezine yerleştiren önemli sebeplerden biri, bu âlemin vahyin, din dilinin, müteşabih ayetlerin, sembolizmin, te'vilin, keşf ve şühud gibi irfanî görüşlerin anayurdu görülmesidir. Buna göre nebi veya salık nuranî alem ile maddi-karanlık âlem arasındaki orta âlemde, “arz-ı melekut”ta veya “kızıl ülke”de Asumanî “ben”i, göksel ikizi, hakiki beni, gerçek kendiliği, kutsal ruhu veya Cebrailiyle buluşarak salt cüzî akılla erişemediği hakikatleri parlak bir aynaya dönüştürdüğü kalbiyle (cam-ı cem) idrak edebilmekte ve nebi oradan tüm insanlara seslenmek üzere minbere, arif ise özel dostlarına iletmek üzere hankaha geri dönmektedir. Bu yüzden misal âleminden edinilen hakikatlerin dili “tenzili” bir süreçten geçerek yani dünyalılarının seviyesine “indirgenerek” aktarılır. Bu yüzden bu aktarım sembolik, ikonik veya müteşabih bir özel dil yani din diliyle gerçekleşir. Bu dili çözmek için indirgenmiş olan bu sözcükleri bir din fenomenologu (kaşifu'l-mahcub) gibi anavatanları olan misal âlemine götürerek yani te'vil ederek anlaşılır kılınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: İşrak, Misal Âlemi, Vahiy, Din Dili, Sembolizm, Te'vil

The İmaginal World in the Ishraq Wisdom

The subject of the study is the imaginal world in the Ishraq wisdom. What is meant by Israk wisdom is the school founded by shaykh ishraq Suhrawardi, combining the burhan, bayan, irfan and ancient tradition of wisdom. This "theosophy" or "wisdom path" created by combining the mind with the heart, in other words, the theology with the philosophy has been transferred until today over scholars such as Şahrazuri, Kutbeddin Shirazi, Mirdamad and Molla Sadra.

Suhrawardi is considered the person who is the first to mention systematically about the imaginal world. The imaginal world is a intermediate world, a barzah between the rational world (al-alamu'l-ukul) and the material world. Since it is situated between the rational world which is totally free from the object and the material world. The imaginal world is a world that carries the characteristics of both worlds and thus acts as a bridge between the two realms and connects them together. The imaginal world is a mirror of the reflections of assets in the rational world and the archetypes or origins of the material realities. These assets reflected in the mirror keep their essence without losing their particular or characteristic qualities because they have a characteristic that they have physical properties such as size and depth while these reflected assets are free of material weight and bulkiness. But they can access to superior possibilities which they have ruled in time and space through their existence, which has been freed from the limiting dungeon of the material.

It is thought that Suhrawardi was inspired by the Zoroastrian angels, "Ameşaspentalar" and "Yazatahar", and Plato's ideals when systematizing the imaginal world. Because it is absent from the material, however, the existence in the imaginal world has an assurance of Ishraqi, with features such as the fact that the beast does not sink, that the bullet does not tear, it does not tear, and it is away from change and transformation.

It is understood that Suhrawardi has many reasons to place the imaginal world in the entity circle and to see it as a key realm of wisdom of Ishraq. The hierarchical appearance of existence (tashkik) by Suhrwardi, the images of the imaginary and dream realms, mirrors and water, which are reflected in the objects, and the necessity of constant existence or archetypes in the movement of the material beings as they are in a state of becoming and corruption (kawn and fasad) can be counted among these reasons.

In Ishraqism, which accepts all the existence of light as a hierarchy of overflows from the Nuru'l-Envar which is located at the source of light, the lights or entities are degrees in perfection and deficiency according to the ratio of light. Accordingly, complete entities are hierarchically positioned within the upper and lower relationships. Indeed, a missing existence in Ishraqism proves a superior existence. Moving from this, the wisdom of Ishraq says that there is a need for a more perfect and more stable existence on the faraway being and existence of the material world in constant change and transformation.

But this existence there can be no existence that occurs with a sharp transition to the pure abstract beings in the intelligent world which is completely free of body properties. Because assets are hierarchical and as a requirement of its hierarchy there must be a higher realm than the material realm and a lower realm than the intelligent realm, which is above the material world but under the intelligent realm, which is situated in the rank between the material world and the intelligent world. The best example of this is the exist seen in the imaginal and dreams worlds. This existence is the world of material assets freed from dungeons. The assets in the imagination and dream that no prisoner of time and place acquire a superior existence in a possibility that is non-limiting by the limiting weight and the bulk of the material. As a matter of fact, the assets that manifest in dream and imaginal world where all of the sensual organs are out of action see, hear, smell, taste and touch. Pain and happiness can be experienced when tangible organs are out of order sometimes even felt deeper. Then there must be an intermediate existence in where have material properties when not material and has not yet reached a certain degree of abstraction, that is, intelligent existence according to Ishraqism.

The imaginal world is beyond the world and the skies that are not present in the geographical atlases, can not be pointed by the fingers because they are not material, and their direction can not be determined. Therefore, the "eighth region" outside the seven known regions of the material world, "unjust place", its boundaries can not be determined, is "Nakjoabad". There are countless cities in this world symbolized by mythological Kaf mountain. "Cabursa" and "Cabulka" are the ground cities of this world and "Hurkulya" is the city of sky. The beings there or the entities rising here have Hurkulyal sculptures of freed from all ground weights and dependency.

The imaginal world, in the circle of existence of Ishraq wisdom, is a world located both in the radius of the beginning existence (mabda) and in the radius of the end existence (maad). The imaginal world, which is located at the radius of the mabda (al-qawsu-nuzuli) which is the tentative landing, creation and formation part of the entity and the radius of rotation and ascension of the entity (al-qawsu's-suûdî), takes different qualities. The homeland is imaginal world located at the landing radius that have been origins of beings freed from material but possesses particulate properties and archetypes, real me and true essence freed from generation and corruption. This imaginal world is a world in which prophets or gods can rise (uruj) as if it were stripped from a shirt (khilatul abdan) in a frenzy (cazba) and can interview with their "true me", "heavenly twins", "holy spirits" or "Gbriels" and can return prophet with revelation and Gnostic with gnosis that is the saving information to the material world. It is a imaginal world that takes place in the landing radius of the imaginal world where those who can die with will before natural deaths, those who can be rescued from their bodies, and those who can wake up in the brilliant morning, they can go back there and go back while in this world. The imaginal world located at the exit radius is area of resurrection, hashr, sirat, hermit, heaven, hell, and araf.that after the natural deaths of the assets of the journey of mead, they go out to return to the material world; apocalypse, hermit, account, secret, heaven, hell, and araf that the assets in the journey of maad can go out to return to the material world after their natural deaths. In the entity circle of Ishraqism coming from Allah and returning to Allah, the imaginal world in which take place all events after the apocalypse is not the final point to arrive, but after the prize and the reward that are not forever, the radius of ascension is ended with Allah by crossing the imaginal world. The imaginal world in the mabda part or the landing radius is extremely important because it gives human beings the ability to rise to this world and to return to material world again. In this respect, it is the motherland of heavenly communication, revelation, ta'wil, language of religion or wise views (shuhud).

One of the most important reasons that set the imaginal world in the center of the Ishraqi wisdom is that this world is seen as the mainland of revelation, the inspiration, the language of religion, mutashabih verses, symbolism, ta'wil, irfani wisdom such as kashf and shuhud. According to this, in the middle world between the light world and the material-dark world, "sacred ground" or "red country", prophet or salik are able to comprehend the facts that can't only be reached with pure mind thanks to the heart that transformed into a bright mirror (cam-i cam) by meeting his heavenly "me", celestial twin, true me, real self, holy spirit or Gabriel and the prophet is returning from there to pulpit to call out to all the people, arif is returning to the khangah to transmit it to his private friends. Thus, the language of truths acquired from the imaginal world is transferred, passing through a tanzili process, that is, reduced to the level of humans. Therefore, this transfer takes place in a symbolic, iconic or enthusiastic private language, that is, the language of religion. This language should be made understandable by taking the reduced words to a imaginal world that is its homelands like a religion phenomenologist (kashifu'l-mahcub).

Keywords: Ishraq, Imaginal World, Revelation, Religion Language, Symbolism, Ta'vil

Kaynakça

- BASTİDE, Roger, *Danış-i Esatir*, Trc. Celal Settarî, İntişarat-i Tus, Tahran, 1391 HŞ. (2012)
- CORBİN, Hanry, *Revabıt-i Hikmet-i İşrak ve Felsefe-yî İran-i Bastan*, Trc. Ahmed Ferdid-Abdulhamit Gülşen, Müessesesi-yi Hikmet ve Felsefe-yî İran, Tahran, 1393 HŞ (2014)
-, *İnsan-i Nuran-i Der Tasavvuf-i İranî*, Trc. Feramerz Cevahirî Neya, İntişarat-i Gulban, Tahran, 1392 HŞ. (2013)
-, *Mecmua-yi Makalat*, Edt. Muhammed Emin Şahcuyi, İntişarat-i Hakikat, Tahran, 1384 (2006)
-, *Tahayyül-i Hallak Der İrfan-i İbn Arabî*, Trc. İnşallah Rahmetî, İntişarat-i Camî, Tahran, 1384 HŞ. (2005)
-, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim yay., İstanbul, 2013
-, *İslam-i İrani*, Thk ve Trc. İnşallah Rahmeti, İntişarati Sufya, Tahran 1391HŞ. (2012)
-, *Mabed ve Mukaşefe*, Trc. İnşallah Rahmetî, İntişarat-i Sofya, Tahran, 1390 HŞ. (2011)
- DİNANÎ, Gulam Huseyin İbrahim, *Şua-i Endişe ve Şühud der Felsefe-yi Sühreverdî*, İntişarat-i Hikmet, Tahran, 1393 (2014)
-, Gulamhüseyin İbrahim, *Defter-i Akl Ayet-i Aşk*, İntişarat-i Tarh-i Nû, Tahran, 1392 HŞ. (2013)
- DEHBAŞÎ, Mehdi, “Hembestegi-yi Te’vil Ba Alem-i Misal Der İrfan-i Şeyh-i İşrak”, (*İrfan, İslam, İran*)
- EKBERÎ, Fethali, *Tercüme-yi Hikmetu’l-İşrak*, Neşr-i İlm, Tahran, 1392 (2013)
- ERDOĞAN, İsmail, *Misal Alemi*, TBBD Yay., İstanbul, 2012
- GAFFARÎ, Seyyid Muhammed Halid, *Ferheng-i İstilahat-i Şeyh-i İşrak*, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran, 1380 (2001)
- KAHÎ, Hasan Bulharî, “Teemmül-i Der Mebani-yi Nazeri-yi Hüner-i İslam: Kuvve-yi Hayal ve Alem-i Misal Der Zihn ve Zeban-i Şeyh-i İşrak”, (*İrfan, İslam, İran*), ss. 573-585
- MOLLA SADRA, *el-Hikmetu’l Mutealiyetu fi Esfari’l-Akliyyeti’l-Arbaati*, 3. Baskı, Daru İhyau’t-Turas, Beyrut, 1381 HŞ. (2002)
- , *el-Arşıye*, Thk. Gulam Huseyin Aheni, İntişarat-i Mevla, Tahran, 1361 (1983)
- , *Esrau’l-Ayat*, Thk. Muhammed Hacu, Encumen-i Hikmet ve Felsefe, Tahran, 1360 (1982)
- NASR, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 2009
-, Seyyid Hüseyin, *Maarif-i İslam Der Cihan-i Muasır*, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1388 HŞ. (2009)
- NURBAHŞ, Sima Sadat, Sima, *Nur der Hikmet-i Sühreverdî*, İntişarat-i Hermes, Tahran, 1391 (2012)
- PUYNAMDARİYAN, Taki, *Akl-i Surh: Şerh ve Te’vîl-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Baskı, İntişârât-i Sokhen, Tahran 1390/2011
-, *Remz ve Dastanha-yi Remzi Der Edeb-i Farsi*, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1386 (2008)
- RAHMETÎ, İnşallah, *Kimya-yi Hired*, İntişarat-i Sofya, Tahran, 1392 HŞ. (2013)

- SÜHREVERDÎ, *el Meşari' ve 'l-Mutârahât*, (Mecmua-yi Musannefât içinde) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- , *Akl-ı Surh*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Âvâz-i Per-i Cibrîl*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *el Meşari' ve 'l-Mutârahât*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *et-Telvihât*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Fî Hakikati'l Aşk*, (Mecmua-yi Musannefât),
- , *Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Lugat-ı Mûran*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Risaletu't-Tayr*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Ruzi Ba Cemaat-i Sufiyan*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Safir-i Simurg*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Kelimatü'z-Zevkiyye veya Risaletu'l-Ebrac*, (Mecmua-yi Musannefât)
- , *Risaletü'l Ebrâc (Kelime-i Tasavvuf)*, (Mecmua-yi Musannefât),
- SACİDÎ, Ali Muhammed, “Hakim Sühreverdî ve Feyazet-i Hak Teala Der Nizam-i Hestî”, (*İrfan, İslam, İran*), ss. 93-121
- SACİDÎ, Ali Muhammed, “Hakim Sühreverdî ve Feyazet-i Hak Teala Der Nizam-i Hestî”, (*İrfan, İslam, İran*), ss. 93-121
- SECCADÎ, Seyyid Cafer, *Tercüme-yi Hikmetü'l-İşrak*, İntişarat-i Danişgah-i Tahran, Tahran, 1390 HŞ. (2011)
- STİVER, Dan R., *Felsefe-yi Zeban-i Dinî*, Trc. Ebulfazl Seccadî, Neşr-i Edyan, Kum, 1384 HŞ. (2005)
- ŞEHREZURÎ, Şemseddin Muhammed, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravzetu'l-Efrâh (Tarihü'l Hukemâ)*, (ed.) Muhammed Taki Danişpejuh-Muhammed Surur Mevlayi, (terc.), Maksud Ali Tebrizî 3. Baskı, İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, Tahran 1389/2010
- ŞİRAZÎ, Kutbeddin, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nurani-Mehdi Muhakkik, 1. Baskı, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran, 1383/2004
- ŞİRAZÎ, Kutbeddin, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nurani-Mehdi Muhakkik, 1. Baskı, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran, 1383/2004
- TURĞAY, Fatma, “Misal Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri (el-Müsülü'l-Eflatuniyye) Yorumlayışı”, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, Edt. M. Nesim Doru-Kamuran Gökbağ-Yunus Kaplan, Divan Kitap, İstanbul, 2015, ss. 257-285
- YEZDANPENAH, Yedullah, *Hikmet-i İşrak*, İntişarat-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, Kum, 1391 HŞ. (2012)

Arrival of Turk Khan Jahan in Southern Bengal and Flourish of Mosque Architecture

Abu Bakkar Siddique¹

1204 A.D. is the most important year in history of the Muslim Bengal. This year were conquered the Bengal by the Turk valiant Ikhtiyar Uddin Mohammad bin Bakhtiyar Khilji. Afterwards many Muslim dynasty rules in this area for long period and most of the rulers among them are Turk ethnic who come from the Central Asia. At first stage Gour, Loukhnouti and Pandua become a most significant place where governors were appointed by the Delhi sovereigns. In centering these places of Bengal begin to develop the Islamic tradition against the Hindu and Buddhist culture. Those time a lot of Turk origin particularly sufi, saint Came in this region to spread of Islam as well as they also brought architectural techniques on Islamic architecture of Bengal. Basically, Bengal is separated from Delhi sovereigns in 1338 A.D. by declaring the independence of Fakhr Al-Din Mubarak Shah and which continue upto 1538 A.D. A vast number of Mosques were built during this period. In fifteenth century, When the sultan Nasiruddin Mahmud Shah I (Founder of the second Ilyas Shahi dynasty) was ruling at Gour, The pioneer saint Turk Khan Jahan Ali comes on the southern part of Bengal or forest area of Sundarban and founds some townships, builds mosques, tomb, madrasas and sarais, roads, highways, bridges and a large number of dighis (pond) in the mentioning part. Now it includes the Bagherhat, Khulna, Satkhira, Jessore, Jhenaidah, Patuakhali and Barishal districts of Bangladesh. In which he flourished the Islamic culture specially mosque architecture. He added a new architectural feature in mosque that is called Khan Jahan style in Bengal architecture. In this paper have been marked that how patron saint Khan Jahan Ali arrives an uncultivated land and develops with Islamic culture by establishing his fascinating mosque architecture in the greater part of the southern Bengal.

Khan Jahan Ali comes to Bengal after the sack of Delhi in 1398 A.D. by Amir Timur. According to another source it is said that Sultan of Delhi sent him in the southern or Sundarban area as jagir (fief). Later it had been confirmed by Bengal Sultan. However, this region was totally out of inhabitable and largest mangrove forest in the world (till now) surrounding by dense forest with wild animal. He cleared up the dense jungle and established the human settlement there. In this endeavor named Burhan and Fateh Khan, two deputies of Khan Jahan were industrious efforts to set up of habitation. Pioneer of Islam Khan Jahan gave the Name as “Khalifatabad” (greater Khulna and Jessore) of his newly human settled area. The word Khalifatabad derived from Arabic Khalifat (Representative). Basically, as an Islamic preacher, Sufi and local ruler he works over southern part of Bengal. During his period Iliyas Shahi dynasty was power of Bengal who promotes for Islamic expansion especially Sultan Nasir Uddin Mahmud Shah I (founder of later Iliyas Shahi dynasty) may have directly or indirectly patronizes him.

Many independent style of mosque architecture has been developed in Bengal for centuries. After Arriving and developing in the Southern Bengal Khan jahan erected a lot of

¹ PhD Researcher at Department of Art History, Erciyes University, Kayseri, Turkey.
E-mail: absiddique1800@gmail.com

mosque architecture which architectural style was introduced after his named Kahn-e-Jahan style in Bengal. But unfortunately largest portion of these mosques are undated except Sait Gumbad mosque (1450), Masjidkur mosque (1450), single dome mosque (1459) adjoining of his own tomb and Masjidbari mosque (1465) (Khan, 2006; Hasan, 1980, 24). There is no doubt that Sait Gumbad Mosque is very impressive and largest brick built mosque in Bangladesh among the surviving monuments of the Khan-e-Jahan style (Ahmed, 1984, 138). Along with the Sait Gumbad a group of mosque at the same style is seen at Bagerhat area;

1. Sait Gumbad Mosque
2. Tomb Mosque of Khan Jahan
3. Nine domed Mosque
4. Reza Khoda Mosque
5. Zindapir Mosque
6. Ronvijoypur Mosque
7. Singar Mosque
8. Bibi Begni's Mosque
9. Chunikhola Mosque (Hasan, 2011, 3-5). End of the 20th century has ushered a new era to know about Sufi Khan Jahan Ali and his activities in the southern part of Bengal by excavating Bara Bazar area (Now under the Jhenaidah district). Archaeology Department of Bangladesh has found a group of mosques like Bagerhat in their recent discovery and excavation has been going on around the Bara Bazar. The finding mosques are;
 1. Gorar Mosque
 2. Golakata Mosque
 3. Jore Bangla Mosque
 4. Satgachia Mosque
 5. Monohor Mosque
 6. Pirpukur Mosque
 7. Shukur Mollik Mosque
 8. Nungola Mosque

9. Pathagar Mosque

10. Singdah Mosque

Keywords: Bengal, Turk, Khan Jahan, Islamic culture, Mosque architecture

Reference

Khan, M.M. (2013) "*The Muslim Heritage of Bengal: The Lives, Thoughts and Achievements of Great Muslim Scholars, Writers and Reformers of Bangladesh and West Bengal*", England: Kube Publishing, p. 30

Khan, M. H. (2006) "Khan Jahan", *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh*, Second Ed. 1. (Ed).Islam, S. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh [Online] Available at: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Khan_Jahan

Karim, Abdul (2007) "*Banglar Itihash (Sultani Amal)*", Dhaka: Jatiya Sahitya Prakash, p. 170

Cakrabarti, K. and Cakrabarti, S. (2013) "*Historical background of the Bengals*", United Kingdom: Published by Scarecrow Press Inc. p. 378

Islam, M.T. (2016) "An Outline of Educational System Developed In Muslim Bengal Under The Turko-Afghan Sultanate (1204-1576)", *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, pp. 13-14

Ahmed, N. (1986) "*Discover the Monuments of Bangladesh*", Dhaka: The University Press Limited, p. 138

Dani, A.H. (1961) "*Muslim architecture in Bengal*", Dacca: Asiatic Society of Pakistan Publication, p. 147

Hasan, S.M. (1980) "*Muslim Monuments of Bangladesh*", Second Revised Ed. Dacca: Islamic Foundation Bangladesh, P. 24

Brown P. (1942) "*Indian Architecture (Islamic Period)*", Bombay: D.B. Taraporevala sons & Co. Pvt. Ltd, p. 38

Hasan, S. M. (1979) "*Mosque Architecture of Pre-Mughal Bengal*", Dhaka: The University press Ltd, pp. 155-56

Naqi, M. A. (2003) "*The Architecture of the Khan Jahan Style: Context and Influence*"

M.A. Thesis, Dhaka: Bangladesh University of Engineering and Technology, pp. 13-19

Râzî'nin Şâz Kıraatlere Yaklaşımı

İrfan Çakıcı¹

Telif ettiği eseriyle dirâyet tefsirinde yeni bir çıkır açan Râzî, gerek fıkıh, hadis, kelam, kıraat gibi tefsir ilminin doğrudan ilişkili olduğu alanlardan ve gerekse tıp, astronomi, jeoloji gibi tefsirin ancak dolaylı olarak ilişkilendirilebileceği alanlardan genişçe istifade etmiştir. Kur'an ayetlerini açıklamak için bu denli geniş bir alan araştırmasına yer veren müellifin eserinde kullandığı bu üslup hem kendi döneminde ve hem de sonraki dönemlerde ulema nezdinde büyük bir karşılık bulmuştur. Öyle ki onun etkisi sadece tefsire değil, fıkıh, kelam, İslam felsefesi gibi daha pek alana etki etmiştir. Bu anlamda özellikle son dönemlerde birçok araştırmacı müfessire ait Mefâtihu'l-Ğayb adlı esere büyük ilgi duymuş ve eserle ilgili özel çalışmalarda bulunmuştur. Biz de böyle önemli bir tefsir kaynağında müellifin, şâz kıraat gibi her dönemde ulemanın dikkatini çekmiş bir birikimden nasıl istifade ettiğini araştırdık ve sahih kıraatler yanında bu tür farklı kıraatlerin âyetlerin yorumlanmasına nasıl bir katkısının olduğunu, örnekleriyle birlikte ortaya koymayı amaç edindik.

Bilindiği üzere okuma anlamındaki kıraat, Kur'an'ın nüzulüyle birlikte başlamışken, farklı kıraatler ise Medine dönemiyle birlikte ümmetin gündemine gelmiştir. Şaz kıraat ise Hz. Osman döneminde Kur'an'ın çoğaltılması süreciyle birlikte kıraat bütününden ayrılmıştır. Hicrî üçüncü asra kadar büyük oranda şifâhî olarak varlığını devam ettiren bu okuma biçimi Ferrâ, Taberî gibi müfessirlerle birlikte yazılı kaynaklara aktarılmaya başlanmıştır. Hicrî dördüncü asra gelindiği ise İbn Cinnî ve İbn Hâleveyh gibi bazı alimler bu alanda müstakil eserler telif ederek, şaz kıraatleri sahih kıraatlerden ayrı bir uygulama olarak ortaya koymuşlardır. Bütün bu çalışmalar İbn Mücâhid'in kıraatleri sahih ve şaz kıraat diye sınıflandırmasıyla birlikte kıraatler daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Dolayısıyla Râzî'nin yaşadığı hicri altıncı asra kadar kıraatle ilgili tasnif çalışmaları büyük bir aşama kaydetmiş müellif de, kendisinden önceki söz konusu kıraat tasniflerinden istifade etmiştir. Bu anlamda Râzî kıraat alanında müstakil bir çalışma yapmamış, bunun yerine başta ilk dönem dil ve kıraat âlimleri olmak üzere Ebû Ali el-Fârisî, Ferrâ, Ahfeş, Sibeveyh, Zeccâc, Vahidî, Zemahşerî olmak üzere, İbn Mücâhid, Dâni, el-Enbârî gibi daha pek çok alimden faydalanmıştır.

Râzî'nin şâz kıraatleri kullanma yöntemine gelince, müellif tefsirinde konuyla ilgili özel bir fasıl açmamış, daha çok yeri geldikçe ve ihtiyaç olduğu kadarıyla şâz kıraatlere yer vermiştir. Onun şâz kıraatlere yer vermesi ya gündeme gelen bir meseleyi izah etme, ya dilsel açıdan söz konusu âyete farklı bir açıdan bakıp değerlendirme yapma, ya bir âyetin ya da sahih bir kıraatin anlamını tekit etme veya konuyla ilgili farklı görüşlere cevap verme şeklinde olmuştur. Bu sayede birçok âyetin tefsirinde çok zengin bir anlam zenginliği ortaya çıkmıştır.

Râzî eserinde kıraatleri kullanırken yeri geldiğinde tabii olarak kıraatler arasında bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre bir âyetin tefsirinde sahih bir kıraat varsa önceliği ona vermiş ve bu konuda son derece hassas bir tutum izlemiştir. Aslında böyle bir anlayışa sahip olmasında bağlı olduğu mezhebin etkisinin olduğu da söylenebilir. Zira Şâfiî mezhebi kıraatleri, mütevâtir kıraatler ve bunun dışında kalanlar şeklinde iki sınıfa ayırmıştır. Râzî de, özellikle eserinde yer verdiği bir takım fikhî meselelerin tahlilinde büyük ölçüde müntesibi olduğu mezhebin anlayışı istikametinde görüşlere yer vermiştir. Bu anlamda Şâfiî

¹ Yrd. Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, irfancakici@kmu.edu.tr.

mezhebinin anlayışına göre kıraatlerin fikhî bir konuda delil olarak kullanılabilmesi ancak onların katî olup olmamasına bağlıdır. Kıraat bütünü içinden bu özelliğe sahip olan tek kıraat çeşidi ise mütevâtîr kıraattir. Müellife göre bunlar tıpkı herhangi bir âyet gibi doğrudan Kur'an'dan kabul edilirken, bunların dışında kalanlar ise Kur'an olarak kabul görmezler. Kur'an'dan olmayan bir şey de ümmet tarafından terkedilmiş ve reddedilmiştir. Müellifin bağlı olduğu bu anlayışa göre şâz kıraatlerin delil olarak kabul edilmemesinin ikinci gerekçesi ise bunların âhâd haber hükmünde olmalarıdır. Bilindiği gibi şâz kıraatleri sahih kıraatlerden ayıran en önemli özellik onların senetlerinde tek kalmalarıdır. Âlimler arasında farklı tanımlamalar olsa da, şâz kıraatlerin, “senedinde tek kalması” vurgusu ortak payda olarak kullanılmıştır. Bu gerçeklikten yola çıkarak Râzî âhâd yollarla gelen haberlerin Kur'an'a ilâve edilemeyeceğini, şâyet böyle bir şey yapılacak olursa, o zaman Kur'an'dan olmayan birçok şeyi ona sokma ya da onda olan bir şeyi ondan çıkarma gibi bir uygulamanın önünün açılacağını, bunun da Kur'an'ı katî delil olmaktan çıkaracağını belirtir.

Şâz kıraatlerin fikhî konularda delil olarak kullanılmasına mesafeli duran Râzî genel manada bir âyetin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda ise bu takdirde bunlara tefsirinde yer verme konusunda daha rahat hareket etmiştir. Usûl olarak o kimi zaman bir âyette bulunan sahih ve şâz kıraatlere yer verir, bunlar arasında değerlendirmede bulunur ve tercih ettiği kıraati gerekçeleriyle birlikte izah eder. Kimi zaman bir âyeti kelime yapısı itibariyle açıklarken şâz kıraatleri şahit olarak kullanır. Kimi zaman da sahih bir kıraati tekit için şâz kıraatlerden istifade eder. Bunun gibi o bazen bir âyetin anlam yelpazesini ifade etmek üzere şâz kıraatlerden istifade eder, bazen birden çok şâz kıraate yer verir ve bunlar arasında tercihte bulunur, bazen de birden çok kıraate yer verir ve bunların tek tek kritiğini yapar.

Sonuç itibariyle Râzî önceliği sahih kıraatlere vermiştir. O bu konuda o kadar kararlı bir tutum sergilemiştir ki, zaman zaman sahih kıraatler konusunda farklı değerlendirmeleri olan bazı müfessirleri eleştirmiştir. Râzî bu tutumunu şâz kıraatlerin delil olarak kullanılmasında da devam ettirmiştir. Bu iki konuda Râzî'nin sergilediği tavrın eleştirilebilir bir yönünün olduğu söylenebilir. Ancak müellifimiz yeri geldiğinde âyetleri dil açısından tahlil etme, söz konusu âyetin anlam alanını genişletme, ayetlere daha zengin bir içerik kazandırma gibi durumlar söz konusu olduğunda daha rahat hareket etmiştir. Bu da son derece zengin içerikli bir tefsirin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kıraat, Sahih Kıraat, Şâz Kıraat, Râzî.

Râzî's Approach Regarding Şâz Recitations

Razi made a breakthrough in sagacity by his direct works which are fiqh, hadith, kalam, recitation etc as well as by his indirect works such as medical, astronomy, geology respectively. In order to explain verses from the Quran, he did a deep field study. Therefore, his style has been accepted by Islamic scholars both that time and later. His study not only contributed to tafseers but also fiqh, kalam, Islamic philosophy and so other subjects. In this context, one of his studies called Mefâtihi'l-Ğayb has attracted a lot of interest from many researchers who attached importance to his book.

Therefore, we investigated this important source of tafseer which presents şâz recitations which often took attention of Islamic scholars. Thus, we have presented how those scholars applied this source regarding şâz recitations to find out contribution of the recitations in the interpretation of the verses in addition to sahih recitations by giving various examples from verses of Quran. As it is known that plain recitations of Quran have been started with emergence of Quran, whereas different recitations were emerged during Madinah period and have been one of interested topic in the agenda of ummah. However, the term of Şaz recitations were revealed and diverged from other terms after copying Quran during time of caliph Osman's management.

While Şaz recitations were survived in the form of verbal practices until Hijri 3. century, it has been revealed in the form of written resources by the well-known mufasssirs such as Ferrâ, and Taberî since then. At the beginning of 4. Century of Hijri, Islamic scholars such as İbn Cinnî ve İbn Hâleveyh published specific studies which separated şaz recitations from sahih recitations. All these studies classified more systematically as sahih and şaz recitations by the works of İbn Mucâhid. Thus, in the 6. century of Hijra by time of Razi, classifications regarding recitations had reached a significant stage so Razi applied those accumulative knowledge to build up his study. In this context, Razi applied many studies of Islamic scholars such as Ebû Ali el-Fârisî, Ferrâ, Ahfeş, Sibeveyh, Zeccâc, Vahidî, Zemahşerî, İbn Mucâhid, Dâni, el-Enbârî related to language and recitations rather than writing a self-contained resource.

Regarding contextualizing şâz recitations in Râzî's works, as occasion arises he referenced şâz recitations rather than sparing a specific chapter related to şâz recitations. He approached to şâz recitations for interpretation, assessment meaning of a verse. Also, he used it to criticize a sahih interpretation of a verse or explain a topical issue regarding language and words to provide alternative views. Thus, he was able to show richness of meanings in the interpretation of Quran.

As occasion arises, Razi assessed recitations while he was using them in his works. Accordingly, he was quite dedicated to primarily used sahih recitations because he was member of shafii sect which divided recitations as mutawatir and non-mutawatir. Therefore, to assess issues related to fiqh, Râzî often selected references which consistent with this sect. In more detail, in the view of shafii sect, to used recitations as evidence related to fiqh issues, it must be precisely beyond dispute which refers to mutewatir recitations only. According to the author, no recitations are accepted as a part of Qur'an but mutawatir recitations. In this view, if something does not come from Quran, it has been abandoned and refused by the ummah. According to sect of the author, another reason why şâz recitations could not be an evidence is because it revealed based suppositions or single channels which weakens reliability. As it is known, the main difference between şâz and sahih recitations is that şâz recitations has no strong evidence because it has been spread by a single channel/source. Although there are few definitions, Islamic scholars commonly used the 'single channel/source' to define şâz recitations. Based on this fact, Razi suggested that the resources based on predictions could not be involved in the Quran. Otherwise, many suspicious resource will be involved to include or exclude some principles and thus this will avoid Quran to be a precise evidence.

While Razi was quite tough regarding usage of Şâz recitations in the fiqh issues, he was quite flexible to use it to interpret and clarify meanings of the verses in his tafseer. As an approach, he referenced both sahih and şâz recitations and provided comparative assessments, and subsequently he justifies the reasons for his preferred assessments. In some cases, when he explains a verse regarding word structure he addressed references of şâz recitations. Moreover, to criticize a sahih recitation used references from şâz recitations. Likewise, sometimes he uses several references from şâz recitations to demonstrate richness of meaning in a verse, and sometimes he indicates multiple şâz recitations by assessing them one by one and consequently prefer one of the interpretation by doing justifications.

In conclusion, Razi was quite tough and dedicated about using primarily sahih recitations. He was occasionally criticized mufasssirs who has different views regarding sahih recitations. In line with that, Râzî was disagreeing to use şâz recitations as evidence. Razi's views in this context could be criticized however it should be known he used şâz recitations for interpretation of verses when an occasion arises to analyse words in terms of language, to provide other potential meanings and richer contents. Consequently, this approach leads to contribute in the his quite rich and beneficial tafseer of Quran.

Keywords: Quran, Tafseer/interpretation, recitation, sahih recitations, Şâz recitations, Râzî.

Kaynakça

- Dağ, M. (2007). “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Marife Dergisi. 7: 221-229.
- Beğavî, E. M. (1992). *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Buhari, M. (1975). *el-Camîu's-Sahih*, Kahire: Mektebetu'l-Halebî.
- Çetin, A. (2012). *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Dağ, M. (2001). *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Ebû Hayyân, M. Y. (1993). *el-Bahru'l-Muhît*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ferrâ, E. Z. (1983). *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İbn Cinnî, E.O. (1986). *el-Muhtesab fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l-Kirâati ve'l-İzâhi minhâ*, 2. Baskı, İstanbul: Sezgin Neşriyat Yayınları.
- İbn Hâleveyh, H. A. (1934). *el-Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitabi'l-Bedî'*, Mısır: Matbaatü'r-Rahmâniyye.
- İtr, N. (1993). *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerim*, 1. Baskı, Dimeşk: Matbaatü't-Tıbak.
- İbn Manzur, E. C. (Ts.) *Lisânü'l-Arab*, Lübnan: Dâru's-Sadr.
- İbn Mücâhid, E. (Ts.). *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kirâât*, Kahire.
- İbnü'l-Cezerî, M. (1994). *en-Neşr fî Kirâati'l-Aşr*, Cidde: Mektebetü Dari'l-Huda.
- Kasımî, M. C. (1957). *Mehâsinu't Te'vil (Kâsimî Tefsir)*, Ysz: Dâru İhyai Kutubi'l Arabiye, 1957.
- Kurtubî, M. A. (1998). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Râzî, F.M. (1981). *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Süyûtî, C. A. (2001). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Düru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Taberî, M. C. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hicr.
- Ünal, M. (2005). *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraatlerin Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Yazır, E. M.H. (1992). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım
- Zehebî, M. H. (1976). *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Mısır: Dâru'l-Kalem.
- Zemahşerî, C. (1998). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, Riyad: el-Mektebetü'l-Ubeykân.
- Zerkeşi, B. (1992). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Marife.
- Zehebî, M.H. (1976). *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 2. Baskı, Mısır: Dâru'l-Kalem.
- Adıgüzel, M. (1998). *Kıraatler Açısından Fahreddin Râzî ve Tefsiri Kebiri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yaygın Din Eğitiminde İşitme Engellilerin Karşılaştığı Problemler

Mustafa Başkonak¹

Engellilik, her insanın yaşamında karşılaşma ihtimalinin olduğu bir insanlık durumudur. Böyle bir durumla ve sonuçlarıyla karşı karşıya kalan bireylerin hayatlarını devam ettirebilmeleri için kendilerine, yakın çevresindekilere ve içinde yaşadığı topluma sorumluluklar ve görevler düşmektedir. Ülkemizde engellilere yönelik oluşturulan bütüncül sosyal politikalar ile engelli bireylerin toplumsal hayata etkin olarak katılımlarının sağlanması amaçlanmaktadır. Fakat uygulamaya konulmak istenen bu politikaların engelli bireylerin hayatlarının her alanında olumlu gelişmelere yardımcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle eğitim alanında yapılacak düzenlemelere büyük ihtiyaç duyulmaktadır.

Özel eğitim gereksinimleri itibarıyla algı ve anlama seviyelerinden dolayı diğer engel gruplarındaki bireylerden ayrılan işitme engelli bireyler, farklı eğitim disiplinlerinde olduğu gibi din eğitiminde de güçlüklerle karşılaşmaktadır. Yaygın din eğitimi faaliyetlerinin sürdürüldüğü camiler ve Kur'an kurslarında verilen din eğitimi ve öğretimi ile din hizmetlerinin programlar oluşturularak işitme engelli bireylerin istifadesine sunulması, şimdiye kadar karşılaşılan problemlerin ortadan kaldırılması için büyük önem taşımaktadır.

Türkiye’de yaşayan engelli bireylerin dinî yaşantılarına yön verecek çalışmalar incelendiğinde, diğer engel gruplarında olduğu gibi işitme engelli bireylerin istifade edebilecekleri, uygulamaya konulmuş olan faaliyetlerin ve akademik araştırmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Farklı yaş gruplarındaki işitme engelli bireylerin yaygın din eğitiminde karşılaştıkları güçlükleri tespit etmek, güçlüklerin nedenini ortaya çıkarmak, yapılacak çalışma, araştırma ve düzenlemelere katkıda bulunmayı amaçlayan bu çalışmada işitme engelli bireylerin yaygın din eğitimi faaliyetlerinde karşılaştığı problem tanımları, görüşler, açıklamalar, bulgular ve sonuçlar yer almaktadır.

Bu araştırma, işitme engellilerin din eğitiminde karşılaşılan güçlükler ve çözüm önerileri ile ilgili görüşleri belirlemeye yönelik betimsel bir araştırmadır. İşitme engellilerin din eğitiminde karşılaşılan güçlüklerle ilgili görüşlerinin daha derinlemesine incelenmesi için nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. İşitme engellilerin din eğitiminde etkili olan faktörleri belirlemek için nitel araştırma yöntemlerinden “yarı yapılandırılmış görüşme tekniği” uygulanmıştır. Görüşme formlarında bulunan her bir ana soruya ait oluşturulan hatırlatıcılar aracılığıyla bireyin duygu ve düşüncelerinin derinliğine inilmeye çalışılmıştır. Araştırmaya katılan bireylerden alınan izinle video kayıt cihazıyla kaydedilen görüşme kayıtlarının çözümlemesi yapılarak elde edilen veriler, önce formun üzerinde oluşturulan anahtar düşüncelerden yola çıkılarak hazırlanan özel bir forma yerleştirilmiş ve her bir satır kodlanmıştır.

Araştırma, işitme engelli bireylerin din eğitiminde karşılaştıkları güçlüklerin tespit edilmesiyle sınırlı olduğu için diğer engel türlerindeki bireyleri ele almamaktadır. Bu nedenle konu ve içerik olarak farklı yaş gruplarındaki işitme engelli bireylerin din eğitimi ve öğretimleri ile sınırlıdır. Örneklem büyüklüğü, konuya daha geniş bir perspektiften bakabilecekleri düşüncesiyle lise mezunu olan ve farklı kanallarla yaygın din eğitimi almaya devam eden, aynı

¹ Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mbaskonak@kmu.edu.tr.

zamanda Konya, İstanbul, Eskişehir ve Ankara'da ikamet eden 25 (12 bayan - 13 erkek) işitme engelli bireyden oluşmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın işitme engelli bireylerin yaygın din eğitiminde karşılaştıkları güçlüklerin aşılmasında ve eğitimcilerin yetiştirilmesinde rol oynayacak en etkili kurum olduğu, işitme engellilerin örgün din eğitimine göre yaygın din eğitiminden daha fazla istifade ettiği, Kur'an kursları, camiler ve sivil toplum kuruluşlarında yapılan din eğitimi ve hizmetlerini işitme engellilerin kendi istekleri ile aldıkları ve bu eğitimden memnun oldukları, bayan işitme engelliler için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an kurslarında verilen din eğitiminin, erkek işitme engellilerin camide ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla aldığı din eğitimine göre daha kapsamlı olduğu, Toplum içerisinde engellileri kabullenme konusunda farkındalığın yerleşememiş olması ve sosyalleşme sorunu yaşayan engelli bireylerin, dinî hayatın içerisinde yeterince bulunamamalarından dolayı dinî sosyalleşmelerinde gecikmeler meydana geldiği, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında verilen din eğitimi, öğretim programları ve kitaplarının, öğrencilerin eğitim seviyelerine uygun olmadığı, hutbe-vaaz çevirisi yapılan camilerin, işaret dili bilen din görevlilerinin sayısının yetersiz olduğu, işitme engelli bayanlara yönelik Kur'an kurslarının ve işitme engelli çocuklara yönelik 4-6 yaş Kur'an kurslarının sayısının yetersiz olduğu, Kur'an öğretimiyle alakalı ülke genelinde bir birlikteliğin bulunmadığı şeklindeki bulgular araştırmanın sonuçları arasında yer almaktadır.

Engelli bireylerin din eğitimine ilgi duyan İlahiyat / İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinin, öğretmenlik uygulamalarının Özel Eğitim okullarında yaptırılması; Dünya genelindeki Müslüman işitme engelli bireylerin kolaylıkla kullanabileceği ortak bir din dilinin oluşturulabilmesi amacıyla kurum, kuruluş ve bireylerle işbirliği içerisinde çalışmalara başlanması; Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde engelli bireylere yönelik yapılacak din eğitimi, din hizmetleri, dinî yayınlar konusunda organizasyonları yürütmek amacıyla Engelli Koordinasyon Biriminin kurulması; Ülke genelinde erkek işitme engelli bireylere yönelik din eğitimi faaliyetlerine devam eden sivil toplum kuruluşları ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından işbirliği yapılarak daha geniş kitlelere hitap edilebilmesi ve faaliyet alanının genişletilmesi amacıyla ortak çalışmaların yürütülmesi; Diyanet İşleri Başkanlığında istihdam edilmek üzere işitme engelli din eğitimcileri ve din eğitimi bakımından donanımlı bireyler yetiştirmek amacıyla işitme engelli öğrenciler için İmam Hatip Liselerinde özel sınıfların ve yatılı bölge Kur'an kurslarının açılması gibi öneriler çalışmada yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Engellilik, İşitme Engelli, Yaygın Din Eğitimi, Kur'an Kursu, Cami.

The Problems of Hearing-Impaired in Non-Formal Religious Education

Disability is a human condition in which every human being has the possibility of encountering it throughout his life. In order to those individuals, who are faced with such a situation and its consequences, to continue their lives; themselves, people around them and the society they live in have responsibilities and duties. In our country, holistic social policies intended for people with disabilities aim to provide active social participation of them. However, it is not possible to say that these policies, which are desired to be put into practice, supported positive developments in all areas of their lives.

Individuals with hearing impairment, who are separated from other disability groups due to their perception and understanding levels in terms of special education needs, face difficulties in religious education as well as in different disciplines of education. Religious education and teaching given in the mosques and Quran courses, where non-formal religious education activities taking place, and the presentation of religious services to the hearing impaired individuals by creating programs are of great importance for overcoming problems encountered as far as now.

When the studies that will guide the people with disabilities living in Turkey in their religious life are examined, it is seen that activities and academic researches that put into practice, from which hearing impaired individuals can benefit, are limited as in other disability groups. In this study, which aims to identify the difficulties of hearing impaired individuals in different age groups in non-formal religious education, to reveal the causes of difficulties, to contribute to the studies, researches and regulations to be held, there are problem definitions, opinions, explanations, findings, results, and suggestions that hearing impaired individuals are facing in their non-formal religious education activities.

This research is a descriptive research to specify difficulties encountered in religious education of hearing impaired and opinions about the solution recommendations. Qualitative research methods have been preferred for deeper examination of the opinions of hearing impaired regarding the difficulties in religious education. A "semi-structured interview technique" from qualitative research methods has been applied to determine the effective factors in religious education of hearing impaired. Via the reminders of each main question in the interview forms, it has been attempted to descend into the depths of the individual's feelings and thoughts. The data, which was obtained by analyzing the interview records that recorded with the video recorder with the permissions taken from the individuals participating in the research, has been placed first in a special form prepared from the key ideas created on the form and each line has been coded.

The research does not address the individuals in other types of disabilities as it is limited by the detection of the difficulties that hearing impaired individuals face in their religious education. Therefore, it is limited to religious education and teaching of hearing impaired individuals of different age groups in term of subject and content. Sampling size consists of 25 (12 female - 13 male) hearing impaired individuals residing in Konya, İstanbul, Eskişehir and Ankara, who continue receiving non-formal religious education via different channels and graduated from high school (with the thought that they could look at the topic from a broader perspective).

Findings such as, the Directorate of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) is the most effective institution to play a role in the training of educators in overcoming the difficulties of hearing impaired individuals in non-formal religious education, hearing impaired benefit more from non-formal religious education compared to formal religious education, hearing impaired receive religious education given in Quran courses, mosques and non-governmental organizations with their own will and are satisfied with that education, religious education given in Quran courses by the Directorate of Religious Affairs for the female hearing impaired is more comprehensive than the religious education that the male hearing impaired receive in mosques and non-governmental organizations, delays in religious socializations of people with disabilities occur due to unsettled awareness about the acceptance of them in the community and inadequate presence of them, who are experiencing socialization problems, in religious life, religious education, curricula and books given in formal and non-formal education institutions are not suitable for the education levels of the students with disabilities, the number of the religious officials, who know the sign language, of mosques where sermons are translated is insufficient, the number of Quran courses both for hearing impaired women and for 4-6 age hearing impaired children are insufficient, there is no synergy throughout the country about Quran teaching, are among the results of this research.

Suggestions such as, teaching practices of students of the Faculty of Theology / Islamic Sciences (İlahiyat / İslâmi İlimler Fakültesi), who are interested in religious education for people with disabilities, should be made in Special Education schools, studies should be started in cooperation with institutions, organizations and individuals in order to create a common language of religion that can be easily used by Muslim hearing impaired individuals around the world, the Disabled Coordination Unit should be established within the Directorate of Religious Affairs in order to carry out organizations for religious education, religious services and

religious publications to be made for people with disabilities, collaborative studies should be carried out with the aim of addressing wider masses and expanding the field of activity by cooperating with the non-governmental organizations, which continue religious education activities for male hearing impaired individuals throughout the country, and the Directorate of Religious Affairs, in order to train hearing impaired religious educators and individuals equipped for religious education to be employed in the Directorate of the Religious Affairs Department, special classes in the İmam Hatip High Schools and boarding regional Quran courses should be opened for hearing impaired students, are included in this study.

Keywords: Disability, Hearing Impaired, Non-Formal Religious Education, Quran Course, Mosque

Kaynakça

5378 sayılı Özürlüler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun, (2005). T.C. Resmi Gazete, 25878, 01 Temmuz 2005.

5378 sayılı Engelliler Hakkında Kanun, (2005). T.C. Resmi Gazete, 25868, 07 Temmuz 2005.

6002 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, (2010). T.C. Resmi Gazete, 27640, 13 Temmuz 2010.

Erişilebilirlik İzleme ve Denetleme Yönetmeliği, (2013). T.C. Resmi Gazete, 28713, 20 Temmuz 2013.

Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, (2012). T.C. Resmi Gazete, 28257, 07 Nisan 2012.

Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, (2000). T.C. Resmi Gazete, 23937, 18 Ocak 2000.

Aydın, M. Z. (2004). "Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Eğitimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması", *Diyanet Avrupa Aylık Dergi*, 68, 14-21.

Çanakçı, A. A. (2014). "Yaz Kur'an Kurslarındaki Kur Sistemine Öğreticilerin Bakışı", *Diyanet İlmi Dergi*, 50/3, 95-122.

Epik M. (12 Kasım 2015). Kişisel İletişim.

MEB (2003). *İşitme Engellilerin Eğitiminde Öğretmen El Kitabı*, Ankara: MEB Yayınları.

____ (2006). *Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı*, Ankara: MEB Yayınları.

____ (2015a). *Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim*, Ankara: MEB Yayınları.

Öcal, M. (1999). *Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Ankara: TDV Yayınları.

Özdemir, S. (2013). *Engellilerin Din Eğitimi İmkân ve Yeterlilikleri (Isparta Örneği)*, Isparta: Manas Kitabevi.

Özyürek, M. (1984). "Kavram Öğrenme ve Öğretme". *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 16, 2, 347-366.

TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) (2013). "Nüfus ve Konut Araştırması 2011", Ankara: TÜİK Matbaası.

Sarı, H. (2002). *Özel Eğitime Muhtaç Öğrencilerin Eğitimleriyle İlgili Öneriler*, Ankara: PegemA Yayıncılık.

İnternet Kaynakları

www.felsefe.gen.tr/mantik/somut_kavram_nedir_soyut_kavram_nedir.asp, (03.02.2015).

http://vanfevzigeyik.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/65/01/728031/icerikler/unutmanin-nedenleri_1755500.html, (20.07.2015).

www.diyamet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136, (10.10.2015).

www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Tanitim.aspx, (Erişim Tarihi: 26.06.2015).

Kurtedîroka Mewlûdnameyên Kurdî

M. Zahir Ertekin¹

Nurettin Ertekin²

Mewlûd ji raya “w, l, d”ya erebî zêde bûye û wateyên wekî; jidayîkbûn, cî û dema jidayîkbûnê li xwe digire. Wekî termeke edebî jî, ew berhem in ku di serî de jidayîkbûna wî, jiyan, mûcîze, şer, exlaqê wî yê qenc, mîrac, wefat û hîlyeya Hz. Pêxember vedibêjin. Di mewlûdan de piranî ev babet cî digirin; jidayîkbûna Hz. Pêxember (weladet), pêxemberbûna wî (risalet), çûna wî ji Mekkeyê berew Medîneyê(hicret), bilindbûna wî berew asîman (mîrac) û wefata wî (rihlet) (Mazîoğlu, 1974: 68).

Merasîma mewlûdê ya ku ji bo pîrozkirina rojbûna Hz. Muhemmed tê kirin, çendî bi sedsalan piştî Hz. Pêxember derketibe jî yek ji wan ûnsûrên girîng e ku bandor li dîndariya gel dike. Merasîmên mewlûdê ji demên pêşîn ên ku derketiye heta îro di nav mislimanan de bi sedsalan dewam kiriye û li her derê alema îslamê hatiye sepandin. Ew metnên ku ji bo van merasîman de bîr xwendin jî, wekî merasîmên mewlûdê berbelav bûne. Di derbarê dema derketina yekemîn merasîma mewlûdê de du fikrên cuda hene. Li gorî ya pêşîn, merasîmên mewlûdê cara pêşîn di dema Fatîmiyan de (910-1171) li Misrê çêbûne. (Kızıl & Şingâr & Çetin, 2015: 116). Li gorî dîna duwem jî kesê ku rewresmên mewlûdê daye destpêkirin Mîzeferuddîn Kokborî û cografyaya jê derketiye jî Hewlêr e. Dibe ku ji ber pîrozbahiyên komî yan jî pîrozkirina erkanê dewletê ev herdu dînen cuda derketibin. Çunkî pîrozbahiyên serdema Fatîmiyan, li dor merasîma dewletê çêbûye ku peywîrdarên payebilind beşdar bûne, tevîbûna gel wekî komî nehatiye dîtin di van rewresman de. Merasîmên mewlûdê yên ku gel hemî îştirîqê wê kiriye, cara pêşîn di 1207an de li Hewlêrê, di serdema Mîzeferuddîn Kokborî de li dar ketiye. Merasîma mewlûdê piştî vê serdemê di alema îslamê de wekî merasîmên mezin hatine pîrozkirin. (Kızıl & Şingâr & Çetin, 2015: 118).

Gelek metnên mewlûdê ketiye ber pênûsê di edebiyata kurdî de. Lêre ya balkêş ew e, ev cureya edebî hêj tê nivîsandin. Sedema vê jî hezkirina şairan ya ji Hz. Pêxember e ku şair dixwazin vê mijarê de deng û sedayekê li ser dinyayê bihêlin. Van demên dawîn, di derbarê mewlûdên kurdî de, çî tez çî jî gotar bin, xebatên ciddî çêbûne/çêdibin. Mewlûd di serî de bi zimanên erebî û farisî; bi kurdî, tirkî, arawudî, boşnakî, rûmî, çerkezî, urduyî û tatarî bi gelek zimanan hatiye nivîsîn. Di edebiyata Îranê de belkî jî ji ber tesîra şîitîyê ye, zêde îtibar bi cureya mewlûdê nehatiye kirin. (Ertekin, 2015: 183).

Di edebiyata kurdî ya klasîk de cureyek ji cureyên menzûm û bi naveroka xwe dînî jî mewlûd e. Mewlûd, di ferhengan de wekî wate; “jidayîkbûn û ciyê jidayîkbûnê”, di edebiyata me de jî ji bo cureyên edebî yên ku behsa jidayîkbûna Hz. Pêxember dikin hatiye bikaranîn. (Ertekin, 2015: 22). Di edebiyata erebî de ligel helbestên ku pesnê Hz. Pêxember didin, helbestên ku behsa jidayîkbûna wî, jiyanê wî, navên wî, hin meziyetên wî, mîrac û mûcîzeyên wî dikin jî wekî mewlûd hatine nîrxandin.

¹ Doç. Dr. Zanîngeha Bîngolê, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî. zahirertekin@hotmail.com

² Xwendevanê Mastera Kurdî, Zanîngeha Bîngolê. nurettin.ertekin@hotmail.com

Di edebiyata kurdî de metna pêşîn a mewlûdê di serê sedsala 18an de ketiye ber qelemê ku berhema Mela Huseynê Bateyî (di dawîya sedsala 17'ê heta navîna sedsala 18'ê jîyaye) *Kitabu Mewlida Şerif* e. (Sadini, 2014: 22; Adak 2017: 4).

Me di vê xebata xwe de, bi awayê kronolojîk, ji mewlûda pêşîn heta îro mewlûdên ku hatine nivîsîn dan nasandin. Lêre armanca me, bi encameke rast em jimarekê bibînin ku ew nêzî jimara vebirî be. Çunkî di vê derbarê de heta îro xebateke net çênebûye.

Xebata me xwe daye ser tesnîf û tesbîta jimara mewlûdên kurdî. Belkî piştî vê, xebatên esil û yên dorfireh biven. Yek jî ev mewlûd lazim e di antolojiyekê de- bi şertê ku ji nusxeyên herî rast bê sûdgirtin- bên berhevkerin ku ev ê xizmeta vê biwarê bike. Di nav mewlûdên kurdî de ji aliyê ziman veya herî diwar û bi uslûbê jî edebî, berhema Mela Huseynê Bateyî *Kitabu Mewlida Şerif* e. Ji aliyê belaviya mijaran, jimara beytan, neqeret û beşa merhebayê ve Bateyî di gelek agahiyên naverok û uslûbê de bandor li nivîskarên mewlûdê yên kurd kiriye.

Giringiya xebata me ew e ku bi tegerîneke dorfire li mewlûdan nihêriye û kartêkirina wan lêkolaye. Wekî rêbaz; ji mewlûda kurdî ya pêşîn heta mewlûda dawî ya ku tê zanîn, tegerîneke sehayî ya fire bijartîye. Ev tegerîna sehayî bi sê awayan hat kirin. Yekem, ji aliyê zaraveyan ve mewlûd hatin tesbîtkirin û tablokirin. Duwem, nav û şairên van mewlûdan hatin vebirandin. Wekî sêyem jî li ser tesîra vê adetê û sedemên berbelaviya wê hat sekinandin.

Di xebata me de 34ê wê aîdî kurmançî, 8 jê zazakî û 18yê wê jî soranî-hewramî serhev 60 mewlûdname hatin tesbîtkirin. Ev metnên ku hatine tesbîtkirin bi awayekî kronolojîk li ser tabloyê hatine nîşankirin. Herêma mêjiyê gotara me ew ê li ser vê tabloyê be.

Weke encam;

Mewlûd wek cûreyek berhemên edebî-dîdaktîkî di nav edebiyata Kurdî de bi gelek berhemên û bi temamê dîyalekta xwuya dibe. Di edebiyata Kurdî de hem mewlûdên pexşan û hem mewlûdên helbest hatine nivîsandin. Bi pîranî mewlûdên kurdî telif bin jî, mewlûdên werger jî hene Mewlûda menzûm cara yekem Mela Huseynê Bateyî nivîsandiye. Ev mewlûd bandorek mezin li ser mewlûdên din kiriye. Bi taybetî li ser mewlûdnûsên zaza û kurmanç ev bandor pir aşikare. Mewlûda pexşan yekem car ji teref Şêx Huseyin Qazî ve hatiye nivîsandin.

Helbet hêjmara mewlûdnameyên kurdî ev tenê nîn in. Li gorî lêkolîna me 60 mewlûd hatine tespîtkirin. Lê hêjmara teqez ne ev e û ev qad ji bo lêkolînê hej bervekirî, berfireh û beyar e.

Peyvên Sereke: Mela Huseynê Bateyî, Mewlûdnameyên Kurdî, Hz. Pêxember (s.x.l.), Mewlûdên Soranî, Mewlûdên Zazakî, Edebiyata Kurdî ya Klasîk

Short History of Mawlid in Kurdish

The word mawlid, derived from the Arabic "v, l, d" root, means birth, place of birth, and the time of birth. As a literary term, it refers to the works that narrate mainly the birth of His Holiness the Prophet, His life, miracles, wars, good morals, ascension, demise and physical characteristics. Mawlid usually address common issues such as the birth (waladat), prophecy (risalat), migration from Mecca to Medina (hijra), ascension (mirach) and death (rihlat) of His Holiness the Prophet.

Although the Mawlid ceremony conducted to celebrate the birthday of Prophet Muhammad emerged centuries after His time, it is among the elements that affect public piety significantly. Mawlid ceremonies continued for several centuries among the Muslims since the earliest times since they first appeared and implemented similarly throughout the Islamic world. The texts authored specifically for these ceremonies became as common as the ceremonies. There are two different theories on when the first Mawlid ceremonies had begun.

According to the first view, the initial Mawlid ceremonies were held in Egypt during the time of Fatimid Caliphate (910-1171).¹⁴ According to the second opinion, Muzafferüddin Kökböri was the initiator of Mawlid celebrations and Arbil was the location of the first Mawlid.¹⁵ The presence of two different views could be due to the differences between collective celebrations and the celebrations conducted by the high state officials. Because celebrations conducted during the Fatimid period were held as a state ceremony attended by senior officials, and the widespread participation of the public was not observed in these ceremonies. The Mawlid ceremonies conducted with the participation of all people in the country were first organized in 1207 in Arbil during the time of Seljuk Atabeg Muzafferüddin Kökböri.¹⁶ The Mawlid ceremony has been celebrated as great ceremonies in the Islamic world since that period.

In Kurdish literature, several Mawlid texts were authored. What is noteworthy is the fact that Mawlids are still written. This, briefly, could be due to the poets' love for the Prophet and desire to leave a voice and breath of their own in this world. In recent times, studies on Kurdish Mawlids have been/are conducted, both in the form theses and articles. Mawlid is authored in several languages such as Arabic, Persian, Kurdish, Turkish, Albanian, Bosnian, Greek, Circassian, Urdu and Tatar. In Iranian literature, perhaps especially with the influence of Shi'ism, the Mawlid genre has not been popular.

In classical Kurdish literature, one of the literary genres, which were mostly authored in verse and bear especially religious content, is Mawlid. Mawlid, which literally means "place and time of birth", used as the literary term that depicts works, which describe the birth of His Holiness the Prophet in our literature. In Arabic literature, in addition to the poems written to praise the Prophet, poems that contain topics such as the birth, life, names, various virtues, ascension and miracles of the Prophet were also considered as Mawlids.

The first Mawlid text in Kurdish literature was authored by Mullah Huseyni Bateyî in 1818. It is a work titled *Kitabu Mawlida Sharif*.

The present study aimed to introduce all mawlids written in Kurdish since the first Kurdish Mawlid in the chronological order. The aim here was to arrive at a figure with an accurate finding. Because, there is no study with clear findings conducted to date.

The main axis in the present study was the classification and determination of the number of Kurdish Mawlids. Perhaps, following the present study, more comprehensive studies could be conducted. Furthermore, a collection of these mawlids in an anthology – provided that the most accurate manuscripts are utilized – would also serve the field. Among Kurdish mawlids, it is the work titled *Mawlida Sharif* by Huseyni Bateyî which is the most difficult to comprehend and written with the most literary style. Bateyî influenced the Kurdish mawlid authors in many respects including the content and style knowledge, especially in the distribution of the subjects, the number of couplets, choruses and salutation sections.

The significance of the present study is the fact that it is a comprehensive screening of Kurdish mawlids and reveal the interaction of the mawlids. The methodology included a comprehensive literature review starting from the first Kurdish mawlid to the last known. A three-way approach was adopted in the literature review. First, mawlids were identified and tabulated based on Kurdish dialects. Second, the titles of the identified mawlids and their poets were determined. Third, the influences of this tradition and the reasons for its prevalence were emphasized.

In the present study, 34 in Kurmanji dialect, 8 in Zaza dialect and 18 in Sorani-Hawrami dialect, a total of 60 mawlids in Kurdish were identified. The identified manuscripts are presented in a table in chronological order. It would be appropriate to state that the said table is the brains of the present study.

Conclusion

As a literary-didactic genre, mawlıds are observed in almost all Kurdish dialects in Kurdish Literature. In Kurdish literature, there are mawlıds authored in both in verse and prose forms. Even though the Kurdish-language mawlıds are mostly original works, there are also mawlıd examples that were translated from Arabic. The first Kurdish mawlıd written in verse (poetic) belonged to Mullah Huseyn al-Bateyi. This mawlıd influenced the subsequent Kurdish mawlıds in many ways. In particular, the poets who wrote mawlıd in Kurmanji and Zaza dialects were clearly influenced by Mullah Huseyn al-Bateyi. The first mawlıd written in prose was authored by Sheik Hüseyin Kazi. The total number of Kurdish mawlıds is not clearly known. However, in the present we identified 60 mawlıds. It is clear that several more studies should be conducted on this topic.

Keywords: Mullah Huseyni Bateyi, Kurdish mawlıds, His Holiness the Prophet, Sorani mawlıd, Zaza Mawlıd, Classical Kurdish Literature.

Tablo 1. Mewlûdên Kurdî Li Gorî Kronolojiyê

Rêz	Nivîskar	Navê Mewlûdnameyê	Dîyalekt
1	Mela Huseynê Bateyî	Mewlûda Bateyî	Kurmancî
2	Şêx Huseyin Qazî	Mewlûda Şêx Huseyin Qazî	Soranî - Hewramî
3	MelaEhmedê Xasî	Mewlidê Nebîyê Qûreyşî	Zazakî
4	Osman Efendiyo Babij	Biyîşê Pexemberî	Zazakî
5	Seyyid Muhemmed Behaeddîn Şems Qureysî	Mewlûda Seyyid Muhemmed Şemsê Qureysî	Soranî - Hewramî
6	Şêx Mûhemmed Xal	Mewlûdname ê New Eser Ya Tarîxê Pexember	Soranî - Hewramî
7	Pîremêrd	Mewlûda Pîremêrd	Soranî - Hewramî
8	Mehemed Emîn Beledî Şînewî	Mewlûd	Soranî - Hewramî
9	Mamosta Mehemed Qadî Xidrî Eşnewîye	Mewlûd	Soranî - Hewramî
10	Mamosta mela 'Ebdulkerîm Muderrîs	Mewlûd	Sorani
11	Mela Mehemed Elî Hûnîj	Mevlidî Peyxemberî	Zazakî
12	Mamosta Huseyîn Şeyxanî Eşnewîye	Mewlûd	Soranî - Hewramî
13	Mele Mûhemmed Şerîf Kurê Mele Şêxmûsê Batirgêzî	Rîsalet ul -usûl Fî Mewlîdî-ir Resûl	Kurmancî
14	Mela Zahidê Hadiyê Endarî	Herdûbat	Kurmancî

	(Kardeşlik)		
15	Mela Hesên Kurê 'Elî Fîrfelî	Mewlûda Nebî	Kurmancî
16	Seyîd Feyzullahê Findikî	Gula Narincî Mewlûda Kurmancî	Kurmancî
17	Mele'Elîyê Baqustanî	Mewlida Nebî	Kurmancî
18	Mela Ehmed Nas (Zinarexî)	Fêkiyê Narencî Mewlûda Kurmancî	Kurmancî
19	Seyîd Feyzullahê Findikî	Mewlîda Şerîf Hate Safa Di Mewlîda Mustafa	Kurmancî
20	Melle Burhan el-Hedbî	Mewlûda Kurdî Bi Şêwaza Hedbî	Kurmancî
21	Mela Kamilê Puexî	Mewlîdî Nebî	Zazakî
22	Mela Mehemedê Muradan	Mewlîdî Zazakî	Zazakî
23	Bîlal-Feqî Çolige	Mewlidê Peyximbêr Qey Tutanê Zazon	Zazakî
24	Şêx Mêhdî	Mewlûda Kurmancî – Kurtahiya Mewlûda Bateyî	Kurmancî
25	M.Mustafa yê Mela 'Aliyê Ezdarî (Mustafa Turan)	Mewlîda Şerîf Ji Ewwel Heta Axir Rêberê Xelasê	Kurmancî
26	Mûhemmed Helîm Xursî	Pesindana Mûhemmed	Kurmancî
27	Mela Ehmed Kurê Mela Osman Hêştrekî	Mewlûda Nebî	Kurmancî
28	Mela Muhemmed kurê Mela Ehmedê Xursî	Nezma Şêrîn Der Mewlîd û Sîreta Resûlê Emîn	Kurmancî
29	Mamosta Mela 'Umer Nûrbextî Neqde	Mewlûd	Soranî - Hewramî
30	Abdulqadir Mûşeki	Mewlîdî Nebî	Zazakî
31	Mehmet Akif Demir	Mewlûda Zazakî	Zazakî
32	Mamosta Celî Zade	Mewlûd	Soranî - Hewramî
33	Mamosta Mela Hadî Efxemzade	Mewlûda Mûfessel	Soranî - Hewramî
34	Mamosta Mela Hadî Efxemzade	Mewlûda Muxteser	Soranî - Hewramî
35	Mamosta Mela Muhemedê Şelmaşî	Mewlûdname ê Kûkerdnewe	Soranî - Hewramî
36	Kak Ehmed Muftîzade	Mewlûd	Soranî - Hewramî

37	Seyyid 'Ebdullahê Weblberî	Mewlûdnamew Pêxemberî	Goranî
38	Şêx Nesîm Texteyî	Mewlûdnamew Pêxemberî	Soranî - Hewramî
39	Mamosta Rehman Huseyînzade	Mewlûd	Soranî - Hewramî
40	Şêx Muhemmed Emînê Heyderî	Mewlidî Nebî	Kurmancî
41	Şêx Feyzullah Xiznewî	Mewûda Pêxember	Kurmancî
42	Mela Muhemmed Siraceddînê kurê Ebdilhekîmê Xelîlî	Kitêba Dura Birincî Mewlûda Kurmancî	Kurmancî
43	Seyyîd Bedreddîn Ibn Mela Salih El- Hesenê Şafi'î El- Kefsûrî	Mewlûda Kurdî Bi Zimanê Gundî	Kurmancî
44	Mela Silêman Kurşun	Mewlûda Pêxember	Kurmancî
45	Seyîd Mela Ebdurrehman Kurê Mela Hemze	Mewlûda Fexrê 'Alemê, Muhemmed	Kurmancî
46	Mela Elî bin es-Seyid 'Evdurrehman Omerî	Ava Heyatê	Kurmancî
47	Mela Mûsa Celalî	Mewlûda Celalî	Kurmancî
48	Mela 'Ebdurrehman Bêcirmanî	Mewlûda Mûhemmed Mustefa	Kurmancî
49	Mela 'Ebdurrehman Xerxorî	Mewlûda Sîyer	Kurmancî
50	Seydayê Tîrêj	Mewlûda Pêxember	Kurmancî
51	Mele Nûriyê Hesarî	Mewlûda Pêxember	Kurmancî
52	Mele Zahid Pasûr	Sîyera Pêxember	Kurmancî
53	Mela Şewqî Helex	Mewlûda Nebî	Kurmancî
54	Mela Şewqî Xak	Mewlûda Nebî	Kurmancî
55	Mela Muhemmed 'Elî Fudeylî	Mewlûda Şerif	Kurmancî
56	Mela Mûhemmed bîn Mela 'Ebdulxefûrê Hezanî	Mewlûda Nebî	Kurmancî
57	Mela Yasîn Yusrî	El- Mewlûdun'nebiyyî	Kurmancî
58	Mela Xelîl Mişextî	Mewluda Resûl	Kurmancî
59	Adar Jiyan	Mewlûd	Kurmancî
60	Reşad Mehmed Miftî	Mewlûdnamey Kurdî	Soranî

Çavkanî

- Adak, A. (2017). “Desntivîsên Mewlûda Melayê Bateyî Di Arşîva A. Jaba De: Nasandin û Analîz”, *The Journal of Mesopotamian Studies*, C: 2/2: 1-29
- Bedreddîn Ibn Mela Salih El-Hesenê Şafi'î El-Kefsûrî, (2011). *Mewlûda Kurdî Bi Zimanê Gundî*, İstanbul: Weşxanên Nûbihar.
- Ertekin, M.Z. (2015). “Mewlûda Kurdî ya Yekem û Bandora Wê Li Ser Mewlûdên Din”, *Beytuşşebap ve Molla Hüseyin Bateyî Sempozyumu Bildirileri*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları
- Ertekin, M.Z. (2015). *Mewlûda Mela 'Eliyê Baqustanî (Metn û Lêkolîn)*, Van: Lorya.
- <http://www.artsanandaj.ir/Page/5558/Default.aspx>
- İlhan, Z. (2013). *Mewlûda Mela Huseynê Bateyî (Metn û Lêkolîn)*, Teza Lisansa Bilind a Neçapbûyî, Mardîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtûya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî.
- Kırkan, A. (2014). *Mewlûdê Usman Esad Efendiyo Babijî'Bîyîşa Pêxemberî' (Metn û Wekenitîş)*, Tezê Lîsansê Berzî ya Neçapbûyî, Mardîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtûya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî.
- Kızıl, H. & Şingâr, & C. Çetin, R. (2015). “Ceribandinek Li Ser Senifandina Mewlûdên Kurdîya Kurmancî Li Gor Mijarên Wan”, Diyarbakır: *International Journal Of Kurdish Studies*, 1/1.
- Mazıoğlu, H. (1974). “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, *Türkoloji Dergisi*, C. IV, S.I. Ankara:
- Mela Ebdurrehman Kurê Mela Hemze, (2013). *Mewlûda Fexrê 'Alemê Muhemmed*, Diyarbakır: Seyda Kitapevi.
- Sadini, X. (2014). *Molla Huseyin-i Bateyî mevlid-i Şerif/Mewluda Nebî*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şengün, N. (2008). “Hz. Fâtîma Mevlidi ve Vesilet'n Necât İle Mukayesesi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2-2, Kayseri.
- Xasî, M.E. (2014). *Mewlûd*, İstanbul: Hivda Yayınları.
- Xeznewî, F. (2009). *Resûlê Bê Hember*, İstanbul: Navê Weşanxaneyê Tune.
- Yergin, M. (2015). *Mewlûdê Mela Ehmedê Xasî- Mewlûdu-n Nebiyyî-l Qureyşîyyî (Metn-Wekenitîş)*, Teza Masterê ya Neçapbûyî, Mardîn: Zanîngeha Mardîn Artukluyê, Enstîtûya Zimanên Zindî yên li Tirkîyeyê, Şaxa Makezanista Ziman û Çanda Kurdî.

Çavkaniyên ji Çanda Kurdî di Nûra Qelban de

Hayreddin Kızıl¹

Destpêk

Qur'an ji bo fêmkirin û pê emelkirin hatiye daxistin. Ji ber vê, ilmê tefsîrê yanî ravekirin û şîrovekirina ayetên Qur'ana Pîroz, ji daketina wê û pê ve heya serdema me û heya qiyametê wê bidome. Îro bi gelek zimanan tefsîrên Qur'anê hene. Her gelek, her miletek bi zimanê xwe hînî wateya Qur'anê dibe. Nûra Qelban, a ku ji alî Mihemedê Şoşîkî ve hatiye amadekirin ji yek van berheman e. Ji şeş cildan pêk tê û ji nav weşanên Nûbiharê derketiye.

Ji ber ku tefsîr e, berhem seranser meala Qur'anê, wergerên hadîs û tefsîrên erebî ye. Mijara vê xebatê bikaranîna çavkaniyên Kurdî ne di vê tefsîrê de. Mebesta me ji çavkaniyên Kurdî helbestên Kurdî, gotinên pêşyan ên Kurdî û biwêjên Kurdî ne. Nivîskar li gorî mijaran, ji bo têgihîştineke bi asan li hin cihan biwêj û gotinên pêşyan Kurdî bi kar tîne.

Mela Mihemedê Şoşîkî û Tefsîra Wî Nûra Qelban

Bi eslê xwe ji devera Botan ji wilayeta Sêrtê ji gundê Binêrve ye. Lê li wir pir nemaye, ji ber hin sedeman koçî Îraqê dikan. Xwedê, ew di sala 1931ê de, li Zaxoyê daye, paşê vedigerin. Hê ji zaroktiya xwe de dest bi xwendinê dike. Ji bo xwendina xwe gund bi gund, dever bi dever diçe ba Seydayan. Piştî hin xwendina li welatê xwe, diçe alî Serhedê li wir jî wekî li welatê xwe bi gelek zehmetiyan, dixwîne. Piştî ku xwendina xwe diqedîne dîsa li Serhedê li gundê Şoşîkê dest bi dersdana feqîyan dike. Bi salan li Şoşîkê dimîne ji ber vê her çiqas bi eslê xwe ji Sêrtê be, lê ew wek Mela Mihemedê Şoşîkî tê zanîn.

Di tefsîra xwe de sedemên nivîsandina tefsîra xwe bi zimanê Kurdî nivîsîne. Sebeba yekem teleba efwa xwe ji Rebbê xwe yê Rehman û Rehîm e. Sebeba duduyan li gora wî “Nuqsaniya şî'ar û muqaddesatên dînê Îslamê yên bi zimanê Kurdî ye. Li gora wî kêmbûna pirtûkên dînê Îslamê yên bi zimanê Kurdî eybeke mezin, gelek şermezari û fehêt e. Kurdên Mislîman çawa ji civatên wan yên berbiçav, ji mêjû û serbûheriyên wan yên pêş tê xuyan ku ew zehf talib û bendewarên dînê heq; dînê Îslamê bûne; rûh û eqlê wan, qelb û qalibê wan rengê xwe ji Îslamê wergirtiye. Tîrêj û ronahiya dîn di kurahiya rûhê wan de wek keskesor gul vedaye.

Zimanê tefsîrê hêsan e û xweş tê fêmkirin. Piştî agahiyên derheqê ilmê tefsîrê de, Seyda dest bi tefsîra xwe dike. Seyda di tefsîrê de, pêşî ayetan dide, li du ayetan, mealên wan dide. Carna sebeba nizûlê jî dide. Heke di nava ayetan de têkîlî hebe ji bo mijar baştir bê fêmkirin têkîliya wan jî dide.

Beriya her sûreyê bi navê “Pêşexuyanî an jî Pêşexuyaniyek” sûreyê dide naskirin. Li vir naveroka sûreyê, heke hebe sebeba nizûla wî û fazîleta sûreyê jî dibêje. Li hin cihan jî bilî “Pêşexuyanî” bi sernavên, Îzahat, Meseleyeke Fiqhî, Fezîleta Sûretî derheqê ayet/ayetan de li gorî wê sernavê agahiyên dide. Ji bilî van di tefsîrê de li gelek cihan li gorî mijaran sernavên cuda cuda dane: “Exlaqê munafîqan”; “Qisseyay Zeyd kurê Harîse”; “Selewat bi çi maneyê tê bikaranîn”; “Hinek meseleyên giranbiha”; “Mulahazayek muhîm” hwd.

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, khayreddin@gmail.com

Çavkaniyên Kurdî

Ji bo hêsanîkirina wateyê an jî têgihiştinê mirov di axaftin an jî nivîsa xwe de hin caran mînakên dide. Ev mînak dibe ku ji çavkaniyekê nivîskî be yan jî ji berhemên devkî be, her wekî gotinên pêşyan. Di tefsîrê de em dikarin rastî bi her du awayan jî bibin. Nivîskar, Şoşikî, ji bo zelalkirina wateyê, hêsanîkirina têgihiştinê çî Kurdî çî Erebi jî gotinên pêşyan, ji biwêjan mînakên tîne. Heke listeyek bi taybetî listeya biwêjan bê amadekirin dê gelek dirêj bibe. Ji ber vê li vir ji bo gotinên pêşyan û biwêjan çend mînakên dê bên rêzkirin.

Dîsa di tefsîrê de ji berhemên klasîk ên Kurdan mînakên tîne. Ji berhemên Ehmedê Xanî, Melayê Cizîrî û Mela Xelîlê Sêrtî çavkaniyan dide ji bo ravekirina mijaran.

Gotinên Pêşyan yên Kurdî Di Tefsîrê De

Çi di jiyana rojane de, çi di berhemên edebî de, çi jî ji bo bi hêsanî bilêvanîna wate û mebestên dilê xwe axêver, alîkarî digre ji hêmanên vegotinê. Hin hevok an jî peyv/peyvîn hene ji bo bi hêsanî bilêvanîna wateyan xwedî taybetî ne. Ev hêman yan gotinên pêşyan yan jî biwêj in. Di gotarê de gelek mînak hene hem ji bo gotinên pêşyan hem biwêjan. Çend mînakên gotinên pêşyan: “Fira mirîşkê heta kadînê ye.” (c.VI, r.727), piştî tengiyê ferehî heye (c.I, r.259), ew pîr dike lê ji bîr nake (c.III, r.611), Bi sebrê mirov dibe melîkê Misrê (c.III, r.194), Berxa ku Xweda xweyike, gur naxwin (c.II, r.667), Dîtina gur oxir e, hema nebînî çêtir e. (c.I, r.461), ...heta mirinê çav li kirinê... (c.VI, r.727)

Çend mînakên ji biwêjan: “...keysa xwe li wan dibîne (c.IV, r.484), ketine heyra nefsa xwe û kubariya xwe (c.I, r. 305), xwe avêtin penaha Xwedê: (c.I, r. 306), aqilê wan ji dînê we nebirrî (c.I, r. 411), ...zimanê xwe hilkişîne (c.I, r. 37)

Weke encam dikare bê gotin Nûra Qelban ji alî zimanê Kurdî ve gelek mînakên dihevin. Lêkolîner dikarin li ser vê berhemê gelek xebatan çêkin. Ev xebat ji bo zimanê Kurdî û nivîskarên Kurdî dê gelek bi kêr bên. Her wekî tê zanîn nivîskar bi taybetî Seydayên me dixwazin berhemên wan bê xwendin û bê nirxandin. Nirxandin jî dibe sedem bo amadekirina berhemên baş û bi rêk û pêk.

Peyvên Sereke: Mela Mihemedê Şoşikî, Nûra Qelban, Gotinên Pêşyan, Biwêj

Sources of Kurdish Culture in “Noura Qalban”

Introduction

The Holy Quran which is the main source of every Muslim's faith and practice was revealed to be understood, performed and put into practice. Therefore its ‘‘tafseer’’, one of the sciences of the Quran by which its meanings are explained and interpreted, has begun since the very beginning of the revelation of the Quran and will go on till the day of Reckoning. Today, there are a lot of tafseers of the Holy Quran in many languages. Muslims of different nations try to learn the meanings and messages of Quran in their own language as well. ‘‘Noura Qalban’’ is the first tafseer in Kurdish language written by Mullah Muhammad Shoshiki (Mihemedê Şoşikî). It was published by Nûbihar composed of six volumes.

Since it's a work of tafseer, it includes a complete Kurdish translation of the Holy Quran and Kurdish translation of some hadiths (sayings and teachings) of the Prophet Muhammad (Pbu him) and Arabic tafseers. The subject of this study is making use sources of Kurdish culture in this tafseer. By the term ‘‘the sources of Kurdish culture’’ we mean poems, proverbs and idioms in Kurdish language. The author, in certain parts of the book, uses Kurdish some idioms and proverbs to make the meaning more clear and understandable.

Mullah Muhammad Shoshiki and His Tafseer ‘‘Noura Qalban’’

He is originally from Botan region from a village called Binêrve in the province of Siirt, Turkey. His family immigrated to Iraq for some unknown reasons and he was born there in

Zakho in 1931. However later on they went back to Turkey. He started reading and learning when he was little boy. He travelled many towns and places in order to get his education and classes from mullahs. Then he went to Serhad region to continue his education in spite of many hardships and obstacles. After he had completed his studies, he started teaching in a madrasah, a Muslim education institution, in the village of Shoshiki. Since he taught and stayed there for many years. He is known by the name of Shoshiki but not by his village.

In his tafseer, Noura Qelban, he spoke of the reasons why he wanted to write a Kurdish tafseer. To him, the first reason is to ask for his God's repentance and attain his Lord's (Allah) consent by this work Secondly there is an enormous lack of books and other written materials in Kurdish language and he believes that's a huge shame as Kurds have always been willing to learn and serve their religion. For them, Islam has always been more important than their national benefits. By writing a tafseer in Kurdish, he believes that he would be able to serve not only their beloved religion but also their nation and culture. The language that he used in this piece work is easy to understand for average readers.

After giving some information about tafseer science and why he would like to write in Kurdish language, he begins writing with the first surah of the Quran. Firstly he gives Arabic transcription of a few verses then their meanings in Kurdish. Sometimes gives the reasons for revelation of the verses. If there's a link between verses he explains the relevance to make the meaning clearer.

He introduces each surah under the title of 'Pêşexuyanî' before explaining and describing the meaning of verses. Here, he also mentions the virtues and importance of the surah and if it's known he gives the reasons of revelation. Besides, he tries to give some more extra information about the verses under different titles such as; 'An explication', 'A case of Islamic law', 'The importance of the surah', 'Characters of hypocrites', 'The story of Zeyd bin Harise', 'What does salawat on Prophet Muhammad mean?' 'Some important issues', 'An important contemplation', etc.

Kurdish Sources

One resorts to examples in his speech or writing to make the meaning or comprehension easier and clearer. Such a way of giving examples could be of a written source or an oral piece of work such as proverbs. We come across both of them in this tafseer work. For that purpose he often uses proverbs and idioms of Kurdish or Arabic language. One can have very long list of collection of idioms if he aims to write them down. Likewise he also gives examples from work of classical Kurdish literature such as Ahmade Khani, Melaye Jazeeri, Mullah Khaleele Seerti. Therefore, a bunch of proverbs and idioms will be given here.

Kurdish Proverbs and Idioms in His Tafseer

The speaker or the writer, in his daily life or literary works, makes use of some phrases or sayings which help him to convey his message easily. Proverbs and idioms are just for such purposes. Here are some examples of Kurdish proverbs and idioms extracted from this tafseer work, Noura Qalban: "Fira mirîşkê heta kadînê ye." (v.VI, p.727), piştî tengiyê ferehî heye (v.I, p.259), ew pîr dike lê ji bîr nake (v.III, p.611), Bi sebrê mirov dibe melîkê Misrê (v.III, p.194), Berxa ku Xweda xweyike, gur naxwin (v.II, p.667), Dîtina gur oxir e, hema nebînê çêtir e (v.I, p. 461), ...heta mirinê çav li kirinê... (v.VI, p.727)

And some examples of Kurdish idioms: "...keysa xwe li wan dibîne (v.IV, p.484), ketine heyra nefsa xwe û kubariya xwe (v.I, p.305), xwe avêtin penaha Xwedê: (v.I, p.306), aqilê wan ji dînê we nebirî (v.I, p.411), ...zimanê xwe hilkişîne (v.I, p.37)

As a conclusion, one can easily notice that Noura Qalban is a great source for Kurdish language. Researchers and linguists can make use of this work and do scientific study for

Kurdish language. Every writer especially Kurdish writers with madrasah background would like be read and evaluated as this could lead to better works for Kurdish language.

Keywords: Mullah Muhammad Shoshiki, Noura Qalban', proverb, idiom

Çavkanî

ASLAN, Şêxmûs, Şêxmûs Aslan, Ferhenga Biwêjan, Amed 2015.

....., Ferhenga Gotinên Pêşîyan, Amed 2006.

BARAN, Bahoz, *Rêzimana Kurmancî*, Belkîyê, Basın Yayın Dağıtım, İstanbul 2012

BENEK, Abdurrahman “Jiyaneke Berhemdar Mela Mihemedê Şoşikî”, *Nûbihar*, Hejmar 133, 2015

BORAK, Mustafa, *Gotinê Pêşîyên Kurda –Kürt Atasözleri/Kürtçe-Türkçe*, Weşanên Berfinê, İstanbul 1996.

CIZIRÎ, Melayê, Dîwan, Transkrîpsiyon: Arif Zêrevan, Nefel, Stockholm 2004

ÇİFTÇİ, Hasan, “Ortak Atasözlerinin Hikâyeleri: Farsî-Kurmancî-Zazakî”, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, c.II, hejmar: 3, r.8-22.

HEZÎN, Mela Husnî, *Guldan*, Weşanên Nûbiharê, İstanbul 2011

ONCU, Mehmet, Weşanên Sîtavê, Ankara 2015, r.63

ÖZDAŞ, Haşim, Kur'an'ın Kürtçe çevirilerinde karşılaşılan problemler ‘Meala Fîrûz Şerha Qur'ana Pîroz’ Örneği, teza masterê ya neçapkirî, Diyarbakır 2015.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Vekolînek Derbarê Gotinên Peşîyan Ên Kurmancî De”, Mukaddime, 2015, c.VI, hejmar: 2, rr.319-337.

ŞOŞİKÎ, Mela Mihemedê, *Tefsîra Qur'anê Nûra Qelban*, Weşanên Nûbiharê, c.I, IV, V, VI, İstanbul 2010-2014.

YILDIRIM, Kadri, *Temel Alistırma ve Metinlerle Kürtçe Dilbilgisi (Kurmancî Lehçesi)*, Mardin Artuklu Üniversitesi Türkiye'de Yaşayan Diller Enstitüsü Yayınları, Mardin 2012.

Yezidi/Ezidiliğin İsim ve Kökenleri Hususundaki Tartışmalar

Metin Bozan¹

Dini veya etnik yapıların isim ve kökenleri hususu çoğu kere tartışmalıdır. Söz konusu tartışmalar tetkik edildiğinde bazılarının sadece ilmi endişeler taşımadığı; zaman zaman işin arka planında bir takım stratejik hesapların olduğu görülecektir. Bu tutum bazen milli veya dini-ideolojik kimliklerin kendilerini tarihin ve geleceğin merkezine koyma ihtirasıyla yapılmaktadır. Nazilerin, Marksistlerin ve Yahudilerin tarih telakkileri bunun tipik örnekleridir. Bazen de bunun bir karşıtlığı olarak “öteki”leştirilmiş etno-dinsel/mezhepsel kimlikler de kendilerini korumak için isim ve köken hususunda teoriler geliştirebilmektedirler. İşte bu algıların bir tezahürünü, Yezidi/Ezidiler üzerine yapılan çalışmalarda da görmekteyiz.

Günümüz Yezidi/Ezidiliği’nin eski kültür ve dinlerden pek çok öge alan eklektik ve senkretik batini karakterli bir dini yapılanma olması, sözlü kültüre dayanması ve tarihsel sürecinin kapalılığı dolayısıyla ismi ve kökenleri hakkında pek çok teori ileri sürülmüştür. Bu teorilerden bir kısmı Yezidi/Ezidiliğin kökenini ismi ile ilişkilendirmektedir. Söz gelimi “Yezd” ismini benimseyenlerin bir kısmı, bu ismi aynı zamanda Yezidi/Ezidiler’in orijinleri ile de ilişkilendirilerek vermektedir. Buna göre bu halk İran’ın Yezd kentinden geldikleri için Yezdi veya Yezidi olarak bilinmektedirler. Yezidi isminin, Yezdân, İzd, Êzîd, Êzîdî gibi orjini olduğunu savunanlar ise bu ismin Yaratıcı, Tanrı veya Melek Tanrı anlamlarına gelen isimlerden türediğini ileri sürer. Bu inanışa sahip olanlar Yezidi/Ezidi ismini “İzd” veya “Yezdan” olarak bilinen Kadim İran dinlerindeki hayır Tanrısı ile ilişkilendirirler. Öte yandan bazı inanç ve tutumlarından hareketle Zerdüştlüğe nispet edenler olduğu gibi, Gnostik bazı inançlarından dolayı Sabilik, Maniheizm gibi Gnostik dinlere nispet edenler de olmuştur. Yezidi/Ezidilik’te güneşe dönülüp ibadet edilmesi gibi inançlarından dolayı Mitraizm vb. kadim İran dinlerinin devamı veya değişmiş şekli olduğunu ileri sürenler de olmuştur. (Demlûcî, 1949: s.165; Menant, 1982: s.52). Oryantalist/müsteşriklerden kimilerinin ise bazı kıyafetleri ya da çocuklarına vaftiz yapmaları gibi inançlarından hareketle Yezidi/Ezidiliğin kökeninin Hristiyanlık/Süryanilikle ilişkilendirmiştir. (Iraklı Papaz İshok, 2001: 15-16; Layard, 2010: 209-210)

Yezidi/Ezidiler’e gelince isim ve kökenlerine dair yaptıkları yorumlarda kendilerini kadim bir din ve topluluk olarak ortaya koyan bir yorum biçimini benimsemektedirler. Bunlardan bir kısmı kendilerini eski İran dinleri ile ilişkilendirirken bir kısmı kökenlerini inanç benzerliğinden hareketle Sümerler’e (Allison, 2007: 84-85) ya da Asurlular’a dayandırmaktadır. (Muaviye b. İsmail, 2006: 117; Kremli, 1899: II/I, 33; Layard, 2010: 209-210) Yezidi/Ezidiler’in Kürt kimliğine vurgu yapmak isteyen bir kesim ise Yezidi/Ezidiliği Medler’e dayandırarak antik Arî kültürel mirasını öne çıkarmak istemektedir. (Allison, 2007: 83-84) Ancak tüm farklılıklarına rağmen Yezidi/Ezidiler, kendi varlıklarını Hz.Adem’e kadar götürmektedir.(Iraklı Papaz İshok, 2001: 68; Kremli, 1899: II/I, 33) Bu inanışa uygun zikrettikleri bir mitolojiye göre Yezidi/Ezidiler’in atası Hz.Adem’in oğlu Şahîdê b. Cer’dir. Ataları Hz. Adem’in oğlu olmasına rağmen diğer insanların ilk annesi olan Hz. Havva’dan doğmamıştır. (Muaviye b. İsmail, 2006: 130-31) Onun doğumu Tanrı’nın onu mucizevi bir şekilde annesiz yaratıp vermesi “Ezda” ile olur. Bu oğul cennetten getirilen bir huri ile evlendirilmiştir. Yezidi/Ezidiler işte bu nesildendirler. (Heard, 1911: 203; “Pîr Ca’fo Mülakatı” 2001: 280-81) Yezidi/Ezidiler de ismini söz konusu atalarının isminden Ezda (Tanrıverdi)’ya

¹ Prof. Dr. Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, metinbozan@hotmail.com

nispette Ezdaî veya Yezidî şeklinde almışlardır. Yezidi/Ezidiler, ileri sürdükleri teoriye uygun olarak isim ve kökenleri hakkındaki görüşleri de tashih etmişlerdir. Söz gelimi kökenlerini Zerdüştlüğe dayandıran görüşü reddedip Zerdüştü kendilerinden çıkan bir peygamber olarak kabul etmektedirler. (Pir Mamou Osman, 1996: 276)

Günümüz Yezidi/Ezidiler'i özellikle Müslümanlar ve İslam ile ilişkilerinin kurulmasına ise oldukça mesafeli davranmaktadırlar. Oysa erken dönem Yezidi/Ezidi Qawl, Çirok (Hikaye/Menkabe), Ezdiyatilerinde (İlahi) bu husus oldukça güçlüdür. Nitekim Yezidilerin temel dini metinlerinde Yezid b. Muaviye ve Adeviyye tarikatının kendisine nispet edildiği Adi b. Müsafir güçlü bir şekilde yer tutmaktadırlar. Kaldı ki, günümüz Yezidî Mirlerinin bir kısmı da bu hususu teyit etmektedirler. (İsmail Bek Çol, 1934: 77) Bazı Yezidi pirleri de Yezid b. Muaviye'yi yüceltmektedir. Nitekim Yezidi/Ezidi "Pir"i olan Pir Ca'fo'ya göre, Zerdüş peygamber geldiğinde ona tabi olmuşlardır. Sonra Yezid b. Muaviye zahir olmuş ona tabi olup Yezidi adını almışlardır. ("Pîr Ca'fo Mülakatı", 2001: 276) Bu bağlamda tarihte bu dini yapılanmayı isimlendirmek için Yezidi ismi kullanılmıştır. Yezidiler'in büyük bir kısmı ile klasik kaynaklar, başta batılılar olmak üzere çağdaş araştırmacıların ağırlıklı bir kısmı bu ismi tercih etmişlerdir. Ezidi kavramına gelince; Batman ve civarı başta olmak üzere yerel bir kavram olarak Ezidilik kullanılmaktadır. Ancak modern dönemlerde Yezidi/Ezidiler artık bu isimle anılmayı tercih etmektedirler. Zira artık bir ilgilerinin kalmadığı İslam ve özellikle de Yezid b. Muaviye gibi olumsuz bir figür ile anılmak onları rahatsız etmektedir.

Adi b. Müsafir ise Yezidi/Ezidi tarihinde kilit rol oynamaktadır. Zira Yezidi/Ezidiliğin bilinebilen en eski tarihi ancak ona kadar götürülebilmektedir. Nitekim Klasik kaynaklarda da Adi b. Müsafir öncesi bir tarih kaydedilmemiştir. Öte yandan Tarih kitapları ve Klasik İslam Kaynakları tetkik edildiğinde, Yezidiliğin önde gelen İslam mutasavvıflarından Şeyh 'Adî b. Müsafir ve onun görüşleri etrafında şekillenen Adeviyye tarikatına dayandığı görülecektir. Zira Yezidilik dikkatlice incelendiğinde 'Adî b. Müsafir'in güçlü bir motif; hatta onların inanışlarına şekil veren kimse olduğu görülecektir. (Bkz. Düchting, 1993: 41; Furlani, 1940: 12) Nitekim hala günümüzde de Yezidi/Ezidiler'de Mutlak Tanrı ve Melek Tavus ile birlikte kutsal üç önemli şahsiyetten biridir. Onun beşeri ve lahuti yönlerine vurgu oldukça güçlüdür. (*Mushaf-ı Reş* 1909: 123; *Tarihü'l-Ezidiyye fî Mûşul ve Etrâfihâ*, 1972: 19a; Âzâd Sa'îd Simo. 2001: 175; Bozan, 2012: 93) Günümüzde de Adi b. Müsafir, Laleş'teki türbesi ve soyundan gelen mirler oldukça saygın bir konumdadır. Ancak modern bazı Qawl, Çirok ve Ezdiyatiler'de Adi b. Müsafir'in ihmal edildiğini söylemek mümkündür. (Allison, 2007: 72; Tolan, 2006: 15 vd) Bazıları ise onun kurucu rolünü inkar ederek Yezidi/Ezidiler'e tabi bir şahsiyet olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz. "Pîr Ca'fo Mülakatı", 2001: 276) Diğer bazı yaklaşımlarda ise Yezidi/Ezidiler'in Adi b. Müsafir'inin klasik kaynaklarda zikredilen kişi olmadığını daha önce yaşadığını iddia etmektedirler. ('Abbûd, 2006: s. 22; Chaukeddin Issa, 1997: s. 22). Diğer bazı radikal yaklaşımlarda ise Adi b. Müsafir'in Yezidi/Ezidiliği ifsad etmek için Araplar tarafından gönderilen bir ajan olduğu iddia edilmektedir. (Furlani, 1940: 10; Pir Mamou Osman, 1996: 25; Allison, 2007: 84) Kuşkusuz Adi b. Müsafir'in bir Arap ajanı olduğuna dair iddiaların sebebinin Yezidi/Ezidiler'i Kürtler'den soyutlamak isteyip onların aslen Arap olduğunu iddia eden Irak'ta Saddam Hüseyin döneminin politikası yatıyor olmalıdır. İşte bu noktada Yezidiliği en eski dinler arasında kabul eden ve onu bir Kürtlük olgusu olarak gören kesim, bölgedeki diğer kültürler içerisinde erime riskini taşıyan Emevîlik (dolayısıyla Araplık ve Sünnî bir Müslüman oluş) olgusundan rahatsızlık duymuşlar; Şeyh 'Adî'yi bir Arap dayatması olarak görmüş ve onu reddetmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Yezidilik, Ezidilik, Şeyh Adi, Ezda, Mushaf-ı Reş, Kürt

Discussions About The Name And The Origins of Yazidis/Ezidis

The names and origins of the religious or ethnic structures are often discussed. When discussions are examined, some of them are not only concerned with scientific concerns; it will be shown a number of strategic accounts in the background of reality from time to time. This attitude is sometimes made with the intention of putting national or religious-ideological

identities at the center of history and future. Typical examples of this historical attitude is understanding of the Nazis, Marxists, and Jews. Sometimes, as an opposition to this idea, the "other" ethno-religious / sectarian identities can also develop the theories about names and origins to protect themselves. Here we see also a manifestation of these perceptions in the studies about the Yazidis/Ezidis.

Contemporary Yazidis/Ezidis is a religious structure which is eclectic and syncretical that takes many elements from ancient cultures and religions and it depends on oral cultural heritage and covers its historical process. Because of these realities, many theories about its name and origins have been put forward. Some of those theories which have adopted the word "Yazd" are also associated with the origins of the Yazidis / Ezidis at the same time. Because these people come from the city of Yazd in Iran. Those who claim that the Yazidi name is origin such as Yezdân, Izd, Yazîd, Yazîdî names and suggest that this name is derived from the names related with with Creator, God Angel God. Those who have this belief relate the Yazid / Ezidi name known as "Izd" or "Yezdan" to Goodness God in Iranian religions. On the other hand, some people relate with Zoroastrianism because of their some beliefs and attitudes and other ones associated with gnostical religions such as Sabians, Maniheim because of their gnostical beliefs. Someone connects with ancient Iranian religions like Mithraism or their changing versions because of their beliefs such as worshiping turning to the sun (Demlûcî, 1949: s.165; Menant, 1982: s.52). Some of orientalist associated the origin of Yezidi/Ezidi with Christianity/ Syriac because of some of their clothes and baptizing their children (Iraklı Papaz Ishok, 2001: 15-16; Layard, 2010: 209-210).

But Yazidis/Ezidis have accepted the names and origins which emphasizes to their ancient religion and people. While some of those have related themselves with ancient Iranian religions and others have related with Sumerian (Allison, 2007: 84-85) or the Assyrians Muaviye b. Ismail, 2006: 117; Kremli, 1899: II/I, 33; Layard, 2010: 209-210). Some Yazidis/Ezidis who want to emphasize their Kurdish identity, especially relate themselves with Medes to highlight ancient Ari cultural heritage (Allison, 2007: 83-84). Despite of their all differences, Yazidis/Ezidis associate their own existence with Adam (Iraklı Papaz Ishok, 2001: 68, Kremli, 1899: II / I, 33).

According to a mythology of this belief, the son of the Prophet Adam (Shahidah) b. Cer is the ancestor Yazidis/Ezidis. Although their ancestor is Adam, he was not born from Eve, the first mother of other people (Muaviye b. Ismail, 2006: 130-31). God created him miraculously without mother through the "Azda". This son was married to a houri from the heaven. Yezidis / Ezidis is from this generation. (Heard, 1911: 203, "Pîr Ca'fo Interview" 2001: 280-81). They take their name from this ancestor, his name Azda or Azdai or Yazidi. The Yazidis / Azizids have revised their names and their origins in accordance with the theories they put forward. They reject the idea that their origins originate from Zoroastrianism and accept Zarathustra was a prophet brought from them. (Pir Mamou Osman, 1996: 276)

Contemporary Yazidi / Azidis are very distant to establish relations with Muslims and Islam in particular. However, this issue is very story in early Qawl, Ciroqs (Story), Ezdiyatis (Divine rhymes). Indeed, Yazid b. Muawiya and Adi b. Musafir who associated with Adaviyyah have a strong presence in the main religious texts of Yazidis. Moreover, some of today's Yazidi Mirs confirm this idea. (Ismail Bek Çol, 1934: 77) Some Yazidi "Pîr" exalts Yazid b. Muawiya. As a matter of fact, according to Pir Ca'fo, the Yazidi / Azidi "Pîr", when Zarathustra came, he was subjected to Yazid. Then, Yazid b. Muaviye was concrete, and they named with Yazidi name after subjected him ("Pîr Ca'fo Mülakatı", 2001: 276). In this context, Yazidi name was used in history to name this religious structure. A large part of the Yazidis and classical sources, predominantly of the contemporary researchers, especially westerns, preferred this name. As for the concept of Azidi, Azdiyati was used as a local concept, especially Batman and neighbor. However, in the modern era Yazidis / Azidis prefer to be mentioned by this name. Because they

think and be disturbed that they have no more relation with Islam and especially Yazid b. Mauwiya who is a negative figure.

Adi b. Musafir plays a key role in the history of Yazidi/Azidi. Because the oldest history of Yazidis / Azidis can be taken to him only. Indeed, in Classical sources, date pre-Adi b. Musafir was not recorded. On the other hand, when history books and Classical Islamic Sources are examined, it will be seen that Yazidis is based on the Adawiyya sect, from the Islamic Sufi sects, which was formed around the Muslim and his views. Because when Yezidis is examined carefully, it will be seen that Adī b. Musafir is a powerful motif and he gave shape to their beliefs. (See DÜCHTING, 1993: 41, FURLANI, 1940: 12) As a matter of fact, in contemporary the Yazidis/Azidis, he is one of the three holy figures with the Absolute God and the Angel. The emphasis on his human and divine aspects are quite strong. (Mushaf-i Reş 1909: 123, *Tarihü'l-Ezidiyye fî Mûşul ve Etrâfihâ*, 1972: 19a; Âzād Sa'îd Sîmo 2001: 175, Bozan, 2012: 93). Today, Adī b. Musafir and his tomb in Lalesh and Mirs from his descendant is in a very respectable position. However, in some modern Qawl, Ciroks and Azdiyatis, Adī b. Musafir have been neglected (Allison, 2007: 72; Tolan, 2006: 15 et al. Some of them have denied his founders'role and accepted him as a person subjected to Yazidis (Allison, 2007: 72; (See "Pîr Ca'fo Mülakatı", 2001: 276)

In some other approaches, they claim that Adī b. Musafir of Yazidis lived before mentioned in classical sources ('Abbūd, 2006: s. 22; Chaukeddin Issa, 1997: pp. 22). In some other radical approaches, it is alleged that Adī b. Musafir is an agent sent by the Arabs to disrupt Yazidis (Furlani, 1940: 10, Pir Mamou Osman, 1996: 25, Allison, 2007: 84). The policy of Saddam Hussain period should be laid in this theory in Iraq because he wanted to isolate Yazidi/Azidi from the Kurds and wanted them to accept their origin Arab. At this point, the groups that have accepted Yazidism as one of the oldest religions and see it as a case of Kurdishness, have disturbed by the Umayyadism (and therefore the Arab and Sunni Muslims) which carried the risk of assimilating within other cultures in the region; they have seen Sheikh 'Adi' as an Arab imposition and rejected him.

Keywords: Yazidis, Ezidis, 'Adī b. Musāfir, Ezda, Mushaf-i Reş, Kurd

Kaynakça

- 'Abbūd, Z. K. (2006), *et-Tenkîb fî Târihi'l-Êzîdî el-Kadîm*, Erbil.
- Allison, C. (2007). *Yezidi Sözlü Kültürü*. (F. Adsay, Çev.) İstanbul: Avesta.
- 'Azzāwî, ' . (1935). *Tārîhu'l-Yezîdiyye ve Aşlu Akîdetihim*. Bağdat: Maṭba'atu Bağdad.
- Bozan, M. (2012). *Şeyh 'Adī b. Musāfir Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidilik İnancındaki Yeri*. İstanbul: Nübihâr.
- Chaukeddin, I. (1997). Yezîd b. Muaviye ve Yezidiler. *Dengê Êzîdîyan* .
- Çol, İ. B. (1934). *el-Yezîdiyye Kadîmen ve Hadîsen*. (C. K. Zurayk,) Beyrut: American Express.
- Demlûcî, e.-Ş. (1949). *el-Yezîdiyye*. Musul: Maṭba'atu'l-İttihād.
- Düchting, J. (1993) . "Yezidi Dininin İçeriği" *Deng*, V/25 (1993), 36-44.
- Ebied, R. Y., & Young, M. J. (Dü). (1972). *Ezîdiyye fî Mûşul ve Etrâfihâ* (Cilt 85). In Le Museum.
- Furlani, & Furlani, G. (1940). *The Religion of the Yezîdîs*. Bombay.
- Heard, W. B. (1911). Notes on the Yezidis. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (41), 203.
- Iraklı Papaz İshok (2001). *Yezidilerin Dini*, çev. P. Gabriel Akyüz, Mardin.

- Kremli, A. (1899). el-Yezidiyye. *Mecelletu'l-Meşriḳ* (II/1, II/IV, II/IX).
- Layard, A. H. (2010). *Ninova ve Kalıntıları*. (Z. Avşar, Çev.) İstanbul.
- Menant, M. J. (1982). *Les Yezīdis Episode de l'histoire des Adorateurs du Diable*. Paris.
- Muaviye, b. İ. (2006). “Zerdüşt Bizimle Konuştu” (Sever, E. *Yezidilik ve Yezidiliğin Kökenleri*, İstanbul 2006, 113-141 içinde).
- Mushaf-ı Reş “Yezidi Texts”. (1909). *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXV (2), 122-126.
- Pir Cafo (2001). Pîr Ca'fo ile yapılan mülakat. *al-Yezīdiyye min Hilālî Nuşūşihā el-Muḳaddese*, Osman, P. M. (1996). Şeyh 'Adî Öncesi Yezidiler. *Dengē Êzīdiya* (4), 20-27.
- Tolan, K. (2006). *Nasandina Kevneşopan Êzdîyatîyê*. İstanbul: Weşanên Perî.
- (2006). Qewlê Tawisî Melek. K. Tolan içinde, *Nasandina Kevneşopan Êzdîyatîyê* (s. 108-110). İstanbul.
- Zuheyir Kāzım, & el-'Abbūd. (2006). *-et-Tenḳīb fî Tārîhi'l-Êzīdî el-Kadīm*. Erbil.

Bir Arada Yaşama İhtiyacı ve Bediüzzaman'ın Müspet Hareket Anlayışı

Aykut Küçükparmak¹

Farklı din, mezhep, dil ve kültürlere mensup insanların, huzur ve adalet esasına dayalı ortak bir yaşamı nasıl inşa edeceği sorunu, günümüz dünyasının en temel problemlerinin başında gelir. Bu problem genel olarak İslam dünyasında şiddet ve terör olayları olarak karşımıza çıkarken, batı dünyasında kültür ve din esasına dayalı ötekileştirici bir tutum olarak kendini göstermektedir. Farklılıkların bir arada var olamaması ya da farklılıkların çatışmaya neden olması problemi, daha derinde insanların mensup oldukları dünya görüşü ve ben idrakiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle bu problemin anlaşılması ve çözümü bağlamında, Batı ve İslam dünya görüşlerinin teorik alt yapıları ve pratik alandaki uygulamalarının mukayese edilmesinin oldukça yararlı hususlar içereceği ifade edilebilir.

Bu çerçevede ilk olarak ele alacağımız medeniyet ben-idraki prototipi “güçlü ve sert ben-idraki”dir. Bu ben-idrakinin temel özelliği bir taraftan güçlü bir dünya görüşüne sahip olması nedeniyle kurucu ve belirleyici gücü yüksek bir medeniyetken, diğer taraftan da kendini merkeze koyan hegemonik yapısı nedeniyle de dış etkilere ve geçişkenliklere kapalı, dışlayıcı bir karaktere sahip olmasıdır. Bu ben-idraki prototipinin en tipik temsilcisi günümüz Batı medeniyetidir ve bunun en çarpıcı misalini Hangtington’un ‘Batı ve diğerleri’ şeklindeki kategorik ayrımı teşkil eder denilebilir. Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus da, Batı medeniyeti bağlamında bu güçlü ve sert ben-idrakinin Antik Yunan’dan günümüz Avrupa’sına tarihi bir sürekliliğe sahip olmasıdır.

Karşılaştırmamız çerçevesinde ele alacağımız ikinci ben-idraki tipi ise, ‘güçlü ve esnek medeniyet ben-idraki’dir. Bu ben tasavvuru kurucu ve belirleyici gücü yüksek bir dünya görüşüne sahip olmanın yanı sıra, diğer medeniyet ve kültür alanlarını tanıyıp etkileşimi mümkün kılan, nüfuz edilebilir bir yapıdadır. Diğer bir ifadeyle bu ben-idraki tarafından kurulan medeniyetler bir taraftan kendilerine ait kuşatıcı ve tutarlı dünya görüşlerini muhafaza ederken, öte yandan da kendi medeniyet havzalarındaki diğer kültür ve medeniyetlerin var olmalarına, kendilerini yeniden üretebilmelerine ve etkileşime girerek bir arada yaşayabilmelerine imkân vermektedir. Bu ben-idraki prototipinin en tipik örneği Endülüs, Abbasi ve Osmanlı tecrübelerinde kendini gösteren İslam medeniyetidir. Bu medeniyeti esnek ve nüfuz edilebilir kılan iki temel özellik vardır: bunlardan birincisi herhangi bir etnik gurup, dil ya da sosyal guruba üstünlük atfeden ayrımcı bir yaklaşımın İslam dünya görüşü tarafından reddedilmesi; ikincisi ise farklı dinlere mensup toplulukların hukuki bir statüye dayandırılarak kendileri olarak yaşamlarının mümkün kılınmasıdır.

Bu karşılaştırma çerçevesinde, İslam dünya görüşünün farklı zaman ve mekânlarda inşa ettiği medeniyetler dikkate alındığında, bir arada yaşama problemini çözebilecek teorik ve pratik imkânlarla sahip olduğunun iddia edilebileceği kanaatindeyim. Ancak İslam dünya görüşünün sunduğu bu çözüm imkânları yalnızca geçmiş dönemlerde kalmış ve geçerliliğini yitirmiş değerler olarak değil, aksine günümüzde de büyük ölçüde geçerli ve anlamlı değerler olarak alınmalıdır. Bu bağlamda, İslam dünya görüşünün günümüzde yeniden hayata geçirilmesi ve tecdit edilmesi için büyük çaba harcayan Bediüzzaman’ın birlikte yaşamı mümkün kılan bir temel olarak müspet hareket anlayışı, incelenmesi gereken önemli bir

¹ Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, a.kucukparmak@gmail.com

kavramdır ve İslam dünya görüşünün günümüz problemlerine nasıl çözümler üretebileceğinin anlaşılmasında önemli ipuçları içerir.

Bediüzzaman bireylerin asayiş temelinde bir arada yaşayabilmelerini mümkün kılan bir eylem biçimini ifade etmek üzere “müspet hareket” kavramını kullanır. Müspet hareket genel olarak kendi görüş, düşünce ve mesleğinin muhabbetiyle hareket ederek, başka mesleklere adavet, onların eleştirilmesi gibi hususlarla meşgul olmamayı ifade eder. Ancak, müspet hareketin yalnızca başkalarıyla ilgilenmemek düzeyinde ele alınması, Bediüzzaman’ın bir bütün olarak bu konu hakkındaki görüşlerinin tam olarak anlaşılmasına neden olacaktır. Onun müspet hareket anlayışı, ancak mensup olduğu İslam dünya görüşünün hukuk önünde eşitlik ve hürriyet gibi daha temel erdemlerine dayanan ve din, dil, kültür gibi her türden farklılıkları kuşatan bir eylem pratiğinin imkânı olarak görüldüğünde daha doğru bir şekilde anlaşılacaktır. Bediüzzaman’ın farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan müspet hareket anlayışının, temel dayanak noktalarından birincisi hukuk önünde eşitlik prensibi diğeri ise özgürlük ilkesidir. Şu husus açıktır ki, barış ve eşitlikçi bir zeminde birlikte yaşayabilmek ancak, toplumun tüm bireylerinin kendi hedef ve potansiyellerini gerçekleştirebilme konusunda eşit hak ve imkânlarla sahip olmasıyla mümkün olabilir.

Bu çerçevede çalışmamız boyunca ilk olarak Batı ve İslam dünya görüşlerinin ‘ben’ ve ‘öteki’ algıları üzerinden ortak yaşamın ne ölçüde mümkün olduğu ele alınacaktır. İkinci olarak da Bediüzzaman’ın bir arada yaşamayı mümkün kılan bir temel olarak müspet hareket anlayışı temel insan hakları, inanç ve ifade hürriyeti, hukuk önünde müsavat ve asayiş kavramlarıyla ilişkisi içinde ele alınmaya çalışılacaktır. Çünkü müspet hareket anlayışı İslam’ın en temel esasları olan hukuk önünde eşitlik ve hürriyet erdemlerine dayanarak, Müslümanların tüm farklılıkları kuşatan adalet, huzur ve barış temelli bir dünya kurabilmelerini mümkün kılacak imkânlarla işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bediüzzaman, Müspet hareket, Dünya görüşü, Ben-idraki

Need For Coexistence and Bediüzzaman’s Understanding of Pozitive Action

The question of how people who belong to different religions, sects, languages and cultures will build a common life based on the principle of peace and justice is one of the most fundamental problems of today's world. While this problem is generally confronted as violence and terrorism in the Islamic world, it manifests itself as an othering attitude based on culture and religion, in the western world. The problem of differences not being able to coexist or the differences cause to conflict is directly related to the worldview and self-understanding that belong to people, in more deep. For this reason, in the context of understand and solve this problem, it can be stated that it is very useful to compare the theoretical sub-structures of the Western and Islamic worldviews and their practical applications.

In this framework, first civilization self-understanding prototype that we will discuss is strong and hard self-understanding. The essential features of this self-understanding are that it is a civilization self-understanding which has a founder and decisive power because of it has a strong worldview and it has a exclusive character which closed to external influences and passages because of its hegemonic structure that centers itself. The most typical representative of this self-understanding prototype is contemporary Western civilization and it can be said that its most striking example is Hangtington’s categorical distinction as 'Western and others'. Another point that needs to be expressed here is that in the context of Western civilization, this strong and hard self-understanding has a historical continuity from ancient Greece to present-day Europe.

In the context of our comparison, second self-understanding type which we will discuss is strong and flexible civilization self-understanding. This self-understanding based on a worldview that has a founder and decisive power and it is a permeable structure that recognizes and interacts with other civilizations and cultural areas. In other words, while the civilizations

established by this self-understanding preserve to their encompassing and consistent worldviews one side, allow to live together other civilizations in their civilization basins on the other side. The most typical example of this self-understanding prototype is the Islamic civilization that show itself in the experiences of Andalusia, Abbasi and Ottoman. There are two basic features that make this civilization flexible and permeable: The first of these is the rejection a discriminatory approach attributed superiority to any ethnic or social group by the Islamic worldview; The second is to make possible to live communities which belong to different religions as themselves by giving them a legal status.

In this comparison framework, given the civilizations which Islamic worldview has built in different times and places, I believe it can be claimed that it has theoretical and practical possibilities to solve the problem of coexistence. However, these solution possibilities offered by the Islamic worldview should be regarded not only as past values and lost values, but also as valid and meaningful values today. In this context, Bediuzzaman's, who is making great efforts to revive the Islamic worldview today, understanding of positive action as a basis to make possible live together is an important concept that needs to be examined and it gives important clues in understanding Islamic worldview how can produce solution to contemporary problems.

Bediuzzaman uses the concept of "positive action" to express a form of action that makes possible to live together for individuals on the basis of peace. Positive action generally refers to not engaging in activities such as hostility to other ideas, their criticism by acting with the love of their own opinions, thoughts and profession. However, the fact that the positive action is treated only at the level of not being interested in others will cause to misunderstand of Bediuzzaman's views on this subject as a whole. His understanding of positive action can be understood more accurately, when it is seen as a possibility of action that based on basic virtues such as freedom and equality before the law, which belong to Islamic worldview, and encompasses all kinds of differences such as religion, language and culture. One of the basic pillars of Bediuzzaman's positive movement understanding is the principle of equality before the law and second is the principle of freedom. It is clear that living together on a peaceful and egalitarian ground can only be possible if all the individuals of the society have equal rights and possibilities to realize their own goals and potentials.

In this framework throughout our work, we will first examine at what extent Western and Islamic worldviews are capable of common life through the their 'I' and 'other' perceptions. Secondly, Bediuzzaman's understanding of positive action will be dealt with in relation to the concepts of fundamental human rights, belief and freedom of expression and equality before the law. Because understanding of positive action points to the possibilities of establishing a world based on justice and peace that encompasses all the differences by basing on the virtues of equality and liberty before the law, which is the most basic principles of Islam.

Keywords: Bediüzzaman, Pozitive action, Worldview, Self-understanding.

Kaynakça

- Davutoğlu, A. (1994). *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, 1. Baskı, New York: Universty Press of America.
- Davutoğlu, A. (1997). "Medeniyetlerin Ben-İdrakı", *Divan*, Cilt:1: 1-53.
- Hamidullah, M. (1995). *İslam'a Giriş*, 1. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay: Ankara.
- Hamidullah, M. (2012). *İslam Devlet İdaresi*, 5. Baskı, Beyan Yay: İstanbul.
- Kalın, İ. (2007). *İslam ve Batı*, 1. Baskı, İsam Yay: İstanbul.
- Kalın, İ. (2013). *Akıl ve Erdem*, 1. Baskı, Küre Yay: İstanbul.
- Nursi, S. (2003). *Emirdağ Lahikası*, 1. Baskı, Zehra Yay: İstanbul.

- Nursi, S. (2004a). *Lem'alar*, 1. Baskı, Zehra Yay: İstanbul.
- Nursi, S. (2004b). *Mektubat*, 1. Baskı, Zehra Yay: İstanbul.
- Nursi, S. (2004c). *İçtima-i Dersler*, 1. Baskı, Zehra Yay: İstanbul.
- Nursi, S. (2005). *Sözler*, 1. Baskı, Zehra Yay: İstanbul.

**el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz.
Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı**

Nurullah Agitoğlu¹

Hadîs ilminde Hz. Peygamber'in fiilleri önemlidir. Zira onun fiilleri, hadîsin terim anlamında geçen önemli bir unsur kabul edilmektedir. Fiillerinin ne ifade ettiği ve bağlayıcı olup olmadıkları veya hangilerinin bağlayıcı olduğu gibi hususlar hem hadisçiler hem de fıkıh usûlcüleri arasında tartışılmıştır. Usûlcülerin bu tür konulara farklı ve orijinal yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bu çalışmada kelimci, felsefeci ve tefsirci kimliğinin yanında fıkıh usûlcüsü kimliği olan ve Şâfiî mezhebi içinde önemli bir yere sahip bulunan Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleyi ele alışı, onun meşhur eseri el-Mahsûl çerçevesinde incelenecektir. Tam adı el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh olan eser fıkıh usûlünün mütekellimîn metoduyla yazılmış önemli kitaplarından biridir. Bu eserde fıkıh, fıkıh usûlü, nazar, delil, emâre gibi terimler hakkında açıklama yapıldıktan sonra sırasıyla şer'î hüküm, Kur'an ve Sünnet lafızlarından hüküm çıkarmaya yarayan dil ve yorum kuralları, icmâ, haber, kıyas, ictihad, fetva konuları ele alınmıştır. Bab ve fasıl sistematigi üzerine kurulu olan eserde, muhalif görüşler ve delilleri ayrıntılı biçimde aktarıldıktan sonra bunların tartışması yapılmış ve kitap genel olarak diyaloglar halinde yazılmıştır. Fıkıhta Şâfiî, akaidde Eş'arî mezhebine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin bu eserinde temel olarak mezhebinin genel eğilimlerinden dışarı çıkmadığı görülür.

Fıkıh usûlü tarihi bakımından er-Râzî bir dönüşüme işaret eder ve onun usûl yaklaşımı müteahhirîn döneminin başlangıcını oluşturur. el-Mahsûl'ü fıkıh usûlünün temel kaynaklarından biri ve mütekellimîn metodunun klasik çizgisinin belki de en iyi temsilcisi haline getiren yönü, müellifinin kelâm ve mantık ilmine derin nüfuzu ve esere kazandırdığı sistematik örgüdür. el-Mahsûl'de er-Râzî'nin kelâmcılığı ile mantıkçılığı bir araya gelmiştir. Eserin sade ve açık bir üslûbu vardır. Felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik konularında da eserler yazan Râzî ilimler tarihi araştırmalarına konu olmuştur.

Râzî'nin konuları işlemede diğer eserleri yanı sıra el-Mahsûl'de de uyguladığı metot, kendisinden sonraki usûl yazımını derinden etkileyen bir üslûp yeniliğidir. Buna göre o, kitaplarında (ortaya koyduğu üzere) bu tertibi ilk icat edendir ve kendisinden önce bulunmayan bir şey getirmiştir. Çünkü o, meseleyi zikreder, onun taksimi konusunu açar, bunu o taksimin fûrûu olan alt taksimlerle sürdürür. Ardından sebr ve taksim delilleriyle istidlâlde bulunur; ondan söz konusu meseleyle ilgili olan hiçbir fer'î konu atlanmaz. Böylece kâideler zapt edilmiş ve meseleler ihata edilmiş olur. Konular en temel birim olarak "mesele"ler halinde işlenir; meselelerin ihata edilmesi, delillerinin çoğaltılması, muhalif görüşlerin delillerinin inşa edilmesi ve çürütülmesi özellikle önem verilen bir husustur.

Dinî ilimler içinde daha çok temayüz ettiği alanlar aslında tefsir ve kelâm iken ve en çok kelâm alanında eser vermiş olmasına rağmen Fıkıh usûlü tarihi bakımından da er-Râzî bir dönüşüme işaret eder ve onun usûl yaklaşımı müteahhirîn döneminin başlangıcını oluşturur. Mütেকaddim usûl anlayışını tenkit eden ve delillendirme bakımından mantıkî tutarlılığa dayalı yeni bir usûl yazımına yönelen âlimlerin en etkiliisi olarak ortaya çıkan er-Râzî'nin, el-

¹ Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, nurullahagitoglu@gmail.com

Maḥsûl'de fıkıh usûlünü yeni bir üslûp içinde inşa ettiği vurgulanmaktadır. O hem genel İslam düşüncesi hem de fıkıh usûlü açısından belirleyici bir noktada bulunmaktadır.

Râzî kitabında çok fazla delil göstermeye meyleder. Râzî'nin konuları işlemede diğer eserlerinin yanı sıra el-Maḥsûl'de de uyguladığı metot, kendisinden sonraki usûl yazımını derinden etkileyen bir üslûp yeniliğidir. Buna göre o, meseleyi zikreder, onun taksimi konusunu açar, bunu o taksimin fûrûu olan alt taksimlerle sürdürür. Söz konusu meseleyle ilgili olan hiçbir fer'î konu atlanmaz. Konular en temel birim olarak "mesele"ler halinde işlenir; meselelerin ihata edilmesi, delillerinin çoğaltılması, muhalif görüşlerin delillerinin inşa edilmesi ve çürütülmesi özellikle önem verilen bir husustur.

Hiz. Peygamber'in fiilleri özellikle teşri değeri bakımından usûlcüler arasında öteden beri tartışılmalı bir konudur. er-Râzî, el-Maḥsûl'de fiiller konusuna girerken Peygamberlerin ismeti hususunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır: Hiz. Peygamber'in mücerred fiilleri hakkında dört görüş ve delilleri üzerinde duran Râzî bu görüşleri tek tek ele almakta, gerekçeleri ile beraber incelemekte, karşı çıktığı noktalara da ayrı ayrı cevaplar vermektedir. Mücerred fiillerin vacib, mendub veya mübahlık ifade ettiğine dair görüşlere karşı çıkan Râzî, dördüncü görüş olarak bahsettiği tevakkuf yöntemini savunur. Hiz. Peygamber'in sıfatı meçhul olan mücerred fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi, yani başka delil olmadan belirli bir hükme hamledilemeyeceğini savunanların görüşüdür. Bu görüşü Sayrafi ve birçok Mutezili âlim sahiplenmektedir. Ancak bir delil olduktan sonra fiilin durumu değerlendirilecek ve bağlayıcı olup olmadığı veya bağlayıcılık derecesi ortaya çıkacaktır. Hiz. Peygamber'in bu nevi fiillerinin kendine mahsus olma ihtimali bulunduğu gibi, vacip, mendub ve mübah olma ihtimali de vardır. Bundan dolayı tevakkuf edilmesi gerekmektedir. Böyle bir yaklaşımın Hiz. Peygamber'e bilinçli bir ittiba keyfiyeti taşıdığı, onun fiillerinin muradını anlamak ve ona göre hareket etmek esasına dayandığı çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hiz. Peygamber, Hadis, Peygamber Fiilleri, Razi.

A Shafi'i Methodologist Fahr al-Din al-Razi's Approach to the Acts of the Prophet in the Frame of his Work Titled al-Maḥsul

For the wisdom of the hadith, the actions of the Prophet are important. Because his actions are considered an important factor in the meaning of the term of hadith. The facts, such as what the facts mean and whether they are binding or binding, are discussed between the hadith and the jurisprudence. The different and original approaches of the practitioners to these kinds of issues draw attention. In this study, Fahreddin er-Razi's consideration of this issue, which is an identity of fiqh, as well as the identity of theologian, philosopher and exegesis, and which has an important place in the Shafi'i sect, will be examined within the framework of his famous work *al-Maḥsul*. The full name is *al-Maḥsul fî ilmi usûl al-fiqh* is one of the important books written by method of mutual intervention. In this work, after the explanation of terms such as fiqh, usûl al-fiqh way, evil eye, evil, emir, language and comment rules, icmâ, news, comparative, ijtihad, fatwa topics were taken up for shar'î judgment, Qur'an and Sunnah. The work, which is based on the *bab* and *fasıl* system, has been discussed in detail after dissident opinions and proofs have been transmitted in detail, and the book has been written in dialogues in general. In this work of Fahr al-Din al-Razi, a member of the Ash'arite and Shafi'i sect, is basically not out of the general tendencies of the sect.

In terms of the history of the fiqh, the term refers to an erratic transformation and its procedural approach constitutes the beginning of the period of the contractor. One of the fundamental sources of fiqh methods of al-Maḥsul and perhaps the best representative of the classical line of mutakallim method is the systematic organization that the author has deeply influenced and influenced the knowledge of the theology and logic. In al-Maḥsul, the rationality and rationality of al-Razi came together. The work has a plain and open style. Al-Razi sciences,

which wrote works on philosophy, logic, astronomy, medicine and mathematics, were the subject of researches.

In addition to other works in the process of Râzî's works, the method he applies in al-Mahsûl is a style novel that deeply affects the writing of the subsequent method. According to this, in his books (as revealed) this invention invented first and brought something that was not found before him. Because he talks about the matter and opens up his taxi stand, he keeps it with the lower tiles, which are the favors of that tribute. Then, he is struck by sebr and taksim evil; there is no question of him concerning the matter. Thus, the casts have been seized and the affairs are proclaimed. Topics are treated as "issues" as the basic unit; the issue of propositions, the reproduction of the evidence, the construction and refutation of the evidence of the opposing views are of particular importance.

Despite the fact that the areas of his interest in the religious sciences are in fact tafsir and kalam, and most of his work is in the field of kalam, the fiqh process also shows an al-Razi transformation in his history and his methodical approach constitutes the beginning of the period of the contractor. It is emphasized that al-Razi, who emerged as the most influential of the scholars who criticize the understanding of the principle of reciprocity and who is directed to writing a new method based on logical coherence in terms of proof, has constructed the fiqh method in al-Mahsûl in a new style. It is at a decisive point both in terms of general Islamic thought and jurisprudence.

Al-Razi tend to show too much evidence in his book. The method that Razi applies in al-Mahsûl, as well as other works in the process, is a style novel that deeply affects the writing of the subsequent method. According to him, he talks about the matter and opens his taxi stand, continuing it with sub-taxis, which are the favors of that taxi. There is no question about this issue. Topics are treated as "issues" as the basic unit; the issue of propositions, the reproduction of the evidence, the construction and refutation of the evidence of the opposing views are of particular importance.

The actions of the Prophet have been a subject that has long been debated among proceduralists, especially in regard to the value of the establishment. Al-Razi, in al-Mahsul, enters into the matter of filler, there are some explanations about the prophet's claim:

Standing on four views and proofs about the mücerred activities of the Prophet, Razi takes these views one by one, examines them together with the reasons, and gives answers individually. Razi, who opposed the views that the mücerred act expresses vacib, mendub or engagements, defends the method of tavakkuf mentioned as the fourth opinion. It is the opinion of those who argue that the Prophet's title is to be abridged about the mücerred actions, that is to say, that a particular judgment can not be imposed without further evidence. This view is owned by al-Sayrafi and many Mu'tazilian scholars. However, once there is evidence, the state of the verb will be assessed and whether binding or grading will occur. On the visdom of the hadith, there is a possibility that these kind actions of the Prophet may be exclusive to him, as well as wajib, mendup and aybah. Therefore, it needs to be paid off. Such an approach can be seen in. It is very clear that he carries a conscious conscience to the Prophet and that his actions are based on the principle of recognizing and acting on his behalf.

Keywords: The Prophet, Hadith, the actions of the Prophet, al-Razi.

Kaynakça

Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Editör: Ömer Türker- Osman Demir, İsam Yay., İstanbul, 2013.

Arusî, Muhammed Abdulkadir, *Ef'alu'r-Resûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâm*, Dâru'l-Müctema' li'n-Neşri ve't-Tevzi', Cidde, 1991.

- Aygün, Dursun, “Hz. Peygamber’in Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri”, *Diyanet İlmi Dergi* Cilt 32, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1996, ss. 107-128.
- Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul 1995, XVI, 1-21.
- Başoğlu, Tuncay, “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Editör: Ömer Türker - Osman Demir, İsam Yay., İstanbul, 2013.
-, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İsam Yay., İstanbul 2014.
- Çelebi, Katip, *Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, I-II Beyrut, Trs.
- Çelik, İmam Rabbani, *Fahreddin er-Râzî’nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2014.
- Eşkar, Muhammed Süleyman *Ef’alü’r-Resul ve Delâletuha ale’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, I-II, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 2003.
- Güleç, Hasan, “Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri”, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı IX, İzmir 1995, ss:67-78.
- Hacıoğlu, Nejla, “Cassâs’a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: II, Sayı: 2, Yıl: 2014/II, ss. 165-188.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu’l-Mîzân*, I-X, Tahk. Abdulfettah Ebu Gudde, Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-II, Çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul, 2004.
- Kahraman, Abdullah, “Caferî Usulcû Tûsî’ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, 2005, cilt: II, sayı: 1, s. 11-28.
- Karâfî, Şihabuddin Ebu’l-Abbas Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi’l-Füsûl fî ihtisârî’l-Mahsûl fî’l-usûl*, Daru’l-fikr, Beyrut, 2004.
-, *Nefâisu’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, I-IX, Tahk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Mekke, 1997.
- Koca, Ferhat, “el-Mahsûl”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 391-392.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli’l-Fıkıh*, I-VI, Tahk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, Trs.
-, *Kelâm’a Giriş (el-Muhassal)*, Çev., Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1978.
- Ünal, İ. Hakkı, “Hanefî Usulcûlere Göre Hz. Peygamber’in Fiilleri”, *AÜİFD*, XXXVII, ss. 191-199.
- Yavuz, Yusuf Şevki “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 89-95.
- Zerkân, M. Salih , *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu’l-kelâmiyye ve’l-felsefiyye*, Dâru’l-Fikr, Bayrut, Trs.

18. Yüzyıl Diyarbekir Şer'iyye Sicillerinde Bulunan Kadınlara Ait Tereke Kayıtları Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Veysel Gürhan¹

Gülsün Bel²

Osmanlı kadı sicilleri veya şer'iyye sicilleri olarak bilinen defter grupları içerisinde tereke kayıtları en geniş belge dizisini içermektedir. Birinin öldükten sonra geride bıraktığı mal, mülk ve borçları ihtiva eden bu kayıtlar *muhallefât* veya *metrûkât* isimleri ile de anılmaktadır. Bu belgeler siciller içerisinde dağınık halde bulunabildikleri gibi özellikle büyük kentlerde bir defterin bütününe oluşturacak şekilde de tutulabilmekteydiler. Biçim ve yöntem olarak belli bir usule göre tutulan bu terekelerin ilk başında vefat eden kişinin ismi, unvanı, oturduğu mahallesi, köyü, varsa yaptığı işi veya mesleği yazılmaktaydı. Daha sonra ise eşi, çocukları ve varsa diğer mirasçıları tek tek yazılırdı. Bu bilgiler terekenin giriş kısmını oluşturmakta ve bir tür kimlik ve durum tespiti anlamı taşımaktaydı. Sonrası ise her türlü mal, mülk ve alacakların fiyat ve miktarları altlarına belirtilecek şekilde listelendiği bölümden oluşmaktaydı. En son bölümü de ise kadı adına gönderilen kassam unvanlı görevlinin yaptığı paylaştırma ve masraflar yer almaktaydı.

Bu çalışma 18. yüzyılda Diyarbekir'de Amid mahkemesine merkezden ve çevre köylerden intikal eden tereke kayıtlarına yansımış kadınlara ait terekeleri ele almaktadır. Bu inceleme yapılırken kadınların ikametlerine göre kentte mi ya da köyde mi yaşadıkları, ailesel bilgileri, lakapları, varsa unvanları, evli ya da bekar olmaları, çocuk sayıları gibi değişkenler göz önünde bulundurularak para, mal ve taşınmaz mülklerinin miktarı üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bu yolla Osmanlı toplumunda kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki konumları ortaya çıkarılmaya çalışılmış, özellikle mal edinip edinemedikleri, para biriktirip biriktirmedikleri, özellikle de elde ettikleri servetlerin kaynağının neler olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

18. Yüzyıla ait Diyarbekir şer'iyye sicilleri içerisinde 3796, 3773, 3744, 3756 numaralı 4 defter incelemeye tabi tutularak 79 adet kadına ait tereke kaydı tespit edilmiştir. Bu kadınlar içerisinde Müslümanlar çoğunlukta olmalarına rağmen gayrimüslimlerin de yer aldığı görülmüştür. Defter sayısındaki çokluğa rağmen kadınlara ait kayıtların azlığı her miras paylaşımının mahkemeye yansımadağı ile açıklanabilir. Bir terekenin mahkemeye yansımadağı mirasçılar arasında anlaşmazlığın ortaya çıkması, buluş çağına ermemiş çocukların mirasçı konumunda olması veya vefat eden kişinin geride bıraktığı bir mirasçısının olmaması gibi ancak üç sebeple gerçekleşmekteydi. Bu veriler kesin bir ifade içermemekle birlikte kadınlara ait mirasın aile içerisinde daha problemsiz paylaşıldığı ve sorunların mahkemeye yansımadağı halledildiği sonucunu ortaya çıkmaktadır.

Kadınlar öncelikle kent-köy ayrımına tabi tutularak incelenmiştir. Kentteki kadınlar ile kırsal alanda ikamet edenler arasındaki servet edinme açısından farklılık veya benzerlikler ortaya koyulmaya çalışılmış, kendi içerisinde bu iki grubun aile bilgileri incelenmiş ve buna

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Tarih Bölümü, veyselgurhan@hotmail.com

² Mardin Artuklu Üniversitesi Tarih Bölümü, glsmbel@gmail.com

başlı olarak sosyal statülerinin miras miktarına etkisi tespit edilmek istenmiştir. Kadınların evli, dul ya da bekar oluşları ile evli kadınların çocuk sayıları belirlenmiş ve bunlar üzerinden elde edilen veriler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Yine aynı bilgiler üzerinden çok eşli evlilikler içerisinde olan kadınlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ortaya çıkan çocuk sayıları üzerinden bir istatistik tutulmuş ve o dönemde Diyarbekir'de ki çocuk sayısı ortalaması tespit edilmiştir.

Kadınların evlenecekleri vakit eşlerinden talep ettikleri ve nikah sonrasında aldıkları ilk taksiti olan *mehr-i muaccel* (peşin kısmı) ile sonra ki bir zamana ertelenen taksit olan *müeccel* üzerinden incelenen dönemdeki mehir miktarları ve kadınların geride bıraktıkları servetleri üzerine etkileri de incelemeye tabi tutulmuştur.

Tespit edilen kadınların bir mesleğinin olup olmadığı, çalışan kadınların ekonomik faaliyetlerinin nitelikleri de bu çalışmanın araştırma sınırları içerisinde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tereke, Mahkeme Kayıtları, Diyarbekir, Amid.

Some Evaluations on Heritage Registers of Women in 18th Century Diyarbekir Court Registers

Among the register groups known as Ottoman kadi registers or court registers, the heritage registers contain the largest document sequence. These records, which include property, property and debts left behind by someone after death, are also referred to as "muhallefât" or "metrûkât". These documents could be found scattered within the registers but could also be kept in such a way as to create a whole book, especially in big cities.

The heritage registers were held in a certain manner as form and method. The name, title, neighborhood, village or occupation of the person who died in the tereke registers were written. Then husband or wife, children and other heirs were written one by one. This information constitutes the entrance to the heritage records and meant some sort of identity and circumstance. Then all the goods, property and receivables were listed in such a way that they could be indicated under their prices and quantities. The last part was the sharing and expenses made by kassam who sent by the court. This study examines the heritages of women reflected in the records of the heritages, which were transferred to the Amid court in Diyarbakir from the center and from the surrounding villages in the 18th century. When this examination was made, evaluations were made on the amount of money, property and immovable property, taking into consideration variables such as living in the city or in the village, family information, nicknames, married or single, number of children. In this way, the Ottoman societies tried to reveal the social and economic positions of women and tried to understand what is the source of wealth, money accumulation and wealth that they obtained. In the 18th century Diyarbekir court registers were examined and the record of 79 women's the heritage registers were determined. It is seen that non-Muslims are included in these women although Muslims are the majority. Despite the large number of registers, the lack of women's records can be explained by the fact that each heritage sharing does not reflect on the court. The reflection of the sharing of a heritage to the court was due to the disagreement between the heirs. It also allowed to share their inheritance in court, because the uninhabited children were heirs or had no heirs left behind by the deceased. While this data does not contain a definite statement, the result is that the inheritance of women is shared within the family without any problems and the problems are solved without reflection on the court.

Women were first examined by urban-village discrimination. Women were first examined by subjecting them to urban-village discrimination. Differences or similarities have been tried to be made in terms of between living the women in the city and in the rural areas, and the family information of these two groups has been investigated and it has been aimed to determine the effect of the inheritance of the social statues. The number of children of women married or widowed were determined and the data obtained from them were assessed. The same information was used to identify women who were in multiple marriages.

Keywords: Heritage, Court Registers, Diyarbekir, Amid

Kaynakça

- Akyüz, J. (2007). Osmanlıda Kadınların hukuki Haklarını Kullanımı Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(6), 75-91.
- Arslan, İ. (2014, Mart). 19. Yüzyıl Sonlarında Edremit'te Beş Köylü Beş Tereke. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 7(17), 443-466.
- Aydın, M. A. (1982). Osmanlı Hukukunda Nikah Akitleri. *Osmanlı Araştırmaları*(3).
- Aydın, M. A. (1985). *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul.
- Cin, H. (1974). *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara.
- Er, İ. (2009, Haziran). Balıkesirli Tereke sahipleri Hakkında Sosyokültürel Açından Bazı Değerlendirmeler (1670-1700). *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BAÜ SBED)*, 12(21), 368-376.
- Fay, M. A. (2014). Kadınlar ve Vakıflar: 8. Yüzyıl Mısır'ında Mülkiyet, İktidar ve Toplumsal Cinsiyetin Nüfuz Alanı. M. C. (Edt.) içinde, *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (s. 28-45). İstanbul.
- İmber, C. (2000). Kadınlar, Evlilik ve Mülkiyet: Yenişehirli Abdullah'ın Behçetü'l Fetâvâsında Mehir. M. C. Zılfi içinde, *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (s. 77). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Jennings, R. C. (1975). Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records- The Sharia Court of Anatolian Kayseri. *JESHO*(18), 53-114.

Tarihe Tanıklık Bağlamında Tarih Düşüre Sanatı ve Lebîb'in Tarihleri

Kenan Bozkurt¹

İslam Kültüründe, bir kelimenin, cümlenin, mısra veya bir beytin taşıdığı harflerin ebced hesabındaki sayısal karşılığından yararlanarak önem verilen bir olayın tarihini gösterme sanatına “tarih düşürme sanatı” denir. Bu sanat, şâirlerin elinde edebi bir nitelik kazanırken tarihlendirmeye dayalı olduğundan tarihe tanıklık da eden bir sanattır. Birçok tarihi olay, mimari eser, doğum ve ölüm şâirlerin kaleminden çıkan tarihler aracılığıyla geleceğe aktarılır. Zira tarih, toplumların başından geçenleri, felaketleri, savaşları, barışları insan eylemlerini konu edindiğinden edebiyat ile daha sıkı bir ilişkiler içinde olması kaçınılmazdır. Tarih bize doğrudan kronikler sunarken edebiyat, onun pek çok karanlık noktasını bir müellifin gözünden aydınlatır.

Bir tarih kıtasından, mersiye veya kasideden hareketle dönemin tarihini tespit etmek, o döneme ait yaşam tarzının, olayların, sosyal çalkantıların değerlendirilmesinde edebiyat birinci derecede önem taşır. Bunun asıl sebebi ise şairin bizzat toplumun içinde yaşayan, toplumun tüm sıkıntılarını yüreğinde taşıyan ve toplumsal olaylara tanıklık eden kimse olmasından ileri gelmektedir. Bilindiği gibi edebiyat ve tarih alanlarının kesişme noktasında, Klasik Türk edebiyatında birçok türün bulunmakta olup bu türlerin her iki alanda da ilmî çalışmalarda değerlendirilmesi mümkündür. Tarih bilimi veya tarihçi, genelde insanlığın, özelde toplumların geçmişte karşı karşıya kaldığı önemli olayları ayrıntısına girmeden konu edinir. Edebiyat ise, daha çok tarihin anlatmadığı sıradan kişi ve olaylarla, bunların bıraktığı izlerin ayrıntılarıyla ilgilenir. Tarihi şahsiyetlerin tarihte üstlendikleri rolün dışında yaşantılarına ait örneklerin belli bir olay örgüsü içinde anlatımı edebiyat biliminin, edebiyatçıların işleri arasında yer alır. Özellikle eskiden bilimlerin ayrımının söz konusu olmadığı düşünüldüğünde bu iki alan arasındaki alışveriş ve yakınlığın boyutlarını tahmin etmek zor olmazsa gerek.

Bu çalışmamızda Diyarbakırlı şâir Lebîb Efendi'nin Divânı'nda yer alan bazı tarih düşürmelerini analitik okuma yoluyla ve tarihi kaynakları yardımıyla 18. yüzyılda Diyarbakır ve civarından meydana gelen bazı olayları, bu olayların sebeplerini, bahse konu kişilerin kaynakların ışığında kimler olabileceği ve bu olayların geçtiği yerleri tespit etmeye çalıştık. Ayrıca bir şehir tarihi oluşmasında önemli yere sahip olan imar çalışmalarını da ele alarak Diyarbakır valileri zamanında Diyarbakır vilayeti sınırları içinde yapılan imar çalışmalarından da bahsettik. Ancak çalışmamız esnasında karşılaştığımız en büyük zorluk şairin memduhuna odaklanıp sadece onun gözünden meselelere bakmasıydı. Çünkü şair, klasik tarih yazıcılığın da bir sonucu olarak olayın nedenlerini ve sonuçlarını realist bir şekilde ele almamıştır ve şair iktidar saffında yer alarak iktidar karşısına konumlandığı şahısları çok ağır ifadelerle itham etmiştir.

Bu çalışmamızda genel olarak şu verilere vardık:

1. Lebîb'in tarihlerinden anlaşıldığı kadarıyla 18. yüzyıl Diyarbakır vilayeti birçok olaya ve huzursuzluğa sahne olmuş, insanlar bu olaylar sonucu çok ciddi sıkıntılar yaşamıştır.
2. Bu yüzyılda bölgede yaşanan bir dizi kıtlık, valilerin keyfi tutumu, artan eşkıyalık bölgede huzursuzluğun asıl sebebidir.

¹ Dr., Batman Üniversitesi, kenan.bozkurt@batman.edu.tr

3. Yine şâirin tarihlerinin ışığından yüzyıla baktığımızda bölgede günümüzde de devam eden huzursuzluğun, isyanların, devlet-halk arasındaki çelişkilerin temelinin sanıldığı gibi çok yakın dönemde başlanmadığını görmekteyiz. Her ne kadar bazı tarihçiler, bölgedeki sıkıntıları Kürt Beylikleri'nin 1846'da Abdülmecit tarafından lağvedilmesiyle baş gösterdiğini öne sürse de bir önceki yüzyılda da benzer sorunların devam ettiğini şâirin tarihlerinde görmek mümkündür.
4. Şâirin tarihlerinde tespit ettiğimiz ve dikkate değer olan nokta zannımca isyanların ve asayiş bozukluğunun her vali değil de bazı valiler (Sarı Abdurrahman Paşa, Mehmed Emin Paşa ve Ali Paşa) zamanında arttığıdır. Bu da bizde kötü ve keyfi yönetimin olayların çıkmasında etkili olduğu kanısını güçlendirmektedir. Özellikle Lebîb'in bir kasidesinde Çerkez bir yöneticinin zulmünden bahsetmesi, bu düşüncemizi destekler niteliktedir.
5. Şâirin tarihlerinde yer alan imar çalışmalarından hareketle dönemin bölgede asayiş sağlamaya çalışmakla beraber imar çalışmalarına da katkı sağladığını görmekteyiz.
6. Ayrıca şâirin tarihleri bize Kürtlerle iktidar arasındaki çekişmenin geçmişini ve tüm olayların merkezinde Kürtlerin var olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki tarih düşürme sanatı, klasik İslam edebiyatında uzun bir zaman dilimi içinde kullanılan bir tarihlendirme metodu olsa da edebiyatın estetik zevki içinde tarihin yoğrularak verilmesine yardımcı olmuştur. Her ne kadar 18. yüzyılda kasidecililiğin revaçtan düşmesi üzerine şairlerin Memduhlarından caize almak amacıyla kasidenin yerini almışsa da bu sanat, aynı zamanda tarihi birçok olayın aydınlatılmasına da yardımcı olmuştur. 18. yüzyılda 100'den fazla tarih manzûmesi yazan Lebîb, kullandığı iktidar yanlısı dile ve memduhlarının yaptıklarını alkışlamayı amaçlamış olmasına rağmen onun tarihi manzumeleri Diyarbakır tarihini aydınlatan ve tarih kaynaklarında yer almayan birçok olayı tarihlerinde yaşatan bir şair olması bakımından Lebîb, Diyarbakır'ın tarih yazıcılığında ve bir şehir tarihini oluşturmada önemli kaynaklardandır. Çünkü şâirin her ne kadar temel amacı memduhlarından caize almak olsa da şair, yaşadığı döneme ayna tutmuş ve içinde yaşadığı toplumun değişimlerini, tarihî vakalarını, imar faaliyetlerini ve birçok konuyu şiirlerine yansıtmak suretiyle dönemini aydınlatmıştır. Lebîb, şâirin tarihlerinde verdiği bilgiler, genel tarih kitaplarında yer almaması hasebiyle hem Osmanlı tarihi hem de bölgede yaşayan milletlerin tarihi açısından oldukça önemli olup özellikle şehir tarihi bağlamında şâirin tarihleri önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda 18. yüzyılda Diyarbakır Eyaleti'nin yaşadığı siyasal, sosyal, ekonomik ve tabii sıkıntılar, şehirde huzurun bozulmasına neden olmuştur. Günümüzde de benzerini yaşadığımız bu huzursuzlukların da benzer nedenlerden kaynaklandığını göz önünde bulundurduğumuzda şâirin tarihlerinden hareketle yaşadığımız sıkıntılara çözüm üretmemiz mümkün olacağı kanaatindeyim.

Anahtar Kelimeler: Tarih düşürme sanatı, Lebîb, Şehir Tarihi, Diyarbakır, İmar Faaliyetleri, Tarihî Olaylar.

The Art of Isopsephy in the Context of Witnessing the History and Lebîb's Isopsephy

In Islamic culture, the art of showing the history of a significant event by making use of the numerical equivalent of the letters in Abjad numerals which is suggested by a word, phrase, verse or a couplet is called "isopsephy". While, on the one hand, isopsephy gains a literary quality in the hands of poets, it also witnesses the history as it is based on dating. Many historic events, architectural works, births and deaths are transferred to the future. Through the dates coming from the pen of poets. It is inevitable that history is more closely related to literature as it is about human actions that pass through the societies, disasters, wars and peace. While history presents chronicles directly to us, literature illuminates many of its dark spots in the eyes of a writer. Literature is of primary importance in determining the history of a period from a

history-based, maritime or chronological point of view, the life style, events, social fluctuations of that turn.

From a history poem, elegy or ode to determine the history of the movement period, that period of life, events, literature is important in the evaluation of social unrest in the first degree. This is mainly due to the fact that the poet lives in the society itself, carries all the troubles of the society in his heart and witnesses the social events. As is known, at the intersection of literary and historical areas, there are many lines in Classical Turkish literature, and these types can be evaluated in scientific studies in both fields. The historian or historian often discusses humanity, particularly important events that societies have faced in the past, without elaborating. Literature deals with the details of ordinary people and events that history does not describe, and the traces they leave behind. Apart from the role played by historical figures in history, the narrative of the examples of their experiences in a certain event frame is among the works of literature and literature. Especially when it is thought that the division of science was not the subject of the past, it is not difficult to estimate the dimensions of shopping and closeness between these two fields.

In this paper, our purpose is to give some information about two rebellions which took place in the city of Diyarbakır as well as Baba Suleiman Pasha revolt, Bânûkî (Panukî) and Yezidi tribal revolts, all of which came about at the time of some governors of Diyarbakır in the 18th century, with reference to the isopsephy in the Diwan of Lebîb the poet. We also talked about zoning studies in the Diyarbakır provinces during the valley period of Diyarbakır, taking into consideration the zoning studies which are important in the formation of a city history. But the greatest challenge we faced during our work was to focus on the poet's meme and look at the issues only in his eyes. Because the poet, as a consequence of classical historiography, did not deal with the causes and consequences of the event in a realistic way, and accused the people who placed him in the poet's power soft and placed him in the face of power.

In this study, we have generally given:

1. As far as the history of Lebîb reveals, the 18th century Diyarbakır province has become a scene of many things and unrest, people are suffering from these events very seriously.
2. A number of famines lived in the region during this century, the arbitrary attitude of the governors, the main reason for the unrest in the growing bandits.
3. Again, when we look at the centuries from the light of poetry, we can see that the uneasiness, rebellions, continuing today in the region have not begun in the near future as the basis of the contradictions between the state and the people. Although some historians claim that the troubles in the region lead to the abolition of the Kurdish Principals by Abdülmecit in 1846, it is possible to see in the poetry history that similar problems persisted in the previous century.
4. The point that we have determined in the history of Şîrin and which is noteworthy is that the rebellions and disorder of order have increased in the time of some governors (Sarı Abdurrahman Pasha, Mehmed Emin Pasha and Ali Pasha), not every governor. This reinforces the notion that bad and arbitrary management is effective in bringing about events. Especially, the fact that Lebîb speaks of a Circassian ruler's persecution in a shoestring supports this idea.
5. From the zoning studies in the history of Şîrin we see that the period contributes to zoning studies as well as trying to maintain order in the region.
6. Moreover, the history of the poet is important to us in that it shows the history of the contest between the Kurds and the ruling power and the existence of Kurds in the center of all events.

As a result, we can say that although the art of dwelling is a method of dating used in classical Islamic literature for a long time, it helps to make the history knit in the aesthetic

pleasure of literature. Although it took its place in the 18th century in order to obtain the poet's memorabilia on the occasion of the intense depression of the sculpture, this art also helped illuminate many historical events. Lebîb, who wrote more than 100 historical texts in the 18th century, intended to applaud the pro-power language and memduhler's actions he used. yet his historical poems illuminate the history of Diyarbakır and have become a poet who has lived many events in his history that are not included in historical sources. In this regard, Lebîb is an important source of history writing in Diyarbakır and a city history. Although the poet takes a look at the main purpose memorabilia, the poet keeps a mirror of the turn he lived and enlightened the period by reflecting the changes of the society he lived in, historical events, zoning activities and many other poems. Due to the fact that Lebîb is not included in the general history books, the information given by poets is very important both in terms of the history of the nations living in the Ottoman history and in the region and especially in the context of city history. In this sense, the political, social, economic and natural problems experienced by the Diyarbakır Province in the 18th century caused the disturbance of the city. When we consider that these disturbances, which we now experience in similar ways, originate from similar causes I believe that it will be possible to create a troublesome solution which we live with the history of poetry.

Keywords: Art of Isopsephy, Lebîb, Diyarbakır, Kurdish, Baba Suleiman Pahsa, Banûkî and Yezidi Tribes.

Fukahâ İctihadının Değişmesinde Çevre Faktörü: İmam Şafii Örneği

Mesut Bayar¹

Şer'î hükümler, itikadî, amelî ve ahlakî hükümlerden oluşmaktadır. Şer'î hükümlerle ilgili en önemli konulardan biri, hükümlerin değişime açık olup olmadığı konusudur. Kur'an ve sünnet hükümlerinin değişip değişmeyeceği konusu, öteden beri âlimler tarafından tartışılmış ve halen de bu tartışma devam etmektedir.

Hükümlerin ilahî menşeli olması noktasından hareket edenler, belki de teslimiyetlerinin bir gereği olarak Kur'an ve sünnet hükümleri üzerinde yorum yapmaktan çekinmiştir. Ancak bu yöntemi takip edenlerin, Kur'an ve sünnetin verilerine ulaşmada sıkını çekmeyen ve re'yn bu iki kaynağı arka plana iteceği endişesi taşıyanlar olduğunu da bilmemiz gerekir. İlk dönem müçtehitlerinin bu yöntemi tercih etmeleri zamanlama açısından, hicaz müçtehitlerinin diğer bölgelerde yaşayan müçtehitlere nazaran bu yöntemi seçmeleri de mekân açısından makul karşılanabilecek bir yaklaşım idi.

Diğer taraftan sosyal değişimin insanlar üzerinde etkisi, Kur'an ve sünnet hükümlerinin de değişime açık olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Onlara göre Hz. Peygamber'(s.a.v)'in hayatında bile hükümler, çevrenin etkisiyle neshe maruz kalmıştır. Başka bir ifade ile vahyin muhatabı olan Zat daha hayatta iken hükümler değişime uğramıştır. O'nun vefatından sonra da sosyal değişim devam ettiğine göre hükümlerin değişimi de devam etmektedir.

Ancak çalışmamız Kuran ve sünnet hükümlerinin değişime açık olup olmadığı ile alakalı değil, bu iki kaynak ışığında içtihat eden fukahânın içtihatlarının değişime açık olup olmadığı ile alakalıdır. Vardığımız sonuç, değişime açık olduğu şeklindedir. Ancak içtihatlarının değişiminde Kur'an'ı daha farklı yorumlamaya başlama, hadis verilerine farklı bir şekilde ulaşma, münazara ve çevre gibi faktörler de bulunmaktadır. İşte bu çalışmada bunlardan sadece çevre faktöründen bahsedilmiştir. "Çevre" ifadesi ile içtihatla bulunan kişinin memleketini, kültürünü, birikimini ve sosyal yapısının hepsini kastetmekteyiz.

Tarihsel sürece bakıldığında müçtehitlerin çoğunun, çevre faktörünün etkisinde kaldıkları görülmektedir. Nitekim Tabiîn döneminde Irak müçtehitlerinin "ashab-ı rey, Hicaz müçtehitlerinin ise "ashab-ı hadis" şeklinde tebarüz etmesi, Irak ve Hicaz çevrelerinin dini hayatlarının ve ilmi birikimlerinin farklı olmasının tabii bir sonucuydu.

Sonraki dönemlerde hükmün kaynakları arasına örfün de yerleşmesi, çevrenin hükümler üzerinde etkisinin gitgide arttığını göstermektedir. Aslında Kur'an ve sünnette olmayan bir konuyu içtihat ile çözüme kavuşturmaya çalışma bile başlı başına bir çevresel faktörden gelmektedir.

Bu bağlamda maslahat ve istihsan gibi içtihat biçimlerinin çevre faktörünün bir sonucu olarak meydana geldiklerini söylemek mümkündür. Zamanla bir bütün olarak hükmün değişime açık olduğu görüşü yaygınlık kazanmış ve zaman, mekân, örf ve kişinin durumu bu değişimin sebepleri olarak gösterilmiştir.

¹ Yardımcı Doçent Doktor, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (mesalem6@hotmail.com)

Bu çevre faktörünün içtihadı etkisini ise en net İmam Şafii'de görmekteyiz. Çünkü İmam Şafii' birden çok çevrede yaşayınca içtihatları da çevre ve memleket faktörünün etkisiyle "kavl-i kadim" ve "kavl-i cedit" şeklinde değişim göstermiştir. İmam Şafii hayatının büyük bir bölümünü Irak ve Hicaz'da geçirmiş ve bu iki bölgede içtihat faaliyetlerinde bulunmuştur. Ömrünün sonuna doğru Mısır'a geçmiş ve oradaki sosyal hayat ve yaşamsal şartların Irak ve Hicaz'dan farklı olduğunu gözlemlemiştir. Yaşı ve ilim yönünden tekamülü de eklenince fıkhi yorum ve içtihatlarını değiştirmiş ve ona göre yeni eserler vermiştir. Nitekim meşhur *el-Ümm* adlı eseri bunlardan biridir. Özellikle bazı görüş sahiplerince kendisinin sabit fikirli müçtehitlerden biri olarak lanse edilmesi, içtihad değişimine örnek olarak İmam Şafii'yi örnek vermemizde etkili oldu.

İmam Şâfiî'nin Bağdat'taki görüşleri genel olarak ehl-i re'y'e bir reddiye veya karşı duruş gibi görülürken, Mısır'daki görüşleri ise herhangi bir görüşe bağlılıktan ve taraf olmaktan uzak kendine has görüşleri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla burada iki mezhep veya iki görüş söz konusu olmamaktadır. İmam Şâfiî'nin ilmi durumuna göre serdettiği görüşü onun o andaki mezhebi olarak anlaşılmalı ve eğer görüş değişikliği olmuşsa, değiştirdiği görüşü yine kendisinin mezhebi olarak alınmalıdır. İmam Şâfiî fikhî birikimini dört bölgeden elde etmiştir: Mekke, Medine, Yemen, Irak. Hayatının sonuna doğru gittiği Mısır'da ise bu birikimi geliştirmiş ve görüşlerini derlemiştir. İmam Şâfiî'nin yaptığı seyahatler aslında onun, sahabeden tevarüs eden ilmi birikimleri toplamaya sebep olmuştur. Bu onun hayatında bilinmesi gereken önemli bir husustur.

Diğer yandan İmam Şâfiî'den nakledilen "Hadisin sıhhati sabit olunca, benim mezhebim odur." şeklinde görüşü de onun serdettiği bir görüşte katı bir tutum sergilemediği, aksine her zaman yeni görüşlere açık olduğunu gösterir.

Ayrıca bir müçtehidin doğru bir görüşe vakıf olduktan sonra eski görüşünden rücu' edip yeni görüşü benimsemesi, delil sahih olduğunda onunla amel etmesi gerekir. Şayet sonrasında daha güçlü bir delile muttali olursa, bu delille amel edip önceki görüşünden dönmesi gerekir. Bu durumda değişiklik bir şüphe ve eksiklik değil, araştırma ve inceleme sonucu varılan son neticedir. Sahabeden rivayet edilen birçok olay da bunu desteklemektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki İmam Şâfiî, görüşlerinde küllî bir değişiklik yapmamıştır.

İmam Şâfiî'nin görüş değiştirmesinin tek nedeni, Irak'tan Mısır'a geçerken orada yeni adetlerle karşılaşmasıdır, demek yanlış olacaktır. İmam Şâfiî'nin tüm hayatı boyunca geçirmiş olduğu içtihadî olgunlaşma ve derin araştırma merhalesi, O'nun kavillerindeki değişikliğin en önemli, hatta temel nedenidir. İmam Şafii'nin görüş değiştirmesinde örfün de etkisinin olduğu söylenmekle birlikte, bunun boyutlarının tespiti de zor görünmektedir. Örfün, hukukun değişimindeki etkisi kaçınılmazdır. Basit bir hayatın hüküm sürdüğü göçebelik ya da kırsal kesim yaşantısının ihtiyaçları ile karmaşık hayatın hâkim olduğu şehir hayatı ya da medenî yaşantının ihtiyaçları farklı olacaktır.

Çalışmamızda islami hükümlerdeki değişim hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra çevre faktörünün değişime etkisini tartışacağız. Çevre faktörünün içtihatlarıdaki değişime ne derecede yansıdığına dair tarihsel bir gezinti yaptıktan sonra İmam Şafii'nin hayatıyla konuyu genişleteceğiz. Bu çalışma ile hem İmam Şafii'nin ilmi şahsiyetinin daha fazla tanınmasına yardımcı olacağımızı hem tarihsel gerçekleri biraz daha ortaya çıkaracağımızı hem de içtihatlarıda çevre- hüküm ilişkisi ile ilgili tartışmalara katkıda bulunacağımızı düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: İctihad, Değişim, Çevre, Şafii

Environmental Factor in the Change of Fukahâ İctihad: Example of Imam Shafii

Shar'i provisions consist of faithful, practical and moral provisions. One of the most important issues concerning Shari'a provisions is whether the provisions are open to change.

The issue of changing the terms of the Qur'an and the Sunnah has been discussed by scholars from a long time ago, and this debate still continues.

The scholars who act from the point of the divine origin of the provisions, maybe they were afraid to comment on the provisions of the Qur'an and the Sunnah as a requisite of their surrender. But we must also know that those who follow this method do not hesitate in reaching the Qur'an and the Sunnah, and that *ijtihād* is concerned about pushing these two sources into the background. It was reasonable in terms of timing that the first term's mujtahids preferred this method. It was a reasonable approach in terms of space to choose this method rather than the mujtahids living in the other regions of the Hijaz region's mujtahids.

On the other hand, the effect of social change on people has revealed the idea that the provisions of the Qur'an and the Sunnah may also change. According to them, even in the life of the Prophet, the provisions were changed by the influence of the surrounding people. In other words, the person who is the subject of the revelation has changed the terms while he was alive. As social change continues after his death, the changes in provisions are also continuing.

However, our work is not related to whether the Qur'an and Sunnah provisions are open to change, it is relevant to whether the case-law of *fukāhān* *ijtihāt* in these two sources of light is open or not. The result we have is the way that change is possible. However, there are also factors such as starting to interpret the Qur'an in a different way in the exchange of case-tics, reaching to the hadiths in a different way, debating and environment. In this work, only environmental factors are mentioned. By "environment" we mean the country of the mujtahid, the culture, the accumulation and the social structure of all.

When we look at the historical process, it is seen that the majority of the mujtahids are under the influence of environmental factors. As a matter of fact, the emergence of the Iraqi mujtahids as "*ashab-ı rey*" and the Hijaz mujtahids as "*ashab-ı hadis*" in the Tabi'in period was a natural result of the religious life and scientific accumulation of the Iraqi and Hijaz circles being different.

In later periods, the establishment of customs among the ruling sources shows that the influence of the periphery on the provisions is increasing. Actually trying to solve the problem by means of *ijtihād* which is not a Qur'an and Sunnah is also an environmental factor in itself.

In this context, it is possible to say that the environmental factors of the case-law forms such as *maslahat* and *istihsan* have come to the fore as a result. Over time, the view that change of rule as a whole is open has become widespread and the situation of time, space, custom, and person has been shown as the reasons of this change.

The influence of this environmental factor is obviously seen in the case-law of Imam Shafii. Because Imam Shafii 'lived in more than one environment, his case-law changed in the form of "*kavl-i kadim*" and "*kavl-i cedit*" with the influence of environment and country factor. Imam Shafii spent a large part of his life in Iraq and Hijaz, and engaged in case-law activities in these two regions. At the end of his life he went to Egypt and observed that the social life and vital conditions there were different from Iraq and Hijaz. He has changed his jurisprudence and his case-law by adding age and science evolution, and has given him new works according to him. As a matter of fact, the famous *al-Umm* is one of them. Especially when he has some opinions, he is seen as one of the fixed-minded mujtahids, and it is effective to give an example of Imam Shafii as an example of *ijtihād* change.

On the other hand, the promise that "the well-being of the hadith is fixed, my sectarian fad", quoted from Imam Shafii, shows that he does not show a solid attitude in his opinion, but on the contrary always open to new views.

It would be wrong to say that Imam Shafii's only reason for changing his mind is that he faces new customs there when passing from Egypt to Iraq. Imitation of maturity and deep

research that Imam Şafî'i has spent all his life is the most important, or even the main, cause of his change. Although Imam Şafî'i is said to be influenced by the change of opinion, it is also difficult to determine its dimensions. The effect of changing the law is inevitable. The needs of a nomadic or rural experience that a simple life prevails and the needs of urban life or civilization, where complex life prevails, will be different.

After we gave a brief introduction to the changes in Islamic law in our work, we discussed the changing effect of the environmental factor. We have expanded the scope of Imam Şafî'i's life after we have made a historical tour of how the environmental factor reflects the change in case law. We are thinking that we will help both the recognition of the scientific personality of Imam Şafî'i by this study and we will reveal the historical facts a little more and we will contribute to the debate about the environment-rule relation in case law

Keywords: İjtihad, Change, Environment, Şafî

Kaynakça

- Araz Y. (2015). "İmam Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, 33-74.
- Belmehdî, Y.(t.s), *el-Bu'dü'z-Zemânî ve'l-Mekânî ve Eseruhumâ fî'l-Fetva*, Cezayir: Vizâretü'sŞuûni'd-Dînîyye ve'l-Evkâf
- Beyânûnî, M.(1998), "Hüküm", XVIII, *İA*, İstanbul:TDV.
- Bilmen, Ö.N., (t.y), *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul:Bilmen Yayınevi
- Buhârî, b. İ. (1979) *el-Câmiu's-Sahîh*,Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye
- Candan A. (2011), 'İmam Şafîî'nin Erken Dönem (Kadim) Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi', Diyanet İlmi Dergi, Nisan-Mayıs-Haziran, C. 47 Sayı:2 s.117-141.
- Cürçânî, S.Ş. (1985) *et-Tâ'rîfât*, Beyrut: Mektebet-ü Lübnan
- Duman S.(2012)."Ebû Hanîfe'nin İçtihadlarındaki Değişim", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 19, s. 441-465.
- Ebû Zehra, M.(1978), *eş-Şâfiî, Hayâtühû ve Asruhû-Ârâühû ve Fıkhuühû*, y.y:Dâru'l-Fikri'l-Arabî,
- Erdoğan, M. (2005), *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2. Baskı
- Erdoğan M. (2000), *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları
- el-Feyyûmî, M. (1920), *el-Misbâhu'l-Münîr*, Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 5.Bsk.
- el-Firûzâbâdî, M. (1980), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, y.y. el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Ammeli'l-Kitab
- Gürkan, M. (1997), *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafî'nin Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri:Erciyes Üniversitesi S.b.ü.
- Heyet, (1983-2006), *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, Kuveyt:Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye,
- Hudârî Beg M. (1967), *Târihu't-tesrî'l-İslâmî*, 2. Bs., Beyrut: Dâru'l-Fikr
- İbn Manzûr, M.(t.s.), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut:Dar-u Sâdır
- Karadavî,Y.(t.s) *Mûcibât u Tagayyüri'l-Fetva fî Asrina*,y.y: el-İttihâdu'l-Âlemî li Ulemâi'l-Muslimîn
- Karadavî,Y. (t.s) *el-Bey'e fî'l-İslam*, Umman:Memleketü'l-Ürduniyyetü'l-Hâşimiyye.

- Karaman, H. (1996), “Fıkıh”, XIII, *İA*, İstanbul:TDV.
- Karaman H. (1999), *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık
- Kırbaşoğlu H.(2000), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara: Kitabiyat
- Kıyıcı, S. (1990), *İslam Hukuku'nda Örf ve Adet*, İstanbul:ışaret Y. 1. baskı.
- Köksal İ, (2002), “Yeni Gelişmeler ve İslam Hukuku”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, s.33-60.
- Köksal, İ. (2000), *Tağayyürü'l-Ahkam Fi's-Şeriatil'İslamiyye*, Beyrut: Mektebetü'r-Risale, 1. baskı.
- Müslim, H. (1991),b. *Sahîh-u Müslim*, Kahire:Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1.Bsk.
- en-Naci L. (2007), *el-Kadim ve'l-cedid fi fikhî's-Şafîi*, Kahire: Daru İbn Affan
- en-Naci L. (2010), “İmam Şafîî'nin bazı görüşlerini değiştirmesinde Mısır'daki çevreden etkilenmesi meselesi”, Çev. Muammer Bayraktutar, e-Şarkıyyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Nisan, Sayı III., s.117-128.
- en-Nevevî, M. (2005), *Minhâcü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müttakîn*, Beyrut:1.Bsk.
- Nazlıgül, H. (1993), *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, A.Ü.S.B.E.
- Rüstâkî, M. (2000), *el-Kadim ve'l-cedid min akvali'limami's-Şafîi*, Beyrut: Dâru İbn Hazm
- Şâban Z. (1996), *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar
- Şafîî, M. İ. (2001), *el-Ümm*, Kahire: Dâru'l-Vefa, 1.Bsk.
- Yaman A. (2014). ” Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim” Diyanet İlmi Dergi, 2014 50/2, s. 7-21.

Fârâbî'nin Eğitim Anlayışı (Siyaset Felsefesinde)

Yüksel Şengül¹

Daha çok bir siyaset felsefecisi olarak tanınan Fârâbî (872-950), İslam filozofları arasında önemli bir yere sahiptir. Bunun en önemli sebebi, Fârâbî'nin temel sorun olarak ideal devleti/toplumu konu edinmesidir. Ancak bununla beraber Fârâbî epistemoloji, mantık, ontoloji, ahlak, estetik vb. konuları da tartışma konusu edinmiştir.

Fârâbî'nin, eğitim-öğretimle ilgili özel bir eseri yoktur. Ancak, onun eserleri incelendiğinde, erdemli toplum/devlet tasarımı ve genel felsefesine uygun, dağınık bir biçimde de olsa, eğitim-öğretime değindiği görülür.

Farabi, insanın dünyadaki varlık amacının, en yüksek iyiye ve en mükemmele karşılık gelen mutluluğa ulaşmak olduğunu söyler. İnsanı bu hedefe götürecek olan bir sanatın olması gerektiğini söyler. Fârâbî bu noktada eğitimi, ama devletin resmi eğitimini önermektedir.

Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Eğitimciler ve Roller

Farabi'ye göre, her insan mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaşmak için neler yapması gerektiğini kendisi tek başına bilemez. Bu nedenle mutlaka bir muallim ve mürşide ihtiyaç duyar (Farabi, 1986, s.78).

Fârâbî, klavuz ya da öğretmen olarak nitelendirdiği eğitimcileri de üç kategoride değerlendirir. Yani eğitim ve öğretimin uygulayıcıları olarak, aile reislerini, öğretmenleri ve devlet başkanlarını gösterir. O, aile reisinin ailedeki bireylerin, öğretmenlerin de çocuklar ve gençlerin eğitici ve öğreticisi olduğunu söyler. Devlet başkanı ise toplumun eğitici ve öğreticisidir (Mehmet Dağ, Hıfzırrahman R. Öymen, 1974, s. 26). Diğerlerine göre devlet başkanının eğittiği kişi sayısı daha fazladır. Dolayısıyla devlet başkanı eğitimde kullanacağı yöntem gereği de diğerlerinden çok daha fazla güce ihtiyaç duyar. Fârâbî'ye göre, son çözümlemede tüm eğitim-öğretim, toplumun eğitiminden sorumlu devlet başkanına odaklanmaktadır.

Fârâbî'nin eğitim anlayışında bilgi, önemli bir yere sahiptir ve bilginin ilk önce eğitimci tarafından işlevsel kılınması gerektiğini söyler. Yani Fârâbî'ye göre, yasalar çıkarıp düzeni sağlamaya çalışan devlet başkanı, halkın onlara uymasını istemeden önce kendisi o yasalara uymalıdır. Fârâbî'ye göre, *'kim kural koyarsa önce kendisi uymalıdır; sonra onlara uymayı zorunlu kılmalıdır'* (Ammar al-Talbî, 1993, s. 356). Çünkü toplum, devlet başkanının kendisi tarafından ortaya konulan yasalara kendisinin uymadığını görürse, hem sözüne hem de kendisine ve dolayısıyla otoritesine saygı göstermez.

Fârâbî'nin Eğitim Anlayışında Toplumsal Sınıf

Fârâbî'ye göre, insanlar farklı yeteneklerle yaratılmıştır. İnsanlar, bu farklılıkları dikkate alınarak eğitime tabi tutulmalı, dolayısıyla her insan aynı metotla eğitilmemelidir (Fârâbî, 1986, s. 82). Bu nedenle eğitim metodu belirlenirken; insanın bedensel gelişim dönemleri, ruhsal özellikleri, bireysel farklılıkları, karakter özellikleri, ilgi ve istekleri, tasavvur ve düşünceleri bilinmelidir.

¹ Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi SHMYO., Sağlık ve Bakım Hizmetleri Bölümü, Yaşlı Bakım Programı, yuksel.sengul@gmail.com

Bu bakış açısıyla Fârâbî, *Füsûlün müntezea*'da, sosyolojik açıdan erdemli toplumu beş sınıfa ayırmıştır. Ancak *Tahsîlû's-sa'âde*'de ise müşterek ilkelerin bilinmesi konusunda, anlayış ve kavrayış, zihinsel güç yani epistemolojik olarak toplumu iki gruba ayırır: Fârâbî, birincileri seçkinler (havas), ikincileri ise halk (avam) diye isimlendirir (Farabi, 1992, s.178.) Havas olanlar, avamın bildikleriyle yetinmedikleri için yakini bilgiye de ulaşmışlardır.

Fârâbî'de Eğitim ve Öğretim

Fârâbî, eğitim ve öğretimi birbirinden ayırır. Fârâbî'ye göre eğitim, ahlaksal davranışları ve eylemsel becerileri kazandırmakla ilgilidir. Öğretim ise sözle/anlatımla gerçekleşir ve bireyin kuramsal kültürü almasını sağlar (Fârâbî, 2008, s. 53). O, toplumdaki bu iki grubun özelliklerini dikkate alarak öğretimi de ikiye ayırır. Ona göre havas/seçkinler, hem doğuştan yeteneklidir hem de zekâ kapasiteleri daha yüksek olan kimselerdir. Yöneticiler bunlar arasından seçilir ve yöneticiliğe hazırlanır. Havasın aldığı öğretimin en önemli özelliği, burhana/kesin kanıta dayalı olmasıdır. Doğuştan öğrenme yetenekleri zayıf olan avamın/halkın öğretimi ise genel itibarıyla kabul edilen ve yükümlülükleri gerektiren konuları içerir. Heyecanlı, inandırıcı ve ikna edici sözlerle gerçekleştirilir (Fârâbî, 1974, s. 72-73).

Fârâbî'nin Eğitim Yöntemi

Fârâbî, eğitimi ele alırken ise bir eğitim yöntemi olarak “tekrar”ı, alışkanlıkları elde etmek için önemli görür. Erdemin doğal bir davranışa dönüşebilmesi ve yaygınlaşması için onların yeniden bilinç düzeyine aktarılması ve tekrar eden davranış kalıbı hâline gelmesi gerekir (Farabi, 1987, s. 53). Eğitimle kazandırılan ahlaki davranışlar ve edimsel beceriler alışkanlığa dönüştürülmeli, öğrenilenlerin ruha iyice işlenmesi ve öğrenilenlerin büyük bir âşkla yapılması sağlanmalıdır (Fârâbî, 1992, s. 71). Fakat tekrarla alışkanlık kazanmanın olumsuz tarafları da vardır. Nitekim Farabi'ye göre, bir devlette halkın eylemleri, mutluluğa doğru yönelmezse bu eylemler, halkın nefislerinde kötülüğe yatkınlığın oluşmasına sebep olur.

Fârâbî, tekrar yoluyla alışkanlık kazandırma konusunda, gönüllülüğü esas alır. Ancak gerektiğinde zorlama yoluna da başvurulabileceğini söyler. Bu yolu, kölelerin eğitiminde tercih eder. Fârâbî, devletin vatandaşları ile uluslar arasında doğru yolu gönüllü bir şekilde izlemekten kaçınan inatçı bazı tipler için zorlama yöntemine başvurmayı kaçınılmaz görür (Bertrand, 2001, s.51).

Sonuç

Bir siyaset felsefecisi olarak ünlenen Fârâbî, erdemli toplumun/devletin varlığını sürdürmek için tüm felsefi yaklaşımına da uyan bir eğitim anlayışı ortaya koymuştur. Dolayısıyla Fârâbî, sadece siyaset felsefesi, mantık, metafizik alanında değil, bunlarla beraber eğitim felsefesi alanında da önemli bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Eğitim, Erdemli Devlet, Siyaset Felsefesi, Mutluluk

Alpharabius's Educational Perspective

(According To The Political Philosophy)

Alpharabius (872-950), more often known as a political philosopher, has an important role among the Islamic philosophers. The most important reason for this is that Alpharabius regarded the ideal state / society as the main problem. However, along with that, Alpharabius has also discussion topic about epistemology, logic, ontology, morality, aesthetics issues and so on. Alpharabius does not have a special work about education. However, when his works are examined, it can be seen that Alpharabius refers to education-teaching in a dispersed form, in accordance with his virtuous community / stated sign and general philosophy. Alpharabius says that man's purpose of being in the world is to reach the happiness corresponding to the highest

good and the greatest. He says that it must be an art what will lead the people to this goal. In this case, Alfarabi suggests to formal education of the state.

Educator and Their Roles In Alfarabi's Virtuous Society

According to Alfarabi, every human being can not know for himself what happiness is and what he has to do to reach it. For this reason, there is absolutely a need for an education and training. (Fârâbî, 1986, s.78). Alfarabi also evaluates the trainers he describes as guides or teachers in three categories. In other words, as practitioners of education and training, he shows family heads, teachers and heads of state. According to him, family heads are the trainer and teacher of the individuals in the family, and teachers also are the educators and teachers of children and young people. The head of state is also the educator and teacher of the society (Mehmet Dağ, Hıfzır Rahman R. Öymen, 1974, s. 26). According to others, the president has trained more people.

Therefore, the president needs much more grief than another people in the way he uses it in education. According to Alfarabi, in the last analysis, all education-training focuses on the head of state responsible for community education. In Alfarabi's educational perspective knowledge has an important place and it is said that the information must first be made functional by the educator. In other words, according to Alfarabi, the president of the state, who takes legislations and establishes order, must comply with the law himself before asking the people to obey them. According to Alfarabi, 'who ever rules, he must first obey; then they must comply with them. (Ammar al-Talbi, 1993, s. 356). Because society does not respect both the word and himself, and therefore it's also authority, if the society finds out that he does not obey the law revealed by him.

Social Class in Alfarabi's Educational Understanding

According to Alfarabi, people are created with different abilities. People should be trained in consideration of these differences, so that not every person should be trained in the same way (Fârâbî, 1986, s. 82). For this reason, while the training method is being determined; people's physical development periods, mental characteristics, individual differences, character traits, interests and desires, imagination and thoughts should be known.

From this point of view, Alfarabi, sociologically distinguishes the virtuous society in five classes in *Füsûlün münteze'a*. In *Tahsîlû's-sa'âde*, however, he distinguishes two groups under standing and comprehension, mental power, that is epistemologically. In terms of knowing the collective principles. Alfarabi entitles the first as the elites (*havas*) and the second as the people (*avam*) (Farabi, 1992, s.178.) Because *havas* ones are not satisfied with what they know, they have also reached to the knowledge of without a doubt.

Education and Training in Alfarabi

Alfarabi distinguishes education and teaching from each other. According to Alfarabi, education is concerned with gaining moral behavior and operational skills. Teaching takes place with verbal / narration and enables the individual to get the theoretical culture (Fârâbî, 2008, s. 53). He divides the teaching into two, taking into account the characteristics of these two groups in society. According to him, the *havas* / elites are both innate talents and those with higher intelligence capacities. Managers are selected from among these and prepared for management. The most important feature of the teaching of the elite (*havas*) is that it is based on clear evidence. The teaching of people with innate learning abilities is weak includes subjects that are generally accepted and obligations. It is carried out with exciting, convincing and persuasive words (Fârâbî, 1974, s. 72-73).

Alfarabi's Method of Education

Alfarabi regards "repeat" as an educational method to acquire habits while taking education. Virtue to be able to transform into a natural behavior and to become widespread,

behaviors must be transferred to the level of consciousness again and a pattern of repetitive behavior (Fârâbî, 1987, s. 53). The ethical behaviors and practical skills gained through education should be transformed into habits; the learned ones should be treated well to soul and made with a great love (Fârâbî, 1992, s. 71). But there are also negative sides to getting habit of repeating. Indeed, according to Alfarabi, if the actions of the people in a state do not move towards happiness, these actions cause the tendency of the people to become evil in their souls.

Alfarabi takes volunteer is mabout a basis for repetition and habituation. But he says he can resort to coercion if necessary. He chooses this way in the education of the slaves. Alfarabi sees it inevitable to resort to coercion for some stubborn types avoiding watching the right path voluntarily between the citizens of the state and the nations (Bertrand, 2001, s.51).

Conclusion

Famous as a political philosopher, Alfarabi has developed an understanding of education that fits the whole philosophical approach in order to maintain the existence of a virtuous society / state. Therefore, Alfarabi emerges as an important personality not only in the field of political philosophy, logic, metaphysics but also in the field of education philosophy.

Keywords: Alfarabi, Education, Ideal State, Political Philosophy, Happiness

Kaynakça

- Ammar al-Talbî, al-Fârâbî, (1993).The Quarterly Review of Comparative Education, Unesco: Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, Paris.
- Bertrand, Alexis, (2001). *Ahlâk Felsefesi*, [çev.] Salih Zeki, [sad.] Hayrani Altıntaş, 2. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Fârâbî, (1974). Mutluluğu Kazanma, Fârâbî'nin Üç Eseri, çeviren: Hüseyin Ataya, Ankara AÜİF Yayınları.
- Fârâbî, (1986). *es-Siyasetü'l-medeniyye*, nsr. Fevzi M. Neccar, Beyrut.
- Fârâbî, (1987). *Fusul'ül-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, 1.(Baskı), İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fârâbî,(1992). *Tahsilü's-sa'ade*, thk. C. Ali Yasin, el-A'malü'l-Felsefiyye İçinde, Beyrut.
- Fârâbî, (2008). Kitâbü'l-burhân, (Arapça metin ve çevirisi bir arada) çeviren: Ömer Türker-Ö. Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları.
- Mehmet Dağ, Hıfzırahman R. Öymen, (1974). *İslâm Eğitim Tarihi*, Ankara, Milli Eğitim Basımevi.

Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu

Kutbettin Ekinci¹

Bilimsel tefsire yapılan tanımlardan bu tefsiri destekleyenlerin makbul gördükleri tanım, “Kur’an ayetlerini bilimsel veriler ışığında açıklamak onlardaki bilimsel gerçekleri ortaya çıkararak i’caz yönünü göstermektir” şeklinde olabildiği gibi “bilimsel verilerle ayetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran, anlamaya ve açıklamaya çalışan tefsir” olarak da tanımlanmıştır. “Kur’an’dan bilimsel veriler keşfetmek” temalı tarifler, bilimsel tefsir taraftarlarının çoğu tarafından da destek görmemiş ve eleştirildiği için biz de bilimsel tefsiri bu şekilde varsayıp buna göre tefsirdeki yerini değerlendireceğiz.

İslami ilimlerde “tefsir”e yapılan tüm tanımların ortak noktası, onun Allah’ın kelamının manalarını ortaya çıkaran faaliyet olmasıdır. Bu faaliyet ayetlerden Allah’ın muradını -insanın gücü nispetinde- tespit etme faaliyetidir. “Manaları ortaya çıkarma” ve “Allah’ın muradını tespit etme” aynı şeyler olmasa da aynı faaliyet içinde biri diğerinin mülazımıdır. “Bilimsel tefsir” in manayı olduğu gibi ortaya çıkaramama sorunu olduğundan; bu tür bir tefsirin bu faaliyetle iyi geçindiğini söylemek zordur.

Kur’an tefsirinde *dil*, nüzul döneminin kültürel ve sosyal durumu yani kısaca *ahval* ve *sünnet* önemli üçlü unsurlardır. Tefsir ilminin ilgilendiği saha bu üç unsuru kullanarak Kur’an metnini olduğu gibi doğru anlamakla ilgilidir. Böylece müfessirin kendi yorumunu katmadan doğru anlam tespitinde bulma imkanı veren ilimlerden biri de tefsirdir. Bilimsel tefsir bunlardan sadece dili kullandığı için güdük ve zayıf bir karaktere bürünmektedir. Hem dili kullanırken de nüzul döneminin dilini değil Kur’an kelimelerine yeni bilimsel manalar yükler. Böylece dilin doğasına aykırı olarak metinde belli bir anlamda var olmuş bir kelimenin asırlar sonra yeni bir anlamını iddia eder. Bunun çarpıcı örneklerinden biri kan pıhtısı anlamındaki *alak* kelimesinin zigot veya döllenmiş yumurta olduğunu iddia etmesidir. Bu haliyle bilimsel tefsir, tefsir muhtevası içinde yer alamaz.

Açıktır ki, fen bilimlerinin bilgi kaynakları gözlem ve deney gibi ampirik bilgilerdir. Bu bilimler için Kur’an bilgi kaynağı değildir, ama fıkıh vb. İslami ilimler için bilgi kaynağıdır. O halde bilimsel tefsiri bir tefsir olarak telakki edebilmek amacıyla fıkıh vb. diğer islamî ilimlerin yaptığı ayet yorumlarını bilimsel yorumlarla kıyaslamak bir hatadır. Nitekim bilimsel yorumu savunanlardan biri olan Celal Kırca bu hataya düşenlerdendir. Bilimsel tefsir anlayışı, mesela Fıkıh ilminin yaptığı gibi bilimsel bir çalışmayı Kur’an üzerinden gerçekleştirseydi, örneğin kanser tedavisini Kur’an’da araştırıp bulma çalışması yapsaydı veya bir Fizik sorununu çözmek için Kur’an üzerinden uğraşsaydı o zaman bir te’vil veya tefsir olmayı hak edebilirdi. Bu açıdan bakıldığında bilimsel yorumların tefsir ilmi içinde bir yerinin olması muhtemel olmadığı gibi fıkıh vb. ilimlerin yaptığı gibi bir te’vil çalışması olarak da görülemez.

Bilimsel yorumcuların en önemli iddialarından biri, fen bilimlerin keşif edilen bilgi ve icatların Kur’an tarafından önceden haber verildiği iddiasıdır. Kur’an’ın nüzulünden günümüze kadar müslüman bilim insanlarının buluşları da dâhil hiçbir bilimsel buluşun Kur’an ayetlerine dayanarak gerçekleşmemesi bu iddianın son derece zayıflığını göstermektedir. Hem böyle bir

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, kutbettinekinici@gmail.com

iddia, tedvin döneminden şimdiye kadar Kur'an'a yorum yapan bütün yorumcu alim ve bilginleri cehalet ithamına sebebiyet verecektir.

Bilimsel tefsirin Kur'an üslubuyla da sorunu vardır. Kur'an'ın asıl i'cazı, onun hayatın ilkelerini ortaya koyan bir dini, edebi bir dille sunma yönünde gizlidir. Nüzul döneminde muhataplarının da itiraf ettiği gibi o sözün en güzelinin zirvesinde olduğu için böylece o tarihsel olarak i'cazını, yani bir beşerin yapamayacağı bir kelimayı ispatlamıştır. Kur'an dâhil bütün edebî metinler, mecaz, teşbih vb. edebî üslupların yoğun olduğu metinlerdir. Sözün güzelini ortaya koymak için bu üslubu seçen Kur'an, hitabını görünen, duyulan, hissedilen ve aklen algılanan üzerinden gerçekleştirir. Çünkü bunlar insanların etkilenme unsurlarıdır. O yüzden donuk ve reel üsluba sahip bilimsel anlatım ve kavramlardan yola çıkarak Kur'an metnini anlamaya çalışmak yanlış yorumlamalara neden olur. Örneğin bilimsel olarak güneşin doğması veya batması yoktur, dünyanın dönmesi sebebiyle biz güneşin doğduğunu veya battığını sanıyoruz. Güneşi doğar ve batar gördüğümüz için, bundan etkilenir ve olayı da tecrübe ettiğimiz gibi anlatırız. Nitekim Kur'an da güneşin doğup batmasından, çıkmasından ve kaybolmasından, Allah'ın güneşi doğudan getirdiğinden ve güneşin batıya doğru kaymasından söz eder. Buna Kur'an'da birçok yerde geçen "sema"yı da (gök) örnek olarak ilave edebiliriz. Bu edebî ifadelerle bilimsel açıklama getirmek yöntemsizliktir.

Konu ve amaç farkından dolayı Kur'an'ın bilimsel verilerle açıklanması tam bir uyumsuzluk örneğidir. Kur'an'ın konuları arasında bilimsel keşif, teori, formülasyon, teknik rehberlik gibi konular yoktur. Kur'an'ın amacı teknik ve bilimde ileri bir toplum olsaydı, bırakın bilimsel tefsircilerin iddia ettiği gibi geleceğe dair bilimsel keşif ve malumatlar vermek; hiç olmazsa indiği dönemde mü'min topluma düşmanlara karşı etkili silah ve savaş yöntemlerini gösterir veya öldürücü hastalıklara karşı bitkisel ilaçların kullanım ve yöntemlerini bildirir ya da en azından yazılarını taş, kemik, ağaç kabuklarına yazmasınlar diye kağıt yapımını öğretirdi. Buna ihtiyaç duymamıştır çünkü Allah tarafından verilen akıl ve zeka bu tür keşiflere yetmektedir ve insanlık tecrübesi de bunu ispatlamıştır.

Kur'an'ın, kevnî gerçeklere atıfta bulunması, zımnen insanlara bu kevnî ayetler üzerinde düşünmeyi ve onların sırlarını çözmeye yönelik bilimsel çalışma yapmayı emretmek anlamını taşır. Kur'an'ın bu atıfları, onu bilimsel verilerle tefsir etme girişimlerini meşrulaştırmaz ve tefsir ilminin muhtevasına taşımaz. Çünkü onun kevnî bir hakikate atıfta bulunması, insanı oraya yönlendirmek anlamını taşır; yoksa onun bilimsel bilgileri ihtiva ettiği anlamına gelmez.

Bilimsel tefsirin sorunlarına değinen araştırmacıların vardığı ortak nokta, tefsirde kullanılacak olan bilimsel verilerin hipotez ve teori gibi kesin olmayan verilerin dışında ispatlanmış kesin verilerin değerlendirmeye alınması gerektiğidir. Bu ilkeyi ortaya koyan bu akımın taraftarlarının bu ilkeye uydukları görülmemiştir ve yaşadıkları dönemlerde hangi bilimsel görüş popülerse bu akımın taraftarları onu kullanmaktan çekinmemiştir. Bu durumu Fahrüddin Razî Batlamyos'un teorisine dayanarak dünyanın dönmediğini iddia etmesi, Beydavî'nin yedi göğü yedi gezegenle açıklaması gibi geçmişte yaşanan tecrübeler bile, günümüzde fazla bir şeyi değiştirememiştir. Bugün bilimsel verilerle Kur'an'ı açıklayan hangi çalışmalara bakarsanız, big-bang ve uzayın genişlediği teorileriyle ayetlerin açıklandığını görebilirsiniz.

Neticede Kur'an'ın bilimsel verilerle açıklama girişimi tefsir çalışması olarak telakki edilemez.

Anahtar Kelimeler: tefsir, kevnî, bilimsel, i'caz, üslup

The Problem of Scientific Commentary To Be Commentary

The scientific tafsir is generally defined as follows: "to explain the Qur'an verses in the light of the scientific data and to describe the way of i'jâz (inimitability) by revealing the

scientific facts of them”, as well as “the interpretation, researching and endeavoring to understand and explain the harmony between the scientific facts and the indications of the verses”. Since these definitions, based on the theme of “discovering scientific facts from the Qur'an” are not adopted but criticized by most of its supporters, this paper also assume and evaluate the scientific tafsir accordingly.

The common point of all definitions of “tafsir” in Islamic sciences is its being activity, revealing the meanings of God's Word and determining the intention of Allah from verses – based upon the power of mankind. “Revealing the meanings” and “determining the intention of Allah” are not the same, but in the same activity, are the requisite of the each other. It is difficult to say that this tafsir is well received by this activity due to the problem of that “scientific tafsir” cannot reveal the meaning as it is.

The field of tafsir is related to the correct understanding of the Qur'anic text as it is by using the three elements of the *language*, the cultural and social status of the period of nuzûl (descent), in short, *ahval* and *sunnah*. Thus, tafsir is of the sciences, enabling the exegete to determine the right meaning without adding his own interpretation. Scientific tafsir becomes a deficient and a weak character because it uses only language among them. Additionally, while using the language, it imposes new scientific meanings on the Quranic words, apart from the language of the period of nuzûl and their certain meanings in the text. For a striking example, the word of *'alaq*, meaning the blood-clot is interpreted as zygote or fertilized egg. In this context, scientific tafsir cannot be included in the content of tafsir.

Aiming to consider the scientific tafsir as tafsir, comparing the interpretations of the verses by other Islamic sciences with scientific interpretations is a fault. Indeed, Celal Kırca, one of the supporters of scientific tafsir, falls into this fault. If, for example, the scientific understanding of tafsir had done scientific study through the Qur'an, like trying to do the research on cancer treatment in the Qur'an, or trying to solve a problem of Physics through the Qur'an, it would have deserved to be ta'wil or tafsir. From this point of view, it is not probable to consider scientific commentaries in the tafsir science, as well as it cannot be seen as a ta'wil work.

One of the most important claims of scientific commentators is that the information and inventions discovered by physical sciences are pre-informed by the Qur'an. The fact that there is no scientific invention, including those of Muslim scholars from the nuzûl of the Quran until today, made on the basis of the Qur'anic verses, reveals the ultimate weakness of this claim. Besides, this claim causes for accusation of ignorance against the exegetes and scholars who have interpreted the Qur'an from the period of tadwîn (compilation) until now.

Scientific tafsir also has a problem with the Quranic style. The real i'jâz of the Qur'an is hidden in its way of presenting a religion, founding the principles of his life in a literary language. As its addressees confessed in the period of nuzûl, it has proved its i'jâz historically because it is at the peak of the most beautiful verbalism. All literary texts, including the Quran, include immensely the literary styles such as metaphor and simile. The Qur'an, choosing this style to reveal the beauty of the word, addresses through the appeared, heard, felt and mentally perceived because these are the affecting elements for people. Therefore, trying to understand the Quranic text by going out of scientific expressions and concepts that have a dull and monotone style causes misinterpretation.

Due to the differences of subject and purpose, the explanation of the Qur'an by scientific evidence is quietly an example of incompatibility. There are no subjects such as scientific discovery, theory, formulation, or technical guidance among the subjects of the Qur'an. If the Qur'an had aimed to create an advanced society in technique and science, it at least would have shown the believers the effective methods of weapons and warfare against the enemies, or thought the use and methods of herbal medicines against deadly diseases, or at least thought to make papers in order not to write on stone, bones, tree bark. It did not need that because the

reason and intelligence given by God is sufficient for this kind of discoveries and the human experience proves it.

The Quran's reference to the kawni (mundane) facts implicitly implies its order people to think about these kawni verses and to do scientific works to solve their mysteries. These references of the Qur'an do not justify attempts to interpret it by scientific data, and do not attach it to the content of tafsir science. Its reference of a qawni truth means leading humanity to there and does not mean that it contains scientific information.

The common point of the researchers, addressing the problems of scientific tafsir is that scientific data to be cited in tafsir must be proven and certain, unlike the data such as hypothesis and theory. The supporters of this movement, which found this principle, have never been seen to observe it and have not hesitated to use the popular scientific opinion in their times. Even the past experiences such as al-Râzî's claim on the basis of the Ptolemy's theory that the world does not revolve and al-Baydâwî's explanation of the seven skies as seven planets cannot change much today. Looking at the current studies, explaining the Quran in scientific data, the verses are explained by theories of big-bang and expanding universe.

In conclusion, the attempt to explain the Quran with scientific data cannot be considered as a tafsir study.

Keywords: Tafsir, kawni, scientific, i'jaz, style

Kaynakça

- Kırca, C. (2009), *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kırca, C. (1981), "Kur'an-ı Kerîm'in Tefsiri ve İlimlerle Olan Münasebeti", *İslâm Medeniyeti*, 5 (2): 17-26.
- Kırca, C. (2012), "Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15): 7-34.
- Kırca C. (1999), "Kur'an ve Tabiî Bilimler", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2(16-18): 72-94.
- Kırca C. (1998), "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı; İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1(9): 34-60.
- Mertoğlu M.S, (2011) "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavi Cevheri Örneği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16(30): 113-101.
- Cündioğlu, D. (1996), "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân: İlmi Araştırmalar*, (2):1-94.
- Gezer, S. (2009), *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Demir Ş, (2004), *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Akbaş A. (2016), "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15): 75-93.
- eş-Şatibî, İ. (1997), *el-Muvafakat*, Kahire: Daru ibn Affan
- es-Suyûtî C. (1974), *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl.
- ez-Zürkanî, M.A. (ty.), *Menahilu'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Matbatu İsa el-babi,
- ez-Zehebî M. H. (ty.), *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire: Mektebetu Vehbe,
- er-Rumî F. (2003), *Dirasat fî ulumi'l-Kur'an*, yy.

Nasiru't-Teyyar İ.S. (1427), *Mefhumu't-Tefsir ve't-Te'vil ve'l-İstinbat ve't-Tedebbür ve'l-Müfessir*, Daru İbni'l- Cevzî.

Albayrak, H. (2011), “Tefsir İlminin Sınırlarına Dair”, *Tefsir Nasıl Bir ilimdir Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.

Güllüce, V. (2010), “Kur’ân’a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi: Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar”, *İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi*, İstanbul.

en-Nabulusî, M.R. (2014) *Mevsuatu'l-İ'cazi'l-İlmî fi'l-Kur'âni ve's-Sünneti*, Amman: Müessesetu'l-Fursan.

en-Neccar Z.M. (2016), *Mine't-Tefsiri'l-İlmî Li'l-Kur'ani'l-Kerim el-Cüzu's-Selasûn*, Mısır: Daru Nahdeti.

et-Taberî, E.C. (2000), *Camiu'l-Beyan*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risale.

İbn Aşur, M.T. (1984), *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: Daru't-Tunusiyy

**Görev ve Sorumluluk Bilinci Oluşturma Çerçevesinde Hz. Peygamber'in
(s.a.v.) Genç Sahabîleri Yetiştirmesi**

Fuat İstemi¹

Bayram Kanarya²

Muhataap kitleyi dikkate alarak eğitim modelleri geliştirme, günümüz eğitim bilimcilerinin üzerinde durdukları önemli bir konudur. "İnsan yetiştirme" şeklinde ifade edebileceğimiz bu çaba, bir taraftan eğitimin temel hedeflerinden olan davranış değişikliğini, diğer taraftan şahsiyet ve karakter kazandırma sürecini hızlandıracaktır. Bu yaklaşımın daha çocuk yaşta olanlar için dikkate alınması ve gençlik döneminde devam ettirilmesi neticenin hâsıl olabilmesi bakımından önemlidir.

İnsanın zihin, akıl, kalp, sağlık ve fiziksel bakımdan en verimli evresi gençlik dönemidir. Bu dönem aynı zamanda şüphe, ahlaki dejenerasyon, itiraz etme, kendini ispat etme ve değer yargılarını sorgulama gibi özellikleri de barındırmaktadır. Buna büyük oranda modernitenin domine ettiği özentî, arkadaş çevresi, internet ve oyun bağımlılığı ve asosyal kişilik gibi hususlar da eklenince problemin vahameti daha da net ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda gençler ile nasıl bir diyalog ortamının tesis edileceği ve onların içinde bulundukları ve kişiliklerine zarar veren etkilerden nasıl arındırılacağı konusu, alanın uzmanları tarafından tartışılmalıdır.

Kaynaklar incelendiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gençlerin yetiştirilmesi ve onların topluma katkıda bulunmaları için özel bir gayretinin olduğu görülecektir. Rasulullah'ın (s.a.v.) İslam'a daveti ile birlikte kendisine inananlar arasında çok sayıda genç bulunmuş ve bu gençler daha ilk dönemlerden itibaren onun etrafında kenetlenmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, genç neslin sahip olduğu dinamizm, özveri, çalışkanlık, cesaret ve güvenilirlik gibi özelliklerinin farkında olduğundan onlara birçok görev vermiş ve onları motive etmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine bakıldığında onun gençlerle kurduğu iletişimde, onları anlamaya çalışma, empati yapma, sıcak ilgi gösterme, onurlandırma, onları arkadaşları önünde rencide etmeme ve nazenin bir üslup ile hatalarını tolere etme gibi hususların öne çıktığını ifade etmek mümkündür. Allah Resulu aynı zamanda çocukların ve gençlerin manevî ve ahlakî açıdan gelişimlerine de oldukça fazla önem vermiştir. Her şeyden önce o, eylem ile söyleminin bir olması münasebetiyle özellikle gençler üzerinde önemli bir etki bırakmış, böylelikle İslam'ın temel gayelerinden biri olan dürüst karakterli, adaleti özümseyen, haksızlığa ve yalana tenezzül etmeyen bir şahsiyet eğitimi ortaya koymuş ve bütün bunları yaparken zorlama ve tekellüflü işler yerine doğal olmayı tercih etmiştir.

Çocuk ve genç yaştaki bazı sahabilerin isimleri şöyledir: Usame b. Zeyd (ö. 54/673), Muaz b. Cebel (ö. 18/639), Hz. Ali (ö. 40/660), Ebu'd-Derdâ (32/652), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Zeyd b. Sabit (ö. 45/665). Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçmiş olan bu sahabiler birçok hadisin sonraki kuşaklara ulaşmasında ve toplumun inşa edilmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Hadis ve tarih kaynaklarımızdaki birçok rivayette genç yaşta Müslüman olan ve Hz. Peygamber'in kendilerine verdiği görevleri canı pahasına bile olsa

¹ Arş. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fuatistemi@hotmail.com

² Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com

yerine getirmek için mücadele eden genç sahabîlere dair çok sayıda örnek yer almaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Hz. Ali, Müslüman olduğu vakit yaklaşık olarak 10 yaşlarındaydı. Resulullah Medine'ye hicret edince onu kendisine emanet edilen eşyaları sahiplerine teslim etmek üzere Mekke'de bırakmış ve o da bu görevi çekinmeden kabul etmiştir Kendisinin Mekke'de yalnız bırakıldığı taktirde müşrikler tarafından öldürülebileceği tehlikesini göğüslemiş ve Allah elçisinin verdiği bu görevi tereddütsüz yerine getirmiştir.

Resulullah'ın gençleri savaşlarda kumandan ve sancaktar yapmasına dair nakledilen rivayetler de onun gençliğe verdiği önemi göstermektedir. Mesela Beni Kudaa'lılar üzerine göndermiş olduğu seriyyede Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir gibi ashabın önde gelen şahsiyetleri olmasına rağmen Hz. Peygamber, yaklaşık 18 yaşlarında olan ve üstelik de azatlı bir kölenin oğlu olan Üsâme b. Zeyd'e sancağı vermiştir. Bu uygulamasıyla Hz. Peygamber, hem genç yaşta ve ehliyetli birinin orduyu komuta edebileceğini hem de katı hiyerarşik ve sınıflaşmanın bir değer olarak kabul gördüğü bir toplumda bir azatlı kölenin oğlunun bile en yüksek makamlara gelebileceğini ortaya koymuştur.

Sayısını arttırılabileceğimiz bu örnekler, Hz. Peygamber'in genç ashabının ilk yıllardan itibaren İslam dininin yayılması için ne gibi çabalar sarfettiklerini ve Hz. Peygamber'in bu gençleri nasıl yetiştirdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in bu tutumunun öğretimin öncelenip eğitimin daha geri planda kaldığı bir atmosferde biz Müslümanlar için rol model olması ve gençleri ilme, insanî ve ahlakî ilkelere teşvik etmek amacıyla özel bir gayretin ortaya konulması gerektiği kanaatini taşımaktayız. Özellikle de manevî açıdan bir tatmin yaşamayan kimi gençlerin zaman, enerji ve potansiyellerini heba ettiklerine şahit olduğumuz günümüzde, bir yol haritasının ortaya konulması, onlarla sıcak bir ilişkinin kurulması ve onlara sorumluluk bilincinin kazandırılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Dolayısıyla sünnetteki uygulamanın günümüzde iz düşümlerini oluşturmak ve bunları insanlığın evrensel değerleri ile harmanlamak önemli bir vazife olarak telakki edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Ashab, İslam, Bilinç, Sorumluluk.

The Prophet's Training of Young Companions With The Aim of Creating Consciousness About Their Duties And Responsibilities

Developing educational models considering the audience is an important issue that educators of today emphasize. This kind of effort, which can be described as "raising of individuals", will speed up not only the change in behaviors which is one of the main goals of education, but also the process of personalization. Considering this approach for the younger age and continuing it through the youth is important to obtain a result.

Youth is the most powerful phase of human life in terms of intelligence, emotions, health and physique. This period also includes characteristics such as scepticism, moral degeneration, objection, self-actualization and questioning of value judgments. The gravity of the problem becomes clearer, when the factors like emulation, social circle, internet, game addiction and asocial personality which are highly dominated by modernity added to these. In this sense, what kind of dialogue environment to be established with the youth and how they can be free of the harmful factors that have ill effects on their personality should be discussed by the field experts.

It will be seen that the Prophet had a special striving for the upbringing of young people and their contribution to society if the sources are studied. After Rasulullah's invitation to Islam, there were many young people among the believers who were united around him from the very beginning. In this context the Prophet gave them many tasks and motivated them because he was aware of the characteristics of rising generation such as dynamism, self-sacrifice, diligence, courage and reliability. On the other hand, within the context of Sunnah it can be said that his characteristics such as sensibility, empathy, showing of warm interest, commendation, avoiding of offence, tolerating of mistakes were prominent in communication

with youngsters. At the same time, the Messenger of Allah put excessive emphasis on the spiritual and moral improvement of children and youngsters. First of all, he left an important impression on the youngsters especially because of the consistency in his words and actions, thus he revealed a personality education which is one the main goal of Islam and which is based on adopting of justice, being honest and refusing to lie or being injustice and he preferred acting natural instead of forcing or giving hard tasks while doing all this.

The names of several children and young companions of the Prophet is as follows: Usame b. Zeyd (ö. 54/673), Muaz b. Cebel (ö. 18/639), Hz. Ali (ö. 40/660), Ebu'd-Derdâ (32/652), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Zeyd b. Sabit (ö. 45/665). This companions who had been trained by the Prophet, took on important tasks in building communities and transferring many hadiths to the next generations. It is mentioned in our hadith and historical sources that there are many companions who became Muslim at a young age and carried out the tasks given by the Prophet at the cost of their life. For example, the son of the Prophet's uncle Ali was about ten years old when he became Muslim. After the messenger of Allah migrated to Medina, he left Ali in Mecca to deliver the goods entrusted to him to the owners and he accepted the task without hesitation. Despite knowing the fact that he would have been murdered by the polytheists if he had been left alone in Mecca, Ali stood up to this danger and fulfilled the duty unhesitatingly.

The narratives about the Prophet's deploying youngsters as commanders and flagbearers in the wars show us how he valued the youth. For example, although Omar and Abu Bakr were the prominent figures of the companions in the detachment which was sent to the Beni Kudaas, the Prophet gave flag to Üsame b. Zeyd who was about 18 years old and also the son of a freedman. By this attitude the Prophet revealed that a man who was both young and qualified would be able to command the army and even son of a freedman could get high ranks as well in a society where strict hierarchy and classification were accepted as a value.

These examples which we can increase in number show how the young companions struggled to spread the Islam from the beginning and how they were trained by the Prophet. We are convinced that a special effort should be made to create a role model for Muslims and promote science, humanitarian and moral values in an atmosphere where the Prophet's this attitude is prioritized and education is kept in the background. It is an inevitable necessity to establish a roadmap, a warm relationship with them and to give them a sense of responsibility, especially nowadays, when we have witnessed that some of the youngsters who are spiritually unsatisfied have been wasting their time, energy and potential. Therefore, it should be considered as an important task to create projections of this practice of Sunnah in our days and blend it with universal values of humanity.

Keywords: The Prophet, Companions, İslam, Consciousness, Responsibility.

Kaynakça

- Akpolat, Sabri, (2007). "Peygamberimiz ve Gençlik", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, Ocak Haziran ss. 209-223.
- Askalâni, İbn Hacer, (1910/1328). *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, Lübnan: Dâru İhya-i Turasil Arabi.
- Aydın, M. Zeki, (2015). *Din Öğretiminde Yöntemler*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Dâvûd, (1996). *Ensâbu'l-Eşrâf*, Süheyl Zekkar, Riyâz Zirikli (Thk.), Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, (1985). *Delâilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sahibi's-Şeria*, Abdulmu'ti Kal'aci (Haz.), Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye.

- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fî, (2014). *Sahîhu'l-Buhârî*, İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
-, *Kitabu't-Târihi'l-Kebir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trs.
- Canikli, İlyas, (2016). “Gençlerde Ahlaki Değerlerin İnşasında Hz. Peygamber’in Örnekliliğinin Yeri”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu 6-7-8 Ekim 2016*, Sinop ss. 621-626.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram, *es-Sünen*, Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Yayın yeri ve tarihi yok.
- Demirci, Selim, (2016). “Gençlerin Ahlak Eğitimi Açısından Hz. Peygamber'en Terkisine Aldığı Genç Sahabiler ve Onlara Tavsiyeleri”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu 6-7-8 Ekim 2016*, Sinop, ss. 985-1009.
- Ebû Dâvud, İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, (2001). *Sünen'u Ebî Dâvud*, Dâru'l- Beyrut: Ma'rife.
- Hamidullah, Muhammed, (2013). *İslam Peygamberi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, (1989). *el-Musannef*, Said Muhammed el-Lehham (Thk.), Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnu'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzedin Ali b. Muhammed b. Abdukerim, (1968). *Usdû'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, (yayınevi, yeri yok).
- İbn Hanbel, Ahmed, (1995). *el-Müsned*, Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid (Thk.), Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdulmelik, (1994). *Es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesar, (2009). *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Thk.), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, (2013). *Sünenü İbn Mâce*, Birinci Baskı, Beyrut Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, (2001). *Kitâbu't-Tabakâtî'l-Kebîr*, Ali Muhammed Ömer (Thk.), Kahire: Mektebetu'l-Hancı.
- Kara, Seyfullah, (1996). *Hız. Peygamber Döneminde Gençlik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karabulut, Fuat, (2016). “Gençlerin Kişilik İnşasında Nebevi Metod”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu 6-7-8 Ekim 2016*, Sinop, ss. 388-402.
- Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nisâbûrî, (2010). *Sahîh'u-Muslim*, Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, (2007). *Sünenü'n-Nesâî*, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk*, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Thk.), İkinci Baskı, Kahire: Dâru'l-Mearif, trs.
- Umerî, Ekrem Ziya, (1994). *es-Sîretu'n-Nebeviyyetu's-Sahîha*, Altıncı Baskı, Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, (1984). *el-Meğâzî*, Marsden Jones (Thk.), Üçüncü Baskı, Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

Dî Çavkanîyên ‘Erebî De Kurd (Mînak Wek Tefsîrên Qur’ân’a Kerîm)

Mustafa Öncü¹

Der heqqe Kurdan de çavkanîyên ‘Erebî gelek girîngin. Ev çavkanîyana bi xêra dînê Îslamê berfirehtir bune. Çaxa ku mirov bixweze li ser dîroka Kurdan lêkolînan çî bike divêt bi zimanê ‘Erebî baş bizanibe û bigêhêje van çavkanîyan. Di çavkanîyên wek tarîx, erdnîgarî, tefsîr, hedîs, fîqh, ‘eqîde, kelam, felsefe û helbest û edebîyatê de gelek malumat li ser Kurdan tê peydakirin.

Çavkanîyên sereke bêguman **Qur’ân’a Kerîm û tefsîrên** wê ne. Di Qur’ân’a Kerîm’de navên milletan û gelan pir cîh nage. Qur’ân bi pirahî li ser prensîpan radiweste. Hinek mebadîê ‘umûmî datîne. Carna behsa gelan û milletan jî dike. Wekî Rum, ‘Ereb, Cihû, Benî Îsrail, File û Misilman. Nêrîna Qur’ânê nîrîneke îmanî ye.

Navê qewm û milletên wekî Kurd, Tirk, Îngîlîz, Fars û ên wekî din di Qur’ânê de cîh negirtine. Lê belê piştî Hz. Peyxember hinek tefsîr li ser Qur’ân’ê hatin çekirên. Di van tefsîrande hîn di dewra Sehabî û Tabîînde hatîye gotin ku filan ayet îşareta filan milletî dike. Filan ayetêde behsa filan qewmî û milletî tê kirin.

Di wê dewrê û heya îro di pir tefsîran de navê Kurdan cîh girtîye. Hinek mufessîran gotine ku filan ayetê de qala Kurdan tê kirin. Filan ayet behsa Kurdan dike. Va ayeta Kurdan nîşan dide û herweha...

Wekî van ayetên jêrîn:

1-Ayeta şazdemîn a suretê Feth (*Ji bedevîyên ku li paş mane re bibêje: Hûn ê werin gazîkirin ji bo şer kî bi qewmekî re ku xwedîyê hêzek a dijwarin. Hûn bi wan re şer bikin an jî ewna ê misilman bibin.*)

2- Ayeta şist û heştêmîn a suretê Enbîya (*Ji hev re*) gotin: *eger hûn di kê bikin wa yî (Îbrahîm) bişewitînin û ji îlahên xwe re alîkarîyê bikin.*)

3- Ayeta çil û çaremîn a suretê Hûd (*Hate gotin ku: Ey erdê ava xwe daqultîne. Ey ezmano vekişe. Av hate kişandin û çikîya. Ferman hate cîh. Keştî/Gemî li ser Cûdî rawestîya.*)

4- Ayeta bist û duyemîn a suretê Kehf (*Hinek ji wan dê bibêjin: Ew (Hevalên şikeftê) sisê bûn ên wan ê çara kuçikê wan bu. Dê bibêjin penç bun ên wan ê şeş a kuçikê wan bu.*)

Ji bilî van ayetana di tefsîrên hinek ayetên dinde jî mufessîr bi hinek munesebetan behsa Kurdan dikin. Qismek jî van nêrînen mufessîran di lehên Kurdan in, qismek jî li dijî wanên in.

Di **hedîsên** Pêxemberê me Muhammed (s.x.l) jî behsa Kurdan hatîye kirin. Mesela di hinek hedîsande tê gotin ku Hz. Pêxember qemîs/qotikê xwe daye sehabîyekî şuna wî qotikekî “Kurdî/enbîcanî” li vî sehabî girtîye. Van rîwayetên hanê halê Kurdan ê wê demê ê aborî jî nîşan dide. Lewra hîn wê demê, berî niha bi 1400-1500 salî, hinek qumaş bi navê “Qumaşê Kurd” hatine binavkirin.

Di kitêbên **fîqhê** de jî behsa Kurdan hatîye kirin. Di behsa kirîn û frotinê de qala taylasan/şaşik/xav a Kurdî tê kirin. Di babetê mehr û telaqê, mehrkirina carîyeyande û cîhadêde

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mistefaoncu63@hotmail.com

jî behsa Kurdan tê kirin. Di van çavkanîyande mirov kare mezhebên ku Kurdan întîsap kirine jî bibîne. Di cîhnade tê gotin ku Kurd li ser mezhebê Îmamê Şafiîne.

Di **kelam û ‘eqîdê** de behsa Kurdan tê kirin. Di hinek çavkanîyande behsa Kurdan li ser Yezîd têtê kirin. Û dibêjin ku hinek ji Kurdan xelîfetîya Îmam ‘Elî (r.x.l) qebul nakin. Kelamullah mexluqe an ne? Qedîm e an ne? Di vê mijarêde jî Îbn Teymîyye gotîye ku hinek Kurdên nezan dibêjin ku heta bi murekkeb a ku mushaf pê hatîye nivîsandin jî qedîm e. Çaxa behsa ‘elametên qîyametê tên kirin di wê derêde jî qala Kurdan dikin.

Di kitêbên **dîrokêde** jî pir caran behsa Kurdan hatîye kirin. Di nav 130 kitêbên tarîxê ên ‘Erebîde nêzî hezar carî bêtîye “Ekrad” derbas dibe. Bi sed caran bêtîye “Kurdî” û “Kurd” cîh girtîye. Xezwe a Seleme b. Qays el-Eşcaî ku bi Kurdan re kiriye meşhure. Di dewra Hz. Umer (r.x.l) dema cenga Qadisîyeyêde jî behsa Kurdan tê kirin. Di dewra Moğolade qismek ji ‘erda Yemenê di destê Kurdan de buye. Kurd di çavkanîyên ‘Erebîde bi çîyayên xwe jî cîh girtine. Zaten di hinek çavkanîyên der heqê dîrokêde navê welatê Kurdan “Cîbal” yanî “Çîya” derbasdibe. Di gelek çavkanîyande behsa Kurdên Îsfahanê tê kirin. Îca mirov nizane ka îro Kurd li Îsfahanê hene an tunene. Hinek kitêb behsa Kurdan wek quttaw’t-tarîq/eşqîya kirin e.

Di çavkanîyên **Ziman û Edebîyata ‘Erebîde** jî behsa Kurdan hatîye kirin. Cahiz, Bedîuzzeman Hemedanî û gelek aliman di berhemên xwede behsa Kurdan dikin. Îbn Sîde (w. 458) dibêje ku Kurd qewmekî meşhur û naskirîye. Di gotinên pêşîyan ên ‘Ereban de jî behsa Kurdan hatîye kirin. Wek gotina *أمسيت كرديا وأصبحت عريبا*

Di kitêbên **Tesawwufê** de jî behsa Kurdan hatîye kirin.

Encamêde mirov kare van tiştane bibêje:

Ji van çavkanîyên ‘Erebî û kitêbên tefsîra Qur’ân’a Pîroz tê fêmkirin ku bêtîyên “Kurd” “Ekrad” “Kurdî” û ew milletê ku bi Kurdî xeber dide 1400- 1500 sal berî niha jî hebune. Wê demê jî di nav ‘Erebande dihatin naskirin.

Di çavkanîyên ‘Erebî de Kurd carna bi serê xwe carna jî wek e‘rabên/bedewîyên Farisan hatine zikirkirin. Ta‘bîra “bedewîyên ‘eceman” ta‘bîrek e kevin e. Ev ta‘bîr carna ji bo Kurdan carna jî ji bo Tirkên hatîye bikaranîn. Di gelek çavkanîyande Kurd û Tirk û Fars bi hev re hatine zikirkirin. Ev jî netîceyeke nîrîna ‘Ereban e ku gelan ‘Ecem û ‘Ereb tasnîf dikin. Çavkanîyên nûjen ên ‘Erebî de jî behsa Kurdan tê kirin. Misoger li ser bindestîyê û mazlumetîya wan.

Di hinek kitêban de derbas dibe ku cin/şeytan musallatî ser jinên/xanimên Suleyman (s.x.l) bune. Li van jinan Kurd çêbune û li çîya cîhnişîn bune. Va gotina berî her tiştî bêtîyêk e mezin e li pêxemberê Xweda teala ku Suleyman (s.x.l)’e. Çavkanîyên van malûmatana hemî Îsraîlîyatên.

Kurd di alî aborîde demên kevnde li rojên îro bêtîr bi pişveketîbune. Lewra hinek qumaş bi navê wan hatibune naskirin

Di ‘ulûmên îslamî xasseten jî di ‘ilmi Hedîsê de gelek ulema û rawîyên mezin hene. Wek Caban el-Kurdî, kurê wî Meymûn el-Kurdî, Amr b. Kurdî. Divêt mirov li ser van kesayetên bi rumet raweste.

Çavkanîyên ‘Erebî der heqê Kurdan’de wek deryayeke bê binîye. Heke li ser van çavkanîyana xebatên baş werin çêkirin ê di der heqê tarîx, çand, edebîyat û medenîyeta Kurdan gelek tiştên girîng bêne fêmkirin. Divêt di aqademîyayêde gelek gotar û teblîxên zanistî û tezên mastîr û doxtorayê li ser van çavkanîyan bîn çêkirin.

Peyvên Sereke: Çavkanîyên ‘Erebî, Qur’ân, Tefsîr, Kurd.

Kurds in Arabic Sources (Samples From The Books of İnterpretation of The Holy Quran)

Arabic sources are important. These resources are further developed through Islam. If you need to do research about the Kurds, you need to know a good Arabic for it. There are a lot of information about Kurds in Arabic sources such as history, geography, fiqh, tafsir hadith, kalam, philosophy, poetry and literature. Its main sources are the Qur'an and Qur'anic books/commentary of Qur'an. The Qur'an does not include many names of nations and races. The Qur'an sets general principles. Based on these principles, sometimes Arab, Greek, Christian, etc. names are included.

In some Tafsir books there is information about the Kurds. Some of the verses contain information about the Kurds in their exegesis. Here are some of these verses.

1. Say to those of the dwellers of the desert who were left behind: You shall soon be invited (to fight) against a people possessing mighty prowess; you will fight against them until they submit; then if you obey, Allah will grant you a good reward; and if you turn back as you turned back before, He will punish you with a painful punishment. (Al-Fath/16.)
2. They said, "Burn him and protect your gods, If you do (anything at all)!" (Al-Anbiya/68)
3. Then the word went forth: "O earth! swallow up thy water, and O sky! Withhold (thy rain)!" and the water abated, and the matter was ended. The Ark rested on Mount Judi, and the word went forth: "Away with those who do wrong!" (Hud/44)
4. (Some) say they were three, the dog being the fourth among them; (others) say they were five, the dog being the sixth,- doubtfully guessing at the unknown; (yet others) say they were seven, the dog being the eighth (Al-Kahf/22)

Apart from these, in some verses the commentators talk about the Kurds. Some of these interpretations are in favor of the Kurds, while others are against them.

In the Hadiths of the Prophet Muhammad, the Kurds are also mentioned. Some hadiths mention about the Kurdish shirt. Actually, Kurdish fabric is emphasised here. It is also mentioned by Kurdish Sahabs (Friends of Prophet Muhammad) such as Caban al-Kurdi.

In the sources of Islamic law, the Kurds are also mentioned. Islamic law books pinpoint the sect of the Kurds. It is said that the Kurds are members of the Shafi'i sect. It passes names in marriage and divorce matters.

There are other sources referring to Kurds. Some of them are Kalam and Akaid sources. On the caliph of the Ali, Whether the Qur'an Kerim was created or not, and signs of doomsday, etc. the Kurds are also mentioned.

Historical books of Islam also refer to the Kurds. History books refer to the Kurds of Yemen and Isfahan.

In the Arabian sources, the regions where the Kurds live are called Cibal/mountain. Also, the name of the Kurds in the Qadisiya War took place during the Caliph Omar period.

In addition, the Kurds are named in Language and literature books. For instance, "I entered the evening as a Kurd and I got up as an Arab", promise is prominent. These are the books of the scholars such as Cahiz, Hemedani, Ibni Side mentioning the Kurds. Kurds also take place in Sufi sources.

As a result, the followings can be concluded:

It is possible to come across Kurdish subspecies in the Qur'an and Qur'anic commentaries. This shows us that the words like Kurdish, Ekrad, Kurdî were used 1400-1500 years ago. It can be inferred that the Kurds were known by the Arabs at that time.

In many sources, Kurds, Turks and Persians are mentioned together. In Arabic sources, there is a phrase called "Acem Bedevileri". This term is sometimes used for Kurds and sometimes for Turks. As this is the case in classical Arab sources, Kurds are also mentioned in modern sources; especially in the context of Kurds' desire for oppression and freedom.

In the economic sense, we see that the Kurds are too far ahead to compare with the present day. The fact that some fabrics are referred to in their names in the sources indicates this. Arabic sources are like an oceanic circle in research on the Kurds. If serious investigations are made on these, new information and findings about the Kurds will be reached. In this context, especially academicians can prepare symposium, articles, master and doctoral dissertations by using these sources.

Keywords : Qoran, Interpretation, Kurds, Arabic Sources

Çavkanî

- Ahmed b. Hanbel, **el- Musned**, thq. Şuayb Arnawud, Muesetu'r-risale, 1421/2001, c.40, r.223.
- Cahiz, **Resaîl**, thq. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-xancî, 1384/1964, 1.510
- el-Ba'li, Muhammed, **el-Menhecu'l-qewîm**, thk., Muhammed k. Îmrân, Dâru alem, Mekke, 1422, r.67.
- el-Cel'ud, **el-Muvalat**, Daru'l-yeqîn, 1407/1987, c.1, r.163.
- Derweze, İzzet, **et-Tefsîru'l-hadîs**, Daru ihyai'l-kutubi'l'Erebiyye, 1383, 5/277.
- ed-Dînewerî, Ebu Hanife, **el-Exbaru't-tiwâl**, Daru ihyai'l-kutubi'l'Erebî, Qahire, 1960, r.5.
- ed-Diyarbekrî, Huseyin, **Tarîxu'l-xemîs**, Daru sadir, Beyrut, 1.252; 2. 387-399.
- el-Endelusî, Ebu Hayyan, **el-Bahru'l-muhît**, Daru'l-fikr, Beyrut, 1420, 2,481;
- el-Hanbelî, İbn Adil, **el-Lubab fî 'ulûmî'l-kitab**, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1419/1998 4,151.
- el-Hicâzî, Muhammed, **et-Tefsîru'l-wadih**, Daru'l-cîl el-cedîd, Beyrut, 1413, 2,124..
- el-Himyerî, Suleyman, **el-İktifa**, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1420, 2. 599.
- el-Husayn, Ahmed, **Dawetu'l- îmam**, Fehrestu mektebeti'l-melik, 1420/1999, r.359.
- el-Îmâdî, Ebussuud Efendî, **Îrşâdu 'aqli's-selîm**, Dâru ihyâi't-turasi'l-'Erebî, Beyrut, 6, 76.
- el-İsfahanî, er-Rağîb, **Muhadaratu'l-udeba**, Şîrketu dari'l-erqâm, 1420, 1. 194.
- el-Maqrizî, Takîyuddîn, **Îmtaû'l-esma'**, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1420/1999, 9. 58.
- en-Nuweyrî, Şihabuddin, **Nihayetu'l-ereb**, Daru'l-kutub ve'l-wesaiqi'l-qewmiyye, Qahîre, 1423, 19.278.
- er-Razî, Faxruddîn, **Mefâtîhu'l-xayb**, Dâru ihyâi't-turasi'l'Erebî, Beyrut, 1420, 22/157;
- el-Esbehanî, Ebu Nuaym, **Hilyetu'l-ewlîya**, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1409, 8, 228.
- es-Serahsî, Şemsu'l-eimme, **el-Mebsut**, Daru'l-marife, Beyrut, 1414/1993, c.13.r.28.
- es-Suyutî, **ed-Durru'l-mensûr**, Dâru'l-fikr, Beyrût, t.t., 7/519;

- eş-Şewkanî, Muhammed, **Fethu'l-qadîr**, Dâru'l-kelimi't-tayyîb, Dimaşq-Beyrût, 1414.
- et-Taberî, İbn Cerîr, **Camîu'l-beyan fî tewîlî'l-Qur'ân**, Dâru hicr, 1422/2001, 18/465; 16/305;
- el-Qureşî, İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Qur'ânî'l-azîm**, tahqîq, Samî b. Muhammed Selame, Daru taybe, Çapa duyem, 1420-1999, 6/309.
- el-Qurtûbî, Şemsuddîn, **el-Câmî' lî ahkâmî'l-Qurân**, Dâru'l-kitabî'l-Misrîyye, 1384/1964, 7/4774.
- el-Xuwarizmî, Ebu Bekr, **el-Emsal el-muwellede**, el-Mecmu's-seqafî, Ebu Zaby, 1424, 1.300;
- el-Wahidî, Ebu'l-Hasan, **et-Tefsîru'l-wesît**, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415/1994, 3, 142.
- ez-Zebîdî, Murteda, **Tacu'l-'arûs**, Daru'l-hidaye, t.t., 28, 475.
- ez- Zuhaylî, Wehbe, **et-Tefsîru'l-munîr**, Daru'l-fikr el-mausir, Dimaşq, 1418, 17/84.
- Hemedanî, Bediuzzaman, **Maqamat**, thq, Muhamamed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-ezherîyye, 1923, 295.
- İbn 'Aşûr, Muhammed, **et-Tahrîr ve't-Tenwîr**, Daru't-Tunusiyye, Tunus, 1984, 17/105.
- İbn Teymiyye, **el-İxtîyâratu'l-fiqhiyye**, (di nav el-Fetawa el-Kubra), Daru'l-marîfe, Beyrut, 1978, 1.556.
- , **el-Mesail ve'l-ecwibe**, el-Faruq el- hadîse, 2004, 1.138.
- , **Mecmuu'l-fetawa**, Mecmeu el-Melîk el- Fahd, Medine, 1995, 12.238.
- , **Camîu'l-mesail**, Daru alemu'l-fewaid, 1422, 5.301.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan, **el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-azam**, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, 6. 748.
- İsmail Ankarawî, **Rûhu'l-beyân**, Dâru'l-fikr, Beyrût, t.t., 5.497.
- Mawerdî, Ebu Hasan, **Tefsîru'l-Mawerdî**, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, t.t., 3. 453.
- Mucahid, **Tefsîra Mucahîd**, thq, Muhammed Abdusselam Ebu'n-nîl, Daru'l-fikr el-İslamî el-hadîs, Mısır, 1410/1989, r.388.
- Nisaburî, Nizamuddin, **Xeraibu'l-Qur'an**, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1416, 5, 290
- Reşît Riza, **Tefsîru'l-menâr**, el-Hey'etu'-Misriyye, Mısır, 1990, 11/63.
- Qadî, Beydawî, **Tefsîru'l-beydâwî**, Dâru ihyâi't-turasi'l-'Erebî, Beyrut, 1418, 4, 55;
- http://www.theholyyquran.org/?x=s_main&y=s_middle&kid=14&sid=48

İslam Siyasi Düşüncesinin Dinamizmi

Yusuf Eşit¹

İslam siyasi düşüncesinin temeli az sayıdaki ayet ve hadisler ile sahabe uygulamasına dayanmaktadır. Bu konuda varit olan ayetler genel mahiyette olup; yönetimin istişareye dayanması ve ulu'l-emre itaat etme şeklindedir. İslam siyasi düşüncesine ilişkin rivayet edilen Hadisler de genel bir çerçeve çizmekle beraber özellikle halife/imamın nesebi ile ilgilidir. Bu noktada imamı belirleme usulleri, imamın sahip olması gereken nitelikleri, imamı seçecek olan ehlü'l-hal ve'l-akdin nitelik ve sayıları hem kalam eserlerinde hem de fıkıh kaynaklarında detaylıca ele alınmıştır. Mütakellim ve fakihler imamet teorilerini ortaya koyarken ilk önce var olan naslardan hareket etmişlerdir. Sınırlı sayıdaki bu nasların yanında kendi düşüncelerini özellikle sahabe uygulamasına da dayandırmışlardır. Mütakellim ve fukahâ, devlet başkanı olarak Hz. Peygamber'in profilini; raşid halifelerin seçilme yöntemlerini ve onları seçenlerin niteliklerini dikkate alarak ümmeti siyasî-dinî anlamda yönetecek olan imamı belirleme usullerini ve imama bulunacak şartların çerçevesini belirlemişlerdir. İlk dönemlerde genel olarak kabul gören bu teori, siyasi çalkantıların baş gösterdiği, merkezi otoritenin zayıfladığı dönemlerde kriz sinyallerini vermeye başlamış ve ilk ciddi denemesini vermiştir. Endülüs'ün İslam coğrafyasıyla organik bağının kesilmesinden dolayı siyasi olarak da İslam coğrafyasının ayrışması siyasi teorisyenlerin karşılaştığı ilk krizlerden biri olduğunu söylemek gerekir. Sünnî İmamet teorisi tek imam üzerine kurulmuştur. İkinci bir imama cevaz kapısı kapatılmış böylelikle ümmetin birliğinin sağlanması amaçlanmıştır. Bununla beraber Endülüs'te bir devlet kurulmuştur. Bu krizi aşma adına kimi bilginler Endülüs'ün İslam coğrafyası ile organik kopukluğunu gerekçe göstererek merkezi hilafetten bağımsız olarak Endülüs'teki yeni bir hilafetin meşruiyetine cevaz vermişlerdir. Buna karşı genel teoriden taviz verilmesini uygun görmeyen Cüveynî gibi bilginler teorisinin korunmasına taraf olmuşlardır.

Öte yandan merkezi otoritenin zayıflamasıyla beraber bölgesel güç olarak ortaya çıkan sultanların meşruiyeti ve devletin başı olan Halifeyle idare hukuku bağlamındaki ilişkileri siyasi teorisyenlerin karşılaştığı önemli bir diğer krizdir. Siyasi dengelerin değişmesi, imamet teorilerinin yeniden tartışılmasına ve bu teorilerin yeni dengelere uygun olarak revize edilmesine olanak sağlamıştır. Nitekim Maverdî'nin İstila yolu ile bölgesel güç elde edenlerin halifenin onayıyla meşruiyet kazanabileceğine dair ileri sürdüğü görüş yeni ortaya çıkan siyasi dengeleri korumaya dönük ilk zihni çaba olarak değerlendirmek mümkündür. Nizâmülmülk'ün danışmanı Cüveynî'nin imamete dair meseleleri kat'î-zannî olarak ikiye ayırması ve zannî olanların tartışılabilirliğini ileri sürmesini bu çabanın devamı olarak görebiliriz. Cüveynî, kat'î şer'î delillerin tevile kapalı kuran ayeti, metninde ve naklinde hata olmayan mütevatir sünnet ve gerçekleşmiş icma olmak üzere üç tane olduğunu belirtir. O, imametinin tafsilatına dair hükümlerde ayet ve mütevatir haberin olmadığını; doğru hükme ancak gerçekleşmiş olan icma ile varılabileceğini belirtir. Cüveynî'ye göre imamet, itikadi mesele olmayıp fikhî bir meseledir. Ona göre imametle alakalı hükümlerin büyük bir bölümü araştırmaya ilişkin zanna dayanmaktadır. Dolayısıyla imamete dair önce yapılması gereken kat'î ve zannî hükümlerin bir birinden ayrıştırılmasıdır. Örneğin onun belirttiğine göre kadın, zimmi, köle ve sıradan avam kimselerin ehlü'l-hal ve'l-akd (seçmen) kapsamında olmayışı kat'îdir. Yine ona göre Ehlü'l-hal ve'l-akdin sayısında da kesin olan seçmenin tümünün icmasının gerekmediğidir. Bununla

¹ Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yusufesit11@hotmail.com

beraber imamın kaç kişinin onayıyla seçilebileceği, seçecek olan kimselerde ictihad ehliyetinin gerekliliği zannî konulardandır. Cüveynî, zannî olarak nitelediği imamete ilişkin hükümlerde imametin maksatlarına uygun olarak görüş belirtmektedir. Örneğin o, seçmenin ictihad vasfıyla alakalı anlayışını güç üzerine kurar. Devlet başkanını seçecek olan kimse beyatı ile ona güç katmalıdır. Cüveynî bu anlayışını seçmen sayısında da sürdürmektedir. Ona göre önemli olan sayı değildir. Zaten kesin olarak belirlenmiş bir sayı da yoktur. Cüveynî, toplumun peşinden gittiği tek bir kişinin beyatının yeterli olabileceğini; buna karşın toplum nazarında karşılığı olmayan birçok kimsenin beyatının ise yeterli olmadığını ifade eder. Ona göre önemli olan beyattan sonra itaatin sağlanması, tartışma ve belirsizliğin bitmesidir. Gerekli olan sayı, bunu sağlayan sayıdır. Çünkü bu sayı ile imam toplum nazarında güç ve kuvvet bulup itaat edilecek makam haline dönüşecektir.

Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî ise imamet şartlarını şer'îlik-aklîlik şeklinde ikiye ayırarak ele almaktadır. Gazzâlî imamet ile alakalı kabul edilen şartların ya nass ile ya da imametin gerektirdiği maslahatların gereği olarak belirlendiğini ifade etmektedir. Ona göre nesep dışındaki diğer şartlar, imamet gerektirdiği ihtiyaç ve zarureten ötürüdür. Nesep hakkında ise "imamlar Kureyş'tendir" şeklinde haber bulunmaktadır. Gazzâlî imametle alakalı diğer şartların ise nazar ve inceleme sonucunda belirlenen imamet gerektirdiği zorunlu şartlar olduğunu söylemektedir. Ona göre asıl olan bu şartların imamda bulunmasıdır. Ancak belirlenen şartın gerektirdiği maslahatın başka bir şekilde ifası mümkünse bu imkân da değerlendirilebilir. Örneğin ictihad imamda bulunması gereken bir şarttır. Söz konusu bu şartın gerektirdiği maslahat müctehid bir âlime danışma ile de gerçekleşebilir. Önemli olan hukuk ve şeriata uygunluktur. Bu mana her iki şekilde de sağlanabilmektedir. Görüldüğü üzere siyasi teorisyenler siyasi anlamda ortaya çıkan krizleri hükümleri farklı bir tasnife tabi tutarak çözmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımlar bize fıkıhın diğer alanlarında ortaya çıkan yeni problemleri çözmeye dair bir yöntem sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Dinamizim, Siyaset

Dynamism of Islamic Political Thought

The basis of Islamic political thought is based on the practice of companions with few Qu'ranic verse and hadiths. The verses that exist in this are in the form of general in nature and obedience to the administration and obedience of the ruler. The Hadiths narrated about Islamic political thought are related to the descendants of the caliphes / imam, as well as a general framework. The methods of choosing the caliphate, the features of the caliphate, the features of voter and the number of voters, are covered in detail both in the kalam and fiqh sources. Mutakallim and the Fuqaha started firstly from the nass when revealing the theories of caliphate. In addition to these limited numbers, they also benefited from practices al-sahabah. Mutakallim and fuqaha have determined the frame of the caliphates theories by taking profile of prophet Muhammad, The methods elections of Hulafa Rashidin and the features of voter them. This theory, which was generally accepted in the early periods, began to give the crisis signals during the periods when the central authority was weakened by the political turbulence and gave its first serious test. After the end of the organic ties with the Islamic geography of Andalusia, it can be said that the political disintegration of the Islamic geography was one of the first crises the political theorists faced. The Sunni Imamate theory is based on a single imam. The gate of second chaliphe is closed and so it is aimed that to provide unity of the umma. However, a state was established in Andalusia. To overcome this crisis, some fuqaha have tolareted in the legitimacy of a new caliphate in Andalusia independently of the central Caliphate, citing the Andalusian geopolitical and organic breakdown of Andalusia. Ulema, like Cuvaynî, who refused to compromise on the general theory, have become parties to the theory's preservation.

On the other hand, the legitimacy of the sultans, who emerged as a regional power with the weakening of the central authority, and the their relations with caliphe are another important crisis that political theorists encounter. Changing political balances; to re-discuss the theories of

caliphate and to revise these theories in accordance with the new equilibrium. As a matter of fact, it is necessary to consider Maverdî as the first mind effort to preserve the emerging political balances, which he argues that those who gain regional power through the invasion can gain legitimacy with the approval of the caliphe. We can see Nizâmülmülk's counselor Juwaynî divides the issues in two as demonstrative and dialectical and his suggest that the dialectical argument is can be discussed is as the continuation of this effort. Juwaynî tels that the demonstrative argument is a obvious verse, sunnah without error in its transplantation and text and icma. He tels that there is no verses and mutawatir sunnah about detail of chaliphate. and the right result can only be achieved with ijma. According to Juwaynî, chaliphate is not a matter of islamic theology, most of it's provisions related to surmisse (zann). Therefore, need tobu made about caliphate is to separated provisions by demonstrative and dialectical. For example, according to him, women, zimmi, slaves and ordinary humans are not within the scope of the voters. Again accordig to him it is not necessary to approve all of the voters. however, the number of vote that chosen chaliphes and the ijtiha for voters are surmisse/dialectical. Juwaynî also expresses his views in accordance with the purposes of the Caliphate in the provisions which he deems as possible. He builds his own understanding about ijtiha requirement of voters on the power. The person who will choose the president of the state must add power to him. He maintains this understanding in the number of voters. it is not the number that is important to for Juwaynî. Besides there is no definite number. He said that the backbone of a single person who went after the community might be enough; whereas it is not enough for many who are not worthy in the eyes of the society. For him, its important that to be ensuring obedience and uncertainty is over after election. The required number is the number that provides it. Because of this number, the imam will turn into a position to find power and power in the eyes of society.

On the other hand, Gazzâlî treats the conditions of imam by dividing them into two forms: shar'ism and reason. The Gazzali say that the conditions considered to be related to the imam are either determined by nass or the necessity of maslaha. According to him, other conditions outside the family are due to the necessity and necessity of the caliphate. About family, there is a hadith called "Imams is from Quraysh". Gazzali said that other conditions related to the caliphate are the necessary conditions required by the caliphate which is determined by maslaha. According to him, the main taht these conditions is being in caliphate. However, this possibility can also be assessed if it is possible to do otherwise. For example, ictihad is a condition that must be found in the imam. In other words, the maslaha for this condition can also be fulfilled consultation by ulema. It is important that law and jurisprudence are relevant. This maşlaha can be achieved in both ways. As it can be seen, political theorists tried to solve the politically emerging crises by clasification of ahkam. These approaches offer us a way to solve new problems arising in other areas of fiqh.

Keywords: İslamic Law, Dynamism, Politica.

Kaynakça

- Birsin, Mehmet (2012). *Maverdî'nin Devlet Anlayışı*, Mengüceli Yayınları, Birinci Baskı, Malatya.
- Black, Antony (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010.
- Crone, Patricia (2007). *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasî Düşünce*, Çev. Hakan Köni, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (2011). *Giyâsü'l-Ümem fi't-Tiyâsi'z-Zülem*, tahk. Abdü'l-Azim Mahmud ed-Dîb, Darü'l-Minhâc, Beyrut.

- _____ (1950). *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti 'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, tahk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdü'l-Hamid, Mektebetü'l-Hancî, Mısır.
- Ed-Düeynî, Fethi (1984). *el-Hakk ve Medâ Sultânü'd-Devle fî Takyîdihi*, Müessesetü'r-Risâle, Üçüncü Baskı, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebu hamid Muhammed (2004). *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Fedâihü'l-Batıniyye, tahk. Abdurrahman Bedevî, Müessesetü Dârü's-Sekâfiyye, Kuveyt.
- _____ (1988). *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, tash. Ahmed Şemsüddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan.
- İbnu'l-Mukkafa, Abdullah (2004). *İslâm Siyaset Üslubu*, Vecdi Akyüz (çev.) Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kavak, Özgür (2009). “Cüveynî'nin el-Ğiyâsî'sinde Kat'ıyyat-Zannıyyât Ayrımı ve Modern Yorumları”, *Dîvân Disinlinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. 14, s. 27, İstanbul.
- Korkmaz, Fahrettin (1995). *Gazzâlî'de Devlet*, TDV Yayınları, Ankara.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî (t.y). *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dârü'l-Hadis, Kahire.
- _____ (1986). *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, Dârü Mektebeti Hayat, y.y.

**Levinson'un Kuramı Açısından B. Said Nursi'nin Yaşam Yapısı: Psikobiyografik
Bir Çalışma**

Bedrettin Varol¹

Yahya Aktu²

Tarihsel süreç içerisinde toplumları etkileyen şahsiyetlerin yaşamları sürekli merak edilmiştir. Bu kişilerin nasıl daha üretken ve yapıcı olabildikleri çeşitli biçimlerde açıklanmaya çalışılmıştır. Tarihsel vakaları inceleyen biyografi türlerinden biri de psikobiyografidir. Bir kişinin yaşantısıyla ilgili edinilen bilgilerin psikolojik kuramlarla açıklamaya çalışan psikobiyografi, bireyin aldığı kararlarla davranışlarını ve amaçlarını aydınlatır. Bu çalışmada psikobiyografi yöntemi kullanılarak B. Said Nursi'nin yaşamının analizi yapılmaya çalışılmıştır. Son yüzyılın İslam ilim dünyasında önemli izler bırakmış bireylerden biri olan B. Said Nursi'nin yaşam yapısının ve yaşantılarının psikobiyografik bir açıdan ele alınması önem arz etmektedir. İnsan yaşamını açıklayan birçok psikoloji kuramı bulunmaktadır. Bu kuramlardan biri de Levinson'un yaşam yapısı kuramıdır. Yaşamboyu gelişim yaklaşımı çerçevesinde ele alınabilen bu kuram, yetişkin yaşamını dönemler halinde gelişimini incelemektedir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı Levinson'un kuramı açısından B. Said Nursi'nin bireysel yaşam yapısının incelenmesidir.

B. Said Nursi, yaşamının yetişkinlik öncesi yıllarını çevresindeki hocalardan dini ilimler alarak geçirir. On yılda alınabilen ders kitaplarını üç aylık bir zamanda ezberleyerek icazet alır. Onu, zekası ve hafızası konusunda sınava tabi tutan tüm çevre hocalarından takdir alır. Said Nursi, bu çağda aile ve akran grupların ayrı bir olarak bağımsız kararlar verebilme yetisini gösterir. Kendisinin toplumdan bağımsız bir birey olduğu, bireyselleşme yönünde ilerlediği anlaşılmaktadır. B. Said Nursi, ilk yetişkinlik yıllarıyla birlikte toplumsal olaylara ve siyasi çalışmalara yönelir. İki yıllık Bitlis ve on iki yıllık Van yaşamı da bölgesel ve küresel sorunları çözme arayışıyla geçer. Ayrıca Van'da Tahir Paşa konağında tarih, felsefe, coğrafya, matematik, kimya, jeoloji ve felsefe gibi pozitif bilimlerle ilgilenirken, diğer yandan içinde yaşadığı toplum yapısını çok yakından analiz etme fırsatını bulur. İçinde yaşadığı çağın eğitim eksikliğinin dini ilimlerin yanı sıra pozitif bilimlerin verilmemesi olarak görür. "Kur'an'ın sönmez ve söndürülemez ebedi bir güneş" olduğu düşüncesi O'nun yaşam akışının önemli dönüm noktalarından biridir. B. Said Nursi bu çağda, psikolojik açıdan meslekte ilerleme ve yaşam amaçlarını gerçekleştirmeye çalışarak yaşamından doyum almaya çalışır. Sosyal açıdan ise bu çağda, toplumsal rollerin yerine getirilmesi ve toplumda daha saygınlık kazanılması konusunda zengin ilişkilerin gerçekleştirmeye çalışır.

1907 yılına gelindiğinde İstanbul'da çeşitli gazete ve dergilerde makaleler yayınlar. 31 Mart olayına adı karıştığı gerekçesiyle tutuklanıp beraat eder. Birinci dünya savaşında gönüllü Alay Komutanı olarak çarpışırken esir düşüp Sibiry'a'daki kampa gönderilir. Bolşevik ihtilali ile sarsılıp bölünen Rusya'nın karmaşıklığından faydalanarak kaçıp Avrupa üzerinden İstanbul'a döner. Yine bu çağ, ifade edilen bu olaylar sebebiyle O'nun yaşamının en büyük risklerin, bedellerin ve hayal kırıklıklarının olduğu bir mevsimdir. Bireysel isteklerinin ve beklentilerinin gerçekleşmediği gördüğünde yaşamdan soğumaya başlamış olur. Kasım 1920'de Ankara

¹ Öğrt. Gör. Siirt Üniversitesi Eruh MYO Sosyal Hizmetler ve Danışmanlık Bölümü

² Öğrt. Gör. Siirt Üniversitesi Eruh MYO Sosyal Hizmetler ve Danışmanlık Bölümü

hükümetinin daveti üzerine meclise gelen Said Nursi, İslam dünyasına yönelik diriliş ümidini kaybedince Van'a geri döner. 1925'te tarihinde Şeyh Sait isyanının patlak vermesiyle birlikte kendisi de nasibini alarak Isparta'nın Barla kasabasına sürgün edilir. Böylece yaşamının sonuna kadar sürecek olan sürgün yaşamı başlar. Kendisi bunları kaderin onu vazifeli kılması olarak görür. B. Said Nursi, bahar mevsimiyle yeniden canlanan yeryüzünü seyrederek öldükten sonra dirilişi ispatlayan "Haşir Risalesi"ni burada yazar. Bu eseri yine Kur'an-ı Kerim'i esas alan ve insanların imanını kurtarmalarına vesile olan diğer Nur Risaleleri takip eder.

B. Said Nursi, 1934 yılında Isparta merkeze sevk edilir, bir yıl sonra ise 120 öğrencisiyle birlikte Eskişehir hapisanesine gönderilir. Eskişehir mahkemesinde beraat olduktan sonra Kastamonu'ya sürgün edilir. Burada sekiz yıl mecburi ikamet eder. 1943'te 126 talebesiyle Denizli Ağır Ceza Mahkemesi'ne sevk edilir. Mahkemece 130 parçalık külliyyatın hepsine 1944'te beraat kararı verir. Denizli hapisanesinden çıktıktan sonra Afyon'un Emirdağ ilçesine ikamete gönderilir. Bu süreler zarfında halk ile iletişime geçmesi engellenmeye çalışılsa da kır gezintilerinde halkla temasa geçer ve irşat vazifesini yerine getirir. 1948'in ilk ayında 54 talebesiyle Afyon'da tutuklanır. Kendisi 75 yaşında iken yirmi ay hücre hapsinde tutulur. Bu süre zarfında demokrat parti iktidara gelip genel af ilan eder. Mahkeme ancak 1956'da beraat verir. Tahliyeden sonra tekrar Emirdağ'a gönderilir. Afyon'daki yaşamı süresince gençler ve memurlar yazdıklarına yoğun ilgi göstermeye başlarlar. Bazı üniversiteli gençlerin yayınladığı Gençlik Rehberi adlı eser nedeniyle 1952'de İstanbul'a gelir. Mahkeme beraatla neticelenir. 1960 başlarında Ankara ve Konya'ya gitmesi siyasi çevreleri telaşa verince Hükümet, radyoda bildiri yayınlarak Emirdağ'da ikamet etmesini ister. 18 Mart 1960'da Emirdağ'dan Isparta'ya oradan da gizlice Urfa'ya gider. 23 Mart sabaha karşı Kadir Gecesi vefat eder.

B. Said Nursi'nin 83 yıllık yaşam akışı incelendiğinde, eğitim yaşamı, birinci dünya savaşı, Cumhuriyet'in ilk yılları, Barla, Kastamonu ve Emirdağ zorunlu ikametgâhları, tutukluluk yılları O'nun yaşamının önemli dönüm noktaları arasındadır. B. Said Nursi'nin ön yetişkinlik çağının yaşam yapısındaki merkezi öge medrese eğitimi iken çevresel öğeleri ise aile ve arkadaşlarıyla olan yaşamıdır. İlk yetişkinlik çağının yaşam yapısındaki merkezi öğeler dini ve fenni eğitim olurken, çevresel öğeler birinci dünya savaşı, siyaset ve sivil toplum kuruluşları olmuştur. Orta yaş geçişi döneminde B. Said Nursi'nin yaşam yapısında büyük değişimler olur. İlk kırk yılını eski Said olarak tanımlayan B. Said Nursi, orta yaş geçişindeki yaşam yapısı bireysel isteklerden toplumsal adanmışlığa dönüşmüştür. O'nun yaşam amacı ve hayalleri toplumun inancının ve itikadının düzeltilmesine yönelik olmaya başlamıştır. Orta ve son yetişkinlik çağlarının yaşam yapısındaki merkezi öğeler toplumun huzuru ve refahı iken çevresel öğeleri tutukluluk ve sürgün yaşamıdır. İlk ve Orta yetişkinlik çağları O'nun yaşamının en doyurucu ve zahmetli yıllarını oluşturmaktadır. Tüm yaşamı boyunca yaklaşık 196 eser üreten B. Said Nursi, bu çağlarda 130 eserlik Risale-i Nur külliyyatının büyük bir kısmını ortaya koymuştur. Aynı zamanda bu çağlarda sayısız sıkıntılar, baskılar ve sürgünler başından geçmiştir. Sonuç olarak, B. Said Nursi'nin bireysel yaşam yapısının temeli insanlara yardım etme arzusu olmuştur.

Bu çalışma psikobiyografi yöntemiyle sınırlıdır. İlerleyen çalışmalarda farklı yöntem ve teknikler kullanılarak B. Said Nursi'nin yaşamı analiz edilebilir. Öte yandan psikobiyografi yöntemi kullanılarak farklı toplumsal liderlerin yaşamı Levinson'un yaşam yapısı kuramı açısından incelenebilir. Bu çalışma Levinson'un bireysel yaşam yapısı ile sınırlı tutulmuştur. Sonraki çalışmalarda B. Said Nursi'nin yaşamı Erikson'un psikososyal gelişimi kuramı açısından ele alınmasında yarar bulunabilir.

Anahtar Kelimeler: Levinson'un yaşam yapısı kuramı, B. Said Nursi, Psikobiyografi, Yaşam yapısının merkezi öğeleri, Yaşam yapısının çevresel öğeleri.

The Life Structure B. Said Nursi's Based on Levinson Theory: A Psychbiographic Study

In the course of history, the lives of individuals who have influenced societies have been constantly curious. Various ways of explaining how these people can be more productive and constructive are tried to be explained. Psychobiography, which attempts to explain the information obtained about a person's life through psychological theories, elucidates the individual's actions and goals. In this study, an attempt was made to analyze the life of Said Nursi using psychobiography method. It is important that Said Nursi, one of the individuals who left important traces in the Islamic science of the last century, is dealt with from a psychobiographic point of view. There are many theories of psychology that explain human life. One of these theories is Levinson's theory of life structure. This theory, which can be handled within the framework of lifelong development approach, examines the development of adult life in periods. In this context, the aim of this study is to examine the individual life structure of Said Nursi in terms of Levinson's theory.

Said Nursi spends the pre-adulthood of his life taking religious symbols from his surroundings. He can memorize the textbooks that can be taken in ten years at a time of three months. It is appreciated by all the environmentalists who have tested it on their intelligence and memory. In this age, Said Nursi demonstrates the ability of family and peer groups to make independent decisions separately. It is understood that he is an individual who is independent of the society, progressing towards individualization. Said Nursi, with his first years of adulthood, goes to social events and political studies. IR-year Bitlis and Van twelve-year life passes with regional and global search to solve problems. While Van deals with positive sciences such as history, philosophy, geography, mathematics, chemistry, geology and philosophy in Tahir Pasha, he also has the opportunity to analyze the structure of society in which he lives. It sees the lack of education of the age in which it lived, as the addition of religious sciences as well as positive sciences. The thought that "the Qur'an is an eternal, extinguished eternal sun" is one of the important turning points of his life. In this age, Said Nursi tries to get satisfaction from his life by psychologically progressing in the profession and realizing his life goals. On the social side, it tries to fulfill rich relationships in this age to fulfill social roles and gain more respect in society.

He is arrested and acquitted on the grounds that he is involved in the March 31 incident. During the First World War, he was captured as a prospective Regiment Commander and was captured and sent to the camp in Siberia. Bolshevik revolt is shaken and divided by taking advantage of the complexity of Russia, escapes and returns to Turkey over the islands of Europe. Again, this is a season in which the greatest risks, costs, and frustrations of O's life are due to these events. When he sees that his wishes and expectations have not been fulfilled, he begins to cool down. In November 1920, Said Nursi, who came to the parliament after the invitation of the Ankara government, returned to Van after losing his hope of resurrection to the Islamic world. With the outbreak of the Sheikh Said rebellion in 1925, he was taken to Barla town of Isparta by taking his nasibin. Thus, the life of the exile that will last until the end of your life begins. He sees them as destinies of fate. Said Nursi writes here, "The Poetry Calligraphy," which shows the resurrection after watching the earth revived by the spring season. This work is also followed by other Nur Risals who are based on the Qur'an and are instrumental in saving people's faith.

Said Nursi was sent to Isparta center in 1934 and a year later he was sent to Eskişehir prison with 120 students. After being acquitted at the Eskişehir court, he is exiled to Kastamonu. He lives here for eight years. It is shipped to Denizli Heavy Penal Officer with the demand of 1 943'126. The court decides to acquit all of the 130-piece corpus in 1944. After leaving the Denizli prison, Afyon's residence is sent to Emirdag. During these times, even though trying to prevent communication with the public, the villagers go through the theme with the public and follow the guidance. In the first month of 1948, he was arrested in Afyon with 54 requests. He is held in a cell for twenty months while he is 75 years old. During this time, the

democratic party comes to power and declares amnesty. The court acquitted in 1956. After the release, it is sent to Emirdag again. During his life in Afyon, young people and civil servants start to show great interest in writing. It comes to Istanbul in 1952 due to a work called Youth Guide published by some university students. The court is acquitted. He died on March 23, 1960 in Şanlıurfa.

When examining Said Nursi's 83-year lifestyle, education life, first world war, first years of the Republic, Barla, Kastamonu and Emirdag compulsory residence, detention years are important turning points of O's life. The central element of Said Nursi's life structure in the pre-adulthood is the education of the madrasa, while the environment is his life with his family and friends. While the central elements in the life structure of the first adulthood were religious and philosophical education, environmental elements became the first world war, politics and non-governmental organizations. During the middle age transition, there are major changes in the life structure of Said Nursi. Defining the first forty years as the old Said, Said Nursi, the life structure at the middle age transition has turned from individual desires to social devotion. His life purpose and dreams have begun to correct the belief and belief of the community. The central elements in the life structure of the middle and late adulthood are the peace and prosperity of the society while the environmental elements are the detention and exile life. The ages of Early and Middle Adulthood constitute the most satisfying and troublesome years of life. Said Nursi, who produced about 196 works throughout his life, has revealed a large part of the Risale-i Nur collection of 1 30 works in those days. At the same time, countless troubles, pressures and exiles have passed by these times. As a result, Said Nursi's individual life structure has been a desire to help people who are based.

This study is limited by the psychobiography method. In the following studies, Said Nursi's life can be analyzed using different methods and techniques. On the other hand, the life of different social leaders can be examined in terms of Levinson's theory of life structure using psychobiography method. This work is limited to Levinson's individual life structure. In subsequent studies it may be useful to consider Said Nursi's life in terms of Erikson's theory of psychosocial development.

Keywords: Levinson's theory of life structure, B.Said Nursi, Psychobiography, Central elements of life structure, Environmental elements of life structure.

Kaynakça

- Aktu, Y. (2016). Levinson'un yaşam yapısı kuramı açısından Benim Adım Khan filminin incelenmesi. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (37), 505-517.
- Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55(5), 469-480.
- Carpenter, G. (1992). Adult perceptions of leisure: Life experiences and life structure. *Society and Leisure*, 15(2), 587-605.
- Donn, J. E. (2005). *Adult development and well-being of mid-life never married singles*. Miami University, Miami, USA. Erişim adresi: <http://rave.ohiolink.edu>.
- Genç, A., & Genç, Ö. (2016). Psikobiyografik bir inceleme: İbn Rüşd. *International Journal of Social Science*, 44, 443-452.
- Gürsu, O. (2015). Hasan Basri Çantay: Bir psikobiyografi denemesi. *Ekev Akademi Dergisi*, 62, 251-267.
- İnan, S. (2016). Tarih yazımında psikobiyografiler: İyi örneklerden yöntemin belirlenmesine *Turkish History Education Journal*, 5(2), 491-514.

- Kaplan, H. (2009). Bazen Bir Puro Sadece Bir Purodur: Leonardo da Vinci'nin Dini Kimliği Üzerine Psikobiyografik Bir İnceleme. *Dini Araştırmalar*, 12, (35), 107-126.
- Levinson, D. J. (1978). *The seasons of a man's life*. New York, USA: Knopf. Erişim adresi: <https://books.google.com>.
- Levinson, D. J. (1986). A conception of adult development. *American Psychologist*, 41(1), 3-13.
- Levinson, D. J. (1996). *The seasons of a woman's life*. New York, USA: Knopf. Erişim adresi: <https://books.google.com>.
- Mardin, Ş. (1989). *Religion and social change in modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi*. Suny Press.
- Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İletişim yay., İstanbul.
- Nursi, B. S. (2014). *Mektubat* (Vol. 6). Risale Press.
- Nursi, B. S. (2015). *Sözler* (Vol. 9). Risale Press.
- O'Connor, D., & Wolfe, D. M. (1991). From crisis to growth at midlife: Changes in personal paradigm. *Journal of Organizational Behavior*, 12(4), 323-340.
- Rickards, T. S. (2005). *Confronting the taken-for-granted: the process of losing and regaining credibility for women coming-out at mid-life*. Unpublished master's thesis, The University Of New Brunswick, Ottawa, Canada.
- Robinson, O. (2008). *Developmental crisis in early adulthood: A composite qualitative analysis*. Unpublished doctoral dissertation, University of London, London.
- Shanahan, M. J., Porfeli, E., Mortimer, J. T., & Erickson, L. D. (2005). Subjective age identity and the transition to adulthood: When does one become an adult. In Settersten, Richard A., Jr. (Ed); Furstenberg, Frank F., Jr. (Ed); Rumbaut, Rubén G. (Ed), *On the frontier of adulthood: Theory, research, and public policy* (pp. 225-255). Chicago, IL, USA: University of Chicago Press.
- Smithson, K. L. (2011). *The relationship among social connectedness, meaning in life, and wellness for adult women in Levinson's mid-life transition stage*. Unpublished doctoral dissertation, Georgia State University, Atlanta, USA.
- Sugarman, L. (2004). *Life-span development: Frameworks, accounts and strategies*. London: Routledge. Erişim adresi: <https://books.google.com.tr>.

Siirtli Molla Halil ve Hadis Usûlüne Dair Eseri

Mehmet Bilen¹

Şark medreselerinin en meşhur siması olan Molla Halil, Siirt iline nisbetle Molla Halil es-Siirdî diye meşhur olmuştur. Kaynaklarda tam adı Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid es-Siirdî şeklinde geçmektedir. Molla Halil, 1750/1164 - 1754/1168 yılında Bitlis'in Hizan ilçesinin Süttaş (Kulpik) köyünde doğmuştur. (Kehhâle, s. IV/117; Öncü, M. 2013, s. 19, 20)

Molla Halil, değişik medreselerde bir çok alimden ders almak suretiyle tahsilini tamamlamıştır. İlk hocası babası Molla Hüseyin'dir. Kur'an-ı Kerim ve Tecvîd ilmini Sofî Hüseyin Karasavî'den alan Molla Halil, Molla Abdurrahman el-Belâkî, Molla Ramazan el-Hazvinî, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Molla Ahmed el-Hafız, Molla Mahmud el-Helenzî, Molla Muhammed b. Molla Ahmed el-Kevaşî, Molla Abdulhadi el-Arvasî, Molla Hüseyin el-Hoşabî, Şeyh Ferruh, Molla Hasan el-Bizenî, Molla Abdusselam, Molla İsmail el-Kisinî, Molla Yahya el-Mizurî, Molla Mahmut el-Behdinî ve daha bir çok alimden ders almıştır. Hizan, Bitlis, Tillo, Helenze, Vestan, Müküs, Hoşap ve Cizre medreselerinde okumuş olan Molla Halil, son olarak Kuzey Irak'ta bulunan İmâdiye medresesinde bulunmuş ve burada İmâdiye müftüsü olan hocası Molla Mahmut'tan icazet almıştır. (Öncü, M. 2013, s. 21,23)

Molla Halil tahsilini tamamladıktan sonra Hizan'da müderrisliğe başlamıştır. Meydan Medresesi'nde uzun bir müddet dersler verdikten sonra babasının isteği üzerine Siirt'e gitmiştir. Molla Halil, Siirt'te Fahriye Medresesi'nde takriben otuz yıl müderrislik yapmıştır. (Pakiş, Ö. 1996, s.9; Öncü, M. 2013, s.22) Çok sayıda talebe yetiştirmiş olan Molla Halil, İslamî ilimlere dair çok sayıda eser telif etmek suretiyle ilme olan katkısını ölümsüzleştirmiştir.

Molla Halil tedris ve telif faaliyetlerinin yanında tasavvufla da ilgilenmiştir. Kadîrî Tarikatına müntesip olan Şeyh Ahmet Raşid'e intisap etmiş ve ondan halifelik almıştır. Böylece ilmi çalışmalarının yanında irşat faaliyetlerine de devam etmiştir. (Öncü, M.2013, s.22)

Kaleme aldığı eserlerinde hem nazım hem de nesri ustalıkla kullanmış olan Molla Halil'in dikkat çeken bir yönü de edebi kişiliğidir. Hem Arapça hem de Kürtçe manzum eserler vermiş olması bunun göstergesidir. (Öncü, M.2013, s.22)

İlim ve irşatla geçen uzun bir ömür yaşamış olan Molla Halil, 1259/1843 yılında Siirt'te vefat etmiştir. Kabri şehrin doğusunda yer alan Şeyh Süleyman Mezarlığında bulunmaktadır. (Kaya, Ö. 1946, s.9; Kehhâle, s. IV/117; Zirikli, 2006, s. II/317; Pakiş, Ö. 2005 XXX/251; Öncü, M. 2013, s.24)

Eserleri

Tefsir, tecvîd, hadis, fıkıh, usûlu'l-fıkıh, kelam, tasavvuf, sarf, nahiv, belagat, mantık ve münâzara ilimlerine dair eser vermiş olan Molla Halil'in bazı telifleri şu şekilde sıralanabilir (Bursalı M.T., 1915, s. 409-410; Pakiş, Ö. 2005, XXX/251; Memduhoğlu, A. 2008, s. 296 vd.; Öncü, M. 2013, s.24-36):

1. *Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Guyûb.*
2. *Risâle fî İlmi't-Tecvîd*

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bilenmehmet@hotmail.com

3. *Kitabun fi Usûli'l-Hadis*
4. *Zubdetu mâ fi Fetâva'l-Hadis*
5. *Mahsûlu'l-mevâhibi'l-ahadiyye fi'l-hasâisi ve'-ş-şemâili'l-Ahmediyye*
6. *Tabakatu'r-Ricâl.*
7. *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl,*
8. *Risâle Sağîre fi'l-Ma'fuvât.*
9. *Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid,*
10. *Minhâcu's-Sünneti's-Seniyye fi Âdâbi Sulûki's-Sûfiyye,*
11. *el-Kâfiyetu'l-Kübrâ fi'n-Nahv,*
12. *el-Kamûsu's-Sânî fi's-Sarfî ve n-Nahvi' ve'l-Me'ânî,*
13. *Risâle fi ilmi'l-mantık*
14. *Risâle fi'l-vad'*

Hadis Usûlüne Dair Eseri

Hadis Usulü tarihinde İbnu's-Salâh'tan (ö.643/1245) sonra gelenlerin neredeyse tümü onun *Ulûmu'l-Hadis* adlı eserini esas alarak telif vermişlerdir. Kimi *Ulûmu'l-Hadis*'i ihtisar etmiş, kimi manzum hale getirmiş, kimi şerh etmiş, kimi de istidrakte bulunmuştur. Dolayısıyla bu dönem özgün eserlerin bulunmadığı bir dönem olarak tanımlanabilir. Bu şekilde telif edilmiş olan eserlerden biri de İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö.852/1448) aittir. İbn Hacer, İbnu's-Salâh'ın kitabını önce *Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser* adıyla ihtisar etmiş daha sonra da bu muhtasarı *Nuzhetu'n-Nazrar fi Tavdihi Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser* adıyla şerh etmiştir. (İbn Hacer, 2010, s.40-41). İbn Hacer'in bu eseri İbnu's-Salâh'ın eseri üzerine yapılan çalışmalar arasında hem tertibi hem de esere yaptığı eklemelerle diğerlerinden ayrılmakta ve bu cihetle özgün bir görünüm arz etmektedir. Nitekim bu eser, tarihi süreç içerisinde günümüze kadar devam eden büyük bir rağbet görmüş ve bir çok yerde ders kitabı olarak kullanılmıştır.

İbn Hacer'in adı geçen eseri üzerine de çok sayıda şerh ve nazım çalışması yapılmıştır. Molla Halil de bu geleneğe tabi olarak İbn Hacer'in eserini ihtisar etmiştir.

Molla Halil ile ilgili çalışmalarda kendisine nispet edilen Hadis Usûlüne dair eseri, İbn Hacer'in zikrettiğimiz kitabının muhtasarı olan bu eserdir. İsmini sıkça duyduğumuz ve muhtemelen Molla Halil ile ilgili çalışma yapanların da görmediği bu eseri görmek ancak bu yıl mümkün oldu. Molla Halil'in Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olan torunlarından Hamit Sevgili, Molla Halil'in kendi elyazısıyla olan bir mecmuanın içinde bulduğu bu eserin bir kopyasını bize verme lütfunda bulundular.

“Hadis Usûlü imine gelince, ona İlmu Rivayet'il-Hadîs de denir,” şeklinde başlayan eser, Hadis Usulünün tanımı, konusu ve değerini ifade ettikten sonra İbnu's-Salâh'ın eserinin bu ilimdeki önemini belirtmektedir. Müellif, İbnu's-Salâh'ın eserinin İbn Hacer tarafından ihtisar edildiğini kendisinin de İbn Hacer'in hem ihtisarını hem de şerhini ihtisar ettiğini belirtmektedir. Müellifimiz ihtisar ettiği *Nuhbetu'l-fiker* ve şerhi *Nuzhetu'n-Nazar*'ı İbn Hacer el-Askalânî yerine İbn Hacer el-Heysemî'ye (ö.974/1567) nispet etmektedir. (es-Siirdî, M. H. Usulu'l-Hadîs, v.1) İsimleri Ahmet olan bu zatların ikisi de Şafii mezhebine mensupturlar. Medrese çevrelerinde fıkhi eserleri daha çok şöhret kazanmış olan İbn Hacer el-Heysemî'dir. Muhtemelen müellifimiz bu sebeple yanılığa düşmüştür.

Anahtar Kelimeler: Molla Halil, Usulu'l-Hadîs, Hadis, İbn Hacer, Siirt

Molla Khalil and His Book About Hadith Methodology

Molla Khalil, one of the most famous faces of madrasah, became famous as Molla Halil es-Siirdi related to Siirt province. His full name as in the sources is Khalil b. Molla Hussein b. Molla Khalid es-Siirdi. Molla Khalil was born in the Süttaş village (Kulpik) in Hizan district of Bitlis in 1750/1164 or 1754/1168.

Molla Khalil completed his studies by taking lessons from many scholars in different madrasahs. His first teacher was his father Molla Husayn. Molla Khalil, taking Qor'an and Tajwid from Sofi Husayn Karasawî, took lessons from Molla Abdurrahman al-Belâkî, Molla Ramazan el-Hazvinî, İbrahim Hakkı al-Erzurumî, Molla Ahmed al-Hafiz, Molla Mahmud al-Halanzi, Molla Muhammed b. Molla Ahmed al-Kevaşî, Molla Abdulhadi al-Arvasî, Molla Hüseyin al-Hoşabî, Şeyh Ferruh, Molla Hasan al-Bizenî, Molla Abdusselam, Molla İsmail al-Kisinî, Molla Yahya al-Mizurî, Molla Mahmut el-Behdinî and some other scholars. Molla Khalil studied in madrasahs of Hizan, Bitlis, Tillo, Halanza, Vastan, Müküs, Hoşap, Cizre and finally took al-ijaza from his teacher Molla Mahmut mufti of İmâdiye district when he was in madrasah of İmâdiye in North Iraq.

Having completed his education, Molla Khalil started to teach in Hizan. After giving lectures for a long time at the Meydan Madrasah, he went to Siirt at the request of his father. Molla Khalil was a lecturer (mudarris) for about thirty years in the Fahriye Madrasah in Siirt. Molla Khalil, who has trained a large number of students, immortalized his contribution to science by authoring numerous works on Islamic science.

Molla Halil was interested in mysticism as well as teaching and authoring activities. He connected to Sheikh Ahmad Rashid, who was connected to Kadirî order and received the caliphate from him. Thus, he continued guiding activities besides his scientific studies.

One of the most remarkable aspects of Molla Khalil, who mastered both poetry and prose in his works, is his literary personality. The fact that he gave poems in both Arabic and Kurdish is an indication of this.

Molla Khalil, who lived a long life with science and guidance, died in Siirt in 1259/1843. His grave is located in Sheikh Suleiman Cemetery, at the east of the city.

His Works

Some of his works which were on tafsir, tajvîd, hadith, fiqh, usûlu'l-fiqh, kelam, sufism, sarf, nahiv, rhetoric, logic and discussion sciences can be listed as follows:

1. *Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb.*
2. *Risâle fî İlmi't-Tajvîd*
3. *Kitabun fî Usûli'l-Hadith*
4. *Zubdetu mâ fî Fetâva'l-Hadith*
5. *Mahsûlu'l-mevâhibi'l-ahadiyye fî'l-hasâisi ve'-ş-şemâili'l-Ahmediyye*
6. *Tabakatu'r-Ricâl.*
7. *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl,*
8. *Risâle Sağîre fî'l-Ma'fuvât.*
9. *Nehcu'l-Enâm fî'l-Akâid,*
10. *Minhâcu's-Sünneti's-Seniyye fî Âdâbi Sulûki's-Sûfiyye,*
11. *el-Kâfiyetu'l-Kübrâ fî'n-Nahv,*
12. *el-Kamûsu's-Sânî fî's-Sarfî ve n-Nahvi' ve'l-Me'ânî,*
13. *Risâle fî ilmi'l-mantık*
14. *Risâle fî'l-vad'*

His Work About The Methodology of Hadith

In the history of hadith methodology almost all of the followers of Ibn al-Salah (d. 643/1245) wrote works based on his work *Ulûm al-Hadith*. Some of them summed up *Ulûm al-Hadith*, some made it into verse, some commented, others supplemented it. Therefore, this period can be described as a period of non original works. One of the works written in this way belongs to Ibn Hajar al-Asklanî (d.852/1448). Ibn Hajar summerized Ibn al-Salah's book first in the name "Nukhbetu'l-Fiker fî Mustalah Ahl al-Asar, and later commented it in the name "Nuzhatu'n-Nazar fî Tawdih Nukhbeti'l-Fiker fî Mustalah Ahl al-Asar". This work of Ibn Hajar

is distinguished from the other works based on Ibn al-Salah's work by its composition and the additions to the work and it shows a unique appearance in this sense. As a matter of fact, this work has had a great popularity in the historical process until today and used as a course book in many places.

Numerous commentary and poetry studies have been conducted on Ibn Hajar's work. Molla Khalil, follower of this tradition, also summed up the work of Ibn Hajar.

The work on the methodology of hadith which is attributed to Molla Khalil in works on him is a summary of İbn Hacer's work mentioned above. It was only possible this year to see this work which we have heard frequently and probably haven't been seen by those who work on Molla Khalil. Hamit Sevgili, one of grandsons of Molla Khalil, a lecturer in the Faculty of Divinity at Siirt University, showed kindness to give us a copy of this work found in a mecmuah of Molla Khalil's own handwriting.

The work that began with the phrase, "When it comes to 'ilmü Usûlî'l-Hadith (the methodology of hadith science) , it is also called 'İlmü riwayati'l-hadith " expresses the significance of Ibn al-Salah's work in this science after a description of the methodology of hadith, subject and value. The author states that the work of Ibn al-Salah was summed up by Ibn Hajar, and he also summed up Ibn Hajar's summary and its commentary. The author, attributed *Nukhbetu'l-fiker* and its commentary *Nuzhetu'n-Nazar*, to İbn Hacer al-Heysemî (d. 1977/1567) instead of İbn Hacer al-Askalani. Both of these persons whose names were Ahmet belonged to Shafi'i sect. İbn Hacer al-Heysemî is more wellknown in the surroundings of the madrasah by his works about fiqh. Perhaps the author mistook it for this reason.

Keywords: Molla Khalil, the methodology of hadith, hadith, İbn Hajar, Siirt

Kaynakça

Atalay, Ömer, *Siirt Tarihi*, İstanbul, 1946.

Çağmar, M. Edib, *Molla Halîl el-İs'irdî'nin 'Risâletun Fî İlmi't-Tecvîd' Adlı Eseri*, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2, yıl. 2009, 153-161.

İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazarar fî Tavdihi Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Ebu Muaz Tarik b. 'İvadillah, Kahire, 2010.

Karakaya, N. (2006). *Bir Dilci Olarak Molla Halîl es-Siirdî*. YYÜSBE, Van: Yayınlanmamış yüksek lisans.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, tsz.

Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi.

Memduhoğlu, Adnan, *Molla Halîl es-Siirdî ve Usûlu'l-Fıkh Adlı Elyazma Eseri Üzerine, İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu*, Beyan Yayınları, (ss. 293-316), İst. 2008.

Pakiş Ömer, *Molla Halîl es-Siirdî ve Tefsirdeki Metod* (MÜSBE Yayınlanmamış yüksek lisans), İstanbul, 1996.

Pakiş, Ömer, *Molla Halil Siirdî*, DİA, XXX/250-251, İstanbul, 2005.

Öncü, Mustafa, *Molla Halîl es-Siirdî'nin "Basîratu'l-Kulüb Fî Kelami Allâmi'l-Gıyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi* (DÜSBE yayınlanmamış doktora tezi), Diyarbakır, 2013.

es-Siirdî, Molla Halil, *el-Kamûsu's-Sânî fî'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Me'ânî*, Diyarbakır, 2012.

es-Siirdî, Molla Halil, *Usulu'l-Hadîs*

Zirikli, Hayreddi, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşher'i-Ricâl ve'n-Nisâ'*, Beyrut, 2006.

Human Resource Development from the Perspective of Islam; A Case Study On The Republic Of Turkey

Saeed Rashed Hasan Chowdury¹

Human resource development is a very crucial for any countries or institutions to give beneficial services to the people. There are various types of good relations between the multiplication of human resource and the welfare of a nation that have been proven with the help of instances from the past and present. Most of the developed countries in the world are very growth and progress because of their human resources. Plentiful human resources are not promise the prosperity of a nation, on the other hand proficient human resources can productively turn to advantage of restricted natural resources. The development of human resource to serve as the compelling power for enhancement and prosperity is no suspicion a key to political and socio-economic advancement of any society. In the Islamic perspective, human resource is not just as a shape of human capital, such as knowledge, education, proficiency, training, personal improvement but wanted to preserve humankind as social beings in community, enabling them to pleasure their entity in the communal midst, are portion of this spacious domain of human resources. The prime objective of this study is to explain the affinity between progressing industrial society and human resource development and to explain the Islamic visibility related to the issue and development process of the republic of Turkey. The republic of Turkey is a comparatively modern nation which has sustained meaningful variation at the human resource development sector in a short time. In the last ten years, the Turkish economy relied extensively on agricultural output. For this reason, the republic of Turkey is the universe's 17th boundless industrialized and also enormously populated nation. The research tries to show that the concept of human resource development in Islam is broad and quite widespread and includes ethical, spiritual, and component dimensions at the same time. For this reason, it can easily be distinguished from the qualitative of other development model. This paper will highlight the concept of human resource also highlights a case study on the human resources development process of the republic development; illustrate factors and some recommendations and also development process of the republic of Turkey.

1. Introduction

Human resources development is the crucial including only effective manufacture of production. Another manufactures of production are inoperative and are dependent for their take advantage of the human resource. The human resource development is to serve as a compelling potency for enhancement and advancement that no suspicion a key to social, political and economic advancement of any community. This is perfectly unavoidable considering the reasoning of the concept of alteration of technology as a compelling potency for the prosperity of a contemporary economic. However, HRD will comprise upgrading the abilities, spreading the conscience and competence of human resource. The aim and perspective of human resource development is defined as the capability to ennoble knowledge, human being influential and exalted performance in job-connected matters and contribute to sustainable human prosperity.

¹ Post graduate researcher, Department of Mysticism, Ankara University, Turkey.
Faculty of Art's Dean's Merit of Honour 2015 Awarded, University of Dhaka, Bangladesh,
saeydrashed.du1991@gmail.com

Imitating this objectives is very crucial significant: In the perspective of history, human resource development has been called upon to play a superfluous fundamental and crucial key role in resolving critical social and economic problems faced by denominations, institutions and nations. As a consideration of Human resource development is being challenged to explore a comprehensive and elaborating agenda of aims and objectives. It is referred such kind of framework that practically seizes the extension and perplexity of aims and objectives traced by human resource development as an area of practice.

On the other hand, Islam provides equality interpretations of advancement where the term of development encloses both moral and socio-economic spectacles of human beings life. The religion of Islam expostulate that advancement or development should be investigated based on the enshrinement of ethical mortal standards which is appraisalment one precondition for acquiring socio-economic prosperity.

2. Objectives of the Study

The prime aims and objectives of this study are to highlight the Human resource development affairs including exclusive reference to republic of Turkey. The crucial objectives are:

- Discussing the human resource development including its distinctions approaches
- Narrating the human resource and development in the perspective of Islam
- Evaluating human resource development in the republic of Turkey and its contemporary situations.
- Identifying the crucial Islamic models is to followed for the improvement of Turkey
- Giving some important recommendations for Human resource development in reverence of Turkey.

3. Methodology of The Study

This research was made principally on the basis of secondary data and information. For concept building, comprehensive literature survey covering pertinent books, some different Turkish ordinance, conference paper were undertaken. All kinds of material documents like literature of management, Newspapers, Journals, books, pertinent research papers are the secondary sources of data. Some relevant specialist and also academicians have recommended. There are various distinctions survey reports like- United Nation Human Resource Development program report have been reviewed.

4. Findings and Analysis

In this article, the significance of human resource development of Turkey is discoursed including with the perspective of Islam in human resource sector. When any people act as resources for the Turkey alongside how proficient human powers impact the enhancement and advancement to the Turkey are discoursed here. It discloses the Islamic role and model about people as well as people have been treated as the representative of Allah. Any proficient people should be honest, sincerity and also conscientious in a different way he or she could not able to maintain another natural resource. Any fraudulent man along with dishonest can impede the enhancement and advancement of the any states as well as the Turkey. However, Islam constantly emphasizes on fairness, Morality and also integrity.

5. Conclusion

Human being is respected creature of Allah. In reality, human being capital is the prime flow for any states. If the people of any country are more skilled, well learned and sincerity then the people can be treated as human resource or human capital. So, it will recommend that sincerity, indefatigable, more quality people are most crucial resources for any states because

resources cannot be transcribed like another resource. However, in the perspective of Turkey is that it's has social, political and economic including cultural prominences which are distinguished from those in Western and other Europeans industrialized communities. Fruitful petition of an individual HRD process calls on a systems of adaptation. However, Turkish people ready up the workforce for a modern process or modify the process to compatible the cultural realities. To recapitulate, it can be stated that HRD is advancing, offering, developing as well as sensational fields in the republic of Turkey which is in sublime demand. On the other hand, unless people take measures to basis studies on sound scientific education and endemic norms and values, the areas are at jeopardy of losing its authenticity and resources.

Keywords: Human resources; Development; Knowledge; Attitude; Islamic perspective; Republic of Turkey; Developing countries, National Cultures; Organisational Justice.

References

- Chowdury, R. (2017). "Education for sustainable development from the perspective of Islam; a comparative analysis", *Innovation and global issues in social sciences*, pp. 692-707
- Aidit, G. (1990). *Development: An Islamic Perspective*. Petaling Jaya, Selangor: Pelanduk Publications.
- Chowdhury , M. (2003). *Human resource development and economic growth – A critical analysis with special references to Bangladesh*, Executive Views, IIUC, 2(1), 6
- Choudhury M. A. (1998). "Human Resource Development in the Islamic Perspective", *Studies in Islamic Social Sciences*, pp.146-179
- Siddiqui, A. (1987). "Human resources development: A Muslim world perspective", *The American journal of Islamic social sciences*, Vol.4, No.2, pp. 277-294
- Abdun, N. (1990). Education and Human Resources Development A comprehensive Approach from an Islamic Perspective, *Journal Islam Today* N° 13-1416H/1995
- Kuchinke, K.P. (2010). "Human development as a central goal for human resource development", *Journal of Human Resource Development International*, Vol. 13 No. 5, pp. 575-85
- Werner, J.M. and Desimone, R.L. (2009). *Human Resource Development*, 4th ed., Thomson South-Western, Mason, OH
- Zangoueinezhad, A. and Moshabaki, A. (2011). "Human resource management based on the index of Islamic human development", *International Journal of Social Economics*, Vol. 38 No. 12, pp. 962-72
- Armstrong, M. (2001). *A Handbook of Human Resource Management Practice*, 8th Edition, London: Kogan Page
- Hall, D.T. (1984). "Human resource development and organisational effectiveness", in Fombrun, C., Tichy, N. and Devanna, M. (eds) *Strategic Human Resource Management*. New York: John Wiley
- Harrison, R (1992). *"Employee Development"*, Institute of Personnel Management, London: Harcourt College Publishers
- Gibb, S. (2011). *Human Resource Development*, london: Heriot-Watt University press,
- Aycan, Z. (2006). "Human resource management in Turkey", *Journal of Managing human resources in the Middle East* New Jersey: Routledge, pp. 160-180
- Arthur Andersen (2000). *2001'e Dogru Insan Kaynaklari Arastirmasi (Human Resource Management Research towards 2001)*, Sabah Yayıncılık, Istanbul.

Ismail B. & Burcu, E.(2013). “HRM Practices in Turkey: Current Issues and Trends”, *International Journal of Academic Research in Economics and Management Sciences*, Vol. 2, No. 3

Smith, A. and Smith, E. (2007). “The role of training in the development of human resource management in Australian organisations”, *Human Resource Development International*, 10(3): 263-79.

Acuner, T. (2001). “İnsan kaynaklarının yetiştirilmesi, geliştirilmesi ve hizmet sektöründe bir saha araştırması”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 15, 177-190

Beaumont, P.B. (1993). *Human resource management: Key concepts and skills*. London: Sage Publications.

Boxall, P. & Purchase, J. (2000). Strategic human resource management: Where have we come from and where should we be going?, *International Journal of Management Reviews*, 2, 183-203.

İslam Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği

Bekir Karadağ¹

İslam medeniyetinin geride kaldığı ve batıya karşı zayıf düştüğü günümüz İslam dünyasında son asırda batıda ortaya çıkan bazı fikir akımlarının da etkisiyle daha önce İslam hukukçular tarafından tartışılmış veya tartışılmamış bazı konular, tekrar gündeme gelmeye başlanmıştır. Günümüz tartışma konularından biri “kadının hakimliği” meselesi de klasik İslam hukukçuları tarafından tartışılmış ve hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Biz de bu çalışmada bir makalenin sınırlarını gözeterek kadının hâkim olmasının imkân ve sınırları nasslardan ve klasik fıkıh kaynaklarından yola çıkarak tartışmaya çalışacağız.

Klasik İslam hukuk eserlerinde bir kimsenin hâkimin (kadın) bazı şartları dile getirilmiştir. Hâkimin akıllı, ergin, hür, Müslüman, işiten, gören ve konuşan bir kimse olması hususunda ittifak etmişken; adaletli olma, erkek olma, müçtehit olma gibi vasıflarda ise İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.

Makalemizin konusunu teşkil eden kadının hâkim olmasının imkânı ile ilgili olarak İslam hukukçuları arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. İslam hukukçularının çoğunluğunu teşkil eden Maliki, Şafii ve Hanbeli fakihleri bu meselede olumsuz görüşe sahip olmuştur. Ayrıca Hanefilerden Tahavî gibi bir âlim de cumhurun görüşüne katılmıştır. Cumhur, ayet ve hadislerden bir takım deliller getirerek kadının hiçbir konuda hâkim olamayacağını ileri sürerler. Bu görüşe tamamen muhalif bir görüş ise İbn Cerir et-Taberî ve Hasan-ı Basri gibi hukukçulardan gelmiştir. Bu âlimler yargıyı fetva işlerine benzeterek, kadının fetva verebileceği hususlarda hâkimlik yapabileceğini ileri sürerler. Kadının her konuda fetva verebilmesi hatta ichtihad edebilmesi mümkündür. O halde adı geçen bu alimlere göre kadının, ceza alanı dâhil olmak üzere insanı ilgilendiren her alanda hâkimlik yapması caizdir. Bu iki görüş arasında orta bir yol izleyen Hanefiler ise kadının bazı alanlarda hâkimlik yapabileceğini ileri sürerler. Hanefiler, ilke olarak hâkimliği şahitliğe benzeterek, kadının şahitlik yapabileceği alanlarda hâkimlik de yapabileceğini kabul ederler. Hanefiler, genelde kadının şahitliğini geçerli kabul ederlerken; had ve kısas gibi ceza konularında ise istisnai olarak şahitliğini kabul etmezler. Buna göre Hanefiler, kadınların mali ve medeni hukuk alanlarında hâkimlik yapabileceğini; had ve kısas gibi ceza konularında hâkimlik yapamayacaklarını düşünürler. Bu hususta Hanefiler gibi düşündüğü ileri sürülen İbn Hazm’ın *Muhallâ* isimli eserindeki ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda esas itibarıyla Taberî ve Hasan Basri gibi düşündüğünü belirtmemiz gerekir.

Bu hususta başta Hanefî ve Şafiilerden olmak üzere müteahhirûn dönem bazı hukukçuların temelde mezheplerinin görüşlerini benimsemekle beraber zamanla karşı tarafın görüşüne de haklılık payı vererek birbirlerine yakınlaştıklarını da belirtmemiz gerekir. İzz b. Abdisselam ve Bulkînî gibi hukukçular gibi Şafii fakihler, güçlü sultanın bir kadını hâkim olarak ataması durumunda vereceği hükmün kabul edileceğini düşünürler. Öte yandan Hanefî hukukçulardan Kudûrî, karşı tarafın da delillerini göz önünde bulundurarak kadının hâkimliğe getirilmesinin mekruh olduğunu ifade eder. Kudûrî’nin bu ifadesi, muhtemelen Şeyhîzâde ve Haskefî gibi son dönem Hanefî hukukçularını kadının hâkimliğe getirilmesinin günah olduğu

¹ Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, b.karadag63hotmail.com

şeklinde düşünmelerine sevk etmiştir. Dolayısıyla bu hukukçuların kadının hâkimliğinin hukuken geçerli kabul etmekle beraber diyanetten caiz görmediklerini söyleyebiliriz.

Bu hususta görüş sahiplerinin delilleri bir arada düşünüldüğünde her tarafın ayet ve hadislerden delil getirdikleri görülmektedir. Kadının hâkimliğine dair olumlu veya olumsuz herhangi bir açık bir delilin bulunduğunu söylemek zor gibi görünmektedir. Üstelik cumhurun görüşlerine delil olarak getirdiği en net delil olan “*İşlerini kadına tevdi eden bir topluluk felah bulmaz/bulmayacaktır*” hadisinin delalet ettiği anlam hususunda birbirinden farklı görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazı hukukçular, bu hadisi kadının devlet yönetimine gelemeyeceği şeklinde yorumlarken bazıları da bunun Hz. Peygamber’in gelecekte gerçekleşecek bir olayı haber verdiği şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu hadisin Müslümanlar için bir yasaklama getirmediğini ileri sürerler. Dahası cumhurun görüşlerindeki akli gerekçelendirmenin bir kısmının örf çerçevesinde geliştiğini söylemek de mümkündür. Bunun da ötesinde asr-ı saadet döneminde bazı kadınların insanlar arasında hüküm verilmesi gereken bazı işlere getirilmesi yönündeki bazı uygulamaların olması da önem arz etmektedir.

Tarafların delilleri ve kadın fitratı bir arada düşünüldüğünde kadının her alanda hâkim olmasının doğru olmadığı görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Kadınların hâkim olmasına olumsuz bakanların, ileri sürdüğü gibi kadın ve erkeğin bir arada bulunmasının doğurduğu sakıncalar günümüz mahkemelerinde asgariye indirilebilir. Hatta bazen kadın bir hakim, hiçbir erkekle hem hal olmadan yargı işini yürütebilir. Kaldı ki kadın ve erkek karışık olması meselesi her işte olabilecek ve kadının çalışma hayatının her sahasında karşısına çıkabileceği bir problemidir. Kadının giyim kuşamına dikkat etmesi ve bu hususta yapılacak düzenlemeler ile bu tür problemlerin önüne geçilebilir. Kaldı ki bazen sadece kadınları ilgilendiren bazı davalar da olabilir.

Her ne kadar günüz hukukunda kadının hukukun bütün alanlarında hâkimlik yapabileceğini kabul etse de kadının yaratılış itibarıyla ceza mahkemesi gibi alanlarda hâkimlik yapmasının ona zor gelebileceğini ifade etmemiz gerekir. Fakat bu yasağın da tavsiye niteliğinde olması gerektiğini kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Kadının Hakimliği, Hâkimin Şartları, Kadının Şahitliği, Kadının Fetva Vermesi, Had, Kısas

Judgeship's Women According To Islamic Law

In the present-day Islamic world, where the Islamic civilization has fallen and has fallen weakly to the west, some issues that have been discussed or not discussed before by Islamic lawyers have been started to come to the fore again. One of the controversial topics of the present day was discussed by the classical Islamic jurists "that judgeship of women" and different opinions appeared about them. In this study, we will try to discuss the possibility and limit of the women's judge by taking the limits of art and starting from the sources of classical fiqh and nass.

In classical Islamic law works, some of the conditions of one judge (kadi) were mentioned. While the judge allied with the fact that the judge is intelligent, mature, free, Muslim, hearing, seeing and speaking; justice, being a man, being a mujtahit, the opinion of Islamic lawyers has different.

Three different views have emerged among the Islamic jurists regarding the possibility of the women being the judge of the subject matter. The Maliki, Shafii and Hanbalite jurists, who constitute the majority of Islamic jurists, have had negative views in this regard. In addition, a scholar such as the Tahavi from the Hanafis also participated in the opinion of the majority scholars. The majority suggests that the women can not judge in any issue by bringing some evidence from verses and hadiths. A completely disagree with this view came from lawyers by Ibn Cerir et-Tabari and Hasan Basri. These scholars claim that the women can judge

on the matters which the fatwa can give by comparing the judge to the work of the fatwa. It is possible for the women to be able to give fatwa even *ijtihād* in every respect. In that case, women to make judgments in every area where concerned people, including the criminal court is permissible for these scholars. The Hanafis who followed a middle way between these two views, assert that women can judge in some areas. The Hanafis, in principle, accept that they can judge in areas where women can bear witness, likening the judge to witness. While the Hanafis accept the witness testimony of the women in general; they do not accept exceptionally witness in criminal matters such as *had* and *kıyas*. According to this, the Hanafis say that women can be judges in financial and civil law areas; they think women can not do judges in criminal matters like *had* and *kıyas*. In this respect, Considering the expressions of Ibn Hazm's *Muhallâ*, which is allegedly thought to be like the Hanafis, we can say that he thinks basically like Tabari and Hasan Basri.

In this respect, we can say that some lawyers of next period, especially Hanafi and Shafii, periodically adopt the opinions of their sects, but in time they are close to each other by giving justice to the opponent opinion. İzz b. Abdisselam and Bulkîni, as well as lawyers Shafii, think that the ruling of the powerful sultan can be accepted as a judge if he appoints a woman as judge. On the other hand, from the Hanafi jurists, Kudûri expresses that it is the *makruh* that the women to be brought to judgeship taking into account the evidence of the other side. This statement of the Kudûri has guided the late Hanafi jurists such as Sheikhâzâde and Haskefi to think that it was a sin to bring women to judgeship probably. Because of, we can say that these lawyers that the dominion of the women is not permissible religiously despite of valid legally.

In this respect, when the opinion holders of this subject are thought of the evidence together, it is seen that each side gives evidence from verses and hadiths. It seems difficult to say that there is any clear evidence of positive or negative about the judgeship of the women. Moreover, it is understood that there are diverging opinions on the meaning that the hadith of the “A community that sends work to women will not find salvation/will not find”. Some jurists commented this hadith that women can not come to the direction of the state, while others interpreted the Excellency Prophet as telling about a future event. They therefore argue that this hadith does not bring a prohibition for Muslims. Moreover, it is possible to say that some of the mental justification of the views of the majority has developed in the frame of custom. Beyond that additionally, it is also important that certain practices be brought to the point where certain women should be judged among people during the period of the happy century.

It can be said that it is appropriate to consider that it is not right for a women to be a judge in every area when both parties' arguments and nature women are considered together. The negative consequences of women being judges, as suggested by the coexistence of women and men, can be reduced in today's courts. Even sometimes a female judge can even run judicial without the need man. Moreover, the issue of women and men being mixed, which is a problem that can happen in every job and women can face aspect of their working life. It is possible to avoid from such problems as attention of the women to the clothing and the arrangements to be made on this subject. Furthermore, sometimes there may be some cases involving only women.

Although it is accepted in the law of the day that a woman can judge in all fields of law, we can not state that it would be difficult for a woman to judge in creation areas such as a penal court. But we believe that this restriction should also be a recommendation.

Keywords: Judge of the woman, Conditions of the judge, Women's Witness, Fatwa of Woman, Hadd, Qıyas (Retaliation)

Kaynakça

Atar, Fahrettin (2001), “*Kadı*”, *DİA*, XXIV, İstanbul: TDV Yay.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî (TY) , *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî.

Bilmen, Ömer Nasuhi (TY), “*Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*”, İstanbul: Enes Karmaşık Yay.

Hamîdullah, Muhammed, “İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes (1)”, Çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 3, 379-410.

El-Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî (1419 1998), *Dürrü'l-Münteka fî Şerhi'l-Mültekâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Hattab, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruaynî (1412/1992), *Mevahibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl*, YY:Dâru'l-Fikr.

El-Heytemî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer (1357/1983), *Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî (TY), *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî (1417/1997), *el-Muğni*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad: Âlemü'l-Kütüb.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1428/2007), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

El-Karadâvî, Yusuf (2013), *İslam'da Devlet Mefhumu*, Terc. Hüsameddin Cemal, İstanbul: Nida Yay.

El-Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (1406/1986), *Bedâi'ü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, YY: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

El-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî (TY), *el-Ahkamü's-Sultâniyye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs.

Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu (1419/1998), *Mecma'ü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Eş-Şirbînî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed (1431/2010), *Muğni'l-Muhtâc ila Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Zuhaylî, Vehbe (1994), *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, Terc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız, İstanbul: Risale Yay.

7 Haziran Seçimlerinden Sonra: Hendekler, Barikatlar Ve Siyasetin Değişen Doğası

Vahap Coşkun¹

7 Haziran 2015, Türkiye’de Kürt siyaseti için bir dönüm noktasıydı. 1991’de HEP ile başlayan siyasi gelenek ilk defa 7 Haziran’da HDP ile %10’luk seçim barajını aştı ve TBMM’ne 80 milletvekili gönderme hakkını kazandı. Bu başarının iki önemli sebebi vardı. Birincisi HDP’nin Türkiyelilik kimliğini vurgulamasıydı. İkincisi de, parlamentoda güçlü bir HDP’nin varlığının Kürt meselesini şiddetin cenderesinden çıkartacağına halkı ikna etmesiydi.

Halkın verdiği büyük desteğin ardından HDP’nin geleceğini tayin edecek iki mesele vardı: Biri, HDP’nin arkasına aldığı oyun büyüklüğüne uygun bir şekilde sorumlu ve uzlaşmaya açık bir siyaset izlemesiydi. Diğeri de HDP’nin şiddet karşısında bir ağırlık merkezi oluşturmamasıydı. Artık HDP’den beklenen şidte tüm gücüyle karşı koyması ve demokratik siyaset dışındaki bütün araçları reddetmesiydi.

Fakat HDP bu iki noktada da doğru politikalar üretmedi. Çözüm sürecinde ortak olmalarına rağmen seçim süresince AKP’ye karşı yürüttüğü karşıtlık siyasetini seçim sonrasında da devam ettirdi. HDP, büyük bir siyasi güce eriştiği halde, demokratik siyaseti mücadelenin ana aksı haline getiremedi. PKK, HDP’nin seçim zaferini itibarsızlaştırıp “devrimci halk savaşı” ilan ettiğinde HDP buna karşı bir direnç gösteremedi.

PKK’ni çözüm sürecini bitirmesi ve “şehir savaşları” başlatmasının beş nedeni vardı:

1. PKK, siyasi aktörlerin ön plana çıkmasını kabullenmedi, bunu kendisi için bir tehdit olarak gördü.
2. PKK’nin önceliği değişti. Türkiye’de müzakere yoluyla Kürt meselesini çözmek yerine Suriye’deki hakimiyet alanını korumaya odaklandı.
3. Türkiye ve PKK, Suriye sahasında asgari bir müşterek zemini oluşturamadılar.
4. Sosyolojik ve teknolojik nedenlerden ötürü PKK kır eksenli mücadeleden kenti merkeze alan bir mücadeleye geçti.
5. PKK, AKP hakkında yanlış bir okuma yaptı. AKP’nin içerde ve dışarıda güç kaybettiği düşündü ve kazanımlarını artıracaklarını hesap ederek çatışmaları başlattı.

PKK’nin şehir savaşlarında başarıya ulaşabilmesi başlıca iki şarta bağlıydı: Birincisi, halkın bu hendek, barikat ve silahlı özyönetim stratejisine destek vermesiydi. İkincisi de, devletin zaaf göstermesiydi. Fakat her iki mevzuda da işler PKK’nin istediği gibi gitmedi.

İlk olarak halk, PKK’nin ummadığı bir kararlılıkla, çatışmaların kent merkezine taşınmasına tepki gösterdi. Halkın ret kararı, dört sebebe bağlanabilir:

- a. PKK’nin hedefi ile uyguladığı metot arasında devasa bir uyumsuzluk vardı.
- b. Çözüm süreç, Kürt meselesinin demokratik siyaset yoluyla da çözülebileceğini göstermişti.

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi, vahapcoskun@gmail.com

- c. Kürt sosyolojisi değişmişti. Kürt illerindeki orta sınıflaşma, kitlelerin militanlaşmasını engelliyordu.
- d. Halk, çatışmalarla bir yere varılamayacağını biliyordu. Kürtler en büyük zararı yine kendilerinin ve çocuklarının göreceğini, kendi hayatlarının bir felakete dönüşeceğini hissediyordu.

İkinci olarak, PKK'nin çatışma tercihi, zafiyet bir yana, devlet tarafından şevkle ve heyecanla karşılandı. Zira devlet, çözüm süreci boyunca sahayı PKK'ye fazla kaptırdığını düşünüyordu. PKK'nin kamu güvenliğini ihlal etmesinden ve hâkimiyet alanını genişletmesinden de rahatsızdı. PKK silaha davranmasını fırsat bilerek bu tehdidi bertaraf etmek için tüm güçlerini sahaya sürdü. Ülke içinde ve dışında, şehir merkezlerinde ve kırsalda PKK'ye karşı çok yoğun operasyonlar yaptı.

Şehir savaşları sona erdikten sonra PKK bombalı eylemlere hız verdi, birçok şehir merkezinde bombalar patlattı. Bu bombalar iki sonuç üretti: Birincisi, güvenlik kaygısı artıkça devletin aldığı her tedbirin meşruluk düzeni arttı. İkincisi çözüm süreci içinde elde edilen bütün kazanımlar heba oldu.

Şehir savaşlarının üç genel sonucu oldu: İlk olarak, hendek kazmanın ve halkın arasına bombalar döşemenin akıl karı olmadığı görüldü. PKK'nin en güçlü olduğu bölgelerde dahi bu tasvip edilmedi ve kesinlikle reddedildi.

İkinci olarak, devleti güçten düşürsün diye yapılan çatışmalar devleti daha bir güçlü kıldı. Ölüm, milliyetçilik duygusunu keskinleştirdi. Güvenlik operasyonlarına verilen destek en üst seviyeye çıktı. Devletin hak ve özgürlük alanlarına daha rahat el atmasını mümkün kılan bir psikolojik zemin oluştu.

Ve üçüncüsü, savaş, en büyük zararı yine Kürtlere verdi. Binlerce insan hayatını kaybetti, yüzbinlerce insan göç etmek zorunda kaldı. Çatışmalar bütün bir toplumu mağdur etti. Hendekler, Kürtler için vahim sonuçlar üretti. Tahribatın büyüklüğü ve açılan yaranın derinliği her geçen gün daha iyi görüldü.

Bütün bu yaşananlardan PKK'nin çıkartması icap eden bir ders var: Adına ister “halk ayaklanması”, ister “devrimci halk savaşı” denilsin, ya da arkaik sol-devrimci siyasi söylemden çıkartılan başka bir sıfat takılsın, Türkiye Kürtlerinin böyle bir yola girmeyecekleri bir kez daha anlaşıldı. Kürtlerin istemediği bir yolu zorlamak, onlara daha fazla ölüm ve acı getirdi, çözümü çok daha uzak kıldı.

Bu itibarla PKK, 2013 şartlarına geri dönmelidir. Yani, Türkiye'ye karşı silahlı mücadeleyi bitirdiğini ilan etmeli ve silahlı elemanların sınırların dışına çekmelidir. Böylesi bir siyasi hamle üç alanda olumlu gelişmelere kapı aralar:

1. Yeniden siyasi bir çözüme dönmek için gerekli ortamı oluşturur. Meseleyi sağlıklı bir şekilde tartışmak ve gerekli adımları atmak için dingin bir iklime ihtiyaç vardır.

2. PKK'Suriye'de “kazanım” olarak gördüğü pozisyonunu devam ettirebilmek için de Türkiye'de silahları tamamen susturması gerekir.

3. Oluşacak bir sulh atmosferi sayesinde Türkiye, hem Suriye Kürtleri ile daha yapıcı bir ilişki modeli geliştirebilir, hem de IŞİD ile daha etkin bir mücadele yürütebilir.

Hülasa, PKK'nin Türkiye'de silahlara veda etmesinin zamanı geldi de geçti bile. İster içerden bakın, ister dışarıdan, varılacak sonuç budur.

After June 7 Elections: Ditches, Roadblocks and Changing Balance of Politics

General Election on June 7th, 2015 was a turning point for Kurdish politics in Turkey. The political tradition which was started in 1991 by HEP (People's Labor Party) passed the election threshold, 10% percent, for the first time in the election on June 7th and HDP (People's Democracy Party) gained the right to send 80 members to parliament. There were two important reasons for the success of HDP:

- HDP urged upon the identity of **“Türkiyelilik”** – the idea of belonging to Turkey
- The people have been persuaded that stronger HDP in parliament could shift the focus point of Kurdish Issue in Turkey from violence to democratic struggle.

After this huge support of people, there were two issues which will determine the political future of HDP;

- To follow a responsible policy to reconcile as required.
- To be center of gravity against violence

At that point, HDP was expected to refuse any other instrument except democratic policy and to take a stand against violence.

However, HDP could not produce necessary policies at either point. Despite the fact that HDP had collaborated with AKP in the Resolution Process, it has maintained to run the campaign against AKP which it has launched in the election process. HDP could not turn democratic policy into the core of political struggle, even though it reached a big political power. When PKK brought HDP's victory in election discredit as declaring “revolutionary public war”, HDP could not resist.

There were 5 reasons for PKK's ending the Resolution Process and deciding to start “city wars”:

- PKK regarded the political actors as threats and could not accept that.
- PKK changed its priorities. It chose to protect the territory which it gained dominance in Syria rather than trying to solve Kurdish Issue in Turkey through negotiation way.
- Turkey and PKK could not construct a mutual stage in Syria.
- Due to sociological and technological causes, PKK deviated the armed struggle from the rural area to urban area.
- PKK misinterpreted AKP's actions. It assumed that AKP lost its power on both inside and outside and that it can obtain more achievement.

Firstly, people reacted to movement of the struggle to the urban area, which was an unpredictable reaction by PKK. This negative feedback can be related to four reasons:

- There was a huge inconsistency between the goal of PKK and the method it applied.
- Resolution Process showed that Kurdish Issue could have been solved through democratic policy.
- Kurdish sociology has also changed. Embourgeoisement (mobility towards the middle class) in Kurdish cities prevents the masses to be militant.

- People have already known that they cannot move forward by the struggle. Kurdish people have felt that this struggle will damage them and their children and also, the struggle will mess their life up.

Secondly, PKK's choice of struggle was met excitedly- as opposed to the expectation of weakness- by Turkish Government in that the government has thought that it had given lots of reins to PKK throughout Resolution Process. The government has been also uncomfortable in that PKK expanded its territory and violated the public security space. Therefore, Turkish Government took the advantage of removing PKK and it took out all armed powers to field, both inside of and outside of country. The government carried out lots of operations against PKK both in the rural area and urban area.

After "city wars" ended, PKK exploded lots of bombs in the centers of cities. These bombs created two consequences;

- As safety concern increased, the precautions that government took became more legitimate for the Turkish public.
- All achievements obtained throughout Resolution Process were wasted.

Generally, the city wars have 3 results;

- "Entrenching and placing bombs among people are not rational." was understood. These policies could not receive support and be certainly rejected by people even in the regions where PKK has an overwhelming power.
- These policies that were applied to debilitate the government by PKK made it more powerful. The deaths intensified nationalistic emotion and the support given to security operations maximized. They created a psychological base for the interference of government to the realm of rights and freedom much easily.
- As usual, it damaged Kurdish people. Thousands of people passed away and hundreds of thousands of people were obliged to immigrate. Entire society suffered from the struggle and "trench policy" created desperate consequences.

PKK should take a lesson from all what happened; it is obvious that Kurdish people in Turkey will never support such archaic left-revolutionary political discourse no matter how it was named, neither as "civil rebellion" nor as "revolutionary public war". To force Kurdish people to follow such a way that they do not prefer caused more death and more pain and detracted them from resolution.

Therefore, PKK should turn back to its conditions in 2013. Therefore, it should declare that it will end the armed struggle against Turkey and will put all armed staff out of borders. Such kind of policy would pave the way to positive developments in three areas;

- It would create a new area which requires turning back to a political resolution. A calm atmosphere is needed to argue the issue reasonably and move forward as required.
- In order to maintain the position of PKK which it evaluated as an "achievement", it should lay down arms.
- Within a peaceful atmosphere to occur, Turkey can both develop a more constructive relationship with Kurds in Syria and fight much efficiently against ISIS.

To sum up, it is time for PPK to leave arms in Turkey. No matter what your perspective is, the result is this.

Dinî Değerlerin İstismarında Fıkıh İlminin Önleyici Fonksiyonu

İsmail Narin¹

Din istismarı, dinî değerleri kullanarak insanlardan hak edilmemiş dünyevî menfaat sağlamaktır. Bu istismar inanmayanlar tarafından yapılabileceği gibi inanç elbisesine bürünenler tarafından da yapılabilir. Birincisinin keşfedilmesi ve pasifize edilmesi kolay olmakla beraber dinî değerlerin inançlı insan pozisyonunu takınanlar tarafından gerçekleştirilecek istismarını anlamak, buradaki problemi keşfetmek ve önlemek kısmen daha zordur.

İstismarın temelde iki ayağı bulunmaktadır: *İstismar eden ve istismara uğrayanlar*. İstismar eden, muhteris ve kurnaz bir kişilik yapısına sahip olup az çok dinî bilgisi mevcuttur. Bunun söz ve fiilleri daha çok ceza hukukunun ilgi alanına girmektedir. Bu istismar döngüsünde istismara uğrayanlar da kabaca ikiye ayrılabilir. *a) İstismarcının peşine takılanlar*: Bunlar istismarcının ihtiras dünyasına servet/mal, makam, şöhret vd. dünyevî ikbal sâikleriyle bilinçli olarak katkı sunanlardır. *b) İstismara bilinçsizce alet olanlar* ise yeterli dinî bilgi edinememiş ve din eğitimi alamamış olma gibi temel yapısal sorunlardan dolayı istismarcılara kananlardır.

Günümüzde üfürükçülük vb. basit istismar kalıplarının ötesinde daha sistematik, organize ve kurumsallaşmış istismar yöntemleriyle karşı karşıyayız. Burada en fazla istismar edilen değerler *şefaat* ve *mehdilik* gibi kelimeler konuları; fıkıh alanında ise *nasların tevili*, *azimet-ruhsat*, *maslahat*, *sedd-i zerâi*, *dinde kolaylık* gibi usul konularıdır. *Haram*, *helal*, *sevap* ve *günah* yine bu çerçevede kullanılan kavramlar arasında yer almaktadır.

İstismar genel olarak bütün dinlerin karşılaştıkları temel sorunlardan biridir. Tevhid mücadelesinin hak-batıl eksenine oturttuğu değerlerin istismarı sorununa karşı İslam'ın temel kaynakları, önleyici tedbirleri almıştır. İslâm'ın ana disiplinlerine göz atıldığında burada istismara karşı tavizsiz bir tutumun takınıldığını görmek mümkündür. Bu disiplinler içinde fıkıh ve fıkıh usulü, diğer dinî ilimler gibi belirgin bir fonksiyona sahip olup evvel emirde dinin zâhirini korumayı hedeflemektedir. İstismarcıların genel olarak dinin yüce ve müteal gayesinin yanında “zâhir”in ikincil ve önemsiz olduğu vurgusu daha çok bu aşındırmayı sağlamaya yönelik çabalar olarak görülmelidir.

Fıkıh hem kaynak hem de bakış açısı ve hedef yönüyle ilâhî vasfını taşımaktadır. Dinin şer'î ameli konulardaki hükümlerini bilmeye dönük bir ilimdir. En önemli özelliği dinin temel kaynaklarından elde edilmiş olmasıdır. İsteyenin dilediği şekilde dinin temel metinlerini yorumlamasını engellediği için, dinin değerlerini ve kurallarını aşındırma, öteleme ve nihayetinde yok etmeye yönelik hamleleri boşa çıkaracak ilkeleri ve kuralları vaz eder. Burada en önemli usul prensibi Kur'an'a ve Sünnet'e bağlanma yani şer'î ahkâma riayet ilkesidir. Çünkü ahkâmı bilmenin asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan Sünnet'tir. Bundan dolayı fıkıh ilmi, Kur'anda mevcut hükümlerle amel etmenin farz olduğunu söyler. Buna göre, bir olayın hükmü Kur'an'da bulunduğu müddetçe onu bırakıp başka delile yönelmek câiz değildir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'e nisbeti sabit ve sahih Sünnet'in gereğine göre amel etmek de vaciptir.

Fıkıh, her ne kadar amellerin zâhirini oluşturan ahkâmı ilgilileniyor olsa da dine dayalı olması, çift yönlü bir yaptırım gücüne sahip olması ve ahlâkla bütünleşmiş olması gibi

¹ Yrd.Doç.Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, [inarin@bingol.edu.tr].

nitelikleri, en başta vicdanlarda kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu konuda fıkıh ahkâmının uygulanabilirliğini sağlayan en önemli kaynak Hz. Peygamber'in sünnetidir. Nitekim O'nun yüce ahlakı, fıkıhın ahlakla bütünleşik olarak yaşanabilirliğini sağlayan en büyük faktördür. Hz. Peygamber'in sîretindeki değerler manzumesinin başında da ihlas, samimiyet ve takva yer aldığı için, genelde din istismarcılarının ilk hedefi dinî değerlerin nazariyeden pratiğe aktarılması aşamasında Hz. Peygamber'in örnekliğini saf dışı bırakmaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'i menkıbeler dünyasına taşıyarak *üsve-i hasene* olarak örnek alınması gereken yegane insan olduğunu unutturmak bu yolda sarf edilen en büyük çabalar arasında yer almaktadır. Bu vesileyle, Hz. Peygamber'in ahkâmı belirleme /beyan etme yönünün bulunduğu vurgusu da önemsiz kılınp zihinler iğdiş edilince meydana gelen boşluk muhtemelen istismar grupları tarafından doldurulacaktır. Kur'an'ı beyan eden biricik otorite olma hedefine ulaşma umudu, yeterli dinî bilgi edinememiş ve din eğitimi alamamış insanlar üzerinde tahakküm kurma ihtirasını kamçıl原因 bir neden olarak okunması gerekmektedir.

Yönlendirilebilir ve tahakküm edilebilir kitlelerin varlığı, cehâlete maruz kalmış bir dindarlığın ürünüdür. Burada kişiye Allah'tan daha fazla sevgiye layık bir varlık bulunmadığını hatırlatmak gerekir. Bu da Allah'ın vaz ettiği bir kanundan daha doğru ve uyulması daha elzem bir kuralın olmayacağı bilgisine bizi götürür. Bununla beraber, bütün bunlar istismara engel olmanın bir yönünü teşkil etmektedir. Diğer taraftan, hakikati söylemekten çekinmeyen âlimlerin ve fakihlerin varlığı büyük önem arz etmektedir.

Fıkıh ahkâmının deliller üzerine inşa edilmiş olduğu gerçeğinin unutulmaması gerekir. Bunlardan naklî deliller ve hüküm çıkarma yöntemleri belli ve açıktır. Usul ilmi, deliller hiyerarşisini bozmadan hüküm ve fetva vermeyi zorunlu kılmaktadır. Bunlar içinde *maslahat* prensibi istismar alanında en fazla kullanılmaya müsait deliller arasında yer almaktadır. Müslümanların veya vatandaşın maslahatına vurgu yapılarak haram olan hükümler zorlanarak helâla dönüştürülemez; vacip olan hükümlerin terkinde de cevaz verilemez. Fıkıhın zamana ve zemine göre değişebilen ve değişmeyen ahkâmı belli olduğu için bu tür yorumların hukuki değeri bulunmamaktadır. Delâleti kati olan nasların farklı yorumlanmasına ise usul ilkeleri izin vermemektedir.

İstismarcıların masumane bir tarzda kullanmaya yeltendikleri hükümlerden birisi de "ruhsat"tır. Bilindiği gibi genel ve temel hükümleri ifade eden azimete mukabil ruhsat istisnâî hüküm olup özür, ihtiyaç ve zaruret gibi normalin dışında özel durumlarda söz konusu olmaktadır. Bu durumlarda mükellef haramı işleme veya vâcibi terk etme ruhsatını kullanabilmektedir. Meşru mazeretler üzerine ikame edilen bu hükümlerin sınırları bellidir. Diğer bir ifadeyle ruhsatlar heva ve hevese göre kullanıma açık değildir. Gayrı meşrû eylemlerin hukukilik kılıfına büründürülmesine ruhsat hükümleri izin vermemektedir. Zira burada fıkıh ruhsatların kullanım alanını ve şartlarını açık bir tarzda düzenlemiştir.

Azimetle hükmedilmesinin zorunlu olduğu yerlerde ruhsatlara sığınmaya cevaz vermek ancak İslâm'a aykırı tevillerin kapısını aralamakla mümkündür. "*Zâhir-i şeriata münâfi*" söz ve eylemlerin şeriatin içini boşaltacak ve ahkâmı işlevsiz hâle getirecek açıklamalarla tevil edilmesine fıkıh usulünün ilkeleri ve hüküm istinbat yöntemleri müsaade etmemektedir. Zira hukuksuzluğu meşru gösteren tevillerin kapısı aralandı mı buradan içeri sızmayacak hiçbir gayrı meşruluk ve günah kalmaz.

Fıkıh naslardan yola çıkarak doğru ve tutarlı hüküm vaz etme çabasıdır. Fıkıh usulünün önemli bir konusu olan mantık da doğru ve tutarlı düşünmenin ölçülerini gösteren bir ilimdir. Mantığın kullandığı yöntemler zihni hataya düşmekten koruyacağı için istismarı engelleme uğraşısında fıkıhla yanyana tahsil edilmesi gerekmektedir. Bu vesileyle zihinlerin dış dünyaya karşı zinde kalmasının imkânı elde edilmiş olur.

Dünya ve ahirete taalluk eden ahkâmı delilleriyle kavramanın ilme derinlik kattığını biliyoruz. Zira doğru bir metodolojiye ek olarak müdellel fıkıh bilgisinin, istismarı anlama ve

gayrı ahlakî bu tutumlarla mücadele etmedeki en sağlam yol rehberi konumundadır. Bundan dolayı bilgide tenkit, yanlıştan koruyan önemli bir parametredir.

Anahtar kelimeler: Dinî Değerler, İstismar, Fıkıh, Fıkıh Usûlü.

Function of Fiqh in Preventing The Abuse of Religious Values

The religious abuse means taking undeserved worldly advantage from people by using religious values. This abuse can be perpetrated by non-believers as well as by ones disguised with a look of believer. While detecting and pacifying the former is easy, it is relatively hard to realize the religious values abuse done by the ones pretending to be faithful person, to find out the problem there, and to prevent it.

Abuse basically has two pillars: *Abusing and abused*. The abusing has an ambitious and crafty character, and a little religious knowledge. His sayings and deeds are mostly within the domain of criminal law. In this cycle of abuse, the abused ones can be roughly split into two: *a) Followers of Abusing*: those are the ones contributing consciously to the ambitious world of the abusing for their fortune/asset, office, reputation and other motives of worldly prosperity. *b) Ones being unconsciously an instrument of abuse* are those believing the abusers because of basic structural problems such as being unable to have sufficient religious knowledge and to receive religious education.

Nowadays, more systematic, organized, and institutionalized abuse methods are seen rather than basic abuse patterns such as pretending to heal by breathing. At this point, the most abused values are the issues of Ilm al-Kalam such as *intercession* and *mahdiyya (messianism)*; the usul (methodology) topics such as *tawil (interpretation) of nass, azimah-rukhsah, maslaha, sadd al-zarai, easiness in religion* within the field of fiqh. *Haram (forbidden), halal (permissible), sawab (reward), and sin* are also among the concepts used within this framework.

In general terms, abuse is one of the essential problems all religions face. The primary sources of Islam have taken preventive measures against the abuse of values the struggle for tawhid (unity) places on the axis of truth-falsity (haq vs batil). By having a look into the main disciplines of Islam, it is possible to observe that an uncompromising stand was taken against abuse there. Fiqh and Usul al-Fiqh (Fiqh methodology) among these disciplines have definite function like other religious sciences, and aims first of all to save the manifest aspect (zahir) of religion. The abusers' emphasis on the fact that zahir is secondary and insignificant with regard to the supreme and transcendental purpose of religion should be considered to be the endeavors to enable this erosion.

Fiqh has a divine quality in terms of both its source, and viewpoint and purpose. It is a science related to know about the legal (shar'i) provisions of religion on the practice of Sharia. Its most important feature is being derived from the primary sources of religion. It prescribes rules and principle in order to nullify the attacks aiming to erode, neglect, and eventually eradicate religious values and rules, since it prevents anybody to interpret arbitrarily the religious primary texts. In this context, the most important methodology (usul) principle is the respect for the sharia provisions, the compliance with the Quran and Sunnah in another expression, because the main source to be familiar with the provisions is the Quran and the Sunnah arising under the latter's light. Therefore, the fiqh science states that acting upon the provisions present in the Quran is fard (obligation). Accordingly, while a provision is given for an event in the Quran, it is not permissible (jaiz) to seek other evidences. Likewise, it is necessary (wajib) to act according to the Sunnah which is sahih (authentic) and firmly referred to the Prophet.

Although fiqh is interested in the provisions comprising the zahir (manifest aspect) of deeds, its qualities of being relied on the religion, having a two-sided power of sanction, and being integrated with morals facilitate notably its embracement in consciences. The most

significant source enabling the practicality of fiqh provisions in this issue is the Sunnah of Prophet Mohammed. Indeed, His supreme morals are the most critical factor enabling fiqh to be lived in an integrated way with morals. The first target of religion abusers generally is to eliminate the Prophet exemplifying in the stage that religious values are put from theory to practice, since ikhlas (sincerity), truthfulness, and takwa take place in the first rank of the values poem in the life of the Prophet.

Furthermore, make forget Hz. Prophet to be the unique beautiful example by taking him to the world of stories is among the most enormous efforts invested in this way. By this mean, as the emphasis on the rule making/expressing attribute of the Prophet is made insignificant and the minds are emasculated; the gap generated would most probably be filled by the abuser groups. The hope to be the unique authority expressing the Quran should be considered to be a reason triggering the ambition to dominate the people unable to receive decent religious education or knowledge. The existence of masses open to be dominated and guided is the product of a religiosity exposed to ignorance. At this point, it should be reminded people that there is nobody deserving love more than Allah. It would lead us to the fact that there is not any rule required to be complied with or truer than the provision Allah prescribes. However, all people form a part of preventing abuse. On the other side, the existence of scientist and fiqh masters not abstaining from telling the truth is very important.

It should not be forgotten that the fiqh provisions have been based on the evidences. The narrative evidences and methods to infer a provision are definite and obvious. The methodology science requires to decree and fatwa without infringing the hierarchy of evidences. Among them, *maslaha* principle is among the evidences most fragile to be used. The haram provisions cannot be made halal by underlining the maslaha of Muslims or citizens; the wajib provisions cannot be permitted to be left. As the Fiqh's provisions changeable or unchangeable according to time or circumstance are definite, such kind of comments has no legal value. The nass with an exact meaning is not allowed to be interpreted differently by the methodology principles.

One of the provisions which the abusers attempt to use pretending to be innocent is rukhsah (permission). It is well-known that rukhsah is an exceptional provision and comes into question in cases of special and abnormal circumstances such as excuse, necessity, and requirement, while azimah refers to the general and basic provisions. In these circumstances, the obliged can employ the rukhsah to commit haram or leave wajib. The boundaries of these provisions based on the legitimate excuses are definite. In other words, the rukhsahs are not open to use according to fancies and desires. Rukhsah provisions do not allow wrapping the non-legitimate actions up into a legal cover, because fiqh has explicitly regulated the usage area and conditions of rukhsahs.

Permitting to act according to rukhsahs in cases deciding with azimah is required is possible only by opening the door of tawils against Islam. The fiqh methodology principles and methods to reveal provisions do not permit to tawil the statements and deeds against Sharia rules through the explanations making provisions dysfunctional and empty Sharia's content, because once the door of tawils which shows lawlessness as legitimate are opened, there would not be any non-legitimacy and sin infiltrating through that way.

Fiqh is the effort to prescribe exactly and consistently by looking at nass. Logic which is an important topic of the fiqh methodology is a science also showing the standards in thinking exactly and consistently. The methods employed by the logic should be studied along with fiqh in preventing the abuse since those save minds to mistake. By this way, the opportunity of keeping the minds alive against the external world would be acquired.

It is known that comprehending the provisions related to both the world and the second world with their evidences makes the science deep, because the fiqh knowledge based on evidences besides an exact methodology is the most durable guide in detecting abuse and

fighting against these non-moral attitudes. Therefore, critique in knowledge is a crucial parameter saving from mistakes.

Keywords: Religious Values, Abuse, Fiqh, Usul al-Fiqh

Kaynakça

- Ak, A. (2014). *İslâm Hukuk Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yay.
- Allâl el-Fâsî. (2013). *Mekâsıdü 'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârumhâ*, Kahire: Dâru's-selâme.
- Ateş, A. O. (2004). "Din Tahrîfi ve İstismarı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1): 1-39.
- Certel, H. (2011). "Din İstismarı Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 22 (1), pp. 1-11.
- Düzgün, Ş. A. (2011). "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (1): 5-25.
- İnan, A. (2011). "Din İstismarı ve Din İstismarının İstismarı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1): 163-174.
- Kılıçoğlu, İ. (1988). *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, İstanbul: İFAV.
- Okumuş, E. (2014). "Değer ve Din İstismarı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 24, pp. 13-31
- Öz, A. (2016). "Hurufiliğin Kur'an Ayetlerini İstismarı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (27): 183-219.
- Tahir b. Âşûr. (1996). *İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)*, (Çev. Erdoğan M. & Akyüz V.), İstanbul: İz Yay.
- Yaman, A. & Çalış. H. (2015). *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul: İFAV.

Mezhep Mensubiyetinin Tefsirde Öznelliğe Yansıyan Etkileri

Duran Ali Yıldırım¹

Özel, kelime anlamı olarak özneye, kişiye ait, özne ile ilgili olan, sübjektif ve enfüsî anlamındadır. Terim olarak “dış dünyadan ve nesnel kaynaklardan değil de zihinden ve kişisel algı ve anlayışlardan türemiş olup kişisel yargılamaların neticesi olarak ortaya çıkan” demektir. (Cevizci, İstanbul, 1999: 69; Demirci, İstanbul, 2016: 288.)

Öznellik kişisel özellik, algı, şahsî düşünce, bir inanç, kültür, düşünce ve mezhebe mensubiyet sebebiyle yorumlamanın üzerinde etki oluşturan unsurlar olarak görülebilir. Bunun yanı sıra, kişinin bilgi donanımı, zekâ düzeyi, yetenek ve kabiliyetleri, bir grup veya mezhebe mensubiyeti özel yorumlamalara etki eden unsurlar olarak kabul edilmektedir. (Erten, Ankara, 2011: 70.)

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında öznelliği ortaya çıkaran temel sebeplerden biri de Kur'an yorumcusunun bir mezhebe mensup olmasıdır. İslâm ilim ve kültür tarihi sürecinde siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel gelişmeler İslâm toplumunda farklılığın, farklı anlama ve yorumlamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu değişim ve farklılaşma, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada da kendini göstermiştir. Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası içinde olan kişilerin bir fırka ve mezhebe bağlı olmaları Kur'an tefsirine de yansımıştır. Kur'an, müslümanların ilk ve en sağlam temel kaynağıdır. Bundan dolayı her birey, düşünce akımı, dinî grup, fırka ve mezhep mensubu kendi görüş ve düşüncesini Kur'an'a söyletme veya onaylatma çabasına girdiğinden kendi mezhebî görüşüne göre tefsir etmekten kurtulamamıştır. (Et-Tancî, Ankara, 1962: 14.; Kırca, Kayseri, 1989: 284.)

Dolayısıyla Kur'an yorumlarında kişisel bilgi, tecrübe ve kabiliyetlerin yanında, kişilerin sahip olduğu fikir ve düşünce farklılıkları, sosyal ve kültürel yapıları etkin bir rol oynamıştır. Bunun neticesinde insanların etrafında toplandıkları, intisap ettikleri birtakım fırka, grup ve mezhepler kaçınılmaz olmuştur. Kişilerin mensup oldukları fırka ve mezhepler, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada mensuplarını etkilemiştir.

Fırka ve mezhep mensupları bazen rivayet ve dirayet ölçülerinin dışına çıkarak Kur'an lafzının taşımadığı anlamları Kur'an'a yüklemeye bu yolla haklılıklarını ispat etmeye yönelmişlerdir. Bu yöneliş ayetler üzerinde keyfî yorumlar yapılmasına, lafzın manâsından uzaklaşılmasına sebep olmuştur. Metni ve lafzı esas alma yerine zihinlerindeki indî veya mezhebî düşünciyi Kur'an'a söyletme çabaları mezhebî tefsirlere olumsuz bir bakış oluşmasına sebep olmuştur.

Tefsirde öznellik iki kavramla ifade edilir. Bunlar te'vil ve tefsirdir. Te'vilde öznellik hâkim iken tefsirde bu sınırlıdır, bu haliyle te'vil öznelliği tefsir ise kısmen de olsa nesnelliği ifade eder. Bu düşünceye göre bu, nesnelliği gerçekleştirmeye çalışan öznelliktir, öznelcilik değildir. Bundan dolayı tefsir ve te'vil kelimeleri birbirini tamamlayan iki unsurdur. (Erten, Ankara, 2011: 70) Bu anlamda imam Maturidî'ye atfedilen “Tefsir Kur'an'ın nüzûlüne şahit olanların, te'vil ise sonrakilerin yaptığıdır ve birinci kısımdakilerin yaptığı kesindir, onlardan sonrakilerin yaptığı ise kesin değildir” (Kırca, Kayseri, 1989: 294,295) sözü Kur'an yorumunda kişisel görüş ve anlayışa dayanan her söz ve yorum öznellik vasfı taşımaya açık ve ihtimallidir.

¹ Yrd. Doç. Dr. KMU İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi (dr.ali70@hotmail.com)

Müfessirin önyargılarından arınmadan ve kafasında önceden var olan görüş ve düşüncelerini bir kenara bırakmadan Allah'ın maksadına uygun tefsir yapmayı başarması ve bunun için objektif davranması mümkün değildir. Önceden sahip olduğu bilgi altyapısı, ön yargıları, mezhep mensubiyeti bir fırka ve düşünceyi savunma gayreti müfessiri her zaman şahsi ve mezhepsel görüşlerini Kur'an'a söyletme çabasına sürükleyecektir. (Narol, Ankara, 2016, s. 63)

Şayet müfessirin amacı ve gayesi zihninde var olan mezhebi, bu mezhebin görüş ve düşüncelerini ortaya koyma gayreti değilse o zaman Allah'ın rızasına ve muradına uygun yorumda bulunması mümkün olur. (Bilmen: I, 141)

İlmin ilerlemesi, İslam toplumunun sosyal ve siyasî bakımdan genişlemesi, yeni fikirlerin ortaya çıkması, fıkıh ve kelamın doğrudan Kur'an'dan beslenmesi, tasavvuf ve diğer mesleklerin de kendini Kur'an ve sünnete dayandırma gayretleri vs tefsirde ictihad ve istinbad sahasının genişlemesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında te'vil kavramı bizzat kullanılsa da, te'vili karşılayan izah tarzları sahabeden itibaren hep varolagelmıştır. (Karmış, Ankara, 1975: 35-42, 136)

Netice itibariyle Kur'an, dinî, siyasî ve ictimai şartlar altında, birbirinden ayrı olarak ortaya çıkan ve gelişmesini tamamlayan İslam fırkalarının dayandığı zengin ve geniş bir kaynak olmuştur. Bu şartlara uyulmuş olması dolayısıyla Kur'an'ı anlayış ve yorumlama ve İslam dinini algılama farklı ve günlük hayata tatbik şekli de değişik olmuştur. (Kırca, Kayseri, 1989: 284)

Mezhep aidiyetinin Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabasında her zaman olumsuz sonuçlar doğurduğu söylenemez. Belirlenen ölçü ve ilkeler çerçevesinde Kur'an'ın farklı anlaşılması ve yorumlanması O'nun icâz yönlerindendir. Mezhepleşmeyi hüküm ve uygulamada genişlik olarak kabul ediyorsak, farklı yorumlamaları da zenginlik olarak görmek gerekir. Burada olumsuz görülecek bir husus müfessirin iyi niyet ve samimiyetten uzaklaşmasıdır. Kur'an anlaşılсын diye kolaylaştırılmıştır, tefekkür ve tedebbürle anlamın zenginleştirilmesi teşvik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Kur'an, Tefsir, Öznellik

Effects of Sectarian Affiliation on Subjectiveness in Qu'ranic Exegesis

Subjectiveness in its lexical meaning carries the meaning of belonging to someone, phenomenon related to subject, subjectiveness and involuntariness. As a term, it is 'derived from the mind and personal perceptions, and not from the outside world and objective sources and it emerges as the result of personal judgments (Cevizci, İstanbul, 1999: 69; Demirci, İstanbul, 2016: 288)

Subjectivity can be seen as factors that influence the interpretation due to personal characteristics, perception, personal thought, belief, culture, thought and sect affiliation. Moreover, one's knowledge, intelligence, abilities and abilities, group or sect affiliation are considered to be factors affecting subjective interpretation. (Erten, Ankara, 2011: 70)

One of the main reasons that revealed the subjectivity in the understanding and interpretation of the Qur'an is the realization of the fact that the Qur'anic commentator also belongs a specific school of thought. Political, economic, social and cultural developments in the history of Islamic science and culture have caused differentiation, different interpretations and exegesis in the Islamic society. This change and differentiation also manifested itself in understanding and interpretation of the Qur'an. The fact that those who devote their time in understanding and interpretation of the Quran belongs to a specific sect also reflects itself in the Qur'anic exegesis. The Qur'an is the first and most solid foundation of Muslims. Hence, since every scholar put an effort to approve the views of his school of thought and religious group in

accordance with the Qur'an, they could not keep themselves their school of thought away from influencing their exegesis (Et-Tancî, Ankara, 1962: 14; Kırca, Kayseri, 1989: 284.)

Thus, in addition to a scholar's personal knowledge, experience and abilities, differences in ideas and thoughts, social and cultural structures also played a significant role in the Qur'anic interpretations. These factors, as a result, inevitably have led to formation of division, sects, and schools of thought. The sects and schools of thought to which scholars belong have influenced their understanding and interpretation of the Qur'an.

Members of sects and schools of thought at times go beyond the limits of narration and judgment, and they have attempted to prove their rightfulness by imposing additional meanings in the exegesis of the Qur'an. Instead of taking the text and verses as the basis, effort to place the Qur'an in accordance with arbitrary or sectarian thought had led to an unfavorable perspective on sectarian exegesis.

In exegesis, subjectivity is expressed by two concepts. These are ta'vil and tafseer. While subjectivity is prevalent in ta'vil, this is limited in tafseer. Consequently, ta'vil represents subjectivity and tafseer, though partially, represents the objectivity. According to this interpretation, it is subjectivity, not subjectivism which attempts to realize objectivity. Hence, tafseer and ta'vil are two terms that complement each other. (Erten, Ankara, 2011: 70) In this sense, in a commentary which is attributed to Imam Maturidi, he says 'Tafseer is the effort by those who witnessed the revelation of the Qur'an and ta'vil is the efforts of those who come later. And attempts in the first group are certain and attempts by those that come after them are not.' (Kırca, Kayseri, 1989: 294,295) This quotation shows the possibility that the interpretation of the Qu'ran is possible and open to subjectivity based on personal opinion and understanding.

It is almost impossible for a preacher to be objective and perform successful interpretation of the Qu'ran according to Allah's purpose without putting prejudice and preconceived views aside. Predetermined information, prejudice, sectarian affiliation and pretense of defending the thought will always drag his personal and sectarian views into the interpretation of the Qu'ran. (Narol, Ankara, 2016: 63)

If the objective and purpose of the interpreter is not to put forth the views and ideas of the sect, then it is possible to put forth a suitable interpretation of the Qu'ran according to will of Allah. (Bilmen: I, 141.) The progress of knowledge, social and political expansion of Islamic society, emergence of new ideas, nourishment of kalaam and fiqh directly from the Qu'ran, efforts to place tasavvuf and other professions on the basis of the Qu'ran, etc. have led to enlargement of ijtihaad and istinbaad in exegesis. From this point of view, the concept of ta'vil, though not used directly, has existed as explanatory style since the period of Companions. (Karmış, Ankara, 1975: 35-42, 136.)

Thus, the Qu'ran has become a rich and wide source for Islamic sects which emerged under religious, political and social conditions. As these conditions are taken into consideration, understanding and interpretation of the Qur'an and perception of Islamic religion have varied in daily practice. (Kırca, Kayseri, 1989: 284.)

It cannot be often argued that sectarian affiliation bears negative consequences on the interpretation and understanding of the Qu'ran. Different and various interpretations of the Qu'ran in the frame of the determined measure and principles demonstrate the Qu'ran's icaz (laconic) aspect. If we accept secterinizasyon as openness in judgment and practice, it is necessary to regard different interpretations as wealth. At this point, what will be seen as negative is the departure from good faith and sincerity. The Qu'ran is revealed to facilitate understanding and encourage enrichment of the meaning for reflexion and mediation.

Keywords: Sect, Qur'an, Tafseer, Subjectivity

Kaynakça

Journals/Periodicals;

- Duman, M. Zeki, (2004), Tefsir'in İlkeleri Çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt, Marife Dergisi, Yıl: 4, Sayı 3,
- Kırca, Celal, (1989), Ebû Mansûr el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3,
- Koçyiğit, Hikmet, (2014), 'Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi' Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 19, Sayı 31,
- Koşum, Adnan, (2015), İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, Usûl İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı. 24,
- Et-Tancî, Muhammed b. Tavit, (1962), Gazzâlîye Göre Kur'an'ın Tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Ankara,
- Öztürk, Mustafa, (2003), Mu'tezile ve Tefsir, Marife Dergisi, yıl:3, sayı:3,

Books;

- Aydın, İsmail, (2010), Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir,
- Ateş, Süleyman, (1991), Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul,
- Bilmen, Ömer Nasuhî, (1973), Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul,
- Cerrahoğlu, İsmail, (1989), Tefsiri Usulü, TDV Yayınları, Ankara,
- Cevizci, Ahmet, (1999), Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul,
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile" DİA, İstanbul, 2006.
- Çalışkan, İsmail, Siyasal Tefsirin oluşum Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara,
- Demirci, Muhsin, (2016), Tefsir Usûlü, İFAV Yayınları, İstanbul,
- Demirci, Muhsin, (2016), Tefsir Tarihi, İFAV Yayınları, İstanbul,
- Dereli, Muhammed Vehbi, (2009), Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları, Fecr Yayınları, Ankara,
- Erten, Mevlüt, (2011), İslam Tefsir Geleneğinde Nesnellik, Araştırma Yayınları, Ankara,
- Hançerlioğlu, Orhan, (1993), Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitapevi, İstanbul,
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, (1989), Te'vil-ü Muhtelifü'l-Hadîs, neşr. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Beyrut,
- İbn Teymiyye, (1972), Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr, (Tahk. Adnan Zerzur) II. baskı
- İlkiyâ El-Herrâsî, (1983), Ahkâmü'l-Kur'ân, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut,
- Karacelil, Süleyman, (2010), Mufessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Mufessirin Yönteminin Tespiti, Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 1. Baskı, İstanbul,
- El-Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman, (1974), Kitâbu't-Teysîr, fî İlmi't-Tefsîr, neşr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara
- El-Mâturîdî, Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr, (2005), Te'vilât-u Ehi's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî), (tahk. Mecdî Bâsellüm, Dâru'l-Kütübi'il-İlmiyye, Beyrut,
- Narol, Süleyman, (2016), Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri, Fecr Yayınları, Ankara,

Er-Râzî, Fahreddin İbn allâme Ziyâuddîn Ömer, (1981), Tefsîru'l-Fahrir-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, Dâru'l-Fikr, Beyrut,

Es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, (2002), el-Keşf ve'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, Beyrût,

Ya'kub, Mahmud Muhammed, (1425), Esbâbu'l-Hatâi fi't-Tefsîr, Dâr-u İbnu'l-Cevzî, Riyad,

Ez-Zehbî, Muhammed Huseyn, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Dâru'l-Kalem, Beyrut, I. Baskı

Ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, (1998), el-Keşşâf, an Hakâik-i Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhit-Te'vîl, (tahk. Eş-Şeyh Ali Muhammed), Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad,

Edited/ Translation Books;

Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, (1986), Tefhimu'l-Kur'ân, Ter/Trans: Bulaç, Ali, İnsan Yayınları, İstanbul,

Thesis;

Karmış, Orhan, (1975) Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Türker, Ömer, (2006), Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul

Conference Papers;

Aktay, Yasin, (1998) "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", II. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı, Ankara,

Internet Sources;

<http://www.risaleforum.net/islamiyet-72/kuran-i-kerim-82/41347-islam-tefsir-ekolleri-goldziher-ozet.html>, erişim tarihi: 14.1.2016.

**Hin Helbestvanên Kurd û Helbestên Wan Jî Edebiyata Kurdî Ya Klasîk Dî
Mecmu'eyên Arşîva Alexandre Jaba De**

Yakup Aykaç¹

Mecmu'e (مجموعه) peyveke erebî ye ji koka *cem'* (جمع)ê tê ku bi wateya *anîna ba hev û berhevkirinê* dide. Îro di lîteraturê de bi wateya "berhevok, berhemên berhevkirî" tê bikaranîn. Mecmu'e, bi giştî metnên dînî yan jî ne-dînî, pexşan an jî menzûm ên ku aîdê yek an jî zêdetir nivîskaran in dihêne ba hev. Bi kurtî, tevahiya metnên berhevkirî ne ku aîdê kesên cuda ne (Uzun, 2003: 265).

Wekî mecmu'eyên edebiyata fârisî, erebî û tirkî di tarîxa edebiyata kurdî de jî gelek mecmu'eyên helbestan hatine nivîsîn, bo nimûne; Dewrey Balul, Dewrey Şa Xweşîn, Keşkûlî Şî'îrênî Kurdiya Goranî, Dîwana Kurmancî, Keşkûla Kurmancî, Gulçîna Gulîstanê.

Rojhilatnasê polonî yê Rûsyayê August Alexandre Jaba (1803-1894) di warê kurdnasiyê gelek xebatên girîng kirine. Nemaze di serdema konsolgeriya Erzirom û Îzmîrê (1836-1869) de jî aliyê Akademiya Zanistan a Rûsyayê ve jê hatiye xwestin ku destnivîsên kurdî kom bike û bişîne. Jaba di serê sala 1856an de bi çend melayên kurd re hevnas bûye. Di nav van melayan de Jaba zêdetir bi Mela Mehmûdê Bazîdî (1797-1867) re xebitiye û bi hev re gelek destnivîs û xebat amade kirine (Çelik, 2015: 25-26).

Di sala 2012an de Zanîngeha Mardin Artuklu arşîva Jaba ji Rûsyayê anî zanîngehê û a niha di arşîva Enstituya Zimanên Zindî de ye. Me jî ji vê arşîvê îstîfade kir û em ê di vir de behsa çar helbestvan û şeş helbestan bikin.

Helbesta yekem a Mela Remezanê 'Ebbasî ye ku di klasora Kurd 26an de cih digire. Paşîya helbestê tune ye lewra beyta ku mexlesa helbestvan tê de dinivîse jê ketiye yan jî di rûpeleke din de maye, yê heyî bi tevahî neh malik in. Di gernameya Evliya Çelebi de bi mexlesa 'Ebbasî helbestvanek heye navê wî Mela Remezan e (Çelebi, 2010: 712). Em jî xwe dispêrine vê gernameyê û vê helbestê wek ya Mela Remezanê 'Ebbasî dipejirînin. Helbest wiha ye;

'Ebbasî Fermayed

....la wirdan bibêjim, dil ji min bir dilberê

[Hê]stirê xûnê dirêjim, dil ji min bir dilberê

...

Wey li hâlê min sefilî, wey li hâlê min 'elîlî

Rehim nake l' min zelîlî, dil ji min bir dilbere

¹ Lêkolîner, Beşa Ziman û Edebiyata Kurdî, Zanîngeha Mardin Artuklu, Mêrdin. *e-peyam*: yakupaykac@artuklu.edu.tr

Helbesta duwem a Mela Meqsûdê Esamî ye ku di Kurd 26 û Kurd 36an de derbas dibe. Kurd 26an de sernav wiha ye; Mela Meqsûd Fermayed. Helbest bi tevahî neh malik in, mexlesa helbestvan *Esamî* ye. Ji bilî wan derheqê wî de tu agahî tune. Helbest wiha ye;

Mela Meqsûd Fermayed
Çira hûn rayekî nakin li min way
Min îro xan û man wêran e îro
...
Esamî min nemaye şêr û taqet
Li min dunya wekî zindan e îro

Helbesta sêyem a Durefşanî ye ku di Kurd 26 û Kurd 36an de derbas dibe. Sernava herdu helbestan jî wiha ye; Durefşanî Fermayed. Helbest bi tevahî neh malik in, Durefşanî mexlesa helbestvan e. Ji bilî wan derheqê wî de tu agahî tune.

Durefşanî Fermayed
Dîsan di xewnê dilberek, min dî ji nûra rehetê
Ebrû keman leb şekkerek, da min piyalek şerbetê
...
Durefşanî bilbil tu yî, xweştir ji 'etra gul tu yî
Mehrem û ke'ba dil tu yî, ey şa'irê mes'ele

Helbestvanê çarem a vê nivîsarê Muradxanê Bazîdî ye ku di vir de sê helbestên wî hene. Muradxan (1737-1784) jî Bazîdî ye. Derheqê wî de çî agahî hebin hemû jî aliye Mela mehmûdê Bazîdî di *Rîsaleyek di Behsa Şa'ir û Musennifê Kurdistanê* de ve hatiye dayîn. Heta niha tenê menzûmeya wî ya Zenbîlroş di destê me de hebû (Dokî, 2017: 28). Em ê di vir de sê helbestên wî yên nû bidine nasîn.

Helbesta yekem a Muradxan di Kurd 26an hatiye nivîsîn. Di vê helbestê de sernivîs nehatiye danîn, bi ihtîmaleke mezin rûpela ku serê helbestê tê de hatiye nivîsîn jê ketiye. Ev helbest jî aliyê teşeyê nezmê ve xezel e û di vî halî de ji heşt malikan pêk tê ku helbest wiha ye;

Ebrû mehê nû rojê cebîn mahê binagoş
Xebxêb şeker û sîb û zeqen lehce ji qend e
...
Îrohe j' 'işqa te *Muradxan* bîmar e'w bedhal
Cana çû tebîbek qe nihin Rom û 'Ereb, Tirk û Rewend e

Helbesta duwem di Kurd 36an de derbas dibe. Ji aliyê teşeyê ve xezel e û ji heşt malikan pêk tê;

Xezelê Muradxan
Ey dil te xeleş kir ku serê zulfê du ta girt
Beyhûde te ew rişteyê dil qeydi çira girt

...

Roja ezelê da me bela gotiye lewra
Min pê te xweş e billah *Muradxan* me bela girt

Helbesta sêyem di Kurd 36an de derbas dibe. Ji aliyê teşeyê ve xezel e û ji neh malikan pêk tê;

Xezelê Muradxan
Mehweşa zuhrecebîn û mehruxa mişlê melek
Nazika hûrîsifet sîmibera lebşekkerek

...

Ji ezel derdê meya 'îşqê *Muradxan* me vexwar
Lew ku sergeştêyê 'îşqê me, me dil bûye pelek

Me di vê nivîsarê de behsa çar helbestvan û şeş helbestan kirin ku ji wan du helbestvanan, Esamî û Durefşanî cara ewil e ku di edebiyata kurdî de tên nasîn. Herwiha helbesta Mele Remezanê 'Ebbasî û yên Muradxanê Bazîdî jî heta îro nedihatî zanîn. Wek encam mirov dikare bibêje ku gelek helbestvan û helbestên xwe hê jî derneketine holê, bi saya wan arşîvan rojbiroj ew dê derkevîne meydana.

Peyvên Sereke: Arşîva Alexandre Jaba, Mela Meqsûdê Esamî, Durefşanî, Muradxanê Bazîdî, Mela Remezanê Ebbasî.

Some Kurdish Poets And Their Poems From Kurdish Classical Literature In Alexander Jaba's Archive

Macmu'a (مجموعه) is an Arabic word and the word stem is *cem'* (جمع) which means *gather* and *collect*. Recently in the literature it is used with its meaning "collection, collection of works". Macmu'a, in general collects religious or non-religious works, proses or poems which belong to one or more writers. In short, macmu'a is all the collected works which belong to different writers (Uzun, 2003: 265).

Like in Persian, Arabic and Turkish literature, in the history of Kurdish literature also a lot of macmu'as of poems are written, for example; Dewrey Balul, Dewrey Şa Xweşîn, Keşkûlî Şî'îrênî Kurdiya Goranî, Dîwana Kurmancî, Keşkûla Kurmancî, Gulçîna Gulîstanê.

Russian orientalist August Alexandre Jaba (1803-1894), who was born in Poland, produced many important works in Kurdish Studies. Especially when he was consul of Erzurum and Izmir (1836-1869), Russian Academy of Science wanted him to collect Kurdish manuscripts. Jaba met some Kurdish mullahs in 1856. He especially worked together with mullah Mahmudê Bazîdî (1797-1867) and they prepared many manuscripts and works together (Çelik, 2015: 25-26).

In 2012, Mardin Artuklu University brought Jaba's collection from Russia and the collection is now in the archives of The Institute of Living Languages. We used this archive for this article and we are going to write about four poets and six poems from the collection.

The first poem is Mela Remezanê 'Ebbasî's poem which is in the folder Kurd 26. The end of the poem doesn't exist, because probably the page which includes the poet's pseudonym is

lost or is in another page; there are nine verses in total. In Evliya Çelebi's travel book, there is a poet by the pseudonym 'Ebbasî and his name is Mela Remezan (Çelebi, 2010: 712). So, we trust in this travel book and accept this poem as Mela Remezanê Ebbasî's poem. The poem is below;

‘Ebbasî Fermayed

....la wîrdan bibêjim, dil ji min bir dilberê
[Hê]stirêt xûnê dirêjim, dil ji min bir dilberê

...

Wey li hâlê min sefilî, wey li hâlê min ‘elîlî
Rehim nake l’ min zelîlî, dil ji min bir dilbere

The second one is Mela Meqsûdê Esamî's poem which is in the folders Kurd 26 and Kurd 36. In Kurd 26, the title is Mela Meqsûd Fermayed. The poem is nine verses in total and the poet's pseudonym is *Esamî*. There is no more information about them. The poem is below:

Mela Meqsûd Fermayed

Çîra hûn rayekî nakin li min way
Min îro xan û man wêran e îro

...

Esamî min nemaye şêbr û taqet
Li min dunya wekî zindan e îro

The third one is Durefşanî's poem which is in Kurd 26 and Kurd 36. The title of both poems is Durefşanî Fermayed. The poem is of nine verses, Durefşanî is the pseudonym of the poet. There is no more information about the poet.

Durefşanî Fermayed

Dîsan di xewnê dilberek, min dî ji nûra rehetê
Ebrû kewan leb şekkerek, da min piyalek şerbetê

...

Durefşanî bilbil tu yî, xweştir ji ‘etra gul tu yî
Mehrem û ke‘ba dil tu yî, ey şa‘irê mes‘elete

The fourth poet of this article is Muradxanê Bazîdî and his three poems exist here. Muradxan (1737-1784) is from Bazîd (Turkish: Doğubeyazıt). All information about him is collected by Mela Mehmudê Bazîdî and is in *Rîsaleyek di Behsa Şa‘ir û Musennifêd Kurdistanê*. Until now only his poem, Zenbîlfroş, has been known to us (Doskî, 2017: 28). We are going to give information about his newly discovered poems here.

Muradxan's first poem is in the folder Kurd 26. This poem doesn't have a title, most probably the page which includes the poem's title is lost. This poem is ode in terms of form and consists of eight verses. The poem is below:

Ebrû mehê nû rojê cebîn mahê binagoş

ĖebĖeb Ŗeker ũ sĭb ũ zeqen lehce ji qend e
...
Îrohe j' 'iŖqa te *Muradxan* bĭmar e'w bedĥal
Cana ĥ ũ ĥebĭbek qe nihin Rom ũ 'Ereb, Tirk ũ Rewend e

The second poem is in the folder Kurd 36. The form of the poem is ode and it consists of eight verses:

Xezelê Muradxan
Ey dil te ĥelet kir ku serê zulfê du ĥa girt
Beyhûde te ew riŖteyê dil qeydi ĥira girt
...
Roja ezelê da me bela gotiye lewra
Min pê te xweŖ e billah *Muradxan* me bela girt

The third poem is in the folder Kurd 36. It's form is ode and it consists of nine verses:

Muradxan's Ode
MehweŖa zuhrecebĭn ũ mehruxa miŖlê melek
Nazika ĥûrĭsifet sĭmibera lebŖekkerek
...
Ji ezel derdê meya 'iŖqê *Muradxan* me vexwar
Lew ku sergeŖtêyê 'iŖqê me, me dil bûye pelek

We wrote about four poets and six poems in this article; and from these poets Esamî and DureŖŖanî are introduced to Kurdish Literature by this article. Mela Remezanê 'Ebbasî and Muradxanê Bazîdî's poems haven't been known until this article. As a result, we can say that there are many poets and poems who haven't been discovered yet, and thanks to these archives hopefully they will be discovered.

Keywords: Alexandre Jaba's Archive, Mela MeqŖûdê Esamî, DureŖŖanî, Muradxanê Bazîdî, Mela Remezanê Ebbasî.

Kaynakça

- Çelebi, E. (2010), *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (prep. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı), vol. 2/4, İstanbul: YKY publications.
- Çelik, M. (2015), '*Adat ũ Rusûmatname'ê Tewayifê Ekradiyeya Mela Mehmûdê Bazîdî*', Unpublished Master Thesis, Mardin: Mardin Artuklu University The Institute of Living Languages.
- Doskî, T. Î. (2017), "Miradxanê Bayezîdî ũ Çar Xezelên Wî", *Nûbihar*, 138 (Winter): pp. 28-32.
- Uzun, M. (2003), "Mecmu'e", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, vol. 28, pp. 265-268.

Archive

Alexandre Jaba's Archive, Folder No: Kurd 26.

Alexandre Jaba's Archive, Folder No: Kurd 36.

Sosyal Psikolojik Bir Olgu Olarak Toplumsal Barış

Ercan Şen¹

İnsanoğlunun tarihi bir anlamda çatışmaların tarihi olarak da ele alınabilir. Bireylerarası, gruplararası veya uluslararası düzeylerde ortaya çıkabilen bu çatışmalar farklı sosyal bilim disiplinlerinin çalışma alanlarına dâhil olmaktadır. Genel olarak birey-toplum etkileşimini incelemeye çalışan ve temel çalışmalarını son yüzyıllık süreç içerisinde gerçekleştirilmiş olan sosyal psikoloji disiplini ise çatışmaları ve bu çatışmaların etkilerini birey-toplum etkileşimi bağlamında ele almaktadır. Sosyal psikolojik yaklaşımlara göre insanların amaç, çıkar, değer veya inançları nedeniyle ortaya çıkan ve siyasal, kültürel veya ekonomik sistemleri etkileyen değişkenlerden kaynaklı çatışmaların yaşanması doğaldır. Sosyal psikoloji bu çatışmaların tarihsel ve toplumsal art alanını göz önünde bulundurmakla birlikte temel olarak, çatışmaların bireylerin duygu ve düşüncelerine etkilerini anlamaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımı sebebiyle tarih ve sosyoloji disiplinlerinden farklılaşmaktadır. Çatışmaların değerlendirilmesine yönelik bu anlayış sosyal psikoloji disiplininin çatışma çözme ve toplumsal barış çalışmalarına diğer disiplinlerden farklı şekilde yaklaşmasına neden olmaktadır. Örneğin; toplumsal barış konularında çalışan bir sosyal psikolog olan Bar-Tal (2011: 19) toplumsal çatışmalar nedeniyle grupların kolektif bellek, kolektif duygular ve çatışmaya yönelik değerler bağlamında farklılaştığını iddia etmektedir. Bar-Tal'a göre grup ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla gerçek olaylara dayanan fakat önyargılı, seçici ve çarpıtılmış bir kolektif geçmiş algısı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı, grupların geçmişe bakış açıları siyah ve beyaz kadar farklılaşabilmektedir. Bununla birlikte, çatışmaya süresince yaşananlar gruplarda belirli değer yargılarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu değer yargıları kolektif bellek ile birlikte çatışmaların devam etmesinin ideolojik arka planını oluşturmaktadır. Kolektif bellek ve değer yargılarına ek olarak çatışmaların neden olduğu korku, nefret öfke ve aşağılanma gibi kolektif duygular da toplumsal barışın inşa edilmesinde bir bariyer rolü görebilmektedir. Dolayısıyla, toplumsal barışın sağlanması için çatışmaların neden olduğu kolektif bellek, kolektif duygu ve kolektif değerlerin anlaşılması elzemdir. Bar-Tal'a (2011:39) göre toplumsal barış tehditlerle, direnç ve engellerle ortaya çıkan uzun erimli bir süreçtir. Toplumsal barışa uygun bir atmosferin sağlanması grupların birbirlerinin farklı ihtiyaç, beklenti ve bilgilerine saygı duyması sonucunda gerçekleşmektedir. Sonuç olarak, Bar-Tal toplumsal barışın sosyal, kültürel, politik ve eğitsel açıdan bir dizi adımın atılması sonucunda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu alanların herhangi birinde yapılmış yapısal değişiklikler toplumsal barışın inşa edilmesinde psikolojik değişimi kolaylaştırabilir fakat tek başlarına yeterli olmamaktadır.

Toplumsal barış ve uzlaşi konusunda önemli çalışmalar yapmış olan bir başka sosyal psikolog olan Kelman (2010: 1) da toplumsal barışın sağlanmasının uzun erimli ve üç aşamalı bir süreç sonucunda meydana gelebileceğini iddia etmektedir. Kelman'a göre, toplumsal barış süreçleri çatışmanın tasfiyesi, çatışmanın çözülmesi ve toplumsal uzlaşının sağlanması aşamalarından oluşmaktadır. Çatışmaların tasfiyesi aşamasında gruplar mevcut çatışmalı durumun kendilerini başarıya götürmeyeceklerini bilir. Bu aşama her iki tarafın menfaatlerini karşılayan ve kendi güç pozisyonlarının üstünlüğünü sağladığı ölçüde bir anlaşmaya yol açabilecek bir süreç olarak tanımlanabilir (Kelman, 2010: 1). Tarafların sorunların çözümleri üzerinde önemli oranda uzlaştıkları aşama ise çatışmanın çözülmesi aşamasını

¹ Psikoloji bölümü doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, ercansenn@gmail.com

oluşturmaktadır. Bu aşama grupların temel talepleri ve korkularının çözülmesi üzerinden yürüdüğü için uzun bir sürece yayılabilmektedir. Bu aşamada taraflar arasında güven inşa edilmeye çalışılır. Fakat geçmiş deneyimler bu güven ve işbirliği halinin iki grup arasındaki geçmiş düşünce ve davranışlardan olumsuz yönde etkilenebileceğini ortaya koymaktadır. Kelman'a (2010: 3) göre çatışmanın çözülmesi aşaması gruplararası ilişkinin dönüşümü anlamına gelmektedir ve bu aşamanın sağlanmasında liderlere önemli sorumluluklar düşmektedir. Toplumsal uzlaşma aşaması ise çatışma çözme sürecinin başarıyla sonuçlanıp sonuçlanmadığını ortaya koyan aşamadır. Toplumsal uzlaşma aşamasının başarıyla gruplar bir arada yaşamayı öğrenirler. Toplumsal barış dış-grup düşmanlığı üzerinden tanımlanan iç-grup kimliğinin değişmesine neden olmaktadır. Bu yüzden Kelman (2010: 4) toplumsal uzlaşma aşamasını kimlik değişimi olarak da değerlendirmektedir. Dış-grup kimliğinin kabulü olarak da değerlendirilebilecek kimlik değişimi Almanya gibi Nazi dönemindeki uygulamaları nedeniyle kimliklerinin bir bölümünü reddetmeye istekli ülkelerde daha rahat meydana gelmektedir. Buna karşın; grupların her ikisi de kendisini çatışmanın mağduru olarak tanımlıyorsa toplumsal barışın sağlanması zorlaşmakta ve daha uzun zaman alabilmektedir. Birbirini takip eden ve belirli alanlarda geçişlilikleri olan bu aşamaların tamamlanmaması durumunda kalıcı bir toplumsal barışın sağlanması mümkün değildir. Özellikle soğuk savaş döneminin bitmesi, Apartheid rejiminin sona ermesi ve Latin Amerika ülkelerindeki diktatörlüklerin yıkılması gibi gelişmeler, toplumsal barış çalışmalarında nihai hedefe varılmasında gruplararası duygusal ve bilişsel yaklaşımların da göz önünde bulundurulması gereken önemli değişkenler olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin; Güney Afrika'da kurulan hakikat ve uzlaşma komisyonları, Arjantin'de kurulan kayıplar ulusal komisyonu ve İsrail-Filistin sorununda yapılan odak grup çalışmaları sosyal psikolojik yaklaşımların toplumsal barışın sağlanmasında olumlu bir etkisinin bulunduğunu göstermiştir. Buradan hareketle toplumsal barışın kendiliğinden doğal olarak ortaya çıkan süreçler olmadığını söylemek mümkündür. Barış süreçleri grupların ve bireylerin aktif katılım ve çabasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, toplumsal barış için yeni hedefler, inançlar, duygular tutumlar ve motivasyonlar gerekmektedir.

Bu çalışmada, çatışma çözme ve barış çalışmalarına sosyal psikoloji disiplini üzerinden açıklama getiren Bar-Tal (2011) ve Kelman'ın (2010) kuramsal yaklaşımlarının değerlendirilmesi ve bu yaklaşımların barış süreçlerinin başarıyla sonuçlanması konusundaki görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmacılara göre toplumsal barışın sağlanması yeni inançların, tutumların, motivasyonların, duyguların ve hedeflerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Barış süreçlerinin sonuçlanması bu karmaşık yapıları nedeniyle uzun bir zamana yayılabilmektedir.

Anahtar kelimeler: barış, toplumsal barış, çatışma, sosyal psikoloji

Reconciliation As a Social Psychological Phenomenon

The history of humankind can be considered as the history of conflicts. Those might arise in interpersonal, intergroup or international levels and are studied within different fields of social sciences. Social psychology, as the study of the interaction between person and society, examine conflicts and the effects of these conflicts in the context of individual-society interaction. According to social psychological approaches, the emergence of the conflicts arising because of the people's interests, interests, values or beliefs and the variables that affect political, cultural or economic systems is natural. Social psychological approaches, while taking into account the historical and social background of these emerging conflicts, basically attempt understand the feelings and thoughts of individuals that affected by conflicts. Due to this approach, it differs from the disciplines of history and sociology. In the meantime, such approach of social psychology paves the way for approaching conflict resolution and reconciliation studies differently than other disciplines. For example, Bar-Tal (2011), a social psychologist working on conflict resolution and peace issues, argues that social groups differ from one another in terms of collective memory, collective emotions and ethos of conflicts due

to social conflicts. According to Bar-Tal, there is a collective past perception that is based on real events but biased, selective and distorted in order to meet group needs. Therefore, groups' past perspectives can vary like black and white. In addition, the things and the events that happened during the conflict lead to occurrence of some ethos in groups. This ethos and collective memory constitute the ideological background of these conflicts. In addition to collective memory and values, collective emotions such as fear, hatred, anger, and humiliation caused by conflicts can also play barrier role in the building of reconciliation. Therefore, the understanding of collective memory, collective emotion, and collective values caused by conflicts is essential for the sake of reconciliation. According to Bar-Tal (2011), peace processes are long processes full of resistance and obstacles. Respecting each other's different needs, expectations and information is essential for providing a suitable atmosphere for peace. As a result, Bar-Tal (2011) states that reconciliation emerges as a consequence of a series of steps taken from social, cultural, political and educational views. Structural changes made in any of these areas may facilitate psychological change in the construction of reconciliation, but they are not enough alone.

Kelman (2010), another social psychologist who has done important research on peace and reconciliation, argues that the provision of reconciliation can be achieved as a result of a long and three-stage process. According to Kelman, peace processes consist of three processes: conflict settlement, conflict resolution and reconciliation. In the conflict settlement processes, each groups know that the current conflict situation will not lead them to success. This can be described as a process yielding an agreement that meets the interest of both parties to the extent that their respective power positions enable them to prevail (Kelman, 2010). The processes in which the parties agree on the solution of the problems in a considerable extent is the conflict resolution process. Due to basic demands and fears of groups this process may take a long time. Main purpose of this processes are building intergroup trust. However, experiences show that this trust and cooperation can be negatively affected by past thoughts and behaviors between adversial groups. According to Kelman (2010), conflict resolution processes mean the transformation of a intergroup relationship, and there are significant responsibilities for leaders in achieving this processes. Reconciliation processes are the last processes revealing whether the conflict resolution process has been successful. With the achievement of reconciliation, groups learn to live together and this process change the ingroup identities. The primary feature of the identity change constituting reconciliation is the removal of the negation of the other as a central component of one's own identity (Kelman, 2010). Therefore, Kelman (2010) considers the reconciliation process as an identity change process. Considered as acceptance of out-group identity, identity change process is easy for some groups or countries like Germany, who are willing to reject a part of their identities because of their actions in Nazi period. Despite that; if both groups define themselves as victims of conflict, ensuring peace becomes more difficult and takes longer. It is not possible to achieve a lasting peace if these successive and transitional processes are not completed. Developments such as the end of the Cold War, the collapse of the oppressive administrations of Latin American countries and the abolition of the Apartheid in South Africa revealed that emotional and cognitive needs and expectations of the groups are important variables in reaching the stable peace and reconciliation. For instance; Truth and Reconciliation Commission in South Africa, National Commission on the Disappearance of Persons in Argentina and Focus Group Workshops in Israeli-Palestinian problem have shown that social psychological approaches have a positive effect in providing peace and reconciliation. It is possible to say that reconciliation is not a process that emerges spontaneously by itself. Peace processes require active participation and effort of groups and individuals. Therefore, new goals, beliefs, emotions, attitudes and motivations are required for reconciliation.

The objective of this paper is to describe the theoretical approaches of Bar-Tal (2011) and Kelman (2010) that explain conflict resolution and reconciliation in the light of the social psychological perspective. According to the researchers, reconciliation requires the formations

of new beliefs, attitudes, motivations, goals, and emotions those support peaceful relations. Successful completion of the reconciliation processes usually take a long time because of their complex nature.

Keywords: peace, reconciliation, social psychology, conflict

Kaynakça

Bar-Tal, D. (2011). Introduction: Conflicts and social psychology. *Intergroup conflicts and their resolution: Social psychological perspective*, (Ed.) Bar-Tal, D., (s.217-240). New York: Psychology Press

Kelman, H. C. (2010). Conflict resolution and reconciliation: A social-psychological perspective on ending violent conflict between identity groups. *Landscapes of Violence*, 1(1), 5.

Yanlış Tefsir Algıları ve Yorumların Meşrûiyeti

Ali Karataş⁸⁸

1. Giriş: Tefsir ve Te'vîl

Kur'an'ın anlaşılması noktasında ortaya konan çaba ya tefsirdir ya da te'vîldir; ancak tefsir ve te'vîl olarak dile getirilen her şey bu iki çabadan birinin içine girecek nitelikte olmayabilir. Çünkü tefsirin ve te'vîlin kendine özgü nitelikleri vardır. Bunlar yerine gelmediğinde konuşulanlar meşrûiyet sorunu taşır.

Tefsir, terim olarak beşer gücü nispetinde ayetlerdeki Allah'ın muradını ortaya çıkarma faaliyeti olarak tarif edilebilir. Maksudı tespit etmek için çeşitli kaynakların kullanılması gereklidir. Bunlar rivayetler ve dildir. Her ikisinin işleme tabi tutulmasında da akıl etkin bir rol oynar ve akıl, rivayetler arasında tercih yapar. Bu nedenle akıl, bu kaynaklarla birlikte tefsiri şekillendirirler. Te'vîl ise terim olarak “nasları, bir delile dayanarak aslî manasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birine nakletmek” diye tanımlanır.

Klasik tefsir âlimleri arasında bir ayrıma tabi tutulmadığı halde modern dönemde tefsir, rivayet ve dirayet şeklinde ikili bir tasnifle ele alınmıştır. Böylece yanlış algı daha tefsirin tasnifinde ortaya çıkmıştır. Dirayet kategorisinde değerlendirilebilecek te'vîl faaliyetleri birer tefsir türü kabul edilmiştir. Böylece yanlış tefsir algıları, eserlerimizde doğru birer tefsir faaliyeti olarak görülmüştür. Olması gereken, tefsirin tasnife tabi tutulmadan bizatihi tefsir olarak ele alınmasıdır. Çünkü tefsirin amacı kelimelerin maksudını tespit etmektir. İlk dönemde anlam bellidir; ancak sonraki dönemlerde anlam kapalı hale gelmeye başlamıştır. Dil değişmiş, rivayetler çeşitlenmiştir. Bu nedenle müfessir, değişen dil içinde en doğru anlamı ve çeşitlenen rivayetler içinde de maksudı ortaya çıkaracak en doğru rivayeti seçerek anlama ulaşmaya çalışmaktadır.

2. Tefsir ve Te'vîl İlişkisi

İmam Mâtürîdî önceki birikimden hareket ederek tefsirin, sahabenin ve te'vîlin de âlimlerin işi olduğunu belirtmiştir. (Mâtürîdî, I: 3) Aynı şekilde her te'vîlin meşru sınırlarda olmayacağını vurgulamıştır. (Karataş, 88) Rağıp el-İsfahânî de te'vîlle ilgili benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Gazzâlî ise tefsirin rivayet etme fonksiyonunu öne çıkarmıştır. (Gazzâlî, 35) Fahreddin Razi Bakara suresi 173. ayetin açıklamasında, bu ayetle ilgili iki kelam olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisinin tefsire, ikincisinin de fıkha dair olduğunu zikretmiş (Razi, V: 191) ve ilimlerin Kur'an'a yaklaşımında her birinin farklılığını ortaya koymak istemiştir. İbn Kesir, rey ile tefsirin cevazına hüküm vermiş; ancak o, rey ile tefsir yapmanın caiz olmasını geleneksel tefsir yöntemine bağlı olmakla ilişkilendirmiştir. (İbn Kesir, I: 12)

⁸⁸ Doç. Dr., PAÜ İlahiyat Fakültesi, karatasali5@gmail.com

* Bu araştırma PAÜ BAP birimi tarafından desteklenmiştir.

Tefsir, Allah'ın muradını tespit etme açısından kesinlik veya kesinliğe yakın bir faaliyeti ifade etmektedir. Bunun için vahiy ortamına vakıf olmak gerekir. Esbâb-ı nüzul, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn kavli, Arap dili, cahiliye şiiri bize bunu sağlar. Bunlarla ilgili bilgiler farklı olabileceği için, bu noktada müfessirin becerisi ortaya çıkacaktır. Bu, müfessirlerin aynı ayetle ilgili yorumlarını farklılaştırabilecektir. Fakat tefsir, asıl itibarıyla ayetlerin otantik anlamını keşf faaliyetidir. Te'vîl ise tefsirden hareketle anlamın farklı zamanlara güncellenmesi ve yorumlanması çabasıdır. Bu faaliyet içinde âlimler bazı ilkeler belirlemişlerdir. Bununla te'vîl adı altında oluşabilecek yanlış yorumları meşru bir dairede tutmak istemişlerdir. Belirledikleri ilkelere bakıldığında te'vîlin, tefsirin sınırlarını zorlayamayacak bir niteliğe sahip olduğu görülecektir. Ancak zamanla tefsir altında ortaya çıkan bazı yorumların tefsirin sınırlarını aştığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda söylediklerimizi de dikkate aldığımızda tefsirin işârî, bilimsel, sosyolojik şeklindeki tasnifleri tefsirin daha baştan yanlış anlaşılmasıyla ilgili bir algıya bağlıdır ve bunlar ortaya çıkan birer yanlış tefsir algılarıdır. Öncelikle tefsir olarak isimlendirilmesi hatalıdır. Çünkü Şâtıbî'nin de ifade ettiği üzere anlam, Arapça lafızların vahyin nüzul döneminde taşıdığı ve Arapların anladığı anlamdır. Bunun ötesinde lafızlara yüklenen anlam Kur'an'ın taşıdığı anlamlar değildir ve tefsir olarak kabul edilmesi de doğru olmayacaktır. Bunların te'vîl olduğunun ileri sürülmesi de te'vîlin doğası açısından yanlıştır. Çünkü te'vîlin, tefsirin sınırlarını zorlayacak derecede olmaması gerekir.

Kur'an'daki kelimelerin anlamı zaman zaman Arap dilindeki asli anlamı aşmaktadır; ancak yeni anlam, yine asli anlamın çerçevesini değiştirmemektedir. Ayrıca yeni anlam, Kur'an'ın kendi bütünlüğü içinde diğer kelimeler ve pasajlarla da belirlenmektedir. Küfür, nifak ve takva kelimeleri burada örnek olarak hatırlanabilir. Bize göre bu, Kur'an kelimelerinin asli anlamından farklı anlamları kazanabileceğini ortaya koysa da yine, yeni anlamın belirleyicisinin Kur'an olduğunu gösteren önemli bir noktadır. Ayrıca te'vîlle kelimelere yüklenen anlamın ancak bu çerçeveye sahip olduğunu da açıklamaktadır.

3. Te'vîl ve Meşrûiyyet

Kelâm âlimlerine göre nasların te'vîl edilebilmesi için öncelikle lafza zâhirî mananın verilmesini imkânsız kılan naklî veya aklî delilin bulunması gerekir. Yapılan te'vîlin Arap dili kurallarına uygun olması da te'vîlde önemli bir ilkedir. Ayetin diğer muhtemel manaları arasından tercih edilen anlamın kastedildiğini kanıtlayan bir delile dayanılması ve ayrıca bu tür naslara, dil yönünden içermediği bir anlamın yüklenmemesi şarttır. Bütün bu şartlara uysa bile te'vîller sahih kabul edilmesine rağmen kesinlik arz etmez.

Te'vîl, belirli şartları taşıyarak yapılan bir faaliyet olsa da ayetlerdeki lafızların hepsinin te'vîl edilebileceği yönünde bir düşünce kabul görmemiştir. Öncelikle lafızlarda açıklık noktasında bir tereddüt varsa o zaman te'vîle gidilebilir. (Yavuz, XXXX: 27-28) Bu hususlar aslında te'vîlin meşrûiyyet sorunu ile karşı olduğunu göstermektedir. Bu nedenle âlimler bunu halletmek için kendilerince çözüm yolları geliştirmişlerdir. Mâtüridî'nin te'vîli sahih ve batıl olmak üzere ikiye ayırması te'vîlin meşrûiyyet sorunu taşıdığını göstermektedir. Yine bazı âlimlerin nesnelliği tesis etme yolundaki çabaları da böyledir. Özellikle Şafii'nin lafızların zahirine aşırı bağlılığa vurgu yapması da bu minvalde değerlendirilebilir. (Türkan, 55)

Te'vîl, tarihi veriler açısından doğrulanamıyorsa bir meşrûiyyet sorunu ortaya çıkmaktadır. Süyûtî'nin söyledikleri bunu ifade etmektedir. Ona göre ayetlere anlam vermede

hata eden iki grup vardır. Birincisi önce birtakım anlamları kabul edip bunu Kur'an'a yükleyenlerdir. İkincisi de Kur'an'ı sadece Arapça konuşan kimselerin verdikleri manalara göre anlayıp bağlamı ihmal edenlerdir. (Süyûtî, IV: 204)

Mesela أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ayetindeki “ard” kelimesi dünya manasına geldiği gibi bir toprak parçası için de kullanılmaktadır. Kur'an'ı bilimsel yaklaşımla yorumlayarak bu kelimeyi *dünya* manasında almak imkân dâhilindedir; ancak tarihi olarak yanlıştır. Çünkü o dönem insanların bizim gibi dünyayı algılama bağlamında bir gündemi yoktur. Ayrıca ayet, kâfirlere meydan okumaya dair bir bağlama sahiptir ve *ard*, kâfirlerin yaşadığı bölgeleri ifade etmektedir. Yine “salat” kelimesinin geçtiği bir yerde bu kelimeye dil açısından dua manası verilebilir. Fakat bu mananın tarihi verilere uygun olması gerekir. Böyle olmadığında bu açıklama meşru değildir. Sonuç olarak te'vîl adı altında her söylenilenin yanlış olduğunu ve te'vîlin, tefsirin sınırlarını zorlayacak şekilde olamayacağını ve bu tür yorumların, yanlış İslam algılarına yol açacağını da özellikle belirtmek isteriz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Te'vîl, Meşrûiyyet, Yorum Çeşitleri

Incorrect Tafsir Perception and Legitimacy of Comments

1. Tafsir ve Ta'vîl

The effort put forward at the point of understanding the Qur'an is either tafsir or te'vîl; but everything expressed as tafsir and te'vîl may not be of a quality to enter into either of these two efforts. Because tafsir and te'vîl have their own particular qualities.

When they are not, the problem of legitimacy arises. Tafsir as a term can be described as an activity of uncovering the grace of God in the verses. It is necessary to use various sources in order to determine the merit. These are narrations and idols. Intelligence also plays an active role in the processing of both, and intelligence chooses between narrations. For this reason, mind shapes tafsir with these resources. Te'vîl is defined as "transferring verses from one of the probable sources, taken from an original meaning, based on a delicacy". Tafsir, although not separated from Classical Tafsir scholars, has been handled with a dual classification as narration and gratification in the modern period. Thus, the false perception has emerged in the more tafsir classification. Interpretation activities that can be evaluated in the category of appreciation have been accepted as a type of tafsir. Thus, false tafsir perceptions are accepted as correct tafsir activities in our works. What should be done is that tafsir should be treated as tafsir without subjecting it to classification. Because the purpose of the tafsir is to determine the purpose of the verses. Meaning in the first period is definite; but in later periods the meaning began to become closed. The language has changed, the narrations have diversified.

Therefore, the commentator chooses the most correct meaning in the changing language and prefers the most accurate narrative to bring out the ideal in the varied narrations.

2. Relationship Between Tafsir and Ta'vîl

Imam Mâturîdî, acting from the previous accumulation, stated that tafsir is for companions and ta'vîl is the job of scholars. (Mâtürîdî, I: 3). In the same way, he emphasizes that it will not be at the legitimate border. (Karataş, 88). Rağîp el-İsfahânî also showed a similar approach to te'vîl. According to Gazzâlî, the function of tafsir is narrative. (Gazzâlî, 35). Razi said that in the description of verse 173 in Bakara, two words about this verse. He mentions that the first of these is about tafsir and the second is a canon law. (Razi, V: 191) and his aim was to

reveal the difference of each in his approach to the Qur'an. According to the Ibn Kesir, it is permissible to interpret with re'y (personel opinion). But but according to him, understanding with the rey is permissible if it is tied to traditional tafsir. (İbn Kesir, I: 12)

Tafsir is an activity that is close to certainty or certainty in terms of determining Allah's grace. It is necessary to be found in the environment of revelation. Esbâb-ı nüzul, the prophet, the companions and the natives, the Arabic language, the ignorance poetry give us this. Since the information about them may be different, the perfectionist skill will emerge at this point. This may differentiate the commentators' commentary on the same verse. But tafsir is essentially the discovery of the authentic meaning of the verses. Ta'vîl tries to interpret and interpret the meaning at different times with move in tafsir. Scholars in this activity have set some principles. That is why they want to keep the misinterpretations under the name ta'vîl in a legitimate circle. Judging from the principles they set forth, it will be seen that ta'vîl has a quality that can not force the boundaries of the tafsir. However, it is understood that some interpretations that emerged under tafsir over time have exceeded the limits of tafsir.

When we also take into consideration what we have said above, the tafsir's obsession depends on a perception of the misinterpretation of exegesis of his scientific, sociological form and these are perceptions of false tafsir that have emerged. Principally, it is wrong to be named as tafsir. Because, as Şâtîbî also expresses, the meaning is understood by the Arabs in Arabic language during the period of revelation and understood by the Arabs. Beyond this, the meaning of the Qur'an does not mean that it is carried and it will not be accepted as commentary. The suggestion that these are ta'vîl is also wrong in the nature of ta'vîl. Because ta'vîl should not be on the level to force the limits of the tafsir.

The meaning of the words in the Qur'an sometimes transcends the original meaning in Arabic language; but the new meaning does not change the framework of the original meaning. In addition, the new meaning is determined by other words and passages in the Qur'an's own unity. Swearing, discord and piousness words can be recalled here as an example. For us, this indicates that the words of the Qur'an can have different meanings, but it is also an important point to show that the determiner of the new meaning is the Qur'an. It also explains that the meaning of the words laid down with ta'vîl only has this framework.

3. Ta'vîl and Legitimation

According to the scholars of the Kalam, the interpretation of the verses must include transitive or rational proof. It is an important principle in ta'vîl which is made in accordance with Arabic language rules. It is a must to admit that a verse proves that the verse is meant by the preferred meaning among the other possible meanings and it is also nas that no such meaning be imposed on the language. Even if they adhere to all these conditions, ta'vîl do not offer certainty even though they are accepted as authentic.

Ta'vîl has not accepted that all the words in the verses can be taught even if it is an activity carried out under certain conditions. Primarily, if there is a hesitation in openness, then ta'vîl can be done. (Yavuz, XXXX: 27-28) These facts show that ta'vîl is in fact against the legitimacy problem. That is why, scholars have developed solutions to solve this problem. Mâturdî has divided it into two, namely, authentic and superstitious. This shows that ta'vîl carries the legitimacy problem. It is also the efforts of some scholars to establish objectivity. This is particularly the case of Shafii's emphasis on loyalty to words. (Turkan, 55)

If ta'wil can not be confirmed in terms of historical data, a legitimate problem arises. What Suyûfî says means that. According to him, there are two groups that fail to make meaning to the verses. The first is that they accept a number of meanings and upload it to the Qur'an. Secondly, they are the ones who understand the Qur'an according to the manners given only by Arabic speaking people and neglect the context. (Suyuti, IV: 204)

For example, the word "ard" in the verse أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْفُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا it is also used for a piece of earth as it is for the world. It is possible to take this word in the world by interpreting the Qur'an with a scientific approach; but historically it is wrong. Because people of that period have no agenda in the context of perceiving the world like we do. The verse also has a context to challenge the infidel and "ard" refers to the regions where disbelievers live. In a place where the word "salat" passes this word can be given prayer in terms of language. Therefore this explanation is not recognized. As a result, we would like to emphasize in particular that every word is not true under the ta'vîl and that ta'vîl will not be able to push the boundaries of the tafsir and that such interpretations will lead to false perceptions of Islam.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Te'vîl, Legitimacy, Types of Comment

Kaynakça

- Gazzâlî, E. H. (2010). *İlme Teşvik*. Konya: Neda Yayınları.
- İbn Kesir, E. (1999). *Tefsîru İbn Kesîr*. Dâru Tayyibe.
- Karataş, A. (2014). *İmam Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı ve Kur'an'ı Kur'anla Te'vil Yöntemi*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık. 2014.
- Mâtürîdî, E. M. M. (2005-2011). *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan.
- Razi, F. (1420). *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi.
- Süyûtî, C. (1974) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye
- Türkan, M. (2007). "İmam eş-Şâfiî'nin Görüşlerinin Dâvûd ez-Zâhirî'nin Usûlüne Etkileri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 29, ss. 51-73.
- Yavuz, Y. Ş. (2012). "Tevîl", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Okul Öncesi Değerler Eğitiminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Akif Akto¹

Semra Akto²

1. Okul Öncesi Eğitim

Yapılan birçok çalışmada nitelikli, sağlıklı, üretken, yapıcı vb. nesiller yetiştirmek için eğitime erken yaşlarda yani okul öncesi dönemde başlanması gerektiği sonucuna varılmıştır. Okul öncesi eğitim; çocukların gelişim düzeylerine ve bireysel özelliklerine uygun olarak onlara sağlıklı ve zengin uyarıcı çevre olanakları sağlayan, onların bedensel, duygusal ve sosyal yönden gelişimlerini destekleyen ve ilköğretime hazırlayan bir eğitim sürecidir (Artut, Tarım, 2004: 1). Özellikle de gelişimde çocukların kendilerine özgü birtakım dinamiklerinin var olduğu ve bütün gelişim basamaklarının bir diğerinden etkilendiği göz ardı edilmemelidir (Yavuzer, 2011: 11). 0-6 yaş çocuklarının bedensel, zihinsel, duygusal, sosyal, psikomotor alanlarında gelişim göstermelerini plan, program, sistematik ve organize açısından durumu kolaylaştıracak tüm eğitim etkinlikleri okul öncesi eğitim dönemlerinde gerçekleştirilmektedir (Ural, Ramazan, 2007: 13-14; Erkuş, 2012: 10).

2. Okul Öncesinde Değerler Eğitimi

Değer nitelik bildiren bir kavramdır ve bir şeyin önemli olduğunu ifade eder (Collins, 2003, s. 371; Gözütok, 2014). Aynı zamanda değer, bir karşılaştırma ve yargıyı ifade eden entelektüel bir aksiyondur (Dewey, ts: 144; Gözütok, 2014). O halde değer, bütün bir hayatın ürettiği hüküm ve yargılardır. Çünkü insan kendisi ve kendisi dışındakilerin eylemleri ile ilgili düşünceler geliştirebilen ve birtakım hükümler verebilen bir varlıktır (Göngür, 1975). Her ne kadar değerlere ilişkin bilgiler hayat boyu devam etse de değerlerin kalıpları küçük yaştan itibaren oturur (Balat ve Dağal, 2011: 9). Belli bir olgunluğa gelmiş çocuklar, artık özgür ve özgün iradeleriyle kendi akıl kalplerini dinlemeye başlarlar. Bununla kişisel sorumlulukları gelişerek, başkasının düşüncelerine saygıları artarak anlayışlarını geliştirmektedirler (Aydın, 2003; Balat ve Dağal, 2011: 10). Örgün eğitim öncesi dönemde, ilk bilgilerin edinildiği değerler, birlikte yaşamın ana dinamikleridir. Nitelikli bir okul öncesi eğitiminde zaten bu gereksinimler yer edinmelidir. Aile ve öğretmenler bu konuda ilk modeller oldukları için değerlerin özümseme pratik edilmesinde öncü kuvveti rolünü üstlenmelidirler (Balat ve Dağal, 2011: 16). Değerler insanca bir yaşamın ve amacın ayrılmaz bileşenleri oldukları için kendi içinde tutarlı oldukları bir inançla ortaya konulmalıdır. Ancak bu tutarlılık, toplumsal ve zaman kodlarına göre değişebileceklerini göz ardı etmemelidir (Dökmen, 2005: 60).

3. Yöntem ve Teknik

Öğrenmenin meydana gelmesi ve niteliğinin artmasında kullanılan yöntem ve tekniklerin işlevi büyüktür (Oğuzkan, 1985: 166; Balat ve Dağal, 2011: 10). Eğitimde yöntem ve teknik demek, öğrencilere yeni davranışlar kazandırma işlemlerinin nasıl olduğu ya da

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, akifdakto@gmail.com

² Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi SHMYO Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü Çocuk Gelişimi Programı, semraaktokaplan@gmail.com

oluşturulduğu hakkında konuşmaktır. Çünkü eğitim, uygun yöntem ve tekniklerle hedeflerini gerçekleştirmeye çalışır. Bu nedenle her ders için tek bir yöntem ve teknik değil, çok farklı yöntem ve tekniğin kullanılması söz konusu olmaktadır (Demirel, Yağcı, 1999). Yöntem ve tekniği doğru seçmek ve doğru pratik etmek ile öğrenme ve öğretme süreçlerinin verimliliği arasında doğru orantı vardır. Bu açıdan çevre, öğrenci, zaman ve konuya en uygun yöntem ve teknik hangisi ise o seçilmelidir Sönmez, 2006:100; Doğan, 2001: 60).

4. Yöntem

Okul öncesi öğretmenlerinin değerler eğitiminde kullandıkları yöntem ve tekniklerin öğrenilmesi amaçlanmaktadır. Doğru değer türü için doğru yöntem ve tekniğin kullanılıp kullanılmadığının tespit edilmesi çalışmanın önemle üzerinde durduğu bir husustur. Araştırma nitel bir araştırma olup, olgu bilim deseni kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme seçilerek, veriler gözlem ile yarı-yapılandırılmış olarak toplanmıştır. Mardin ili evreninde gerçekleştirilen bu çalışmada örneklem ise 1'i erkek 47'si de bayan olan okul öncesi öğretmenleridir. Okul öncesinde öğretmek için okul öncesi eğitim programına dahil edilen değerler *sorumluluk, dürüstlük, hoşgörü, iyilik, sevgi, paylaşmak ve saygı* değerleridir.

5. Bulgular

Nitel bir araştırma olarak gerçekleştirilen bu çalışmada, katılımcı olarak biri erkek kırk yedisi bayan olmak üzere toplam 48 okul öncesi öğretmen vardır. Öğretmenler, okul öncesi eğitime dahil edilen *sorumluluk, dürüstlük, hoşgörü, iyilik, sevgi, paylaşmak ve saygı* değerlerini sınıf ortamında öğretim etkinliği yaparak öğrencilere öğretmek için bir takım yöntem ve teknik kullanmışlardır. Katılımcıların yaptıkları etkinliklerde genellikle, eğitici oyunlar tekniği, sunum ile anlatım tekniği, hikaye yöntemi, buluş yöntemi, soru-cevap yöntemi, drama yöntemi, analizle öğretim tekniği, senaryo ile öğretim yöntemi, rol play yöntemi, gösteri tekniği, beyin fırtınası tekniği, bilgisayar destekli öğretim yöntemi, benzetim yöntemi ve tartışma yöntemi'ni kullandıklarını hem beyan etmişlerdir hem de araştırmacı tarafından gözlenmiştir. Bu yöntemler, zaman zaman bazı model, strateji ve taktiklerle zenginleştirilmiştir.

6. Sonuç

Değerlerin içselleştirilerek özümsemek, bunun için gerekli olan planlamanın sonuçlara dönük yapılması gerçekten kolay bir durum değildir. Bu durum bazen hem aileyi hem öğretmeni hem de okulu aşabilmektedir. Onun için değerlere ilişkin kazanım kaygıları bir eğitim sistemi dahilinde olmalıdır. Ancak bu eğitim sistemine ilişkin yaklaşımlar özellikle bilimsel yaklaşım ve usullere dayanmalıdır. Onun için de örgün eğitim kurumu olan okul öncesi eğitimde değerler eğitiminin verilmesi kararı 19. Eğitim Şurasında alınmıştır. Bu dönemde sağlam temeller üzerine kurulan değerler, çocuğun sağlıklı bir kişilik geliştirmesi, mutlu ve başarılı bir yaşam sürmesi için de önemlidir. Öğrenmenin meydana gelmesi ve niteliğinin artması için de yöntem ve tekniklere ihtiyaç vardır. Çünkü eğitim, yöntem ve tekniklerle hedeflerini gerçekleştirmeye çalışır. Ancak yöntem ve teknik seçiminde programın niteliği, öğrenci grubunun tutumları, öğretmenin ve öğrencinin kişiliği, sınıf atmosferi gibi faktörler etkili olabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Değerler, Okul öncesi eğitimi, Okul öncesi değerler eğitimi, Yöntem ve Teknik.

Methods And Techniques Used in Pre-School Period Values Education

1. Pre-school Education

Many studies have resulted in the need for education to be started in preschool period in order to raise qualified, healthy, productive and constructive generations. Pre-school education is a training process that provides them with healthy and rich stimulating environment opportunities in accordance with their level of development and individual characteristics,

supports their physical, emotional and social development and prepares them for primary education (Artut, Tarım, 2004: 1). In particular, it should not be overlooked that children in development have certain dynamics of their own, and all stages of development are influenced by one another (Yavuzer, 2011: 11). All educational activities that make the situation easier in terms of plan, program, systematize and organize and make progress in field of 0-6 years old children's physical, mental, emotional, social, psychomotor take place during pre-school education (Ural, Ramazan, 2007: 13-14; Erkuş, 2012: 10).

2. Pre-School Values Education

Value is a concept of quality and expresses something important (Collins, 2003, s. 371; Gözütok, 2014). At the same time, value is an intellectual axis expressing a comparison and judgment (Dewey, ts: 144; Gözütok, 2014). In that case, value is the judgment and judgments the generate of whole life. Because man is an entity that can develop thoughts about himself and his actions outside of himself and can make some judgments (Göngür, 1975). Although the information about the values continues for life, the molds of the values reside from the young age (Balat ve Dağal, 2011: 9). Children who have reached a certain level start to listen to their own hearts of minds with their free and original will. As a result, their personal responsibilities and understanding develop, and respect for others' opinions increases (Aydın, 2003; Balat ve Dağal, 2011: 10). In pre-formal education, the values to which the first information is acquired are the main dynamics of cohabitation. These qualifications should already be in place in a qualified preschool education. Since families and teachers are the first models in this regard, they must assume the role of leading force in assimilating and practicing values (Balat ve Dağal, 2011: 16). Values should be put forth in a conviction that they are consistent within themselves as they are integral components of a human life and purpose. However, it should not be ignored that this consistency can vary according to social and time codes (Dökmen, 2005: 60).

3. Method and Technique

The methods and techniques used for the realization and the increase of the quality of the learning have great work (Oğuzkan, 1985: 166; Balat ve Dağal, 2011: 10). Method and technique in education means talking about how the process of creating new behaviors for students is formed or created. Because education tries to realize its goals with appropriate methods and techniques. For this reason, it is not a single method and technique for each course, but to be a matter of the use of many different methods and techniques (Demirel, Yağcı, 1999). There is a right proportion between choosing the method and technique correctly and practicing it correctly and the productivity of learning and teaching processes. From this point of view, the most appropriate method and technique for environment, student, time and subject should be selected (Sönmez, 2006:100; Doğan, 2001: 60).

4. Method

It is aimed to learn the methods and techniques that pre-school teachers use in value education. It is important to study whether to determine the right method and technique is used for the correct value type. The research is qualitative research, phenomenology is used. Objective sampling was selected and the data were collected semi-structured by observation. In this study carried out in the universe of Mardin province, the sample is pre-school teachers with 1 male and 47 female. The values that are included in the preschool education program to teach in preschool period are values of responsibility, honesty, tolerance, kindness, love, sharing and respect.

5. Results

In this study, which is carried out as a qualitative research, there are total of 48 preschool teachers, on the brink of one male forty female. Teachers have used a number of methods and techniques to teach their students by teaching activity in classroom environment the values of respect, responsibility, honesty, tolerance, kindness, love, sharing and included in

preschool education Participants mainly declared in the activities they perform, such as educational game technique, presentation and narrative technique, story method, invention method, question and answer method, drama method, analytical teaching technique, scenario teaching method, role play method, demonstration technique, brain storming technique, teaching method, method of simulation and method of discussion. These methods have been enriched from time to time with some models, strategies and tactics.

6. Conclusion

It's not really easy make the necessary planning for the results and to internalize values and assimilate them. Sometimes this situation can be overcome both by the family, the teacher and the school. Because of that the acquisition concerns about value must be within an education system. However, approaches to this educational system should in particular be based on scientific approach and methods. Therefore, the decision to give value education in pre-school education, which is a formal education institution, has been taken in the 19th Training Session. The values established on solid foundations in this period are also important for a healthy personality development and a happy and successful life for children. Methods and techniques are also needed to increase the quality and for the learning to occur. Because education tries to realize its goals with methods and techniques. However, factors such as the classroom atmosphere, the nature of the program, the attitudes of the student group, the personality of the teacher and the student, and can be influential in the selection of methods and techniques.

Keywords: Education, Values, Pre-school education, Pre-school Values Education, Method and Technique.

Kaynakça

- Artut, P. D. ve Tarım, K. (2004). "Okul Öncesi Kubaşık Öğrenme Uygulamaları: Toplama İşlemine Yönelik Bir Uygulama Örneği", *Adana Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(2), s. 1-14.
- Aydın, M. Z. (2003). *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Balat, G. Uyanık ve Dağal, A. B. (2011). *Okul Öncesi Dönemde Değerler Eğitimi Etkinlikleri*, 3. Baskı, Ankara: Kök Yayıncılık.
- Collins, John W. (2003). *Greenwood Dictionary of Education*, Ed. III and Nancy Patricia O'Brien, London, Greenwood press.
- Demirel Ö. ve Yağcı, E. (1999). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Dewey, J. (2014). *Dictionary of Education*, Ed. Ralph B. Winn, New York: Philosophical Library.
- Doğan, S. R. (2001). *Din Öğretiminde "Dikkat Edilmesi Gereken Temel İlkeler ve Örnek Bir Ders İşleniş, İlköğretim Din Kültürü ve ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, İstanbul: M.E. Basımevi.
- Dökmen, Ü. (2005). *Küçük Şeyler*, 4. Baskı, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Eğitim Terimleri Sözlüğü*, (1974). Ankara: TDK Yayınları.
- Erkuş, S. (2012). *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Eğitim Programındaki Değerler Eğitimine İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır Dicle Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Eğitimi Ana Bilim Dalı.
- Göngür, E. (1975). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Gözütok, Ş. (2014). "Gönümüzde Değer Üretme Problemi ve Öneriler", *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, 19-21 Haziran 2014, ERZURUM.
- Oğuzkan, F. (1985). *Orta Dereceli Okullarda Öğretim (Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikler)*, Ankara: Emel Matbaacılık San.
- Sönmez, V. (2006). *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*, Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Ural, O. ve Ramazan, M. O. (2007). "Türkiye'de Okul Öncesi Eğitimin Dünü ve Bugünü", (Ed.) S. Özdemir, H. Bacanlı, M. Sözer, *Türkiye'de Okul Öncesi Eğitimi ve İlköğretim Sistemi Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, Ankara Türk Eğitim Derneği Yayıncılık, s. 10-21.
- Yavuzer, H. (2011). *Doğum Öncesiinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitapçılık.

Okul Öncesinde Din Eğitimi

Semra Akto¹
Akif Akto²

1. Okul Öncesi Eğitim

Okul öncesi eğitimi, doğumla başlayıp çocukluk yıllarını da içeren bir süreçtir (Balat, 2015: iii). Eğitimin ilk basamağını oluşturan "Okul öncesi eğitim", bedensek psiko-motor, sosyal-duygusal, zihin ve dil gelişimlerinin büyük ölçüde tamamlandığı, çocukların daha sonraki yaşamlarında önemli rol oynayan kişiliğin şekillendiği ve çocuğun devamlı olarak *değiştirdiği bir süreci* kapsamaktadır (Ömeroğlu, Yaşar, 2004: 74-80). Yukarıda verilen tanımlar dikkate alındığında, zihin, dil gelişiminin sosyal, duyuşsal ve psiko-motor gelişime kadar okul öncesi eğitime yönelik ortak noktalar kişisel farklılıklar hesaba katılarak, zengin uyarıcı çevre olanaklarını çocuklara sağlayan ve kültürel değerler doğrultusunda onları yönlendiren, sonraki basamaklar için temel oluşturan bir eğitim süreci olduğu görülmektedir (Katrancı, 2014: 2).

2. Okul Öncesi Din Eğitimi

Özellikle dini gelişimi büyük oranda okul öncesi dönemden itibaren başlatan bir literatürün geliştiği görülmektedir. Bu çalışmalarda, erken çocukluk döneminde dini anlamda bir canlılık gösterdiği ve bu canlılığın uygun bir usul ile geliştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır (W.Fowler, 1986;1991; Oruç, 2014: 56). Çocukta din dilinin gelişmesi çocuğun birinci derecede kendisini ilgilendiren konuları kendi kavramsallaştırmaları ile belirli bir tavır ve hakikat iddiasıyla ortaya koymasını sağlar (Oruç, 2013: 266). Çocuğun çevresiyle kurduğu kişisel ilişkilerin niteliği gelecekteki dindarlığı üzerinde etkili olur (Holm, 2004, s.168). Özellikle öğrenme, keşfetme, araştırma, soru sorma ve sorgulama vb. konularında çocuk için okul öncesi dönemi kritik bir dönemdir diyebiliriz. Öğrenmenin en hızlı ve kolay olduğu bu altın çağda çocuğun, özellikle dine yönelik merakının, zirvede olduğu ve doyurulmaya yönelik büyük bir boşluğun olduğunu unutmamak gerekmektedir. Çocuk eğitiminde küçük bir ayrıntıyı bile atlamamak gerektiğini sürekli dile getirirken böyle bir boşluğu es geçmek çocuğun manevi gelişiminde büyük boşluklar oluşturmaya göz yummak demektir (Peker, 1999, s. 301-307).

3. Yöntem

Okul öncesi öğretmenlerinin okul öncesi dönemde din eğitimi hakkındaki görüşlerinin incelenmesini bu araştırmanın amacıdır. Böyle bir çalışmanın amaç edinilmesi ve sahada emek veren öğretmenlerin okul öncesi dönemde din eğitimi hakkında farklı görüş beyan etmeleri açısından da oldukça önemlidir. Araştırma nitel bir araştırma olup, olgu bilim deseni kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme seçilerek, veriler görüşme formları ile yarı-yapılandırılmış olarak toplanmıştır. Mardin ili evreninde gerçekleştirilen bu çalışmada örneklem ise 1'i erkek 47'si ise bayan olan okul öncesi öğretmenleridir.

4. Bulgular

¹ Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi SHMYO Çocuk Bakımı ve Gençlik Hizmetleri Bölümü Çocuk Gelişimi Programı, semraaktokaplan@gmail.com

² Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, akifdakt@gmail.com

Görüşme formundaki sorular "1. Okul öncesi dönemde çocukların dini duyguları hakkında ne düşünüyorsunuz? 2. Okul öncesi çocuklara dini duygular kazandırılmalı mıdır? 3. Sizce okul öncesi eğitimde din eğitimi olmalı mıdır? 4. Bir değer alanı olarak dini değerlerin okul öncesindeki yeri nedir? 5. Dini değerler, okul öncesindeki diğer değerlerle birlikte öğretilbilir mi?" gibi beş sorudan oluşmaktadır. Bu sorulardan din eğitimi ile ilgili üç ana tema oluşturulmuştur. Bu temalar şunlardır: 1. *Okul öncesi çocukların dini duyguları*, 2. *Bir değer alanı olarak dini değerlerin okul öncesindeki yeri*, 3. *Dini değerlerin, okul öncesindeki diğer değerlerle birlikte öğretilbilme imkanı*

Okul öncesi çocukların dini duyguları temasındaki sorulara verilen cevaplar analiz edildiğinde okul öncesi dönemde çocukların dini duyguları ve okul öncesi dönemde çocuklara dini duyguların kazandırılmasının gerekli olup olmadığı hakkında katılımcıların ne düşündükleri sorulmuştur. Verilen yanıtlar dikkate alındığında dört çeşit yaklaşım görmek mümkündür. Birinci yaklaşıma göre, dini duygular hassas, soyut ve belki de biraz karmaşık gelebileceği için dini duyguların okul öncesi dönemde verilebilmesi için çok dikkatli olunması, somutlaştırarak, çocukların gelişim evresine göre net ve sade düzeylerine indirgeyerek verilmesi yönündedir. İkinci yaklaşım, okul öncesi dönemde çocukların dini duygularına inilemeyeceğini, çocukların soyut olarak düşünemedikleri, bu açıdan okul öncesi dönemdeki çocukların bilinç düzeyleri dini duyguları kavrayamayacak bir düzeyde olduğunu vurgulamaktadır. Katılımcılardan üçüncü yorumu paylaşılanlar bir önceki yaklaşımın aksine okul öncesi dönemde çocuğun dini duygusunun geliştiği ve yaratılış amaçlarını sorguladığı, bu dönemde çocuğun aldığı dini eğitim ileriki yaşlarda sahip olacağı din olgusunu da belirlemektedir. Dördüncü yaklaşıma göre çocukların dini duyguları daha çok ailede şekillenmektedir. Aile nasıl bir dini algıya sahipse çocuklarda da öyle bir algı oluşur.

5. Sonuç

Çalışma bulgularından ulaşılan bu sonuçlar önem arz etmektedir. Bu önem sadece okul öncesi öğretmenlerinin din eğitimi hakkında değil, aynı zamanda kendi dini algılarını da ortaya koydukları içindir. Okul öncesi öğretim programına ilerde din eğitiminin dahil edilip edilemeyeceğine yönelik muhtemel tartışmalara sahadan bir katkı sunması açısından da bu çalışma önemlidir. Çünkü okul öncesi öğretim programına din eğitimi zaten dahil edilmemiştir. Bundan ötürü de okul öncesinde din eğitimi müfredatı veya içeriği beklenemez. O vakit okul öncesi öğretmenlerinin görüşleri, onların eğitime durdukları yerden nasıl baktıklarını göstermektedir. Yani aslında birçoğu kendini ideolojik ve dünya görüşü olarak konumlandığı yerden görüş beyan ettiği söylenebilir. Ancak bulgulardan iki görüşün birbirine zıt olması anormal görülebilecek bir durumdur. Okul öncesinde din eğitiminin kesin yargılarla verilemez görüşü ile yine kesin yargılarla verilmesi gerekir görüşü anormal görüşler olarak nitelenebilir. Derinlemesine yüz yüze görüşmelerden de anlaşılacağı gibi, çalışmaya katılan öğretmenler okul öncesinde din eğitimi hakkında herhangi bir birikim ve deneyime sahip değildir. Öğretmenler, lisans döneminde buna yönelik bir eğitim almadıklarını da beyan etmişlerdir. Ayrıca her iki görüş de kendi yaklaşımlarını ciddi bir şekilde bilimsel bir temelle oturtamamıştır. Bu da bize okul öncesinde din eğitiminin verilip verilemeyeceği hakkında kesin yargıların ortaya konulamayacağını ipuçlarını vermektedir. Okul öncesinde din eğitimi hakkında en fazla gri tonlarda görüş beyan edilebilir ki, o da temenni boyutunu geçememektedir. Çalışmadan beklenen veriler ile elde edilen veriler arasında bir tutarlılık vardır. Çünkü her yaş grubunun eğitim niteliği, o dönem hakkında yeterli ve donanımlı bir eğitim almaya bağlıdır. Okul öncesi öğretmenleri öğretim programı ve lisans müfredatı açısından din eğitimi ile ilgili ne yeterli bir eğitime ne de donanıma sahiptirler. Böylesi bir eğitim ve donanıma sahip olmayan okul öncesi öğretmenlerinin, okul öncesinde din eğitimi hakkında tutarlı bir görüşe sahip olması beklenmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Okul Öncesi Eğitim, Din Eğitimi, Okul Öncesi Din Eğitimi

Religious Education in Pre-School Period (Qualified Research)

1. Pre-School Education

Pre-school education is a process that starts with birth and includes childhood years (Balat, 2015: iii). The pre-school education, which constitutes the first step of education, is a period in which the body's psycho-motor, social-emotional, mental and language developments are completed to a great extent. It also includes a process that the person who plays an important role in your children's later life is shaped and the child is constantly changing (Ömeroğlu, Yaşar, 2004: 74-80). Given the definitions given above, personal differences have been added the common points for pre-school education from the mind, language development to social, emotional and psycho-motor development. The pre-school education process seems to be a training process that provides the basis for the next steps, providing children with rich stimulating environment opportunities and directing them in the direction of cultural values (Katrancı, 2014: 2).

2. Pre-School Religious Education

In particular, it seems that a literary product has been developed which started religious development from the pre-school period. In these studies, it was emphasized that during the early childhood period, it showed in a religious way vitality and that this vitality should be developed in an appropriate manner (W.Fowler, 1986;1991; Oruç, 2014: 56). The development of a religious language in the child allows with a certain attitude and truth with his / her concerns his own conceptualizations the child to first express (Oruç, 2013: 266). The quality of personal relationships that the child sets up with his or her own human environment will have an impact on the future religiosity (Holm, 2004, s.168). Especially for learning, exploring, researching, asking questions and questioning, we can say that the pre-school period is a critical period for the child. It is important to remember that in this golden age children are the fastest and easiest of learners, especially the religious curiosity of the child, the peak and the great vacancy for satiation. To pass religious education in the child's education means to condone to create huge gaps in the spiritual development of the child (Peker, 1999, s. 301-307).

3. Method

It is the purpose of this research to examine the views of pre-school teachers about religious education in preschool period. It is also very important take as a goal such a study and in terms of teachers who give job to the field have different opinions about religious education in preschool period. The research is qualitative research, phenomenology is used. Objective sampling was selected and data were collected semi-structured with interview forms. In this study carried out in the Mardin province, the sample is preschool teachers whose 1 is male and 47 are female.,

4. Results

The questions in the interview form consist of five questions like "1. What do you think about the religious feelings of children in preschool period? 2. Should pre-school children have religious feelings? 3. In your opinion, should there be religious education in pre-school education? 4. What is the place of religious values as a value field in preschool period? 5. Can religious values be taught with other values in the pre-school period? Three main themes were created from these questions about religious education. The main ones are these: 1. Religious feelings of pre-school children, 2. Place of religious values as a value field in preschool period, 3. The possibility of teachable religious values together with other values in preschool period. When the answers to questions about pre-school children's religious feelings are analyzed, participants were asked about the religious feelings of pre-school children and what they thought about the need for religious feelings for children in preschool period. Given the

responses, it is possible to see four different approaches. According to the first approach, religious feelings may appear sensitive, abstract, and perhaps a bit complicated. It is necessary to be very careful to give religious feelings in preschool period. Religious sentiments must be embodied and given to children in a clear and simple level according to the developmental stage. The second approach emphasizes that in pre-school period children can not go down to their religious feelings, children can not think abstractly, and in this respect the level of consciousness of pre-school children is at a level that can not comprehend religious feelings. Contrary to the previous approach, the participants who share the third interpretation in the pre-school period, the child's religious feelings have been developed and questioned the purposes of creation. The religious education that the child receives during this period also determines the religion to be possessed in future ages. According to the fourth approach, the religious feelings of children are more shaped in the family. If the family has a religious perception, that kind of perception also occurs in children.

5. Conclusion

These results, which are obtained from the study findings, have importance. This is not only about pre-school teachers' religious education, but also their own religious perceptions. This study is also important in terms of providing a field-based contribution to possible debate on whether or not religious education can be included in the pre-school curriculum in the future. This is because religion education already has not been included in the pre-school curriculum. Therefore, the curriculum or contents of religious education can not be expected in the preschool period. At that time the views of pre-school teachers show how they look from where they stopped being educated. So, in fact, it can be said that many of them declare their opinions from the place they have positioned themselves as ideological and worldview. However, the two views from the findings are opposite to each other is a condition that may be seen abnormally. In pre-school period, the view that religious education can not be given with definite judgments and that it must be given with definite judgments can be considered as abnormal opinions. As can be understood from in-depth face-to-face interviews, the teachers who participate in the study do not have any deposition and experience about religious education in preschool period. Teachers also declared that they did not receive any training for this during the undergraduate period. Moreover, neither of the two approaches has seriously placed their approach on a scientific basis. This gives us clues certain judgments can not be made about whether or not religious education can be given in the pre-school period. In the pre-school period, the most gray-toned views about religious education can be declared, which does not exceed the wishes. There is a consistency between the expected data and the data obtained from the study. Because the education quality of each age group depends on getting adequate and well-educated about that period. Preschool teachers have neither adequate training nor equipment in relation to religious education in terms of curriculum and undergraduate curriculum. It is not anticipated that preschool teachers without such training and equipment will have a consistent about religious education in the pre-school period.

Keywords: Pre-school Education, Religion Education, Pre-School Religion Education

Kaynakça

- Balat, G. U. (2015). *Okul öncesi eğitime Giriş*, 5. Basım, Ankara: Nobel Yayınları.
- Fowler, J. W. (1986). *Faith Development and Pastoral Care*, Fortress Press: Philadelphia.
- Oruç, C. (2014). *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Fowler, J. W. (1991). *Weaving the New Creation: Stages of Faith and the Public Church*, HarperCollins: San Francisco.

- Katrancı, M. (2014). "Okul öncesi Eğitim ve Önemi", s. 2-4, Ed. Serdal Seven, *Okul öncesi Eğitime Giriş*, Ankara: Pegem Akademi, s. 1-19.
- Oruç, C. (2013). "Çocuk Medyalarında Dinin Sunuluşu", *I. Türkiye Çocuk ve Medya Kongresi*, İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, s. 255-275.
- Ömeroğlu E. ve Yaşar, M.C. (2004). "Okul öncesi eğitim", *Tüsiad Görüş Dergisi*, No. 58-59, s. 74-80.
- Peker, H., (1999). "Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi Ve Eğitimi. Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", (Ed.) F. Unan ve Y. Hacaloğlu, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, s. 301-307.

Kömürcünün İmanı

Necmettin Tan¹

Bu çalışma bazı Felsefe ve Kelam kitaplarında yer alan “kömürcünün imanı” ifadesine açıklık getirmek ve onu “kocakarı imanı” ile karşılaştırmak amacıyla. Son Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi düşünürlerinden olan Mehmet İzzet’in (1891-1930) bu başlıkla yazdığı iki makale vardır (İzzet, 1989: 175, 190). Ne bu makalelerde ne diğer eserlerde neden bu ifadenin kullanıldığına ilişkin bir açıklama ise yoktur. Kuşkusuz bağlama bakıldığından aşağı yukarı ne kastedildiği anlaşılmaktadır. Ancak neden oduncu, fırıncı değil de kömürcü kelimesinin kullanıldığı açık değildir. Öyle görünüyor ki, ifadeyi kullananlar bunu meşhur bir deyiş olarak kullanmakta ve muhatabın da bu deyişi bildiğini varsaymaktadır. Oysa literatüre baktığımızda bu türden bir açıklığın bulunduğunu söylemek zordur.

Batılı kaynaklarda yaptığımız taramalar, ifadenin kökeninin Martin Luther (1483-1546)’e kadar gittiğini bize göstermektedir. Martin Luther’in aktardığına göre (Luther, 1880-1910: XVII, 2013):

...bir ilahiyat doktoru Prag’ta bir köprüde karşılaştığı bir kömürcüye (kömür işçisi), onun avamdan olduğunu dikkate alarak sorar:

Doktor: Söyler misin, neye inanıyorsun?

Kömürcü: Kilisenin inandığı şeye inanıyorum.

Doktor: Peki Kilise neye inanıyor?

Kömürcü: Kilise benim inandığım şeye inanıyor.

Sonrasında Doktor ölüm döşeginde iken Şeytan ona inancıyla ilgili öyle vesveseler vermiş ki, nereye döneceğini şaşırmış ve “Kömürcünün inandığı şeye inanıyorum” diyene kadar da rahata erememiş. Benzer bir hikâye Thomas Aquinas hakkında söylenir. Ölümü yaklaştığında Şeytan’ın ayartmalarından kurtulamayınca kollarının arasında tuttuğu İncili kastederek şöyle demiş: Ben bu kitabın dediği şeye inanıyorum. Fakat Tanrı bizi böyle bir imandan korusun! Eğer bundan daha iyi bir imanları olmadıysa hem doktor hem de kömürcü kendilerini cehennem çukuruna götüren bir şeye inanmış olurlar.

Martin Luther burada açıkça, sırf Kilise ve dolayısıyla otoriteler öyle inanıyor diye bir şeye inanmanın kabul edilemez olduğunu söylüyor.

Martin Luther’in aktardığı hikayede söz ettiği kömürcünün tavrı, daha sonraları Almanya’da “kömürcünün imanı” (köhlerglaube) adıyla meşhur oldu. Söz konusu ifade değişik bağlamlarda kullanıldı. İfadeden kastedilen, genellikle, yeterli delillere sahip olmaksızın, birilerinin otoritesine dayanarak bir şeylere inanmaktır. Ancak ifadenin bağlamı sadece bununla sınırlı kalmamıştır. Luther’in aktardığı tartışmada kömürcü, sıradan bir insan olup herhangi bir eğitim almamış, tabir yerindeyse, avam biridir. Oysa yeterli bilimsel donanımı olan kişiler için de bu ifadenin kullanıldığı görülmektedir. Karl Vogt 1855 yılında yazdığı *Kömürcünün İmanı ve Bilim* adlı eserinde, sırf kendi inançları ile uyumlu görünmüyor diye bilimsel gelişmelere

¹ Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, necmitan@firat.edu.tr

direnen bilim araştırmacıları için de aynı ifadeyi/suçlamayı kullanmaktadır(Beiser, 2015: 288-291).

Literatüre bakıldığında kömürkünün tavrını gayet doğu ve yerinde bulan yaklaşımların da olduğu görülmektedir. Hatta bu tür bir imanın diğer imanlardan daha üstün ve makbul olduğunu söyleyenler bile vardır.

İslam düşünce geleneğinde bu tür bir isimlendirmeye karşılık kullanılan ifadenin “kocakarı imanı” olduğu söylenebilir. Bu tür bir tanımlamanın dayandığı bir hikaye, çeşitli kaynaklarda mealen şu şekilde geçmektedir:

Meşhur bir âlim Bağdat sokaklarında öğrencileriyle birlikte, şaşaalı bir şekilde dolaşmaktadır. İhtiyar bir kadın sokaktakilerden birine onun kim olduğu sorar. Ona şöyle cevap verirler: Bu büyük bir âlimdir. Onun Allah'ın varlığı hakkında bin tane delili vardır. Yaşlı kadın ise şöyle cevap verir: Onun bin tane şüphesi olmasaydı bin tane delili olmazdı. Bu cevap o meşhur âlime ulaştığında da ellerini kaldırıp şöyle dua ettiği söylenir: Allahım bana bu yaşlı kadının imanı gibi bir iman bahşet.

Hikâyenin bazen Gazali'ye, bazen Fahreddin Razi'ye bazen de başka kişilere nispet edildiği görülmektedir. Tam olarak kimin başından böyle bir hikâyenin geçtiğini tespit etmek son derece zor görünmektedir. Hikâyenin kurgusal olması da ihtimal dâhilindedir. Ancak bu hikâyenin Fahreddin Razi'nin başından geçmediği rahatlıkla söylenebilir. Zira Razi inanmak için delil getirmeyi olumsuz gören ve bu nedenle de kelamı reddeden yaklaşımları eleştirir. Delil ve delillendirme karşıtlığı için zikredilen “ihtiyar kadınların dinine uyunuz”² şeklindeki hadise de değinen Razi, bu hadisin söz konusu iddia için delil olamayacağını söyler. İnanmak için delil getirmenin gerekliliğine ısrarlı bir şekilde vurgu yapan Razi'ye göre hadisin söylemek istediği, bütün işleri Allah'a havale etmek ve bütün işlerde ona güvenmektir(Razi, 1420h: 2/331). Buna karşın Gazali, söz konusu hadisten hareketle bu tür bir imanı övmektedir. O, kocakarı imanını; iman esaslarını taklit ile zahiren kabullenmek ve hayır amelleri ile meşgul olmak, şeklinde tanımlar. Ona göre böyle bir imandan dönmekte büyük bir tehlike vardır(Gazali, 2016: 5/286).

Her iki iman anlayışının (kömürkü ve kocakarı) fideist iman sınıfına sokulması mümkün görünmektedir. Ancak bu tür iman anlayışlarının hangi açıdan savunulduğu veya eleştirildiği önemlidir. Bu tür hikâyelerde vurgu bizzat iman esaslarına yönelik mi yapılmaktadır? Yoksa iman sahibinin imanından hareketle yaşantısına mı? Aradaki farkı şu şekilde özetlemek mümkündür: Birincisinde kişi neye inanıp inanmadığını bilmemektedir. İçinde yaşadığı toplum ve o topluma hâkim olan otoriteler ve kurumlar kendisine nasıl inanması gerektiğini söylüyorsa, o da öyle inanıyordur. İnandığı şeyin doğrulamasını yapmak için herhangi bir çabaya girişmez. Mutlak bir şekilde inanmakta ve inançlarının doğruluğuna dair en ufak bir şüphesi bulunmamaktadır. İkinci durumda ise birincisine ek olarak kişi son derece samimi yaşamakta ve inandığı din kendisinden ne istiyorsa onu üşenmeden ve sorgulamadan yapmaktadır.

Sondan başlayacak olursak kişinin inandığı gibi yaşaması ve samimi olması kuşkusuz istenen bir şeydir. Ancak bunun tek başına övgüye layık olabilmesi için birincinin, yani inançlarının doğru/makul olması da gerekmektedir. Samimiyetin tek ölçüt yapılması durumunda neredeyse tüm inançların dindarlarının aynı övgüye mazhar olması kaçınılmazdır.

Acaba kocakarı hikâyesinde olduğu üzere inandığı şeyin delillerini araştırmak bir iman zaafı mıdır? Fahreddin Razi'nin de ısrarla belirttiği üzere, böyle bir iddiada bulunulamaz. Zira inançlarına yönelik bir doğrulama arayışında bulunan herkesi şüpheli olarak adlandırmak mümkün değildir. Aksine bu tür bir sorgulamanın gayet normal ve hatta gerekli olduğu bile

² Hadisin sıhhati tartışmalıdır. Sahih olmadığı kabul edilmektedir.

söylenbilir. İslam inancı açısından bu tür bir arayışı meşru kılan en önemli delil Kur'an-ı Kerim'de bulunmaktadır:

Bir zamanlar İbrahim de: "Ey Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster!" demişti. Allah: "İnanmadın mı ki?" buyurdu. İbrahim: "İnandım, fakat kalbim iyice yatışsın diye istiyorum." dedi. Allah buyurdu ki: "Öyle ise kuşlardan dördünü tut da onları kendine çevir, iyice tanıdıktan sonra (kesip) her dağın başına onlardan birer parça dağıt, sonra da onları çağır, koşa koşa sana gelecekler ve bil ki, Allah gerçekten çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."(Bakara, 2/260).

Yani Hz. İbrahim'in tavrında olduğu üzere "kalbi yatışsın" veya "tatmin olsun" diye inandığın şeyin delillerini aramakta bir sakınca yoktur. Dolayısıyla insanlardan ısrarla bir kocakarı imanı istemenin herhangi bir makul gerekçesi de yoktur. Ancak bir kocakarıdan veya belki de bir kömürçüden bu tür bir sorgulamayı beklemek makul görünmeyebilir. Onların tavrını bütün insanlar için genellemek aynı ölçüde makul değildir.

The Charcoal-Burner's Faith

This paper aims to explain the term "charcoal-burner's faith", which can be found in some Philosophy and Islamic theology(Kalam) books, and compare it with "old woman's faith". There are who articles with this heading by one of the late Ottoman and Republic Era thinkers, Mehmet İzzet (1891-1930). (İzzet, 1989: 175, 190) Neither in these articles nor elsewhere there are no explanations as to why this term was used. Surely, by the context, we can approximately figure out what it is meant to be. However, it is not clear why it is the charcoal-burner but not the lumberjack or the baker. It seems, those who use this term do so as a well-known idiom and assume that the respondent already knows it. Looking at the literature, though, it is difficult to say that such clarity exists.

Scanning the western sources reveal that the expression roots back to Martin Luther (1483-1546). As Luther writes (Luther, 18801910: XVII, 2013):

An anecdote is told that a theologian meets a charcoal-burner on a bridge in Prague. Thinking he was just a poor layperson, the theologian asked him: 'Good man, what do you believe in?' The charcoal-burner answered: 'I believe what the Church believes in.' The doctor: 'So what does the Church believe?' The charcoal-burner says: 'The Church believes in what I believe.' Later, when the doctor's time to die approached, the devil troubled him so deeply concerning his faith that he did not know where to turn to and found no answers until he said: 'I believe in what the charcoal-burner believes in.'

A similar story is told about the great Thomas Aquinas. As his time came close, he could not find shelter from the devil and finally he said: 'I believe what this book says,' referring to the Bible in his hand. God protect us from such a faith! If they did not have a faith better than this, both the doctor and charcoal-burner believed themselves into the abyss of hell.

What Martin Luther means here is that it is unacceptable to believe just because the church and hence the authority believes so.

The charcoal-burner's stance in the story as told by Martin Luther later on became well known as "the charcoal-burner's faith" (köhlerglaube) in Germany. The term in question has been used in a number of contexts. What is meant by the expression is, generally, to believe on the basis of some authority and without sufficient evidence. Yet, its context has not been limited only to this. In the discussion narrated by Luther, the charcoal-burner is an ordinary person without any education, so to say, he is from the commons. However, we see that the term is used for those who are competent in sciences as well. In his work called "*The Charcoal-Burner's Faith and Science*" (*Köhlerglaube und Wissenschaft*) written in 1855, Karl Vogt

directs the same expression/accusation against the scientists who resist new scientific developments because they are not compatible with their own beliefs (Beiser, 2015: 288-291).

Looking through the literature, there are also approaches that justify the charcoal-burner's stance. There are even those which claim that such a faith is superior to others as well as it is satisfactory.

In the Islamic thought tradition, we can say that the term that corresponds to this is "the old woman's faith". A story on which this term is based has been told in numerous stories which approximately has a main theme as this:

A famous scholar strolls through the streets of Baghdad with his pupils. An old woman asks one of the people in the street who that man is. They reply: "That is a great scholar. He has a thousand evidence about the existence of Allah." The woman replies: "He would not have a thousand evidence if he did not have a thousand doubts." Once the famous scholar hears of this reply he raises his hands up in the sky and prays: "God, bless me with a faith as this woman's."

The story is sometimes referred to Al-Ghazâlî and sometimes to Fakhr al-Din al-Razi and sometimes to some other thinkers. It seems extremely difficult to determine about whom the story is actually about. It is also within the range of possibility that the story is pure fabrication. However, we can easily rule out Fakhr al-Din al-Razi. Al-Razi is rather critical of the approach which negates bringing forth evidences in the field of faith and denying theology(kalam) by doing so. Al-Razi also mentions the hadith "Follow the old woman's religion"³ which is used in a context to negate evidence and averring, and he claims that this hadith cannot be a proof of that claim. According to Al-Razi, who emphasizes firmly the need for evidence for faith, what the hadith really means is to trust Allah with all the earthly deeds and have complete faith in Him (Razi, 1420h: 2/331). Al-Ghazâlî, on the contrary, interprets the same hadith in a way that praises such a faith. He defines "the old woman's faith" as mimicking and seemingly accept the essentials of faith and keeping busy with doing good. For him, abandoning such faith has poses dangers (Gazali, 2016: 5/286).

It seems possible that both views of faith (charcoal-burner and the old woman) can be classified under fideism. Nevertheless, it is important with what view such understandings of faith are defended or criticized. Do these stories have an emphasis directly about the essentials of faith? Or is it rather about the lifestyle of the believer based on his faith? The difference can be summarized as such: In the first one, the person does not know what he believes in or what he does not. He believes as how the society he lives in and the authorities and institutions, which dominate that society, tell him to believe. He does not have an effort to confirm his beliefs. He believes in an absolute way and he does not have the slightest doubt concerning the trueness of his belief. In the latter though, the person, in addition to the characteristics of the former, lives in a quite sincerely way and performs whatever his religion asks from him, without any doubts or dilatoriness.

To move from back to front, it is certainly expected from a person to live, as he believes and to be sincere. Also, in order this to be praiseworthy on its own, the former, that is the beliefs must be true/reasonable. In the case that sincerity is the sole criterion, nearly all beliefs and their devoutness will inevitably be praiseworthy in the same way.

Is it a weakness of faith to search for evidence of your faith, as in the story of the old woman? As Fakhr al-Din al-Razi insistently points out, such a claim cannot be asserted. That is because it is not possible to label everyone, who are in a search to confirm their beliefs, as

³ The authenticity of the hadith is controversial. It is accepted to be unauthentic.

sceptics. On the contrary, it can even be said that such a query is rather normal, even necessary. The biggest evidence that legitimates such a query in the Islamic faith can be found in the Quran.

And when Abraham said (unto his Lord): My lord! Show me how Thou givest life to the dead, He said: Dost thou not believe? Abraham said: Yea, but (I ask) in order that my heart may be at ease. (His Lord) said: Take four of the birds and cause them to incline unto thee, then place a part of them on each hill, then call them, they will come to thee in haste. And know that Allah is Mighty, Wise. (The Quran, *Surah Baqarah* 2.260) (M. Pickthall Translation)

So, as in the case of Abraham, there is no objection to search for evidence of your faith in order that your “heart may be at ease”. Consequently, there is no reasonable excuse to insistently demand the old woman’s faith from people. Yet, it may be unreasonable to expect such a query from an old woman or maybe from a charcoal-burner. Yet again, equally it is not acceptable to generalize their stance to all the people.

Keywords: Faith, Charcoal-Burner’s Faith, Old Woman’s Faith, Evidence, Enquiry

Kaynakça

- Beiser, F. (2015). "Neo-Kantianism", *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, (ed.) Foster M., Gsejda K., Oxford: Oxford University Press, ss. 282-298.
- Gazali, (2016) *İhya-u Ulumi'd-Din*, (Çev.) Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik: İstanbul.
- İzzet, M. (1989). *Makaleler*, (Sad.) Çoşkun Değirmencioglu, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Luther, M. (1880-1910). *Dr. Martin Luthers Sämmtliche schriften*. Neue rev. stereotypausg. St. Louis. Mo.: Concordia publishing house.
- Razi, F. (1420h). *Mefatih 'ul-Gayb*, Beyrut: Daru İhya et-Turas.

Kâtibî Kazvînî ve Kıyas Anlayışı

Hüseyin Çaldak¹

Hayatı

Asıl ismi, Necmuddin Ali bin Ömer el-Kazvînî el- Kâtibî'dir. Umumiyyetle “Debirân” lakabıyla maruf olup, daha çok “ el-Kâtibî” , “ el- Kazvînî” olarak meşhurdur.² Ayrıca Kâtibî için “Alleme”, “Ebû'l- Hasan” isimleri de kullanılmaktadır.³ Böylece Kâtibî'nin ismine “Alleme Necmuddin Ebû'l- Hasan Ali bin Ömer el- Kazvînî el- Kâtibî Debirân” şeklinde rastlayabilmekteyiz.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Kâtibî'nin, H. 600, M. 1203 senesinin Receb ayında, İran'da doğduğu umumiyyetle kabul edilmektedir.⁴ Doğum yerinin Debirân olduğunu yazan bir kayda da rastladık.⁵ Fakat bu doğru değildir. Zira El- Müncid fi'l- Luğa ve'l- Alam'da ve ulaştığımız birçok eserde “Debirân” kelimesinin Kâtibî için sadece bir lakab olarak kullanıldığı kayıtlıdır.⁶

Necmuddin Ömer el- Kâtibî, İslam feylesof ve âlimlerinden olup, Mantık, Felsefe, Kelam, Matematik ve Astronomide üstadlık payesine ulaşmış bir zattır. Kazvin ve Cüveyn'de kendisine ait birer ders meclisleri vardı. Nasıruddîn et- Tusî, O'nu, Astronomi işlerinde beraber çalışmaları için Merağa'ya daveti üzerine oraya gitti.

Aynı zamanda Kâtibî, “Zîc-i İlhanî” nin hazırlanmasında hocası olan meşhur astronom ve matematikçi Nasıruddîn Tusî'ye yardım eden heyet arasında yer almaktadır.⁷ Kâtibî birçok ilim dalında çalışmış olduğu halde, asıl şöhreti Mantık ilminde, özellikle bu dalda yazmış olduğu “Şemsiyye” adlı eserden gelmektedir.

Kendisini kısmen astronomiye vermekle beraber daha çok Mantık ilmine adanmış Kâtibî, H. 675, M. 1277 yılının Ramazan ayında vefat etmiştir. Keşfuzzünun'da, M. 1293 yılında vefat ettiği de kaydedilmiştir.⁸

Mantıkla İlgili Eserleri

1. er- Risaletü'l- Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l Mantikiyye. Kazvînî'nin, mantıktaki başlıca eseri “Şemsiyye” adıyla yaygınlaşmıştır. Takriben yirmi varaktan ibaret olan bu eserini hocası Şemsuddin'e ithafen yazmış ve onun adıyla “el- Şemsiyye fi Kavâidi'l-Mantikiyye” diye isimlendirmiştir.

2. Camiu'd- Dekaik fi Keşfi'l- Hakaik: Bu kitab mantık, fizik ve metafiziğe dairdir. Pek o kadar tanınmamıştır. Eser mantık bölümü cihetiyle Şemsiyye'den daha tafsilatlı

¹ Yardımcı Doçent Doktor, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: caldak23@hotmail.com

² Şemseddin Muhammed İbn-i Gazzi; Divanu'l- İslam, c.4, Beyrut 1990, s.76

³ İsmail Paşa el- Bağdadi; Hediye'l- Arifin Esmau'l- Müellifin Asaru'l- Musannifin, c.5, İst. 1951, s.713; Ömer Rıza Kehhale; Mucemu'l- Müellifin, c.2, Beyrut 1993, s.481

⁴ Hayreddin Zirikly; Kamusu'l- Alam, c.4, Beyrut 1996, s.315; a.g.e. İbn-i Gazzi, s.76

⁵ Mahmut Karakaş; Müsbet İlimde Müslüman Âlimler, Kül. Bak. Yay. 1991, s.398

⁶ Ferdinan Total; el-Müncid fi'l- Luğa ve'l- Alam, Beyrut 1988, s....

⁷ Karakaş, a.g.e. s.91

⁸ Katib Çelebi; Keşfuzzünun, c.2, Beyrut 1947, s.1063

olup, mantığın usul ve furuunu ihtiva eden, bütün incelikleri haiz bir eserdir.

3. Aynu'l- Kavâid fi'l- Mantık ve'l- Hikme: Kâtibî'nin bu eseri fizik ve mantık ilmine dair ansiklopedik bir eserdir. Camiu'd- Dekâik eseriyle aynı sahada yazılan bu eser daha büyük rağbet görmüştür. Muhtemelen iki nolu eserin farklı bir reaksiyonudur. Sistematik olarak *Şemsiyye*'ye büyük benzerlik göstermektedir.

4. Kitabu Hikmetu'l- Ayn: Fizik, Metafizik ve Mantık'a dair olan bu eser kısa ve sağlam bir metindir.

5. Bahru'l- Fevaid fi Ayni'l- Kavâid: Müellifin bizzat kendisinin "Aynu'l- Kavâid" eserine asıl metinle içiçe bir şekilde yapmış olduğu şerhtir.

6. El- Munassas (Şerhu'l- Mulahhas): İmam Fahrüddin Razi'nin mantık ve fizik ilmine dair yazmış olduğu "Mulahhas" isimli eserin şerhidir.⁹ M. Horten'e göre tenkidi bir el kitabı olan bu şerhin doğuda büyük etkisi vardır.¹⁰

Kıyas

Kıyas konusu Mantık'ın ana meselesidir. Bunun için Kâtibî de bütün diğer mantıkçılar gibi kıyas konusunda oldukça etraflıca bilgi vermektedir. Kâtibî önce kıyasın tarif ve bölümleriyle giriş yapıyor. Kıyas önermelerden meydana gelmiş öyle bir sözdür ki doğruluğu ne zaman kabul edilse, ikisinin zatı gereği diğer bir söz gerekir.¹¹ Ondan sonra Kâtibî, kıyası ikiye taksim eder. İstisnâî (seçmeli) ve İktirani (kesin). Eğer kıyasın mukaddemlerinde neticenin aynı veya çelişgi zikredilirse, bu istisnâî kıyastır.

Eğer bu şey cisimse yer kaplamaktadır,

Lakin o cisimdir,

Öyleyse o yer kaplamaktadır, gibi.

Bu sonucun aynısı kıyasın öncüllerinde yer almaktadır. Eğer "o, yer kaplayıcı değildir," denilseydi "o cisim değildir" sonucu çıkardı. Bu ise çelişgi kıyasın öncüllerinde mevcut olan bir kıyas olurdu.¹²

İstisnâî kıyasta neticenin maddesi ve sureti veya suretinin çelişginin öncüllerde mevcut olması bilfiil olmalıdır, bilkuveve yeterli değildir. Kazvî'nî'de olduğu gibi bütün İslam Mantıkçılarında aynı şey geçerlidir.

Güneş doğarsa gündüz mevcut olur, Fakat
güneş doğmuştur,

Öyleyse gündüz mevcuttur, gibi.

Bu şekilde olmayıp, kıyasın sonucunun sadece maddesi öncüllerinde var ise kesin kıyastır.

Bütün cisimler bileşiktir.

Bütün bileşikler sonradan meydana getirilmiştir;

Öyleyse bütün cisimler sonradan meydana gelmiştir, gibi.

⁹ Ebu Safa Safedi; el- Vafî bi'l- Vefayat, c.21, Beyrut 1991, s.326

¹⁰ Nicholay Recsher; The Developmet of Arabic Logic, Pitsburg 1964, s.203

¹¹ N. Ömer el-Kazvî'nî el- Kâtibî; Risaleti's-Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l- Mantikiyye, s.21

¹² Şemsiyye, s.21

Bu kıyasta sonucu veya çelişği bilfiil olarak sonuçta zikredilmemiştir.¹³Buradaki sonucun konusuna küçük terim ve yüklemine de büyük terim denilir. Kıyasın bir unsuru yapılan önermeye mukaddem, kendisinde küçük terimin bulunduğu öncüle küçük önerme ve kendisinde büyük terim bulunan öncüle büyük önerme, ikisi arasında tekrar edilen terime de orta terim denilir. Büyük önermenin küçük önerme ile birleştirilmesine de de, karine ve darb; orta terimin diğer iki terimle birleştirilmesinden meydana gelen yapıya da şekil denir.¹⁴

Kâtibî şekilleri de şu tarzda beyan eder.

1.Orta terim küçük önermede yüklem ve büyük önermede konu olursa birinci şekil olur.

1. İkisinde de yüklem ise ikinci şekil;
2. İkisinde de konu ise üçüncü şekil;
3. Küçük önermede konu ve büyük önermede yüklem ise dördüncü şekildir. O daha sonra da bu şekillerin netice vermesinin şartlarına yer verir.

Modal Kıyaslar (Kıyasların Modalitesi)

Bu kıyaslar modal önermelerden meydana gelen kıyaslardır. Böylece kıyasların öncülleri modlarla kayıtlıldığı zaman, şekillerin netice vermesi için diğer şartlarına ilaveten birtakım şartlar daha aranmıştır. Bu duruma göre, birinci ve üçüncü şekil için aranan şart “Küçük önermenin fiiliyeti” dir.

Anahtar Kelimeler: Kâtibî, Kıyas, Mantık, Şemsiyye

Kâtibî Kazvî and Comparison Approach

Biography

His real name is Necmuddin Ali bin Ömer el-Kazvî el- Kâtibî. He is commonly known as "Debirân" and is well known as "el-Kâtibî" or “el- Kazvî”¹⁵. In addition, "Alleme", and " Ebû'l- Hasan" names are used for Kâtibî.¹⁶ Thus, we can encounter the name of Kâtibî as “Alleme Necmuddin Ebû'l- Hasan Ali bin Ömer el- Kazvî el- Kâtibî Debirân”.

Although the exact date of his birth is unknown, it is generally accepted that Kâtibî was born in Iran in the month of Rajab in 600 A. H., 1203 A. D.¹⁷ We also found a record that says the place of his birth is Debirân¹⁸, but that is not true. Because, it is recorded that Debirân was used only as a nickname for Kâtibî in " El- Müncid fi'l-Luğa ve'l- Alam" and in many works we have reached.¹⁹

Necmuddin Ömer el- Kâtibî is one of the Islamic philosophers and scholars, and has reached a level of mastery in Logic, Philosophy, Kalam, Mathematics and Astronomy. He had his own lecture councils in Kazvin and Cüveyn. Upon the invitation by el- Kâtibî, Nasıruddin et- Tusî went to Mereg to work together on Astronomy studies of el- Kâtibî.

¹³ Şemsiyye, s.21

¹⁴ Şemsiyye, s.21

¹⁵ Şemseddin Muhammed İbn-i Gazzi; Divanu'l- İslam, v.4, Beyrut 1990, p.76

¹⁶ İsmail Paşa el- Bağdadi; Hediye'tu'l- Arifin Esmâ'u'l- Müellifin Asaru'l- Musannifin, v.5, İst. 1951, p.713; Ömer Rıza Kehhale; Mucemu'l- Müellifin, v.2, Beyrut 1993, p.481

¹⁷ Hayreddin Zirikly; Kamusu'l- Alam, v.4, Beyrut 1996, p.315; ibid. İbn-i Gazzi, p.76

¹⁸ Mahmut Karakaş; Müsbet İlimde Müslüman Âlimler, Kül. Bak. Yay. 1991, p.398

¹⁹ Ferdinan Total; el-Müncid fi'l- Luğa ve'l- Alam, Beyrut 1988, p....

At the same time, Kâtibî is among the committee that helped the well-known astronomer and mathematician Nasiruddin Tusi, who was a teacher of Kâtibî, in the preparation of "Zîc-i İlhanî".²⁰ Although Kâtibî has worked in many branches of science, his real reputation comes from Logic, and especially the book "Şemsiyye" which he wrote in this branch.

Kâtibî who devoted himself to the knowledge of Logic, albeit partly Astronomy, passed away during Ramadan in 675 A. H., 1277 A. D. It is also recorded that he died in Keşfuzzünun in 1293 A. D.²¹

His Studies on Logic

1. Er- Risaletu'l- Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l Mantikiyye: Kazvîni's main work in the field of logic has become widespread as "Şemsiyye". He wrote this work, which consists of approximately twenty leaves, in honor of his teacher Şemsuddin, and named his work " el-Şemsiyye fi Kavâidi'l-Mantikiyye" by giving his teacher's name.

2. Camiu'd- Dekaik fi Keşfi'l- Hakaik: This book is about logic, physics and metaphysics, and it is not so well known. This work is more detailed than the Şemsiyye in terms of logic section, and it contains all the accuracies of logic including its method and issue.

3. Aynu'l- Kavâid fi'l- Mantık ve'l- Hikme: This work by Khatibi is an encyclopedic work on the subject of physics and logic. This work, written in the same field as Camiu'd-Dekaik, is much more popular. Probably this is a different reaction of work 2. It shows great similarity to Şemsiyye systematically.

4. Kitabu Hikmetu'l- Ayn: This work on Physics, Metaphysics and Logic is a short and effective one.

5. Bahru'l- Fevaid fi Ayni'l- Kavâid: In this work, the author has added an annotation to his own work "Aynu'l-Kavâid" combining with the original text.

6. El- Munassas (Şerhu'l- Mulahhas): This work is an annotation of the work named "Mulahhas" written by Imam Fahrudin Razi about Logic and Physics.²² According to M. Horten, this annotaiton, which is a strong handbook containing critical approach, has great influence in the East.²³

Comparison

The comparison is the main subject of Logic. Kâtibî gives detailed information about this subject like all other logicians.

Kâtibî is entering with the descriptions and sections of the comparison first. It is such a word that comes from propositions, so whenever its righteousness is accepted, another word is required for the existence of both.²⁴

After that, Kâtibî divides the "comparison" into two: Exceptional and Defitine.

If the same or contradictory versions of the conclusion are mentioned in the premises of the comparison, this is an exceptional comparison. For example;

If this thing is an object, then it is taking up space,

But it is an object,

²⁰ Karakaş, ibid. p.91

²¹ Katib Çelebi; Keşfuzzünun, v.2, Beyrut 1947, p.1063

²² Ebu Safa Safedi; el- Vafi bi'l- Vefayat, v.21, Beyrut 1991, p.326

²³ Nicholay Recsher; The Developmet of Arabic Logic, Pitsburg 1964, p.203

²⁴ N. Ömer el-Kazvîni el- Kâtibî; Risaleti'ş-Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l- Mantikiyye, p.21

So, it takes up space.

This same result is in the premise of the comparison. If we were saying "it never takes up space", as a result, it would mean that "it is not an object". This would be a comparison that existed in the premises of comparison.²⁵

In exceptional comparison, it is not enough just to be notional. So, it must also be actual that the substance and form of the result, or the contrary version of form exists in the premises. The same is true of all Islamic Logicians, as it is in Kazvî. For example;

If the sun rises, it becomes daytime,

But the sun was born,

So it is daytime.

If this is not the case, and only the result of the comparison is in the premises of the comparison, then this is the definite comparison.

All objects are compound.

All the compounds occurred subsequently.

Then, all objects occurred subsequently. The result of this comparison or its contrary is not mentioned as actual in this conclusion.²⁶ The resultant term of this example is called the small term, and its predicate is called the big term.

An element of comparison is called premise. The premise which contains the small term is called the small proposition, while the premise which contains the big term is called the big proposition. The repeated term between these two is called the intermediate term. The combination of the big proposition with the small proposition is called the presumption and the impetus, and the structure that comes into being when the middle term is combined with the other two terms is also called the figure.²⁷

Kâtibî declares the forms in the following way:

1- If the middle term is the predicate in small premise, and the topic in large premise, it becomes the first figure.

1. If it is a predicate in both, then it is the second figure.

2. If it is a topic in both, then it is the third figure.

3. If it is a topic of small premise and predicate of big premise, it is the fourth figure.

He then lays down the conditions for the conclusion of these forms.

Modality of Comparisons

These comparisons are comparisons of modal proposals. Thus, when the premises of the comparisons are recorded with the modes, a number of conditions have been sought in addition to the other conditions in order for the figures to be produced. According to this situation, the condition for the first and third figure is "the action of the small proposition".

Keywords: Kâtibî, Comparison, Logic, Şemsiyye

²⁵ Şemsiyye, p.21

²⁶ Şemsiyye, p.21

²⁷ Şemsiyye, p.21

Kaynakça

- Ebu Safa Safedi (1991). *el- Vafi bi'l- Vefayat*, Cilt 21. Beyrut.
- el- Bağdadi, İ. P. (1951). *Hediyetu'l- Arifin Esmau'l- Müellifin Asaru'l- Musannifin*, (Cilt 5). İstanbul.
- el- Kâtibî, N. Ö. el-Kazvînî. *Risaleti 'ş-Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l- Mantikiyye*.
- İbn-i Gazzi, Ş. M. (1990). *Divanu'l- İslam*, (Cilt 4). Beyrut.
- Karakaş, M. (1991). *Müsbet İlimde Müslüman Âlimler*, Kül. Bak. Yay.
- Katib Çelebi (1947). *Keşfuzzünun*, Cilt 2. Beyrut.
- Kehhale, Ö. R. (1993). *Mucemu'l- Müellifin*, Cilt 2. Beyrut.
- Recsher, N. (1964) *The Developmet of Arabic Logic*, Pitsburg.
- Total, F. (1988). *el-Müncid fi'l- Luğa ve'l- Alam*, Beyrut.
- Zirikly, H. (1996). *Kamusu'l- Alam*, Cilt 4. Beyrut.

Celâleddin Ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi

Mustafa Akman¹

Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde yetişip önemli görevler üstlenen Celâleddîn ed-Devvânî (v.908/1502), XV. yüzyıl İslâm dünyasının önemli bilginlerinden birisidir. Kelâmıla felsefenin mezcedildiği Gazzâlî (v.505/1111) sonrası İslâm düşüncesinin tipik temsilcilerinden biri olan Devvânî, çeşitli sahalarda eserler vermesine rağmen, özellikle felsefî görüşleriyle tanınmıştır. O, Sühreverdî el-Maktûl'un (v.587/1191) kurduğu işrâk felsefesini ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (v.638/1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücûd inancını benimsemiş ve bu sahalarda eserler kaleme almıştır. Bu özellikleri dolayısıyla, İslâm düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelâm ve tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

Şerif Cürcânî (v.816/1413) ve Sadettin Teftâzânî (v.797/1395) gibi başta kelâm olmak üzere çeşitli sahalarda otorite kabul edilen âlimlerden sonra gelmesine ve onların geleneğini devam ettirmesine rağmen adından söz ettiren Devvânî'nin çalışmalarının önemli bir kısmı, Sühreverdî, Nasreddin Tûsî (v.672/1273), Adudüddin el-Îcî (v.756/1355) ve Teftâzânî gibi kendisinden önceki âlimlerin eserlerinin şerh ve hâşiyelerinden meydana gelmektedir. Bu simalara, eserlerine şerh ya da hâşîye yazmamakla birlikte pek çok görüşünü kabul ettiği İbnu'l-Arabî de ilave edildiğinde, Devvânî'nin etkisinde kaldığı veya görüşlerini tartıştığı kişilerin en önemlileri sıralanmış olur. Anılan isimlerden Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin kurucusu, et-Tûsî'nin İbn-i Sînâ felsefesi ve felsefî kelâmın, el-Îcî ve Teftâzânî'nin mantık ve felsefî kelâmın, İbnu'l-Arabî'nin ise felsefî tasavvufun önde gelen şahsiyetleri olduklarını hatırladığımızda Devvânî'nin fikrî çerçevesi de çizilmiş olur. Devvânî anılan şahısların hepsinden etkilenmiş ve hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu yüzden en azından ilgilendiği konular itibarıyla onun, felsefe ile kelâmın katıştırıldığı asırların tipik bir temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür.

Ye's halinde imân şeklindeki kelâmî münakaşada İbnu'l-Arabî'ye uyarak böylesi bir imânın makbûl olduğunu, dolayısıyla Firavun'un da imânlı olarak öldüğünü ileri süren Devvânî kendi döneminde kelâmcılar ile felâsifenin ayrışma noktası haline gelmiş “filozofların tekfiri”nde Gazzâlî'yi destekleyen kelâmcıların aksine, yanlış anlaşıldıkları varsayımıyla filozofların tarafını benimsemiştir. O, Tanrı'nın sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması gibi konuların ancak keşfle anlaşılabilceğini ileri sürerek bazı kelâm problemlerini tasavvufî kavramlarla izâh etmeyi denemiştir. Bu arada Devvânî aynı zamanda işrâk felsefesinin yöntemi olan sezgisel metoda da sıcak bakmıştır. Bu yaklaşımıyla da o, Sühreverdî'den sonra İslâm düşüncesinde sezgiciliğin önemli bir ismi olarak karşımıza çıkmıştır.

Daha hayatta iken yaşadığı İran'da ve bu ülke dışında meşhur olan Devvânî, gerek yetiştirdiği öğrenciler, gerekse görüşleri sayesinde daha sonraki yüzyıllarda özellikle aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş, bu yüzden de İran, Hindistan ve Osmanlı ilim hayatı üzerinde etkili olmuştur. Ancak Devvânî'nin müstakil bir çıkarıcı olmayıp sadece yorumcu ve açıklayıcı bir pozisyonda olduğu görülmektedir. Eserlerinin vefâtından önce İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmek için Şîrâz'a gelmiş, daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla geniş bir "Devvânî ekolü" oluşmuştur.

¹ Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.

Osmanlı felsefî, tasavvufî ve kelâmî düşüncesinin şekillenmesinde mühim bir etkisi olan Devvânî'nin başka eserlerinin yanı sıra kapsayıcılık anlamında kelâma dair en önemli eseri sayılan "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye" isimli kitabı Osmanlı medreselerinde büyük bir rağbet görmüş ve uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şöhret ve itibarına binaen olacak ki zamanla hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır.

Sünnî bir eğitimden geçen müellifin, fikhî yönden Şâfiî, itikâdî açıdan ise Eş'arî kelâmcısı olduğu ve bilahare Şîâ'ya geçtiği şeklindeki iddiaların aksine hayatında herhangi bir mezhep değiştirme olayının meydana gelmediğini yapılan çalışmalar ortaya koymaktadır. Aksine o, taklit bağlamında "hak uyulmaya daha müstehâktır" gibi çok esaslı bir ilke belirlemesine rağmen Eş'arîliğinde ısrar etmiş biridir. Onun, kelâm ilminin temel konularından sem'îyyât, nübûvvet, imâmet vb. birçok konuda bu mezhebin görüşlerini benimsediği görülür.

Naklî ilimlerdeki bilgisi de zikredilmekle birlikte kaynakların çoğunun üzerinde birleştiği husus Devvânî'nin özellikle aklî ilimlerde otorite olduğudur. Hayatının önemli bir kısmını kâdî olarak geçiren birinin aklî ilimlerde ve felsefede otorite bilinmesi ilginç bir husustur. Fıkıh, tefsir, hadis vb. naklî ilimlerde, aklî ilimlere kıyasla, daha az eserinin olması da kaynakların bu yargısının doğruluğunu göstermektedir. Ki Osmanlı medreselerinde tercih edilmesinin en önemli nedeni de bu hususmuş gibi gözükmektedir.

Kelâm çalışmalarında isbât-ı vâcib konusu önemli bir yer tutan Devvânî Şerhu'l-Akâid'de, nübûvvet ve sem'îyyât bahislerinde benzer kitaplardan farklı bir düşünce ve yaklaşım ortaya koymamış; metot ve muhtevâ bakımından kendine özgü bir orijinallik sergileyememiştir. Ancak o, devrinin kelâm âlimlerine kıyasla farklı bir özelliği ile öne çıkamamış ve onun fikir tarihimizde bir çığır açtığı söylenemese de yine de yazdığı eser, şerh ve hâşiyelerle değişik sorulara cevâb vermesinin yanında kendi döneminin fikir hayatını öğrenmemize yardımcı olmuştur. Diğer bir ifadeyle yazar, kelâma yeni bir boyut kazandırmamış ise de yazdığı te'lif, şerh ve hâşiyelerle kendisinden öncekilerin metodunu takip ederek birçok eser meydana getirmiş ve kelâma bu şekilde hizmet etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Celâleddin ed-Devvânî, Kelâm, Eş'arî, Felsefe, Tasavvuf, Şerh ve Hâşiye

The Theological System of Celâleddin Ed-Devvânî

Celâleddîn ed-Devvânî (d.908/1502) is one of the important scholars of 15th century Islamic world who was brought up and took over important posts during Karakoyunlu and Akkoyunlu states' era. Devvânî, one of the typics of the Islamic thought of post-Gazzâlî (d.505/1111) era in which the theology and the philosophy were fused studied in many areas though he became famous for his philosophic views. He adopted the illumination philosophy of Suhreverdi el-maktul (d.587/1191) and the unity of existence philosophy of Ibnu'l-Arabî (d.638/1240) and studied in both areas accordingly. Because of these qualifications he has an important place in terms of philosophy, theology and Sufism histories which are the main streams of Islamic thought.

Although he came before Şerif Cürçânî (d.816/1413) and Sadettin Teftâzânî (d.797/1395) who were regarded as the authorities of many areas but especially theology some of Devvânî's works consists of the explanation and footnotes of the scholars' works like Sühreverdi, Nasreddin Tûsî (d.672/1273), Adudüddin el-Îcî (d.756/1355) and Teftâzânî who came before him.

When Ibnu'l-Arabî for whose works he didn't write any explanations and footnotes is added to these names, the most important figures whose works Devvânî discussed shall be obvious. When we remember that Suhreverdi is the leader figure of the illumination philosophy, et-Tûsî is the leader figure of the Ibn Sina philosophy and philosophic theology, el-Îcî and

Teftâzânî are the leader figures of the logic and philosophical theology and Ib Arabî is the leader figure of the philosophic sufism, Devvânî's intellectual world can be described.

Devvânî was effected by all of these figures and tried to set all his in theological, philosophical and sufistic grounds. So at least by the subjects he dealt with he was a typic of the centuries in which philosophy and theology were mixed in each other.

As for the theological dispute "Belief in case of despair" Devvânî agreed with Ibnu'l-Arabi and he stated the acceptability of such a belief and he defended that Pharoah died with a belief. And therefore, he became a decomposition point among the theologians and philosophers and took sides with philosophers stating that they were misunderstood unlike the thologians supporting Gazzali. He tried to explain some of the theological problems by sufistic terms asserting that some of the problems as whether the God's attributes are additional to his being or not can be understood by intiution.

Besides; in the meantime Devânî was also close to the intuitional method of illuminative philosophy. For this reason he seems to be another figure of intuitional philosophy after Suhreverdi.

Devvânî was famous in and out of Iran in his life-time and he was accepted as an authority especially in rational sciences by the help of his own opinions and his students and therefore influenced the Iranian, Indian and Ottoman science lives. But he seems to be an interpreter and explainer more than a innovative. His works' fame throughout the Islamic World shows that he was famous even before his death. Because of this fame many students came to Shiraz to learn from him and by the help of these students a vast "Devvânî School" was set-up.

Devvânî had an important influence upon the formation of theologic, philosophical and sufistic Ottoman thought and besides his other works his book that has been regarded as his most important theological book "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye" drew considarable attention in the Ottoman maddrassahs and was used as textbook for a long time. And maybe because of this fame and reputation many footnotes were written for it.

Studies conducted show that the the claims that author who got a sunni education and he was a shafii and an ashari and then became shiite is wrong and he didn't change any sects. On the contrary although he had a harsh principle like "The righth deserves more to be followed" he insisted on his being Esharite. He had followed this sect in many subjects like Semmiyah, nubuvvah and imamah that are the main points of Islamic theology.

Apart from his mastership on traditional Islamic sciences most of the resources state that he is also an authority in rational sciences. It is very interesting for a person who worked as a judge for a long period of his life to be an authority also in rational sciences. The fact that he had less study in fiqh, tafseer and hadith etc. confirms that opinion. That also seems to be the reason for he was preferred in Ottoman maddrassahs.

Devvânî who gave a great importance for proving God's existence didn't say anything different in terms of Nubuvvah and Samiyyah in his work of Şerhu'l-Akâid and as for the content didn't bring anything original. He didn't shine through the other theologs of his time and didn't initiate an era in our opinion history but he helped us to understand his era's opinion history besides his answers to different questions in his works, explanations and footnotes. In other words although he didn't bring a new dimension to the theology he followed his prodecessors' methods by writing his own boks, explanations and footnotes and served the theology accordingly.

Keywords: Celâleddin ed-Devvânî, Theology, Asharite, Philosophy, Sufism, explanation and annotation

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.
- Akman, Mustafa, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve “Zevra Ve Hevra” İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), 2017, c. 10, s. 50, sf. 863-881.
- Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Akman, Mustafa, İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Ekin Yayınları, İstanbul 2017.
- Altıntaş, Ramazan, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, Sivas 2007, ss. 60-71.
- Anay, Harun, “Celâlüddîn ed-Devvânî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 257-262.
- Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1994, “Basılmamış Doktora Tezi”.
- Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Ensar Yayınları, Konya 2004.
- Bebek, Adil, “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar’a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler içinde*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2003, ss. 47-51.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Bozkurt, Mustafa, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVIII, s. 2, 2007, ss. 83-100.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklinin Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Chittick, William C., “İbn Arabî”, *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi içinde*, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Coşkun, İbrahim, “Hz. Muhammed’in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Usulu’d-Din”de Haber-i Vahid’in Delil Sayılması”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007) [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları] içinde, Çorum 2007, ss. 137-152.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Dâru's-Sebili'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, thk. M. Zübeydî, Beyrut 2003.
- Çınar, Mahmut, “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadî Abdülcebbar Örneği”, *KADER*, c. XI, s. 1, 2013, ss. 533-556.
- Çınar, Mahmut, “Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. XXI, 2011/2, ss. 7-32.
- Çınar, Mahmut, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, s. XXI, 2011, ss. 95-127.

Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, “Basılmamış Doktora Tezi”.

Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî Arapça Çevirisi*, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde, Yazım tarihi: 1220, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Eski Kayıt: 2325, Yeni Kayıt: 1909.

Devvânî, Celâleddin, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290.

Devvânî, Celâleddin, *el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (Havrâ)*, Tasvir-i Efkar Matbaası, İstanbul 1286. [Eser üç risâleden oluşmaktadır. Sırasıyla: a. ez-Zevrâ [ve'l-Havrâ] (sf. 2-16) b. el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (sf. 17-48) c. Hâşiye alâ hutbeti'z-Zevrâ (sf. 49-62)].

Devvânî, Celâleddin, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, İstanbul, ts.

Devvânî, Celâleddin, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev 1316/1898. (1334. Luknow, Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver).

Devvânî, Celâleddin, *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, müt. Şeyhu'l-İslam Mûsâ Kâzım, Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Şehzadebaşı 1335.

Devvânî, Celâleddin, *R. İsbâtul-Vâcib el-Kadîme*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 69-114 (İsmail Hacıî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Risâle fî Hakk İmânı Fir'avn*, Yazma, İBB Belediye Yazmaları bölümü no: Bel_Yz_K.000123/09, vrk. 332/a-334/a.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle İsbâtul-Vâcibi'l-Cedîde*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 117-170 (İsmail Hacıî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tehlîliyye*, Mecmua-i Resâil-i Fârisî içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Book II, Meşhed 1991/1368 hş., ss. 9-39.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tuhfe-ı Rûhânî* (Risâle-i Havâss-ı Hurûf), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa blm., no: 02775, 24/b-32/b.

Devvânî, Celâleddin, *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye blm., no: 01438, vrk. 321/b-324/a.

Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 187-197. (İsmail Hacıî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 201-225. (İsmail Hacıî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Şevâkil el-Hûr fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 99-261.

Devvânî, Celâleddin, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.

Devvânî, Celâleddin, *Unmûzecu'l-Ulûm*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 263-340.

Erdemci, Cemalettin, “Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], c. VI, s. 1, 2006, ss. 153-176.

- Fatîş, Emrullah, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XIV, 2012, ss. 21-37.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. X, s. 18, İstanbul 2005/1, ss. 1-42.
- Fehim, Süleyman, *Sefînetü's-Şuara*, Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (v.900/1495) özet Osmanlıca çevirisi, Tabhane-i Amire, İstanbul 1843/1259.
- Furûzende, Ferîşte Ferîdûnî, “Zindegânî-î Celâleddin Devvânî”, Devvânî, *Tehlîliyye* içinde (mukaddime), İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, Tahran 1373, ss. 1-21.
- Handmîr, Gıyâseddin, *Tarihu Habib es-Siyer fî Ahbari Efradi Beşer*, 3. bsk., Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran 1983/1362.
- Handmîr, Gıyâseddin, Rical-ı Kitâb-ı Habib es-Siyer ez Hamle-i Mogol ta Mergi Şah İsmail-i evvel, Toplama Mukaddime ve Eklemeler: Abdulhüseyin Nevayî, Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 1379.
- Hansu, Hüseyin, “Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”, *Marife: Bilimsel Birikim*, c. III, s. 3, Konya 2003, ss. 5-71.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.
- Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *KADER*, c. XIII:1, 2015, ss. 167-189.
- İbn-i Fûrek, Ebubekir, *Mucerredu Makâlâtî'l-Eş'arî*, Dar el-Machreq, thk. Daniel Gımarêt, Beyrut 1987.
- İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.
- Kahraman, Hüseyin, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, Bursa, 2005, ss. 89-110.
- Keleş, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim - Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, c. V, s. 3, Konya 2005, ss. 25-45.
- Kutluer, İlhan, “Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 19-36.
- Mehdilî, es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Din* (tenkidli neşir), haz. Hüseyin Atay, 2. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu* (Teodise), trc. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001.
- Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. V, 2002, ss. 85-96.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-Îlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut 1987.
- Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Serbestzâde, Ahmet Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Serasi Matbaası, Trabzon 1310.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Soyal, Fikret, *Celeddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2004, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.

Uludağ, Süleyman, “Giriş” Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid) içinde, 7. bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, ss. 23-36.

Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidu'l-Adudîyye”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 216.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, ss. 371-375.

İslam Miras ve Vasiyet Hükümlerinde Gözetilen Hikmetlere Dair Bir Değerlendirme

Zeynep Cerrah¹

Hadislerde ilk unutulacak ilimlerden biri olarak işaret edilen Feraiz ilmi, asırlarca bu ikazı ciddiye alan Müslümanların ilgi alanında bulunmuş, uygulama ve hikmetini anlamaya yönelik olarak bu ilgi günümüze kadar sürmüştür. Özellikle son yüzyıllarda miras ahkâmının hikmetlerini anlama çabası, kadın ve erkek mirasçıların hisseleri, değişen hayat tarzları ve içtihat kavramı etrafında şekillenmiştir. Çalışmada, miras hükümleri üzerine yapılan mezkûr analizlerden bağımsız olarak, denkleme vasiyet hükümleri de eklenerek bütünlükçü bir şekilde vefat edenin mal varlığının paylaşımına dair hükümlerin genel hikmetlerini anlama ve bu suretle tartışmanın eksik kalan yönünü tamamlama amacı güdülmüştür.

Tebliğde, “Kuran ve Sünnet ile belirlenmiş miras ve vasiyet hükümlerinin genel hikmetleri nelerdir?” sorusuna cevap aranmıştır. Ayet ve hadislerle belirlenen miras ve vasiyet hükümlerinin tarihi seyri incelenerek illet ve hikmetlerinin belirtilip belirtilmediği tartışılmış ve genel hikmetlerin tespitine odaklanılmıştır. Çalışma yalnızca Kuran ve sünnetle belirlenen miras ve vasiyet hükümleri ile sınırlandırılıp içtihadî konulara temas edilmemiştir. Veriler; Fıkıh, Tefsir ve Hikmetü't-teşrie yönelik eserlerden toplanarak içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Çalışmanın neticesinde şu genel hikmetlere ulaşılmıştır: mirasçılar ve kendisine vasiyet bırakılanlar açısından bir yardım anlamı taşıyan miras ve vasiyetin paylaşımında, vefat edenin sevgi bağına itibar edilmiş; murise fayda sağlayanları miras ve vasiyetle korumak hedeflenmiş; özellikle asabenin mirasçılığında sorumluluklar dikkate alınmış; terekeden olabildiğince çok kişinin istifade etmesi istenmiştir.

Konu genel olarak aşağıdaki başlıklar altında incelenmiştir.

Hikmet

Fıkıh açısından hikmet, hüküm ile sağlanmak istenen maslahat, hükmün konuluş amacı, dinin gayeleri ve benzer anlamları ifade etmek üzere kullanılagelmiştir. (Gazâlî, 2006: II, 204; Zeydân, 1993: 189) İletten farklı olarak hikmet, hükmün varlığına veya yokluğuna tesir etmemektedir. Zira hikmet her zaman sarîh olmayıp, bazen araştırmayla ortaya çıkabilen gizli bir unsur olup kullar tarafından anlaşılama ihtimalini saklı tutar (Koca, 1998: 518). Hikmeti anlama çabasının önemi kulun muhatap kılındığı hükümle amel etmesini kolaylaştırma ve Allah’a yaklaştırma amacıyla kendini gösterir.

Miras ve Vasiyet Hükümlerinin Tarihi Seyri

Terekenin paylaşımına dair hükümler topluca indirilmemiş, ihtiyaçlara ve toplumun yapısına uygun olarak tedricen yürürlüğe girmiştir. Akrabaların (Bakara, 2/180), kadınların (Nisa, 4/7) ve küçük çocukların (Nisa, 4/2) (Râzî, 1990: VII, 323; İbn Kesir, ts.: I, 454), ölenin geride bıraktığı malda hakları olduğu fikri Müslümanlara benimsetilmiş, daha sonra Nisa Suresi 11, 12 ve 176. ayetleri ile miras ve vasiyet hükümlerine son şekli verilmiştir. Bu suretle vasiyet

¹ Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı, zeynep.cerah@erdogan.edu.tr

ve miras birbirini tamamlayan ancak birbirinden bağımsız iki ayrı müessese haline getirilmiştir (Tabatabai, 1973: 226-227). Miras hükümleri muris ve varisler için zorunlu, bağlayıcı ve değişmez hükümler iken, vasiyet ile murise sınırlı bir özgürlük alanı tanınmıştır. Ayrıca murisin varise vasiyet bırakması veya vasiyet yoluyla varislerini mağdur edecek tasarruflarda bulunması suretiyle miras ve vasiyet hükümlerinin kesişmesine izin verilmemiştir (Karaman vd., 2007: I, 273; Yazır, 1992: I, 505-506).

Miras ve Vasiyet Hükümlerinin Genel Hikmetleri

Miras ve vasiyet ahkâmını birlikte değerlendirdiğimizde her iki sistemin bir yardımlaşma anlamı taşıdığı, konan hükümlerde sevgi bağının, faydalılığın, sorumluluğun göz önünde bulundurulduğu ve bu suretle olabildiğince çok kişinin vefat edenin geride bıraktığı maldan istifade ettirilmesinin amaçlandığı sonucuna ulaşmaktayız.

Miras ve vasiyet, üzerinde hak sahibi olunmayan mal ve menfaatlerin Allah Teala tarafından bazı insanlara hak olarak verilmesi olup, bu şekilde insanlara yardım etme ve yardımlaşmalarını teşvik etme amacına matuf olduğu izlenimi verir (Dihlevî, 2012: II, 913, 915).

Miras ve vasiyet hükümlerinde yakınlık ve sevgi bağı, göz önünde bulundurulmuş hikmetlerden olabilir. Miras hükümleri, değişmez ve değişmemesi gereken muhabbet bağına bağlanmak suretiyle yakınlığı ve sevgi bağı birbirini gerektiren iki durum olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bu durum öncelikle daimi mirasçılarda göze çarpar. Anne, baba, eşler ve çocuklar, murisin en çok sevdiği veya sevmesi gerektiği insanlar olup daima mirasçılardır. Ailevi ilişkilerin bozulması dinen tasvip edilmeyip hukuki hükme yansıtılmamıştır. Bu sebeple murise herhangi bir mirasçısını mirastan men etme hakkı verilmemiştir. Vasiyet yoluyla murisin sevdiği ancak mirasçı olmayan insanların terekeden istifade etmesinin sağlandığı görülür. Bu tür sevgi bağları şahsi ve tekil olduğu için bu alan vasiyete bırakılmış, miras ahkâmında olduğu gibi değişmez şekilde hükme bağlanmamıştır.

Miras ve vasiyet hükümlerinde vefat edene fayda sağlayanları gözetmek hikmetlerden biri olabilir. Fayda ile koruma, gözetme, sevgi ve şefkat sunma, yetiştirme, mali destek sağlama gibi her tür maddi ve manevi katkı kastedilmektedir. (Râzi, 1990: VII, 400; Vehbi, ts: II, 852) Aile; yardımlaşmak, koruyup gözetmek, hizmet, sevgi ve şefkat göstermek, mal ile desteklemek ve benzeri yollarla yaşadığı sürece murise fayda sağlama ihtimali en yüksek insanlardır. Akriba olmasına rağmen anne tarafının değil baba tarafının mirasçılıkta tercih edilmesi, asabenin, kişinin hayatını müdafaa etmesi, zor durumlarında yardımda bulunması suretiyle murise daha fazla fayda sağlamanın karşılık bulması olarak değerlendirilir (Zuhaylî, 1991: II, 284; Mahlûf, ts.: 126). Karı ve kocanın mirasçılıkları incelendiğinde de faydalılığın gözetilmiş olduğunu görmek mümkündür. Zevce, sağladığı sevgi ve şefkatin karşılığında mirastan pay alırken, koca sevgi ve şefkatin yanında harcamaları dolayısıyla bir kat daha fazla paya hak kazanmaktadır (Dihlevî, 2012: II, 921). Vasiyet yoluyla muris, kendisine gerek maddi gerek manevi fayda sağlamış olan kişilere bıraktığı mal veya menfaatler ile bir anlamda geri ödeme yapma imkânına sahip kılınmıştır.

Mali sorumluluğu fazla olanların miras ile daha fazla korunmuş ve nimet-külfet dengesinin sağlanmış olduğu düşünülmektedir. (Sâbûnî, 1995: I, 499; Zuhaylî, 2006: X, 370) Kadın ve erkeğin mali sorumluluklarındaki genel farklılıktan ziyade özel olarak murisin dâhil olduğu aileye yönelik sorumluluklar bakımından kadın ve erkek arasındaki farklılıklara miras paylaşımında itibar edildiği düşünülür. Bu durum baba tarafından olan akrabaların anne tarafına öncelenmesinde ve baba tarafından murise bağlanan akrabalarından erkeğin kendisiyle aynı derecedeki kadının iki misli pay almasında gözlemlenmektedir. Anne bir kız ve erkek kardeşlerin, murise ve murisin bulunduğu aileye karşı mali sorumlulukları birbirinden farklı olmadığından, payları da eşit olmuştur. Hikmet, sorumluluğun olmasına değil, dinen ve hukuken sorumlu olma potansiyeline bağlanmıştır. Sorumlulukların miras ile kolaylaştırılması,

vasiyete belli bir sınırın konmasını gerektirmiş, dolayısıyla üçte birden fazla vasiyet yasaklanmıştır.

Terekenin olabildiğince çok insana ulaştırılmasının miras ve vasiyet hükümlerinde gözetilen bir hikmet olduğu düşünülür. Bu durum murisin babası ve oğlunun bulunmaması halinde pek çok kişinin mirasçı olmaya hak kazanmasından, aynı dereceden ölüye bağlananların birbirini mirasçılıktan düşürememesinden ve varislerin kimlerle mirasçı olduğuyla alakalı olarak miras hisselerinin değişmesinden çıkarılmaktadır. Vasiyet ile mirasçı olmayanlara terekeden pay verilirken, bazen kamu yararına yönelik bir hayrın yapılması vasiyet edilerek daha geniş bir kitlenin terekeden istifade etmesi sağlanır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Miras, Vasiyet, Hikmet

An Assessment of the Observed Wisdoms in the Islamic Law of Inheritance and Will

Pointed as one of the sinking into oblivion in Hadiths, Feraiz has been in the great interest of Muslims taking this warning seriously. This interest has been going on until today to understand the practice and wisdom. The struggle to understand wisdom of inheritance in particular, in the last few centuries has been shaped around the allotted portion of heir and heiress in the inheritance, living conditions, and ijtihad. In the study, it is aimed to collectively understand the general provisions of hikmah concerning property sharing of decedent inclusive of will provisions in the equilibrium and to complement the insufficiently lighted parts of the debate.

In the proceeding, answers were sought in the question "What are the general hikmah of the provisions of inheritance and will as defined by Qur'an and Sunnah?" By examining the historical course of these provisions, it was debated whether or not illah and hikmah were mentioned and was focused on the determination of general hikmah. The study was limited to the Islamic Law of Inheritance and Will and was not brought into contact with ijtihadi issues. The data was collected from the studies related to Fiqh, Tafsir, and Hikmetu't-teşri and evaluated by content analysis method.

The Hikmah

The hikmah in terms of Fiqh, has been used to express Maslaha to be provided by provisions, its purposes, its religious goals and similar meanings (Gazâlî, 2006: II, 204; Zeydân, 1993:189). Unlike illah, hikmah does not influence the presence or absence of provision. Since hikmah is implicit and a hidden element that can be revealed through research, it reserves the possibility be not understood by servants (Koca, 1998: 518). The struggle to understand hikmah manifests itself in the purpose of facilitating the act of servant with commanded provisions and bringing him closer to Allah.

The Historical Course of Inheritance and Will

Provisions for the Inheritance share have not been collectively revealed, but progressively came into force in accordance with the needs of the society. The idea that the entitlement of relatives (2/180), women (4/7) and children (4/2) (Râzi, 1990: VII, 323; İbn Kesir, nd.: I, 454), to property, left behind by deceased was adopted by Muslims then, the provisions were given the final form through verses 11, 12 and 176 of Surah An-Nisa. Will and inheritance are made into two separate institutions that are intertwined one another (Tabatabai, 1973: 226-227). While the provisions of inheritance are mandatory, binding and invariable for deceased and devisee, the deceased is given a limited freedom through will. Moreover, the provisions of inheritance and will are not allowed to intersect wherefore the deceased may behave to victimize his successors (Karaman et.al., 2007: I, 273).

General Hikmah of Inheritance and Will

The inheritance and will give a sense that the goods that are not entitled to it are granted to some people by Allah. It is intended to intensify cooperation and encourage help in exchange (Dihlevî, 2012: II, 908-909).

In the provisions, affection and proximity can be from the hikmah considered. These provisions are to set affection and kinship in parallel with two conditions requiring each other. This is observed in the situation of permanent heirs. Mothers, fathers, spouses and children are the most loved by the deceased and are imprescriptible inheritors. The corruption of familial relations has not been approved religiously and has not been reflected in the law. For this reason, the deceased was not given a right to prohibit his heirs from inheritance. By will, it is ensured that people whom deceased loves yet heirless can get benefit from inheritance. Since this kind of affection is personal and unique, this area has been left to the law of will.

Looking after the benefactors of deceased in the provisions of inheritance and will, is one of the hikmah. By this, all kinds of material and spiritual contributions are meant, such as protection, supervision, treating with love and compassion, bringing up, providing financial support (Râzi, 1990: VII, 400; Vehbi, nd: II, 852). Family is the people who provide benefit the most to deceased as long as he lives. Prioritizing father's side to mother's side in heirship despite the relationship by affinity, asaba is evaluated as the correspondence of profiting more to deceased by defending someone's life and helping them in difficult situations (Zuhaylî, 1991: II, 284). "Usefulness" has taken into account when evaluating heirship of pairs. Through will, deviser has been given a possibility to make a refund with goods he left to the benefactors whom provided him material and spiritual benefits.

People burdened with excessive financial responsibilities are more protected through inheritance so that the blessing-burden equilibrium is compensated. It is believed the distinction between men and women in respect of responsibilities towards the family, where inheritor belongs, in particular, is considered to be respected in inheritance sharing. This situation is observed in the case of prioritizing relatives of asaba to dhawî'l-arham and a man from the relatives who are connected by father to the deceased receives double share than a woman of same level. Since financial responsibilities of siblings by the same mother towards the family of deviser is indifferent from each other, their shares are also equal. The wisdom has been connected not to responsibility itself but to potency of legal responsibilities of the individuals. Facilitation of responsibilities through inheritance has required the will be limited to one third.

Transmission of possessions to a wider community is considered as one of the hikmah in the law of inheritance and will. This is derived from the fact that the right of the same-degree relatives undescending each other from inheritance or the change in the shares that is related to who the inheritors is going to fall with. When a will is given to non-heirs, a will for the public good is made possible so that a wider population can benefit from it.

Keywords: Islamic Law, Inheritance, Will, Wisdom

Kaynakça

- Dihlevî, Ş. V. (2012). *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (Çev./Trans.) Erdoğan, M., I-II, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gazâlî, M. (2006). *Mustasfâ*, (Çev./Trans.) Apaydın, Y., I-II, İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Kesir, İ. (Ts./Nd.). *Tefsirü'l-kur'ani'l-azim*, I-IV, Kahire: Daru İhya'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- Koca, F. (1998). "Hikmet", *DİA*, XVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss./pp. 514-518.
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K., Gümüş, S. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Râzi, F. (1990). *Mefâtîhu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)*, (Çev./Trans) Cebeci, L., Doğru, S., Kılıç, S., Yıldırım, S., I-IVIII, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sâbûnî, M. A. (1995). *Safvetü't-tefâsîr (Tefsirlerin Özü)*, (Çev./Trans.) Gümüş, S., Yılmaz, N., I-VII, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tabatabaî, M. H. (1973). *el-Mizan fî tefsiri'l-kur'an*, I-XXI, Tahran: Müessesetü'l-İsmailiyyan.
- Vehbi, M. (Ts./N.d). *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il kur'an*, I-XVI, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Yazır, M. H. (1992). *Hak Dili Kur'an Dili*, (Sad./Trans.) Bolelli, N., Işık, E., Karaçam, İ., Yücel, A., I-X, İstanbul: Azim Yayınevi.
- Zeydân, A. (1993). *Fıkıh Usûlü*, (Çev./Trans.) Özcan, R., İstanbul: İfav.
- Zuhaylî, V. (2006). *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, (Çev./Trans.) Efe, A., Eryarsoy, B., Ural, A., Yavuz, Y. V., Yıldız, N., I-X, İstanbul: Bilimevi Basın Yayın.
- Zuhaylî, V. (1991). *Tefsîrû'l-münîr fî akîdeti ve's-şeria*, I-XVI, Beyrut: Darü'l-Fikri-Muasır.

Kur'an'da Deprem İle İlgili Kavramlar

Mutlu Saylık¹

Tarihi çağlardan günümüze kadar, büyük ölçüde can ve mal kaybına neden olan birçok deprem meydana gelmiştir. Bu depremler, ülkemizde ve dünyanın birçok yerleşim yerinde büyük tahribatlara neden olmuştur. Depremlerden sonra, depremin dini ve ahlaki boyutu gündemi meşgul etmektedir. İslam dininin temel kaynağı Kur'an'ın deprem olayına bakışını öğrenmek için ilgili ayetlerde deprem ile ilgili kavramları bulmaya ve depremin mahiyeti ile ilgili bilgilere ulaşmaya ve bu şekilde konu hakkında bir bakış açısı ortaya koymaya çalıştık.

Konuyla ilgili bazı dolaylı çalışmalar olmakla birlikte, yaptığımız literatür taramasına göre müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı Kuran'da deprem ile ilgili kavramların incelenmesi noksan kalmıştır. Özellikle bilimsel bir perspektifle karşılaştırmalı olarak Kur'an'da ki depremle ilgili kavramların incelenmesi tefsir çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Bundan dolayı Kur'an'da direk veya dolaylı olarak geçen depremle ilgili kavramları ele aldık. Bu kavramları Kur'an tefsiri ile ilgili temel ve modern kaynakları esas alarak inceledik. Ayrıca Deprem olayını ele alan bilimsel kaynaklardan da faydalandık.

Deprem, yer kabuğu içindeki kırılmalar nedeniyle ani olarak ortaya çıkan titreşimlerin dalgalar halinde yayılarak geçtikleri ortamları ve yer yüzeyini sarsma olayıdır. Genel olarak depremler, Tektonik, volkanik ve çöküntü depremler şeklinde sınıflandırılır. (Bolt, 2008:98-101) Kur'an ayetlerine baktığımızda deprem ile ilgili bazı kavramların kullanıldığını görürüz. Bu kavramları incelediğimizde; Hem fiil hem de isim halinde kullanılan *racfe*, *şiddetle kımıldanıp hareket etmek* ve *sallanmak*, kökü ise fiil olarak *şiddetle sarsmak* ya da *sarsılmak* anlamına gelmektedir. Bundan dolayı *râcife* kelimesinin anlamı, *şiddetle sarsan sarsıntı*, dünyayı yerinden oynatan olay, *sûra ilk üfürmek* veya o vakit *şiddetle sarsılan, sarsılacak olan yeryüzü ve dağlar gibi cisimler demektir*. (İsfahânî, 2010:610; Yazır, 2011:512) *Râcife*, “ilk üfleme, üfürüştür. Buna bu ad, ya üflendiğinde dünya harekete geçip kaynayacağı için verilmiştir. Yahut da o nefhanın sesi, sarsan (*râcife*)’nin bizzat kendisidir. (Râzî, 1990:462) *Râcife* ilk nefha yani ilk üfleme, *râdife* de kıyametin bizzat kopması demektir. Buradaki *râcife* ile yeryüzü ve dağlar kastedilmiş *râdife* ise, gökyüzü ve yıldızlar kastedilmiştir. *Râcife*, yerin harekete geçmesi, kaynaması; *râdife* de, yer diye bir şey kalmasın, yok olsun diye, birinciye izleyen ikinci sarsıntıdır. (Râzî, 1990:462) *Zelzele*: Sallamak, ırgalamak, *şiddetle sallamak* (Sarı, 1984:703) “*tezzele*” ileri geri hareket etmek, gidip gelmek veya çalkalamak demektir. (İsfahânî, 2010:670) *Racce*, *Şiddetli bir şekilde meydana gelen sarsıntı ve harekettir*. (İbn Manzur, 1985:281) Tefsirciler, bu kavramla kıyametin kopuşuna işaret edildiğini, Yeryüzünün *şiddetli bir şekilde tekrarlanarak devam eden darbeler ile sarsılacağını* bu sarsıntı sonucu dağların ufalanarak, parçalanarak, toz haline geleceğini belirtirler. (Râzî, 1990:165-166) *Hasf*, yere göçmek, üstü kapalı olmak, iyice derine batmak, yerin içine doğru gidip orada kaybolmak anlamlarına gelmektedir. Bu açıdan *Hasf*’ı yerin dibine batmak veya yerin dibine batırılıp yok edilmek, o yer mekân üzerinde olanlarla birlikte yerin içine girme, yere batma olarak anlamlandırabiliriz. (İsfahânî, 2010:48) *Hasf*, züll ve alçaltma anlamını içinde barındıran bir kelimedir. *Hasf*’e uğrayan birey ve toplumlar, yere batırılmanın yanı sıra büyük bir zillet ve

¹ Mutlu SAYLIK Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi,

alçaltıcı bir cezaya uğratılmış oluyorlar. (Çimen, 2008:454) Mülk suresi 16. ayette yer alan Hasf kelimesini, hemen akabinde gelen Temur kelimesi açıklamaktadır. Yerin sarsılması, çalkalanması anlamına gelen Temûr kelimesi, Hasf'ın nasıl meydana geldiğini izah eden, bu yönüyle de Hasf anlamına gelen yardımcı bir kelime niteliğindedir. (Çimen, 2008:454-455) Temîdu, Hareket etme, sarsılma anlamına gelmektedir. Aslında bu kelime sofrâ için kullanılmaktadır. Sofra üstündekilerle hareket ettirildiğinde kullanılan bir kelimedir. (Manzur, 1985:327) Kur'an- Kerim'de bu kavram "en temîde" olarak gelmiş "la" harfi gizli bırakılmıştır. Yani "en la temîde" "sarsılmasın diye" anlamındadır. (el-Enbarî, 1987:311) Siccil; yani kum ve çamurdan yapılmış, kil taşıdır. Çamurun pişirilip, taşlaşmasıdır. (İbn Manzur, 1985:327) Ayette bu kavram "taşların yağdırılması" şeklinde kavimlerin helakinde kullanılırken, muhtemelen azap, yerin altını üstüne getiren korkunç bir deprem ve taşlar yağdırıcı bir volkan patlaması şeklindedir. (Mevdudi, 1997:415) Bu olayın deprem olması, bir yanardağ patlaması olması zorunlu değildir. Yüce Allah, dilediği bir zamanda, dilediği bir olayı gerçekleştirmiştir. (Kutup, 1986:241) Dekk, sarsıntıyla beraber, her şeyin kırılıp dökülmesidir. Üzerinde hiçbir şey bırakmamasıdır. (Râzî, 1990:133) Dekk kelimesi, duvarı, dağı kırmak anlamına da gelir. Yani, yer sarsıldığı zaman, onun üzerinde bulunan dağları, ağaçları, her şeyi kırmak ve onun üzerinde hiçbir şey bırakmamaktır. (Râzî, 1990:133) Sad, yarık, arz kabuğundaki çatlak anlamına gelmektedir. Bu kavrama, bitkilerin yeşermesi için toprağın çatlaması, yerkürede herhangi sebeple meydana gelen çatlak, yarık anlamı verilmiştir. (İbn Kesir, 2008:8407; Arslan, 1989:579-588) Biz bu kavramın ifade ettiği çatlağın fay hattı da olabileceğini değerlendirmekteyiz.

Sonuç olarak kavramlardan bazıları doğrudan, bazıları da dolaylı olarak deprem olayını işaret etmektedir. Bu kavramlardan Racfe, racce ve zelzele direkt deprem(sarsıntı) anlamına gelmektedir. Hasf, radife, siccil, dekk, temur, temîdu, kavramları da depremin aşamalarını ve şiddetini belirtmek için kullanılan kavramlardır. Racfe, racce ve zelzele sarsıntı anlamında, tektonik depremlere; Hasf kavramı göçme, çökme anlamında çöküntü depremlere ve siccil kavramı da volkanik depremlere (volkanik patlamayla oluşan taş yağmasına) işaret olabileceğini değerlendirmekteyiz. Bu çalışmamız konuyla ilgili bir giriş özelliğinde olup bundan sonraki çalışmalara zemin teşkil edebilir. Elde ettiğimiz kavramlar üzerinde ayrıntılı yeni çalışmaların yapılması alana katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Deprem, Racfe, Zelzele.

Concepts of The Earthquake In The Qur'an

Since the ancient ages, many earthquakes have been occurred which caused loss of lives and properties. These earthquakes lead many destructions in many regions of the world including our country. After earthquakes took place, it has been long debate in terms of religion and ethical aspects. Therefore, in the present study, we investigate incident of earthquakes in the holly book Quran by exploring related verses and in information in regard to its nature. Thus, we aim to present the concept of earthquakes in the holy Quran from a new and unexplored perspective.

The studies which include earthquake in Quran are sparse because the related studies did not specifically focus on the concept of earthquake in the Quran. It is important to utilize from science and comparatively investigate verses of Quran which related to earthquake. Therefore, we selected and assessed concepts which are directly and indirectly refers to earthquakes. The investigation of the determined concepts were assessed based on classic and modern tafseers. In addition, to explain incident of earthquake we used few scientific resources related to earthquake. Earthquake refers to a series of vibrations beneath of the earth's crust which spread as waves and leads shakes on the surfaces of earth. Generally, earthquakes are classified as tectonic, volcanic, and collapse earthquakes (Bolt, 2008:98-101)

Investigating verses of Quran in terms of earthquakes shows usage of several concepts. Some of these concepts are directly tapping to earthquakes the others tap for indirect meaning of earthquakes. Among these concepts, we assessed the words 'recfe' and 'zelzele' indicates tectonic earthquakes, 'hasf' indicates collapse earthquakes, and 'siccil' is used for volcanic earthquakes which causes rain of rocks after volcanic eruption. In addition, we assessed that the other concepts refer to stages and intensity of earthquakes. In more detail, 'Recfe' is used bot for verb and noun conditions. It means that stiffly moving and shaking. As verb stem of this concept is described as to be stiffly moving and shaking. Therefore, the concept of 'Racife' refers following descriptions such as stiffly shaking or moving, moving the earth to make it undity, the first blow of the trumpet for resurrection, the time to be shaken stiffly, the shaky earth surface, and the things such as mountains (Yazır, 2011:512). Also, it refers to shaking of the eath surface, movement of the surface back and forth, flutter (İsfahânî, 2010:610). 'Râcife' is the first blow. The reason for giving this name for this concept it either because of first blow of trumpet which shakes the earth and make it untidy or it is the voice of that trumpet itself (Râzî, 1990:462).

The second concept is radife which is the advanced stage of radife becuase it has been supposed radife is harder than 'Râcife' and it is the second stage of resurrection. While Racife refers to incidents on the surface of the earth such as mountains and plain, Radife used to refer incidents on the sky such as stars and planets. While during the Racife the surface is shaken and moving back and forth, during the racife everything is going to be destroyed as the further stage of Racife (Râzî, 1990:462). The third concept is Zelzele which means hardly shaking and stirring and it is used six times in the Quran (İsfahânî, 2010:670). The fourth concept is Racce which means repeatedly heavy movements and temblors (İbn Manzur, 1985:281). According to mufasssirs, this concept is used to indicate occurence of ressurection because the occurence of repeated temblors leads crumble even mountains up to dust. (Râzî, 1990:165-166). The fifth concept is Hasf which refers to collapse, sinking into deep, and disappearing by moving to underground thus being exhausted and destroyed. It also means fall from grace and losing respect. Thus, the societies or individuals who encounter 'hafs' Brust up and losing everything and consequently destroyed by sinking to deep into ground (Çimen, 2008:454). The sixth concept is Temur. Similarly, it means temblor and shaking of the ground. It is rather used to explain how the Hafs occurs because in the Surah Mulk 16. verse Temur comes just after hafs to define occurrence of Hafs (Çimen, 2008:454-455). The seventh concept is Meyede refers to moving, shaking and temblor. Actally it is used to describe a dinner table because when moving the table everything on there becomes untidy (Manzur, 1985:327). The eighth concept is Siccil and it means small Stones made of clay or mud. This concept is used to describe earthquakes which cause rain of such small Stones. (İbn Manzur, 1985:327). It seems the earthquakes causes terrible volcanic eruptions which leads rain of 'siccil' (small Stones). The ninth concept is Dekk which means destroying everything after shaking of the ground (Râzî, 1990:133). As a single word Dekk also means breaking a Wall or mountain. Thus, when temblor or shakes are occurring it destroys everything on the earth surface such as trees, hills, mountains. Finally, the tenth concept is Sad which means huge slits or cracks on the earth crust. It has been suggested that this concept refers to cracks on the ground to assist growing of plants (Yazır, 2011). However, this concepts may also refer to fault line of earthquakes.

In conclusion, several concepts in relation to earthquake have been used in the holly book Qur'an. While some of these concepts are directly refers to earthquake, the others are indirectly linked to earthquake. Racfe, racce zelzele are directly refer to earthquakes, whereas Hasf, radife, siccil, dekk, temur, and temîdu, are indirectly related to stages and intensity of earthquakes. Moreover, while racfe, racce and zelzele refers to tectonic earthquakes, hasf refers to collapse earthquake and Siccil refers to volcanic earthquakes. Present study provides a basis for future studies which could explore concepts of earthquakes in the Qur'an. Future studies could expand their research on the current results to contribute in the field.

Keywords: Qur'an, Earthquake, Racfe, Zelzele, Hasf

Kaynakça

- Arslan, A. (1989). *Büyük Kur'an Tefsiri* (Cilt 15). İstanbul: Arslan Yay.
- Aydar, Hidayet (1999) "Bazı Kur'ân Ayetlerinin Işığı Altında Kocaeli Depremine Bakış", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, II (19-21): 112-113
- Beyzavi, K. N. (685/1286), *Enavaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (Thk.: Abdulkadir İrfan el-Aşşa Hassune), I/V, Beyrut: Daru'l-Fikir.
- Bruce, A. Bolt (2008), *Depremler*, (Çev.: Ülkün Tansel), 1. Baskı, İstanbul: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Buhari, E. A. M. (1992), *el-Câmi'u's-Sahih*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yay
- Çimen, A. E. (2008). *Niçin Helak Oldular*. 454-455. İzmir: Akademi Yay.
- el- Enbarî, E. M. (1987). *el-Ezdat* . 311. (M. E. İbrahim, Dü.) Beyrut: el-Mektebetu'l Asriyye.
- Hâzin, A. A. (1955), *Lübâbu't-Te'vil fî Me'ani't-Tenzil*, I-VII, Mısır: Şeriketu Mustafa el-Babi el-Halebî.
- İbn Kesîr, E.İ.(2002), *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (Trc.: Bekir Karlıağa, Bedrettin Çetiner), I-XVI, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Kesîr, E. F. (2000) *el-Bıdaye ve'n-Nihaye* (Trc.: Mehmet Keskin),I-XV, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzur, E. F.-İ.-M. (1985). *Lisanu'l-Arab. II* , 281. Beyrut: Darû sadır.
- İbn'ul Esîr, M.(1995), *el-Kâmil fî't Târih*, I-X, (Thk.: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Râğıb ,. (2010). *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân. 2. baskı*, 210. (S. A. Davûdî, Dü., & Y. Türker, Çev.) İstanbu: Pınar Yay.
- Kutup, S. (1986). *fî Zılali'l- Kur'an. VIII* , 241. (İ. H. M. Emin Saraç, Çev.) İstanbul: Hikmet Yay.
- Mevdudî, E. A. (1997). *Tefhimu'l Kur'an. II* , 415. (M. H. v.dğr., Çev.) İstanbul: İnsan Yay.
- Râzî, F. M.-H.-H.-B. (1990). *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb). XXII* , 462. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye.
- Sarı, M. (1984). *el-Mevarid*. 581-582. İstanbul: Bahar Yayınev.
- Yazır, Elmalı Hamdi (2011). *Hak Dini Kur'an Dili* (İsmail Karaçam v.dğr., Çev.) İstanbul: Azim Dağıtım.
- Zemahşeri, E. C. M. (1987), *el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhit-te'vil*, I-IV, (Nşr.:Mustafa Hüseyin Ahmed), Kahire: Dâru'r-Reyyân.

Osmanlı Kıbrısı'nda Kölelik Müessesesi (17. ve 18. yy.)

Ümit Güler¹

Giriş

Başkasının mülkiyetinde bulunarak hürriyetten yoksun olan, para karşılığı alınıp satılan kadın ve erkeklere köle denmektedir. (Pakalın, 1983: 2/300; Bilmen, ty.: 3/332). Köleler, mali yönü bulunmayan namaz, oruç gibi şahsi nitelikteki dinî mükellefiyetler açısından hür insanlardan farksız iken hukuki, iktisadi ve sosyal açıdan onlardan farklı ve aşağı statüde bulunur. (Engin, 1998: 3; Hamîdullah & Aydın: 26/237). Köle statüsünde bulunan erkeklere kul veya köle; kadınlara ve kızlara da câriye denir. Bunların aralarında hukuki bakımdan herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Muhtelif tezahürleriyle kölelik, bilinen hemen tüm tarihi toplum ve kültürlerde var olmuş; Osmanlı Devleti'nde de birtakım değişimlerle varlığını devam ettirmiştir. (Toledano, 2010: 1; Engin, 1998: 5).

1571 yılında Osmanlı hâkimiyetine geçen Kıbrıs adası, başta Mağusa Limanı olmak üzere diğer limanlarıyla imparatorluğun işlek bir köle yolu üzerinde bulunmaktaydı. Afrika, Kafkas ve Balkanlar'dan çeşitli milletlere mensup pek çok kölenin, sıklıkla güzergâh üzerindeki bu limanlara getirilerek ada sakini zengin kişilere satıldığı bilinmektedir. (Erdoğan, 2008: 121). Osmanlı egemenliği süresince adadaki köle ticaretinin oldukça rahat ve özgür biçimde devam ettiği, ada sakini kadın erkek pek çok kişinin köle sahibi olduğu ifade edilir. (Erdoğan, 2009: 100).

Kıbrıs kadı sicilleri adadaki kölelik müessesesi hakkında oldukça bakir ve zengin bir içerik barındırdığından genel olarak Osmanlı, özel olarak da Kıbrıs adasındaki kölelik müessesesinin aydınlatılmasına katkı sunması amacıyla bu tebliğde 17. ve 18. yy. Kıbrıs kadı sicillerinin tamamı incelemeye tabi tutulmuştur.

1. Köle azadı

İlgili döneme ait kadı sicillerinde çok sayıda kölenin muhtelif yollarla âzatlıklarını elde ettikleri görülmüştür. Bunlar genellikle iki şekilde meydana gelmiştir: Birincisi efendilerin doğrudan itknâme (âzatlık belgesi) düzenlemesi; ikincisi ise âzatlık iddiası sebebiyle dava açılması sonucu mahkeme kararıyla özgürlüğün elde edilmesidir. Bunların dışında âzatlık durumuna muttali olan varislerin veya şahitlerin dava açılmaksızın mahkemeye kendi rızalarıyla beyan vermeleriyle de bazı âzatlıklar gerçekleşmiştir.

2. Âzatlığın İnkârı ve Köleleştirilmek İstenen Hürler

Bir önceki başlık altında çok sayıda Müslüman'ın kölelerini Allah rızası için âzat ettiklerinden bahsedilmişti. Ancak döneme ait belgeler madalyonun diğer yüzüne işaret edencesine âzat edilen kölelerin, bazen mevlalarca (köle sahipleri), bazen de mevlalarının vefatından sonra genel olarak vâris ve vasi gibi kişilerce âzatlıkları inkâr edilerek kendilerine el konulmaya çalışıldığını da göstermiştir. Yine bu dönemde az sayıda da olsa bazı hür kişilerin muhtelif yollarla köleleştirilmeye teşebbüs edildiği de vakidir.

¹ Yrd. Doç., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, umidguler@gmail.com

3. Ticari Bir Meta Olarak Köleler

Döneme ait kadı sicilleri kölelerin ticari bir meta olarak sıklıkla mahkeme kayıtlarına yansıdığını göstermektedir. Bu belgelerde kölelerin oldukça rahat bir şekilde alınıp satılarak el değiştirdiği ve bazen kiraya verildiği gözlenmiştir. Elbette alış-verişin olduğu yerde birtakım ihtilafların, çekişmelerin olmaması kaçınılmazdır. Dolayısıyla söz konusu dönemde birçok defa satılan kölenin tahsilatı, satış sonrası kölenin ölmesi veya kendisinde arız olan kusurlar, âzatlı bir kölenin satış işlemine konu olması gibi muhtelif suretlerde ihtilaflar meydana gelerek mahkeme kayıtlarına yansımıştır.

4. Mülkiyete Konu Olması Bakımından Köleler

İlgili belgeler, muhtelif sebeplerle kölelerin mülkiyeti üzerine ihtilafların yaşandığını da göstermiştir. Kölelerin mülkiyeti üzerindeki ihtilaflardan kasıt, kölenin sahipliği etrafında meydana gelen çekişmelerdir. Kölelerin mülkiyeti üzerinde meydana gelen çekişmelere bakıldığında bunların çoğunun mevlanın vefatından sonra terekede yer alan köleler üzerine yaşandığı görülür. Bunlar kimi zaman varisler arasında kimi zaman da beytümâl emini ile varisler arasında meydana gelmiştir. Bunların yanı sıra terekede yer alan köleye bir başkasının el koyması, karı-koca arasında kölenin mülkiyeti üzerine anlaşmazlığın çıkması, başkasına ait kölenin satılması gibi daha başka ihtilaflar da vuku bulmuştur.

5. Köleliğin Aile Kurumuna Yansımaları

17. ve 18. yüzyıllara ait Kıbrıs kadı sicilleri aktif ve etkin biçimde sosyal hayatın içerisinde yer alan kölelerin aile kurumuyla sıkı bir münasebet halinde olduğunu göstermiştir. Bu münasebetler çoğu zaman kölelerin, sahiplerinin aileleri içerisinde bulunarak ev, çiftlik, tarla, bahçe gibi yerlerde hizmetkârlık yapmalarıyla meydana gelmiştir. Kimi belgeler de kölelerin ev halkıyla aynı evi paylaştıklarını göstermiştir. Bunların haricinde mevlalar, zaman zaman cariyelerini âzat ederek evlenmiş ve kendileriyle aile kurma yoluna gitmişlerdir.

6. Kölelere Yönelik Suç İsnatları

Döneme ait kadı sicillerine köleler tarafından işlenen bazı suçlar yansımıştır. Bunların başında hırsızlık suçu gelmektedir. Kölelerin hırsızlıkla itham edildiklerinin anlaşıldığı 4 mahkeme kaydı olmakla beraber bunların 2'sinde hırsızlık suçu kesinleşmiş, 1'inin davası sonuçlanmamış, bir diğesinde ise iddia ispatlanamamıştır. Mahkeme kayıtları kölelerin hırsızlıkları sabit ise sorumluluğun doğrudan mevlaların üzerinde olduğunu göstermiştir.

7. Kölelerin Darp Edilmesi ve Ölüm Sebeplerinin Keşfi

Mevlaların kölelerini belli sınırlar dâhilinde darp edebilme hakkı olsa da incelenen belgelerin de gösterdiği gibi sahibi dışındaki kimselerin bir başkasının mülkü olan kölelere herhangi bir müdahalede bulunma hakkı ve yetkisinin bulunmadığı ilgili dava kayıtlarından anlaşılmıştır. Bunun haricinde mahkeme kayıtları ölen kimi kölelerin ölüm sebeplerinin mahkemece araştırılarak kayıt altına alındırıldığını da göstermiştir.

8. Terekelerde Zikrolunan Köleler

İncelenen kadı sicillerinde yer alan tereke kayıtları Osmanlı Kıbrısı'ndaki kölelere dair oldukça zengin ve önemli bilgiler içermektedir. Bu kayıtlardan terekede yer alan kölelerin sayısı, cinsiyeti, ırkı ve değeri gibi birçok hususta bilgi edinilebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Kıbrısı, Kölelik, Özgürlük, Kıbrıs

Slavery Institution in Ottoman Cyprus (17th and 18th Centuries)

Introduction

The women and men purchased and sold in return for money and deprived of liberty because of being under the possession of others are called slaves (Pakalın, 1983: 2/300; Bilmen,

ty.: 3/332). While slaves are not different from free people in terms of personal religious obligations such as salaah and religious fasting that has no fiscal aspect, they are at inferior status different from those free ones in terms of legal, economic and social aspects (Engin, 1998: 3; Hamîdullah & Aydın; 26/237). The men in slave status are called vassals or slaves, and the women and girls are called concubines. Among them, there are no legal differences. Slavery with its various forms was present in almost all known societies and cultures in the history; and it maintained its presence in Ottoman state with some alterations as well (Toledano, 2010: 1; Engin, 1998: 5).

Cyprus, falling under the rule of Ottoman State in 1571, was on a busy slave route of the empire starting from Famagusta to other ports. It is known that many slaves belonging to various nations from Africa, Caucasus and Balkans were brought the ports on the route and sold to the rich settlers of the island (Erdoğan, 2008: 121). During the Ottoman domination, it is possible to state that slave trade was carried out quite easily and in a free way; and thus a lot of the island's settlers, both men and women, owned slaves (Erdoğan, 2009: 100).

Since Cyprus Kadi Records harbour quite untouched and rich contents about slavery institution on the island, in general, in this paper, all of the kadi records of 17th and 18th centuries were subjected to investigation in order to contribute to illuminate slavery institution generally in Ottoman State and on Cyprus Island in particular.

1. Freeing Slaves

In the kadi records of the abovementioned period, it was observed that many slaves attained their freedom through various ways. These generally occurred in two ways: First, their freedom documents were directly prepared by their masters; and second, achieving freedom via court decision as a result of claiming a case due to alleging freedom. Apart from these, some of freedmen were realized because their heirs or witnesses who became aware of the case gave their statements with consent without requesting a trial.

2. Denial of Freedom and Free People Wished to be Enslaved

Under the previous title, it was mentioned that numerous Muslims freed their slaves for Allah's sake. However, the documents belonging to the period show that the freed slaves were tried to be confiscated by denying their freedom sometimes by their masters and sometimes by their heirs after the death of masters as though pointing other side of the medal. In this new period, even few in numbers, it is obvious that some of free people were tried to be enslaved via various ways.

3. Slaves as Commercial Commodities

The kadi records belonging to the period show that slaves were frequently appeared at the courts as commercial commodities. In these records, it was observed that slaves were easily purchased and sold, and changed hands and sometimes hired. Thus it is inevitable that there would be some disputes and conflicts in places where shopping was carried out. Accordingly, during the period in question, various disagreements such as cash proceeds of slave sold many times, death of slave after sale or deficiencies occurring in that slave, sale of a freed slave came about; and all these reverberated to the court proceedings.

4. Slaves in Terms of Being the Issue of Possession

The related documents show that controversies on possession of slaves were experienced due to various reasons. Intention with controversies on possession of slaves is the conflicts about possessing the slaves. When looked into these controversies, it can be seen that many of them were about slaves taking place heritage after the deceased of master. Sometimes, these controversies occurred between the heirs and sometimes custodian of Islamic state treasury and heirs. Furthermore, other controversies such as confiscating of slave taking place in

heritage, dispute emerging the slave's possession between wife and husband and sale of slave belonging to another person.

5. Reflections of Slavery on Family Institution

17th and 18th century Cyprus kadi records show that slaves, who participated in life effectively and efficiently, were in close relationship with the family institution. These cases mostly occurred due to the fact that slaves served in their masters' houses, farms, lands, gardens. Namely, they took part in the families as work-force and shared the same house with family members. Apart from these, masters sometimes freed their concubines and got married to them; as a result established family with them.

6. Crimes Attributed to Slaves

Some crimes committed by slaves reverberated to kadi records of period. The leading of these is theft. Although there are 4 court records in which slaves were accused of thefts, in two of them the theft crime was finalized, one of them was not finalized and in the last one the crime was not proved. The court records show that when the theft of the slaves was fixed, the responsibility was directly attributed to the masters.

7. Batter of Slaves and Detection of Death Causes

Although the masters had the right to be able to batter their slaves "within some limits", as shown in examined documents, it is comprehended from case records that persons rather than the master had no right and authority to interfere in slaves under the possession of others. Apart from this, the records of the courts show that the death causes of some slaves were investigated and recorded by courts.

8. Slaves Mentioned in Heritages

Heritage records taking place in kadi records investigated contain quite rich and important information about slaves of Ottoman Cyprus. From these records, information about many issues such as the number, the genders and the races of the slaves taking place in heritages.

Keywords: Ottoman Cyprus, Slavery, Freedom, Cyprus

Kaynakça

- Kıbrıs Kadı Sicilleri, 1B, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
- Bilmen, Ö. N., (ty.). *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Braudel, B. (1994). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası 2*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Çevikel, N. (2000). *Kıbrıs Eyaleti*, Gazi Mağusa: Doğu Akdeniz Üniv. Basımevi.
- Engin, N. (1998). *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Erdem, Y. H. (2004). *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, (Çev.) Tırnakçı, B., İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Erdoğan, M. A. (2009). *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.
- _____. (2008). *Kıbrıs'ta Osmanlılar*, Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları.
- Fendoğlu, H. T. (1996). *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik*, İstanbul: Beyan Yayınları.

- Güler, Ü. (2015). *Osmanlı Kıbrısı'nda Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları.
- Jennings, R. C. (1999). *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, İstanbul: The Isis Press.
- _____. (1993). *Christians and Muslims in The Ottoman Cyprus and The Mediterranean World 1571-1640*, bs.y.: New York University Press.
- Lewis, B. (2006). *Ortadoğu'da Irk ve Kölelik*, (Çev.), Enver G., İstanbul: Truva Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sak, İ. (1992). *Şer'iyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler 17. ve 18. Yüzyıllar*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Toledano, E. R. (2010). *Suskun ve Yokmuşçasına İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*, (Çev.) Erdem, Y. H., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

**Recent Findings From The Major Archaeological Sites and Contemporary
Research Approaches In Bangladesh Archaeology.**

Mohammad Mahmudul Hasan Khan¹

Bengal, the deltaic region of the Ganges, Brahmaputra, and Meghna rivers, is the easternmost haven on the Indian subcontinent. Although the name is relatively new among the nation states in the contemporary world, human occupation in the present Bangladesh region goes back to the Prehistoric Age (Ahsan, 2007). In ancient times, the Bengal delta was known to the **Greek** and **Roman** world as **Gangaridai** and was chronicled by the invading army of Alexander the Great in 325 BCE. The ancient people of Bengal were different in race, civilization and linguistic communication from the Aryans who compiled the Vedic literature. Ancient Bengali people also established colonies on the islands of the Indian Ocean and in Southeast Asia. They also had strong trade links with Persia, Arabia and the Mediterranean that focused on its lucrative cotton muslin textiles. The area's early history highlighted a succession of Indian empires, internal power struggle, and a scrimmage between Hinduism and Buddhism for ascendancy. Islam was transmitted to Bengal both by land and water by the Arabs and the Turks respectively. While the Arab traders came through the waterway with their religion and culture, Islam basically started in Bengal by land with the conquest of Bakhtiyar Khilji (died 1206) who was a Turkish military general and came with his religion, culture and the concept of governance.

After the European colonization, archaeological research was officially started in Bengal with the work of Alexander Cunningham (1814-1893), the founder of the Archaeological Survey of India (ASI). European especially the British mainly focused on Buddhist and Hindu architectural remains and archaeological sites with an intention of showing a bad image of Muslim rulers who was actually overthrown by colonizers. This policy in archaeological research also helped the colonizers to imply their 'divide and rule' policy. However, after the liberation of Bangladesh, there are new archaeological approaches that reviled the glorious legacy of Ancient, Early Medieval and Medieval (Muslim) reigns in Bengal delta.

After the independence of Bangladesh in 1971, some new research approaches and new progress have been done by some native archaeologists as well as national and international institutions. For example, a team from Jahangirnagar University has conducted archaeological exploration in Comilla-Chittagong region of the eastern part of Bangladesh. They have found different Neolithic stone tools and located a number of prehistoric sites (Ahsan, 2007).

Department of Archaeology, Jahangirnagar University has also discovered very renown site Wari-Bateshwar. The archaeological site of **Wari-Bateshwar** in the north-eastern part of Bangladesh, has uncovered the remains of a fort city that is believed to date back to 450 BCE. The discovery of a number of artefacts, including superb examples of different type of glass beads, rouletted-ware, knobbed-ware, and punch mark silver coins, have led archaeologists to believe that the site was once a well planned, ancient emporium (commercial city) of "**Sounagora**", as mentioned by the Greek geographer Ptolemy, in his book titled "**Geographia**"

¹Ph.D. researcher at Department of Archaeology at Dokuz Eylul University, Izmir, Turkey. e-mail-smkhanju@gmail.com

in the 2nd century CE (Rahman & Pathan, 2012). Also, experts have concluded that the settlement at Wari-Bateshwar had trading contacts with **Rome and Southeast Asiatic communities** (Rahman & Pathan, 2012).

Mahasthangarh is one of the famed and earliest urban archaeological sites so far discovered in the northwestern part of Bangladesh. The site was probably founded by the Maurya Dynasty. The antiquity of the city goes back to 4th century BCE and it was the ancient capital also administrative headquarters of the **Pundra Kingdom** which contains together with the ancient and medieval ruins. The first regular excavation was conducted at the site in 1928-29 by the Archaeological Survey of India. After three decades in 1993, a joint venture by Bangladeshi and French archaeologists has discovered different types of artifacts, including a silver punch-marked coin hoard with 92 coins which indicate a monetary economy and exchange network during the beginning of history in Bangladesh (Alam, & Salles, 2001).

Department of archaeology, the government of the People's Republic of Bangladesh has conducted an archaeological excavation in Shalbon Vihara of Lalmai-Mainamoti site. It is the home of one of the most important Buddhist archaeological sites in the region dating approximately from 7th to 12th centuries CE. Also, they are doing archaeological research at the **Somapura Mohavihara** (monastery) in the northwestern part of Bangladesh. It is one of the prominent Buddhist vihara in the Indian Subcontinent that was designated a **UNESCO World Heritage Site** in 1985.

A team of archaeologists from the Jahangirnagar University has started full-coverage surveying in the northwestern part of Bangladesh since 2005. Till now, they have recorded more than one thousand locations of past human activities or 'sites'.

An excavation has been going on in the "Fort City" at Bhitargarh in the northwestern part of Bangladesh. A team has unearthed the remains of the ancient Buddhist stupa and a temple (7th – 8th century CE) that is believed, it was part of the ancient trade center and conducted business route with far away countries by land and waterways (Jahan, 2010).

A joint team of archaeologists from Bangladesh and China has unearthed the ancient Buddhist temple that believed the birth home of **Atis Dipankar**, a Buddhist scholar & philosopher of Tibetan Buddhism about one thousand years ago.

An excavation has been going on in the Sixty dome Mosque of the southwestern part of Bangladesh. It is one of the UNESCO world heritage sites of Bangladesh. They have found the home of **Khan Jahan Ali**, who came from Turkey to establish an Islamic society in 1459 CE. He was a Muslim Sufi Saint and local ruler in this region.

Besides these, the department of Archaeology has conducted excavation in more than 40 sites, excavation as well as done, conservation, restoration and reconstruction in different sites of Bangladesh.

There is no single approach of archaeological research method that has been applied by all archaeologists. Irrespective of religion, colour, region, sect and gender, archaeologists of Bangladesh explain the past human culture from an unbiased perspective.

The paper "synthesize existing knowledge on major topics in Bangladesh archaeology", as well as to "highlight the recent findings from the major archaeological sites of Bangladesh. This research is aimed to give new evidence on Bangladesh Archaeology as well as focus on the contemporary research approaches in Bangladesh Archaeology.

Keywords; Bangladesh Archaeology, Hinduism and Buddhism, Baktiyar Khilji, research approaches.

Kaynakça

- Ahsan, S. M. (2007), "Prehistoric Settlement". (Ed.), Rahman, S.M. *Archaeological Heritage*, (Dhaka). Asiatic Society of Bangladesh.
- Alam, S. & Salles, J.F. (2001). *France-Bangladesh Joint Venture Excavations at Mahasthangarh, First Interim Report 1993-1999*. Dhaka, Department of Archaeology.
- Chakrabarti, D.K. (2001). *Ancient Bangladesh*, Dhaka.
- Cakrabarti, K. & Cakrabarti, S. (2013). "Historical background of the Bengals" s. 378, United Kingdom: Published by Scarecrow Press Inc.
- Imam, A. (2003). "Bangladesh Archaeology", (Ed.), Islam, S. *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh*. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Jahan, S.H. (2010). "Archaeological Investigations at Bhitargarh in Panchagarh District", *Journal of Bengal Art* (The International Centre for Study of Bengal Art, Dhaka), Vo. 15, pp. 173-200.
- Karim, Abdul. (2006). "The Turks", (Ed.) S. Islam, *Banglapedia: National encyclopedia of Bangladesh*, Second Ed. 1. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh [Online] Available at: http://en.banglapedia.org/index.php?title=Turks,_The
- Rahman, S.M. & Pathan, M. H. (2012). *Wari-Bateshwar: Shekorher Sondhane* (in Bengali). Dhaka. Prothoma Prakashan.
- Sen, S. (2012). *Towards an archaeological examination of Dinajpur region, north Bengal, Bangladesh: recognition, recording and interpretation of archaeological and historical data (pre-13th century) with a geoarchaeological understanding*. Unpublished Ph.D. Thesis. Department of Archaeology, Jahangirnagar University, Dhaka.
- Wikipedia, (2017). *History of Bangladesh*, viewed 29 September 2017, Available at: <https://en.0wikipedia.org/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lb3Jlbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvSGlzdG9yeV9vZl9CYW5nbGFkZXNo>

Hz. Ömer'in Kur'an Yorumunda Siret-Nüzul İlişkisi

Ahmet Gül¹

İslam davetinin önemli süreçlerinden birisi de inzar sürecidir. İnzar karşı tarafı etkileme esasına dayanır. Etkileme rolünü icra ederken etkileyici bir dil ve üsluba dayanmaktadır. Bu süreçte bilgi aktarımından ziyade etkileme özelliği daha baskın bir rol oynamaktadır. İslam'ın doğduğu ilk yıllarda Mekki surelerin bu özelliği ve güzelliği muhatap kitleyi fazlasıyla etkilemiştir. Bunun neticesinde iman edenler olduğu gibi; inkara kalkışın ve küfründe ısrar edenler de vardır. Küfre düşenler bu üslup karşısında etkilendiklerini gizleyemerek Hz. Peygambere, şair, sihirbaz, Allah'a iftira eden, mecnun gibi yakıştırmalarda bulunmuşlardır. Buna rağmen inzar üslubunun güzelliği, düşmanlıkta ileri giden ve Hz. Peygamberi öldürmeye azmeden ve bunu kararlı bir şekilde uygulamaya giden Hz. Ömer'i imana getirmiş; ona diz çöktürmüştür. Öte yandan sahabe Hz. Peygamberin siretine vakıf olan, ona en yakın kişilerdir. İslam'a ilk giren nesil olmaları hasebiyle Hz. Peygamberin vahyi alış aşamalarına tanıklıkları Kur'an'ın iniş vasatını bilmeleri, Kur'an tefsirinde onların yanlış düşme ihtimallerini azaltmaktadır. Bu bağlamda hayatın içerisinde yanlış anlamalara yer vermeden fıkhu't-teşri bilgisine ulaşma, onu konumlandırma imkânı onları daha elit bir noktaya ulaştırmıştır. Bu anlamda Hz. Ömer Hz. Peygamberin hem yakın arkadaşı hem yoldaşı olarak, Kur'an'a vukufiyet açısından özellikle dirayet noktasında öne çıkan şahsiyetlerden birisidir. Kur'an'ı literal anlamından ziyade gai bir okumaya tabi tutan, bu sahabinin, ayetlerin nüzulüne ve nüzulünün sonrasına şahitliği onu alışılmadık yorumlara götürmüştür. Bu yönüyle kendisi, Kur'an'ı anlama dairesine yeni ufuklar açarak kendisinden sonra gelen nesillere değerli bir miras bırakmıştır. Hz. Ömer'in nuzul-siret bağlamında ve sonrasında Kur'an'a getirdiği yorumlar, onun Kur'an anlayışını dikkat çekici hale getirmektedir.

Kur'an bir hitap olarak, vahiy geleneğinin bir özelliği gereği ilk hitap çevresi ile ilgilenmiş, mesajlarını bu toplumun özelliklerine göre vermiştir. Nazil olan ayetler ilk muhatap kitlenin dilini ve kültürünü esas almış, böylelikle onların vahyi daha doğru anlamalarını sağlamıştır. Nitekim Kur'an'da bu husus *"Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."* *"(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir."* ayetleriyle açıkça belirtilmektedir. İşte böyle bir ortamın içinde dünyaya gelen Hz. Ömer okur- yazar olmanın sağladığı avantajı da kullanarak Kur'an'ın vermek istediği mesajı Kitab ve Sünnetin ruhuna uygun olarak en iyi anlayan ve algılayanlardan birisi olmuştur. Nüzul sürecinin hem bir şahidi hem bir kahramanı olarak toplumun sevinçlerini, sıkıntıların farkındadır. O, karşılaştığı problemleri bilgi dağarı ve fitri özelliklerinden gelen donanıyla çözmeye çalışmış, öneriler getirmiş, bunlar ya Kitab ya da sünnet tarafından onaylanmıştır. Hz. Peygamberin sohbet halkasında Kur'an konuşulmaktaydı. Hz. Ömer Kur'an'ın konuşulduğu böyle bir ortamdır. Sahabilerden biri Allah'ın elçisi Kevser nedir diye sorunca Hz. Peygamber: *"Cennette bir nehirdir. Rabbim onu bana vermiştir. O, süttten ak, baldan daha tatlıdır. Orada boyunlara devenin boynu gibi olan kuşlar vardır."* Cevabı üzerine Hz. Ömer: *"Ey Allah'ın resulü onlar çok güzel olmalıdır."* deyince Hz. Peygamber: *"Onları yemek daha da güzeldir"* buyurmuştur. Anlaşılabileceği üzere Hz. Ömer ayetlerin tefsirine bizzat en yetkili ağızdan ulaşmış, müzakere ederek tefsirine vakıf olmuştur.

¹ Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, agul_47@hotmail.com

Nüzul sürecinin canlı bir tanığı olarak Hz. Ömer'e Rabbi muvafakat etmiştir. Bunlar daha sonra Muvafakatu Ömer olarak bilinegelmiştir. Bunlar aşağıda ele alınacak hususlar olup sîret-nüzul ilişkisinin doğru anlaşılmasında başat rol oynamaktadırlar.

Hiz. Ömer'in "Rabbime muvafakat ettim" sözleriyle ifade ettiğı muvafakat ettiğı ayetler nüzul döneminin önemli olaylarındandır. Kur'an'ın ruhunu vermek istediğı mesajı algıladığını ve doğru anladığını ortaya koymaktadır. Zira meselelerin çözümü ile ilgili yürüttüğü akli muhakeme, bulunduğu dilek ve temenniler nüzul sürecinde kendisine muvafakatla sonuçlanmıştır. Bu da onun nüzul ortamını canlı bir şahidi ve yaşayanı olarak onun tefsirinin değerini arttırmaktadır. Hiz. Peygamber "Allah hakikati Ömer'in diline ve kalbine uygun olarak indirdi" buyurarak bu duruma dikkat çekmiştir.

Hiz. Ömer Mekke döneminde sıklıkla işlenen inzar üslubundan etkilenecek islama girmiştir. Onun İslam'a girişı ile ilgili rivayetler farklılık arz etse de bu durum değişmemektedir. Risalet üslubunun hâkim olduğı dönemde Hiz. Ömer Kur'an'ı en iyi anlayan ve yaşayan bir sahâbi olarak ayetleri tefsir ederken nassın derununu ve muhtevasını gözeterek tefsir etmiştir. Ayetleri hem literal hem de gai olarak tefsir eden Hiz. Ömer insan faktörünü göz önünde bulundurarak Allah'ın muradını ortaya koymayı ve maksadı aşmamayı prensibi olarak belirlemiş; vahyin tarihe müdahalesini ortaya koymuştur. Tarihe vahyin müdahale etmemesini onun tarihsel bir konuma düşüreceğini, bunun da büyük bir haksızlık olacağını görmüş; bu yüzden de ayetlerdeki mantuktan ziyade mefhumun önemine dikkat çekmiştir.

Muvafakat ettiğı ayetlerde onun toplum içinde düşünen, sorgulayan, aksayan yönlerle çözüm arayan ve bu çözümlerin istediğı şekilde ortaya konduğunu yakinen gören birisidir. Bu da vahyin toplumsal gerçeklikten bağımsız olmadığını, insani talepleri dikkate aldığını ispatlamaktadır.

Sahâbiler Hiz. Peygamberin sîretine vakıf olan, ona en yakın kişilerdir. İslam'a ilk giren nesil olmaları hasebiyle Hiz. Peygamberin vahyi alış aşamalarına tanıklıkları Kur'an'ın iniş vasatını bilmeleri, Kur'an tefsirinde onların yanlış düşme ihtimallerini azaltmaktadır. Bu bağlamda hayatın içerisinde yanlış anlamalara yer vermeden fıkhu't-teşri bilgisine ulaşma, onu konumlandırma imkânı onları daha elit bir noktaya ulaştırmıştır. Bu anlamda Hiz. Ömer Hiz. Peygamberin hem yakın arkadaşı hem yoldaşı olarak, Kur'an'a vukufiyet açısından özellikle dirayet noktasında öne çıkan şahsiyetlerden birisidir. Kur'an'ı literal anlamından ziyade gai bir okumaya tabi tutan, bu sahâbinin, ayetlerin nüzulüne ve nüzulünün sonrasına şahitliği onu alışılmadık yorumlara götürmüştür. Bu yönüyle kendisi, anlam dairesine yeni ufuklar açarak kendisinden sonra gelen nesillere değerli bir miras bırakmıştır. Bu tebliğde Hiz. Ömer'in nuzul-sîret bağlamında ve sonrasında Kur'an'a getirdiğı yorumlara, onun Kur'an anlayışına yer vermeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nüzul, siyer, sîret, umum-husus, Hiz. Ömer, tevafuk.

The Seerah-Nuzûl Relationship in The Quranic Commentary of Umar

One of the important processes of the Islamic invitation is the process of warn. The warn is based on the principle of influencing the other side. It is based on an impressive language and style when performing its influence role. In this process, the ability to influence the transfer of knowledge plays a more dominant role.

During the first years of Islam, this characteristic and beauty of the Mecca surahs greatly affected the interlocutor. As a result of that, as they are believers; There are also those who insist on incarceration and blasphemy. Those who fall into disbelief cannot hide that they are affected by this style. They accused the prophet, as a poet, the magician, who slander Allah, have come to him like a majnun. Despite this, the beauty of the warn style, they believed the Prophet Muhammad. He kneels him down.

Sahaba is the closest person to Prophet Muhammad and they understand the sirah. Because of their being the first generation to enter Islam, the testimonies of the Prophet's revelations reduce the chances that their Qur'an knows the mediocrity of the Qur'an's descent and that the Qur'an interprets them. In this context, the possibility of reaching knowledge of fikhu't-taşri, and positioning him without giving misleading meaning in his life has brought them to a more elite point. In this sense Hz. Umar a close friend and comrade, the Prophet is one of the most prominent personalities of the Qur'an in terms of their power. The testimony of this Qur'an, which follows the Qur'an in the literal sense of the Qur'an, and the revelation of the verses, leads him to unusual interpretations. In this sense, he has opened up new horizons within the meaning, leaving a valuable inheritance to the descendants after him. Hz. The interpretations Umar brings to the Qur'an in the context of the nuzul-siret and afterwards make his Qur'anic approach remarkable.

The Qur'an, as an address, was interested in the first addressing environment due to a characteristic of revelation tradition, and gave its messages according to the characteristics of this society. Verses are based on the language and culture of the first subject, so that their revelation is more accurate. As a matter of fact, in the Qur'an, "We understand that you have sent it down as a Qur'an in Arabic." "We have sent each Messenger only by the language of his people, so that they may be fully explained to them. Allah will turn away what he pleases, and He will guide what He wills. For he is the owner of power and wisdom. Here, in such an environment in the world Umar has become one of those who best understand and perceive the message that the Qur'an wants to give by using the advantage of being literate, in accordance with the spirit of the Book and Sunnah. He is aware of the joys and troubles of society as a witness and a hero of the process of nuzul. He tried to solve the problems he faced with the hardware from the knowledge and the features, brought suggestions, they were either approved by Kitab or sunnah. The Qur'an is spoken in the conversation of the Prophet. It is such an environment that is spoken by the Umar Qur'an. One of the Sahabi asked the messenger of Allah, what is Kevser? Prophet: "A heaven in heaven. My Lord gave it to me. He is more sweet than honey, from the milk. There are birds that are like necks on their necks. Umar: "O Messenger of Allah, they must be very beautiful." The Prophet said: "It will be even better to eat them." Understandably, Umar has been the most authoritative person in the exegesis of the verses, and has become the foundation of the commentary by negotiating as a living witness of the nuzul process. Allah consented to Umar. These were later known as the consented to Umar. These are the subjects to be discussed below, and they play a dominant role in the correct understanding of the relationship between siret-nüzul. The verses which Umar considers to be expressed with the words "I have consented to my Lord". It reveals that the Qur'an perceives and understands the message that the soul wants to give. Because the intellectual reasoning, the wishes and the wishes of the issues related to the solution have been concluded with respect to him in the proper process. This enhances the value of his commentary as a living witness and a living person in his nuanced environment. The Prophet said, "Allah has revealed the truth in accordance with the language and heart of Umar.

Umar has been affected by the way of the warn which is frequently performed during the Mecca period. Umar has been affected by the way of the grave which is frequently performed during the Mecca period. Although the rumors about his entry into Islam differ, this does not change. In the period when the style of rule dominates. As a Companion who best understands and lives in the Qur'an. Qur'an, he interprets verses while observing the nature and content of text. The verses are interpreted both as literal and as gai. Considering the human factor of Umar, he determined to reveal Allah's prosperity and not to overdo it; revealed the intervention of revelation. the intervention of the revelation would fall into a historical position, which would be a great injustice; therefore, the mantra of the verses emphasized the importance of the phrase. In the verses he asserts, he is a person who seeks solutions to the thinking, questioning, and disorienting directions in society and who are looking closely at the solutions

that these solutions demand. This proves that the inspiration is not independent of the social reality, but that it considers human demand.

Keywords: Nuzûl, seerah, 'umûm-khusus, Umar, tawafuk

Kaynakça

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2006.

Alusi, Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meani fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve Sebu'l-Mesani*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut ty.

Gezgin, Ali Galip, “Kur'an'da Hz. Peygamber ve Ashab İlişkileri- Ashabı Uyaran Ayetler Bağlamında”, *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 19 Nisan 2004 [Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 2006, s. 175-196.

İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatu'l-Kubra*, thk. Ali Muhammed Umar, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 2001.

Mesudi, Ebu Hasen Ali b. el-Huseyn, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005.

Özsoy, Ömer, Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması, Fecr Yayınevi, Ankara 1994.

Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tarihu'l-Hulefa*, Vizeratu'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, Katar 2013.

Haseni, Muhammed Bedruddin b. Yusuf el-Mağribi, *Fethu'l-Vehhab fî Muvafakati Seyyidina Umar b. Hattab*, thk. Taha Faris, y.y, Birinci Baskı 2014

Taberi, Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Daru Hicr, Kahire 2001

Weşanayîşê Famê Kurdîyatî: Kurd û Nêzanî

Nurettin Beltekin¹

Heqîqet û famê çîyan her wext sêpey nîyê. Helbet no hal giredayeyê zaf sebeban o. Mavajî niyetê zanayîşî, metodolojîyê cigeyrayîşî, zorîyê zanayîşê çîyan û faktorê sey înan heqîqet û fam kenî ciya. Xususan roşnayîyeyî rojawayî îlim û viraştîşê îlim ser o tesîrê giranî kerdî. Xora dewleta milî zî hemê teşkîlatê îlimî girewtî binê destê xo û viraştîşê îlim ser o tadayî û tehakum însa kerd. Hemê xebatî motîvasyon, metodolojî û mewzuyê xebate zî binê no tahakum de şekil girewtî (Gulbenkian Komisyonu, 2016; Wallerstein, 2005). Helbet kolonîzasyon zî sebebê ke ganî îhmal nêbîyêyan ra yew a. Kolonîzasyon çend seserr hukm xo ramit û bade hukm xo yo fiilî verda hukm xo yê zanayîşî. Ewro zî cigêrayoxî bi nezarê îlmî yê ke kolonîstan ra medê xebatanê xo kenî. (Said, 1998). Coka cigeyrayîşê ke badê nê prosesan ameyê kerdîş ganî bi yew çimo xîşyar û rexneyin berê wendiş.

Na xebate metnê cigêrayîşane rojawanijan ke 19in ra nat ameyê mintiqayê kurdan de û kurdan ser o rasta rast yan zî bi sebebo bîn cigêrayîş kerdî tehlîl benî. Nê metnan de cigêrayoxê rojawanijî nêzanî û kurdîyatî pîya şuxulnênî bi îfadeyo bîn nêzanî sey yew taybetmendîyê milî yê kurdan mojnênî. Halbukî o wexte de mueseşeyê îlmî yê kurdan hima zî pay bî û muhaqeq raştê alîmanê kurdan ameyî. Tiya de persa “Gelo qey kurdî sey nêzan ameyê ifade kerdene?” semede faktore ke bîyê sebebe kurdan nêzan mojnayîş zaf giran a. Na xebate de nê faktorî webîyê.

Cigeyrayoxê rojawanij ke se serra 19in de kurdan ser o xebitîyê, cigeyrayîşî yan zî rapor hazir kerdî, kurdan sey yew mileta nêzan mojnênî (Firat, 2015). Reyna nê xebatan de mintiqayê kurdan ke yew hawzaye îlmî (Erdelanî, 2011) ya ra qet behs nêkenî. Helbukî o wextan de mîrîtîyê kurdan ke hîmayekarê îlm û alîman bî û hima zî pay bî. Medreseşeyê înan zî hima akerde bî. La qet behsê nê halî nêkenî.

Tarîhê kurdan de îlm û xebatê îlmî yew cayo giran genî. Wextê Şeddadîyan ra heta seserra peyin no hal zaf eşkera yo. Xususan wextê Şeddadîyan, Merwanîyan û Eyyubîyan de mintiqayê kurdan sey yew hawzayê îlm bî (Keleş, 2015; Baluken, 2010; Baluken, 2016). Nê hukumatê kurdan îlm û alîmî himaye kerdî. Kurdan no gure zaf giran diyo ke alîmê xiristîyan û yahudîyan zî himaye kerdî. Reyna wextê mîreyanê kurdan zî hetê îlm ra yew proseso zaf muhîm o. Her mîreyê kurdan ciya ciya mintiqan de medreseşeyî akerdî û ehlî îlm pawito. Nê medreseşeyan teyna roşn mintiqayê xo nê nedo aynî wexte de mintiqayê bîn zî no roşnê îlm ra îstîfade kerdo. Xususan kîtabê ke nê medreseşeyan de ameyê nuştîş semede alîman bîyê çimeyê giran û ameyê wendiş.

Cigeyrayoxê rojawanijan qet behsê nê wasifanê kurdan nêkenî. Feqet eynî merdîman eserê ke medreseşeyanê kurdan de ameyê nuştîş xo de berdî. Nika zafê nê eseran kîtapxaneyanê Rojava de yê. No mojneno ke hayê înan îlmê kurdan ra bibîya û no îhmal ke cor de ame vatiş masûm nîyo. Na yena a mena ke haye înan îlmê kurdan ra bîyo la înan heqîqet kitim kerda û giredayeyê armancê xo yê sîyasîyan yewna fam viraşta. Na fam weşanayîş zî wazîfeyê xebatkaranê îlm û alîman o.

Çekuyê Kilîfî: Nêzanî, Kurd, Fam, Heqîqet,

¹ Yrd.Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

Change in Kurdish Perception: Kurds and Ignorant

Truth and perception are not always the same for different reasons. For example, the intention of researchers, the methodology of the research, the difficulty of learning things and like these factors can differentiate between truth and perception. Especially in scientific research, enlightenment has deeply influenced science and the ways of doing science. On the other hand, the nation-state has taken its science institutions in a single line and built hegemony on science. The motivation, methodology and research subjects of all scientific studies are shaped under this hegemony (Gulbenkian Komisyonu, 2016; Wallerstein, 2005). Of course, as a reason colonization must not be neglected in the building of difference of truth and perception. The colonialists left their intellectual and scientific habits after their sovereignty. Today a lot of thoughts, scientific approaches and practices from the colonialists are used in many scientific fields (Said, 1998). For this reason, scientific studies that are shaped under the above factors should be read and utilized with a critical approach.

In this research, the studies on Kurds in the Kurdish region since the beginning of the 19th century have been analyzed in the context of the Kurds' ignorance. Because in these studies, Kurdishness and ignorance are used together and in other words ignorance is shown as a national characteristic of the Kurds. However, at that time the Kurdish medreses were still active and in this way the researchers were confronted with Kurdish scholars. Here, "Why is the Kurds described as ignorant?" The question is important in terms of analyzing the reasons why the Kurds are shown as ignorant. In this research, these reasons are analyzed.

In the researches and reports the Western researchers conducted on the Kurds in the 19th century and later, the Kurds were shown as an ignorant nation (Firat, 2015). Again, these studies do not mention the Kurdish region, which is a scientific basin (Erdelanî, 2011). At that time, however, the Kurdish Mirrorists continued to patronize their scholars and scientists. And their medreses were open and active. It is strange that this is never mentioned in the above mentioned studies.

Science and scientific studies have an important place in Kurdish history. From Shaddadis to the last century, this situation is very clear. especially in the period of the Shaddadis, the Marwanids and the Ayyubids, Kurdish region was a science basin (Keleş, 2015; Baluken, 2010; Baluken, 2016). These Kurdish governments patronize science and scientists. The Kurds have also patronized Christian and Jewish scientists because they found it so valuable. Likewise, the period of Kurdish Principalities is also a very important period in scientific terms. Because all the Kurdish Principals have opened the medreses and supported the scientists. These medreses illuminated not only their own regions but also other regions with scientific light. Especially the books written in these medreses have been an important source for scholars and they have been taught in their medreses.

Western researchers never mention these features of Kurds in their studies. But the same researchers have taken the books that written in the Kurdish medreses. Most of these books are now in Western libraries. All of this shows that researchers are aware of the facts of the scientific accumulations of Kurds and that their definition of ignorance is not innocent. In this case it is understood that the researchers have diverted the truth and try to create a new perception in the context of their political aims. It is the duty of science and scientists to destroy the false perception produced from this muscle.

Keywords: Truth, Perception, Kurd, Ignorant

- Baluken, Y. (2010). *Mervânîler Devrinde Dinî Gruplar Arasındaki Münasebetler*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Baluken, Y. (2016). *Hasankeyf Eyyubileri*. (Yayınlanmamış Doktor Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum
- Erdalani, S. (2011). *Erdalan Kürtleri*. (Çeviri: Heval Bucak). İstanbul: Avesta
- Firat, N. (2015). *Aşiret ve İsyan: Batı'nın Kürt Algısı*. Diyarbakır: Avesta Yayınları
- Gulbenkian Komisyonu (2016). *Sosyal Bilimleri Açın*. (Çeviri: Şirin Tekeli). Ankara: Metis Yayınları
- Keleş, N. (2015). The Poets and Scholars that Affected the Scholarly and Cultural Life in the Reign of Shaddādids. *Journal of History School (JOHS) December 2015, Year 8, Issue XXIV, pp. 1-23*. DOI No: <http://dx.doi.org/10.14225/Joh799>
- Said, E. W. (1998). *Oryantalizm*. (Çeviri: Semih Uzel). İstanbul: İrfan Yayınevi
- Wallerstein, I. (2011). *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*. 2.Baskı. İstanbul: BGST Yayınları

Changing and New Strategy between NATO-Russia after Ukraine Crisis

Mamun Billah¹

With the Ukrainian crisis we have seen a profound debate on international relations system. Nowadays, Russia is having an interest in continuing and maintaining an active policy on the international scene, using modern methods of economic diplomacy and soft power, after the Ukraine crisis, during 2014-2015 the Russian position in the world has changed dramatically. The history of the relationship between the NATO and Russia could be interpreted as one full of “problems, mistrust and misperceptions”.² At present, a new political-military atmosphere is threatened by Russia's actions, but it is clear that this new climate has not been to the benefit of all parties as a number of security threats have been seriously challenging to both the Euro- Atlantic and Eurasia. Firstly, I would try to underline general strategy between NATO-Russia, Formalizing NATO-Russia Ties. Secondly, I will try to show new and changing strategies after the Ukraine crisis.

Introduction

The relations of NATO with Russia seem like to grow in ups and downs during their entire history. But at the periods of collaboration they have followed the ‘one step forward, two steps back’ formula. The Russian and the NATO’s strategies and foreign policy evolution from 1991 to 2010 and new strategy after 2010. I would like to highlight the concepts and the factors that underlie the Russian and NATO’s strategy mainly.

Changing and New Strategy between NATO-Russia after Ukraine Crisis.

NATO’s Strategies

After Ukraine Crisis NATO’s new Dynamics Enlargement Policy:

The enlargement of NATO has contributed significantly to the security of NATO member countries; the outlook of more enlargement and the spirit of cooperative security have advanced stability in Europe more broadly. NATO’s aim of a Europe whole and free, and sharing common values, would be best assisted by the ultimate integration of all European countries that so desire into Euro-Atlantic configurations.³

NATO Dealing with Russia:

At the NATO Summit in Wales in September 2014, NATO leaders condemned Russia’s military intervention in Ukraine and demanded that Russia comply with international law and its international obligations and responsibilities; end its illegal and illegitimate occupation and ‘annexation’ of Crimea; refrain from aggressive actions against Ukraine; withdraw its troops; stop the movement of weapons, equipment, people and money across the border to the protestors; and stop fomenting tension along and across the Ukrainian border.⁴

¹ Ege University, mamunbillahjuege@gmail.com

² Kenan, F. “A fateful Error”, New Youk Times. Febtuary 5, 1997.

³ BILINSKY, Y. (1999), “Endgame in NATO's Enlargement: The Baltic States and Ukraine”, Westport, Connecticut London: Westport, ss. 19-35.

⁴ BIERI, M. (2014), “NATO after Wales: Dealing with Russia”, CSS Analyses in Security Policy, N0. 161, October 2014.

Defence and Deterrence:

The highest duty of the NATO is to shelter and protect their territory and their inhabitants against attack, The Alliance does not consider any country to be its enemy who will stand against the alliance. Deterrence, based on an applicable mix of nuclear and conventional abilities, remains a core component of NATO's overall strategy. As long as nuclear weapons exist, NATO will remain a nuclear alliance.

Arms Control, Disarmament, and Non-Proliferation:

NATO try to find its safekeeping at the lowest potential level of forces. Arms control, disarmament and non-proliferation contribute to peace, security and stability, and should ensure sufficient security for all NATO members. In the field of weapons of mass destruction (WMD), NATO cooperates with the United Nations (UN), the European Union (EU), other regional organizations and multilateral initiatives to address proliferation issues.

The aim of NATO should be to seek out Russian agreement to escalation transparency on its nuclear armaments in Europe and relocate these weapons away from the region of NATO members.

Russia's Strategies

Russia's attitude towards NATO expansion:

Russia defined as 'an historic error' NATO's eastern enlargement, but effectually gave an unwilling green light when on May 27, 1997, it signed the Founding Act, a treaty with NATO countries recognizing post-cold war borders. In 1999 on 12 March NATO admitted three former Warsaw Pact countries they are the Czech Republic, Hungary and Poland. Then Russia expressed NATO against admitting a former Soviet republic. However, on March 29, 2004, NATO opened its doors to the three Baltic former Soviet states of Estonia, Latvia and Lithuania.⁵

Russia has designated Nato's activities:

A threat to its state security and suspect the US of pursuing a policy of containment towards it, in the latest sign of failing relations between Moscow and the west. The declarations are contained in a paper on Russia's national safety strategy, at this point Russia has criticized against NATO, including "the proliferation of military activities of member countries", 'Further extension of the NATO, and 'moving military organization closer to Russia's borders', which it defines as a threat to national security. Against these, Russia has taken plan to secure the border by adequate arms and military forces.⁶

The Russia has sharply criticized the west's position on Ukraine and also criticised NATO extension and the US move to build a missile defence system in Europe. Answer of these, Russia all time prepared to self-defense and ready to increase nuclear power.

Finally, Russia knows NATO's Master Plan to Crush the Soviet Union in Battle because of it Russia's fighting aircraft T-35 ready to attract against NATO's F-35 fighting aircraft or protect anytime that could dominate the skies and also prepared the most destructive nuclear weapons for Russia's national security.

⁵ Hellie, R. (1977), "The Structure of Modern Russian History", no. 1, p. 11.

⁶ Umland, A. (2016), "Russia's Strategy: Look Scarier Than You Are", The National Interest. URL: <http://nationalinterest.org/feature/russias-strategy-look-scarier-than-you-are-16517?page=show>

Conclusion

Russia so aggressive against the enemy for self defence and Russia's national interest. Russia could take any step for security. For this, Russia has prepared from all side to attack any bad situation. After end of the Cold War, the military balance between NATO and Russia, From NATO's vantage point, Russia poses a serious military threat to its eastern side and to Euro-Atlantic security more broadly.

Keywords: Ukraine crisis, Vladimir Putin, Bilateral relations, Strategy, Foreign Policy, Mistrust and Misperceptions.

Bibliography

Kenan, F. "A fateful Error", New Youk Times. Febtuary 5, 1997.

Gardner, H. (2013), "NATO Expansion and US Strategy in Asia: Surmounting the Global Crisis", Macmillan: Palgrave, P. 92.

Pouliot, V. (2010), "International Security in Practice: The Politics of NATO–Russia Diplomacy", P. 95.

Smith, J. (2008), "The NATO- Russia Relationship", Center for Strategic and International Studies (CSIS), P. 6.

Wilson, A. "Protecting the European Choice: Ukraine under Poroshenko", Journal of the European Council on Foreign Relations, London: 35 Old Queen Street, July 2014, P.10-21.

Özdağ, H. "UKRAINE CRISIS WITHIN THE CONTEXT OF DOMESTIC-REGIONAL-GLOBAL DYNAMICS", 2015.

Bilinsky, Y. (1999), "Endgame in NATO's Enlargement: The Baltic States and Ukraine", Westport, Connecticut London: Westport, ss. 19-35.

Bieri, M. (2014), "NATO after Wales: Dealing with Russia", CSS Analyses in Security Policy, N0. 161, October 2014.

Yalınkılıçlı, E. (2016), "NATO's strategic vision between old and new: The Warsaw Summit and its aftermath", Dayly Sabah, Journal of the Global Vision.

Weltman, j. j. (1995), "Challenges to American National Security in the 1990s".

Hellie, R. (1977), "The Structure of Modern Russian History", no. 1, p. 11.

Umland, A. (2016), "Russia's Strategy: Look Scarier Than You Are", The National Interest. URL: <http://nationalinterest.org/feature/russias-strategy-look-scarier-you-are-16517?Page=show>

Smith, M. A. (2006). Russia and NATO since 1991: From Cold War through Cold Peace to Partnership? London: Routledge.

Tsygankov, A. P. (2010). Russia's Power and Alliances in the 21st Century. Politics, 30(4), 43-51.

Baranovsky, V. (2000). Russia: A Part of Europe or Apart from Europe? International Affairs, 76(3), 443-458.

Kropatcheva, E. (2012). Russian Foreign Policy in the Realm of European Security through the Lens of Neoclassical Realism. Journal of Eurasian Studies, 3, 30-40.

Pouliot, V. (2010). International Security in Practice: the Politics of NATO – Russia Diplomacy. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ratti, L. (2013). 'Resetting' NATO-Russia Relations: A Realist Appraisal Two Decades after the USSR. *The Journal of Slavic Military Studies*, 26(2), 141-161.
- Schimmelfennig, F. (1998). NATO Enlargement: A Constructivist Explanation. *Security Studies*, 8(2-3), 198-234.

Jiyana Êzîdiyan û Rastiya Berhemên Wan

İbrahim Sürücü¹

Berfin Ayşe Ögüt²

Êzîdî komek biçûk a Kurdan e. Her çiqas endamên vê komê xwe ji Misilmanan hesab nakin jî dîsa divê bê zanîn ku berê êzîdîbûnê ew kom firqeyek ji Misilmanan bûn. Piştî derketina hin pîrsgirêkên di navbera qewmên Misilmanan de ev koma hanê derketiye ser dîkê dîrokê.

Êzîdîtî ji ber ku di baweriya xwe de gelek fikr û baweriyên cuda dihevine wek baweriyek komkirî (Beysanoğlu, 1988: 25) hatiye te'rif kirin. Li gor zanyarên ewropayî jî dîsa Êzîdîtî baweriyek e û ji zanistên Mecûsî, Yehûdî, Xrîstîyan, Misilman û hin bawerî û zanistên Asûriyan (Türkdoğan, 2003: 210) pêk hatiye. Bi vî şiklî ve jî dişibe Manîheîzmê.

Destpêka êzîdîtiyê bi Şêx 'Edîy b. Misafir tê dest pê kirin. Şêx 'Edîy, sala 1070yî Lubnanê deşta Beqaayê Gundê Beyt Farê hatiye dinyayê. Şêx 'Edîy ji binaçeya Xelîfeyê Emewîyan Merwan b. Hakam tê. Di derbareyê binaçeya wan de serpêhatiyek dilsoj jî di nav rûpelên dîrokê de cî girtiye: Bapîrê Şêx 'Edîy Merwan xelîfeyê dawî yê Emewîyan e. Artêşek 'Ebbasiyan êrişê tîne ser Merwan. Ew hingê bi artêşa xwe ve li ser çemê zapê bûye. Di dawiya wê êrişê de Merwan tê kuştin. Sere wî tê jê kirin û sere wî ber bi nawenda 'Ebbasiyan ve tê şîyandin. Di vê navberê de yê ku sere wî dibine wiha dibêje: "Porê wî zerîn û çavên wî yên hêşîn dişibine dîya wî ya Kurd." (Guest, 2001: 40)

Tehsîla xwe ya ewwil Bexdayê kir (Kreyenbroek, 2011: 24). Li wir, ji gelek seydayên bi navûdeng yên wekî 'Ebdu'l Qadir Geylanî, Suhrewerdî, Ehmed Rûfa'î, Hulwanî yê wê çaxê ders hilda. Ji ber ku piştî wan dersan berê xwe daye tesewwîfê, guman heye ku li Bexdayê întisabê dergahêkî jî kiribe. Herwiha di gelek berhemên de Şêx 'Edîy wek mutesewwîfek sunî hatîye nîşandan.

Dest pêka sedsala danzdemîn Şêx 'Edîy berê xwe dide Kurdistanê û li dewera Hekkaran bi cî war dibe. Li wir dest pê belavkirina terîqet û fikrên xwe dike. Di demek gelek kin de derdorê Şêx 'Edîy tije murîd dibin. Ew terîqet ji ber navê Şêx 'Edîy wek *Terîqeta 'Edwîyyeyê* hatiye nas kirin.

Şêx 'Edîy hingê ji heyatê bûye dijber Ola Îslamê di nav tu tevger û gotian de nebûye. Ango di vî warî de tu fikr, raman û gotinên wî nehatine qeyd kirin. Ser de Şêx 'Edîy di kitêba xwe ya bi navê "Îtîqad'û Ehli's-Sunne We'l Cema'a'yê (Şêx 'Edîy bîn Misafir, *Îtîqadû Ehl-is-Sunnetê vel-Cema'etê, Pirtûkxaneyê Silêmaniyê, Qismê Şehîd Eli Paşa, Stenbol, reqem: 2763/5.*) de qala îtîqad û baweriyên ehle sünnet we'l ceme'etê dike û Misilmanên sunnî wek 'koma ji cehennemê azadbûyî' (firqayê naciye) hesab dike.

Guherîna Terîqeta Şêx 'Edîy

Baweriya êzîdiyan di destpêkê de di nav sunniyan de wek însanên sunnî dest pê kiriye. Wê çaxê baweriyek cûda nebûye. Hetta em dikarin bibêjin ku teriqeta Şêx 'Edî wek 'Edwîyyeyê

¹ Yrd. Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İslamî İlimler Fak., isurucu65@gmail.com

² Araştırmacı Yazar

dihate zanîn û ew terîqet bi parastina heqîqetên ehle sunnetê ve bi navûdeng bû. Lê piştî Şi'îyan çêr li Yezîdê Kurê Mu'awîye kirin, peyrevên Şêx 'Edî jî ji bo ku Yezîd li hember wan biparêzin pesnê Yezîd dan û ew wekî însanek awarte dane zanîn. Pişt re jî li hember le'netxwendina Şi'îyan gav temele Êzîdîtiyê avêtin. Her wiha di dawiyê de jî baweriyek cûda hetta baweriyek dijî Îslamê derkete holê.

Ev pêvajoyê bêguman piştî wefata Şêx 'Edîyê çêbûye. Lewre di destê me de di derbareyê jî rêderketina Şêx 'Edîyê de tu delil tunenin. Ya bêguman ev e ku terîqeta 'Edewîyeyê di saxiniya şêx 'Edîyê de xwediyê fikreke dijî Îslamê nebû (Taşgîn, 525-527) û an jî bi aliyê gel û hawirdor ve tişteke wiha nehatibû zanîn. Gorî vê angaştê dawî jî Şêx 'Edîyê niyeta di dile xwe de veşartiyê û wek însanek sunnî tevgeriyaye (Kreyenbroek, 2011: 24).

Di dewra Şêx Hesênê kurê Şêx 'Edîyê duwem de terîqeta 'edwîyeyê qalîkê xwe guheriyê. Terîqet jî ber zext û zordestiyên (Adak, 2013: 124) desthilatdarên wê heyamê hêdî hêdî berê xwe jî baweriyên Îslamê vegerandine. Wekî din gîlek baweriyên wan dişibe baweriya Îslamê. Êzîdî bajêrê Mekkeyê wek sîmetriya bajarê xwe yê pîroz Şîngalê dibînin. Gorî têgiha wan gelek xusûsiyetên ji Mekkeyê re hatine dayîn eynî wisa jî Şîngalê re jî hatine dayîn. Gîrek wekî gîre 'erefe'yê, mekanek pîroz wekî Ke'beyê jî di nav baweriya wan de heyê. Çawa ku gorî hin zanyarên Îslamê Ke'be wek merkeza dinyayê³ hatiye qebûl kirin eynî wisa gorî Êzîdîyan jî Lalîş merkeza dinyayê ye. Êzîdî di nav helbestên xwe de (gorî wan ew helbest nivîsên wan ên pîroz in) him qala vê baweriyê dikin him jî qala kehnîyekê dikin wê kehnîyê dişibîne ava zemzeme (ed-Dihlevî, 1998: I,421).

Life of Yazidis And Accuracy Their Texts

Yazidis are a small group of Kurds. Although members of this group do not consider themselves as Muslims, then it must be understood that before the Yazidism they were a group of Muslims. After some problems came to exist among the Muslims, this group.

Yazidism has brought so many different opinions and believes together as a belief. (Beysanoğlu, 1988: 25) It has deformed. According to European scholars, Yazidism is a belief and it has foundations of the Zoroastrianism, Judaism, Christianity, Islam, and some Assyrian roots. (Türkdoğan, 2003: 210). In this way, maniaism also appears.

The beginning of Yazidism started with Sheikh Adi Bin Misafir. Sheikh Adi was born in Beyt Far village in Baqqa lowland in Jordan in 1070. Sheikh 'Adi from the Martyr of Emperor Marwan b. Hakam comes. According to their legend, a fascinating tragedy has also been found in the history of the pages: The father of Adi Marwan was the last Khalife of Emavies. Abbasies attacked Merwan. The attacked was on Zap River. At the end of this war, Marwan was killed.

He was beheaded and his head was showing to the Abbasis. Meanwhile, whoever sees his head says: " his blonde hair and green eyes are visible to his Kurdish mother." (Guest, 2001: 40)

I did his first education in Baghdad (Kreyenbroek, 2011: 24). He took so many courses from many famous scholars such as Abu Dhabi Qadir Geylani, Suhrewerdi, Ahmad Rifa, Hulwani. After taking courses he focused Sufism In many books, Sheikh's Adi' has also been considered as a Sunni scholar.

Beginning of the twelfth century, Sheikh Adi went to Kurdistan and settled down in Hakkaran. He started to spread out his ideas and tariqat there. At very least time, he surrounded by so many students. The tariqat was known with his name, Adwiyee Tariqat.

³Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahî'l Balixa*, (Werger: Prof. Dr. Mehmet Erdoğan) İstanbul, 1998, I/421.

Sheikh Adi was a critic of the religion of Islam, his name was not on the religion of Islam discourses, and among the scholars. That is why that time his ideas, opinions, discourses were not recorded.

In addition, Sheikh in his book named *Itiqad u Ehli's Sunni velCema'a* " (Sheikh Adi bin Misafir,'Atq-is-Sunnetvel-Cema't, Sulaimani Library, Martyr Eli Paşa, Istanbul, the number: 2763/5) mentioned.

Transformation of Adi's Order

The belief of Yazidis has started among the Sunni Muslims. There were not any different beliefs. Even, we can say that the order of Sheikh Adi was known as "Adwiye, and it was famous in protecting the truth of Sunni Muslims

But after Shia's action against Yazid, son of Muawiya, Sheikh Adi protected Yazid against them. After, gradually that Shias founded the roots of Yazidism. At the end of the time, a different belief in the end of Islam has certainly been a belief in Islam. At the end, a different belief, also a belief that against Islam emerged.

Possibly, this process happened after Sheikh Adi died. Because we do not have any evidence about Sheik Adi changing his discourses. Undoubtedly, the fact that there were not any opinions against Islam in the order of Adawiyye (Taşgın, 525-527) or that something similar has not been seen. According to the last discourse, SheikhAdi was hidden in his own ideas in his heart and has acted as an auspicious as a Sunni Muslim. (Kreyenbroek, 2011: 24).

During this period Sheikh Hasan, son of Adi changed the orders of Adiyya with pressure and restriction. The order has slowly changed from Islam's beliefs due to persecution and oppression (Adak, 2013: 124).

Enderunlu Fazıl'ın III. Selim Mersiyesi

Mesut Bayram Düzenli¹

Mersiye, Arapça “resâ” kökünden gelen bir kelime olup “ölenin iyiliklerini sayıp dökmek” demektir. Terim olarak ise mersiye, ölen birinin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ölene karşı şairin ilgisini ifade etmek üzere yazılan lirik şiirlere verilen addır. (İsen 1994: 2-3).

Kendisine mersiye yazılan hükümdarlardan biri de Sultan III. Selim'dir. Sultan III. Selim, Nizam-ı Cedidi kurduğu için 1807'deki Kabakçı Mustafa isyanı ile tahttan indirilmiş ve 1808 senesinde, kendisinin tekrar tahta geçeceği endişesini taşıyan IV. Mustafa'nın emriyle katledilmiştir. (Karal 1988: 88). III. Selim'e, Divan şairlerinden Enderunlu Fazıl ve Ayni birer mersiye yazarak onun katledilmesinden duydukları acıyı dile getirmişlerdir.

Mersiye'nin İncelenmesi

A) Mersiye'nin Şekil Özellikleri

1. Vezin

Manzume, remel bahrinin *feilâtün / feilâtün / feilâtün / feilün* kalıbıyla yazılmıştır. Mersiye'nin vezne tatbikinde, bazı ufak tefek kusurlar görülmekle birlikte, şairin genel olarak başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

2. Kafiye-Redif

Mersiye, “olsun” redifi üzerine kurulmuştur. Bu kelime, her ne kadar 3. tekil şahsa yönelik emir kipinde çekimlenmiş olsa da şiirde -kullanıldığı diğer pek çok yerde olduğu gibi- genellikle istek ve dilek anlamı taşımaktadır.

Mersiyede, redif dışında kafiye de kullanılmıştır. Kafiyedeki revî, -n (ü) harfidir. Kafiyenin türü, ridf-i elif kullanıldığı için mürdeftir.

3. Beyit Sayısı Ve Nazım Şekli

Kaside nazım şekliyle yazılmış mersiye, 32 beyitten oluşmaktadır. Mersiye, feleğe beddua ile başlar ve bu beddua manzumenin ilk 7 beytini oluşturmaktadır. 8. ve 9. beyitler, Sultan Selim'in vasıflarının anlatılmasına, yani övgüye geçiş beyitleridir. 10-21. beyitlerde şair, hem padişahın vasıflarından söz eder. 22-26. beyitlerde onu katleden canilere beddua eder. Şairin ifadeleri, bu beyitlerde iç içe geçmiştir. Ayrıca bu 5 beyitte şair, katlin gerçekleşmesine dair mufassal olmayan açıklamalarda bulunur. 27-29. beyitlerde ise padişahın yasını sadece Müslümanların değil diğer gayrimüslim toplulukların, hatta tabiatın bile tuttuğu anlatılır. Son 3 beyitte ise şairin III. Selim ve yeni padişah için duası yer almaktadır.

B) Mersiye'nin Muhteva Özellikleri

Enderunlu Fazıl'ın III. Selim'e yazdığı mersiye'yi içerik bakımından incelediğimizde şu özellikler karşımıza çıkmaktadır:

1. Beddua-Dua

¹ Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mesutbayramduzenli@siirt.edu.tr

Beddua

Mersiyelerin ilk bölümlerinde genellikle dünyanın geçici oluşu, bu yüzden ona değer vermemek gerektiği gibi hususlar üzerinde durulurken (İsen 1994: 22) şairin, mersiyesine feleğe ve gök cisimlerine beddua ile başladığını görüyoruz. Şiirde beddua edilen diğer varlık, III. Selim'i katleden canilerdir. Enderunlu Fazıl, ilk 7 beyitte feleğe ve gökte bulunan güneşe, aya, yıldızlara ve diğer gezegenlere yönelik beddua eder:

Feleğin kubbe-i firûzesi vîrân olsun

Âlemin enfüs ü âfâkı perîşân olsun (b. 1)

Dua

Enderunlu Fazıl'ın manzumesinde dua ettiği iki kişi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Sultan III. Selim, diğeri ise tahta çıkan yeni padişah (II. Mahmud)'tır. III. Selim'in vefatı sonrası mekânın cennet olması, günahlarının affedilmesi, gaziler arasında şehitlerin şahı olarak diriltilmesi ve sorgulanması, din ve devlet yolunda yaptığı işlerin Allah tarafından kabul edilerek affını mucip olması, beka ülkesinin tahtına hakan olması, kendisi için yapılan dualar cümlesindendir:

Dedi mersiyyesini hâs cırâğı Fâzıl

Tâ be-mahşer sebeb-i rahmet ü gufrân olsun (b. 30)

2. Kişilerin Vasıfları

Mersiyede başta III. Selim olmak üzere, onu katleden kişilerin çeşitli sıfatlarla anlatıldıklarını görüyoruz. Övgü ve yergi niteliği taşıyan bu vasıfların aynı beyitlerde bulunması, ifadelerin anlamını güçlendirmiştir. Bu beyitler, methiye ve hicviye bölümleri olarak düşünülebilir. Ancak vasıflar, dualar ve diğer temennilerle aynı beyitte verildiği ve bu sebeple birbirine karıştığı için, manzumeyi konu bakımından kesin çizgilerle ayırmamız da mümkün olmamaktadır.

Sultan III. Selim

Manzumede, Sultan Selim'le ilgili şu sıfatlar kullanılmıştır:

Âlemin ruhu (b. 7); âlemin Süleyman'ı, şehit (b. 9); bilgin ve anlayışlı, himmet sahibi, yumuşak huylu (b. 10); ahlak ve yüz güzelliğinde eşsiz (b. 11); şehitlerin şahı (b. 13); din ve devlet yolunda gayret eden (b. 14); mazlum padişah (b. 18); zamanın cihanı aydınlatan güneşi (b. 20); arslan (b. 23); şerefli beden sahibi (b. 25); nazlı, aziz (b. 26).

Allâh Allâh nice hurşîd-i cihân-tâb-ı zamân

Bir avuç hâke girip ser-be-girîbân olsun (b. 20)

II. Selim'in Katilleri

Mersiyede, padişahı katledenlerden “alçaklar (b. 21/b), bir alay dinsiz kâfir (22/a), bir sürü kudurmuş köpek (b. 23/a), melunlar (b. 24/a), aşağılık kimseler (b. 25/b), düşmanlar (b. 26/b)” şeklinde söz edilmiştir. Bunların içinde en çok dikkat çeken “bir alay dinsiz kâfir” ifadesidir. Şairin bu ifadeyi seçmesinin sebebini, padişahın devlet adamlığı yanında aynı zamanda İslam halifesi olmasına bağlayabiliriz.

Bir alay kâfir-i bî-dîn edip ol şâha hücûm

Tâ ki ol mehlekeden adne şitâbân olsun

Bir sürü kelb-i akûr etdi o şîre hamle

Her biri nâr-ı cehennem ile pür-yân olsun (b. 22-23)

3. Yas

Mersiyede, şairin çok sevdiği padişahın vefatı sebebiyle büyük bir acı yaşadığını ve bu acıyla da çok defalar ah ettiğini görüyoruz. “Ah etme”, bilindiği gibi çaresizlik içindeki bir insanın elinden gelen tek şeydir. Bu ahlar bazen beddua, bazen aşk acısı; ama hepsinde de yaşanan acı sebebiyle dudaklardan dökülür. Enderunlu Fazıl da Sultan Selim’i kaybetmenin acısıyla öyle bir ah eder ki, bu ah ile feleğin çarkının kırılıp parça parça olmasını ve her bir parçasının yerle bir olmasını ister:

Feleğin çarhı kırılışın nefes-i âhımdan

Pâre pâre dökülüp hâkle yeksân olsun (b. 2)

Sonuç

Enderunlu Fazıl’ın III. Selim’in vefatı sebebiyle yazdığı mersiye, felekten şikâyet ve ona beddua, vefat edene dua edilmesi ve onun övülmesi, yeni padişaha dua edilmesi, evrenin şairle birlikte yas tutması gibi ifade tarzlarının bulunması bakımından klasik mersiye türünün özelliklerini taşımaktadır. Şairin mersiyesi, dil ve üslup bakımından sanat kaygısı taşımadan yazıldığı için sade ve samimidir.

Anahtar Kelimeler: Divan şiiri, Mersiye, III. Selim, Enderunlu Fazıl Beğ.

Enderunlu Fazıl’s Elegy for Selim III

Elegy is a word whose origins comes from the Arabic word ‘**resa**’ which means counting dead man’s favour then pour them out. As a term elegy means a name given to lyrical poems written for 3 reasons which are to express the sadness, to describe good habits and to state poet’s feeling for dead man. (Isen 1994:2-3)

Sultan Selim III is one of the emperor who was elegized after his death. He was dethroned with Kabakçı Mustafa rebellion in 1807 when he formed Nizam-i Cedid and was killed by Mustafa the Fourth’s order with the concern that he could rule again. (Karal 1988: 88). Ottoman poets like Enderunlu Fazil and Ayni expressed their grief by writing an elegy for Selim III.

Sudy of An Elegy

A) Formational Features Of Elegy

1. Rhythm

Poem, has been written in the form of **remel bahri’s feilatün/feilatün/feilatün/feilün**.

During elegy’s adaptation into rhythm, we have recognized some faults as we will discuss soon but in total we can say that it is a success

2. Rhyme-Repeated Voice

Elegy, has been formed on the base word of repeated voice: ‘olsun’-be it so. Despite the fact that this word has been conjugated in accordance with 3rd person singular-imperative mood, it carries the meaning of request and wish as in both poem and in other usages.

Both repeated voice and rhyme have been used in elegy. Last repeated word in the rhyme is –n. The type of rhyme is ‘**mürdef**’ only because **ridf-i elif** has been used.

3. The Number Of Couplets and Verse Shape

The elegy, consist of 32 couplets, has been written in ode verse form and begins with a curse on fate which forms first 7 couplets of poem. 8. and the 9. couplets are transition couplets that describe and glorify qualities of Sultan Selim III. In 10. and 21. couplets, poet mentions about qualities of Sultan. In 22. and 26. couplets curse on murderer who kils Sultan. Poet’s

expressions are intertwined in these couplets. Furthermore, in these 5 couplets poet give us some non detailed information about massacre. In 27. and 29. couplets, he tells that both Muslims and non muslims and even nature mourns over Sultan. In the last 3 couplets, we see poet's blessings for Selim III and for new ruler.

B) Content Features Of Elegy

When we study the elegy of Enderunlu Fazıl on Sultan Selim III, one can infer these qualities:

1. Curse and Pray

Curse

Usually first parts of an elegy dwells on subjects like the world is temporary so we should better give less importance to it (İsen1994:22). But we see that poet in this elegy, has begun with a curse on fate and sky objects. The other thing having been cursed is murderer who killed Sultan. Enderunlu Fazıl, on his first 7 couplets, curses on fate, Sun, the moon, stars like this:

Feleğin kubbe-i firûzesi vîrân olsun

Âlemin enfûs ü âfâkı perîşân olsun (b. 1)

Pray

Enderunlu Fazıl prays for two people in his elegy. These are Sultan Selim III and new ruler - Mahmud II.- He prays to God for Sultan to

- rest in peace
- be forgiven by God of his sins
- be resurrected and be questioned as King of martyrs among veterans
- be forgiven by God by accepting his earthly efforts by means of religion and state
- be leader of his own long-lasting country as in:

Dedi mersiyyesini hâs cırâğı Fâzıl

Tâ be-mahşer sebep-i rahmet ü gufrân olsun (b. 30)

2. Characteristics Of People

In the elegy we see that Sultan III and his murderers are described via different kind of adjectives. Since those adjectives, which carry the meanings of both praise and satire, are on the same couplets, they strengthen their own meanings. These couplets can be considered as praise and epigram parts. But it is impossible for us to sort out poem in terms of theme since all these qualities, prays and other wishes are given in the same couplet and therefore they intergrade.

Sultan Selim III

These adjectives, related with Sultan, are used in the poem:

- spirit of universe (b. 7), Suleyman (Solomon) of universe, martyr (b. 9), scholar and gentle, sweet tempered and polite (b. 10), unique in virtue and face beauty (b. 11), king of martyr (b. 13) the one who struggled for religion and state (b. 14), modest Sultan (b. 18), the Sun of his own era that enlignens the world (b. 20), lion (b. 23) owner of an honorable body (b. 25) arch and saint (b. 26).

Allâh Allâh nice hurşîd-i cihân-tâb-ı zamân

Bir avuç hâke girip ser-be-giribân olsun (b. 20)

Killers of Sultan

In the elegy, some expressions are used for the people who killed Sultan Selim III. Rascals (b. 21/b), a large number of Godless heretics (b. 22/a), lots of madly dogs (b. 23/a), cursed ones (b. 24/a) unworthy ones (b. 25/b), enemies (b. 26/b). The most outstanding expression is that 'a large number of godless heretics'. The reason why poet has chosen this term is Sultan was both Caliph of Islam and statesman.

Bir alay kâfir-i bî-dîn edip ol şâha hücûm

Tâ ki ol mehlekeden adne şitâbân olsun

Bir sürü kelb-i akûr etdi o şîre hamle

Her biri nâr-ı cehennem ile püryân olsun (b. 22-23)

3. Mourning

In the elegy, we see that due to the death of Sultan, poet goes through enourmous sorrows and kept sighing most of the time which is the only thing he could do. These sighs are sometimes for curse, sometimes for love pains but are directly related with sorrow and pain. With the death of Sultan, Enderunlu Fazıl goes through such a big pain that he wants his curse to break wheel of fate into pieces and even split each pieces into smaller ones:

Feleğin çarhı kırılsın nefes-i âhımdan

Pâre pâre dökülüp hâkle yeksân olsun (b. 2)

Conclusion

Enderunlu Fazıl's elegy on Sultan Selim's death, have the qualities of classical elegy on these aspects:

- complain about fate and curse on fate
- pray and praise for deads
- and wishes for new ruler
- earths mourning with the poets

And also poet's elegy is simple and sincere just because he doesn't have the art anxiety in terms of genre and language.

Keywords: Classical Turkish poetry, Mersiye, Selim III, Fazıl Beg Enderuni.

Kaynakça

Delil-i Budalaname, Koç Müzesi Türkçe Yazmaları, MS 420.

Enderunlu Fazıl. *Divan*, Ankara Milli Kütüphane Yazmaları, 06 Mil Yz A 3490.

Enderunlu Fazıl. *Divan*, Bulak, 1258 (1842).

Enderunlu Fazıl. *Divan*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY02819.

Enderunlu Fazıl. *Divan*, İzmir Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonu, 1279.

Enderunlu Fazıl. *Divan*, İzmir Milli Kütüphane Yazma Eserler Koleksiyonu, 1280.

Enderunlu Fazıl. *Divan*, Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları, S.H.M.H.K.Yaz.281.

Enderunlu Fazıl. *Divan*, Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları, S.H.M.H.K.Yaz.282.

- İsen, Mustafa (1994). *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*, Ankara: Akçağ.
- Karal, Enver Ziya (1988). *Osmanlı Tarihi*, C 5, Ankara: TTK Yayınları.
- Pala, İskender (2002). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M

Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması

İhsan Akay¹

Usûl ve furû temelinde neşvünema bulan kavâid edebiyatı, fıkıh kitaplarının tertip ve tasnifinden sonra h. IV asırda ortaya çıkmıştır. Ancak kaynağı Kur'ân, Sünnet ve icihad olan küllî kâidelerin varlığı usûl ve furû eserlerinde dağınık bir şekilde olsalar da baştan beri biliniyordu. Küllî kâidelerden her birinin İslâm hukukunun dayandığı ana ilkeleri, gözettiği amaçları ihtiva etmesi, fikhî meselelere pratik çözümler getirmesi ve fıkıh tefekkürünün olgunlaşmasına katkı sağması onları hukuk alanında vaz geçilmez kılmıştır. Bu meyanda Şâfiîlerin, “*fıkıh, nezâiri/kâideleri bilmektir.*” sözü oldukça manidardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde devletin yeniden yapılandırılmasının hukuka yansıyan en somut yönü olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve onda yer alan küllî kâideler ise esasen uzun soluklu hukuk reformunun bir parçasıdır. Mecelle, Tanzimat'tan sonra İslâm hukukunun esaslarına uygun olarak 1869-1876 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Fıkıh ve fetva kitaplarında dağınık halde bulunan hukuk kurallarının modern kanun formuna dökülmesi çabasının ürünü olan Mecelle, örneklerini daha ziyade klasik fıkıhtaki kavâid, furûk, eşbâh ve nezâir kitaplarında gördüğümüz ve hukukun genel ilkeleri olarak ifade edebileceğimiz küllî kâideleri de içinde barındırmaktadır. Mecelle'deki kâideler ve ona kaynaklık eden klasik literatürdeki kurallar birçok noktada benzerlikler arz etse de bazı yönlerden birbirlerinden ayrılmaktadır.

Bildirimizde klasik fıkıh edebiyatındaki küllî kâidelerle Mecelle'deki küllî kâideler mukayeseli olarak ele alınmıştır. Buna göre mezkûr kâidelerin usûl ve furû ilimlerinin alt türü olmaları yanı sıra kuşatıcı soyut bir yapıya sahip olmaları cihetiyle benzerlikleri, şekil, muhteva, gelişim ve oluşum sebepleri cihetiyle de farklılıkları ortaya konmaya çalışmıştır.

Küllî kâideler, klasik usûl ve furû eserlerinde sık sık kullanılan “asıl, dâbit, kanun, kâide, eşbâh ve'n-nezâir” kavramlarının terimleşme sürecini, anlam ve kapsamalarını ifade etmektedirler. Özeld müctehidler genelde ise hukuk ilmini öğrenmek isteyen herkes, küllî kâideler sayesinde İslam hukukundaki hükümlerin hikmetlerine, sırlarına ve fikhın inceliklerine vakıf olmada hukukî bir melekeye sahip olur. Kişi usûl ilmiyle küllî kâideler konusunu; bir bütün olarak fıkıh düşüncesi içerisindeki rol ve anlamlarını kavrar. Böylece hükme dayanak teşkil etme hususunda hangi ilkenin diğerine/diğerlerine takdim edileceğine dair tereddütler de bertaraf olur.

Klasik eserlerde yer alan küllî kâideler, hukukî meselelere pratik çözümler üretme, eğitim ve öğretim şeklindeki gayeler neticesinde ortaya çıkmışlardır. Bunlar, fıkıh eserlerin tertip ve tasnifinden sonra tespit ve tedvin gibi belirli merhalelerden geçerek nihai veciz ifade yapılarına kavuşmuşlardır. Mezheplerin teşekkülünden sonra mezhep imamlarının içtihatları başta olmak üzere mezhep içi fıkha taalluk eden tüm meseleler, asıllar çerçevesinde okumaya tabii tutulmuş ve bunları formüle etme yoluyla belli bir sisteme oturtmak hedefi gözetilmiştir. Bunda ekonomik kaygıların veya siyasi dayatmaların etkisi söz konusu olmamıştır. Mecelle'deki küllî

¹ Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ihsanakay-21@hotmail.com

kâidelerin ise diğer maddeleriyle birlikte düşünüldüğünde siyasî, ekonomi ve hukukî istikrar arasındaki zorunlu ilişkiye matuf bir düzenleme olduğu söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin, 18. yy.ın sonlarına doğru Avrupa'da başlatılan kanunlaştırma hareketine paralel olarak hukuk alanında yeni yöntemler geliştirme ihtiyacını hissetmesi buna delil gösterilebilir. Dolayısıyla klasik kavâid türü eserlerde ifade edilen genel kuralların telif edilme sebebiyle Mecelle'deki küllî kâidelerin yer alma sebebi aynı değildir. Zira Mecelle'de yer alan küllî kâideler, ilk defa Medenî kanunun kanun metninin bir parçası hüviyetine ve Padişahın onayı ile resmi statü niteliğine kavuşmuştur.

Klasik eserlerde yer alan kâideler, şekil ve muhteva açısından fıkıh ilminin kendi doğal seyri içerisinde gelişmiştir. Birçok ilim dalında olduğu gibi küllî kâidelerin tertibi hususunda da değişik metotlar uygulanmıştır. Fikhî ve usûlî kâidelerin birlikte ele alındığı fıkıh bâblarına veya fıkıh konularına göre tasnif edildiği yahut kâidenin konusuna bakılmaksızın her kâidenin alfabetik tertibinin gözetildiği farklı metotlar takip edilmiştir. Ayrıca klasik fıkıh edebiyatında dört mezhebin ittifak ettiği kâideler genel olarak zikredilmiş sonra alt kâidelere yer verilmiştir. Daha sonraki birçok müstakil çalışmada kâidelerin tertip ve sınırlandırmasında bu durum esas alınmıştır. Öte yandan her mezhep kendine münhasır bazı küllî kâideleri müstakil olarak zikretmiş olsa da içerik, uygulama ve sonuç açısından birbirleriyle örtüşebilmektedir. Ancak bazı kâideler, bir mezhepte araştırma konusu olup diğer mezheplerce de kabul gördüğü halde bazıları ise özelde sadece bir mezhebin karakterini yansıtmaktadır. Nitekim bir mezhepte daha çok muamelat alanında hüküm ispat etmek için araştırma konusu olan kâidelerin, diğer bir mezhepte daha çok ibadet ve diğer fıkıh konuları için dayanak kılındığı görülmektedir.

Mecelle'deki kâidelere gelince, onlar daha önce bilenen klasik tertip cihetiyle bir takım değişikliklere uğramışlardır. Kayda değer ilk değişiklik, kâideler arası tertip insicamının bozulması hususunda olmuştur. Öyle ki klasik edebiyatta olduğu gibi meselecî/kazuistik metoda bağlı kalınmakla birlikte küllî kâidelerin içinde cüzî kâidelere de yer verilmesi tenkit edilmiştir. Oysa bu hususa Mecelle mazbatasında daha baştan şu şekilde cevap verilmişti: "*Fikhî bir melekeye sahip hâkimlerin bulunmaması ve Mecelle'nin toplumun tüm kesiminin anlayacağı bir çalışma olması hususlarından hareketle Mecelle'deki küllî kâidelerin bir tertip ve sistemden ziyade anlaşılması yönüne ağırlık verilmiştir.*" Ayrıca Mecelle'deki kâidelerin, fıkıh kitaplarının ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklindeki klasik üçlü tasnifinden sadece muamelât ve muamelât içinde de yalnızca akitlere tahsisleri düşünülmüştür. Böylece genel kurallar, İslâm hukuk tarihinde ilk defa ibâdât dışında sistemli bir şekilde tamamen özel hukuk alanında uygulamaya tabii tutulmuşlardır.

İslam hukukunda genel hükümler ihtiva eden kaideler, zaman içerisinde ortaya çıkan belli bir takım ihtiyaçlardan doğmuştur. Bugün fikhî meselelerinin objektif değerlendirilmeye tabii tutulması ve hukukî formasyonun kazanılması için küllî kâidelere her zamankinden daha fazla ihtiyaç bulunmaktadır. Nitekim bu temel kuralların birçoğunun dünya hukuk edebiyatına girdiğini ve pozitif hukuk sahasında da kullanıldığını, hukuk tarihi ve mukayeseli hukuk bakımından dün olduğu gibi bugün de önemi korumaya devam ettiğini görmekteyiz. Bu yüzden İslâm ve modern hukukla ilgilenenlerin hiçbir zaman mezkûr kâidelerden müstağni olamayacakları kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Literatür, Küllî Kâideler, Mecelle, Karşılaştırma.

A Comparison Between The General Principles In Classical Fiqh And Those in Mecelle

The literature of principles that was born and developed on the basis of *usûl* and *furû* came to the light after classification of the books on fiqh in IV Century after migration. Although these general rules, whose sources are Qur'an, Sunnah and ijtihad, were all scattered throughout different works on *usûl* and *furû*, in fact, they had been known from the very beginning. The facts that each rule contains main principles and objectives on which Islamic law is based; that rules bring practical solutions to juridical issues and contribute to the

maturation of fiqh thinking, have made them indispensable in the field of law. In this respect, Shafii's saying: "*Fiqh means knowing the principles.*" is quite meaningful. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, which is the most tangible aspect of the restructuring process in late Ottoman Period, reflected in the field of law, and rules existing therein are in fact part of a longer-term law reform. Mecelle was prepared in accordance with the principles of Islamic law by a Commission headed by Ahmet Cevdet Pasha after Tanzimat between years of 1869-1876. Mecelle, which was the result of an effort to put the existing principles scattered around in different books of Fiqh and Fatwa into the form of a modern code of law, also contains principles, which can be also expressed as General Principles of Law, examples of which are generally seen in the books of Kavâid, *Furûk*, *Eşbâh* and *Nezâir*. Although rules in Mecelle and the principles in classical literature, which are their resources, are similar in several points, they are also different from each other in others.

In our paper, principles in the classical fiqh literature and those in Mecelle are discussed comparatively. Accordingly, it is attempted to point out similarities between these principles, as both are sub-genres of *usûl* and *furû*, having an all-encompassing abstract structure, as well as differences between them in terms of form, content, and reasons for development and formation.

Principles represent the process of formation of terms for the concepts of "asıl, dâbit, kanun, kâide, eşbâh and 'nezâir", which were commonly used in classical books on *usûl* and *furû*, as well as their meanings and scopes. By means of principles, in particular, mujtahids and in general, everybody willing to study the science of law could have legal proficiency in having grasp of the wisdom and the secrets of provisions of Islamic Law and of the particulars of fiqh. With the help of the science of *usûl*, the person grasps the subject of principles, their role and meaning as a whole within fiqh thinking. In this way, the doubts as to which principle will come before others in terms of forming the basis of decision are eliminated.

Principles found in classical works came into being as a result of efforts to produce practical solutions to legal matters and educational purposes. They found their concise forms through some specific stages such as identification and codification following the organization and classification of the works of fiqh. After formation of sects, all of the affairs pertaining to fiqh within sects, especially judicial opinions of sect imams had been read again within the framework of originals and it was aimed to establish a certain systematic by re-formulating them. Economic concerns or political imperatives had not played any role in this process. However, when principles in Mecelle are considered together with other elements, it is possible to claim that it was an arrangement that was necessitated by the relationship between the political, economic and legal stability. This could be evidenced by the fact that Ottoman Empire felt the need to develop new methods in the field of law parallel to the legislative movement initiated in Europe toward the end of the 18th century. Therefore, the reasons for the establishment of general principals in the classical works such as kavâid are not same with reasons for establishment of general principals in Mecelle. This is so because Principles in Mecelle gained official status of law as the part of the text of Civil Code for the first time with the approval by Sultan.

In terms of procedure and content, principles in classical works evolved within natural course of the development of fiqh science. As in many branches of science, different methods have been applied to the composition of rules. Different methods were followed where rules of fiqh and procedure were dealt with together, classified in accordance with the parts or subjects of fiqh, or in accordance with the alphabetic composition, regardless of the subject. Moreover, in the classical fiqh literature, first, the principles over which four main sects agreed were mentioned and then, sub-principles were included. In several independent studies that were carried out later on, the organization and classification of principles were based on the same methods. On the other hand, although every sect quoted some special principles per se, they could overlap with each other in terms of content, practice and outcome. However, while some principles were studied by one sect and also accepted by others, some principles were only

reflecting the peculiar character of just one sect. Hence, it is observed that while some principles were studied in a sect in order to establish provisions in procedural matters, in other sects, the same principles were used as the basis for matters in worship and other subjects of fiqh.

As regards principles in Mecelle, there were changes in terms of classical arrangements that had been known previously. The first notable change was the breakdown of the order of arrangement that had existed between principles. So much so that, inclusion of specific rules in addition to general principles was criticized, although a casuistic method was followed similar to classic literature. Whereas, in the mandate of Mecelle, this criticism was responded from the very outset as follows: " *Since there are not judges who have a full grasp of the issues in fiqh and as Mecelle should be a work that can be understood by all segments of the society, focus has been placed more on the intelligibility rather than the order and systematicity of general principles.*" Besides, among the standard triple classification made in fiqh books, that is, ibâdât, muâmelât and ukûbât, only muâmelât, and within muâmelât, just contracts were taken into consideration. In this way, general principles, other than those related to ibâdât, were totally applied in the sphere of private law in a systematic way for the first time in the history of Islamic Law.

In Islamic law, rules containing general provisions came into being as a result of certain needs that were felt in the course of the time. Today, in order to evaluate the matters in fiqh in an objective way and to give them a legal form, principles are needed more than ever. As a matter of fact, we observe that many of these basic rules have found their appropriate place in the global literature of law and they are also used in the field of positive law and that today they still maintain their importance in terms of legal history and comparative law as they did in the past. That's why we think that those who are interested in the modern law and the Islamic law would never be satisfied with what they know about aforementioned principles.

Keywords: Fiqh, Literature, General Principles, Mecelle, Comparison.

Kaynakça

- Keykeldî, 'A. (1994), *el-Mecmû'u'l-Muzheb fî Kavâ'idî'l-Mezheb*, Kuveyt: Vakıf Bakanlığı Yayınları.
- Abdisselâm, İ. (2010), *el-Kavâidu'l-Kubrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Akgündüz, A. (2013), *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Âkif, M. A. (1996a), *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Âkif, M. A. (2006b), "İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", *Türk Hukuk Tarih Araştırmaları*, (I): 11-21.
- Baktır, M. (1998a), *İslâm Hukukunda Külli Kâideler*, Doçentlik Tezi, Erzurum; Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Baktır, M. (2008b), "İslam Hukukunun Genel Prensipleri", *Ekev Akademi Dergisi*, (34): 203-210.
- Belgesay, M. R. (1946a), "Mecellenin Külli Kâideleri ve Yeni Hukuk", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 12(2-3): 561-608.
- Belgesay, M. R. (1947b), *Mecellenin Külli Kâideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Belgesay, M. R. (1963c), *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, İstanbul: Fakülte Matbaası.
- Berki, A. H. (1982), *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)*, 3. Baskı, Ankara: Hikmet Yayınları.

- Bilmen Ö. N. (2013), *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Cürcanî, A. (2012), *et-Ta'rifât*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Debûsî, Ö. (ty.), *Te'sîsu'n-Nazar*, Beyrut: Dâr İbn Zeydûn,.
- Derviş, M. (t.y.), *el-Mebâdi'l-Fıkhiye*, İstanbul: Mektebutu'l-Hanefiyye.
- Erdoğan, M. (2013), *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Yayınları.
- Feyyûmî, A. (2016), *Misbâhu'l-Munîr*, Şâm:Dâru'l-Feyhâ.
- Gazâlî, M. (2009), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrût: el-Mektebetu'l-Asrîyye.
- Gür, A. Refik, (1993), *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 3. Baskı, İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Hamevî A. (1985), *Gamzu Uyûni'l-Basâir Fî Şerhi'l-Eşbâh ve'-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye.
- Haydar, A. (1991), *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, (Çev.), el-Hüseynî, F., Beyrut: Dâru'l-Celîl.
- İbn Nuceym İ. (1999), *el-Eşbâh ve'Nazâir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- Karâfî, İ. (2014), *el-Furûk*, 2. Baskı, Beyrut. Muessetu'r-Risâle.
- Kaşıkcı, O. (1997), *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Kerâbîsî, E. (1982), *el-Furûk*, Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiye.
- Kerhî, U. (ty.), *Risâle Fi'l-Usûl* (Te'sîsu'n-Nazar içinde), Beyrut: Dâr İbn Zeydûn.
- Kılıç, M. T. (2008). *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kızılkaya, N. (2013), *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul: İz Yayınları.
- Nedvî, A. A. (1994), *el-kavâidu'l-Fıkhiye*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Öztürk, O.(1973), *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul: İ.A.V Neşriyat.
- Subkî, T. (1991), *el-Eşbâh ve'-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Suyutî, C. (1998), *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Şâfîî, M. (1990), *el-Umm*, Beyrût: Dâru'-Ma'rife.
- Şâtıbî, M. (2008), *el-Muvâfakât*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Şimşirgil, A. & BUĞRA E. (2015), *Ahmed Paşa ve Mecelle*, İstanbul: Beylik Yayınları,
- Yıldırım, M. (2001), *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zerkâ, M. (2012), *Şerhu'l-Kavâidi'-Fıkhiyye*, 10. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Zuhaylî, M. (2007), *el-kavâidu'l-Fıkhiyye ve Tatbikatıha Fi'l-Mezâbi'l-Erbâ*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin Kitâbu'l-İmân Adlı Eserinde İman ve Mümin

Taner Karasu¹

Eserin müellifi Abbasiler imparatorluğu döneminde yaşamış olan Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şeybe el- Absî el-Kûfî'dir. Hicri 159'da dünyaya gelmiş ve 235 tarihinde vefat etmiştir. O gerisinde devasa bir hadis külliyyatını bırakmıştır. Hacimce günümüze ulaşan en büyük hadis eseri olup otuz yedi bin dokuz yüz kırk üç rivayetten oluşan *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (*el-Müsned*) onun telifidir. Bu eser dışında *Kitâbü'l-Edeb*, *Kitâbü't-Târîh*, *Kitâbü'l-İmân* adlı eserleri de vardır. Müellif kendi döneminin önde gelen muhaddislerindendir. Vekî'b. Cerrâh (128/197) Abdullah b. Mübarek (118/181) Süfyân b. Uyeyne (107/198) Abdurrahman b. Mehdi (135/198) gibi kendi dönemlerinde hadiste otorite olan imamlardan hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel (161/241) Muhammed b. İsmail el-Buhârî (194/256) Ebû Dâvûd (202/275) başta olmak üzere hicri üçüncü asrın hadis imamlarına hadis aktarmıştır. Bu itibarla müellif iki nesil arasında köprü vazifesi gören hadis imamlarından biri olmuştur. Bu eser Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam'ın (159/256) *Kitâbu'l-İman* adlı eseri ile birlikte konusunda yazılmış ilk eserdir. Doğal olarak bu durum onu müstesna bir konuma erdirmiştir. Eserde Merfû' Mevkûf ve Maktû' türünden olmak üzere toplamda yüz otuz dokuz rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin içeriği aşağıda mezkûr konulardan ibarettir. Eser son dönem sened münekkittlerinden olan Nasiruddin Elbânî tarafından tahkik edilmiştir. Eserin muhakkiki olan Elbânî'ye göre eserde sahih hasen yanı sıra zayıf hadis bulunmaktadır.

Tebliğin ana hedefi İbn Ebî Şeybe ve öncesi dönemde yaşayan ehli hadisin iman anlayışını anlamaya çalışmaktır. İncelemede, mevzu bahis olan dönemde ehli hadisin imani meselelerde aklı ön planda tutan kişisel yorumlardan kaçındığı ve rivayetlerin öngördüğü iman anlayışını benimsediği sonucuna varılmıştır. Bununla beraber nadirde olsa gerek İbn Ebî Şeybe olsun gerekse de rivayette bulunduğu önceki nesil olsun görüş belirtmişlerdir.

Eserin ana konusu iman İslam Müslüman ve mümindir. Eserde iman ve mümin pek çok yön ile ele alınmıştır. İmanın şartları, özellikleri, sonuçları, mümin olmanın gereklilikleri ve kişiye yüklediği sorumluluklar işlenen temel konulardan bazılarıdır. Eserde imanın şu özelliklerine birden fazla rivayette vurgu yapıldığı görülmektedir.

İman kişiyi korumakta, sakındırmakta ve artırıp eksilmektedir. İman durağan olmayıp dinamiktir. Buna istinaden Allah'ı anmak ve ona saygı göstermek imanın arttığının belirtisi iken Allah'ı unutup emirlerini zayıf etmek imanın azaldığının ifadesidir. Tevhid imanın en üst mertebisini oluştururken, sabır, hoşgörü ve cömertlik imanın en faziletli hasletlerinden bazılarıdır. İman doğası gereği hayâ ile beraber olup ondan ayrılmaz bir bütündür. Allah yolunda sevmek, Allah yolunda buğz etmek dili korumak (gıybetten uzak durmak) temizliğe özen göstermek, imanın tadına varmaktan kaynaklanmaktadır. Namaz kılıp zekât vermek imanı yarılacak iken Allah için engellemek imanın kemale erdiğinin belirtisidir. Bu vasıflar dışında eserde imanın daha farklı özelliklerine vurgu yapılmaktadır. Mesela İbadette ölçülü davranmak, fakir olduğu halde infak etmek, bütün âleme selam'ı vermek (yaymak), bunlardan bazılarıdır.

Eser bir müminin genel özellikleri ile ilgili pek çok bilgi vermektedir. Öyle ki eser, rivayetler üzerinden kâmil müminin bir nevi tasvirini yapmaktadır. Bu özelliklerden bazıları

¹ Arş. Gör Taner Karasu Dicle Üniversitesi İlahiyat Fak. tanerhoca@hotmail.com

şunlardır. İmanı en kâmil olan mümin en güzel ahlaka sahip olandır. Mümin olan bir kişi imanından şüphe etmeyip kayıtsız ve katî ifadelerle mümin olduğunu ifade etmelidir. İyiliklerine sevinip kötülüklerine üzölmek, zina, hırsızlık, içki v.b. kebâirden, kötü sözden, kötü eylemden, yalan konuşmaktan uzak durmak da müminin başlıca vasıflarındandır. Mümin bela ve musibetler karşısında yaşadığı sarsıntıya rağmen kökünden kopmayandır. Müminin diğer müminlerle ilişkisi birbirlerine güç veren bir binanın parçaları gibidir. Mümin zalimler hakkında tavrını açıkça ortaya koyan, komşusu aç olduğu halde kendisi tok yatmayan, sevmesi de nefret etmesi de Allah yolunda olan, Allah'ı ve Rasölünü (s.a.v) her şeyden ziyade sevendir.

Eserde günümüzde ahlaki olarak görölen bazı konular ile iman arasında ciddi bir bağlantı kurulmaktadır. Bu anlamda kişinin kıldığı namaz tuttuğu oruç kişi ile ilgilidir. Fakat emanete hıyanet etmek imansız olmaya, ahde vefa göstermemek ise dini olmayan kişi olmaya neden olmaktadır. Eserde yine namaz ile iman arasında çok sıkı adeta ayrılmaz bir bağ kurulmaktadır. Nitekim pek çok rivayette namaz kılmayanın dinden çıkacağı, bir kâfir ile bir Müslüman arasındaki temel farkın namaz kılmak olduğu ifade edilmektedir.

Eser adından anlaşılacağı üzere imanı ve ilgili konuları ele almaktadır. Ne var ki eserde ahlaki konulara dair zikredilen rivayetlerin daha yoğun olduğu görölmektedir. Kanaatimizce bu durum ilk dönemlerde iman ve ahlak arasında bir ayırım yapılmadığı veyahut bir olarak görölmeleri ile ilgili bir mevzudur. Eser iman ve ilgili konuları rivayetler üzerinden açıklamaktadır. Bu nedenle eserde kelâmî tartışmalar ve polemikler yoktur. Şu kadar var ki, zaman zaman bazı konuları izah ederken soru ve cevap şeklinde rivayetler üzerinden açıklama yapmaktadır. Müellif eserinde işlediği bütün konuları nakiller ve rivayetler üzerinden ele almıştır. Öyle ki eser her ne kadar kendisine ait olsa da eserinde “Bize göre iman söz ve ameldir.” cümlesi dışında kendisine dair herhangi bir iddia ve söyleme yer vermemiştir.

Sonuç olarak *Kitâbu'l-İman* ilk dönem ehli hadisin iman ve mümin anlayışını yansıtmaktadır. Gerek imanı gerekse de mümini rivayetler üzerinden incelemekte iman ve ahlak arasında ayrılmaz bir bağ kurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebi Şeybe, İman, Mümin, Kitabu'l-İman

Faith and Faithful in The Work Named Book of Faith (Kitâbu'l-İmân) by Ibn Abi Shaybe

The writer of the work Abasul Abirullah b. Who lived during the Abbasid empire. Muhammad b. The hebrew el-Abd al-Kufi. Hijri came to earth in 159 and died in 235. He has left behind a huge hadith collection behind him. The greatest work reached by volume in volume is *al-Musannef fi'l-Ehâdîş ve'l-Âsâr (al-Musnad)*, which consists of thirty-seven thousand nine hundred and forty-three narrations. Apart from this work *Kitâbü'l-Edeb, Kitâbü't-Târîh*. There are also works called *Kitâbü'l-İmân*. The author is a leading member of his period. Vekî 'b. Cerrâh (128/197) Abdullah b. Mubarak (118/181) Sufyan b. Uyeyne (107/198) Abdurrahman b. He received the hadith from the imams who had authority as hadith in their own times like the Mahdi (135/198). Ahmed b. Hanbel (161/241) Muhammad b. İsmail al-Bukhari (194/256) Abu Dawud (202/275), especially the third century, hadiths on the hadith of the hadith. In this respect, the author was one of the hadith imams who had been in charge of the bridge between the two generations. This work is written by Abu Ubayd Selam (159/256) November b. It is the first work written about along with his book *Kitâbu'l-İman*. This, of course, has made it an exceptional position. There are a total of one hundred thirty-nine narratives, of which the work is in the form of 'mûkûf and maktû'. The contents of these narratives are as follows. The work has been confirmed by Nasiruddin Albani, one of the last proof critic. According to the querent Albani, there is a weak hadith as well as sahih hasen hadith.

The main objective of the paper is to try to understand the belief of Ibn Abi Shaybe and the people of the hadith. In the period in question, the well-known hadith evaded personal

interpretations of the mystical preliminary planet of beliefs, and came to the conclusion that beliefs embraced faith. However, rarely, Ibn Abi saw the views of the previous generation, whether it be the sheik or the rivayette. The main theme of the work is faith Muslim and Muslim. Faith and faith are dealt with in many ways. The conditions of faith, characteristics, results, requirements of believing, and responsibilities imposed on the person are some of the fundamental issues being addressed. It seems that the features of belief in the work are emphasized more than one rivayette.

Faith protects, protects, and disappears. Faith is dynamic, not static. Remembering and respecting Allah in this regard is an indication of the increased faith in faith, but it is the expression of the belief that Allah has forgotten and lost his commandments. While Tevhid is the highest order of faith, patience, tolerance and generosity are some of the most virtuous beings of faith. The nature of faith is inseparable from that of dreams. To love in the way of Allah, to shout in the way of Allah, to protect the language (to stay out of sight), to care for cleanliness, to come to the taste of faith. Prayer is a sign of faith in the faith of believers for Allah, while the belief in zakat is to be done. Apart from these qualities, the different characteristics of faith in the work are emphasized. For example, to act modestly in the worship, to give in if it is poor, to give the whole salam (spread), some of them.

The work gives a lot of information about the general characteristics of a believer. So much so that the work makes a kind of portrait of the believer through the narrations. Here are some of these features. The believer, who is the most faithful, has the most beautiful morality. A believer must express his / her belief in his / her beliefs and believe that he / she is an indifferent and strict expression. To rejoice in their goodness and to be sorry for their evil, adultery, theft, drink etc. It is also believed to be a major feature of believers to avoid being abused, bad, bad, lying. Despite the shock that believers have experienced in the face of trouble and misfortune, they do not break from their roots. The relationship of the believer with the other believers is like a piece of a building that gives strength to each other. Allah and the Rasen, who are open to the believers and who are hungry by their neighbor and hate their love and who are in the way of Allah.

There is a serious connection between faith and faith in some subjects that are seen as moral in our day. In this sense, it is about the fast person whom the person prayed for. But betraying the emancipation causes to be unbelievers, and to deny the truth does cause non-religious people. There is a very close connection between prayer and faith. As a matter of fact, many rivaytes are said to be the main difference between a devil and a Muslim, who will perform the prayer.

It deals with the faith and related issues as understood from the title of the work. However, it is seen that the narrated accounts of moral issues are more intense. In our opinion, this is a matter of early distinction between faith and morality, or whether they should be seen as one. The work explains beliefs and related issues through narrations. For this reason, there are no kelami discussions and polemics in the work. So much so that, from time to time, explaining some subjects, it explains through narrations in the form of questions and answers. The author has handled all the issues he has done in his work through transcriptions and narrations. So much so that although the work belongs to himself, he has not made any claims or sayings about himself except his statement, "In our opinion, faith is the promise."

As a result, Kitâbu'l-İmân reflects belief and belief in the early period hadith. Although it is imperative to study it through.

Keywords: Faith, Faithful, Kitâbu'l-İmân, Ibn Abi Shaybe

Kaynakça

Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şeybe el- Absî el-Kûfî, *Kitâbu'l-İmân*, Tah. Muhammed Nasıruddin el-Albanî, el-Mektebetü'l- İslâmi, 1983.

İslâm Hukukunun Anlaşılmasında Sosyal Bilimlerin Rolü

Muhittin Özdemir¹

İlimlerin birbirleriyle irtibatlı olduğu bilinen bir gerçektir. Bir ilim dalının anlaşılmasında hiç şüphesiz diğer bazı bilim dallarının bazı yönleriyle bilinmesinin büyük bir önemi vardır. Bunlardan biri de İslâm Hukukudur. Klasik doktrindeki *Fıkıh İlmine* tekabül eden *İslam Hukuku*, İslâmî ilimlerle büyük bir irtibat halinde olduğu gibi, başta *Hukuk Felsefesi* olmak üzere, *Dil*, *Edebiyat*, *İktisat*, *Kamu Yönetimi*, *Uluslararası İlişkiler*, *Tarih* ve *Coğrafya* gibi sosyal bilim dallarıyla da irtibatı bulunmaktadır. *Fıkıh İlmi*, akademide *İslâm Hukuku* adı altında okutulduğu için, pozitif hukukun ana hatlarıyla da olsa bilinmesi gerekmektedir. *Fıkıh kitâb*, *bâb* ve *fasıl* şeklinde tasnif edilmişken, *İslam Hukuku* pozitif hukuk formatında *kamu hukuku* ve *özel hukuk* şeklinde tasnif edilmiştir. Klasik fıkıh birikimi, içeriğinde herhangi bir değişiklik olmadan pozitif hukuk formatında yeniden şekillenmiş, bu da *İslam Hukukunun* anlaşılmasında pozitif hukukun bilinmesini gerekli hale getirmektedir. Fıkıh ilmi, özü itibarıyla hukuk biliminin tümüne tekabül etmemektedir. Hukuk *law* ve *legal* olarak ifade edilirken, *Fıkıh* bunların yanı sıra *Deontolojiyi*, yani; kulun Allah Teâlâ'ya karşı olan vazifelerini de kapsamaktadır. Bu da *ibâdât* bölümüne tekabül etmektedir. Bundan dolayı *Fıkıh* yani *İslâm Hukuku*, pozitif Hukukla bütünüyle örtüşmemektedir. Fakat Hukuk biliminin konuları İslâmî ilimler arasında sadece *Fıkıh* içinde yer almaktadır. Dolayısıyla *İslâm Hukukunun* iyi bilinmesi, pozitif hukukun ana hatlarıyla da olsa bilinmesi gerekmektedir. *İslâm Hukuk Metodolojisi* olan *Fıkıh Usûlü* ilminin kavranmasında, Hukuk felsefesinin de rolü bulunmaktadır. Hukuk felsefesi, fıkıh usulüne nispeten daha spesifik konuları ele almakla beraber aralarında önemli ilişkiler söz konusudur. İslâm Hukukunun anlaşılmasında, diğer sosyal bilim dallarının da önemli payı bulunmaktadır. Malî konuların anlaşılmasında iktisat, işletme, çalışma ekonomisi, bankacılık ve fâiz kuramı gibi konuların bilinmesi kaçınılmazdır. Fıkıh kitaplarında yer alan *büyü*, *sarf*, *selem*, *mürâbaha*, *ariye*, *icâre*, *kirâd*, *müsâkât*, *şirke*, *şuf'a*, *kasame*, *rehin*, *hacr*, *teflis*, *sulh*, *kefâle*, *havâle*, *vekâle*, *lukata*, *vedia*, *ariye*, *gasp*, *istihkâk* gibi konularının iktisat ve işletme ilim dallarıyla yakın ilişkileri bulunmaktadır. İslâm Hukukunun kamu yönetimi ve uluslararası ilişkilerle de yakın bir teması bulunmaktadır. Özellikle *kitâbu's-siyer*de, uluslararası ilişkilerle alakalı bilgiler yer almaktadır. Fıkıh ilminin *fürû'* müktesebatı dışında, *es-siyâsetu's-şer'iyye* ve *el-ahkâmü's-sultâniyye* isimli eserlerde, bir yönüyle uluslararası ilişkiler konuları işlenmişken diğer yönüyle de kamu yönetimi alanına giren önemli bilgiler verilmiştir. Bu eserler aslı itibarıyla siyaset yönetimiyle alakalı olduğu için, İslâm Hukuku ile siyaset bilimi arasında da bir bağın bulunduğu görülmektedir. Dil ve edebiyat, fıkıh için hayati ehemmiyeti haizdir. Zira bir şeyin, bir hükmün kapsamına girmesinin tespit edilebilmesi hiç şüphesiz, onun anlam bakımından ne olduğunun bilinmesine bağlıdır. Bu da dili fıkıh için hayati hale getirmektedir. Bir yandan Arapçanın diğer yandan da anadilin iyi bilinmesi gerekmektedir. İbadetlerle alakalı bazı konuların kavranması, coğrafyanın bazı konularının bilinmesine bağlıdır. *es-Salâ* konusunda namaz vakitleri ve kible tayini, *es-Savm* konusunda imsak ve iftar vakitlerinin tespiti gibi konular için coğrafya ilminin önemli rolü bulunmaktadır. Aynı şekilde, bazı fikhî hükümlerin tarihi boyutunun olmasından dolayı, tarihin bilinmesi icap etmektedir. İslâm'da yer alan bazı fikhî hükümlerin, semâvî dinlerde de yer almasından dolayı aralarındaki ilişkisinin tespit edilmesi bir yönüyle tarih, diğer yönüyle dinler tarihini bilmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. İslam hukukunda, semavi dinler Yahudi ve Hristiyanlığın belli başlı yönleriyle bilinmesi

¹ Bingöl Üniv. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mozdemir@bingol.edu.tr.

kaçınılmazdır. Örneğin, Mecûsilik, Sâbîlik ve Sâmirîliğin ehl-i kitaptan olup olmadığı hakkında bir hükme ulaşmak için, bu dinlerin bilinmesi icap etmektedir. Fıkıh kitaplarında bazen tarihi vakıalar geçmektedir. Bunların sıhhat boyutunun öğrenilmesi ve doğru bir hükme ulaşılması için Tarih ilminin önemli bir yeri vardır. Kaldı ki İslam Hukuku Tarihinin İslam Hukukunun önemli alt dallarından biri olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İslam hukuku ilminin serüvenin öğrenilmesinde, İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar Müslüman devletlerin ve siyasi olayların bilinmesi önemlidir. Binaenaleyh İslâm Hukuku'nun bir yönüyle İslâmî ilimlerle, diğer yönüyle de sosyal bilimlerle büyük bir ilişkisi bulunmakta ve bu da bu ilimlerin bilinmesini zaruri hale getirmektedir. Diğer sosyal bilimlerin bilinmesinin zaruriyeti, bu ilimlerin bütün yönleriyle bilinmesi şeklinde değil, kısmen ve muayyen konular şeklinde mümkün olabilir. Aksi takdirde, bir bilim dalının öğrenilmesi, diğer ilimlerin tümüyle öğrenilmesini gerekli hale getirecektir ki bu mümkün değildir. Örneğin İslam ceza hukuku tetkiklerinde ceza hukukunun, İslâm aile hukuku çalışmalarında aile hukukunun, *ahvâli's-şahsiyye*de medeni hukukun incelenmesi gerekmektedir. Bu zengin disiplinler arası ilişki, Fıkıh ilminin kendine has yapısından kaynaklanmaktadır. Fıkıh, bir yönüyle hukuk ilmine tekabül ederken, diğer yönüyle de modern dünyada müstakil bir ilim haline gelen diğer disiplinlerle ortak paydalara sahip olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukuku, Sosyal Bilimler, Pozitif Hukuk.

Role of Social Sciences in Understanding Islamic Law

Abstract

It is a well-known fact that science disciplines are interrelated. It is no doubt that knowing about some scientific disciplines with their certain sides is so important to understand a specific science discipline. One of them is the Islamic Law. *The Islamic Law* corresponding to *the Science of Fiqh* (Islamic Jurisprudence) in the classical doctrine is closely linked to the Islamic sciences as well as to the disciplines of social sciences such as notably *Philosophy of Law, Linguistics, Literature, Economy, Public Administration, International Relations, History, and Geography*. The positive law should be known at least in general terms since *the Fiqh Science* is taught under the title of *Islamic Law*. *Fiqh* is classified as *kitab* (book), *bab* (chapter), and *fasl* (passage), while the Islamic Law as *public law* and *private law* in the format of positive law. The classical *fiqh* accumulation has been reshaped in the format of positive law without any change in the former's content. Hence knowing about positive law is required to understand the *Islamic Law*. The science of *fiqh* does not correspond in essence to the whole law science. While law can be also expressed as *legal*, *fiqh* encompasses additionally Deontology meaning obligations of servant towards Allah. It corresponds to the part of *ibadat* (worships). Therefore, *Fiqh*, namely Islamic Law, does not exactly overlap with the positive law. But the subjects of law science take place only in *Fiqh* among the Islamic Sciences. So, mastering the Islamic law requires being familiar with the positive law in general terms. The philosophy of law has a role in comprehending the methodology of Islamic Law that is *Usul al Fiqh*. Although the philosophy of law addresses more specific topics with respect to *usul al fiqh*, there is a significant association between them. Other social sciences disciplines have a considerable part in understanding the Islamic Law. It is unavoidable to be familiar with the disciplines of economics, management, labor economics, banking, and the interest theory in comprehending the financial issues. The subjects such as *buyu*, *sarf*, *salam*, *murabaha*, *ariyah*, *ijarah*, *qirad*, *musaqqa*, *shirka*, *shufa*, *qasamah*, *rahn*, *hajr*, *taflis*, *sulh*, *kafala*, *hawala*, *vaqala*, *luqata*, *wadia*, *ariyah*, *gasp*, *istihkak* found in *fiqh* books are closely associated with the science of economics and management. Linguistics and literature are essential for *fiqh*, because, in order to determine whether anything is within the scope of a provision, that thing should definitely be known in terms of its meaning. It makes linguistics essential for *fiqh*.

Arabic language and also mother tongue should be mastered. The comprehension of certain issues about *ibadat* (worships) depends on being familiar with some topics of geography.

The science of geography is crucial for the issues such as prayer (salat in Islam) time and finding the qiblah (the direction of Mecca) at the part of *al-Salat*, and determination of dawn and sunset times at the part of *al-Sawm* (fasting). Likewise, history should be known since some fiqh provisions have a historical aspect. The assessment of relationship between the Abrahamic religions makes inevitable knowing both history and the history of religions because some fiqh provisions in Islam are present also in other Abrahamic religions. It is inevitable in the Islamic law to be familiar with the Abrahamic religions, Judaism and Christianity. For instance, in deciding if Zoroastrianism, Sabianism and Sameer religion are from Ahl al-Kitab (people of the book), these religions should be known. Historical events may take place in some fiqh books. The science of history is critical in learning about their aspect of validity, and reaching and exact judgment. Indeed, considering the fact that the History of Islamic Law is one of the important sub-disciplines of Islamic law, being familiar with the Muslim states and the political events since the emergence of Islam is crucial in learning the adventure of Islamic Law science. Therefore, the Islamic Law is closely related with the Islamic sciences on the one side, and the social sciences on the other side. It requires being familiar with these sciences. This rich interdisciplinary relationship comes from the unique nature of the fiqh identity. The Fiqh is both legal and shares common points with other sciences.

Keywords: Fiqh, Islamic Law, Social Sciences, Positive Law.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Basım, 1996.
- Bilgin, Vejdi, *Fakih ve Toplum*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Şentürk, Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2008.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.

Bîrûnî'nin Bilimsel ve Felsefî Mirasıyla İlgili Rusça Araştırmalar: Bir İnceleme ve Bibliyografya

Fegani Beyler¹

Amaç

Bu çalışma, Bîrûnî'nin bilimsel ve felsefî mirasıyla ilgili mevcut literatüre bir katkı sunma amacı taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında çalışmanın Rusça Bîrûnî araştırmalarına ilişkin kronolojik bir bibliyografya özelliği taşıdığı söylenebilir.

Bu nedenle, çalışmanın özellikle Türkiye'de devam etmekte olan ve gelecekte gerçekleştirilmesi düşünülen Bîrûnî araştırmalarına kaynak ve malzeme dizini açısından katkı sağlaması arzu edilmektedir.

Giriş

Orta Asya halkları henüz erken ortaçağ döneminde Hârizm, Buhara, Gürgenç, Semerkant vd. bölgelerdeki bilim ve medeniyet merkezlerinde yoğun bir bilimsel faaliyette bulundular. Onlar matematik, tıp, farmakoloji, optik, kimya ve diğer bilim alanlarında büyük başarılar kazandılar. Bilim tarihçilerine göre, Türk-İslâm bilginleri Yunan ve Bizanslı seleflerini yalnızca geride bırakmadılar; aynı zamanda önemli eserleriyle sonraki dönemler için bu bilim dallarının gelişim yollarını da belirlediler.

Bilim ve Felsefe çevrelerinde ansiklopedik eserleriyle bilinen büyük Türk-İslâm bilgini Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (973 [?] – 1061 [?]) de farklı bilim alanlarından çok sayıda âlimin yetiştiği Orta Asya coğrafyasında dünyaya gelmiştir. Bîrûnî, dünya tarihine bakıldığında yaşadığı çağa kendi damgasını vurabilen seçkin bilim insanlarından biridir. O, dünya bilim ve medeniyetinin gelişimine oldukça önemli katkılarda bulunmuş, bir bilim insanı olarak gerçek yetkinliğini fizik, coğrafya, matematik, astronomi, tıp, farmakoloji, mineraloji, botanik, kimya, filoloji, etimoloji, etnografya, tarih ve dinler tarihi alanlarında ortaya koymuştur.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde Bîrûnî'nin bilimsel ve felsefî mirasıyla ilgili binlerce çalışma yapılmış, eserleri değişik dillere tercüme edilmiştir. Hatta özel Bîrûnî araştırmaları alanı bile oluşturulmuştur.

Rusya'da da üzerinde en çok durulan iki Türk-İslâm bilgininden biri, diğeri İbn Sînâ olmak üzere, Bîrûnî'dir.

Çarlık Rusya'sı Dönemi

Rusya'da Bîrûnî ve eserlerinden bahseden ilk çalışmalar, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Çarlık Rusya'sı döneminde, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren yapılmaya başlanmıştır. P. P. Sumarokov'un "Aburigan: XI. Yüzyılda Müslüman Bir Astronom" adlı kısa makalesi bu çalışmalardan biridir. İlk çalışmalarda Bîrûnî hakkında daha çok menkıbevi bilgiler yer almaktadır.

¹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: feganibeyler@gmail.com

Bîrûnî'nin bazı eserleri Batı dillerine XIX. yüzyılda tercüme edilmiştir. Burada alman oryantalist C. E. Sachau'yu (1845-1930) anmakta fayda vardır. Çünkü Bîrûnî'nin kronoloji, tarih ve etnoloji gibi bilim dallarıyla ilgili eseri “el-Âsârü'l-Bâkiye”nin orijinal metnini Leipzig’de neşreden (1878) kişi odur. Dolayısıyla Sachau’nun bu neşri bütün Bîrûnî araştırmaları için önem arz etmektedir.

Aynı durum Rusça çalışmalar için de geçerlidir: Rusya’da Bîrûnî araştırmalarının temelleri XIX. yüzyılın sonları, XX. yüzyılın başlarında atılmıştır.

İlerleyen dönemlerde Rusya Coğrafya Cemiyeti, Orta Asya coğrafyasını öğrenme amacıyla Bîrûnî'nin eserlerine ilgi duymuştur.

“el-Âsârü'l-Bâkiye”nin Tahran’da elde edilen bir elyazması nüshası 1912 yılında Rusya’daki Asya Müzesine getirilmiştir. Bu nüsha, başta V. V. Barthold (1869-1930) ve İ. Y. Kraçkovski (1883-1951) olmak üzere, Rus oryantalistler tarafından incelenmiştir. Eser, özellikle Barthold’un dikkatini çekmiştir. Bu ilgi, Barthold’u İstanbul’da bulunduğu dönemde Bîrûnî'nin eserlerinin elyazması nüshalarını elde etmeye yönlendirmiştir.

SSCB Dönemi

SSCB döneminde Rusya’da Bîrûnî araştırmalarının müstakil bir akademik disipline dönüştüğü söylenebilir.

Bu dönemde Bîrûnî’ye hasredilmiş Rusça müstakil çalışmalardan Kraçkovski’nin “Arapça Coğrafya Literatürü” (1940) örnek gösterilebilir.

1948 yılına gelindiğinde ise başta Moskova, Leningrad ve Taşkent olmak üzere, SSCB’nin farklı bölgelerinde Bîrûnî’nin vefatının 900. Yıl dönümü münasebetiyle çok sayıda bilimsel etkinlik düzenlenmiştir. Bu etkinlikler sonucunda Bîrûnî’nin bilimsel mirasıyla ilgili çok önemli çalışmalar ortaya çıkmıştır:

S. P. Tolstov, “Bîrûnî ve Dönemi”;

V. Y. Zahidov, “Bir Filozof Olarak Bîrûnî”;

İ. Y. Kraçkovski, “Bîrûnî ve Coğrafya Alanındaki Rolü”;

A. A. Semenov, “Ortaçağların Büyük Bilgini Bîrûnî”;

H. U. Sadıkov, “Bîrûnî’nin Astronomiye Dair Öğretisi”;

G. D. Celalov, “Bîrûnî ve Kartografya Bilimi”;

H. Hasanov, “Bîrûnî’nin ‘Kitâbu’t-Tefhîm’ Adlı Eserinde Dünya Haritası”.

1955 yılında Sadıkov tarafından Bîrûnî’nin astronomi, astroloji, kronoloji, coğrafya, jeodezi, trigonometri ve meteorolojiyle ilgili eseri “el-Kânûnu’l-Mes’ûdî” üzerine bir inceleme yapılmıştır. Eser öncelikle bir astronomi ansiklopedisi olduğu için Sadıkov da bu eseri astronomi merkezli bir okumaya tabi tutmuştur.

Bîrûnî’nin “Kitâbu’s-Saydana fî’t-Tıbb” adlı eseri birkaç Arapça elyazması nüshası kullanılarak Ü. İ. Kerimov tarafından Rusçaya tercüme edilmiştir (1957). “el-Âsârü'l-Bâkiye”yi ise M. A. Salye “Kronoloji” adıyla Rusçaya tercüme etmiştir (1957).

1950’li yılların sonlarında SSCB Bilimler Akademisine bağlı Şark Araştırmaları Enstitüsü – bu enstitü Bîrûnî’nin adını taşımaktadır – tarafından dünyada ilk defa çok ciltli bir Bîrûnî külliyyatı yayımlandı. Çok sayıda uzman tarafından ortaya konan bu çalışmada Bîrûnî’nin eserlerinin tamamına yakını Rusça okumak mümkündür.

1960 ve 1970’li yıllarda Bîrûnî’nin bilimsel mirasıyla ilgili olarak aşağıdaki çalışmalar yayımlandı:

B. A. Rozenfeld, M. M. Rojanskaya, Z. K. Sokolovskaya, “Büyük Ansiklopedist Âlim Bîrûnî: Astronomi, Matematik, Coğrafya, Felsefe”;

S. H. Siraceddinov, G. P. Matvievskaya, “Bîrûnî ve Matematikle İlgili Eserleri”;

Bîrûnî'nin “Tahkîku mâ li'l-Hind” adlı eseri de Rusçaya farklı bilim alanlarında uzmanlardan oluşan bir heyet tarafından tercüme edilmiş ve 1963 yılında “Hindistan” adıyla yayımlanmıştır. Uzmanlara göre, bu tercüme söz konusu eserin en başarılı tercümesidir.

Bîrûnî'nin kıymetli taşlar, mineraller ve madenlerle ilgili eseri “el-Cemâhir fî M'arifeti'l-Cevâhir” yine bu alanın uzmanlarından oluşan bir heyet tarafından Rusçaya tercüme edilip “Mineraloji” adıyla Moskova'da yayımlanmıştır (1963). Bu çalışmada Bîrûnî'nin Ortaçağ mineralojisinin zirvesinde bulunduğu ve bu alanla ilgili Avrupalı uzmanların ondan etkilendiği özellikle vurgulanmıştır.

- Bîrûnî'nin felsefî görüşleri ise İ. M. Müminov tarafından incelemeye tabi tutulmuştur. Müminov, Bîrûnî'nin evren ve varlık tasavvurunda her ne kadar materyalist eğilimler arasa da, onun ahlâkî ve felsefî görüşleriyle ilgili çalışmaları kayda değer bir öneme sahiptir.

A. Şaripov, Bîrûnî'nin felsefî görüşleri üzerine bir doktora tezi savunmuştur (1966).

P. G. Bulgakov, “Bîrûnî'nin Hayatı ve Eserleri” adlı bir monografi yayımlamıştır (1972).

Bîrûnî'nin doğumunun 1000. yıldönümü münasebetiyle SSCB'nin farklı bölgelerinde çok sayıda bilimsel etkinlik düzenlenmiştir. Bu etkinlikler Sovyet yönetimi tarafından desteklenmiştir.

Yayın hayatına 1957 yılında başlayan akademik bir derginin (“Özbekistan'da Sosyal Bilimler”) 1973 yılına ait 7 ve 8. sayılarındaki bütün çalışmalar Bîrûnî'yle ilgilidir.

Son olarak, Rusya ve Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde farklı zamanlarda Bîrûnî'nin adına pullar bastırılmış ve armağan kitaplar yayımlanmıştır.

Sonuç

Bîrûnî, farklı bilim alanlarında çok sayıda eser vermiş ansiklopedist bir âlimdir. Ayrıca, o, tüm dünyada objektif ve bütüncül bilimsel bakış açısına sahip bir bilim insanı olarak kabul edilmiştir. Onun özellikle astronomi ve matematik alanlarındaki tespit ve görüşleri hem Doğu hem de Batıda büyük yankı uyandırmıştır.

Dolayısıyla, Bîrûnî ile ilgili Rusça araştırmalarda da – çok az sayıda çalışmada rastlanan ideolojik yaklaşımlar saklı kalmak kaydıyla – genel olarak objektif bir metod takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rusça Bîrûnî çalışmaları, Rusya'da Bîrûnî araştırmaları, Bîrûnî bibliyografyası, Bîrûnî'nin felsefesi, Bîrûnî'nin bilimsel mirası

Russian Studies on the Scientific and Philosophical Heritage of al-Biruni: A Survey and Bibliography

The Aim of the Study

The purpose of this work is to provide a current literary contribution to the scientific and philosophical heritage of al-Biruni. When viewed from this aspect, it can be said that this work has the feature of a chronological bibliography on al-Biruni researches in Russian.

For this reason, it is expected that the study will contribute to al-Biruni researches which are continuing in Turkey and considered to be realized in the future in terms of resource and material index.

Introduction

In the early medieval period, the peoples of Central Asia had an intense scientific activity in the centers of science and civilization in Khwarazm, Bukhara, Gurgandj, Samarkand and other regions. They have achieved great success in mathematics, medicine, pharmacology, optics, chemistry and other fields of science. According to the historians of science, Turkish-Islamic scholars have not only moved ahead of the Greek and Byzantine predecessors; but also identified ways of development of these sciences for later periods through their important works. The great Turkish-Islamic scholar is Abu al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni (973 [?] – 1061 [?]) who is known for his encyclopaedic works in science and philosophy circles, was born in Central Asia, where many scholars from different fields of science are trained. Considering the world history, al-Biruni is one of the distinguished scholars who can make a mark in his own time. He has made considerable contributions to the development of science and civilization in the World, and he has revealed his true competence as a scientist in the fields of physics, geography, mathematics, astronomy, medicine, pharmacology, mineralogy, botany, chemistry, philology, etymology, ethnography, history and history of religions.

In various parts of the world, thousands of studies have been carried out on the scientific and philosophical heritage of al-Biruni, and his works have been translated into different languages. Moreover, even the area of private research related to al-Biruni has been established.

In Russia, al-Biruni is one of the two most prominent Turkish-Islamic scholars, the other is Ibn Sina.

Tsarist Russia Period

In Russia, the first studies on al-Biruni and his works have been started in the Tsarist Russian period since the end of the 18th century as far as we know. The short article by P.P. Sumarokov, “Aburigan: A Muslim Astronomist in the 11th Century” is one of these studies. There is more pragmatic information about al-Biruni in the first studies. There is more legendary information about al-Biruni in the first works.

Some of al-Biruni's works have been translated into western languages in the 19th century. At this point it is useful to mention the German orientalist C. E. Sachau (1845-1930). Because he published the original text of al-Biruni's work “al-Athar al-Baqiyah”, which is on the branches of science such as chronology, history and ethnology, in Leipzig, 1878. Thus, Sachau's publishing is important for all al-Biruni researches.

The same situation is also valid for Russian studies: The foundations of the al-Biruni research in Russia were laid in the late 19th century and early 20th century. In the following periods, the Russian Geography Society was interested in the works of al-Biruni in order to learn the geography of Central Asia. A manuscript copy of “al-Athar al-Baqiyah” obtained in Tehran was brought to the Asian Museum in Russia in 1912. This copy was examined by Russian orientalists, particularly V. V. Barthold (1869-1930) and I. Y. Krachkovski (1883-1951). The work attracted Barthold's attention in particular. This interest encouraged Barthold to obtain manuscripts of al-Biruni's works when Barthold was in Istanbul.

USSR Period

It can be said that, in Russia during the period of the USSR, al-Biruni researches turned into an independent academic discipline. An example of Krachkovski's “Arabic Geography Literature” (1940) can be given as an example of independent Russian studies devoted to al-Biruni in this period.

In 1948, numerous scientific events were held in different regions of the USSR, particularly in Moscow, Leningrad and Tashkent, in connection with the 900th anniversary of

al-Birun's death. As a result of these activities, significant studies about al-Biruni's scientific heritage have emerged:

- S. P. Tolstov, "al-Biruni and His Period";
- V. Y. Zahidov, "al-Biruni as a Philosopher";
- I. Y. Krachkovski, "al-Biruni and His Role in the Field of Geography";
- A. A. Semenov, "al-Biruni: The Great Scholar of the Middle Ages";
- H. U. Sadikov, "al-Biruni's Astronomical Teaching";
- G. D. Djalalov, "al-Biruni and His Cartography Science";
- H. Hasanov, "World Map in al-Biruni's Work Named 'Kitab al-Tafhim'".

In 1955, an examination was made by Sadikov on al-Biruni's work "al-Qanun al-Masudi" on al-Biruni's astronomy, astrology, chronology, geography, geodesy, trigonometry and meteorology. Since the work was primarily an encyclopedia of astronomy, Sadikov also subjected this work to an astronomy-based reading.

al-Biruni's work "Kitab al-Saidana fi al-Tıbb" was translated into Russian by U. I. Karimov using various Arabic manuscripts. (1957) "al-Athar al-Baqiyah" was translated into Russian by M. A. Salye, as "Chronology". (1957)

In the late 1950s, a voluminous al-Biruni collection was published for the first time in the world by the Institute of Oriental Studies -this institute bears the name of al-Biruni-, which is affiliated with the Academy of Sciences of the USSR. In this work, prepared by a large number of experts, it is possible to read almost all of al-Biruni's works in Russian.

In the 1960s and 1970s, the following studies were published concerning the scientific heritage of al-Biruni:

B. A. Rozenfeld, M. M. Rojanskaya, Z. K. Sokolovskaya, "Great Encyclopedist Scholar al-Biruni: Astronomy, Mathematics, Geography, Philosophy";

S. H. Siradjdinov, G. P. Matvievskaya, "al-Biruni and His Works on Mathematics".

al-Biruni's "Tahqiq ma li al-Hind" was also translated by a delegation composed of experts from different fields of science and published in 1963 as "India". According to experts, this translation is the most successful translation of this work.

al-Biruni's work on precious stones, mines and minerals "al-Jamahir fi Marifat al-Jawahir" was translated into Russian by a delegation of experts in this field and published as "Mineralogy" in Moscow. (1963)

It was especially emphasized in this work that al-Biruni was at the peak of the medieval mineralogy and that European experts in this field were influenced by it.

al-Biruni's philosophical views were examined by I. M. Muminov. Even though Muminov is seeking materialist tendencies in al-Biruni's idea of universe and existence, his work on al-Biruni's moral and philosophical views has a considerable importance.

A. Sharipov defended a doctoral thesis on the philosophical views of al-Biruni. (1966)

P. G. Bulgakov published a monograph entitled "The Life and Works of al-Biruni". (1972)

On the occasion of the 1000th anniversary of al-Biruni's birth, numerous scientific events were organized in different regions of the USSR. These events were supported by the Soviet government.

All studies in the 7th and 8th issues of 1973 of an academic journal ("Social Sciences in Uzbekistan"), which begins to be published for the first time in 1957, are related to al-Biruni.

Finally, at different times in Russia and Central Asian Turkish Republics, stamps have been printed and gift books have been published on behalf of al-Biruni.

Conclusion

al-Biruni is an encyclopedist scholar who has given many works in different fields of science. In addition, he has been accepted as a scientist with an objective and holistic scientific perspective all over the world. His findings and observations especially on astronomy and mathematics have caused great repercussions in both the East and the West. Thus, an objective method (without prejudice to the ideological approaches found in very few studies) was generally followed in the Russian researches on al-Biruni.

Keywords: Russian works on al-Biruni, Studies on al-Biruni in Russia, Bibliography of al-Biruni studies, Biruni's philosophy, Scientific heritage of al-Biruni.

Kaynakça

Rusça Kaynaklar / Sources in Russian

Арендс, А. К. (1973). *Бируни: К 1000-летию со дня рождения*, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.

ал-Бируни, Абу-р-Райхан. (2011). *Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия)*, перевод А. М. Беленицкого, ст. и прим. А. М. Беленицкого и Г. Г. Леммлейна, 2-е издание, дополненное и исправленное, под ред. И. М. Стеблин-Каменского и В. П. Никонорова, Санкт-Петербург: Петербургское лингвистическое общество.

Бируни, Абу Рейхан. (1957, 1966, 1973, 1975, 1976, 1987). *Избранные произведения*, т. I–VII, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.

Бируни, Абу Рейхан. (1995). *Индия*, перевод: А. Б. Халидов, Ю. Н. Завадовский
комментарии: В. Г. Эрман, А. Б. Халидов, Москва: Научно-издательский центр «Ладомир».

Бируни Абу Рейхан и Ибн Сина. (1973). *Переписка*, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.

Булгаков, П. Г. (1972). *Жизнь и труды Бируни*, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.

Джалалова, З. Г. (1975). "Учение ал-Бируни о движении Солнца", *Историко-астрономические исследования*, XII, сс. 227-236.

Крачковский, И. Ю. (1957). *Избранные сочинения*, т. IV, Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.

Лунин, Б. В. (1973). "Жизнь и труды Абу Райхана Бируни в дореволюционной и советской науке", *Общественные науки в Узбекистане*, 1973, № 7-8, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, сс. 115-130.

Матвиевская, Г. П. (1962). *К истории математики Средней Азии*, Ташкент: Издательство АН Узбекской ССР.

Матвиевская, Г. П. & Розенфельд Б. А. (1983). *Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.)*, кн. I, Москва: Издательство «Наука».

Насыров, А. (1950). *Список трудов Бируни - великий ученый средневековья*, Ташкент: Издательство АН Узбекской ССР.

Нурутдинова, З. Г. (1989). *Педагогические идеи Абу Райхана Беруни*, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.

Розенфельд, Б. А. (1975). “Астрономический труд ал-Бируни «Книга вразумления начаткам науки звезд»”, *Историко-астрономические исследования*, XII, сс. 205-226.

Розенфельд, Б. А., Рожанская, М. М. & Соколовская З. К. (1973). *Абу Райхан ал-Бируни (973-1048)*, Москва: Издательство «Наука».

Садыков, Х. У. (1953). *Бируни и его работы по астрономии и математической географии*, Под ред. проф. Б. В. Кукаркина, Москва: Государственное издательство технико-теоретической литературы.

Сираждинов, С. Х. & Матвиевская Г. П. (1978). *Абу Райхан Беруни и его математические труды (пособие для учащихся)*, Издательство «Просвещение».

Тимофеев, И. В. (1986). *Бируни*, Москва: Издательство «Молодая гвардия».

Хайруллаев, М. М. (1985). *Культурное наследие и история философской мысли*, Ташкент: Издательство «Узбекистан».

Шарипов, А. Д. (1972). “Абу Райхан Беруни”, в кн. *Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока*, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, сс. 140-198.

Шарипов, А. Д. (1972). *Великий мыслитель Беруни*, Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.

Türkçe Kaynaklar / Sources in Turkish

Beyrûnî'ye Armağan (2011). 2. baskı (tıpkıbasım), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Duman, A. & Altınay R. (2007). “Tarihçilik ve Döngüsel Tarih Felsefesi Bağlamında Bîrûnî'nin ‘Fihrist’ Adlı Risâlesi ve Çevirisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 11, sayı 30 (Kış 2007), ss.187-218.

el-Beyrûnî, Ebu'r-Reyhan. (2011). *Kitâbu's-Saydana fi't-Tıbb*, (Çev.) Kahyâ E., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

el-Bîrûnî, Ebû Reyhan. (2011). *Mâziden Kalanlar (el-Âsâru'l-Bâkiye)*, (Çev.) Batur, A., İstanbul: Selenge Yayınları.

el-Bîrûnî, Ebû Reyhan. (2013). *Tahdîdü Nihâyâtî'l-Emâkin*, (Çev.) Burslan, K., haz. Gündoğan, M. D., Uymaz, T., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

el-Bîrûnî, Ebû Reyhan. (2015). *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*, (Çev.) Burslan, K., haz. Yitik, A. İ., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İzgi, C. (2001), “el-Kânûnû'l-Mes'ûdî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 24, ss. 337-338.

Kutluer, İ. (2011). “et-Tefhîm”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 40, ss. 271-273.

Meçin, M. M. (2014). “Ebû Reyhan el-Bîrûnî ve Bilimsel Bakışı Üzerine Bir Analiz”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, yıl 7, sayı 20 (Aralık 2014), ss. 1-32.

Özcan, E. S. (2013). “Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)”, *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt 10, sayı 3 (Aralık 2013), ss. 9-24.

Tümer, G. (1992). “Bîrûnî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 6, ss. 206-215.

Tümer, G. (1991). “el-Âsârü'l-Bâkiye”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 3, s. 462.

Tümer, G. (1993). “el-Cemâhir”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt 7, ss. 295-296.

Yitik, A. İ. (2010). “Tahkîku mâ li'l-Hind”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, cilt, 39 ss. 410-411.

Whitaker, I. (2011). “Bîrûnî Çalışmalarının Bugünkü Durumu: Bir İnceleme ve Bibliyografya”, (Çev.) Kızıl F., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 20, sayı 1/2011, ss. 259-294.

İngilizce Kaynaklar / Sources in English

Gafurov, B. (1974). “al-Biruni: A Universal Genius Who Lived in the Central Asia a Thousand of Years Ago”, *The Unesco Courier*, June, 1974, pp. 4-9.

Gankovsky, Y. V. (1979). “Study of al-Biruni's Life and Works in the Soviet Union”, *SAID*, 1979, pp. 191-194.

Khan, M. S. (1976). “A Bibliography of Soviet Publications on al-Biruni”, *Arabica*, T. 23, Fasc. 1 (February 1976), pp. 77-83.

Sayili, A. (1979). “al-Biruni and the History of Science”, *SAID*, 1979, pp. 706-712.

Sheppler, B. (2014). *Al-Biruni: Master Astronomer and Muslim Scholar of the Eleventh Century*, New York: Rosen Central Publications.

Hint Altıktası: Aryanlara Genel Bir Bakış¹

Halide Rumeysa Küçüköner²

Hint alt-kıtası dünyanın en kadim medeniyetlerine ev sahipliği yapan büyük bir bölgedir. Bölge için tarihi zenginlik ve insanoğlunun gelişimine katkıları nedeniyle medeniyetin beşiği ifadesini kullanmak yerinde bir ifadedir. Günümüz Avrupa medeniyetinin de doğuş yerlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Eliade, 2009: I, 231, 239). Bu topraklarda var olmuş ve dünya kültür mirasına derin izler bırakmış Aryan Medeniyeti bu tebliğin konusudur.

Vedik Aryanlar, Afganistan ve İran platosu üzerinden Kuzeybatı Hindistan'a M.Ö. 1250 lerden itibaren uzunca bir süre yavaş yavaş geldikleri düşünülen kavimler topluluğudur. Gelişlerinin yiyecek ihtiyacından dolayı yeni yerleşim yeri ihtiyacından kaynaklandığı düşünülmektedir (Eliade, 2009: I, 239). Aryan kavimlerinin Hindistan'a gelişleri, Hint kültürünü asimile etmeleri nedeniyle geliş ifadesi ile değil, istila kelimesi ile ifade edilmektedir (Witzel, 2001: 27, 31; Eliade, 2009: I, 159-160). Ana dilleri Sanskritçe olan, Aryanlar'ın oldukça güçlü bir medeniyetleri ve yüksek bir kültürel düzeyleri olduğu, Ortadoğu ve Avrupa'daki bütün din ve inançları etkiledikleri düşünülmektedir. Buna benzer başka dil ve kültür yayılmasının örneği tarih boyunca bilinmemektedir (Bayur, 1987: 20; Eliade, 2009: I, 231-232).

Ariler'in Hindistan'a gelişleri, Hindistan açısından bir dönüm noktası olmuştur. Dravidyen ve Munda olarak adlandırılan yerli kabilelerle karşılaşmışlardır (Bayur, 1987: I, 24).³ Ari kültür, kendisini Hindistan'ın temel kültürel değerlerinin tümüne hızlı bir biçimde işletmiş, Harappa dini, Hinduizm ve devamında Brahmanizm neredeyse Ari kültürün etkisinden hiç çıkmamıştır (Eliade, 2009: I, 158-160, 251, 254). Ancak Aryan kültürü de yerli Dravidyen kültürden etkilenmiştir. İkisinin birleşimi sonucu yeni eklettik yapıları bir kültür ortaya çıkmıştır. Bu süreç, gelişim sürecindeki Hinduizm'in katı, taassubi bir Ortodoks dini anlayış olmamasında da, farklı inanç ve bakış açılarına müsamahalı olmasına neden olmuştur (Johnson, 1998: 17, 22, 64). Bu etkileşim, Hinduizm'le birlikte bütün Hint dinlerinin amentüsü sayılan ruh göçü ve kast sistemi dahil pek çok inanç esasının alt-kıta kültürüne yerleşmesinde etkili olmuştur (Yitik, 279; Eliade, 2009: 160-161, 168-169, 231-257, 289).

Aryanlar'ın bölgeye en temel katkısı Vedalar adlı eserler aracılığıyla gerçekleşmiştir. (Witzel, 2001: 5-6; Usta, 2013: 29; Johnson, 1998: 63 Eliade, 2009: I, 232). Aryanlar hakkında temel bilgiler, bu eserlerden elde edilmektedir. Vedalar, "İlahi veya kutsal bilgi" anlamına gelmektedir (Witzel, 2001: 4). Vedalar, Rig Vedik dönemi eseri olup, Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda ve Atharva Veda adlı eserlerden oluşmaktadır. Vedalar'ın insan elinden çıkmadığı ve İlahi kaynaklı vahiyler olduğu kabul edilmektedir (Yitik, 2010: 290-291). Vedalar dönemi teolojisi, politeist ve animist bir Tanrı ve âlem anlayışına dayanmaktadır (Raju vd., 2002: 27; Yitik, 2010: 291; Witzel, 2001: 5-6). Vedalar'da bütün Hint dinlerinin amentüsü sayılabilecek "ruh göçü" yer almamakta ve Hint dinleriyle ciddi tezatlık gösteren kurban ayinlerine sıklıkla referans yapılmaktadır. (Yitik, 2010: 279). Ancak zamanla bölge etkisiyle, Vedik felsefe kurban adetlerini bırakmış, tenasüh inancını benimsemeye başlamıştır. (Yitik, 2010: 279). Böylelikle,

¹ Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri bölümünde hazırlanmakta olan Doğuştan Günümüze Ahmediye Cemaati adlı tezin bir bölümünden derlenmiştir.

² Arş. Gör. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rumeysah@hotmail.com

³ Dravidyen kültür, Munda kabilelerine galip gelmiş ve Hint yerli kültürü Dravidyen kültür olarak ifade edilmeye başlanmıştır.

Aryanlar'da kast sistemi, sosyal hayatın bir özelliği ve keskin hatları olmayan bir sistemken, tenasüh inancıyla birlikte inançsal bir yapıya bürünmüş ve katı kuralları olan bir sistem haline gelmiştir (Johnson, 1998: 64). Hint dünyasının iki büyük destanı ve kutsal kitabı olan Ramayana ve Mahabharata destanları da Veda dönemi eserleridir (Johnson: 1998, 52-55; Valmiki, 2002: 13, kapak s.)

Aryanlar'da toplumsal yapı, büyük aileler şeklinde ataerkil bir anlayışa göre düzenlenmiştir. Aile reisliği babadan oğula geçmiştir. (Bayur, 1987: I, 28).

Aryanlar, kırsal yerleşimli janas adı verilen genellikle köy veya kasabalarda, mülkiyet hakkı olmayan kabileler şeklinde yaşamışlardır. Bu dönemden itibaren alt-kıtada krallık nosyonu oluşmaya başlamıştır (Witzel, 2001: 7; Johnson, 1998: 64; Bayur, 1987: I, 27-28) .

Sınıflı bir sosyal hayat, Aryan sosyal hayatının ilk baştan itibaren ayrılmaz bir parçası olmuş toplum üç temel sınıftan oluşmuştur. Soylular-yöneticiler, din adamları/şairler ve diğer insanlar şeklinde bir kast anlayışı mevcuttur (Witzel, 2001: 7). Rig Vedik dönemde, sınıflar doğuştan getirilmezdi, sonradan elde edilmeleri mümkündü, kastlar arası geçişler o dönemde henüz açıktı, (Johnson, 1998: 64). Ancak son Vedik dönemde, tenasüh inancıyla birlikte kast sistemi tamamlanmaya ve kapalı bir görüntü arz etmeye başlamıştır.

Aryanlar'ın geçim şekilleri genel olarak toprağa dayalı olduğu, hayvancılık ve hayvan ehlileştirme konusunda da mahir oldukları anlaşılmıştır. Ariler'in bir diğer geçim kaynakları ticaret olmuştur. Çin ve Ortadoğu ile ekonomik ve kültürel faaliyetler gerçekleştirmişlerdir (Usta, 2013: 29).

Aryanlar, önce Dravidyen kavimleri, sonra da çevre bölgeleri özellikle kıta Avrupası'nı etkileri altına almaya başarmışlar ve (Eliade, 2009: 231; Bayur, 1987: 20) günümüzde, Hint-Avrupa dillerini konuşan toplulukların kökenlerini oluşturmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Aryanlar, Hindistan, Hinduizm, Vedik kültür, Dravidyen kültür

Indian-Subcontinent: A General Overview About The Arians⁴

Indian-subcontinent is a large region that hosts the most ancient civilizations of the world. It is an appropriate expression to use "the cradle of the civilization" for the region due to its historical richness and the contributions to the development of human beings. It can be regarded as one of the birth places of contemporary European civilization (Eliade, 2009: I, 231, 239). Arian Civilization, which has existed in this region and left a deep impression on the world cultural heritage, is the subject of this paper.

Vedic Arians are the groups of people who thought to come to northwestern India from 1250 BC from the platos of Afghanistan and Iran. Afghanistan and Iran through the platos northwestern India BC. They are a group of tribes thought to have come from the 1250s. It is thought that they come for the new settlement because of the food shortage (Eliade, 2009: I, 239). The arrival of the Arian tribes to India is expressed by the invasion word, not by the expression of arrival because of their assimilating for Indian culture (Witzel, 2001: 27, 31; Eliade, 2009: I, 159-160). Arians who are the mother tongue Sanskrit, have a strong civilization and a high cultural level, affecting all religions and beliefs in the Middle East and Europe. It is not known an example of the spread of another language and culture similar to this throughout history (Bayur, 1987: 20, Eliade, 2009: I, 231-232).

The arrival of Arians to India has been a turning point for India. They encountered local tribes called Dravidian and Munda (Bayur, 1987: I, 24). The Arian culture quickly spread itself to the

⁴ It is compiled from a section of the thesis called "From the Birth and to the Present of Ahmadiyya Muslim Community which is prepared at Basic Islamic Science, at the Institute of Social Science of Dicle University.

whole of basic cultural values of India, and aftermath Harappa religion, Hinduism and Brahmanism were almost never out of the influence of the Arian culture (Eliade, 2009: I, 158-160, 251, 254). However, Arian culture was also influenced by native Dravidian culture. A new eclectic culture emerged as a result of the unification of these cultures. This process provided Hinduism, in the development process, to be tolerant for different beliefs and perspectives, not to be Orthodox religious understanding (Johnson, 1998: 17, 22, 64). This interaction has been influential on the sub-continental cultures in the establishment of many beliefs including the reencarnation, the caste system which are considered indomitable by all Indian religions with Hinduism (Yitik, 279; Eliade, 2009: 160-161, 168-169, 231-257).

The most basic contribution of the Arians to the region was realized through the works of Vedas. (Witzel, 2001: 5-6, Master, 2013: 29, Johnson, 1998: 63 Eliade, 2009: I, 232). Basic information about the Arians is obtained from these works. Vedas means "divine or divine knowledge" (Witzel, 2001: 4). Vedas are the works of the Rig Vedic period and consists of the works of Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda and Atharva Veda. Vedas are believed that divine-inspired revelations and the effecting of humanbeings is not accepted (Yitik, 2010: 290-291). The theology of Vedas period is based on the understanding of polytheist and animist god and world (Raju et al., 2002: 27, Yitik, 2010: 291, Witzel, 2001: 5-6).

In Vedas, reencarnation belief which can be considered as the fundemantal belief of all Indian religions, doesn't take place and are shown in serious contradiction with region religions referring with sacrificing rituals (Yitik, 2010: 279). However, over time, with the influence of the region, Vedic philosophy has left the sacrificial customs and begun to accept reencarnation belief (Yitik, 2010: 279). While caste system of Arians is the features of social life, without sharp lines, has transferred to a belief system together with the belief of reencarnation (Johnson, 1998: 64). The two great epics of the Indian world and the sacred boks, Ramayana and Mahabharata are also works of the Veda period (Johnson, 1998, 52-55, Valmiki, 2002: 13, cover s.)

In the Arians, the social structure is organized according to a patriarchal concept with large families. The family head has passed from father to son. (Bayur, 1987: I, 28).

The Arians lived in villages or towns, often called rural settlements and janas, as tribes without property rights. From this period, the notion of the kingdom begun to emerge in the subcontinent (Witzel, 2001: 7, Johnson, 1998: 64, Bayur, 1987: I, 27-28).

Classief social strcture was as an integral part of the Arian social life from the very beginning and was composed of three basic classes. There is a sense of caste in the form of noble-masters, clergy /poets and other people (Witzel, 2001: 7). In the Rig Vedic period, the classes were not gain from birth, it was possible to obtain later, transitions between castes were still open at that time (Johnson, 1998: 64). However, in the last Vedic period, the caste system together with the belief of rencarnation began to be completed and to display a closed image.

It has been understood that the Arians' livelihoods were largely based on land, and they are also talented in animal husbandry and animal breeding. Another source of Arians' livelihood was trade. They made economic and cultural activities with China and the Middle East (Usta, 2013: 29).

The Arians succeeded to affect firstly locally Dravidian tribes, then the environmental regions, especially continental Europe, too (Eliade, 2009: 231; Bayur, 1987: 20), and today they have formed the roots of the Indo-European languages.

Keywords: Arians, India, Hinduism, Vedic culture, Dravidian culture

Kaynakça

- Allchin, B., & Allchin, R. (1968). *The Birth of Indian Civilization*, Pelican Books 1968.
- Anthony, D. (1991). The archaeology of Indo-European origins. *Journal of Indo-European* (19), 193-222.
- Bayur, H. Y. (1987). *Hindistan Tarihi -İlk Çağlardan Gürkanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar-*. Ankara, I-III.
- Chakrabarti, D. K. (1979). "Iron in early Indian literature". *Journal of the Royal Asiatic Society* , 22-30.
- Devoto, G. (1962). *Origini Indeeuropee*. Floransa.
- Dumézil, G. (1943). *Servius et la Fortune*. Paris.
- Eliade, M. (2009). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul.
- Garvie, A. E. Polytheism. *Enclopedia of Religion* (Cilt X, s. 112-114). içinde
- Gimpera, P. B. (1961). *Les Indo-Europeens*. (R. Lantier, Çev.) Paris.
- Johnson, G. (1998). *Hint Dünyası Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi* (Cilt X). (M. Pekin, Çev.) İstanbul.
- Knott, K. (2000). *Hinduizm'in ABC'si*. (M. Yolal, Çev.) İstanbul.
- Marshall, J. (1931). *Mohenjo-Daro and Indus Culture*. Londra.
- Raju, P. T., Chan, W.-t., Kitagawa, J. M., & Faruki, İ. R. (2002). *Asya Dinleri*. (A. Davudoğlu, Çev.) İstanbul, İstanbul.
- Rousseau, H. (1970). *Dinler (Tarihi ve Sosyal incelemeler)*. (O. Pazarlı, Çev.) İstanbul.
- Sarma, D. (2005). *Hint Dini Tarihine Giriş*. (F. Aydın, Çev.) İstanbul.
- Schrader, O. (1917). *Reallexikon der Indogermanische Altertumskunde* . Berlin.
- Tadeusz, M. (2012). Margul, Tadeusz, Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu. (A. İ. Yitik, & A. Yıldız) (2), 301-302.
- Usta, S. (2013). *Dünyayı Değiştiren Düşünürler, I. Cilt: Hint Vedalar'ından Giordano Bruno'ya*. İstanbul.
- Valmiki. (2002). *Ramayana Hint Destanı*. (K. Kaya, Çev.) Ankara.
- Witzel, M. (2001). Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts. *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* (7-3), 1-115.
- Yitik, A. (2010). "Hinduizm", Yaşayan Dünya Dinleri. Ş. Gündüz (Dü.) içinde, *Yaşayan Dünya Dinleri* (s. Ankara).

Kur'an'da Sahabenin Hatalarına Yönelik Uyarılar

Abdulkerim Bingöl¹

Mehmet Salmazzem²

Kur'an'ın “yanlışla” mücadele etme yöntemlerinden biri “uyarı” yapmaktır. Kur'an, kimden sadır olduğuna bakmaksızın yanlış yapana gerekli uyarıları yapmıştır. İslam inancına göre en seçkin topluluk olan, vahyin ilk muhatabı ve “Hz. Muhammed'in arkadaşları olma şerefine ulaşan sahabe; itikadi, ictimai, ahlaki vb. pek çok konuda Kur'an'ın belirlediği ilkelere aykırı bazı tutumlarından ötürü Kur'an tarafından ikaz edilmiştir. Zamanla İslam dünyasında çeşitli dokunulmaz alanların oluşturulmuş olması ve öz eleştiri kültürünün zayıflaması gerçekliği dikkate alındığında sahabeye yapılan uyarıların ve sahabenin buna karşı öz eleştirel tutumu örneklik teşkil etmesi itibarıyla önem arz edecektir. Zira Kur'an, adalet gereği sadece ötekileri uyarıp Müslümanları bundan muaf tutmamıştır.

Sahabenin uyarılmasına sebep olan mevzuların arka planında cahiliyeden kalma alışkanlıklar, dünyevî beklenti ve görece iyi niyet gibi farklı nedenler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları hakkında özet mahiyetinde bilgi verilecektir.

Sahabeden bazı isimlerin uyarıldığı konulardan biri müşriklerle kurulan iletişimle alakalıdır. Evvela İslam dini her ne sebeple olursa olsun müşriklerle muhabbet kanallarının diri tutulmasına karşı çıkmıştır. Bu iletişimin açık ya da gizli yapılmasında fark yoktur. Hicretten sonra Mekke'de aile fertleri kalan Hatib b. Ebi Beltaa adındaki sahabe, onları koruma düşüncesiyle Mekke'nin fetih hazırlığını Mekke ehline bildirmesi âyetle sert bir şekilde tenkid edilmiştir. (Mümtehine, 60/1.)

Sahabenin uyarıldığı konulardan biri de cihad ile alakalıdır. Mekke döneminde müşriklerden baskı gördükleri halde onlara karşılık vermekten men edilen müminlere Medine döneminde savaşma izni (Hac, 22/39.) hatta saldırı gibi durumlarda emri verilmiştir. (Bakara, 2/191.) Nitekim sahabenin kahir ekseriyeti bu emre riayet etmiştir. Ne var ki cihada katılma hususunda korku gibi çeşitli nedenlerden dolayı pasif kalan bazı sahabeler yüksek bir tondan uyarılmışlardır (Nisa, 4/75; Tevbe, 9/38; detaylı bilgi için bkz.: Zemahşerî, 2009: 524; İbn Atiyye el-Endulusî, 2007: 135; Alusî, 2005: 118; Şimşek, 2012: 538).

Fitrî bir din olan İslam, ifrat ve tefritten kaçınmayı emretmektedir. İslam'ın ortaya koyduğu ve “vasat” olarak nitelendirilmesi mümkün olan bu anlayış, yaşamın dengesi açısından oldukça mühimdir. Vahiy döneminde zaman zaman bu dengeyi iyi muhafaza edemeyen sahabeden bazı isimler, ailevî hayat dâhil yeme içme gibi zarurî olan birçok bedenî ihtiyacı terk ederek sürekli ibadetle meşgul olmaları üzerine Kur'an tarafından ikaz edilmişlerdir. Bu durumu aşırı olarak nitelendiren Kur'an, Allah'ın helal kıldığı nimetlerin yasaklanmasını eleştirmiş ve müminleri bu durumdan men etmiştir (Maide, 5/87; detaylı bilgi için bkz.: Maturidî, 2005: 291-292; İbnu'l-Cevzî, 1984: 577; Kurtubî, 2006: 116-119; İbn Kesir, 2000: 129; Kasimî, 2003: 233; Merağî, 1985: 9-11; Şimşek, 2012: 94). Diğer taraftan akıl, beden ve ruhu kapsayacak şekilde geniş bir yelpazede insana sorumluluk yükleyen ve inananları anlık, günlük, haftalık,

¹ Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, e-mail: akrimbingol@hotmail.com

² Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir A. B. D., e-mail: salmazzem.m@gmail.com

aylık, yıllık ve ömürlük ibadetlerden sorumlu tutan İslam dini, bunların gereğini yapmayan ya da bu minvalde gevşeklik yapan sahabeleri tenkit etmiştir (Hadid, 57/16; Cuma, 62/11).

Diğer taraftan kaynaklarda bahsi geçtiği üzere İslam'ın ilk yıllarında ciddi sıkıntılara maruz kalmalarına rağmen müminler, yaşadıkları meşakkate karşı büyük metanet sergilemişler. Ne var ki Medine döneminde refah seviyesinin yükselmesiyle beraber onlardan bazıları maddiyata dalıp maneviyatı ihmal etmeye başlamışlardır (Razî, 2009: 115; Kurtubî, 2006: 252; Hatibu's-Şirbinî, 2004: 218; İbn Kesir, 2000: 472; Ebu's-Suud, 2010, 210; Bursevî, 2001: 430-431; Alusî, 2005: 239-240; Yazır, 2009: 163; Sabunî, 2001: 307). Bu durumun çarpıcı örneklerinden biri Hz. Peygamber'in hutbe icra ederken Medine'ye bir ticaret kervanının girdiğini haber alan sahabenin önemli bir kısmının camiye terk ederek kervana yönelmeleri hakkındadır. Bu davranışı sergileyen sahabe Kur'an'da sert bir şekilde ikaz edilmiştir (Taberî, 2001: 116-119; Ebu's-Suud, 2010: 253; Sıddik Hasan Han, 1999: 92; Kasimî, 2003: 231; İbn Aşur, "tarihsiz": 228).

İslam dini, insanlar arasındaki farklılıkları, sosyal dayanışma ve iş bölümü yapma aracı olarak telakki etmektedir. Bu anlayışa uygun hareket etmeyip çeşitli bahanelerle insanları küçümseyen, karalayan ve kötü lakaplarla çağıran sahabeden bazı kimseler Kur'an'da uyarılmıştır (Hucurat, 49/11; detaylı bilgi için bkz.: İbnu'l-Cevzî, 1984: 147; Merağî, 1985: 133; İbn Aşur, "tarihsiz": 246; Ateş, 1989: 524; Karaman vd., 2012: 95).

Uyarıların kendisi olduğu gibi sahabenin uyarılara karşı tutumu da oldukça mühimdir. Zira onlar, kompleks yapmadan yapılan ikazlardan ders çıkartmış, kendi hatalarının farkına vararak büyük pişmanlık duymuşlardır. Mesela edepte kusur ederek seslerini Hz. Peygamber'in sesinden yüksek tutanlar Allah tarafından eleştirilince derhal kendilerini düzelterek artık onun yanında kısık bir sesle konuşmaya başlamışlardır (Hucurat, 49/3). Tebuk seferinden geri kalan müminlerin kınanmaları, kınanmadan sonra yaşadıkları stres ve af yoluyla kendilerine özeleştiri fırsatı verilmesi bunun bariz örneklerindendir (Tevbe, 9/117-118).

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçen, İslam ümmetinin seçkin tabakası ve müminler için örnek olan sahabenin beşer olarak hata yapması tabiidir. Yeni bir medeniyet inşasını hedefleyen Kur'an, ilk muhatap kitlesi olan sahabenin hem zihin dünyasını hem de davranışlarını şekillendirmek üzere çeşitli tonlarda uyarılar yapmıştır. Kur'an'ın müminlere örnek şahsiyetler olan sahabeyi uyarımış olması ve sahabenin buna karşı tutumu, günümüzde dokunulmaz alanları çoğaltan ve eleştiriye tahammül göstermeyen Müslümanlar için önemli dersleri haizdir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sahabe, Hata, Uyarı, Tevbe

The Criticism in The Qur'an About Companions and Their Attitude Against This Criticals

One of the methods that Qur'an uses in order to struggle with "mistakes" is the method of warning. The Qur'an has criticized the man who makes mistake, regardless of who he is. According to Islamic belief even "sahabe", who are the most distinguished generation of the Islamic community, first interlocutor of revelation and achieve the honor of being friends of Prophet Muhammad were warned by the Qur'an because of some attitudes contrary to the principles that the Qur'an has set in many ways, such as belief, social and moral issues.

In progress of time, various sacred areas were created in the Islamic world and the culture of self-criticism weakened. When this reality is taken into consideration, warnings which were made against sahabe and their self-critical attitude against these warnings illustrates and exemplifies the importance of these warnings. It also should be noted that since Qur'an is the representation of justice it does not only warn non-Muslims, but also contains warning toward Muslims.

There are different reasons of these warnings, such as their habits from the era of the Jahiliyyah, their expectation about world and their. Some of these reasons will be summarized. good intention One of the reason of warning of sahabe was their relation with polytheists. First of all, in order to hinder potential reviving habits, Islam did not allow sahabe to relate with polytheists for whatever reason. There was no difference between being common or personal. As an example of this situation, One of the sahabe Hatib b. Ebi Beltaa informed his family about the preparation of conquest of Mecca in order to protect his family who lived in Mecca at that time. Yet, his attitude had been severely criticized. (Mümtehhine, 60/1.)

Another warning was about the jihad. In the period of Mecca Sahabe were under the pressure of polytheists. Therefore, they were not allowed to make war against them. Yet in period of Medina they were allowed to fight. Furthermore, in case of being attacked by polytheists they were ordered by Qur'an to make war against them. (Bakara, 2/191.) As a result, the majority of sahabe obeyed the order of Qur'an. Yet some of sahabe were not very willingfull for some reasons. As a result, they were severely warned. (Nisa, 4/75; Tevbe, 9/38; see for details: Zemahşerî, 2009: 524; İbn Atiyye el-Endulusî, 2007: 135; Alusî, 2005: 118; Şimşek, 2012: 538). As a religion, Islam commands people to refrain from exaggeration and understatement. This understanding of İslam which can be described as "average" is significant for the Balance Of life. During The revelation there have been some sahaba who sometimes cannot keep this balancewell.

These sahabe abandoned their physical necessities such as eating and drinking. They also were negligent about their family life to be more concentrated about worshipping. Therefore, Qur'an described these attitudes as being extreme and warned these sahabe to not exaggerate worshipping. Qur'an criticized these believers as being transgressor since they forbid some things for themselves what Allah makes helal for them. (Maide, 5/87; see for details: Maturidî, 2005: 291-292; İbnu'l-Cevzî, 1984: 577; Kurtubî, 2006: 116-119; İbn Kesir, 2000: 129; Kasimî, 2003: 233; Merağî, 1985: 9-11; Şimşek, 2012: 94). On the other hand, İslam regards people as responsible for their mind, spiritual and physical needs. İslam also regards people responsible for their instant, daily, weekly, monthly and yearly worships. Therefore, Qur'an criticized sahabe who did not perform these ordered worships. (Hadid, 57/16; Cuma,62/11). On the other side, as mentioned in the sources, although believers are exposed to severe distress in the first years of Islam, they have shown great fortitude against these circumstances. Unfortunately, the rise of the level of wealth in the Medina period caused complacency among sahabe and some of them began to prioritize economical issues instead of worship. (Razî, 2009: 115; Kurtubî, 2006: 252; Hatibu's-Şirbinî, 2004: 218; İbn Kesir, 2000: 472; Ebu's-Suud, 2010, 210; Bursevî, 2001: 430-431; Alusî, 2005: 239-240; Yazır, 2009: 163; Sabunî, 2001: 307).

One of the moststriking examples aboutthis situation is that when the Prophet were giving Khutbaha caravan arrived in Medina. After the arrival of the caravan considerable part of sahaba left the Masjid and went toward caravan. Due to this, Qur'an severely warned these sahabe because of their behavior. (Taberî, 2001: 116-119; Ebu's-Suud, 2010: 253; Siddik Hasan Han, 1999: 92; Kasimî, 2003: 231; İbn Aşur, "tarihsiz": 228).

As it is known all people are not equally tallented each person has different specialities. Islam considers these difference as a mean of social solidarity and division of labor. Some of Sahabe who don't act according to this understanding, scoff at people for various reason and calls with bad nicknames. Those sahabe have been strictly warned by Quran. (Hucurat, 49/11; detaylı bilgi için bkz.: İbnu'l-Cevzî, 1984: 147; Merağî, 1985: 133; İbn Aşur, "tarihsiz": 246; Ateş, 1989: 524; Karaman vd., 2012: 95).

Sahabe's attitude towards the warnings is alsoSignificant as well as the warning itself.

Instead of being ignorant about the warnings, they took lessons from their mistakes and they have tried to not to make the same mistake

again. For example, those who speak in higher volume than prophet's volume, which was the sign of disrespectfulness, were warned by Qur'an. As soon as they had been warned, they balanced their speaking volume. (Hucurat, 49/3). The condemnation of believers who consciously had not attended Tabuk Campaign caused significant stress on the Sahabe. Therefore, even though they were in a stressful situation they had chance to criticize one-self. (Tevbe, 9/117-118).

Consequently, even though sahabe were educated by the prophet and they were distinguished generation of Ummah, it is normal to make mistakes as a nature of being human. İslam intended to create new civilization. Therefore, it had made warnings in various tone in order to shape the behavior and habits of the first interlocutors who are named as Sahabe. Sahabe are shown as the guide of believers. Yet the warnings of Qur'an toward them and their attitude toward these warnings are significant examples for believers who cannot endure criticism and create own sacred areas.

Keywords: Qur'an, Sahabe, Mistake, Criticism, Pladge

Kaynakça

- Alûsî, E. Ebu's-Sena (2005). *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Ateş, S. (1989). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Bursevî, İ. (2001). *Ruhu'l-Beyan*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî.
- Ebu's-Suud, M. (2010). *İrşâdu'l-'Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî.
- Hatibu's-Şirbinî, Ş. (2004). *es-Siracu'l-Munir fi'l-İlaneti ala Marifeti Ba'di Maani Kelami Rebbina'l-Hekimi'l-Habir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Aşûr, M. "tarihsiz", *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus: Daru Suhun.
- İbn Atiyye, E. (2007). *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Duha: Daru'l-Fikri'l-Arabî.
- İbn Kesir, E. (2000). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahire: Müessesetu Kurtuba.
- İbnu'l-Cevzî, E. (1984). *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut:
- Karaman, H.- Çağrıçı, M.- Dönmez, İ. K.- Gümüç, S. (2012). *Kur'an Yolu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kasimî, M. (2003). *Mehasinu't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kurtubî, E. (2006). *el-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale.
- Maturidî, E. (2005). *Te'vilatu'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Merağî, A. (1985). *Tefsiru Merağî*, Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî.
- Razî, E. (2009). *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sabunî, M. (2001). *Safvetu't-Tefasir*, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Sıddik Hasan Han, E. (1999). *Fethu'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Şimşek, S. (2012). *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Taberî, E. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru Hecer.

Yazır, E. (2009). *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara: Akçağ Basım.

Zemahşerî, C. (2009). *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyunui'l-Akavili fi Vucuhi't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

1960-1980 Döneminde Meclis Gündeminde Siirt İli

Yasin Coşkun¹

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren müstakil bir il olan Siirt, Güneydoğu Anadolu bölgesinin önemli merkezlerinden birisi olmuştur. Günümüze kadar birçok alanda gelişimine devam eden bu şehir, il olması hasebiyle mecliste temsil edilme imkânı elde etmiştir. Bu çalışma, 1960-80 döneminde Siirt ile alakalı mecliste gündeme gelen konuları ele alarak incelemiştir. Bahsi geçen dönem, Türk siyasi tarihi açısından önemlidir. Askeri darbelerin yanı sıra, Kıbrıs harekâtı gibi dış politikayı ilgilendiren önemli olaylar da meydana gelmiştir. Fakat Siirt, Türkiye'nin bu yoğun gündeminde meclis görüşmelerinde kendisine yer bulabilmiştir. Siirt milletvekillerinin şehrin sorunlarını gündeme getirme çabaları, bu durumun en önemli etkeni olmuştur. Bu dönemde Türkiye birçok alanda kalkınmasını sürdürmekteydi. Özellikle yurt çapında birçok ilin çeşitli alanlarda sorunları bulunmaktaydı. Bu anlamda 1960-80 döneminde Siirt ile alakalı meclis gündemine gelen konular; ulaşım, sağlık, tarım gibi alanlarda var olan sorunlara çözüm bulma odaklı olmuştur.

Tarım alanında yaşanan sorunların başında 1960'lı yıllarda bölgede yaşanan kuraklık gelmektedir. Siirt'i etkilemiş olan bu kuraklık, meclis gündemine taşınmış ve Siirt'in önemli tarım ürünlerinden olan buğday kıtlığı karşısında hükümetin aldığı tedbirler sorgulanmıştır. Bu dönemde kuraklıkla mücadele için Siirt'e parasal yardımın yanında, buğday tohumu da tahsis edilmiştir. Fakat 1963'te Siirt'te ekilen buğdayın toprak yapısına uymaması nedeniyle bozulması, Siirt halkını tekrar sıkıntıya sokmuştur. Çevre illerden ekmeklik un satın alınmaya başlanmış, bu da nakliye masrafı nedeniyle ekmek fiyatında artışa neden olmuştur. Bu konuyu meclis gündemine getiren Siirt milletvekilleri, hükümetten Siirt'e yönelik yapılan yardımların artmasını sağlamışlardır. Ayrıca Siirt'in toprak yapısına uygun tohum için araştırmalar da başlatılmış ve ileriki yıllarda Siirt'te tahıl üretimi düzenli olarak artmıştır. Görüldüğü üzere Siirt milletvekillerince Siirt ile ilgili hususlar mecliste dillendirilerek, sorunların çözümüne yönelik adımların atılması sağlanmıştır. Tarımla ilgili diğer bir konu da Siirt fıstığıdır. Günümüzde fıstık, Siirt'in ekonomik değere sahip olan önemli bir tarım ürünüdür. Siirt fıstığının üretiminin arttırılması konusunun meclis gündemine getirilmesi, şüphesiz bu durumun oluşmasına katkı sağlamıştır. Özellikle sayıları 2 milyonu bulan yabancı fıstık ağaçlarının aşılınması, ayrıca devlet arazisindeki yabancı fıstık ağaçlarının halka dağıtılması konusu, Siirt milletvekillerince 1960'larda üzerinde durulan bir husus olmuştur. Gösterilen bu çabalar sonucu, Tarım Bakanlığınca gerekli önlemler alınmaya başlanmıştır. Yapılan aşılama ve yeni fıstık ağaçlarının dikimi, Siirt'te fıstık üretimini arttırmıştır.

1960-80 döneminde Siirt'in meclis gündeminde yer almasına neden olan konuların başında ulaşımда yaşanan sorunların geldiği söylenebilir. Siirt milletvekillerince müteaddit defalar bu konu gündeme getirilmiş ve çözüm aranmıştır. Özellikle Siirt'in ilçelerinden olan Pervari'ye ve Şırnak'a ulaşım noktasında büyük sıkıntılar olduğuna dikkat çekilmiştir. Pervari ilçesine yaz ayında bile sadece arazi araçlarıyla ulaşım yapıldığının belirtilmesi, yol sorununu gözler önüne sermiştir. Siirt milletvekillerince yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere, bu ilçenin köylerinde 1960'larda henüz hayatlarında motorlu araç görmemiş insanlar, büyük çoğunluğu oluşturmaktaydı. Yol sorununun çözümü kolay olmamış, hükümet tarafından belirli

¹ Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, tarihli@gmail.com

bütçeler ayrılrsa da planlanan zamanlarda yol yapımı bitirilememiştir. Siirt milletvekilleri de konuyu mecliste güncel tutarak, ulaşım sorununun ortadan kalkması için çalışmışlardır. Elektrik konusu da gündeme gelen hususlar arasında yer almıştır. 1957 yılında kurulan Botan Hidroelektrik Santrali, şehrin su ve elektrik ihtiyacını yeterli olmasa da karşılıyordu. Fakat 1972 yılında meydana gelen arıza 2 aydan daha uzun bir süre şehrin elektrik ve susuz kalmasına neden olmuştur. Bu konu meclis gündemine taşınmış ve sorunun çözümü noktasında belediyenin yetersiz kalması nedeniyle, hükümetin acil bir şekilde devreye girmesi istenmiştir. Fakat istenilen çabuklukta bir çözüm gelmemiş ve şehir yaz ayında elektriksiz ve susuz kalmaya bir bakıma mecbur olmuştur.

Siirt'in sağlık alanında yaşamış olduğu sorunlar da mecliste görüşülen konular arasındadır. Pervari ilçesinde 1966 yılında 21 çocuğun kızamık ve boğmacadan ölmesi nedeniyle mecliste bu üzücü hadise üzerine görüşmeler yapılmış ve ardından sağlık hizmetlerinin geliştirilmesi için çalışmalar başlatılmıştır. Fakat 1975 yılında tekrar 17 çocuğun kızamıktan dolayı ölmesi, bu çalışmaların pek de başarılı olmadığını göstermiştir. Mecliste Siirt milletvekilleri de bu konuya değinmiştir. Konuşmalardan anlaşılan husus, devletin sağlık hizmeti için fiziki şartları iyileştirdiği fakat doktor sayısındaki yetersizliğin önemli boyutlarda devam ettiğidir. Nitekim 1968 yılında yeni hizmet binasına taşınan Siirt devlet hastanesinin başhekiminin bile olmaması durumun ciddiyetini gözler önüne sermiştir. Mecliste dile getirilen bu durumdan sonra Sağlık Bakanınca sorunun çözümü için çalışılacağı belirtilmiş ama doktor sayısındaki sıkıntı 1960-80 döneminde Siirt'in sağlık alanındaki en önemli sorunu olarak kalmaya devam etmiştir. Bu durum da hastaların Diyarbakır'a sevk edilmesinin başlıca nedeni olmuştur.

Siirt'in güvenlik sorunu da mecliste görüşülen konular arasında yer almıştır. Eşkiyanın gittikçe artan faaliyetlerine vurgu yapılmıştır. Kaçakçılık konusuna da değinen vekiller, Şırnak ilçesini kaçakçılığın en yoğun olarak yaşandığı yer olarak belirtmişlerdir. Bunun başlıca nedeninin de Şırnak ile Siirt'i bağlayan bir yol olmamasından dolayı, Şırnaklıların ürünlerini sınır dışına satma ihtiyacından kaynaklandığı söylenmiştir. Siirt'te yaşanan işsizlik ve eğitimsizlik gibi iki önemli hususa da değinen vekiller, bu iki durumun şehirdeki asayişsizliğin başlıca nedeni olduğuna işaret etmişlerdir. 1980 askeri darbesi öncesi ülkedeki siyasi kutuplaşma ortamının Siirt'te oluşturduğu sıkıntılara da mecliste dikkat çekilmiştir. Siirt gibi bölgenin hassas bir şehrinde çıkabilecek olayların ciddi sonuçlar doğuracağı belirtilerek, hükümetin önlemler alması gerekliliği vurgulanmıştır.

Sonuç itibariyle 1960-80 döneminde Siirt'in meclis gündemine gelmesi genel itibariyle şehrin yaşamış olduğu sorunlara çözüm aranması şeklinde olmuştur. Siirt milletvekilleri ulaşım, sağlık, tarım, güvenlik gibi alanlardaki şehrin sıkıntılarını dile getirmiş ve yetkililerin dikkatini çekmeye çalışmışlardır. Bu konuda zaman zaman başarı elde etmişlerdir. Bakanların, Siirt milletvekillerince çözümü istenen konulara verdiği cevaplardan anlaşıldığı üzere, şehrin sorunlarının meclis gündemine getirilmesi, Siirt açısından olumlu sonuçlar vermiştir. Devlet tarafından belirli bütçeler tahsis edilmiş ve çalışmalar başlatılmıştır. Bu durum da Siirt ilinin günümüzde birçok sorununun çözümlenmiş olmasında, 1960-80 döneminde mecliste yapılan çalışmalarla hükümetlerin dikkatinin çekilmesinin büyük bir katkısı olduğunun bir göstergesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siirt İli, Siirt Fıstığı, Türk Hükümetleri.

Siirt Province in the Agenda of the National Assembly of Turkey in the Period of 1960-1980

Siirt has become a province since the establishment of the Republic of Turkey and has been represented by its own deputies in the Turkish parliament. In this study, the Turkish parliament's approach to the issues related to Siirt in the period of 1960-80 have been analyzed. In this period, although the Turkish parliament was busy to deal with internal and external

affairs, Siirt city was able to find a place in the parliamentary discussions. The efforts of the Siirt deputies to bring the problems of the city to the agenda of the Turkish assembly were the most important reason for this situation. During this period, Turkey continued to develop in many areas. Many provinces had some problems in various fields. In this sense, the issues that came to the agenda of the parliament related to Siirt in the 1960-80 period were generally focused on solving the city's problems that existed in some areas such as transportation, healthcare, agriculture.

At the beginning of the 1960s, the drought in the region was one of the important problems in the field of agriculture that also affected Siirt. This situation was discussed in the parliament and the measures taken by the government against the wheat shortage, one of Siirt's important agricultural products, were questioned. In order to struggle with drought, the government provided wheat seed for Siirt as well as financial aid. However, in 1963, the wheat planted in Siirt deteriorated due to the failure to comply with the soil structure. As a result of this, bread flour started to be purchased from nearby provinces, which increased bread prices due to transportation costs. The Siirt deputies, who brought this issue to the agenda of the parliament, managed to increase the aid to Siirt. In the following years, the grain production in Siirt has increased regularly. As can be seen, Siirt deputies played a significant role in resolving the Siirt's problems. Another issue related to agriculture was the production of Siirt pistachio. Nowadays, pistachio is an important agricultural product of Siirt that has an economic value. The efforts were made in the parliament to increase the production of Siirt pistachio in the 1960-80 period undoubtedly contributed to this presentday situation. In particular, the vaccination of nearly 2 million wild pistachio trees, as well as the distribution of them to the public, became a subject of discussion in the 1960s for the Siirt deputies. As a result of these efforts, the Ministry of Agriculture started to take the necessary measures. The vaccination and the planting of new trees have increased the production of pistachio in Siirt.

Siirt's transportation problem was also discussed in the parliament in the period of 1960-80. This issue was brought to the attention of the parliament by the Siirt deputies many times. Especially, the transportation from Siirt to Pervari and Şırnak, two districts of Siirt, was a big problem. Even, transportation to the Pervari district in the summer months was only possible through the off-road vehicles. According to the statements made by the Siirt deputies, the great majority of people of the Pervari district who lived in the village had not yet seen a motor vehicle in their lives in the 1960s. The solution of the road problem was not easy, and although the government allocated the budget, the road construction did not finish at the planned time. Siirt's electricity problem also took place in the parliament's agenda. The breakdown in Botan Hydroelectric Power in 1972 caused the city to be unable to meet its electricity and clean water needs for longer than two months. This issue was brought to the parliament's agenda. It was asked for the government to take immediate action. However, the solution did not come quickly and the city remained without electricity and water during the summer.

Siirt's problems in healthcare system were also discussed in the parliament. Because of the deaths of 21 children in 1966 in the Pervari district due to measles, the parliament held talks on this sad incident. After that, the government started to work on the development of health services in Siirt. However, in 1975, 17 children died because of measles again. Siirt deputies in the parliament also addressed this issue. There were not enough doctors to run the health services. The state hospital, which was opened in 1968, did not even have a chief physician. After then, this situation was discussed in the parliament, the Ministry of Health tried to solve the problem, but doctor shortage continued to be problem in Siirt in the period of 1960-80.

The security issue of Siirt also took place in the parliament. Smuggling and banditry activities were the most important problems. Siirt deputies in the parliament pointed out that unemployment and lack of education in Siirt were the main reasons for the unrest in the city.

Before the 1980 military intervention, there was a political polarization in the country. In their speech in the parliament, Siirt deputies also talked about the negative effect of this polarization on Siirt.

In conclusion, during the 1960-80 period, searching solution to the city's problems brought Siirt to the agenda of the Turkish National Assembly. Siirt MPs expressed the problems of the city in the fields of transportation, healthcare, agriculture and security and they tried to attract the attention of the government. Bringing the problems of the city to the agenda of the parliament gave positive results in terms of Siirt. Certain budgets were allocated to Siirt by the government. Siirt province's many problems have been solved in the present day. It can be said that the efforts have been shown in 1960-80 period in the parliament to draw attention of government to Siirt's difficulties made a great contribution to the development of the city.

Keywords: Siirt Province, Siirt Pistachios, Turkish Governments.

Kaynakça

Resmi Yayınlar:

- Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, Toplantı Yılı: 14, Cilt: 18, Birleşim: 17, 07.01.1975.
- Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, T: 15, C: 27, B: 52, 06.04.1976.
- Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, T: 17, C: 38, B: 68, 22.06.1978.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Dönem: 1, Cilt: 1, Birleşim: 17, 04.12.1961.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 1, C: 2, B: 34, 17.01.1962.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 1, C: 2, B: 41, 02.02.1962.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 1, C: 23, B: 10, 04.12.1963.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 2, C: 6, B: 85, 26.04.1966
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 2, C: 16, B: 90, 21.04.1967.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 2, C: 24, B: 34, 31.01.1968.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 3, C: 3, B: 60, 25.03.1970.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 3, C: 4, B: 76, 04.05.1970.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 3, C: 23, B: 70, 12.04.1972.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 3, C: 24, B: 95, 31.05.1972.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 3, C: 25, B: 110, 21.06.1972.
- Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, D: 3, C: 26, B: 125, 12.07.1972.

Kitap, Makale ve Gazeteler:

- 1967 Siirt İl Yıllığı*, Ankara, 1968.
- Alkan, A. (2017). "Siirt İlinin Nüfus Gelişimi, Yapısı ve Dağılışı", *Doğu Coğrafya Dergisi*, Yıl: 22, Sayı: 37, Ocak, s. 53-82.
- Cumhuriyetin 50. Yılında Siirt 1973 İl Yıllığı*, Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1973.
- Demir, Ş. (2016). *Cumhuriyet Döneminde Siirt*, İstanbul: Düzey Yayınevi.
- Hürriyet*, 4 Ocak 1975.
- Kılıçcıoğlu, C. (1992). *Her Yönüyle Siirt*, Ankara: Kadioğlu Matbaası.

Milliyet, 13.05.1970.

Siirt Ekspres, 27 Kasım 1959.

Siirt Gazetesi, 6 Mart 1949.

Siirt Postası, 31 Mart 1956.

Yurt Ansiklopedisi, c. IX, İstanbul: Anadolu Yayıncılık, 1983.

Divan Şiirinde Manzum Vîrâniyyeler

Kaplan Üstüner¹

Nazım türü, şiirin iç yapısını yahut işlenen konuyu ifade eden bir kavramdır. Divan şiirinde tevhit, na't, bahariye, mersiye, sâkî-nâme gibi çok sayıda edebi tür bulunmaktadır.

Bir konunun şiire tür adı olabilmesi için belirli şartların bulunması gerekir. Bunların başında konu bütünlüğü gelmektedir. Başka bir deyişle herhangi bir nazım şeklinde anlatılan asıl konu, tür adının belirlenmesinde önemli bir unsurdur. Şiir, kaside nazım şekli ise en azından teşbib bölümünde bütünlük olmalıdır.

Ortaya çıkan yeni konu farklı şairler tarafından ve değişik dönemlerde işlenmelidir.

Ele alınan konu her dönemde geçerliliğini korumalı; bir ihtiyacı karşılamalı, çekici, çok yönlü ve derinliğe sahip olmalıdır.

Bütün bu şartları taşımayan bir tür yaşama imkânı bulamaz.

Nazım türünün adlandırılmasında, şairlerin ele aldıkları yeni konulara seçtikleri başlıklar belirleyici olur. Bu başlıklar, diğer şairler tarafından da benimsenip benzerleri yazılırsa türün adı belirlenmiş olur. Bir türün her örneğinin belli bir başlığı bulunmayabilir. Bu durumda manzumelerde en çok kullanılan başlık yahut ilk örneğin başlığı tercih edilir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında bu çalışma ile ilgili kaynaklarda adından hiç söz edilmeyen Divan şiirindeki yeni bir nazım türünün varlığına ilk kez dikkat çekilecektir.

“Vîrâniyye” olarak adlandırılabilen bu nazım türünün şekil ve muhteva özellikleri belirlenecek ve örnek metinlerini aktarılacaktır. Varılan sonuçlar değerlendirilecektir.

Vîrâniyyelerde, ev ve tekke gibi yıkılıp kullanılamaz hale gelmiş mimari yapılar anlatılmıştır.

Bu nazım türü, kişisel ihtiyacın arz edilmesi ve toplumsal tepkinin yansıtılması gibi sebeplerle kaleme alınmıştır.

16. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında yaşamış Ziyâî, Cinânî, Nâbî, Silahşor İbrahim Yâver ve Şeyh Gâlib'in Divanlarında birer vîrâniyye tespit edilmiştir.

Vîrâniyye türünde yazılan manzumelerde yıkık dökük bir mimari yapının hemen bütün yönlerine değinilir:

Mimari yapı, çok eski olup harap bir vaziyettedir. İçinde yaşanacak durum kalmamıştır. Dünyada daha kötüsü yoktur.

Bir kişi sertçe öksürdüğünde her tarafı salıncak gibi sallanır. Karınca gezdiğinde dahi sarsılacak kadar dayanıksızdır. Âdem Peygamber zamanından bu yana böyle harap bir bina görülmemiştir.

Tavan (çatı), hemen hemen hiç yoktur. Çatının olmamasından dolayı gökyüzü ve yıldızlar seyredilir.

¹ Prof. Dr., Harran Üniv., kaplanustuner@yahoo.com

Yağmur yağdığında tavandan sular akar, duvarlar yarık yarık olur, elbiseler ıslanır. Rahmet olan yağmur, ev için büyük bir yük ve sıkıntı kaynağı haline gelir.

Tahta ve döşemeleri, Nuh Peygamberin gemisi ile aynı yaştadır. Döşemeler, ay ışığının da etkisiyle çürümüştür. Tahta kapı ise rüzgârın esmesi ile durmadan ses çıkarır.

Küflenip paslanan ve yerinden çıkan çiviler adeta ev halkının çektiği sıkıntıları seyrederek.

Yıllarca kullanılan perdeler eskiyip harap olmuştur.

Evin içi göz gözü görmeyecek kadar karanlıktır.

Kış mevsiminde korunacak bir yer bulunmaz. Soğuktan herkes titrer. Hamam dahi soğuktur. Kömürden dolayı çok zahmet çekilir.

Rüzgâr, ateşin külünü her tarafa dağıtıp evi toz içinde bırakır.

Binanın her tarafı açık olduğundan yaz aylarında sıcaktan durulmaz.

Fareler evde ne bulursa yer; deliklerden başını çıkarıp evdekilerle alay eder. Karıncalar her tarafta gezinir. Tahtakuruları, oymacı ustası gibi tahtaları işler. Örümcekler, ağlarıyla perde örür. Bir ordunun bölüklerini andıran yılan, çıyan ve akrepler ise evde dolaşıp dururlar.

Yiyecek anlamında hiçbir şey olmayan evde bir buğday tanesi bile bulunmaz.

Duman evin her tarafını bulut gibi kaplamıştır. Bir an olsun dağılmayan dumandan gözler yaşarır, çocuklar ağlar.

Ev ile gönül arasında ilgi kurulur. Ev de gönül gibi mamur iken harap olmuştur.

Kaside nazım şekliyle kaleme alınan vîrâniyyelere başlık konmuştur.

Vîrâniyyeler, aruzun Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün (2), Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün, Me'ûlû Me'ûlû Me'ûlû Fe'ûlün ve Me'ûlûn Me'ûlûn Me'ûlûn Me'ûlûn kalıplarıyla yazılmıştır.

Vîrâniyyelerde kullanılan dil sadedir. Cümleler kısa, yalın ve açıktır. Anlatım içtendir. Beyitler akıcı bir şekilde birbirini takip eder. Amaç harap olmuş yapıyı en iyi şekilde tasvir etmek ve yaşanan sıkıntıları aktarmak olduğundan, sanat ve hüner gösterme kaygısı ikinci plandadır.

Şairler içinde bulundukları psikolojik duruma uygun olarak hüznü/dertle ilgili kelime ve tamlamaları yoğun şekilde kullanmışlardır.

Bir kısmı günümüzde de kullanılan bina yahut içindeki eşya ve aletlere vîrâniyyelerde sıklıkla rastlanır.

Vîrâniyyelerde birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılamayan ve aralarında güçlü bir bağ bulunan mizah ve hiciv öğelerinden de yararlanılır. Yıkık dökük yapının en realist manzaraları tasvir edilirken dahi ince bir alayın varlığı sezilir. Düşünceler, şaka ve nüktelerle süslenerek anlatılır. Kurgu ve gerçek iç içe geçmiş görünür. Kimi beyitlerde güldürme amacı, kimilerinde ise yergi daha ön plandadır. Karikatürize edilerek güç kazandırılan anlatımla okuyucu hem gülmeye hem de düşünmeye sevk edilir. Hicvin kaynağı, şairin duyduğu acı ve ıstıraplardır.

Mizah ve hiciv unsurlarının yer aldığı vîrâniyyelerde kaba ve argo sayılabilecek ifadelerle rastlanmaz.

Yergi amaçlı bazı söz sanatlarına tesadüf edilir. Manzumelerin edebî değerini arttıran, zarif ve ince çağrışımlara açık olan mübalağa, teşbih, mecaz, istiare, tevriye, telmih, tariz gibi sanatlar yer verilir. Özellikle mübalağa, verilmek istenen gerçeği daha belirgin hale getirmek amacıyla vîrâniyyelerde sıkça kullanılır.

Anahtar Kelimeler: Tür, inceleme, metin, vîrâniyye, divan şiiri.

Viraniyyes in Verses Divan Poem

Nazım genre is a concept that expresses the inner structure of poetry or the poem that is processed in poetry. There are many literary genres such as tevhit, na't, bahariye, mersiye, sâkî-nâme in Divan poetry.

Certain conditions must be present for a subject to be a poetry type name. At the beginning of these is the subject matter of completeness. In other words, the main subject that is described as any verse is an important element in determining the name of the species. If the poetry is a verse-shaped kaside, there must be integrity in the teşbib section.

The emerging issue should be processed by different poets and at different times.

The issue being addressed should remain valid at all times; meet the needs; must be attractive, versatile and deep.

A type of poem that does not carry all these conditions can not survive as a Nazım type.

In the naming of the Nazım genre, the titles that the poets choose for the new topics they deal with are decisive. If these titles are adopted by other poets and their likenesses are written, the name will be determined. There may not be a title for every poem written in a Nazım type. In this case, the most commonly used title or first example title is preferred in poems.

In the light of the above information, with this study, the presence of a new verse of the Divan poetry, which has never been mentioned in the related sources, will be highlighted for the first time.

The shape and content characteristics of this poem, which can be called "Vîrâniyye" will be determined and sample texts will be transferred. The results will be evaluated.

In the Vîrâniyye, architectural structures which have been demolished like house and tekke have been explained.

This type of Nazım is written for reasons such as the demand for personal needs and the reflection of the social reaction.

In the Divan of Ziyâî, Cinânî, Nâbî, Silahşor İbrahim Yâver and Şeyh Gâlib who lived between the 16th and 18th centuries, a vîrâniyye was found.

In poems written in the form of Vîrâniyye, almost all aspects of a ruined architecture are mentioned:

The architectural structure is very old and ruined. There is no place to live in it. There is no worse in the world.

When a person coughs hard, it swings all around like a swing. Even when the ants are walking, they are indurable enough to shake. No such ruined building has been seen since the time of Adam the Prophet.

The ceiling (roof) is practically never present. The sky and stars are watched because there is no roof.

When it is raining, water flows from the tent, the walls become slit, and the clothes become wet. The rain, which is fertile, becomes a burden and a source of distress for the house.

The wood and furnishings are of the same age as the Prophet Noah. The upholstery is ruined by the moonlight. The wooden door makes sound without stopping with the blow of the wind.

The rusty and moldy nails coming out of the place are watching the troubles of the household people.

The curtains that have been used for years have become old and ruined.

The inside of the house is dark enough to see no one.

There is no place to stay in winter. Cold weather shakes all people. Even the bath is cold. Many troubles are caused by coal.

The wind spreads the fire's crown to every side and leaves the house in dust.

The summer months are unbearable because every side of the building is open.

Mice eat everything they find at home; take their head out of the holes and mock the house. The ants wander all around. The wooden crafts, like the carving craftsmen, process the boards. Spiders nail curtains with their nets. Snake, dew, and acreas resembling the armies of an army wander in the house.

There is not even a grain of wheat at home, which means nothing to eat.

The smoke covered all parts of the house like a cloud. Because of undistorted smoke, eyes water, children cry.

There is interest between home and heart. The house has also been devastated like a heart.

The title was given to the vîrâniyye, which was taken as a kaside.

The viraniyes were written in Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün (2), Fe'ilâtün Fe'ilâtün

Fe'ilâtün Fe'ilün, Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ûlün ve Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün patterns of aruz wezni.

The language used in viraniyye plain. Sentences short, simple and clear. Expression is sincere. Couplets follow one another in a fluent manner. Since the goal is to portray the ruined work in the best possible way and convey the troubles that are going on, the concern about art and craft is second plan.

The poets used intensely the words and phrases about the sadness / trouble in accordance with the psychological situation they are in.

Some of them are used in today's buildings or in the goods and tools in the vîrâniyye are frequently encountered.

In Virâniyye, which can not be separated from each other by certain lines, the humor and satirical items found are also utilized. The presence of a thin regiment is felt even when the most realistic scenes of the rundown structure are depicted. Thoughts are told by jokes and nippers. Fiction and reality appear to be intertwined. In some couplets the aim is to laugh, in others satire is the front plan. The reader is referred to both laughing and thinking with narrative that is powered by caricature. The satirical source, pain and suffering the poet hears.

There are no expressions which can be regarded as vulgar and slang in vîrâniyye where the elements of humor and satire are included.

Some of the arts for satire are called coincidence. The arts such as mübalağa, teşbih, mecaz, istiare, tevriye, telmih, tariz which are open to elegant and subtle associations which increase the literary value of poems are included. In particular, mübalağa is often used in virâniyya to make the truth to be given more obvious.

Keywords: Genre, analysis, text, viraniye, divan poem.

Kaynakça

- Akkuş, Metin (2006), *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*, Fenomen Yay., Erzurum. s. 56-58.
- Bilkan, Ali Fuat (1997), *Nâbî Divanı II*, MEB Yay. İstanbul.
- Bozkurt, Nebi (2012), “Üc b. Unuk”, *TDVİA*, C. 42; s. 34-35.
- Demirel, H. Gamze (2007), “Klasik Türk Edebiyatında Hiciv”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 5, S. 10. İstanbul. s. 131-154.
- Durmuş, İsmail (2005), “Mizah”, *TDVİA*, C. 30, s. 205-206.
- Gökalp, Halûk (2009), “Eski Türk Edebiyatında Türler”, *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter Yay., İstanbul. s. 275-278.
- Gürgendereli, Müberra (2002), *Hasan Ziyâî Hayatı-Esmerleri-Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
- Gürgendereli, Müberra (2010), “Üç ‘Vîrân Hâne’ Kasidesi”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 5/1 Winter. pp.1089-1107
- Güven, Hikmet Feridun (2006), “Klasik Türk Edebiyatında Hiciv ve Mizah”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 2, İstanbul,. s. 576-578.
- Kalkışım, Muhsin (2013), *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Akçağ Yay. Ankara.
- Kurnaz, Cemal-Halil Çeltik (2010), *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*, H Yayınları, Ankara.
- Mecmua-i Eş'âr*. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1793, Ankara.
- Mengi, Mine (2000), “Divan Şiirinde Yergi Amaçlı Söz Sanatları”, *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara.
- Okay, M. Orhan (1998), “Hiciv”, *TDVİA*, C. 17., s. 447.
- Okuyucu, Cihan (1994), *Cinânî Hayatı, Eserleri, Dîvânının Tenkidli Metni*, TDK Yay., Ankara.
- Pala, İskender- Metin Akkuş (1998), “Hiciv (Türk Edebiyatı/Divan Edebiyatı)”, *TDVİA*, C. 17; s. 450-452.
- Selçuk, Bahir (2015), “Edebî Türler ve Tarzlar”, *Osmanlı Edebî Metinlerini Anlama Kılavuzu*, İstanbul. s. 67 158.
- Tuğluk, İbrahim Halil (2009), “Klâsik Türk Şiirinde Manzum Tevbe-nâmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı 38.
- Üstüner, Kaplan (2015), “Bir Divan Müsveddesi: Silahşor İbrahim Yâver’in Şiirleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, C. 8, S. 37, Nisan. s. 278-311.

Cizîr Wek Merkezeke Kanona Edeba Kurdî û Rengvedanên Wê ên di Şiira Kurdî de

Ayhan Tek¹

Destpêk

Cizîr di tarîxê de bajarekî navendî ye û di çand û edebiyata Kurdî de jî wek merkezeke girîng dihête dîtin. Di çanda Islamî de Cizîr (Cezîretu'l-Ibn-i Omer) wek navendeke muhim ya ku keştiya Nuh Pêxember lê veniştî dihête qebûlkirin û di kozmogoniya Muslimanan de jî beramberê vê baweriyê diyardeyên ber bi çav hene. Bi taybetî di xebatên cografyazanên meşhûr ên Musliman de Cizîr -her wekî Yemen û Misrê- wekî paytextekê hatiye neqlkirin. Ji aliyê dî ve li Cizîrê xîmên xurt ên mîrekiya Kurdan (patronaj) dihêne dîtin û herwisa di hafizeya giştî a Kurdan de jî ew bajêr wek “utopya”yekê (bi navê “mexrîb” û “muxur-zemîn”) derdikeve pêş. Ji ber sedemên wisa ên tarîxî û çandî bajarê Cizîrê di helbesta Kurdî ya klasîk de bûye merkeze avakirina kanona edebiyata Kurdî. Bi taybetî di *Dîwana* Melayê Cizîrî û mesnewîya Ehmedê Xanî *Mem û Zînê* de ev rola Cizîrê çêtir derdikeve der. Ji ber van hemû taybetiyên vî bajarî, divê rola bajarê Cizîrî di avakirina kanona edebiyata Kurdî û merkezîbûna wê ji bo reqabeta di gel edebiyatên cîran de baş bihête nîrxandin. Merkezîbûna bajarê Cizîrê zêdetir di metnên Melayê Cizîrî (mr. 1640) û Ehmedê Xanî (1651-1707) de aşkera hatibe vegotin jî, beriya van şairan di efsane û destanên Kurdî de jî heman rol derketiye pêş. Ji ber hindê, jîbîlî metnên helbestên klasîk, di çand û bîra giştî a Kurdan de jî numûneyên derbareyê giringiya vî bajarî divê bi dîqet bêne vekolan. Bi vî awayî hem di edebiyata nivîskî ya klasîk de hem jî di çanda devkî de ev bajêr çawa hatiye tehyeyulkirin û çima wek merkezekê di edebiyata klasîk de ji bo kanonê hatiye îşakirin, pirsên girîng ên vê gotarê ne ku dê bersivên wan bi awayekî zanistî bêne dayîn.

Di Çanda Kurdî de Cizîr

Li gor kozmogoniya cografî ya klasîk cîhan li gor baweriya “heft iqlîm” hatiye dabeşkirin. Di vî warê de zanayên wek el-Idrîsî (mr. 1165-6), Mesûdî (mr. 956) û Yaqût El-Hemawî (1179-1229) xîmê wê dabeşkirinê avêtine û ew dabeşkirin di gel vegotinên klasîk ên Kurdî hevaheng û mutabiq in. Yanî di zanîna klasîk de Cizîr merkeza iqlîmê çarê ye û ligor wê teoriya cografî ew iqlîmê çarê (yan jî diyarê rabi‘) ji navenda Mezopotamyaya îro qismek Îrana îro û heta Mexrîbê diçit (Çetin 49-51). Yanî heta Oqyanosa Etlesê (Ağarı 202). Ji ber wê ye Melayê Cizîrî dibêjit “Ger çi der iqlîmê rabi‘ heta textê seltenet/ Padişahên heft iqlîman selamkarê te bî” (Melayê Cizîrî 2012: 180-1). Herwisa ji ber ku iqlîmê rabi‘ heta Oqyanosa Etlesê diçit, di vegotinên wekî “Memê Alan” de em mekanên wekî “mexrîb û muxurzemîn” dibînin. Herçiqas eve mekanên utopîk bin jî aliyekê ve rastiya zanistî jî refere diken. Li gor vebêjerên destana “Memê Alan”, muxurzemîn “cîhê dawî ê ku roj lê diçite ava” yan jî “welatê dûr yê efsaneyan” dihête te’rîfkirin. Wêca bi vî şiklî di vegotinan de tîkiliya di navbera Cizîr û Muxurzemîn de diyalektek heye. Ev jî eve ku Cizîr refereya rastî ye û muxurzemîn jî rengvedana wê ya xeyalî û efsanewî ye. Ji ber wê gelek caran em dibînin Cizîr li şûna mexrîbê dibîte metafora mekanê utopîk. Ew jî di “Memê Alan” de Cizîr êdî muqabilê welatê Yemenê ye û vegotin li ser wê dihête sazkirin. Yanî piştî Selaheddîn Eyyubî çawa Yemen bûye merkezeke seadetê Cizîr jî di edebiyatê de beramberê wê ye. Ji ber wê di hin varyantên “Memê Alan” de

¹ Yrd. Doç. Dr., Zanîngeha Muş Alparslanê, Ziman û Edebiyata Kurdî. e-mail: ayhangeveri@gmail.com

Mem wek şexseke Yemenî dihête te'rîfkirin. Lê meqseda wî li Cizîrê pêk têt, çawa ku Yûsuf ji Ken'anê ber bi Misrê ve çûye Mem jî wisa ber bi merkeza eslî ve çûye.

Ji aliyê dî ve ji ber ku di vegotina Tofana Nuhî de jî Cizîr merkeza vejînê ye di bingeha vegotinê de bûye navendeke bingeîn. Dîsa di Kurdiya Kurmancî de vegotina ewil a kitabî *Mem û Zîna* Xanî de jî Cizîr merkeza çîrokê ye. Lew gava Xanî li hember kanona sê zimanî redkir û bi "xilafê mu'tad" "bid'et"ek pêk îna li şûna şarên merkezî ên Iranî çîrokek nivîsî ku mekanê wê Cizîr bû. Divê em bipirsin gelo mekan ne li Cizîr ba dê Xanî destana "Memê Alan" kiriba mesnewî? Potansiyela "Memê Alan" ne ji ber Cizîrîbûna wê bû? Lewra gava mirov têkiliyên edebiyatê serdest û kanona serdemê baş bizanît hingî çêtir têdigeht. Wêca ji ber van û zêdetir egerên wisa, Cizîr ji bo edebiyata Kurdan û şairên Kurd xwedî potansiyela merkezbûnê bûye û bi taybetî di Melayê Cizîrî û Ehmedê Xanî de ew yek aşkera derdikevîte ber çavan.

Xanî bi nivîsîna *Mem û Zînê* ve ne tenê hin fikrên Kurdewarî belav kirin. Wî vegotineke mucerred (devkî) di nava cild û peran de kire kitêbî û muşexxes. Herwisa mekanên muqeyyed (wek Yemen, Muxurzemîn û Cizîr) muqeyyen kir û di zihna Kurdîxwanan de ji bo çîrokekê mekanek mehdûd tayîn kir.

Encam

Di medeniyet û tecrubeyên mezin de şehrên model yanî paytext "norm" in bajarên dî jî "informal" in. Di wan tecrubeyan de prototip paytext in û bajarên dî jî li gor bajarê sereke têne avakirin. Ku wisa mîmarî û estetîkeke standard pêk têtin. Loma di dewrê Osmaniyan de siltanan hemî saman û sermayeyê xwe li Stenbolê xerc kirine. Herwisa Sasanîyan, Romaîyan, Misirîyan û medeniyetên dî hemîyan şehr-saziya xwe li hember medeniyeta dî wekî meydana reqabet û nîşana serbilindiya xwe didîtin. Em dibînin gelek bajêr bi îddaya ku ji bajêrê medeniyeteke dî çêtir û hêjatir in hatine avakirin. Wêca ji hizra ku di nava şîra Klasîk ya Kurdî hatiye vegotin de aşkera em dibînin ku eger em behsa medeniyeteke Kurdewar û kanoneke Kurdî bikin, Cizîr norm bû.

Peyvên Sereke: Cizîr, Edebiyata Kurdî, Kanon, Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî

Cizîr as a Center of Kurdish Literal Canon and Its Reflections on the Kurdish Poem

Introduction

Cizîr² is a central city in the history and considered to be as a center of Kurdish culture and literature. In the Islamic tradition, Cizîr (Cazirah Ibn Al Omar) is accepted as an important center where the Noah's arch landed and in the Muslim cosmogony there are concrete evidences regarding this belief. Especially in the famous geographical works of Muslims, Cizîr –like Yemen and Egypt- has been described as a center. On another hand, strong principals of Kurdish patronages can be seen here and also in the memories of the Kurds this city appears as "utopia", (with the names such as "mexrib" and "muxur (mukhur)-zemin"). Due to such historical and cultural reasons the city of Cizîr has become a construction center of the canons of the Kurdish literature in Kurdish classical poem. Particularly in Melayê Cizîrî's *Dîwan* and Ehmedê Xanî's *Mem û Zîn* Cizîr's role appears more clearly. Because of such sorts of characteristics of the city, the role of Cizîr in construction of Kurdish literal canon and centralization of it in terms of competition with neighbouring literatures should be well

² City of Cizre, now in Turkey

evaluated. Even though the centralization of Cizîr has been well explained in Melayê Cizîrî (d.1604) and Ehmedê Xanî's (1651-1707) works, long before these poets the role also shows up in some Kurdish legends and stories. Therefore, besides the transcripts of classical poems, the examples regarding the importance of this city, in the Kurdish culture and consensus, should be cautiously analysed. In this regard, both in written classical Kurdish literature and oral culture the way the city was imagined and why it has been pointed as the classical literal center for the canon are the important questions of this work that should be answered in a scientific mean.

Cizîr in the Kurdish Culture

According to the classical geographical cosmogony the Earth is divided into "seven climates (seven lands)". In this regard, the scholars such as Al-Idrisi (d. 1165-6), Masoudi (d.956) and Yaqut al Hamawi (1179-1229) have laid the foundation of this division, and such division matches with Kurdish classical narratives. Which means, according to the classical knowledge Cizîr is the center of the fourth land; and based on this geographical theory, this fourth climate (or the fourth land) lies in today's Mesopotamia, a part of Iran and to Morocco (Çetin, 49-51). In another word, it reaches to the Atlantic Ocean (Agari, 202). That is why Melayê Cizîrî emphasizes "Ger çî der iqlimê rabi' heta textê seltenet/ Padişahên heft iqlîman selamkarê te bî", "From the fourth land until the thrown of the sultan/ Let kings of seven lands be your saluters" (Melayê Cizîrî, 2012: 180-1). Also, since the fourth land reaches to the Atlantic Ocean, in the stories, such as in "Memê Alan", we see the places mentioned as "mexrib (Maghreb) and muxurzemin". Even though they are utopic places but they also refer to scientific facts. According to the narrators of legend of "Memê Alan" muxurzemin was described as "the last place where the sun sets" or "a remote land of the legends". In this sense, there is a dialectic between Cizîr and Muxurzemin in the stories. And that is Cizîr refers to the reality and Muxurzemin is its imaginary and legendary reflection. On account of this, many times we see Cizîr becomes a metaphor of a utopic place replacing maghreb. That is, in "Memê Alan" Cizîr corresponds to Yemen and story was made upon that. As how Yemen has become a center of felicity after Saladin Al Ayoubi, Cizîr corresponds it with literature. Therefore, in some variations of "Memê Alan", Mem is described as a Yamani person. However, his purpose is fulfilled in Cizîr, as Joseph went to Egypt from Kanan, at the same way Mem has moved to the original center.

On another hand, as Cizîr is the center of resurrection in the story of the Deluge, it has also become an essential base in the stories as well. Likewise, in the first Kurdish Kurmanji story, Xanî's *Mem û Zîn*, Cizîr is the center of the story. Thus, Xanî renounces the canon of three languages and creates a "xilafe mu'tad" (opposition) "bid'at (innovation)" against the Iranian central cities and writes a story, which Cizîr is the center. Here we ask, if the center was not Cizîr, where else would Xanî make the legend of "Memê Alan" as mathnawi? Was the potential of 'Memê Alan' because of its not being from Cizîr? So that, if the relationship between the dominant literature and canon of the age is known then it would give more understandable facts. Therefore, due to such and more reasons, Cizîr had a central potential for the Kurdish literature and Kurdish poets and especially this clearly appears in Melayê Cizîrî and Ehmedê Xanî.

By writing *Mem û Zîn* Xanî did not only spread the Kurdish consensus. He changed an oral story into a book and personalized it. He also changed the limited places (Yemen, Muxurzemin and Cizîr) into explicit regions and in the minds of Kurdish learners he establishes a specific place for the story.

Conclusion

In civilizations and in great experiences the model cities or the capitals are "norms" and the other cities are "informal" ones. In such experience the prototypes are the capital cities and the others are established according to them, which is how the architecture and aesthetic emerge. That is why during the Ottoman Empire, the sultans have put their all funds and

properties in Istanbul. In the same way, Sassanids, Romans, Egyptians and other civilizations have seen their city-building as a competition to one another and as a sign of their pride. It clearly appears that some cities have been established in a better way than another city of another civilization. Therefore, in the Kurdish consensus and the Kurdish classical poem, if we talk about a Kurdish civilization and canon, then Cizîr was a norm.

Keywords: Cizîr, Kurdish literature, canon, Melayê Cizîrî, Ehmedê Xanî

Kaynakça

Ağarî, M. (2006). “İslam Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (cilt 47). 2: 195-214.

Çetin, S. (2014). *Yâkût el-Hamevî'nin Mû'cemü'l-Büldân'ında Kürtler*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.

Melayê Cizîrî. (2012). *Dîwan*. (Türkçeye Çev.: Osman Tunç; Ed.: Ayhan Tek). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Fıkıh Usulünü Tedrici Gelişimi Açısından Kıyas Örneği: Risale-Fusul **Karşılaştırması**

Abdulbasit Saltekin¹

Şâfiî'nin Risalesinden sonra usûlün genel konularını içeren ve elimize ulaşan, ilk eser Ahmed b. Alî er-Razî Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl eseridir. Her iki eserin bütün konularının karşılaştırması müstakil bir çalışma konusu oluşturabileceğinden, konu ile ilgili örnek düzeyde kıyasın karşılaştırılmasını yapıp genel değerlendirmelerde bulunacağız.

Metot olarak iki eserin kıyas konusunu işlediği bölümlerin karşılaştırması yapıp, aralarındaki niteliksel ve niceliksel durumlar ortaya konulacak. Niteliksel ilişkiye yönelik yapacağımız değerlendirmeler ile iki asırlık zaman farkına rağmen iki eserdeki ortak gelenek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Niceliksel ilişki yoluyla yapacağımız incelleme bize kavramsal gelişimi ve detayların boyutlarını verecektir. Böylece iki asırlık dönemde işlenen konuların niceliksel farkı bize usul ilminin gelişimi hakkında bilgi verecektir.

Usûle ait oluşu, diğer delillere nispeten daha belirgin olan kıyas, usûldeki tedrici gelişimin gözlemlenmesinde önemli bir ölçüttür. Diğer delillere nazaran, geçerliliği ile ilgili tartışmalar daha fazla yaşanmıştır.

İncelediğimiz iki eser göz önüne alındığında Risâle'de kıyasın mahiyetinde bir belirlilik gözlemlenirken, Fusûl'de mahiyetin net fakat sonraki dönem eserlerine nispeten sistematüğinde bazı sorunlar olduğu görülmektedir. Bu da kıyasın günümüz sistematüğine kavuşmasının sonraki dönemlerde gerçekleştiği ile ilgili bir kanaat oluşturmaktadır. Buna rağmen Fusûl'de yaklaşık bir ciltte işlenen kıyas ile ilgili kavram ve tafsillerin günümüz sistematüğine uyarlanabilecek kadar oturduğu rahat bir şekilde söylenebilir.

Cessâs, Fusûl'de konuları işlerken giriş kısmında vereceği bilgileri özetledikten sonra konuların ayrıntısını anlatır. İncelediğimiz her iki eser de kıyası ictihad kavramı altında değerlendirir. Fusûl, konuyu işlemeyen önce delil, illet, kıyas ve ictihad kavramlarını açıklar (Cessâs, 1994: 9). Kıyası ictihadın bir alt başlığı olarak değerlendirir. Ona göre ictihad üç şekilde olur (Cessâs, 1994: 11,12).

Cessâs, kıyası ictihadın bir alt başlığı olarak görür. Buna karşılık Şâfiî, Risâle'de nass ile sabit olmayan bütün yöntemleri ictihad kapsamında değerlendirir. İctihadi da kıyas ile aynileştirir. Yani Şâfiî de ictihadın sadece kıyasla yapılacağını söylemektedir. Bununla beraber Risâle'de kıyasın mahiyeti ile ilgili bir belirsizlik de söz konusudur. Usûl literatüründe, günümüzde var olan kullanımı da kapsayacak şekilde, kavram kullanılmaktadır. Risâle'de dağınık bir şekilde kıyasa yapılan atıflara bakıldığında; kıyasın, oturmuş usûl literatüründeki geniş anlamlı ictihad ile aynı şekilde kullanıldığı görülecektir. Örneğin; kıyas yaparken olağan üstü güç harcama gibi ictihadın sözlük anlamını kapsayan bir ifadenin kullanılması (Şâfiî, ty.: 510-511), bunun yanında kıyas yapacak kimsede müctehide ait şartların sıralanması (Şâfiî, ty.: 509-510) iddiamızı temellendirmektedir. Aynı şekilde nassların belirlememiş olduğu şeyler konusundaki bütün faaliyetleri kıyas kapsamında nitelendirmesi (Şâfiî, ty.: 516) bu kanaatimizi pekiştirmektedir. Böylece Risâle'deki kıyasın, kıyası ve onun dışındaki ictihadi faaliyetleri

¹ Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fak., absaltekin@gmail.com

kapsayacak şekilde geniş anlam aralığına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla Şâfiî'ye göre kıyasın, bazı kayıtları olan akıl yürütme faaliyeti olarak değerlendirilmesi gerekir (Şâfiî, ty.: 516).

Fusûl, kıyası; “*hükümü gerektiren ortak illet sebebiyle, bir şeyin hükmünü benzerine vermektir*” (Cessâs, 1994: 9) şeklinde tanımlar. Tanım göz önünde bulundurulduğunda kıyasın terim olarak kavramlaştığı gözlemlenmektedir. Risâle’de her ne kadar kıyas oturmuş bir kavram olarak görülme de şu ifadeler literatürde terimleşmiş kıyası anımsatacak düzeydedir: “*Kıyas, bir şey hakkında kitap ve sünnette bulunan naslara uygun olduğunu gösteren birtakım delillere dayanarak, hüküm aramaktır.*” (Şâfiî, ty.: 40) Tabii burada “*deliller*” ifadesi literatürdeki şekliyle illet manasında değil de onu da içerecek şekilde daha geniş bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Fusûl’de kıyasın, kitap (Cessâs, 1994: 24), sünnet (Cessâs, 1994: 26) ve icma (Cessâs, 1994: 23) ile delil değeri taşıdığı ifade edilmiştir. Risâle’de ise kıyas, icthad bahsinde ele alınmış ve icthadın delilleri konuyu temellendirmek için kullanılmıştır.

Cessâs, kıyas çeşitlerinden celf kıyası, kıyas kapsamı içinde değerlendirmez. Ona göre bu nassın mefhûmundan anlaşıldığı için nassın kendisidir. Şâfiî ise, kıyasın bu çeşidini “*اقوى القياس*” (Ekva’l-kıyâs) olarak kıyasın kapsamında değerlendirir (Şâfiî, ty.: 512-515).

Fusûl’de kıyasın rükünleri düzenli bir şekilde sayılmamış olsa da, bunların kitabın çeşitli bölümlerinden elde edilmesi mümkündür. Cessâs kıyasa “*asıl*” olacak şeyin; kitap, sünnet, âhâd haber ve kıyas olduğunu söyler. Her ne kadar kıyasın asıl olması ihtilaflı olsa dahi ona göre asıl olarak kullanılabilir. (Cessâs, 1994: 127) Ona göre genel ilkelerden istisna edilmiş nasslar üzerine (istihsân) kıyas yapılamaz. (Cessâs, 1994: 105) Şâfiî’ye göre ise, kıyasın rükünlerinden olan aslın kitap ve sünnetteki konular olduğu anlaşılmaktadır (Şâfiî, ty.: 40).

Cessâs, ferin illetinin aslın illeti ile çelişmemesi gerektiğini söylemektedir. Bu şekilde fer ile ilgili temel bir şart koşturmaktadır (Şâfiî, ty.: 203).

Yine Cessâs, kıyasın hadlerde, kefareterde, nass ile belirlenen hükümlerde, nesh konularında, umûmun tahsîsinde, isimlerin kıyasında uygulanamayacağını belirtir (Cessâs, 1994: 105).

Fusûl’de kıyasın en önemli rüknü olan illet “*varlığı hükmün varlığını, yokluğu da hükmün yokluğunu gerektiren vasıf*” (Cessâs, 1994: 9) olarak tanımlanır. *Hükmün varlığı kendisine bağlı vasıf* şeklide tanımlandığı illet kavramının eserde, günümüz literatürü ile aynı şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Risâle’de ise illet kavramı ile ilgili bir belirsizlik mevcuttur. Bazen illet, “*mana*”, “*şebah*”, “*delil*” kavramları ile ifade edilmiştir. Kıyasın iki şekinden bahseden Şâfiî’nin (ö.204), birinci kısmındaki “*hükmün üzerine inşa edildiği mana*” şeklinde ifade ettiği anlamın, literatürdeki illet kavramına yakın bir anlamda kullandığı görülmektedir. Fakat, kıyasın ikinci kısmında, illeti literatürdeki kullanım şekli ile tam örtüştüremeyeceğimiz “*şebah*” kavramı ile açıklar (Şâfiî, ty.: 40). Özellikle ikinci kısma verdiği örnekler incelendiğinde bu mana daha iyi anlaşılır (Şâfiî, ty.: 505-506). Bu da illetin cami bir tanımının eserde var olması ile beraber, mani bir tanımının olmadığını göstermektedir.

Cessâs illeti tespit yollarından bahseder. Ona göre illet mansûs ve müstanbet olmak üzere iki kısma ayrılır. Mansûs illetlerin tespiti; tevkif, icma ve fehva’l-hitaptan anlaşılır (Cessâs, 1994: 151). Müstanbet olanlar ise vasıflarının ortaya çıkarılması (tahric), bunların ayıklanması (tenkih) ve uygun olanının uygulanması (tahkik) yolu ile elde edilir (Cessâs, 1994: 158, 159).

Anahtar Kelime: Kıyas, Risâle, Fusûl.

**A Comparison Sample of Fiqh Method With Regards To Gradual Progress:
Risale-Fusul Comparison**

The first work after Shafi'i's Risale is the work of Ahmed b. Alî er-Razî Cessâs named el-Fusûl fi'l-Usûl, which includes the general subjects of procedures and has reached today. Since the comparison of all topics belonging to both works may constitute a separate study; a general assessment will be conducted after completing a case-by-case comparison about the topic.

As a method, comparisons between the sections of both works regarding analogy will be made and the qualitative and quantitative situations between them will be revealed. Despite the time difference of almost two centuries, the common tradition between two works is aimed to be put forward through the evaluations to be made about the qualitative relationship.

The analysis, which will be made via the quantitative relationship, will deliver the conceptual development and dimensions of details. In this way, the quantitative difference of the topics processed within the period of two centuries will provide information about the development of practice knowledge.

Analogy, whose belonging to practice is relatively more relevant than other evidences, is an important criterion in the observation of gradual progress. Discussions about its validness have been much more compared to other evidences.

As the two works being analyzed in this study are considered, while determinism is observed in the quality of analogy in Risâle; quality in Fusuli is seen to be clear with some problems in its systematic compared to future works. This constitutes an opinion stating that analogy reached its systematic today happened in the later terms. However, it can comfortably be expressed that the concept and explanations taking place in nearly a volume in Fusûl were established in a way that can be adapted to today's systematic.

While discussing the topics in Fusûl, Cessâs explains the details of topics after summarizing the knowledge in the introduction section. Both works examined in this study, analogy is evaluated under the concept of judicial opinion. Before discussing the topic, Fusûl explains the concepts of evidence, disorder, analogy and judicial opinion (Cessâs, 1994: 9). Analogy is assessed as a sub-title of judicial opinion. According to him, judicial opinion takes place in three ways (Cessâs, 1994: 11, 12).

Cessâs considers analogy as a sub-title of judicial opinion. On the contrary Shafi'i considers all methods that are unstable with decree within the context of judicial opinion in Risâle. He identifies judicial opinion with analogy. In other words, Shafi'i emphasizes that judicial opinion is made only through analogy. At the same time, there is uncertainty in Risâle regarding the nature of analogy. In the practice literature, it is used as a concept which includes the current usage today. As references made to analogy in Risâle in a disorderly way are viewed, in broad terms analogy will be seen to be used in the same way judicial opinion is used in the practice literature. For instance while making an analogy, usage of a statement including the lexical meaning of judicial opinion such as extraordinary exertion (Shafi'i, ty.: 510-511), and additionally listing the conditions belonging to an interpreter of Islamic law for the individual making the analogy (Shafi'i, ty.: 509-510) base our claim. Same way, the fact that he qualifies all activities with regards to topics not determined by decrees within the context of analogy (Shafi'i, ty.: 516) strengthens this opinion of us. In this way, analogy in Risâle is understood to have a wide range of meaning including analogy and judicial opinions except analogy. In this sense, analogy according to Shafi'i must be evaluated as a reasoning activity that has some records (Shafi'i, ty.: 516).

Fusûl defines analogy as “*passing the judgment of one to a similar because of a common disorder necessitating judgment*” (Cessâs, 1994: 9). As this definition is taken into consideration, analogy is observed to be conceptualized as a term. Although analogy is not seen as an established concept in Risâle, following statements are at a level that will remind the analogy, which became a term in the literature: “*Analogy is searching for verdicts about a topic, depending on evidence representing convenience to decrees taking place in the Holy Book and Sunna.*” (Shafi'i, ty.: 40) Naturally, “*evidence*” statement here is understood to be used not only including disorder as it is in the literature but in a wider meaning including it as well.

In Fusûl, analogy is mentioned to have an evidence value with the book (Cessâs, 1994: 24), Sunna (Cessâs, 1994: 26) and consensus of Islamic Scholars (Cessâs, 1994: 23). On the other hand in Risâle analogy is used is approached in the discussion of judicial opinion and evidence of judicial opinion was used to establish the topic.

Cessâs does not assess apparent analogy, which is a type of analogy, within the context of analogy. According to him, this is the decree itself, since it is understood from the concept of the decree. Shafi'i on the other hand, evaluates this type of analogy within the context of analogy as “*أقوى القياس*” (Ekva'l-kıyâs) (Shafi'i, ty.: 512-515).

Although elements of analogy were not listed in Fusûl in an articulate way, it is possible to obtain them from the various sections of the book. Cessâs emphasizes that what is to be “*origin*” is the book, Sunna, hadith and analogy. Although analogy to be an origin is contradictive, according to him it can be used as an origin. (Cessâs, 1994: 127) According to him, analogy cannot be made on decrees (moving away from the implications of an analogy), which were exempted from main principles (Cessâs, 1994: 105) According to Shafi'i on the other hand, the origin that is one of the elements of analogy is understood to be the topics in the book and Sunna (Shafi'i, ty.: 40).

Cessâs states that the disorder of the radiance should not be in contradiction with the disorder of the origin. This way, he imposes a main condition about the radiance (Shafi'i, ty.: 203).

Again Cessâs mentions that analogy cannot be applied in limitations, atonements, verdicts determined by the decree, abrogation topics, public funds and name comparisons (Cessâs, 1994: 105).

In Fusûl, disorder, which is the most important element of analogy, is defined as “*the characteristic whose existence necessitates the existence of verdict and whose inexistence necessitates the inexistence of the verdict*” (Cessâs, 1994: 9). In his work, disorder concept is defined as the characteristic, to which the existence of the verdict depends on, and is seen to be understood in a similar way with today's understanding. In Risâle on the other hand, there is an uncertainty regarding the disorder concept. Sometimes disorder was expressed with the concepts of “*meaning*”, “*metaphor*” and “*evidence*”. Stating two types of analogy, Shafi'i is seen to use meaning as “*the explanation on which the verdict is built on*” in the first section in a close meaning to the disorder concept in the literature. However, in the second section of the analogy, he explains disorder with the concept of “*metaphor*”, in a way which we cannot completely coincide with its usage in the literature (Shafi'i, ty.: 40). Especially as the examples he gave to the second section are examined, this meaning is better understood (Shafi'i, ty.: 505-506). This shows that while disorder has an integrated definition in the work, it does not have a legal definition.

Cessâs mentions about ways to detect disorder. According to him, disorder is classified into two as articulation and knowledge gathered from the interpretation of religious texts. Detection of articulate disorders is understood from apprehension, consensus of Islamic scholars and compellation concept (Cessâs, 1994: 151). knowledge gathered from the interpretation of

religious texts on the other hand is obtained through emerging and selecting qualifications, and using appropriate ones (Cessâs, 1994: 158, 159).

Keywords: Analogy, Risale, Fusul.

Kaynakça

Cessâs, A. (1994), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (thk.Acil Câsım en-Neşmî), Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamîyye.

Şâfiî, M. (ty.), *Risâle*, (thk.Ahmed Muhammed Şakîr), Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

“Kıskanmak” Filminde Zonguldak Kent İmgesi

Adnan Çetin¹

Nazife Gürhan²

Bu çalışma, Zeki Demirkubuz’un *Kıskanmak* (2009) filminde Zonguldak kent imgesinin nasıl inşa edildiğini açıklamayı amaçlamaktadır. Film, 1930’larda maden ocağında çalışmak üzere İstanbul’dan Zonguldak’a gelen bir mühendisin ve onun ailesinin hikâyesine odaklanmaktadır. Esasında, aile bireyleri arasındaki “sadakat”, “aldatma”, “kıskanmak” gibi psikolojik süreçlere yoğunlaşan film, bunun yanında Zonguldak kent imgesi ve erken cumhuriyet yıllarında bir taşra kentinin toplumsal yapısı ve ilişkileri ile ilgili sosyolojik veriler sunmaktadır.

‘Sinema’ ve ‘kentsel imge’ gibi iki temel kavram üzerinden inşa edilen çalışma öncelikle sinema-toplum ve sinema-sosyoloji ilişkisini sorgulamayı; başka bir ifade ile sinemanın sosyolojik bir imkân olarak kavramsallaştırılmasının izini sürmeyi gerekli kılmaktadır. Bu tartışmanın kuramsal zemini birçok sosyal bilimcinin düşüncelerinde görebiliyoruz. Diken ve Lausten (2014: 21-23)’e göre sinema hayattır ve hayat da sinemadır çünkü ikisi de birbirlerinin hakikatini anlatırlar. Bu yüzden filmleri gerçekleşmemiş ama gerçek fenomenler olarak incelediklerini ifade ediyorlar.

S. Zizek (2014: 11-15) de sinemayı bu doğrultuda değerlendirmektedir. Ona göre bir film asla ‘yalnızca bir film’ ya da bizi eğlendirmeyi amaçlayan hafif bir kurgu değildir. Filmler yalan söylerken bile toplumsal yapımızın can evindeki yalanı anlatırlar. D. Kellner (2013: 16) ise filmler için tarihteki bir dönemin gerçekliklerinin bir hayli aydınlatıcı olan toplumsal göstergeleri ifadesini kullanır. Ona göre, film yaratıcıları bir dönemin olaylarına, korkularına, hayallerine ve umutlarına dalar ve o dönemin toplumsal deneyim ve gerçekliklerini sinemada ifade ederler.

“Yirminci yüzyıl bir sinema çağıdır” diyen Badio’ya (2013: 8) paralel olarak N. Denzin (1995) de yirminci yüzyıl toplumunun *sinematik bir toplum* olduğunu ifade ediyor. Aynı değerlendirmeler Türkiye sineması için de kolaylıkla yapılabilir. Türkiye sineması ortaya çıktığı ilk yıllardan bu yana Türkiye’deki toplumsal dönüşümlerden etkilenmiş ve zaman zaman da toplumsal dönüşümlere neden olmuştur. Nitekim sinema tarihçisi K. Kaya (2017) “Türk toplumunu anlamının en iyi yolunun akademik metinlerden değil sanattan [sinema] geçtiğini söylüyor.”

1929 yılında devletçilik ilkesinin bir gereği olarak başlatılan sanayileşme ve kalkınma hamlesiyle birlikte Batı Karadeniz Bölgesi’nde bulunan Zonguldak kentinde maden tesisleri açılmıştır. Böylelikle Zonguldak kenti, Cumhuriyet dönemi ve sonrasında madencilik ve ağır sanayinin merkezi olarak ön plana çıkmıştır. Ayrıca Zonguldak, sahip olduğu limanla Türkiye’nin Karadeniz ülkeleriyle arasında yaptığı deniz ticaretinde önemli bir yere sahip olan bir liman kentidir. Aynı zamanda da “Cumhuriyet Kenti” olarak Türkiye’nin sosyo-ekonomik

¹ Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, adnncetin@gmail.com

² Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, ngurhan71@gmail.com

hayatında önemli bir merkez olmuştur. Zonguldak barındırdığı bu sosyo-ekonomik yapısıyla ve geçirdiği değişim ve dönüşümlerle birlikte Türkiye'deki sosyal bilimcilerin dikkatini çekmiştir. Geçirdiği ekonomik değişimlerden toplumsal, kültürel ve mekânsal değişimlere kadar inceleme konusu olmuştur. Zonguldak'ın geçirdiği hızlı toplumsal dönüşümler sosyal bilimcilerin olduğu gibi sinemacıların da dikkatini çekmiştir.

Osmanlı döneminde Havza-i Fahmiye (kömür havzası bölgesi) olarak anılan Zonguldak kenti, günümüzde de kara elmas imgesi ile bilinmektedir. Kültürel hafızada kömür madenleri ile özdeşleşen Zonguldak kenti, filmde de bu kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. Mustafa Kemal Atatürk'ün mesajının okunduğu filmin açılış sahnesinde *"Zonguldak'ın derin toprakları altındaki servet-i madeniye ne kadar kıymetliyse Zonguldak da o kadar çok kıymetli vilayetimizdir"* ifadeleri kentin kömür madenleri ile ne derece özdeşleştiğinin güçlü göstergesidir. *"Hani şu kömür madenleri ve ecnebilerin hayrına gelenler de olmazsa çöl hayatı süreceğiz nerdeyse"* ifadelerini kullanan kadın karakter maden ocağının kente kattığı değere vurgu yapmaktadır. Filmin başkarakterleri olan Mühendis Halit Bey ve kömür tüccarının oğlu olan Nüzhet Bey'in hikayelerinin kesişme notasının maden ocağı olması kömürü film anlatısı bağlamında önemli bir yere konumlandırmaktadır.

Sanayileşmenin beraberinde getirdiği kentleşme ve modernleşme filmin ana konularından biridir. Cumhuriyet döneminde modernleşmenin bir anlamda Batılılaşma olarak algılanması ve özellikle toplumun üst sınıflarının Batılılaşma arzusu açıkça görülmektedir. Cumhuriyetin bu modernleşme söylemi bir taşra kenti olan Zonguldak'ta da yansımalarını bulmaktadır. Yapılan baloda müzik orkestrasının çaldığı Batılı müziklerle edilen danslar, kadın ve erkeklerin kıyafetleri, sohbetlerde Batılı yazarların sözlerinden alıntılar yapılması, evlere Fransa'dan getirilen eşyalar modern bir görünüm sergilemeye çalışmanın kültürel göstergeleridir.

Batılılaşmanın ve modernleşmenin emareleri gündelik yaşam pratiklerinde de görülmektedir. Masada yenilen yemekler, hizmetçiler, piyano eşliğinde verilen davetler, keman ve flüt konserleri, sinema ve piyes gibi kültürel faaliyetler bunlara örnek olarak verilebilir. Ancak her ne kadar modernleşme ve batılılaşmanın izlerini barındırsa da Zonguldak kenti bir taşra kent olma özelliğini hala korumaktadır. Filmin ana karakteri olan Mükerrrem Hanım'ın *"Konserlerini alsınlar da başlarına çalsınlar. İstanbul'un sokak çalgıcılarını bile değişmem onlara"* sözleri cumhuriyet elitlerinin Anadolu taşrasını nasıl algıladıklarının güçlü emareleridir. Bir taşra kenti olarak Zonguldak'la ilgili yapılan çöl benzetmesi, erken cumhuriyet döneminde Anadolu'nun bir "mahrumiyetler mekânı" olarak ikincilleştirildiğinin ifadesi olduğunu söyleyebiliriz.

Cumhuriyetin ilk dönemlerine yoğunlaşan filmde bir taşra kenti olan Zonguldak'ta modernleşme pratiklerinin Halkevleri üzerinden kurgulandığını ancak kentin muhafazakâr kimliğinden de tam anlamıyla sıyrılmadığının altı çizilmektedir. Bu bağlamda Zonguldak kentinin geleneksel ile modernin iç içe geçtiği ne tam anlamıyla geleneksel ne de tamamen modern diyebileceğimiz, geçiş dönemini yansıtan bir kent olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak Kıskanmak filminde cumhuriyetin erken dönemlerinde bir taşra kenti olan Zonguldak'ın kömür madeni ile özdeşleşen ve geleneksel-modern değerlerin iç içe geçtiği bir kent imgesi ile temsil edildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zonguldak, Kentsel İmge, Sinema, Modernleşme

Zonguldak City Image in The Movie "Kıskanmak"

This study aims to explain how the Zonguldak City Image in Zeki Demirkubuz's movie *Kıskanmak* was built. The film focuses on the story of an engineer, who came to Zonguldak from İstanbul in order to work in the mines in the 1930s, and his family. The film, which actually focuses on psychological processes such as "loyalty", "cheating", "jealousy" in family,

also gives information about Zonguldak city image and the social structure and relations of a city which was a provincial city in the early years of the republic.

The study which was built upon two basic concepts, which are "*Cinema*" and "*City Image*", necessitates examining the relations between the cinema&society and the cinema&sociology; in other words conceptualising the cinema as a sociological means. We see the theoretical ground of this debate in the thoughts of many social scientists. According to Diken and Lausten (2014:21-23), cinema is life and life is cinema because they both reflect each other's truth. That's why they say that they examine movies as an unrealized but real phenomenon.

The industrialization and development move, initiated as a requirement of the statism principle in 1929, led to the formation of the mines in Zonguldak located in Western Black Sea region. Thus, the city of Zonguldak emerged as the center of mining and heavy industry during and after the Republic period. In addition, Zonguldak, with its port, is considered to be a very important seaport in terms of its sea trade with other Black Sea countries. As a "Republic City", it has been an important center in Turkey's socio-economic life as well. Zonguldak has drawn the attention of social scientists with its socio-economic structure as well as with the changes and the transformation that it has undergone. It has become an examination subject regarding its economic, social, cultural and environmental changes etc. The rapid social transformations that Zonguldak has undergone drew the attention of filmmakers as well as social scientists.

In the Ottoman period, Zonguldak, which was referred to as Havza- i Fahmiye (coalfield region), is known as "black diamond" today. Zonguldak, culturally associated with mines, stands out with this characteristic in the movie. Mustafa Kemal Atatürk's remarks in the opening scene "*Zonguldak province is as precious as the mines laying under these lands*" are strong indicators of how the city is associated with coal mines. "*If it weren't for the coal mines and foreigners, we would never make ends meet.*" These words of a female character in the movie emphasizes how valuable the coal mines are for the city. The fact that the engineer Mr. Halit and the son of the coal merchant Mr. Nüzhet, who are both the main characters of the movie, have the same intersection point which is the mine, makes coal important in the context of the narrative.

In the movie that focuses on the early times of the republic, the modernization of the provincial city Zonguldak is based on community centers and it is underlined that the city preserves its conservative identity. Within this context, we can say that Zonguldak is a city that the traditional and the modern are intertwined, is neither completely traditional nor fully modern and it reflects the transition period. As a result, it is seen that Zonguldak which was a provincial city in the early stages of the republic is represented with a city image that is associated with coal mines and intertwining of traditional and modern values.

Keywords: Zonguldak, Urban Image, Cinema, Modernization

Kaynakça

- Bazin, A. (2011) *Sinema Nedir?* (Çev. İ. Şener). İstanbul: Doruk.
- Berger, J. (2014) *Görme biçimleri.* (Çev. Y. Salman). İstanbul: Metis
- Berkes, N. (2012) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, A. Kuyaş (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi
- Demirkubuz Z. (2009) *Kıskanmak.* (Film)
- Denzin, N. K. (1993) *Images of postmodern society: social theory and contemporary cinema.* Sage: London.
- Denzin, N. K. (1995) *The sineamtic society: The voyuer's gaze.* London: Sage.
- Diken, B; Laustsen, C. B. (2014) *Filmlerle sosyoloji.* (Çev. S. Ertekin). İstanbul: Metis.

- Fındıkoğlu, Z. F. (1943) “Türk Şehirleri İçinde Zonguldak’ın Hususi Mahiyeti”, *Doğu Mecmuası*, Sayı 4.
- Kara, M. (2013) Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Ereğli Kömür Havzası (1829-1920), *History Studies International Journal of Turkey*, 5 (1).
- Kellner, D. (2013) *Sinema savaşları*. (Çev. G. Koca). İstanbul: Metis.
- Kıray, M. B. (2000) Ereğli/Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kracaer, S. (2015) *Film teorisi*. (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Metis
- Ryan, M. ve Kellner, D. (2010) *Politik Kamera*. (E. Özsayar, Çev). İstanbul: Ayrıntı (Özgün Çalışma 1990).
- Tekeli, İ. (2005) “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması” S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.). *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Tekeli, İ. (2010) “Türkiye’de Kent Planlamasının Tarihsel Kökleri”, *Türkiye’nin Kent Planlama ve Kent Araştırmaları Tarihi Yazıları*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Zizek, S. (2014) *Sunuş*. Filmlerle Sosyoloji. (Çev. S. Ertekin). İstanbul: Metis.

Di Mem û Zîn'a Ehmedê Xanî de Hunerên Wêjeyî

Osman Aslanoğlu¹

Ehmedê Xanî (1651-1707) ku helbestvanekî Kurd ê serdema klasîk e, di warên cuda de berhem nivîsandine. Him melayekî zana ye, him mutesewwif e, him jî wêjekarekî welatparêz e. Berhema wî ya herî navdar mesnewîya evînî, Mem û Zîn e. Xanî, di 1690'î de dest bi nivîsandina Mem û Zînê kiriye û di 5 salan de qedandiye (Açıkgöz, 2012, 5). Xanî di vê pirtûkê de li dora evîna Mem û Zînê, jîna dema xwe anîye ber çavan û başî, rastî, bêgunehî, jarî û bindestî di şexsê Mem û Zînê de civandiye. (Bozarslan, 10) Ev berhem bi zimanê Ehmedê Xanî ji bo ku kes nebêje “Kurd ji evînê fehm nakin û nezan in...” hatiye nivîsandin (Kurdo, 1992, 111). Ev berhem, hevtayê Romeo û Juliyet'a Şekspîr, Leyla û Mecnûn'a Fûzûlî ye (Bozarslan, 1990, 8).

Xanî di malikên jêr de dibêje ku wî di helbestan de zimanên Kurdî, Erebî, Farsî û devokên herêmî yên Kurdî bi kar anîne. Ev, pîrrengîya berhemê zêde dike:

Kurdî, Erebî, Derî û Tazî

Terkîb kirin bi hezî û bazî (Diwan, 2483)

Bohtî û Mehmedî û Silvî

Hin le 'l û hinek ji zêr û zîvî (Mem û Zîn, 2485)

Li aliyê din Xanî dibêje ku dema ku wî Mem û Zîn nivîsandîye, gotinên wê ji kesekî din nesitandine û wî kes teqlîd jî nekiriye:

Lê min ji rezan nekir temettu'

Manendê dizan bikes tettebbu' (Mem û Zîn, 339)

Uslûb û sîfat û me'na û lefz

Eslen nekirin me yek ji wan qerz (Mem û Zîn, 349)

Ji ber van sedeman Xanî, xîret û xebateke taybet daye çêkirina berhema Mem û Zînê û di nivîsandina wê de di her rist û malikekê de carinan gellek hunerên wêjeyî bi hev re bi kar anîne.

Gotin di çavên kesên berê de wek delaleke sade ye. Lê dema ku xemlên hestan û mêjîyan werin pêxistin, ew bilindtir dibe. Wê demê peyv û wate dibin parçeyên xemlandinê (Selçuk and oth., 2015, 9). Di Mem û Zînê de meriv dikare hemû hunerên heyî bi rehetî bibîne. Lê em dixwazin li ser hinek hunerên sereke ku Xanî zêde cih daye wan û girîng in bisekinin.

Min di vê xebata xwe de min cih daye 35 hunerên wêjeyî. Di wêjeyê de bi piranî cureyên huneran, li ser du beşan tên veqetandin (see: Selçuk and oth., 2015, 31-33). Ew jî *Bedî'* û *Beyan* in. *Bedî'* jî di nav xwe de du beşên bi navê *Lefzî* û *Me'newî* dihevine. Bi vî şeklî hunerên ku me dane, dibin 3 cure hunerên bingehîn:

¹ Doç. Alk. Zanîngeha Dicleyê, Fakulteya Wêjeyê, Beşa Ziman û Wêjeyên Rojhilatê, Binbeşa Ziman û Wêjeya Kurdî, aslanogluosman@gmail.com

1-Bedî': Ji tiştên ku xweşikîyê didin peyvan re hunerên bedî'î tê gotin. Ew jî du beş in:
1-Lefzî 2-Me'newî. (Değirmençay, 2014, 59). Ev jî di nav xwe de du beş in:

Lefzî: Ev huner têkildarê şeklê bêjeyan e.

1. Cînas
2. Tersî'
3. Muwazene
4. Îştîqaq
5. Redd'ul 'Acuz 'Ale's-Sadr
6. Reddu's-Sadr 'Ale'l-Acuz
7. Qelb
8. Bîleb
9. Asonans
10. Alîterasyon
11. Tekrîr

b) Me'newî: Ev huner jî piranî tekildarê wateya bêjeyan in. Lê carinan têkildarê hunerên din jî dibin.

1. Tenasub
2. Telmîh
3. Tezad
4. Îham
5. Mubalaxa
6. Leff û Neşr
7. Îqtibas
8. Îrsalê Mesel
9. Husnê Te'lîl
10. Tecahulê 'Arîf
11. Teraduf
12. Teşxîs
13. Îstîfham
14. Nîda
15. Întaq
16. Ta'rîz
17. Munazara
18. Taswîr-i Xeyal
19. Tedrîc
20. Mulemma'

2-Beyan: Ji gotina wate an armancekê bi riyên cuda re beyan tê gotin (Değirmençay, 2014, 137). Bi giştî mijara vê zanistê 4 huner in:

1. Îstî'are
2. Teşbih
3. Kînaye
4. Mecaz

Yanê huner ya *şeklî* ye, ya *wateyî* ye, ya jî *mecazî*. Di Mem û zînê de hunerên ku herî zêde hatine bikar anîn, *Tenasub*, *Teraduf*, *Tekrîr*, *Cinas*, *Teşbih* in. Ji ber ku ji bo rêzkirin û lihevanîna deng û bêjeyan, helbestvan herî zêde serî li van huneran didin. Çendekê din jî nêzê van, zêde hatine bikaranîn. Xanî di helbestan de wek ku bixwe gotiye bi rastî jî bi bêjeyan listiye. Carinan di malîkekê de gellek huner bi hev re hene. Carinan hemû bêje, hunerekê çêdikin:

Cînas ku tê wateya bêjeyên ku wek hev tîn xwendin û nivîsandin, lê wateyên cuda didin, di berhemê de gellek e:

Min pirsîye bêguman ji **Luqman**
Xasîyetê şerbetan û **luqman** (1398)

Di vê malikê de hemû bêje bi hev re *tenasubê* çêdikin:

Lew'h û **qelem** û **sewabî** û **'erş**
Heywan û **nebat** û **me'den** û **ferş** (47)

Di malika jêr de *îham*, *cinas*, *tekrîr*, *bîleb*, *teraduf* bi hev re hene:

Şewqek te li **ser serî diyar** e
Sewdayeke serserî diyar e (1284)

Carinan hemû bêjeyên her ristê di nav xwe de *hevwate* ne û *teradufê* çêdikin:

Cam û **qede'h** û **eya'x** û **mexmer**
Ev **misk** û **zebad** û **'ûd** û **'enber** (1040)

Tezad jî wek *teradufê* pir zêde hatiye bikaranîn.

'Hikmet ew e **batinî** û **zahir**
Qudret ew e **xayibî** û **'hazir** (53)

Tekrîr him ahengê çêdike, him jî tehma listikê dide helbestê. Carinan malik, mîna zûgotinokan dibe.

Sernameyê **name namê** Ellah
Bê **namê** wî **natemam** e wellah (1)

Di berhemê de hunera teşxîsê jî zêde li ber çavan dikeve:

Nalan dîkirin cemad û **heywan**
Talan dîkirin nebat û insan (418)

Xanî di berhema xwe de ji beşa beyanê an mecazê herî zêde *teşbîh* û *îsti'are* bikar anîne. Ji bo *teşbîhê* wek mînaka jêr herî zêde riya îzafekirinê bikar anîye:

Wan girti bi şîrî **şehrê şohret**
Tesxîr kirin **biladê himmet** (218)

Îsti'are ku têkildarê *teşbîhê* ye gellek bikar hatiye. Di malika jêr de şibandin ji bo Zîn û Memê ye:

Bîhiş kete ber piyan û bêgav

Serwê ku gihişte ber piyan **av** (1549)

Ji van kurtemînakan tê dîtin ku Xanî bi rehetî û pir bi bêjeyan listiye û gellek huner bikar anîne. Helbet xuya dike ku wî bi taybet xwestiye ku hemû cureyên huneran derxe meydana û bi van huneran berhemeke Kurdî ya bêmînak û tehmîxweş derkeve holê. Bi vî awayî Mem û Zîn'a Xanî çavkanîyeke mezin a hunerên wêjeyî ye.

Bêjeyên Kilitî: Mem û Zîn, Xanî, Hunerên wêjeyî, Kurdî

The Literal Arts in Mem and Zin of Ahmed-i Khani

Ahmed-i Khani(1651-1707) who is a Kurdish poet of classical period wrote books in different areas. He is a scholar molla and sufi and a nationalist literature man. His most famous masnavi is Mem and Zin. Khani started to write Mem and Zin in 1690 and he completed it in 5 years (Açıkgöz, 2012, 5). Khani showed his own time's life around love of Mem and Zin in this book and he collected goodness, honesty, innocence, weakness, conviction in personality of Mem and Zin (Bozarslan, 1990, 10). The reason why this work was written by Ahmed-i Khani is that he did not want anybody to say that "Kurds do not know what the love is and they are ignorant..."(Kurdo, 1992, 111) this work is equal to Romeo and Juliet of Shakespear, Layla and Majnun of Fuzuli (Bozarslan, 1990, 8).

Khani, in the following lines, says that he used Kurdish, Arabic, Persian, and local dialects in his poems. This increases the efficiency of the work:

Kurdî, Erebî, Derî û Tazî

Terkîb kirin bi hezl û bazî (2483)

Bohtî û Mehmedî û Silivî

Hin le 'I û hinek ji zêr û zîvî (2485)

On the other hand, Khani says that when he wrote Mem and Zin, he did not imitate somebody else, and he did not even repeat:

Lê min ji rezan nekir temettu'

Manendê dizan bikes tetebbu' (339)

Uslûb û sîfat û me'na û lefz

Eslen nekirin me yek ji wan qerz (349)

Due to these reasons, Xanî put a special effort into the work Mem û Zîn, and in the creation and writing of Mem and Zin in some lines and verses of the work he used many literary arts together.

The words are as plain as a delight in people's eyes. But when it comes to enriched glands, it grows higher. That time words and meanings become a fascinating part of the world (Selçuk and oth., 2015, 9). In Mem and Zin, you can find all the current presentations perfectly. But we want to get rid of some of the main artwork that makes the Xanî more roomier.

In my work, I have studied 35 artworks. Many literature artifacts are divided into two categories (see: Selçuk and oth., 2015, 31-33). They are *Bedî' û Beyan..* Bedî also has two sections named *Lefzî û Me'newî*. Including this one, we have 3 different types of art:

1-Bedî': The elements that beautify the words are expressed as Bedî'î arts. They are also divided into two sections: 1-*Lefzî* 2-*Me'newî* (Değirmençay, 2014, 59). These are as below:

Lefzî: This art is related to vocabulary.

12. *Cînas*
13. *Tersî'*
14. *Muwazene*
15. *İştîqaq*
16. *Redd'ul 'Acuz 'Ale's-Sadr*
17. *Reddu's-Sadr 'Ale'l-Acuz*
18. *Qelb*
19. *Bîleb*
20. *Asonans*
21. *Alîterasyon*
22. *Tekrîr*

b) Me'newî: This art is related to mean of words commonly. But sometimes they can be related to other arts too.

21. *Tenasub*
22. *Telmîh*
23. *Tezad*
24. *Îham*
25. *Mubalaxa*
26. *Leff û Neşr*
27. *İqtibas*
28. *İrsalê Mesel*
29. *Husnê Te'lîl*
30. *Tecahulê 'Arif*
31. *Teraduf*
32. *Teşxîs*
33. *İstîfham*
34. *Nida*
35. *İntaq*
36. *Ta'rîz*
37. *Munazara*
38. *Taswîr-i Xeyal*
39. *Tedrîc*
40. *Mulemma'*

2-Beyan: The meaning or purpose of the various ways is called Beyan to be (Değirmençay, 2014, 137). The subject of this field includes 4 arts:

1. *İsti'are*
2. *Teşbîh*
3. *Kînaye*
4. *Mecaz*

In other words art is either formal or meaning, or objective. In Mem and Zin, artworks that are used most are, Tenasub, Teraduf, Tekrîr, Cînas, Taşbîh... For the poets, songs and sounds of speech, most of the poets use these artworks. Some other ones use very similar

ones. Xanî, as he mentioned himself, almost played with the words, literally speaking. Sometimes there are many artworks in a single line. Sometimes, all the words comprise one art:

There are lots of Cinas (paronomasia) in his work and it means the words which are written and pronounced in the same way, but have different meanings:

Min pirsîye bêguman jî **Luqman**
Xasiyetê şerbetan û **luqman** (1398)

All the words make a *tenasub* in the following verse:

Lew'h û **qelem** û **sewabî** û **'erş**
Heywan û **nebat** û **me'den** û **ferş** (47)

In the following verse *îham*, *cinas*, *tekrîr*, *bîleb*, *teraduf* are found together:

Şewqek te li **ser serî diyar e**
Sewdayeke serserî diyar e (1284)

Sometimes all the words have the same meaning and they constitute *teraduf*:

Cam û **qede'h** û **eya'x** û **mexmer**
Ev **misk** û **zebad** û **'ûd** û **'enber** (1040)

Tezad is also used as often as *teraduf*:

'Hikmet ew e batînî û **zahir**
Qudret ew e xayibî û **'hazir** (53)

Tekrîr both makes an accord and also adds the taste of the play to the poem. Sometimes verses become like the rhymes:

Sernameyê **name namê** Ellah
Bê **namê** wî **natemam** e wellah (1)

In addition to this, the literary art called *teşxîs* is also possible to observe:

Nalan dîkirin cemad û **heywan**
Talan dîkirin **nebat** û **insan** (418)

Xanî utilizes *teşbîh* and *îsti'are*, which are the subtitles of beyan, most often in his work of art. For *teşbîh* the following example is used as the most attributive way:

Wan girti bi şîrî **şehrê şohret**
Tesxîr kirin **biladê himmet** (218)

Îsti'are, being related to *teşbîh*, has been used many times. In the following verse likening is done for Zîn and Mem:

Bîhiş kete ber piyan û bêgav

Serwê ku gihişte ber piyan av (1549)

From these examples it is possible to see Xanî played fairly and very comfortably with the words and used a lot of literary arts. It seems that he especially wanted to cast out all kinds of art and get these artwork unique and interesting in Kurdish literature. In this way Xanî's Mem and Zîn is a great source of literary art.

Keywords: Mem and Zîn, Khani, Literal arts, Kurdish

Çavkanî

- Açıkgöz, N. (2012). *Ehmedê Xanî Mem û Zîn*, Çapa 1., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Adak, A. (2014). *Destpêka Edebiyata Kurdi*, Çapa 2., İstanbul: Weşanên Nûbihar.
- Ayhan, M. (1996). *Kürdistanlı Filozof Ehmedê Xanî*, Çapa 1., Ankara: Weşanên Doruk.
- Bozarslan, M.E., (1990). *Ehmedê Xanî Mem û Zîn*, Çapa 3., İstanbul, Weşanxaneya Hasat.
- Cîhanî, P. (2013). *Şîroveya Mem û Zîna Ehmedê Xanî*, Çapa 2., İstanbul: Weşanên Nûbihar.
- Çağlayan, M. (1996). *Şark Uleması*, Çapa 1., İstanbul: Weşanên Çağlayan.
- Değirmençay, V., (2014). *Fünûn-i Belağat ve Sınaat-ı Edebî*, Çapa 2., Ankara: Weşanxaneya Aktif.
- Dilçin, C. (1983). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Çapa 1., Ankara: Weşanên Türk Dil Kurumu.
- Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi. (2008). *Uluslararası Ehmedê Xanî Sempozyumu*, Çapa 1., Diyarbakır: Diyarbakır Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Dost, J. (2010). *Ehmedê Xanî Mem û Zîn*, Çapa 1., İstanbul, Weşanên Avesta.
- Kurdo, Q., (1992). *Tarixa Edebiyata Kurdi*, çapa 2., Ankara: Weşanên Öz-Ge.
- Selçuk, B., Kesik, B., Şenödeyici, Ö., Koşık, S., Kola, F., (2015). *Söz ve Sihir Arasında Edebi Sanatlar*, Çapa 1., Ankara: Weşanxaneya Kesit.
- Temo, S. (2007). *Kürt Şiiri Antolojisi*, Çapa 2., II Cild, İstanbul: Weşanên Agora.

Postmodernizmin Tarihe Yaklaşımı Bağlamında Murathan Mungan'ın Öykülerinde Tarih Algısı

Yusuf Aydoğdu¹

Bu çalışmanın amacı; Postmodernizm akımının tarihe bakışı, tarihi ele alma biçimini belirleyip, anlatılarında postmodern bir anlayışı benimseyen Murathan Mungan'ın öyküleri yoluyla nasıl bir tarih perspektifi sunduğunu belirlemeye çalışmaktır.

Yirminci yüzyılda, modernizm akımına bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernizm, 1960'lerden sonra Batı edebiyatında, 1980'lerden itibaren Türk edebiyatında etkisini göstermeye başlamış bir düşünce ve sanat anlayışıdır. Postmodernizm, özellikle edebiyattaki klasik anlatı düzenini tamamen değiştiren, getirdiği üstkurmaca, metinlerarasılık, oyunlaştırma, parodi, pastiş gibi kavramlarla anlatıya bambaşka bakış açıları ve anlatı olanakları sunan bir anlayıştır.

Postmodernizmin farklı bir bakış açısı getirdiği bir diğer unsur tarihe bakış/tarihi yeniden okuma'dır. Bu tarih anlayışı modern tarih anlayışından tamamen ayrılır. Bu anlayışa göre; tarih her ne kadar belgelere dayandırılarak oluşturulsa da yazan kişinin tutumundan/konumundan etkilenmiş, bu açıdan öznel bir metne dönüşmüştür. "Metinleştirildiği anda her şey dilde gerçekleşir ve dil de kendisinden başka bir şey aktaramaz" düşüncesinden beslenen postmodernistler tarihi gerçekleri bir edebiyatçı gibi kurgulama yoluna giderler. Böylece tarihi, kuşku ile yaklaşılabilecek bir alan olarak görürler.

20. yüzyılın ortalarından itibaren tarihe bakışta yeni söylemler ortaya çıkmıştır. Bu yeni söylem genellikle postmodern bir tarih anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yeni anlayış, ortaya yeni bir malzeme sunmaktan çok "yeni bir söylemin kurucusu değil, yıkıcısı olarak" (Gümüş, 1994, 60) var olan kurulu düzeni eleştirmeyi, var olan tarih tezlerini çürütmeyi, onlarla alay etmeyi, ironi ve mizah oluşturmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan bu postmodern yazarlar, güncel tarihin sorunlarıyla yüz yüze gelmekten kaçındıkları için "dönüştürülmesi olanaksız geçmiş, yazınsal bir haz nesnesi haline getirerek" (Oktay, 1998, 24) güncel gerçeklikten bir bakıma sıyrılmaya çalışırlar.

Türk edebiyatında; Orhan Pamuk'un *Beyaz Kale* (1985), *Benim Adım Kırmızı* (1998) adlı romanları, Adalet Ağaoğlu'nun *Romantik Bir Viyana Yazı* (1993), Ahmet Altan'ın *Yalnızlığın Özel Tarihi* (1991), *Kılıç Yarası Gibi* (1998) İhsan Oktay Anar'ın *Puslu Kıtalar Atlası* (1995), *Kitabül Hiyel* (1996), *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri* (1997), *Suskunlar* (2007) adlı eserleri, Nedim Gürsel'in *Boğazkesen* (1995), *Resimli Dünya* (2004) adlı eserleri, İskender Pala'nın *Babil'de Ölüm İstanbul'da Aşk* (2004), Elif Şafak'ın *Pinhan* (1997), *Mahrem* (2000), *Ustam ve Ben* (2013) adlı eserleri, Zülfü Livaneli'nin *Engereğin Gözündeki Kamaşma* (1996), Buket Uzuner'in *Uzun Beyaz Bulut Gelibolu* (2001) adlı eserleri bu yeni tarihi roman anlayışına uygun eserlerin başında gelmektedir.

1980'lerden itibaren Türk öykücülüğünde kendine has anlatım tarzı ve yöneldiği çarpıcı konu-temalarla özel bir yer edinen Murathan Mungan'ın birçok öyküsünde

¹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-mail:aydogduy0@gmail.com

tarihe ve geleneğe yöneldiğini görmek mümkündür. Bu anlayışla ilişkili olarak Mungan, Yeni Tarihçilik (New Historicism) anlayışına göre hikâyelerinde yeni okumalar ve yönlendirmeler de oluşturur.

Yazarın tarihe yönelimi, bilinegelen bir tarihsel anlatıyı edebiyat yoluyla anlatmaktan çok, tarihi olayların farklı bir bakış açısıyla yeniden ele alınması, böylece tarihi olaylar ve şahsiyetlerin sorgulayıcı zaman zaman da ironik durumlarını aktarmayı amaçlamaktır. Bunun temel sebebi de var olan tarihi bilginin sorgulanmaya muhtaç ve tek yönlü olmasıdır. Özellikle yazarın *Lal Masallar* adlı eserinde yer alan “Ulak ile Sadrazam” hikâyesi üzerinden Mungan’ın tarih algısını ve tarihe bakışını görmek mümkündür. Çünkü yazar, bu öyküde tarihsel bir gerçekliği yeni bir bakış açısıyla ele alır ve bambaşka bir kurgulama yoluna gider.

“Ulak ile Sadrazam” hikâyesi, Osmanlı’nın en parlak hükümdarlarından olan Fatih Sultan Mehmet’in son seferine çıkarken, Gebze yakınlarındaki Hünkâr Çayırı’ndaki ölümünü ve sonrasında Sultan’ın yerine tahta geçecek padişahın seçilme sürecini anlatır.

“Ulak ile Sadrazam” hikâyesinde ilk dikkat çeken unsur, yazarın öyküdeki bölümleri “Birinci Remil”, “İkinci Remil”, “Üçüncü Remil” şeklinde ele almasıdır. Burada remil ifadesinin kullanılması bilinçli bir tercihtir. Yazarın tarihe bakışını yansıtır. Remil, Diyanet Ansiklopedisinde, “kum üzerine çizgiler çizilerek bakılan bir fal çeşidi, kum falı” (DİA, 2015, c. 34/555) olarak adlandırılmaktadır. Yazar, tarihe kum üzerinde bakılan bir fal gibi bakar. Böylece tarihi gerçeği muğlaklaştırıp, ona büyü, hayalî bir atmosfer kazandırır. Çünkü Fatih Sultan Mehmet’in ölümü hâlâ şaibelidir. Kimi tarihçiler, F. S. Mehmet’in hastalığından dolayı öldüğünü söylerken, kimi tarihçilere göre ise, Sultan zehirlenerek öldürülmüştür. Yazar, bu muğlaklık üzerinden hem tarihe kuşku ile bakılması gerektiği, hem de yazılan tarihsel metinlerin yeni okumalara açık olduğu mesajını verir.

Öyküde tarihsel kişilerin gerçek adları kullanılmaz. Okur, öykünün tarihsel bir olaydan beslenilerek oluşturulduğunu ancak sahip olduğu donanımı ile anlayabilir. Nitekim öyküde F. Sultan Mehmet “Hünkâr”, Cem Sultan, “Kaftan Doğumlu”, II. Bayezid ise “Ekber Evlat”, Karamanlı Mehmed Paşa ise “Sadrazam” lakabıyla karşımıza çıkmaktadır.

Sultanın ölümü sonrasında her iki şehzadeye de bir ulak gönderilir. Bu ulaklardan Cem Sultan’a gönderilen Lal Ulak Konya’ya varamadan öldürülür. Ulağın öldürülmesinde II. Bayezid (Ekber Evlat) ‘ın eniştesinin parmağı vardır. Böylece haberi daha erken alan II. Bayezid İstanbul’a varıp padişahlığını ilan eder. Hikâye, bu padişah seçilme süreçlerinde gerçekleşen resmi tarih anlatısının yerine yeni bir tarihsel anlayış getirir. Yazar, öykü boyunca tahta geçmesi gereken kişinin II. Bayezid değil, Cem Sultan olması gerektiğini belirtir. Çünkü Cem Sultan babası Fatih’in yolunda ilerleyen yeniliğe açık, imparatorluğu Batıya doğru yönlendirecek kişidir. Oysa II. Bayezid, gelenekçidir, tutucudur ve imparatorluğun yönünü Doğuya çevirecektir.

Yazar, öyküdeki sadrazam ve Lal Ulak yoluyla Ekber Evlat’a karşı Kaftan Doğumlu’ya sempati duyulmasının, onun savunulmasının sebeplerini açıklar. Böylece hikâye yoluyla tarihsel bir okuma yapar, okuru da hikâye yoluyla yönlendirir. Bu durum, lal ulağın iç konuşmaları üzerinden okura aktarılır.

Sizin Kaftan Doğumluyu tahta istediğinizi de biliyorum. Meşrep ve incelik bakımından ötekinden çok daha üstün olduğunu söylediğiniz duymuşluğum var. Eğer ki Kaftan Doğumlu tahta geçerse, babası Hünkârın aldığı yolda ilerleyecek İmparatorluk. Oysa Ekber Evlat yeniden dinin taassubuna itecek İmparatorluğun geleceğini, bunu öngörmek güç değil, sarayın küçük koridorlarında bile konuşuluyor bütün bunlar. Asya’yı Avrupa’dan ayırma çabaları yeniden güçlenecek (s. 119).

Sonuç olarak; Murathan Mungan, bu öykü yoluyla tarihin yeni bir bakış açısıyla, sorgulayıcı bir anlayışla yeniden okunması gerektiği, her tarihsel gerçeğin içinde açık uçlu

sorular barındırdığı, bu açıdan hiçbir tarihsel metnin farklı bakış açılarını içermediği, onu yazan kişinin bakışıyla şekillendiği mesajı verir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Türk Edebiyatı, Öykü, Murathan Mungan, Lal Masallar

The Perception of History in the Story of Murathan Mungan in the Context of Postmodernism Tarihe Approach

The purpose of this study is; The tarihe view of the postmodernism movement is to determine the way in which history is handled and to try to determine what kind of history perspectives it presents through the stories of Murathan Mungan, who has adopted a postmodern understanding in his accounts.

Postmodernism, which emerged as a reaction to the trend of modernism in the twentieth century, is a concept of thought and art that began to show its influence in Western literature after 1960s and Turkish literature since the 1980s.

Postmodernism is an understanding that offers different perspective points and narrative possibilities in the narrative, with concepts such as supremacy, intertextuality, playfulness, parody, pastiche, which completely change the classical narrative order in literature. Another aspect that Postmodernism brings a different point of view is re-reading the view / history. This understanding of history is completely separated from the understanding of modern history. According to this understanding; Although history is based on documents, it has been influenced by the attitude of the writer, and in this respect it has turned into a subjective text. Postmodernists who are nourished by the belief that "everything that is textualized happens on the ground and the language can not convey anything other than itself", goes to the way of writing historical facts like a writer. Thus, they see history as an area to be approached with suspicion.

From the middle of the 20th century new discourses emerged at the point of view of history. This new discourse is often confronted as a postmodern understanding of history. This new understanding seeks to criticize the established order existing as "not the founder of a new discourse but the destructor" (Gümüş, 1994, 60) rather than presenting a new material, refuting existing theses, making fun of them, irony and humor. On the other hand, these postmodern writers try to avoid a distinction from the current reality by "turning an impossible historical background into a literary object of gratification" (Oktay, 1998, 24) because they avoid being faced with the problems of contemporary history.

In Turkish literature; Orhan Pamuk's *Beyaz Kale* (1985), *Benim Adım Kırmızı* (1998), *Adalet Ağaoğlu's Romantik Bir Viyana Yazı* (1993), *Ahmet Altan's Yalnızlığın özel Tarihi* (1991), *Kılıç Yarası Gibi* (1998) *İhsan Oktay Anar's Puslu Kıtalar Atlası* (1995), *Kitabul Hiyel* (1996), *Efresyabın Hikâyeleri* (1997), *Suskunlar* (2007) are written with this understanding. *Nedim Gürsel's works in Boğazkesen* (1995), *Resimli Dünya* (2004), *İskender Pala's Babil'de Ölüm İstanbul'da Aşk* (2004), *Elif Şafak's Pinhan* (1997), *Mahrem* (2000), *Ustam ve Ben* (2013), *Zülfü Livaneli's Engereğin Gözündeki Kamaşma* (1996), *Buket Uzuner's Uzun Beyaz Bulut Gelibolu* (2001) are at the beginning of this new historical novel.

In the stories that Murathan Mungan also feeds on historical accounts, there is a postmodernist understanding you are trying to convey above. In relation to this understanding, Mungan also creates new readings and directions in his narratives according to New Historicism.

The story of "Ulak and the Grand Vizier" tells the death of Sultan Mehmet the Conqueror, one of the most brilliant rulers of the Ottoman Empire, and the process of choosing the sultan to replace the Sultan in the throne.

The real names of historical figures are not used in the story. The reader can understand that the emulation is built from a historical point of view, but with the equipment it possesses. As a matter of fact, F. Sultan Mehmet "Hunkar", Cem Sultan, "Kaftan Doğumlu", II. Bayezid, "Ekber Evlad", Karamanli Mehmed Pasha, "Grand Vizier" is emerging with the nickname.

As a result; Through this story, Murathan Mungan states that history must be read again with a new perspective, a questioning understanding. According to Mungan, no historical text contains different perspectives. According to the author, it is therefore necessary to approach every date with suspicion

Keywords: Postmodernism, Turkish Literature, Story, Murathan Mungan, Lal Masallar

Kaynakça

- Best S. & Kellner D. (2011). *Postmodern Teori (Eleştirel Soruşturmalar)*. (2. Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y. (2012). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. (8. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gümüş, S. (2010). *Modernizm ve Postmodernizm, Edebiyatın Dünü ve Yarını*. (2. Basım-Haziran). İstanbul: Can Yayınları.
- Oktay, A. (1998). *Şeytan, Melek, Soyтары (Selim İleri'nin Romancılığı ve Romanları)* (1. Baskı). İstanbul: Oğlak Yayınları.
- Narlı, M. (2008). "Postmodern Romanda Modern Gerçekliğin Yitimi". *Hece Dergisi Modernizmden-Postmodernizme Özel Sayısı*. Ankara: Yıl:12, Sayı:138
- Haziran-Temmuz-Ağustos. Mungan, M. (2009). *Lal Masallar*, (Hikâye), (İlk Basım: 1989), İstanbul: Metis Yayınları.

Zeydî Hadis Yorumu: Ahmed B. Süleyman (Ö.566/1176) Örneği

Kadir Demirci¹

Hadisleri anlama ve yorumlama hadis ilminin en önemli problemlerindendir. Nasıl ki tefsirin Kur'an'ı anlamada temel sorusu Allah'ın muradı nedir? sorusu ise hadisi anlamada da temel soru Peygamberin muradı nedir? sorusudur. Hadisleri anlamada sahabe döneminden itibaren kabaca iki yaklaşımın olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan biri zâhirî yaklaşım, diğeri de gâî yaklaşımdır. Bu iki yaklaşım daha sonra biri ashâb-ı hadis, diğeri de ashâb-ı rey olmak üzere iki çizginin oluşmasını doğurmuştur.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili olarak sahâbe ve tâbiînün sünnet anlayışı, mezhep imamlarının hadis anlayışı, sûfilerin hadis yorumu gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalar birkaç istisnası dışında daha ziyade sünnî gelenek ile sınırlıdır. Bu çerçeveyi genişletici ve derinleştirici mahiyette çalışmalara ihtiyaç vardır. Çünkü çok çeşitli ve zengin bir geleneğe sahibiz. Şia'nın bir kolu olarak bilinen Zeydiyye bu zengin gelenek içerisinde var olan ve varlığını günümüze kadar sürdüren bir gelenektir. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması problemi ele alınırken cevaplandırılması gereken sorulardan biri de yaşayan bir gelenek olan Zeydiyye'nin hadislerin yorumlanmasındaki yaklaşımı nedir? sorusudur. Bu tebliğin amacı bu sorunun cevabını ortaya koymaktan ibarettir.

Hiç şüphesiz Zeydiyye ondört asırlık uzun bir zaman dilimine yayılmış büyük bir gelenektir. O nedenle Zeydî hadis yorumu gibi devasa bir çalışmayı bir tebliğde ancak zaman ya da şahıslarla sınırlandırarak ele almak mümkün olabilir. Biz de bu çalışmayı bir şahısla sınırlandırdık. Bu şahsın neden Ahmed b. Süleyman olduğu sorusuna gelince; bu onun hadis yorumu konusunda dikkat çekici ve heyecan verici eserinden kaynaklanmaktadır. İki ciltlik eseri “Usûlu'l-ahkâm” fıkıh konuları tertibinde sıralanmış 2672 hadis ihtiva etmektedir. Zaman zaman zikredilen sahâbî râvileri dışında hadisler senedsiz bir şekilde verilmiştir. Eserin heyecan verici tarafı zikredilen hadislerden sonra onların anlamına yönelik kısa değerlendirmelerin yapılmasıdır. Ayrıca heyecan verici bir diğer husus da bu değerlendirmeler yapılırken kullanılan “ma'nâhu, el-muradu, teevvele, yahtemilu hâze'l-haber, nuhammilu hâze'l-haber” gibi tabirlerdir. Bu tabirler İmam Ahmed tarafından rastgele seçilmediği ve her zaman aynı tabirlerin değil birbirinden farklı tabirlerin kullanıldığı intibahı vermekte ve dolayısıyla Ahmed'in yoruma dayalı bir terminolojinin olduğu hissini uyandırmaktadır. Ahmed'in eserinde heyecan verici noktalardan biri de onun aynı zamanda muhalifleri diye isimlendirdiği diğer mezhep imamlarının görüşlerine atıfta bulunması ve onların delilleri ile ilgili değerlendirmeler yapmasıdır. Ahmed b. Süleyman'ın kullandığı bu tabirlerden hareketle onun hadis anlayışında hangi yaklaşım ve çizgide olduğunu kestirmek mümkündür. Çünkü bu tabirler onun hadisin zahiri ile iktifa etmeyip zahir anlamın ötesinde bir anlam arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir. Özellikle hadislerden sonra kullandığı “muraduhu” tabiri bunun en bariz göstergesidir.

Ahmed b. Süleyman Kitab, Rasûl, Akıl ve icmâyı dinin hüccetleri olarak zikreder. Bunlar içerisinde akıl hüccetinin asıl olduğunu belirtir. Çünkü Kitab'ı ve Peygamber'i anlamak ancak akıl ile mümkün olabilir. Bu teori Ahmed b. Süleyman'ın çizgisini göstermesi bakımından

¹Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kadirdemirci68@gmail.com

önemlidir. O, ashâb-ı hadisi zahiri olmakla nitelendirmekte ve âhâd haberleri ictihad yapmaksızın zâhiri şekliyle ele aldıklarını dile getirmektedir. Teori de durum budur. Peki pratiğe baktığımızda durum nedir? Bazı örnekler üzerinden onun hadislerin zâhiriyle değil; ağırlıklı olarak amaçlarını dikkate alarak yorumlamayı benimsediğini söyleyebiliriz. Örneğin, zekat verilen mallar ile ilgili hadisi Şafii gibi anlamamakta, onu yorumlamaktadır. Muâz b. Cebel'e dört üründen zekât alınmasının ifade edildiği hadiste bu dört maddenin zikredilmesi Ahmed b. Süleyman'a göre kendisine ihtiyaç duyulan genel ve asıl maddelerdir. Ona göre zikredilmeyen diğer maddeler bu zikredilen maddelere kıyas edilerek zekata tabi kılınmalıdır. Mesela, Ahmed b. Süleyman balın zekatının verilmesi gerektiği görüşündedir. O, Hz. Ali'den nakledilen “Balda zekat yoktur” hadisini balın az olması sebebiyle zekata tabi olmadığı şeklinde söylenmiş bir söz olarak yorumlamaktadır. Ahmed b. Süleyman'ın gerek âyet gerek hadislerde geçen lafızların sadece zâhirine bağlı kalmayıp onları yorumladığını gösteren örneklerden biri de onun nikah akdinde mutlaka “nikah ve tezvic” kelimelerinin kullanılması gerektiğini söyleyenlerin aksine tıpkı boşanmada olduğu gibi evlilik akdinde de kinâye lafızların kullanılabileceğini söylemesidir. Onun hadisin zâhiri anlamına bağlı kalmayarak yorumladığını gösteren örneklerden biri de şudur: İbn-i Abbas anlatıyor: Hz. Peygamber'le birlikte Ya'fûr ismindeki eşeğinin üzerinde yolculuk yapıyordum. Eşeğin teri elbiseme geçti. Hz. Peygamber elbisemi yıkamamı emretti” Ahmed b. Süleyman bu hadisin zâhirinde ifade edildiği gibi her halukarda eşeğin terinin necis olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade eder. O hadisi yorumlar ve der ki; âdeten bütün insanlar bindikleri hayvanların terlerinden kaçınmazlar. Bundan dolayı biz bu hadisi Hz. Peygamber'in idrar vb. gibi bir necasete muttali olduğu ve bundan dolayı İbn Abbas'ın elbisesini yıkamasını emrettiğine yorarız. Ahmed b. Süleyman'ın hadisleri zâhirine göre anlamayıp onları yorumlamaya gittiğini gösteren örneklerden bir diğeri de Hz. Aişe'nin gerdeğe girdiği yaşı ifade eden hadise olan yaklaşımıdır. O, gerdeğe girme yaşını Hz. Aişe hadisinin zahirine bakarak belli bir yaş ile sınırlandırmamakta, bu konunun kadınların karar vereceği bir konu olduğu yorumunu yapmaktadır. Ahmed b. Süleyman'ın hadislere yaklaşımını gösteren örneklerden bir diğeri de meşhur kulleteyn hadisidir. O bir topluluğun bu hadisin zâhirini esas alarak suyun iki kulleye ulaştığında necis olmayacağı görüşünü ileri sürdüklerini ifade eder ve bu görüşe katılmaz. Ona göre çok miktarda su hiçbir şey ile necis olmaz, buna mukabil az miktarda durgun su ise az bir necaset ile necis olur. Ahmed b. Süleyman'ın hadislerin zâhirinden ziyâde onların yorumlarına yöneldiğinin bir başka göstergesi de mehir miktarları ile ilgili hadisler konusundaki yaklaşımıdır. O, mehir miktarının eşler arasında anlaşarak belirleneceğini ifade etmektedir. Onun hadisleri yorumlama yaklaşımı içerisinde olduğunu gösteren bir başka örnek de şudur: Ahmed b. Süleyman develerin ahırında namaz kılınma yasağını ifade eden hadisleri idrar ve hayvanın huysuzluğu nedenine bağlayarak yorumlamaktadır. Ayrıca o, alış-veriş muhayyerliği ile ilgili hadiste zikredilen ayrılığı söz ayrılığı olarak yorumlamaktadır. Tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozmadığı yorumunu yapması da onun hadisleri zâhiri bir yaklaşımdan öte gâî bir yaklaşımla yorumladığını göstermektedir.

Sonuç olarak Ahmed b. Süleyman'ın yaptığı yorumlardan onun hadisleri zâhiri anlamıyla değil de taşıdığı amaçları istikametinde yorumladığı anlaşılmaktadır. Bu yorumları yaparken o, bazen Kur'an'a, çoğu zaman başka hadislere, icmaya, dinin temel ilkelerine, nesh olgusuna, dilden kaynaklanan özelliklere dayanmıştır. Onun bu yaklaşımının Ebû Hanîfe'nin yorumlarıyla örtüştüğünü söyleyerek yorumda onun metoduna yaklaşımını sergilediğini söylemek mümkündür. Ancak bu her hususta Hanefî çizgisini benimsediği anlamına gelmemektedir. Bazı söylemlerinden anlaşıldığı üzere onun Ebû Hanîfe'nin kıyas anlayışını da benimsemediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zeydiyye, Yorum

Zaidi Hadith Interpretation: The Example of Ahmad B. Suleiman (Ö.566/1176)

Understanding and interpreting the hadiths are one of the most fundamental problems of Hadith studies. Just as the question “What is the will of Allah?” forms the basis of *Tafsir* studies in understanding the Qur’an, the question “What is the will of the Prophet Muhammad?” is the key to understanding the hadiths. It was found that since the era of the sahabah there have been roughly two approaches towards understanding the hadiths: the literal approach and the teleological approach.

There have been many different studies on understanding and interpreting the hadiths, such as the sahabah and tabi’un’s approach to the sunnah, hadith approaches of sect imams and hadith interpretations of the Sufis. Barring a few exceptions, the scope of studies conducted is limited to the Sunni tradition. There is a great need for in-depth studies to broaden this scope. Known as a branch of Shia, the Zaidiyyah is a part of this rich tradition and has continued its existence to this day. One of the questions that need to be answered in understanding and interpreting the hadiths is “As a living tradition how does Zaidiyyah approach to interpreting the hadiths?”. The sole purpose of this paper is to provide an answer to this very question.

No doubt, Zaidiyya is a great tradition spread across a long period of fourteen centuries. For this reason, it may only be possible to address an extensive study such as the Zaidi hadith interpretation in one paper by limiting the scope by time or persons. As such the present study limits the scope by one person. The question as to why this person is Ahmad b. Suleiman is due to his remarkable and exciting work on hadith interpretation. His two-volume work contains 2672 hadiths arranged by Usulu’l ahkam fiqh subjects. Another exciting point to be noted in Ahmad's work is his reference to other sect imams’ views whom he regards as opposition and his remarks regarding their evidence. Based on these expressions of Ahmad b. Suleiman, it is possible to surmise his views and stance with regards to his understanding of the hadiths. Because these expressions indicate that he is not content with merely the literal meaning of the hadiths and that he is in search for a meaning beyond the apparent. In particular, the expression "muraduhu" he uses after the hadiths is the most obvious indication of this.

Ahmad b. Suleiman views the Qur’an, the Messenger, our Wisdom, and ijma as the proof of religion. He indicates that the proof of wisdom is the basis of these. Because understanding the Qur’an and the Prophet is only possible by having wisdom. This theory is important as it demonstrates Ahmad b. Suleiman's stance. He deems Ashâbu'l-Hadith as being literal and mentions that they handle ahad hadiths literally without performing ijtihad. Based on some examples we can say that he adopts to interpret the purpose of the hadiths rather than their literal meaning. For instance, his views on the hadith regarding the goods given as zakat differ from that of the Shafi’i and he interprets it differently. Consequently, in the hadith narrated by Muadh ibn Jabal which expresses four types of goods that should be given as zakat, Ahmad b. Suleiman views the four goods mentioned as goods of common and basic nature. To him other materials which are not mentioned should be subject to zakat by comparing them to the mentioned goods. For example, Ahmad b. Suleiman believes that honey should be subject to zakat. He interprets the hadith narrated by Ali "Zakat is not due on honey" as honey not being subject to zakat because it is scarce. Another example where Ahmad b. Suleiman interprets the hadiths and verses without adhering to their literal meaning is when he says figure of speech can be employed in wedding contracts in contrast to people who claim the words “nikah and tezvic” must be used in wedding contracts. Yet another instance that show his approach of interpreting the hadiths is as follows: Ibn Abbas narrates: “I was traveling with the Prophet Muhammad on the back of his donkey named Ya'fur. The sweat of the donkey soiled my clothes. The Prophet ordered me to wash my clothes.” Ahmad b. Suleiman points out that this does not mean that the sweat of the donkey is to be considered dirty unlike the literal meaning of the hadith. He interprets it and says; customarily people do not abstain from the sweat of animals they are riding upon. As such, we interpret the hadith as the Prophet being aware of some other filth like urine and thus ordering ibn Abbas to wash his clothes. Another example that shows Ahmad b.

Suleiman's intention of interpreting the hadiths is his approach to a hadith regarding the age at which Aisha consummates her marriage. He does not limit the age of consummating a marriage with regards to the hadith about Aisha but interprets this as an issue which should be decided upon by women. Another indication of Ahmad b. Suleiman's orientation towards interpreting the hadiths is his approach to the hadiths regarding the amount of mahr. He states that the amount of mahr should be determined in agreement of the couple.

In conclusion, Ahmad b. Suleiman's interpretations demonstrate his intention to interpret the hadiths with regards to their purpose rather than their literal meaning. In making these interpretations, he sometimes relies on the Qur'an, other hadiths, ijma, the basic principles of the religion, nesh and features originating from language itself. It is possible to say that this approach of Ahmed b. Suleiman coincides with Abu Hanifa's interpretations and exhibits similarity to his method of interpretation. However, this does not mean that he adopts the Hanafi approach in all matters. As is evident from his discourse, he does not seem to adopt Abu Hanifa's understanding of qiyas as well.

Keywords: Hadith, Zaidiyyah, Interpretation

Kaynakça

- Ahmed b. Süleyman. (2003). *Hakâiku'l-Ma'rifeti fî ilmi'l-Kelâm*, Müessesetü imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, I.baskı, San'a, 2003
- Ahmed b. Süleyman. (2004). *Usûlu'l-ahkâmi'l-Câmi'i li-mesâili'l-helâli ve'l-haram*, tah: Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetü Bedr, I.baskı, San'a, 2004

Kasideye Farklı Bir Bakış: “Zügürtlük”

Gülden Esra Aydoğdu¹

Niyet etmek, kastetmek anlamında *kasada* kökünden gelen kaside, isminin de ifade ettiği üzere bir maksadı taşıyan, o maksada yönelik yazılan şiir tarzıdır.

Allah ve Hz. Muhammed’den başlayarak din ve devlet büyüklerinin övüldüğü kaside, bir nazım şeklini ifade eden ad olmaktan çıkıp zaman zaman methiye sözü yerine kullanılmıştır.

Bu durum beraberinde Divan Şiirine yönelik hayattan kopuk, câize şiiri, saray edebiyatı gibi eleştirileri getirmiştir.

Örneğin Gibb’e göre Osmanlı şiiri, çok dar bir çerçeve dışında, sesini geniş kesimlere duyuramamış, başlangıçta nasıl Fars kökenli ise ana gövdesi itibarıyla **sonuna kadar Fars kalmış, ölü bir kültürün bataklığında sürüklenip durmuştur.** (Kahramanoğlu, 2006:94)

Fuat Köprülü Divan Şiiri hakkında hüküm verirken Gibb’in benzeri ifadeler kullanır. **“İran örneklerini taklid ederek saraylarda ve medreselerde meydana getirdiğimiz eski edebiyat, gazel ve kaside edebiyatı,** İslam öncesi devirlerin zıddı sayılabilecek bir özelliğe sahiptir. Bozkırların, dağların vahşi ve yapmacıksız seslerini kaval ve kopuzla inleyen edebiyat, nasıl doğrudan doğruya **milletin hayatından doğmuşsa, bu gazel ve kaside edebiyatı da o kadar halk edebiyatından uzaktır.** Zevklerini medrese ve saraylarda Acem şairlerinin divanları ile terbiye eden **eski şairlerimiz halktan her surette ayrılmayı** kendilerine büyük bir şeref biliyorlardı.” (Kahramanoğlu, 2006:65–66)

Bu eleştiriler Gölpinarlı’dan Uşaklıgil’e, Halide Edip Adıvar’dan Ziya Gökalp’e, Ömer Seyfettin’e, Refik Halit Karay’a kadar uzayıp gider. (Okuyucu, 2006: 112)

Hakikatte ise muhtevasında mimarî, tarih, mitoloji, astronomi, felsefe, cebir, tıp, antropoloji, sosyoloji gibi daha bir çok farklı kaynaktan beslenen bu şiir Zâtî, Fuzûlî gibi hayatını ancak idâme edecek kadar kazanabilen mühim şahsiyetleri de bünyesinde barındırmıştır.

Bu şahsiyetlerden biri olan Ni’metî’nin ise asıl adı Nakîbzâde Nimetullah Çelebi’dir. Soyu on yedinci atadan Hz. Hüseyin’e dayanan şair, 17. yüzyılın ilk yarısında Bursa’da yaşamıştır. Mahkeme kâtibidir. Dönemin hocalarından Mikâtî Musli Çelebi’den matematik dersi almış; fıkıh ilminde taksim-i guremâ konusunda bilgi sahibi olmuştur. Kaynaklarda Farsça lügat cem’ ettiği, Farsça şiirlerinin olduğu belirtilmiştir. Hicrî 1070 (milâdî 1659–1660) yılında Bursa’da vefat etmiştir. (Ersöz, 2007: 2–13)

Ni’metî Dîvânı’nın 63a ve 63b sayfasında yer alan “Zügürtlük” redifli kaside 23 beyittir. Aruzun Mef û lü / Me fâ î lü / Me fâ î lü / Fe û lün kalıbıyla yazılmıştır.

Bu incelemenin amacı eleştirilere ayrıntılı şekilde yanıt vermek değil sıra dışı bir kasideden yola çıkarak dönemin sosyal, kültürel, ekonomik hayatının izlerini bulmaktır. **Görüleceği üzere kaside sadece övgüden ibaret bir şiir değil, farklı unsurları ihtiva eden toplumun aynasıdır.**

¹ Türkolog, Dicle Üniversitesi, guldenesra1@gmail.com

Kasidenin ilk beş beyiti:

Kasîde -i Latîfe der- Hakk-ı Zügürtlük

Mef û lü / Me fâ î lü / Me fâ î lü / Fe û lün

Zahm urdı dile yeter gam encâm-ı zügürtlük

Çâk eyledi sînem yine samsam-ı zügürtlük

Zügürtlüğün sonundaki gam, gönülde yara açtı. Sînemi yine zügürtlüğün keskin kılıcı yardı.

Dil bezm-i felâketde yed-i sâkî-i gamdan

Çekmekde müdâm mihnet ile câm-ı zügürtlük

Gönül, felâket meclisinde gam sâkîsinin elinden dâimâ mihnet ile zügürtlük kadehini çekmekte.

Bilmem kime şekvâ ideyin dest-i felekden

Halk içre beni eyledi bed-nâm-ı zügürtlük

Feleğin elinden kime şikayet edeyim, bilmem. Beni halk içinde zügürtlüğün kötü nâmlısı eyledi.

İtdüm seni mülk-i gama vâlî düyü nâ-geh

Geldi şeh-i gamdan bana peygâm-ı zügürtlük

Gam şâhından bana, seni gam mülküne vâlî ettim diyerek ansızın zügürtlüğün haberi geldi.

Dikdüm felege nevbet-i şâhî bana degdi

Mânend-i meh-i nev yine a'lâm-ı zügürtlük

Feleğe şâhın karakolunu dikdim, kurdum. Zügürtlük bayrakları, sancakları yine hilâl gibi bana değdi.

Sonuç:

Divan Edebiyatının sözcük kadrosu içinde zügürtlük sözcüğü kullanımı nâdir bir kelimedir. Bu kelimenin kaside türü içinde yer alıyor oluşu ise dikkati çeken diğer bir husustur.

Şairin 17. yüzyılda yaşadığı göz önüne alındığında şiirin redifinin, dönemin ekonomik sıkıntılarıyla paralellik taşıdığı görülür. Nitekim şair de içinde bulunduğu durumun sadece kendi hayatına has olmadığını, bu zor ekonomik hâlden tüm halkın etkilendiğini “Bî'l-cümle cihân halkına hep itdi sirâyet / Bir sende degül gussa-i âlâm-ı zügürtlük” beyitiyle ifade etmektedir.

Kaside de ayrıca “Dikdüm felege nevbet-i şâhî bana degdi / Mânend-i meh-i nev yine a'lâm-ı zügürtlük” ve “İtdüm seni mülk-i gama vâlî düyü nâ-geh / Geldi şeh-i gamdan bana peygâm-ı zügürtlük” beyitlerinde dönemin idârî hayatından yansımalar mevcuttur.

Tüm bu bilgiler ışığında züğürtlük redifli kaside, devlet erkânını değil de belki de devlet erkânının sebep olduğu fakirlik hâlini nükteli bir sözcük kullanarak **klasik övgü şiiri kalıbının dışına çıkmış**, duraklama dönemi olarak adlandırılan bir devrin ilk yarısından izler sergilemiştir.

Anahtar kelimeler: Kaside, Züğürtlük, Ni'meti Dîvânı

A Different View to Eulogium: Pennilessness

“Kaside” which derieves from thestem “kasada”, whichmeans “tointent, tomean”, is the type of poems which, as understood from it’s meaining, has a purpose and written for a purpose.

Kaside, in which starting with Allah and Prophed Mohammad, the important people of government and religion are praised, has left it’s meaning as a literal term of verse and turned into a substitute word for “praise”.

This situation has brought criticisms against Divan Literature about being detached from life, being literatüre of the palace and being a literature done for a reward.

For instance, according to Gibb, the Ottoman Poem could not reach to a mass but to only a limited audience, and justlike it started with Persian roots, it continued it’s existence totally Persian till the end. And it rolled in a swamp of a dead culture. (Kahramanoğlu, 2006: 94)

When Fuat köprülü makes statements about Divan Poetry, he uses expressions like Gibb’s. **“The gazel and kaside literature that wecreated in palaces and medreses by imitating Iranian examples,** contain characteristics which can be thought as the opposite of pre-Islamera.While the literature which sounds the wild and natural voice of steppes and mountains by pipe and qopuz **was born directly out of people’slives, Divan Litarature, oppositely, is far from folk literature.** Our old poets who shaped their tastes with divans of Persian poets in medreses and palaces, considered **an honor to be detached from the ordinary people.”** (Kahramanoğlu, 2006: 65– 66)

These criticisms can go to Gölpınarlı, Halide edip Adivar, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Refik Halit Karay. (Okuyucu, 2006: 112)

In fact this poem which feeds from architecture, history, mythology, astronomy, phylosophy, medicine, anthropology, sociology and many other sources also important characters such as Zati and Fuzuli who could earn only enough to survive.

One of these is Ni'metî whose real name is Nakîbzâde Nimetullah Çelebi. He is 17th generation grandson of Hz. Hüseyin. He lived in Bursa in the first half of 17th century. He is a court clerk. He got mathmatics education from Mikâtî Musli Çelebi who is one of the tutors of that time and he got education on Fıqh (Islamic law) and got information on Taksim-i Qurema. Inferences it is stated that he wrote Persian dictionary and had Persian poems. He passed away in 1070 exilicyear. (1650–1660 in Gregorian calendar) (Ersöz, 2007: 2–13)

The eulogium (ode) on page 63a and 63b in Divan of Nimeti has 23 couplets. It is written according to the Mef û lû / Me fâ î lû / Me fâ î lû / Fe û lûn pattern of prosody.

The intention of this work is not to give a detailed answer the criticisms, but to find traces of ecomonic, culturalandsocial life of theperiod. As it can be seen, eulogium (ode) is not only a poem of praise but also a mirror of the society having different factors as well.

The first five couplets of the eulogium (ode)

Kasîde -i Latîfe der- Hakk-ı Zügürtlük

Mef û lû / Me fâ î lû / Me fâ î lû / Fe û lûn

Zahmurdı dile yeter gam encâm-ı zügürtlük

Çâk eyledi sînem yine samsam-ı zügürtlük

The sorrow at the end of the pennylessnes put a scar in the hearth, and the sword of pennylessnes cut my chest.

Dil bezm-i felâketde yed-i sâkî-i gamdan

Çekmekdemüdâm mihnet ile câm-ı zügürtlük

From the sorrow cupbearer, the hearth is drinking from the glass of pennylessnes with constant sorrow.

Bilmem kime şekvâideyin dest-i felekden

Halk içre beni eyledi bed-nâm-ı zügürtlük

I do not know who to complain about the fate. It made me the notorious of pennylessnes.

İtdüm seni mülk-i gama vâlidüyünâ-geh

Geldi şeh-i gamdan bana peygâm-ı zügürtlük

The shah of sorrow informed me that he assigned me as a major to property of sorrow, and gaveth enews of pennylessnes.

Dikdümfelege nevbet-i şâhî bana degdi

Mânend-i meh-i nev yine a'lâm-ı zügürtlük

I set up the patrol of shah to fate. Still the flag sand starboards of pennylessnes touched me.

Result (Conclusion)

In the vocabulary of Divan Literature, “pennylessnes” is a rare Word to be used. It is also markable that this Word is used in the eulogium (ode) type.

Considering that the poet lived in 17th century, rhyme of the poem is paralel tothe economical problem of the period. The poet expresses that the situation is not only in his life but also all people are affected from it in his couplet: “Bi'l-cümle cihân halkına hep itdisirâyet / Bir sende degülgussa-i âlâm-ı zügürtlük”

In the eulogium (ode) there are also reflections of governmental life of the period in the couplets: “Dikdümfelege nevbet-i şâhî bana degdi / Mânend-i meh-i nev yine a’lâm-ı zügürtlük” and “İtdüm seni mülk-i gama vâlî deyü nâ-geh / Geldi şeh-i gamdan bana peygâm-ı zügürtlük “

In the light of all these data, the eulogium (ode) went out of the frame of the classical praise poetry. As a Word of witticism he uses the condition of poorness by which he criticizes not the high state officials but a result which was caused by the mands how straces from the first half of the period called Unproductive Period.

Keywords: Pennylessness, Eulogium, Divan of Nimeti

Kaynakça

- Akün, Ö. A. (2013). “Divan Edebiyatı”, Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 9: 389–426.
- Devellioğlu, F. (1999). OSMANLICA–TÜRKÇE ANSİKLOPEDİK LÛGAT, 16. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ersöz, G. E. (2007). Ni’metî Dîvânı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İsen, M. & Horata, O. & Macit, M. & Kılıç, F. & Aksoyak, İ. H. (2015). Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, 9. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kahramanoğlu, K. (2006). Divan Şiiri Değişen Dünyada Kaybolmuş Paradigma, 1. Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Okuyucu, C.(2006). Divan Edebiyatı Estetiği, 2. Baskı, İstanbul: L MYayınları.

Mitoslarda ve Bazı Dinlerde Bir Yükseliş Aracı Olarak Merdiven

Necati Sümer¹

Giriş

Bu çalışmadaki amaç, merdiven fenomeninin bazı mitoslarda ve dinlerde bir yükseliş aracı olarak ne anlam ifade ettiğini açıklamaktır. Çünkü merdiven nerdeyse her kültürde yer ile gök arasında bir iletişim aracı olarak görülmüştür. Dolayısıyla sözlükte bir yere çıkmaya veya bir yerden inmeye yarayan basamak dizi olarak ifade edilen merdiven ister ilkel ister medeni olsun birçok toplumda önemli bir semboldür. Onun en temel özelliği ise bir yükseliş simgesi olmasıdır.

1. Mitoslarda Merdiven

Mitoslar, tanrısal öykülerdir. Kültürden kültüre farklılık gösteren mitosların çeşitli konuları vardır. Merdiven, mitoslara konu olan önemli bir fenomendir. Mezopotamya mitoslarına bakıldığında merdivenin bir yükseliş aracı olduğu görülür. Örneğin Bir Mezopotamya medeniyeti olan Babil kozmolojisinde yeryüzünden yeraltına ancak ufuklardan aşağı giden bir merdivenle inilir. Ayrıca yeraltından gökyüzüne açılan farklı bir merdiven daha vardır. Başta Sümer ve Babil olmak üzere Mezopotamya kültüründe ölümler yeraltına gömülür. Dolayısıyla merdiven bu kültürlerde yer üstündekiler ve altındakiler arasında iletişimi sağlayan önemli bir araçtır. Mezopotamya kültüründe merdiven Ziguratlarla da özdeşleşmiştir (Black & Gren, 2013: 129).

Kuzey Amerika kıtasında Eski Meksika dini adı verilen yerli inancı vardır. Bu inanca göre zaman zaman Tanrı'nın öldürülmesi söz konusudur. Buradaki törenlerde insan temsili olarak kurban edilir. Meksika yerlileri Tanrı olduğunu düşündükleri bir kişiyi putlarına kurban etmek için onu esir alıp törene hazırlar. Esir, yedirilip içirilir ve semiz bir hale getirilir. Kurban edilmeden önce bu kişi, piramit şeklinde merdivenlerle yükselen bir tapınağın önüne getirilir. Eline flütler verilen kişi, tırmandığı merdivenin her bir basamağında bir flütü kırar. En tepeye varınca bu kişi rahip tarafından bir taşın üzerine oturtulur. Törenin sonunda taş bir bıçakla göğsü yarılan kişinin kalbi çıkarılarak güneşe sunulur. Böylece merdivenle en yüksek noktaya çıkarılan kişi zirvede putlara sunulan cansız bir yığın haline gelmiş olur (Frazer, 1992: 203-207).

Eski Türk kültüründe insanüstü güçlere sahip olanların yedi yaşına geldiğinde mutlaka bir merdivenden tırmanması gerektiği şeklinde bir inanç vardır. Bu inanış, merdivenin bir yükseliş aracı olarak önemine vurgu yapmaktadır. Tunguzların şamanı da göğsü yolculuk esnasında bazen Dünya Ağacı'nı merdiven olarak kullanır. Bu kutsal ağacın gövdesinde veya dallarında bulunan kertikler tırmanmak için basamak işlevini görür. Bu kertiklerin her bir göğün katlarını da sembolize eder. Dolayısıyla şamanın her bir kertiğe tırmanması, onun gökte farklı bir katmana ulaşması anlamına gelir (Çoruhlu, 2000: 67-72).

2. Bazı Dinlerde Merdiven

¹ Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, necatisumer@gmail.com

Mitoslarda olduğu gibi bazı dinlerde de merdiven önemli bir fenomendir. Örneğin orta Amerika dinlerinde gökyüzü, renkli yatay ya da üst üste gelen çizgiler şeklindeki bir kubbe olarak algılanır. Bu kubbe bütün evreni içine alır. Buradaki geleneklere göre dünya büyük bir kozmik felaket yaşamış ve gökyüzü yeryüzünün üzerine çökmüştür. Daha sonra dünya, tekrar kaldırılmıştır. İnanca göre dünyanın merkezinden gökyüzüne yükselen bir piramit, merdiven ve asılı bir halat vardır. Bu merkezde törenler düzenlenmekte ve gökyüzüne bu araçlardan biriyle çıkılmaktadır (Bonney, 2000: 344).

Eski Çin dinlerinde merdiven yer ile gök arasında bağlantıyı sağlayan bir yükseliş aracıdır. Özellikle Şeftali Ağacı, Çin mitoslarında ve folklorunda uzun yaşamın ve ölümsüzlüğün sembolü olarak kabul edilir. Çinliler, bu ağacın bir merdiven olarak yeryüzü ile gökyüzü arasında ulaşımı sağladığına inanır (Roberts, 2004: 16). Sabiilikte mitolojik bir şahsiyet olan Dinanukht, merdivenle göğe yükselen mitolojik bir şahsiyettir. O, uykudayken yanına Tanrı ile peygamberler arasında iletişimi sağlayan Din Milik Utra isimli bir elçi gelir. Dinanukht, bir merdivenle Tanrı'nın yanına çıkarılır. Kutsal bilgiyi alan kahraman, yeryüzüne gelip insanları aydınlatır (Gündüz vd., 1996: 51-52).

Yahudilikte merdiven önemli bir fenomendir. Eski Ahit'in Tekvin bölümüne göre Yakup peygamber, Esav tarafından takip edilmekten korktuğu için Beytel'de geceler. Burada uyuyunca rüyasında yer üzerine dikilmiş göklere uzanan bir merdiven görür. Cennetle yeryüzü arasında temsili bir tırmanma aracı olarak ifade edilen bu merdiven üzerinde melekler inip çıkmaktadır. Yakup, rüyasında Tanrı Yehova'nın da bu merdiven üzerinde durduğunu görür. Yehova ona, "Atan İbrahim'in ve İshak'ın Tanrısı benim. Üzerinde yattığın toprağı sana ve soyuna vereceğim. Soyun artacak ve yeryüzündeki bütün halklar soyunla kutsanacak. Ben hep seninle olacak ve seni koruyacağım." der (Tekvin, 28: 10-22).

Sonuç

Bir yükseliş aracı olarak merdiven ilkel veya medeni neredeyse bütün toplumların mitoslarında ve inanç sitemlerinde görülür. Çünkü gök, genellikle yüce olanın ikamet ettiği bir mekândır. Buraya insanın çıkması ancak bir vasıta ile olur. Kültürlerde farklılık arz etse de bu araç genellikle merdivendir. Onun her basamağının ifade ettiği bir sır vardır. Toplumlar kendi inanışlarına göre bu basamaklara anlamlar yükler. Önemli olan husus, merdivenin insanlarla kutsal arasında bir köprü işlevi görmesidir.

Anahtar Kelimeler: Merdiven, Yükseliş, Sembol, Mitos, Din

Ladder As Ascention Tool in Myths and Some Religions

Introduction

The purpose of this study is to explain what ladder phenomenon means in some myths and religions as a means of ascension. Because the ladder is seen as a means of communication between space and sky in almost every culture. Therefore, the ladder which is expressed in the dictionary as a series of digits that come out one place or land from one place. The Ladder is an important symbol in many societies whether primitive or civilized. Its most basic characteristic is that it is a rising sign.

1. Ladder in Mythos

Mythos are divine stories. Culturally diverse myths have a variety of themes. The ladder is an important phenomenon that is the subject of myths. From the Mesopotamian myths it is seen that the staircase is a means of ascension. For example, in the Cosmology of Babylon and Mesopotamian civilization, the earth descends only by a stairway down the horizon. There is also a different staircase that opens to the sky from underground. It is buried underground in the Mesopotamian culture, especially Sumer and Babylon. Therefore, the ladder is an important

means of communicating between the underground and the underground in these cultures. In Mesopotamian culture, the staircase is also identified with Zigurats (Black & Gren, 2013: 129).

There is indigenous belief in North America called the Old Mexican religion. According to this belief, from time to time, it is a matter of killing God. In these ceremonies, human beings are sacrificed. They take prisoners and prepare for the ceremony to sacrifice a person. Because they believe to be the gods of the natives of Mexico. The prisoner is fed and drunk, and is made into a feminine. Before being sacrificed, this person is brought before a temple that rises in pyramid-shaped staircases. The person who gives hands flute breaks a flute on each step of the climbing staircase. At the highest point, this person is seated on a stone by the priest. At the end of the ceremony, the heart of a person with a stone knife splitting his chest is removed and presented to the sun. Thus, the person who is raised to the highest point with a ladder becomes a lifeless heap presented to the chief idols (Frazer, 1992: 203-207).

There is a belief that those who have supernatural powers in ancient Turkish culture must climb a ladder when they reach the age of seven. This belief emphasizes the importance of the ladder as a means of ascension. The shaman of the Tungus also sometimes uses the World Tree as a ladder when traveling to the chimney. The notches in the body or branches of this sacred tree function as steps to climb. These notches also symbolize the folds of each womb. Thus, the shaman's climbing to every one means that it reaches a different layer in the sky (Çoruhlu, 2000: 67-72).

2. Ladder in Some Religions

In some religions, such as in the myths, the staircase is an important phenomenon. For example, in the mid-American religions, the sky is perceived as a dome in the form of colored horizontal or superimposed lines. This dome contains the entire universe. According to traditions here, the world has suffered a great cosmic disaster, and the sky has collapsed on earth. Then the world was removed again. There is a pyramid, a staircase, and a rope hanging from the center of the world, rising in the sky. Ceremonies are being organized in this center and one of these vehicles comes out to the sky (Bonnefoy, 2000: 344).

In ancient Chinese religions, a ladder is a means of ascension that provides a link between space and sky. In particular, the Peach Tree is regarded as a symbol of long life and immortality in Chinese myths and folklore. The Chinese believe that this tree provides access between the earth and the sky as a ladder (Roberts, 2004: 16). Dinanukht, a mythological personality in sabiism, is a mythological figure rising up stairs to the chest. He comes from a delegate named Din Milik Utra, who communicates with God and the prophets while he is asleep. Dinanukht is taken to the side of God in a ladder. The hero who receives sacred knowledge illuminates people on earth (Gündüz vd., 1996: 51-52).

The staircase in Judaism is an important phenomenon. According to the Old Testament chapter, the prophet Jacob slept in Beytel for fear of being followed by Esau. Sleeping here, he sees a ladder in his dream, stretching to the heavens laid out on the ground. The angels ascend and descend on this ladder, which is expressed as a means of climbing between heaven and earth. In his dream, Jacob sees that God Jehovah is standing on this ladder. Jehovah said to him, "I am the God of Abraham and Isaac. I will give you and your land the land you lay on. The seed will rise and be blessed with all the peoples on earth. I will always be with you and I will protect you "(Genesis, 28: 10-22).

Conclusion

As a means of ascension, the ladder is seen in the myths of almost all societies and belief systems, primitive or civilized. Because the sky is a place that is usually dominated by the Supreme. It is only through a vehicle that a person comes out here. Although it differs in cultures, it is usually a staircase. There is a secret that every step of it expresses. Societies

understand these steps according to their beliefs. The important thing is that the ladder acts as a bridge between people and the sanctuary.

Keywords: Ladder, Ascension, Symbol, Mitos, Religion

Kaynakça

Black Jeremey ve Anthony Gren, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü, Tanrılar, İfritler, Semboller*, Aram Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Bonnefoy, Yves, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, çev.: Levent Yılmaz, I, Cilt, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.

Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Ana hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Eliade, Mircea, *İmgeler ve Simgeler*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

Frazer, James G., *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökenleri, II*, çev.: Mehmet H. Doğan, Payel yayınları, İstanbul, 1992.

Gündüz, Şinasi vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Konya, 1996.

Roberts, Jeremy, *Chinese Mythology A to Z*, Facts on File Press, New York, 2004

Williamson, Arthur H., *Apocalypse Then, Prophecy and the Making of Modern World*, Preager Publishers, London, 2008.

Sosyal Bilimlerin Veri Türlerini Sınıflandırma Mantığının Felsefi Bir Açından Ele Alınması

Mehmet Ş. Çağmar¹

Giriş

Bilimler belli bir süreç içerisinde elde ettiği bilgileri, birtakım düzenlemelerden geçirerek onu sistemli bir hale dönüştürürler. Bu işlem yapılırken verileri çeşitli sınıflandırmalara tabii tutulur ve kullanıma uygun bir hale getirilir. Ancak siyaset, sosyoloji, iktisat, hukuk...vb sosyal bilim dalların her birini ele aldığımızda onların sınıflandırmayı kendi değer yargıları açısından düzenlediğini görürüz. Çünkü her bir alan ele aldığı sınıflandırma için kendi varlık görüşünü uygular ve bu da, sosyal bilimler açısından sınıflandırmada kullanılan ölçütün farklılık göstermesine sebep olmaktadır. Bizim ise bu makalede ele aldığımız şey, sosyal bilimlerde sınıflandırmada ortaya çıkan bu ölçüt farklılığını ele alıp, ortaya çıkan sonucu tartışmaktır.

Sosyal bilimler sınıflandırma için verileri, çeşitli deneyimler ve anlatımlar süzgecinden geçirilir. Örneğin sosyoloji alanı, deneyim ve anlatımlar yoluyla elde etmiş olduğu insanların mesleki durumlarını, dini durumlarını, evlilik durumlarını ve eğitim durumlarını kendisi için konu alanı olarak seçer. Bunları kendi alanın araştırma yöntemi olan gözleme, teste ve görüşmeye tabii tutar. Daha sonra cinsiyetten ziyade ırk yoluyla, sınıftan ziyade cinsiyet yoluyla, eğitimden ziyade sınıf yoluyla seçimde bulunarak sınıflandırmalar oluşturur. Burada tartışma konusu yapılan şey, böyle bir pratik sınıflandırma yapılırken tarafsız bir değer yargısıyla yaklaşıp yaklaşılmadığı problemidir. Bu problemi üç temel başlık çerçevesinde ele alacağız. İlk önce, sosyal bilimlerin sınıflandırmaya çalıştıkları türlerin doğal olup olmadığını, daha sonra kurumsal ve kaba olgular problemini ele alacağız. En son ise sosyal bilimlerin topluluğa dayanan değerleri, değer tarafsızlığı ve iktidar açısından nasıl ele alındığı üzerinde duracağız.

1. Türlerin doğallığı

Bütün bilim dalları, türleri bir sınıflandırma forumu içerisinde ele almaktadır. Örneğin kimya, fizik ve biyoloji gibi doğal bilimlere baktığımızda elementler, atomlar, optik, oksijen, klor, asit, mineraller...vb. birçok örneklerini sıralayabileceğimiz türleri birbirinden ayırdıklarını görmekteyiz. Bir diğer yönden sosyoloji, psikoloji, politika, antropoloji gibi sosyal bilimler ise sınıf, evlilik durumu, meslek grubu ve inanç gibi ayrımlarla türleri bir sınıflandırma kategorisi durumu içerisinde ele almaktadır.

Doğalcı anlayışa göre doğal bilimler ile sosyal bilimler arasında türlere yaklaşım açısından bir fark vardır. Onlara göre doğal bilimler alanı, zaten doğada daha önceden var olan bir şeyi ele alırlar. Bu ayırım doğada zaten mevcuttur. Sosyal bilimler açısından baktığımızda doğalcı anlayışa göre sosyal bilimci türleri dini tercih, politik görüş, sınıf ve meslek gibi konulara ayırır. Bu ayırım, onlara göre doğada mevcut değildir. Türleri böyle ele alan sosyal bilimciye bağlıdır.

¹ Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü mcagmar@yahoo.com

2. Kurumsal ve Kaba Olgular

Platon'a göre bazı olgular vardır ki, bunlar yalın bir tanımlamaya sahiptir. Ancak bazı olgular da vardır ki, bizim onları tanımlamamız kurumsal bir yapının yapmış olduğu çerçeve ile birlikte ele alma zorunluluğuna sahiptir. Örneğin bir kişinin yalın bir ifadeyle 21 yaşında olması, kaba bir olgudur. Ancak 21 yaşın altında olmanın küçük sayılması ve üstünün de yetişkin sayılması kurumsal bir olgudur.

Olguların kurumsal tanımlaması, onların tanımlandığı kurumsal yapının yasalarına göre belirlenir. Bu yasa olgunun hangi şartlar altında nasıl tanımlanacağını ve ne olarak tanımlanacağını sınırlarını belirler. Burada ortaya çıkan problem, onun doğruluğunu denetleyecek kendisi dışında başka bir şeyin olmamasından dolayı, kurumsal olan bilginin doğruluğunun yine kurumsal olanın kendisine bağlı olmasıdır.

Sosyal bilimlerde türlerin oluşturulması sırasında kurumsal bir yapının tanımlama çerçevesine ihtiyaç duyulması, “bir sosyal bilimcinin değer tarafsızlığı mümkün mü?” sorusunu gündeme getirmiştir.

3. Değer Tarafsızlığı ve İktidar

Weber'e göre “sosyal bilimcinin nesnesine yönelmesinde, sosyal bilimsel ‘ilgiler’in ve buradan doğan “değer atıfları”nın önemi yadsınamaz; ama nesne ‘açıklanırken’ bunun devre dışı bırakılması gerekir”. Bunun için Weber ilk önce üniversite kürsülerinde oturan hocaları kültürel ve sosyo-politik tartışmalarda “etik tarafsızlık” tavrı bir tarafa bırakarak kendi kişisel değer yargılarını beyan etmelerini eleştirmeye çalışır. Burada sorduğumuz soru, sosyal bilimcinin değer yüklü bu durumdan kurtulabilmesi mümkün mü?

Foucault'a göre bir özne-iktidar hakimiyeti vardır. Bu hakimiyet ona göre iktidarın kendisini insanların üzerinde hâkim bir konuma getirmeye çalışmasıdır. Bunun için iktidar önce hâkim olan bir söylem ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha sonra ise kendisini her şey için bir ölçüte dönüştürür. Böylece bir sosyal bilimci sınıflandırma oluştururken iktidarın hâkim söylem çerçevesinde oluşturur ve bunun dışına çıkma olanağını bulamaz.

Sonuç

Bütün bilimler, kendileri için çalışma konusu yapmış oldukları verileri bir dizi işlemde geçirmektedir. Bu işlemler, hem o verilerin çeşitli sınıflandırmaya tabii tutulmasını sağlar hem de elde edilen bu bilgilerin birbirlerinden ayrılan noktaları belirlenerek o alan için kullanıma hazır bir malzeme olmasını sağlar. Bilimler böylece kullanıma hazır hale getirmiş olduğu bilgileri türlerine ayırarak bir sınıflandırma oluşturur.

Türlerde veri sınıflandırmayı sosyal bilimler açısından ele aldığımızda beraberinde birçok tartışmayı beraberinde getirdiğini görmekteyiz. Ancak konuya yoğunlaştığımızda tartışmanın sosyal bilimlerin kendisine has yapısından kaynaklandığı yargısına ulaşabiliriz. Çünkü sosyal bilimlerin ele aldığı türler, doğal bilimlerden farklıdır. Onu farklı kılan, değer yüklü bir duruma sahip olmasındandır. Sosyal bilimlerin değer yüklü olması onu ne “değersiz” ne de “anlamsız” bir hale getirir. Onu kendi içerisinde anlamlı kılan, değer yüklü durumudur. Aksi taktirde sosyal bilimlerin kendisinin pek bir anlamı kalmazdı. Zaten bir sosyal bilimci istese de değer yüklü bir durumdan kendisini sıyırması mümkün olmaz. Son olarak da, eğer sosyal bilimleri değer yüklü durumdan ayırırsak bütün bilimleri, doğal bilimler olarak tek bir çatı altında toplamış olacağımızı söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Doğallık, Kurumsal Olgular, Kaba Olgular, Değer Tarafsızlığı, İktidar

A Philosophical Approach to Sorting Data Into Kinds by Social Sciences

Introduction

Science transforms the information obtained in a certain process into a systematic one by passing it through a number of regimes. When this is done, the data will be subjected to various sortings and made available for use. But when we deal with each of the social sciences such as politics, sociology, economics, law, etc., we see that they organize the sorting in the direction of their own worthiness judges. Because each field implements its own view of existence for the sorting it deals with, which leads to differences in the scale used in the sorting of social sciences. What we are dealing with in this article is to discuss the consequences of this criterion that emerged in sorting in social sciences.

The social sciences are passed through the filter to kinds for sorting, by various experiences and narratives. For example, the field of sociology chooses the occupational status, religious status, marital status, and educational status of people that they have acquired through experience and narrative as the subject area for themselves. They are subject to observation, testing and negotiation, which is the research method of their field. They then form sortings by sex rather than by race, by education rather than by sex, or by education rather than by class. What is controversial here is the problem of approaching a neutral judgment of value when such a practical sorting is made. We will address this problem within the framework of three basic headings. First, we will examine whether the types of social sciences we try to sortfy are natural, then we will address the problem of institutional and coarse cases. Lastly, we will focus on the collective values of social sciences, how they are treated in terms of value impartiality and power.

1. The Naturalness of Kinds

All science branches discuss genres within a sorting forum. For example, when we look at natural sciences such as chemistry, physics and biology, there are elements, atoms, optics, oxygen, chlorine, acid, minerals ... etc. we can see many examples distinguishing between the types we can sort. On the other hand, social sciences such as sociology, psychology, politics, and anthropology are dealing with sortings, such as class, marital status, occupational group and belief, in a sorting category.

According to natural understanding, there is a difference between natural and social sciences in terms of approaching kinds. According to them, the field of natural sciences deals with something that already exists in nature. This distinction is already present in nature. When we look at social sciences, according to the naturalistic understanding, social scientists distinguish them from religious preference, political opinion, class and profession. According to them, this distinction is not present in nature. This depends on the social scientist who deals with the kinds.

2. Institutional and Rude Facts

According to Plato there are some facts, which have a simple definition. However, there are also some facts that we have to identify with them and have to deal with the framework in which an institutional structure is made. For example, the fact that one person is 21 years old with a plain expression is a rude fact. However, the fact that being under 21 is considered to be a minor, and being considered as an adult is an institutional phenomenon.

The enterprise definition of facts is determined by the laws of their institutional structure. This law defines how and under what circumstances the phenomenon will be identified and the boundaries of what will be identified. The problem that arises here is that the correctness of institutional information is again dependent on the institutional one, since there is nothing but itself that will control its authenticity.

The need for the definition of an institutional structure during the creation of kinds in social sciences has brought the question "Is the value neutrality of a social scientist possible?"

3. Value Impartiality and Power

According to Weber, the importance of the social scientific information and the value references arising therefrom can not be denied in the direction of the social scientist's object; but it must be disabled when the object is 'explained'. To this end, Weber first attempts to criticize those who reside in university campus, in cultural and socio-political debates, to declare their own personal value judgments, leaving "ethical neutrality" aside. The question we are asking here is, is it possible that the social scientist can get rid of this value-loaded situation?

According to Foucault, there is a subject-power domination. This dominance is, according to him, that the government seeks to bring itself into a dominant position over people. For this, the government is trying to put forward a discourse that is a judge. Then he transforms himself into a measure for everything. Thus, while a social scientist creates sortings, he creates power within the framework of the dominant discourse and can not find the possibility of being out of it.

Conclusion

All the sciences have a series of operations that they have been working on for themselves. These processes ensure that the data are both sorted and that the obtained information is separated from each other by determining the points to be used as a ready material for that area. The sciences thus create a sorting by separating the types of information into which they are made ready for use.

When we consider the sorting of data into kinds in terms of social sciences, we see that it brings together many discussions. But when we concentrate on the subject, we can reach the judgment that the debate is due to the nature of the social sciences itself. Because the types that social sciences deal with are different from natural sciences. Make him different, have a value-loaded situation. The fact that the social sciences are highly valued makes it neither "worthless" nor "meaningless". It is in itself a meaningful, value-loaded state. Otherwise, the social sciences itself would not have much meaning. If you are a social scientist, it will not be possible to strip yourself from a value-added situation. Finally, if we distinguish social sciences from a value-driven situation, we can say that all sciences will be collected under one roof as natural sciences.

Keywords: Naturalness, Institutional Facts, Rude Facts, Value Impartiality, Power

Kaynakça

- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*, (Çev.) Ergüden I., İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Foucault, M. (2014). *Özne ve iktidar*, (Çev.) Ergüden I. ve Akinhay O., İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Platon, (2000). *Kratilos*, (Çev.) Karakaya C. İstanbul: Sosyal Yayınları
- Root, M. (1996). *Philosophy of Social Science the Methods, Ideals, and Politics of Social Inquiry*, Cambridge and Oxford, Blackwell Press
- Weber, M. (2012). *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, (Çev.) Ögütte V. S., İstanbul: Küre Yayınları

Silvan Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi

Adnan Alkan¹

Diyarbakır Havzası'nın kuzeyini kuşatan kenar kıvrımlarının eteğinde ve onun önünde uzanan bir düzlük üzerine kurulmuş olan Silvan şehri, aynı adı taşıyan ilçenin merkezi olup 836 m. yükseltisinde yer alır. Silvan şehri esasen Güneydoğu Torosların güney eteklerinden güneye, yani plato yüzeylerine doğru uzanmaktadır. Şehir, topoğrafyaya uygun olarak kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda gelişim göstermektedir. Zira şehrin hemen kuzeyinde uzanan batı-doğu doğrultulu Erbat Dağları, kuzeye doğru açılmasını engellerken, güneyde yer alan plato yüzeyleri ise gelişime uygun bir topoğrafyaya sahip olup, Silvan şehrinin bu yöne doğru yayılmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. Günümüzde ise şehir, Diyarbakır yönüne doğru hızlı bir gelişim içerisinde olup oval bir yerleşme formuna benzemeye başlamaktadır.

Silvan şehri, sahip olduğu elverişli konumu, uygun iklimatik ve edafik şartları ve zengin su kaynakları sayesinde eskiden beri yerleşmeye sahne olmuş ve insanları kendine çekmeyi başarmıştır. Silvan'da yerleşme tarihinin MÖ 4000'li yıllara kadar dayandığı tahmin edilmekte ve sahip olduğu maddi kültür belgelerinden de anlaşılacağı üzere, birçok kültüre ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Silvan, geçmişte çok önemli siyasi ve ekonomik fonksiyonlar üstlenmiş, köklü bir yerleşim birimidir. Şehir bilhassa ortaçağda çok parlak bir dönem geçirmiş, bölgenin en önemli şehirleri arasında yer almış ve hâkimiyet mücadelelerinin merkezi konumunda olmuştur. Tarihin çeşitli devrelerinde Tigranokerta, Martypolis ve Meyyafarikin olarak adlandırılan şehir, parlak ve ihtişamlı geçmişine rağmen, zaman zaman doğal afetlere, bazen de büyük saldırılara maruz kalarak sahip olduğu bütün zenginlikleri kaybetmiştir. Bu nedenle Silvan aslında, geçmişten günümüze önemi azalan yerleşim birimlerinden biridir. Osmanlı hâkimiyetine girmesi ile şehir istikrara kavuşmuş ve nispeten huzur bulmuştur. Ancak özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yaşanan aşiretler arası kavgalar, savaşlar, salgın hastalıklar ve doğal afetler Silvan şehrini olumsuz etkilemiş ve nüfus kaybına neden olmuştur. XX. yüzyılın başlarında yörede yaşayan Ermenilerin çıkardığı olaylar ve 1. Dünya Savaşı şehri iyice etkilemiş ve Silvan küçük bir kasaba görünümüne bürünmüştür. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte Silvan, Diyarbakır iline bağlı bir ilçenin merkezi olmuştur. Cumhuriyet'in ilk devresinde, 1927 yılında yapılan nüfus sayımında şehir 2605 kişilik bir nüfusa sahipti. Günümüzde ise Silvan, 44324 kişilik nüfusu ile küçük bir şehir görünümündedir. Silvan şehrinin nüfus yapısı incelendiğinde, dikkat çeken unsurların başında göçler gelmektedir. Yörede özellikle 1990'lı yılların başından itibaren yoğunlaşan terör olayları, gündelik yaşamı oldukça etkilemiş, büyük asayiş ve güvenlik problemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Terör olaylarından dolayı tarlasını ekemeyen, hayvanını otlatamayan köylü, geçim sıkıntısı çekmiş ve bu süreçte Silvan ilçesinden binlerce aile yöreden göç etmek zorunda kalmıştır.

Öte yandan Silvan şehrinin fonksiyonel yapısı incelendiğinde, şehrin sınırları yaklaşık 60 km²'lik bir alana yayılmışken, bugünkü yayılış alanı ise yaklaşık 34,600 km² kadardır. Silvan'da yerel yönetim sınırları ile mevcut yerleşmeler arasında önemli bir yüzölçüm farkı bulunmaktadır. Bu durum aslında Silvan şehrinin kurulduğu arazinin geniş buna karşılık yerleşim alanlarının sınırlı olması ile ilgilidir. Geçmişte doğru imar planları hazırlanmadığı için Silvan şehirde yapılar gelişi güzel inşa edilmiştir. Çoğunlukla şehrin en merkezi kısmında,

¹ Yrd. Doç. Dr. Siirt Üniversitesi, ad_alkan@hotmail.com

sıkışık bir şekilde inşa edilen yapılar, kenarlarda önemli oranda arazinin boş kalmasına neden olmuştur. Böylece şehir sınırı ile yerel yönetim sınırı arasında belirgin bir fark ortaya çıkmıştır. Ancak son zamanlarda bu durumun farkına varılmış ve planlı, doğru imar planları yapılmaya başlanılarak bu çarpık durum giderilmeye çalışılmaktadır.

Silvan şehrinin kuzey ve doğu sınırı taşlık ve dağlık saha tarafından belirlenmiştir. Güney sınırı ise Silvan Çayı'nın oluşturduğu vadi tarafından oluşturulmuştur. Şehrin batı sınırı ise doğal bir unsur tarafından belirlenmemiştir. Söz konusu yönde sınır oluşturulurken köy yerleşmelerinin sınırları dikkate alınarak şehir sınırları belirlenmiştir.

Silvan şehrinde, Şehrsel kullanım alanları içerisinde, aile konutları ve bunlara ait bahçeleri oluşturan oturma alanlarının büyük bir paya sahip olduğu dikkat çeker. Oturma alanları şehrsel kullanım içerisinde %54,7'lik bir paya sahiptir. Şehrsel arazi kullanımında ikinci sırayı %14,6 payla yollar alır. Şehir geniş bir alana kurulduğu için yollar geniş tutulmuştur. Özellikle şehrin içerisinde Diyarbakır-Batman-Bitlis karayolu geçtiğinden, yollar toplam arazi kullanımı içinde önemli bir oran teşkil eder. Ancak şehrin en merkezi kısımlarında yerleşme dokusu çok sıkışık olduğu için, bazı kesimlerde çok dar yollar bulunmaktadır. Şehrin merkezi kısımlarından dış kuşağa doğru gidildikçe yollar genişlemektedir.

Şehirde konut alanları ve yollar dışında en fazla kullanış alanına sahip fonksiyon askerîdir. Askerî alanların şehrsel arazi kullanımı içindeki payı %9,5'tir. Gerçekten de bu oran bir şehir ölçeğine göre çok fazla bir değer anlamına gelir. Silvan şehrinde askerî fonksiyon alanları, şehirlerarası karayolunun hemen kenarında yer almaktadır. Şehrin merkezinde yer alan askerî alan, bir bütün olarak Feridun ve Yüksek mahalleleri arasında geniş ve düz bir araziye kurulmuştur. Bu alan aynı zamanda şehrin bu istikamete doğru gelişimini engellemiştir. Askerî alanların bu denli geniş ve merkezi konumda yer alması, şehrin güvenlik ve terör açısından kritik bir konumda yer alması ile ilgidir. Zira yörede günümüzde de devam eden bölücü terör faaliyetleri şehri tehdit etmekte ve bu denli büyük bir garnizon kurulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Silvan şehrinde ticaret alanları, şehrsel arazi kullanımının %5,5'lik bir kısmını oluşturmaktadır. Şehirde ticaret alanları Kale, Cami ve Feridun mahallelerinde yoğunluk kazanmaktadır. Şehrsel kullanım alanının %4,5'i de park, bahçe ve yeşil alan ve mezarlıklardan oluşmaktadır. Bu alanlar daha çok mahallerde yer alan parklar ile şehir yerleşmesinin dış kenarındaki ağaçlandırılmış sahalardan oluşmaktadır. Eğitim ve sosyal amaçlı alanlar ise şehirde %4,5'lik bir kullanış alanına sahiptir. Şehrin her tarafına dağılmış bu sahaların en büyüğü, Mescit Mahallesi'nde yer alan YİBO yerleşkesidir. Yönetim ve idari alanlar, şehrsel kullanım alanının %2,9'unu oluşturmaktadır. Silvan şehrinde, kullanım alanları içerisinde en az paya sahip alanlar, sağlık ile ilgili kullanım alanlarıdır. Sağlık alanları şehrsel kullanım alanlarının %0,8'ini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada arşiv ve arazi incelemeleri yapılarak, resmi ve özel kurumlarla anket ve mülakatlar yapılarak elde edilen veriler analiz edilerek, Silvan şehrinin kuruluş ve gelişme evreleri tarihi coğrafya perspektifiyle değerlendirilmiştir. Çalışmanın başlıca amacı ise, Silvan şehrinin kuruluşu, gelişmesi ve yerleşmenin sürekliliğini sağlayan coğrafi faktörleri inceleyerek, şehrin günümüzdeki yapısı ve fonksiyonlarını analizi etmektir.

Anahtar Kelimeler: Silvan Şehri, Kuruluşu, Gelişimi, Fonksiyonları

The Establishment and Development of Silvan City

Silvan has an elevation of 836 meters, built on a plain extending in front of the edge folds surrounding the north of the Diyarbakır Basin. The city of Silvan extends mainly from the southern skirts of the South-eastern Taurus to the south that is to the plateau surfaces. The city shows a development in northwest-southeast direction in accordance with the topography. The Erbat Mountains in the west-east direction extending to the immediate north of the city

prevented it from opening to the north. However, the plateau surfaces in the south have a developed topography and prepared a suitable ground for spreading the city of Silvan towards this direction. At present, the city is rapidly developing in the direction of Diyarbakir and resembles an oval settlement.

Due to its convenient location, climatic and edificial conditions and rich water resources, the city of Silvan has been settled for a long time and has succeeded in attracting people. It is estimated that the date of settlement in Silvan dates back to 4000 BC and it is known that it has hosted many cultures as understood from the material cultural documents it has. Silvan is a well-established residential unit that has undertaken very important political and economic functions in the past. The city has had a particularly bright period in the middle ages, has been one of the most important cities of the region and has become the centre of the struggle for domination. In various periods of history, the city was named as Tigranokerta, Martypolis and Meyyafarikin. Despite its brilliant and glorious past, the city has lost all its riches from time to time with natural catastrophes, and sometimes with great aggression. For this reason, Silvan is, in fact, one of the declining settlements of the past. With the Ottoman domination, the city has achieved stability and has found relatively peace. However, especially in the XVIII and XIXth centuries, tribes, wars, epidemics and natural disasters have adversely affected the Silvan city and caused population loss. At the beginning of the XXth century, the events of the Armenians living in the region and the World War I influenced the city. Hence, Silvan has become a small town. With the foundation of the Republic of Turkey, Silvan became one of the counties of Diyarbakır. In the first census of the Republic, conducted in 1927, the city had a population of 2605 people. Today, Silvan is a small city with a population of 42694 people. When the population structure of the Silvan city is examined, migrations are at the head of the most noteworthy elements. The terrorist incidents that have been intensifying since the beginning of the 1990s in the region have seriously affected everyday life and caused great security problems. The villagers, who were unable to cultivate their fields and graze their animals due to terrorist incidents, suffered and thousands of families from the Silvan province had to migrate from the province.

On the other hand, when examining the functional structure of the Silvan city, the borders of the city are spread over an area of about 60 km², while the area of today's spread is about 34,600 km². In Silvan there is a significant area difference between local government borders and existing settlements. This is in fact related to the fact that the territory of Silvan city is large, whereas the settlement areas are limited. Since the correct development plans have not been prepared in the past, the construction in Silvan city has been constructed without any plan. Constructed mostly in the most central part of the city, the constructions that have been built in a cramped way have caused the land to be empty on the edges. Thus, there is a clear difference between the city boundary and the local government boundary. Recently, however, this situation has been tried to be solved by starting to realize the planned and correct development plans.

The northern and eastern borders of the city of Silvan are determined by the stony and mountainous areas. The southern border was shaped by the valley formed by the Silvan Stream. The western border of the city is not defined by a natural element. In other words, the borders of the village settlements were taken into consideration while the borders were formed.

In the city of Silvan, it is noticed that the living spaces that make up the family dwellings and their gardens have a large share in urban usage areas. Residential areas have a share of 54.7% in urban land use. The second rank in urban land use is 14.6%. As the city is established in a wide area, the roads are kept wide. Especially since Diyarbakır-Batman-Bitlis highway passes through the city, roads constitute a significant proportion of total land use. However, since the settlement texture is very tight in the most central parts of the city, some sections have very narrow roads. The roads expand as you move from the central parts of the city to the outer roundabout.

Outside the housing areas and roads in the city, the function with the most usage area is military. The share of military areas in urban land use is 9.5%. Indeed, this means a lot more than a city scale. The military function areas in Silvan city are located on the immediate side of the intercity highway. The military area located in the centre of the city, as a whole, was established between Feridun and the higher neighbourhoods. At the same time, this area has hampered the development of the city in this direction. The fact that the military areas are located in such a large and central position is related to the fact that the city is in a critical position in terms of security and terror. Because the separatist terrorist activities that continue in our region today threatens the city and it is necessary to establish such a big garrison.

In Silvan, trade areas account for 5.5% of urban land use. The trade areas in the city are getting stronger in Kale, Mosque and Feridun neighbourhoods. 4.5% of the urban area consists of parks, gardens and green areas and cemeteries. These areas mainly consist of parks located in the neighbourhoods and afforested areas outside the city settlement. Educational and social purpose areas have a usage area of 4.5% in the city. The greatest of these lands scattered all over the city is the YIBO campus, located in the Mescit Quarter. Administrative and administrative areas constitute 2.9% of the urban area. In Silvan city, the areas with the least share among usage areas are health related usage areas. Health areas constitute 0.8% of urban usage areas.

In this study, archives and land examinations were conducted, surveys and interviews were conducted with official and private institutions and the data obtained were analysed and the establishment and development stages of Silvan city were evaluated with historical geography perspective. The main purpose of the study is to analyse the structure and function of the city today by examining the geographical factors that make up the foundation, development and continuity of the settlement of Silvan.

Keywords: Silvan City, Establishment, Development, Functions

Kaynakça

- Akbal, F. (1951). "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdari Taksimat", *Belleten*, Cilt:15, Ankara.
- Akgündüz, M. (2004). "Artuklular Zamanında Diyarbakır'da İlmi Faaliyetler", *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu*, 20-22 Mayıs 2004, Diyarbakır.
- Alaeddinoğlu, F. (2010). "Batman Şehri, Fonksiyonel Özellikleri ve Başlıca Sorunları", *Doğu Coğrafya Dergisi*, 15(24): 19-42.
- Arınç, K. (2001). *Tatvan Şehri: Kuruluşu, Gelişmesi ve fonksiyonları*, Erzurum: Atatürk Üniv. Yayınları No:925, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları No:99.
- Belazuri, (2013). *Futuhu'l-Buldan*, (Çev. M. Fayda), İstanbul: Siyer Yay.
- Beysanoğlu, Ş. (1998). *Anıtlar ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*, Cilt:I, Ankara: Diyarbakır'ı Tanıtma Yayınları.
- Beysanoğlu, Ş. (1963). *Bütün Cepheleriyle Diyarbakır*, Diyarbakır: Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası Yayını No:3.
- BOA, Y. *PRK.DH-6/59*, 21 M 1309/ 27 Ağustos 1891
- Butler, (1845), *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints, (Babalar, Şehitler, ve Diğer Baş Azizlerin Hayatı)*, Dublin.
- Çevik, A. (2002). *XI-XIII. Yüzyıllarda Diyar-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniv. Türkiyat Araş. Enst.

- Darkot, B. (1997). Meyyafarikin, *İslâm Ansiklopedisi-VIII*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Eskişehir.
- Darkot, B. (1961). “Türkiye’nin İdari Coğrafyası Üzerine Düşünceler”, *İstanbul Üniv. Coğrafya Enst. Der.*, 6 (12).
- Emiroğlu, M. (1975). “Türkiye’nin Coğrafi Bölgelerine Göre Şehir Yerleşmeleri ve Şehirli Nüfus”, *Ankara Üniv., DTCF, Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, Sayı.7: 127-128.
- Evliya Çelebi, (1314). *Seyahatname-IV*, İstanbul: Dersaadet İkdâm Matbaası.
- İbn Havkal, *Kitabü’l Süretü’l Arz*, (Çev. M.J.de Goeje), Beyrut.
- İbn Kesir, (1995). *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, (Trk. tr. Mehmet Keskin), Büyük İslâm Tarihi İbn Kesir, İstanbul.
- İbn Şeddad, (1978). *El-Alaku’l-Hatira Fi Zikr Ümerai-Şam ve’l Cezire*, (Neş. Y. Abbare), III/I, Sayı:271-272. Dimaşk.
- İbnü’l Esir, (1987). *El-Kamil Fi’t-Tarih*, (Çev. Abdülkerim Özyıldın), Cilt:IX, İstanbul: Bahar Yayınları.
- İbnü’l-Ezrak, (1992). Ahmed B. Yusuf B. Ali, *Meyyafarikin ve Amid Tarihi Artuklular Kısım*, (Çev. Ahmet Sarvan), Erzurum: Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Yay.
- İbn Said El Mağribi, (1970). *Kitabü’l-Coğrafya*, (Neş. İ. El-Arabi), Beyrut.
- İstahri, *Kitabu’l-Mesalik ve’l Memalik*, (Çev. M. J. De Goeje), Beyrut.
- Korkusuz, M, Ş. (2003). *Seyahatnamelerde Diyarbakir*, İstanbul: Kent Yayınları.
- Makdisi, (1987). *Ahsenü’t-Tekasim Fi Ma’rifeti’l-Ekalim*, Beyrut.
- Mar İğnetius Aprham 1. Barsaum, (1943). *Kitabü’l Lü’lü’ül Mensür Fi Tarihül Ulüm ve’l-Adabüs Süryaniyye*, Humus.
- Minorsky, V. (1997). Meyyafarikin Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt:8, Eskişehir.
- Moltke, H,V. (1999). *Moltke’nin Türkiye Mektupları*, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Niayış, Ü. (2004). Diyarbakir’e Damga Vuran Türkmenler, Akkoyunlu Kültür ve Medeniyetine Bir Bakış, *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu*, 20-22 Mayıs 2004, Diyarbakır.
- Özçağlar, A. (2001). *Coğrafya’ya Giriş*, Ankara: Hilmi Usta Matbaacılık.
- Parlak, Y, (1997). *Çeşitli Yönleri İle Silvan*, Ankara: San Matbaası.
- Piotrovsky, B. B. (969). *Urartu Translatet From the Russian By J. HOGARTH*, Nagel Publishers, Genova.
- Procopius, (2005). *Of the Buildings of Justinian*, Çev. Aubrey Steward, s.77, London.
- Sa’d B. Muhammed Huzeyfe El Ğamdi, (2010). *Meyyafarikin’de Kahramanlık ve Fedakarlık*, Çev. M. Mehdi İlhan, TAD, XXIXI47, Ankara.
- Sevim, A. (1962). Artuk Oğlu İlğazi, *Belleten* Cilt:XXVI.
- Sevim, A. (1967). “Tarihi Meyyafarikin ve Amid’in Mervanlılar Bölümünün Yayını Münasebetiyle”, *VI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- Sözer, A, N. (1969). *Diyarbakır Havzası*, Ankara: Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları No:19, Tarih ve Coğrafya Dizisi No:4.
- Şemseddin Sami, (1306). *Kamusu’l Alam*, Cilt:IV, İstanbul.

- Şerefhan, (2006). *Şerefname*, Kürd Tarihi, (Çev. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul: Deng Yayınları.
- Uğur, A. (2003). Aydın Şehrinin Kuruluşu Ve Gelişme Evreleri, *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 1(2): 41-62.
- Tufantoz, A. (2005). *Ortaçağ'da Diyarbekir, Mervanoğulları /990-1085*, Ankara: Aça Yayınları.
- Tümertekin, E. (1973). *Türkiye'de Şehirleşme ve Şehir Fonksiyonları*, İstanbul: İstanbul Üniv. Yay. No:1840, Coğrafya Enstitüsü Yay. No:72.
- Yakut, (1906). Şehabüddin Ebu Abdullah, *Kitabu Mu'cemi'l-Büldan*, Cilt:8, Mısır.
- Yılmaz, C. (2011). Samsun Şehri; Kuruluş Yeri, Nüfus ve Kentsel Gelişim Özellikleri, *Samsun Sempozyumu*, 13-16 Ekim 2011, Samsun.

Hadis Senetlerinde İnkıtaya Neden Olan Bazı Buhârî Ravileri Üzerine Bir İnceleme

Osman Oruçhan¹

Bu bildiri, hadis alanıyla ilgili bir incelemeyi içermektedir. Bildirinin konusu bazı Buhârî ravilerinin, içinde yer aldıkları senetlerde inkıtaya/kopukluğa neden olup olmadıklarının tespit edilmesidir. İncelememize konu olan *es-Sahîh* isimli hadis kitabı, mevcut hadis kaynakları içinde en muteber kabul edilmiş olan bir kitaptır. Buhârî, bu eserinde bulunan hadislerin tamamının sahih olduğuna dair bir iddiaya sahiptir. Klasik hadis usulünün temel kaidelerine göre bir sahih hadisin senedinde, Hz. Peygamber'den musannıfın eserine kadar inkıta bulunmamalıdır. Hâlbuki bazı münekkitler, Buhârî'nin bazı ravilerinin, içinde yer aldıkları hadis senetlerinde inkıtaya neden olduklarını iddia etmişlerdir. Buhârî'nin *es-Sahîh*'i üzerine Fethu'l-Bârî ismiyle şerh yazan İbn Hacer, bu eserin mukaddimesi mahiyetinde olan *Hedyu's-Sârî* isimli eserinde, eleştirilen Buhârî ravilerini savunmuştur.

Bu bildiride, İbn Hacer'in *Hedyu's-Sârî* isimli eserinden, bazı münekkitlerin eleştirdiği ravilerden on tanesi seçildi. Bu raviler seçilirken onların mürsel ve müdelles hadis rivayet etmeleri esas alındı. Önce İbn Hacer'in bu raviler hakkındaki savunuları incelendi. Onun bu savunularda haklı olup olmadığı tespit edilmeye çalışıldı. Bu amaçla, diğer münekkitlerin bu raviler hakkındaki görüşleri değerlendirildi.

Bu bildiride incelenen Buhârî ravileri ve haklarındaki kısa değerlendirme şöyledir:

- 1.Yahya b. Ebî Kesîr (ö.129/747): O, fazlaca irsal ve tedlîs yapmakla suçlanmıştır.(İclî, 1985: II, 357; Ukaylî, 1984: IV, 423; İbn Hacer, 1379: 452)
- 2.Vehb b. Cerîr b. Hâzim (ö.206/821): Onun Şu'be b. el-Haccâc'dan hadis işitmediği iddia edilmiştir. (İbn Hacer, 1379: 450; İbn Adîy, 1988: VII, 68)
- 3.Abdullah b. Burayde b. el-Hasîb (ö.115/733): İbn Hacer'in naklettiğine göre o babasından ve Hz. Âişe'den hadis işitmemiştir. (İbn Hacer, 1984: V, 138; 1379: 413)
- 4.Hilâs b. Amr: O, Ali b. Ebî Talib ve Ebû Hureyre'den hadis işitmemiştir. (İbn Hacer, 1379: 401)
5. Evs b. Abdullah er-Rib'î (ö.83/702): Onun, *es-Sahîh*'te, İbn Abbâs'tan naklettiği bir rivayeti vardır ve bu rivayet munkatı'dır. Çünkü o sahabeden hadis işitmemiştir. Buhârî de onun İbn Abbâs ile görüştüğü iddiasını kabul etmemiştir. (Buhârî, t.y.: II, 17) İbn Adiy ise onun bazı sahabilerden hadis işitmediğini söylemiştir. (İbn Hacer, 1379: 391; İbn Adîy, 1988: I, 411)
- 6.Ca'fer b. İyâs (ö.124/741): Bazı münekkitler, onun, Mucahid ve Habib b. Sâlim'den hadis işitmediğini söylemişlerdir. İbn Hacer'e göre *es-Sahîh*'te Cafer'in bu ravilerden hadisi yoktur. (İbn Hacer, 1379: 395) Ancak bu bilgi yanlıştır.
- 7.Muhammed b. Abdullah (ö.152/769): Onun, babası ve amcasından naklettiği hadislerin mürsel olduğu söylenmiştir. (İbn Hacer, 1379: 440)

¹ Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, osmanoruchan@gmail.com

8.Hişam b. Urve (ö.146/763): İbn Hacer, onun babasından naklettiği hadislerin mudelles olduğunu söylemiştir. Ancak o, başkalarının da ondan hadis aldığını söyleyerek Hişam'ı savunmuştur. (İbn Hacer, 1379: 448) Başka münekkitler de onun mürsel hadislerinin bulunduğunu söylemişlerdir. (İclî, 1985: II, 332)

9.el-Hasan b. Zekvân: İbn Hacer, el-Hasan'ın metrûk bir raviden naklettiği iki mudelles hadisnin bulunduğunu söylemiştir. Ancak o, el-Hasan'ın *es-Sahîh*'te bulunan tek rivayetinin sahih olduğunu iddia etmiştir. (İbn Hacer, 1379: 397) Onun, mudellis bir râvî olduğu genel bir kabul görmüştür. (İbn Maîn, 1979: IV, 341) İbn Hacer, bir başka eserinde el-Hasan hakkında olumsuz bir tablo çizmektedir. (İbn Hacer, 1984: II, 241)

10.Humeyd b. Ebî Humeyd et-Tavîl (ö.142/760): İbn Hacer onu savunurken tedlîs yaptığını kabul etmiştir. Ancak, Buhari'nin ondan naklettiği rivayetlerin muttasıl olduğunu iddia etmektedir. (İbn Hacer, 1379: 399) Ne var ki, bu bilgi de doğru değildir.

İbn Hacer, Buhârî hadislerinde inkıta bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü onun da ifade ettiği kadarıyla Buhârî, eserine aldığı hadislerin ravilerinin hoca-talebe ilişkilerinde kopukluk bulunmamasına özen göstermiştir. O, bunu temin için onların birbirleriyle görüşmüş olmasını şart koşmuştur. Bununla birlikte ona göre “tedlîs” ve “irsal” yapmakla itham edilen *es-Sahîh* ravilerinin, an'ane yoluyla rivayet ettikleri hadislerin incelenmesi gerekmektedir. Tespitlerimize ve bu incelemede ulaştığımız sonuçlara göre İbn Hacer'in, Buhârî hadislerinde inkıta bulunmadığına dair iddiası doğru değildir. Çünkü bu bildiri kapsamında incelediğimiz raviler hakkındaki bilgiler de göstermektedir ki *es-Sahîh*'te bulunan bazı ravilerin tedlîs, irsâl vb ravi kusurları bulunmaktadır. Bunlardan bazılarının *es-Sahîh*'te bir veya iki rivayeti bulunurken bazılarının yirmiden fazla rivayeti vardır. İbn Hacer'in savunuları, bu ravilerin naklettikleri hadislerde inkıta'ya neden olmadıklarını ispatlayamamıştır.

Netice itibarıyla *es-Sahîh*'te bulunan bazı ravilerin yer aldığı senetler munkatı'dır. Dolayısıyla bu hadislerin zayıf olma ihtimali yüksektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hacer, Buhari, Ravi, Tenkit, İnkıta'

An Examination on Some Bukhari's Narrators That Have Been Cause to Interruption in the Hadith Chain of Narrators

This paper contains a review of the hadith field. The subject of the paper is to determine whether the Bukhari's narrators caused the inkıta'/interruption in the chains of hadith which these narrators are in it. The book of the hadith that named *al-Sahih*, which is the subject of my study, is a book which has been accepted as the most esteemed among the sources of the hadith. Bukhari claims that the hadiths contained in this work are all authentic. According to the basic principle of the classical hadith methot, in a sahih hadith chain of narrators, the time of the Prophet until the work of the author should not be interruption. However, some critics have claimed that some of the narrators of Bukhari cause interruption in the hadith chain of narrator are in. Ibn Hajar, who wrote a commentary on Bukhari's *al-Sahih* on the name of *Fathu al-Bari*, defended the criticized Bukhari's narrator's in his work named *Hedyu's-Sârî*, which is a introduction of this work.

In this paper, ten of narrators who criticized by some critics from İbn Hajar's book *Hadyu al-Sari* were selected. While these narrators were chosen, it was based on their narratives as mursal (It is a hadith where the chain only goes up to a tabi'ee.) and mudallas (hiding of a narrator). First, the defenses of Ibn Hajar about theese narrators were examined. It was tried to be determined whether he was right in these defenses. For this purpose, opinions of other critics about these narrators were evaluated.

The Bukhari's narrators who examined in this paper and a brief assessment about these narrators as follows:

1. Yahya b. Abu Kathir (d.129/747): He was accused of making too many irsal (the absence of the link between the successor and the Prophet) and tadlees. (Icli, 1985: II, 357; Ukaili, 1984: IV, 423; İbn Hajar, 1379: 452) It is alleged that he had not heard any hadith from Shu'ba b. al-Hajjaj. (İbn Hajar, 1379: 450; İbn 'Adiy, 1988: VII, 68)

3. Abdallah b. Burayda (d.115/733): According to Ibn Hajar's report, he had not heard any hadith from his father and Aisha. (İbn Hajar, 1984: V, 138; 1379: 413)

4. Hilaas b. Amr: He did not hear any hadith from Ali b. Abu Taleeb and Abu Hurayra. (İbn Hajar, 1379: 401)

5. Avs b. Abdallah er-Rib'î (d.83/702): There is a narration in the al-Sahih that he had transmitted from Ibn 'Abbas, and this narration is a munkatî'. Because he did not hear any hadith from any companions of prophet Muhammad. Bukhari did not accept Ibn Hajar's claim that he had seen Ibn Abbas. (Bukhari, ?; II, 17) Ibn 'Adiy said that he did not hear hadith from some companions. (İbn Hajar, 1379: 391; İbn 'Adiy, 1988: I, 411)

6. Jaafar b. Iyaas (d.124/741): Some critics said that he did not hear any hadith from Mujahid and Habeeb b. Salem. According to Ibn Hajar, there is no Jaafar's hadith in al-Sahih that narrated from these narrators (İbn Hajar, 1379: 395) However, this information is wrong.

7. Muhammad b. Abdallah (d.152/769): It is said that the hadiths he transmitted from his father and his uncle were mursal. (İbn Hajar, 1379: 440)

8. Hisham b. Urwa (d.146/763): Ibn Hajar said that the hadiths he transmitted from his father were mudelles. However, he defended Hisham by saying that others had received hadith from him. (İbn Hajar, 1379: 448) Other critics say that he have some mursal hadiths. (Icli, 1985: II, 332)

9. al-Hasan b. Zakwaan: Ibn Hajar said that there is two mudelles hadith of al-Hasan which it transferred by a matrûk/desolate narrator. However, he claimed that Hasan's one narrative in al-Sahih was authentic. (İbn Hajar, 1379: 397) It was generally accepted that he was a mudellis narrator (İbn Main, 1979: IV, 341) In his another work, Ibn Hajar draws a negative picture about al-Hasan. (İbn Hajar, 1984: II, 241)

10. Humayd b. Abu Humayd (d.142/760): Ibn Hajar accepted that he was making tadlees while defending him. However, he claims that the narrations which is transferred him by Bukhari is muttasıl/uninterrupted. (İbn Hajar, 1379: 399) However, this information is also not true.

Ibn Hajar asserted that there is no interruption in the Bukhari's hadiths. As far as he is pointed out, Bukhari has taken care to ensure that there is no disconnection in the teacher-student relations of the narrators of the hadiths he has received in his book. He stipulated that they should have met each other to ensure this. However, according to him it is necessary to examine the hadiths narrated by the narrators of al-Sahih, which are accused of making "tadlees" and irsaal, through an'ane. According to our findings and the results we have obtained in this review, it is not true that Ibn Hajar's assertion about it has not been interrupted in the Bukhari hadiths. Because, the informations about the narrators who we have examined in this paper also shows that some of the narrators of the *al-Sahih* have some deficiencies like "tadlees" and "irsaal". Some of them have one or two narrations in *al-Sahih*, while others have more than twenty narrations. The defenses of Ibn Hajar did not prove that these narrators did not cause interruption in the hadiths that they narrated.

As a result, some the chain of narrators of *al-Sahih* that included some narrators are interrupted. Therefore, these hadiths are likely to be weak.

Keywords: Ibn Hajar, Bukhari, Narrator, Criticism, Interruption

Kaynakça

- Buhârî. (t.y.). *et-Tarihu'l Kebîr*. Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Iclî, A. (1985). *Ma'rifetu's-Sikât*. Medine.
- İbn Adîy. (1988). *el-Kâmil fî Duafâir-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ukaylî. (1984). *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*. Beyrut.
- İbn Hacer. (1379). *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Maîn. (1979). *Tarihu İbn Maîn*. Mekke: Merkezu'l-Bahsu'l-İlmî.
- İbn Hacer. (1984). *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

**Nimûneya Sê Kovarên Zarokan Ên Kurdî Dî Peywenda Desthilat Perwerde û
Zarokê De**

Kenan Subaşı¹

1. Zarok û Zarokatî

Li ser dîroka zarokbûn û zarokatîyê heya niha pir xebat hatine kirin. Bi taybetî dîroknasên civakê di vî warî de serê xwe eşandine. Ji van dîroknasan kesekî bi navê *David Archad* (1951) gotiye ku weku hebûnek zarokatî di dîrokê de hema hema di her civakê de hebûye, lêbelê nêrîna her civakê ya li ser vê hebûnê cuda bûye. Berevajî vê hin dîroknasên weku *Philippe Ariès* (1914) û *Neil Postman* (1931) hebûna zarokatîyê ya ji ewil de qebûl nakin û dibêjin ku çemka zarokatîyê paşê hatiye afirandin û ew bi taybetî Ronesansê, çapxaneyê û perwerdeya modern ji bo zarokatîyê weku mîladekê nîşan didin.

2. Peywenda Desthilat Perwerde û Zarokê

Ji aliyê gelek zanyaran ve tê qebûlkirin ku desthilat pergaleke xwe ya perwerdeyê heye û weku obje an jî temsîlkara civakê zarok di navenda vê pergale de ye. Lêbelê ev zanyar zêdetir bi çavekî rexneyî li vê peywendê nêrîne. Kesên weku *Louis Althusser* (1918), *Paulo Freire* (1921), *Ivan Illich* (1926) ku zêdetir bi nêrîneke marksîst, liberal û radîkal vê meseleyê dinirxînin, dibêjin ku desthilat dixwaze civakeke li gorî xwe biafirîne û ji bo vê yekê jî pergaleke perwerdeyê datîne û îdeolojiya xwe ya serdest bi rêya vê pergale empozeyê civakê dike. Herwiha tînin ziman ku dibistan weku saziyeke şênber a vê pergale ye û xwendekar an jî bi formeke xwe ya din zarok di vê saziyê de muxatabê vê îdeolojiyê ne.

3. Komara Mehabadê (1946)

Piştî milmilaneyên siyasî, bi taybetî midaxaleya Sovyetê ya li Îranê ji bo kurdên li wir bû hincetek ji bo avakirina dewletekê. Çimkî Sovyetê wê çaxê piştgiriya kêmarên Îranê dikir ji bo xwebirêvebirinê. Roja 16ê Îlona 1942yan *Komaley Jiyanewey Kurd* ava bû. Ev komele nêzî sê salan xebatên xwe yên rewşenbîrî domandin û di çiriya pêşîya 1945an de ev komele veguherî bû *Partî Demokratî Kurdistan*. Her çiqas guherîneke naverokî û şiklî çênebe jî bernameyeke partiye hat danîn ku dixwazim madeya 1. û 2. li vir bînim ziman ku di peywenda desthilat û perwerdeyê de rola desthilatê nîşanî me dide:

Madeya Yekem: Gelê kurd ê li Îranê ji bo birêvebirina karên xwe yên neteweyî û herêmî dê bibe xwediyê birêvebirîyeke xweser.

Madeya Duyem: Zimanê fermî û zimanê perwerdeyê dê bi kurdî be.

Herwiha ji bo mînakeke xwedîderketina desthilatê li hemwelatîyên xwe, madeya 6. a peymanê di navbera *Komara Gel a Azerbaycanê* û *Komara Mehabadê* de hatiye îmzekirin jî girîng e:

Madeya Şeşemîn: Hikûmeta Komara Gel a Azerbaycanê ji bo parastin û pêşxistina mafên ziman û çanda kurdên di nav sînorê xwe de divê tevdîrên xwe yên hewce bibîne. Komara Mehabadê jî bi heman awayî ji bo tirkên di nav sînorên xwe de.

¹ Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye’de Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, kenanenado@gmail.com

Di peywenda desthilat û perwerdeyê de mîna ke balkêş jî ew e ku heya dawiya meha tîrmehê ya 1946an hemû pirtûkên ku dê di dibistanên seretayî yên Komarê de bihatana xwendin, hatibûn amadekirin. Herwiha mufredateke nû jî hatibû çêkirin.

3.1. Kovara Gîr û Gallî Mindallanî Kurd

Ev kovar, weku yekem kovara zarokan a kurdî tê qebûl kirin ku ne tesadûf e di serdemeke wiha de derketiye. Bi tevahî 3 hejmar jê derçûne. Hejmara yekem 21 Nîsan 1946 û ya dawî 21 Hezîran 1946an de belav bûye. Di berga dawî ya hejmara yekem de armanc û mebesta kovarê, wiha hatiye ravekirin: “Ev kovar bi tenê ji bo ronîkirina mejiyê xwendewar û zarokên kurd e.” Ji bilî vê jî bo fêhmîkirina tesîra desthilatê li ser kovarê em dikarin dirûşmên kovarê mînak bidin ku ew jî li ser bergên her sê hejmaran jî wiha hatibû nivîsandin: “Bi nêvî Xwedayê berzî bêhewta / Bijî kurd û Kurdistanî mezin.”

4. Otonomiya Başûrê Kurdistanê

Piştî şereke dijwar di dîroka Iraqê de cara yekem bû ku di sala 1970yan de kurdan bi awayekî fermî bi dewleteke serdest û metînger re peymanek dê îmze bikira ku tê de gelek mafên siyasî û însanî hebûn. Ev peymana 11ê Adara 1970yan bû. Di vê peymanê de ji bo mafê ziman, edebiyat, çand û perwerdeyê madeya 3. girîng e:

Madeya Sêyem: Ji bo telafîkirina paşdemayîna milletê kurd, di warê çand û perwerdeyê de divê ev xalên jêrîn demildest bînin tetbîq kirin ku *Kovara Estêre* li gorî xala yekem derketibû. Ev jî wiha ye:

Madeya Yekem: Miduriyeteke Giştî ya Enformasyon û Çanda Kurdî dê bê avakirin û ev dê bi tenê bi karê çapemenî, medya û çanda neteweyî ya kurdan re mijûl bibe.

4.1. Kovara Estêre

Ev kovar jî weku sêyemîn kovara zarokan a kurdî tê qebûl kirin ku piştî çend salên dirêj, weku sêyem derketina vê kovarê dîsa ne tasaduf e. Di gulana 1975an de li Bexdayê derçûye. Bi tevahî 3 hejmar jê derçûne. Amadekarê kovarê *Cemal Xeznedar*, armanca sereke ya kovarê wiha tîne ziman: “Xizmetkirin û pêşxistina asta fikir û hişyariya zarokên kurd e ku ew jî bi alîkariya her rahênana ku bi mijarên nû û kurdewarî hatiye xemilandin.”

5. Herêma Kurdistanê û Birêvebiriya de-facto

Di kanûna paşîya 1991an de şerê kendavê yê yekem dest pê dîke û bi teşwîqa hêzên hevpeymanê, KDP û YNK di heman salê de *Raperînî Cemawerî* îlan dîkin. Di 19ê gulana 1991an de *Birêvebiriya Herêma Kurdistanê* tê îlan kirin û pê re jî di 1992yan de *Parlementoya Kurdistanê* ava dibe. Di destûra herêmê de mafê ziman wiha hatiye nîşandan:

Made 7:

i) Zimanê fermî yê Herêma Kurdistanê dê kurdî be.

Ev tê wê maneyê ku dê perwerde ji destpêkê heya dawiyê bi kurdî be. Helbet ji bo zimanên din ên li Kurdistanê jî hin xalên din hatine danîn.

5.1. Kovara Heng

Di adara 1993yan de li Hewlêrê ji aliyê *Birêvebiriya Rewşenbîrîya Mindallan* ve tê derxistin ku bi *Wezareta Rewşenbîrî* ya Hikûmeta Herêma Kurdistanê ve girêdayî ye. Heya sala 2009an nêzî 160 hejmar jê derçûne. Berdawamî bixwe jî tesîreke din a desthilatê ye. Herwiha hin babetên di kovarê de tesîra desthilatê nîşan didin ku wiha ne: belavkirina ruhekî netewperwerî, ronîkirina karesatên kurdan, giringîdana dîroka kurdan, nasandina navdarên kurd û gelek babetên din.

Bêjeyên Sereke: Desthilat, Perwerde, Zarok, Kovar, Kurdî

Three Kurdish Children's Magazine Samples in The Context of Government, Education and Child

1. Child and Childhood

Many works has been done on children and childhood history. Especially social historians have contributed to this field. From these historians, *David Archad* (1951) said that as an existence childhood existed in almost every community, but every society has a different view on this existence. On the contrary, some historians as *Philippe Ariés* (1914) and *Neil Postman* (1931) do not accept the childhood presence in the first place and say that the concept of the childhood is created later and they accept especially the renaissance, the publication and modern education as a milestone for childhood.

2. The Context of Government, Education and Child

Many scientists have acknowledged that the authority has a system of education and child is in the center of this system as an object or representative of the society. However, these scientists have looked more critically at this context. Scientists such as *Louis Althusser* (1918), *Paulo Freire* (1921) and *Ivan Illich* (1926), consider this phenomenon more in a Marxist, liberal and radical view and say that the government wants to create a community based on its own and therefore it establishes a system of education and imposes its dominate ideology through this system. They also recognize that the school is such a concrete institution in this system and students alias children are exposed to this ideology in this institution.

3. The Republic of Mehabad (1946)

After political activations, especially Soviet Union's intervention for the Kurds, there occurred an excuse for a state building in Iran. Because, Soviet Union supported the self-determination of minorities in Iran at that case. The *Komaley Jiyanewey Kurd* was formed on 16 April 1942. This association continued its intellectual activities for nearly three years and after that it transformed to the *Partî Demokratî Kurdistan* in October 1945. Although there is no contextual and formal change, a party program has been created and I want to convey the first and second items of this program here. Because these items show us the role of government in relation to government and education:

The first item: The Kurdish people in Iran will be able to own autonomy for the governance of regional and national works.

The second item: Official language and education will be in Kurdish.

The sixth item of the treaty signed between the *People's Republic of Azerbaijan* and the *Republic of Mehabad* is also important in the context of the government's possession of its citizens.

The sixth item: The People's Republic of Azerbaijan should provide for the protection and development of the language and culture rights for the Kurds in its borders. The Republic of Mehabad will treat the Turks in its borders in the same way.

In terms of power and education, a very interesting example is to prepare all of the books or education materials in the primary school of the Republic until July of 1946. Also a new curriculum was made.

3.1. Gîrr û Gallî Mindallanî Kurd Magazine

This magazine is accepted as the first edition of the Kurdish children's journal and it is not a coincidence that it appeared in such a period. Almost 3 issues were published. The first issue was published on 21 April 1946 and the last issue on 21 June 1946. The aim and goal of the magazine was explained in the rear cover of the first issue in the magazine as: "This magazine is only to raise awareness of Kurdish students and children." Moreover, we can show

the slogan of the magazine as an example to understand the influence of the power on the magazine. It was also written on the front cover of each of the three issues: "In the name of the God that is heavenly and lofty/Hurray Kurdish and big Kurdistan!"

4. Autonomy of Southern Kurdistan

After a tough war in the history of Iraq it was the first time in the 1970s that Kurds would officially sign an agreement with a dominant and colonialist state that included many political and human rights. This was the agreement of the 11th of March 1970. In this agreement, third item is important for the language, literature, culture and education rights:

Third item: These following items should be determined for the removal of Kurdish people's backwardness in the field of culture and education. One of these items is the first item and *Estêre* magazine was published according to it:

The First item: The General Directory of Kurdish Information and Culture will be established and this will only be dealt with the works of Kurdish national media, culture and publication.

4.1. Estêre Magazine

This magazine is also accepted as the third Kurdish children magazine and the publication of it is not coincidence after the last few years. It was published in Baghdad in May 1975. Almost 3 issues are published. The editor-in-chief of the magazine *Cemal Xeznedar* says: "The most important aim of the magazine is to serve and develop the level of awareness of Kurdish children with its every new topics, exercises and Kurdish texts."

5. Kurdistan Region and de-facto Government

The first gulf war began in November 1991 and the KDP and the PUK declared Revolt of Community (Raperînî Cemawerî) by backing Coalition Forces in the same year. The Administration of the Kurdistan Region was declared on May 19, 1991 and Kurdistan Parliament was established in 1992. The language right was recorded in the constitution of region:

7th item:

i) Official language of the Kurdistan Region will be Kurdish.

This means that education will completely be in Kurdish. Of course, some other points have been set for other languages in Kurdistan.

5.1. Heng Magazine

This magazine is published in Erbil in 1993 by Children Administration, which is linked to the Kurdistan Regional Cultural Ministry. 160 issues were published in this magazine until 2009. Continuity is another influence of the government. There are some topics in the magazine showing the influence of the power that are: spreading nationalism, highlighting the Kurdish disasters, the importance of Kurdish history, identification of famous Kurdish people and many other topics.

Keywords: Government, Education, Child, Magazine, Kurdish

Çavkanî

Aegleton, W., (1989). *Mehabad Kürt Cumhuriyeti 1946*, (Çev.) Bozarslan, M.E., Almanya: Komkar Yayınları.

Barzani, M., (2005). *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi II*, (Çev.) İnce, V., İstanbul: Doz Yayınları.

Barzani, M., (2006). *Barzani ve Kürt Ulusal Özgürlük Hareketi I*, (Çev.) İnce, V., 4. Baskı, İstanbul: Doz Yayınları.

Çetin, H., (2001). “Devlet, İdeoloji ve Eğitim”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 25 (2): 201-211.

Ebdulla Mistefa, Î., (2004). *Rojnamegerî Mindallan be Zimanî Kurdî*, Hewlêr: Birêwberayetî Giştî Roşenbîrî û Huner.

Freire, P., (2011). *Ezilenlerin Pedagojisi*, (Çev.) Hattatoğlu, D. & Özbek, E., 8. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Heywood, C. (2003). *Baba Bana Top At! Batı'da Çocukluğun Tarihi*, (Çev.) Hoşsucu, E., İstanbul: Kitap Yayınevi.

Işık, A., Bilmez, B., Önen, R. & Baykuşak, T. (2015). *1990'larda Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Postman, N. (1995). *Çocukluğun Yokoluşu*, (Çev.) İnal, K., Ankara: İmge Kitabevi.

Rogg, I. & Rimscha, H., (2007). “The Kurds as Parties to and Victims of Conflicts in Iraq”, *International Review of the Red Cross*, 89/868, pp. 823-842.

Xeznedar, C., (2013). *Estêre; Yadgarî Rojnamegerîy Kurdî-Her Sê Jimarekey Govarî (Estêre)yî Salî 1975î Bexda*, Silêmanî: Bilawkirawekanî Kurdistanî Nûyî.

Yıldırım, A., (2011). *Eleştirel Pedagoji; Paulo Freire ve Ivan Illich'in Eğitim Anlayışı Üzerine*, 2. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık.

Fideizm-Şiddet İlişkisi: Şiddetin Fideist Temeli

Eyüp Aktürk¹

Felsefî literatürde fideizme ilişkin tartışmalar ‘Tanrı inancının epistemik/akli statüsü nedir?’ sorusu etrafında şekillenmektedir. Burada Tanrı’ya ilişkin bir inancın epistemik bir temellendirme ‘ne düzeyde’ ihtiyaç duyduğu; ve haklı bir gerekçe olmaksızın rasyonel bir inançtan söz edilip edilemeyeceği temel bir sorundur. Hiç kuşkusuz epistemik bir gerekçelendirme olmaksızın ‘Tanrı vardır’ önermesinin savunulabileceğini; insanın epistemik sınırlarının Tanrı’nın neliğine ilişkin bir iddiada bulunamaya imkan tanımadığını savunan yaklaşımlar vardır. Sözgelimi, diyor Pascal, insanın bilişsel yapısı aşkın bir varlık olan Tanrı’ya kavrayacak düzeyde değildir; ve dolayısıyla epistemik bir zeminden hareketle Tanrı’nın neliğine ilişkin bir iddiada bulunmak olanaksızdır. Buna göre Tanrı’nın varlığına ilişkin bir iddianın epistemik/akli bir gerekçelendirmeye ihtiyacı yoktur; ve bu türden bir inanç (veya inançsızlık) akıl tarafından belirlenemez. (Pascal, 2008: 365). Pekala, inanç-akıl ilişkisini böyle bir çerçeveye sınırlandırmak doğru mudur? Dini önermelere ilişkin bu türden bir epistemolojik yaklaşımın neden olduğu/olabileceği sorunlar yok mudur?

Bir inancın hakikati hedeflemesi o inancın doğasının bir parçasıdır; ve açıdan hakikat ile epistemik haklı-çıkarım arasında önemli bir bağlantı vardır. (Kelly, 2002: 191). Kaldı ki epistemik bir dayanağın olmadığı yerde farklı inanç seçenekleri arasında makul bir tercihte bulunmanın nedeni de olamaz. Buna göre, farklı seçenekler arasında bir tercihte bulunmak söz konusu olduğunda birtakım gerekçelerden hareketle bir tercihte bulunmak kaçınılmazdır. Bu açıdan akıl sahibi bir varlık (inanca ilişkin) herhangi bir tercihte bulunduğu söz konusu tercihin/inancın teolojik sisteminin doğruluğunu ortaya koyabilecek birtakım gerekçelere sahip olması beklenir. Başka bir deyişle bu şahıs ‘bu inancı niçin tercih ediyorum?’ sorusuna yeterli/doyurucu bir cevap verebilmelidir. (Swinburne, 1969: 220-228). O halde inanca konu olan bir önermenin içeriğine ilişkin epistemik veya rasyonel bir gerekçeye gereksinim duyulmadığını iddia etmek doğru inanç için temel bir sorundur. Her ne kadar iman teslim olmak anlamına gelse de bu sınırsız bir güce gönülüz bir şekilde itaat etmek değil; mutlak anlamda iyi olan bir varlığa teslim olmayı onaylayan özel bir itaat biçimidir. Bu açıdan iman (dini) önermelerin doğruluk değerine ilişkin bir karara varmak; söz konusu önermenin doğru olduğunu tasdik etmektir. (Bkz. Penelhum, 1964: 203, 207; Pojman, 1979: 14).

Hiç kuşkusuz mantıksal/rasyonel çözümlemelerden kaçınarak bir inanca sahip olmak; salt fideist (imancı) bir düzlemde hareket ederek bir inancı savunmak çelişik bir takım inançları savunmakla sonuçlanabilir. Bu açıdan fidesit bir zeminden hareketle dini önermeleri temellendirmeye çalışmak rasyonel açıdan izah edilmesi mümkün olmayan bir takım inançlara neden olabilir. Neden? Tekrar ifade etmek gerekirse, fideizme göre, rasyonel düşünceden hareketle dini inançların doğruluğuna ulaşmak mümkün değildir. Din hakkındaki doğru düşünmenin çıkış noktası hakiki bir iman ve kişisel bağlılıktır; din hakkında her türden doğru düşünmenin ön-şartı imandır. (Evans, 2013: 164). Öyleyse, fideizm açısından akıl ile iman bütünüyle birbirinden ayrı alanlardır; ve dini önermelerin içeriğine yönelik olarak (akıl gibi) bağımsız argümanlara ihtiyacı yoktur.

¹ Yrd. Doç. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, eyup.akturk79@hotmail.com

Hiç kuşkusuz insanın bilişsel kapasitesinin Tanrı'yı bütünüyle kavrayamayacağı iddiası temelsiz bir iddia değildir. Fakat burada dini önermelere ilişkin *hiçbir şey* bilmemek ile *her şeyi* bilmemek arasında derin bir fark söz konusudur. (Eddy, 1994: 472) Dini önermelere ilişkin bütün epistemik değerlendirmelerden yoksun olmak bir şeydir; dini önermelerin epistemik değerlendirmeleri aşan bir boyutunun olduğunu söylemek başka bir şeydir. İnanca konu olan önermelerin tek geçerlilik ölçütünün epistemik dayanak olmaması inancın epistemik dayanağını ortadan kaldırmaz. Kişinin bilişsel kategorilerini aşan unsurlar olmakla birlikte, inanç konusu bütünüyle epistemik bir destekten yoksun değildir. Dini önermelerin bütüncül bir tutarlılığa sahip olması için bu önermelerin 'ne' olduğunu ortaya koyabilecek epistemik bir gerekçe bulunmalıdır. Fideist bir epistemolojiyi temel alarak dini önermelerin doğruluğunu savunmak doğru görünmemektedir. (Bkz. Aktürk, 2013: 186-187).

Sonuç olarak salt fideist bir zeminden hareket edildiğinde dine ilişkin rasyonel ve eleştirel bir felsefi tartışma yapmanın imkânı hiçbir şekilde olmayacaktır. O halde, dini önermelerin hiçbir şekilde eleştirel bir değerlendirilmeye tabii tutulamayacağı düşüncesinin (şiddet gibi) bir takım aşırı yorumlara neden olması mümkündür. Söz konusu önermelerin yorumlanmasında epistemik-aklî bir perspektiften yoksun olmak; önermelerin içeriğine ilişkin meseleleri çözümleme çabası içerisine girerken eleştirel bir yöntem takip etmemek temel bir sorundur. O halde (şiddet gibi) bir takım aşırı yorumlardan kurtulmak için dini önermelere ilişkin sistematik ve bütüncül bir bakış açısı kaçınılmazdır. Burada şiddeti beslediği iddia edilen hususlar eleştirel bir çözümleme ile irdelenmeli ve (dinin diğer önermeleriyle uyuşabilecek) kuşatıcı bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Doğruluk iddialarının eleştirel bir çözümlemeye tabii tutulması durumunda (şiddet gibi) aşırı yorumlardan kaçınmak, önemli oranda, mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fideizm, Şiddet, Epistemik/aklî Gerekçe.

Fideism-Violence Relation: Fideist Basis of Violence

In Philosophical literature the discussions regarding fideism shape around the question "What is epistemic/rational status of theism?" Here at what level a belief concerning God needs an epistemic justification; and without a valid ground talking about a rational belief is a basic problem. Undoubtedly there are approaches that "There is God" proposition that can be defended without any epistemic justification; the ones defending epistemic limits of human that does not enable to assert a claim regarding the quality of God. For example, says Pascal, cognitive structure of human is not capable of comprehend God such a transcendental entity so accordingly starting from an epistemic level it is impossible to claim about the quality of God. According to this, an assertion regarding the existence of God does not need an epistemic/rational justification; and this type of belief (or disbelief) cannot be obtained by reason (Pascal, 2008: 365). Well, is it true to limit belief-mind relation with such a frame? Aren't there any problems that such type of epistemologic approach regarding religious propositions?

A belief targeting the truth is the part of the nature of that belief; and in this respect there is an important connection between the truth and epistemic fair-deduction (Kelly, 2002: 191). Besides in a situation where there is no epistemic support, it is not the reason to make a logical choice among different belief choices. According to this, when it comes to make a preference among different choices, it is inevitable to make a choice due to some reasons. In this respect, when a logical person makes a preference (regarding belief), it is expected that the preference/belief in question has some reasons to reveal the rightness of teologic system. In other words this person should give a satisfactory/sufficient answer to the question "Why do I prefer this belief?" (Swinburne, 1969: 220-228). So claiming not to need an epistemic or a rational reason regarding the content of a proposition themed to belief, is a basic problem for true belief. Even though the faith means submission, this does not mean to submit this limitless power involuntarily but a special obedience manner that approves the submission to an eternally

good entity. In this respect deciding about truth value of (religious) propositions is to confirm the proposition in question is true (Penelhum, 1964: 203, 207; Pojman, 1979: 14).

Undoubtedly having a belief by avoiding logical/rational analyses; defending a belief starting from only fideist (believing) base can result with defending some conflicting beliefs. In this respect trying to ground religious propositions due to fideism can cause some beliefs that cannot be explained rationally. Why? To be more precise, according to fideism, it is not possible to reach the truthness of religious beliefs with rational thoughts. The starting point of right thinking about religion is a true faith and personal loyalty; precondition of every kind of right thinking about religion is faith (Evans, 2013: 164). So, in terms of fideism mind and faith are completely different from each other and it does not need independent arguments (like reason) towards the content of religious propositions.

Undoubtedly it is not groundless allegation that cognitive capacity of human cannot comprehend God totally. However here, there is a deep difference between not knowing *anything* about religious propositions and not knowing *everything* (Eddy, 1994: 472) It is something to be lack of all epistemic evaluations regarding religious propositions but saying religious propositions have a dimension over epistemic evaluations is another thing. Being the only validity value of propositions is not epistemic support does not annihilate epistemic support of belief. Although they are factors that go over cognitive categories of a person, the belief subject is not totally lack of epistemic support. For religious propositions having integrative consistency, there should be an epistemic reason that can reveal “what” these propositions are. Based upon a fideist epistemology, defending the truthness of religious propositions are not considered right (Aktürk, 2013: 186-187).

As a result, starting only a fideist base, it will not be possible to make a rational and critical philosophical discussion regarding religion. In that case, it is possible that the thought of religious propositions will never subject to critical evaluation, can cause some overinterpretations (like violence). Being lack of an epistemic-rational perspective in interpretation of propositions in question; not following a critical method in analysing subjects regarding the content of propositions, is a basic problem. So in order to avoid overinterpretations (like violence), a systematic and integral point of view regarding religious propositions is necessary. Here the subjects that are claimed to increase violence should be addressed with a critical analysis and be held with an encircling point of view (that can harmonise with other propositions of religion). In a situation (like violence) that rightness claims are subjected to critical analysis, avoiding overinterpretations will considerably be possible.

Keywords: Fideism, Violence, Epistemic/rational justification.

Kaynakça

- Aktürk, E. (2013). “The Kantian Basis of Religious Pluralism and the Problem of Epistemic Uncertainty”, *Journal of Islamic Research*, 2013;24(3):173-87.
- Eddy, P. (1994). “Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal”, *Religious Studies*, Vol. 30, No. 4: 467-478.
- Evans, E. (2013). “Critical Dialogue on the Philosophy of Religion”, (Trns.) Nebi Mehdiyev, *Philosoph of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson, William Hasker vd., (Trns.) Rahim Acar, Nebi Mehdiyev ff., İstanbul: Küre Press.
- Kelly, T. (2002). “The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 110, No. 2: 163-196.

Louis, P. (1978). "Belief and Will", *Religious Studies*, Vol. 14, No. 1: 1-14.

Pascal, B. (2008). "The Wager", *Philosophy of Religion: An Anthology*, Ed. Louis P. Pojman, Michael Rea, 5. Baskı, Wadsworth Publishing Company: 364-368.

Terence, P. (1964). "Pascal's Wager", *The Journal of Religion*, Vol. 44, No. 3: 201-209.

Filolojik Açıdan Müselles Kelimeler ve Bu Alanda Yazılan Eserler

Nihat Tari¹

Giriş

Yapı bakımından "kök bükümlü", dil ailesi olarak da "Hami-Sami diller"inden kabul edilen Arapça, tarih boyunca gelişimini bazı iç ve dış faktörler sayesinde sürdürmüştür. Cahiliye döneminde kurulan Ukâz, Dûmetü'l Cendel, Zülmecaz gibi panayırlar, Kur'an-i Kerim ve Hz. Muhammed (sas)'in sözleri Arapçanın gelişimini sağlayan dış faktörler olarak sayılabilir. İştikak, Naht, Ezdâd, Tef'îm, İbdâl, Kalbu'l-mekânî ve müsellesât ise en önemli iç faktörlerin başında gelir. Bunlardan özellikle "müsellesât", Arapçanın gelişimini sağladığı gibi ayırt edici özelliklerinden biri de kabul edilmektedir.

Bu çalışmada, Arapçanın ilginç özelliklerinden biri olan "müsellesler" in terim olarak neyi ifade ettiği, dilde bir olgu olarak nasıl ve hangi nedenlerle ortaya çıktığının anlaşılması hedeflenmiştir. Ayrıca bu çalışmada, "müsellesler kelimelere" dair yapılan klasik bazı önemli eserler tanıtılmış ve bazı modern çalışmalara işaret edilmiştir.

Müselles Kelimeler

Sözlükte, "ث-ل-ث" kökünün "tefil" kalıbından türeyen müselles kelimesi, "üç çıkarılmış, üç özellik taşıyan bir hale getirilmiş, pişerek üçte biri kalan yemek" anlamına gelir. Yine üçlenmiş / üçlü (şey), üç taraflı (yer), üç katlı (ip), üç harekeyle okunabilen (harf), üç köşeli (geometrik şekil, üçgen) gibi anlamlara da gelmektedir. (Tâcu'l-'Arûs, "ث-ل-ث", 2004; Lisânu'l-'Arab, "ث-ل-ث")

Terim olarak "müsellesler": *"Aynı harf, vezin ve tertibe sahip olmakla birlikte kelimenin ilk veya ikinci harfinin aldığı üç farklı hareke nedeniyle üç farklı anlama gelen veya bu tür değişiklik olmasına karşın anlamı değişmeyen kelimeler."* demektir.

Müselles kelimelerin dilde ne zaman ve hangi sebeple ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle birlikte dilbilimciler, bu konuda birtakım varsayımlarda bulunmuşlardır. Müsellesât'ın ortaya çıkış sebebini Arapçanın hareketlerden soyutlanmış olmasına bağlamak ilk bakışta makul görünse de gerçekte böyle değildir. Çünkü bu usul şayet hareketsizlikten doğmuş olsaydı bunun on binlerce kelimelerde göze çarpması gerekirdi. Hâlbuki müselles denilebilecek kelimeler sınırlı sayıdadır.

Müselles kelimelerin ortaya çıkışıyla ilgili öne sürülen görüşler kısaca şöyle özetlenebilir:

1-Kabileler, birbirinden bağımsız olarak kök harfleri aynı olan kelimeleri farklı telaffuz etmiş ve bunun neticesinde müselles kelimelerin ortaya çıkmıştır.

2- Bazı kelimeler farklı kök kelimelerden olmasına rağmen türetildikten sonra müselles hale gelmişlerdir.

3-Bazı kelimeler, kökleri aynı olmakla birlikte sarf kuralı gereği birbirinden farklı hareke almış ve bunun sonucunda müselles olmuşlardır.

¹ Araştırma Görevlisi, Dicle Ü. İlahiyat Fak., (n-tari21@hotmail.com)

1. Kelime Türü Bakımından Müsellesler

1.1. İsim Olan Müsellesler

Bu grupta incelenen müsellesler her üç durumda da isimdir. Bunların anlamları değişebileceği gibi aynı anlama da gelebilir.

Örnek 1: "أمر" =(emretmek, çoğaltmak ve durum); "إمر" = (şaşılacak şey); "أمر" = "çok emredenler" **Örnek 2:** أجاج/أجاج/إجاج (perde)

1.2. Fiil Olan Müsellesler

Fiil olan müsellesler, mücerret olan mâzî ve müzârinin aynü'l-fiili (orta harfî)inin aldığı üç harekeyle teslis oluşur.

Örnek 1: سَبَّطَ/سَبَّطَ/سَبَّطَ (Süpürmek; saç taramak; saç uzamak; yağmur yağmak)

Örnek 2: يَأْدُبُ/يَأْدُبُ/يَأْدُبُ (Yemeğe davet etmek; edepli olmak; ilim-edebi tahsil etmek)

1.3. Hem Fiil Hem de İsim Olan Müsellesler

Bu tür müsellesler hem isim hem fiil olarak kullanıldığında üç hareke alabilen müselleslerdir.

Örnek:

1. İsim: الْعَجَزَ (Acizlik, güçsüzlük); الْعَجَزَ (Kalça; arka); الْعَجَزَ (Kalçadan hasta olan)

2. Fiil: عَجَزَ (Aciz olmak); عَجَزَ (Kalçadan hasta olmak); عَجَزَ (Hayvan çiftleşmemek)

1.4. Harf Olan Müsellesler

Bu kısım müsellesler çok azdır. Genelde biri harf, diğer ikisi ise fiil olarak gelir. Bazen bunun aksi de olabilmektedir. Bu tür müselleslere عَنْ يَعِينُ ile عَنْ يَغُونُ fiillerinden türetilen عَنْ ve عَنْ emir kipleri ile cer harflerinden olan عَنْ örnek verilebilir.

Kullanıldığı Anlam Bakımından Müsellesler

2.1. Aynı Anlamda Kullanılan Müsellesler

Aynı anlamlı müselleslerin en önemli özelliği kelime yapılarının aynı olup şekli birtakım farklılıklara sahip oluşudur.

2.1.1. İlk Harfinde Teslîs Olanlar

Bu tür müsellesler sadece isimlerden oluşur.

Örnek: الطَّبَّ/الطَّبَّ/الطَّبَّ (Tıp, tedavi olma)

2.1.2. İkinci Harfinde Teslîs Olanlar

Bu müselles türü hem isim hem fiillerden oluşur.

1. التَّفَاوُتُ/التَّفَاوُتُ/التَّفَاوُتُ (Farklılık, uyuşmazlık)

2. أَجَنُ/أَجَنُ/أَجَنُ (Suyun tadı acı olmak)

2.1.3. İlk ve Üçüncü Harfinde Teslis Olanlar

Bu tür müsellesler sadece isimlerde olur ve sayıları azdır. Bunlarda en az 9 okuma şekli vardır.

Örnek: أَصْنَعُ / أَصْنَعُ / أَصْنَعُ --- أَصْنَعُ / أَصْنَعُ / أَصْنَعُ --- أَصْنَعُ / أَصْنَعُ / أَصْنَعُ

2.2. Farklı Anlamda Kullanılan Müsellesler

Arap dilinde "müselles" denildiğinde ilk olarak telaffuzunun değişmesiyle anlamı değişen müselles türü akla gelmektedir.

Bu tür müselleslerde genelde sülasi kelimenin ilk harfinin harekesinde teslîs yapılır. Ayrıca bunlar, sayıca aynı anlamda kullanılanlara oranla çok daha fazladır.

Müselles Kelimeler Hakkında Yazılan Önemli Bazı Eserler

Klasik Çalışmalar

1.1. Müsellesât-u Kutrub

Müellifi: Muhammed b. el-Müstenîr (Kutrub) (ö.206/821)

Çoğu kaynaklarda müselleslerle ilgili ilk eserin Kutrub'a ait olduğu anlatılmaktadır.

Kutrub, hacim olarak küçük ama önem bakımından çok değerli olan bu eserinde **32 adet** ayrı ayrı anlamlara gelen (muhtelifu'l-ma'nâ) isim/kelime toplamıştır.

1.2. Kitâbu't-Teslîs

Müellifi: Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215)

Kitâbu't-Teslîs, bu alanda yazılan ikinci kitap olarak değerlendirilmektedir.

1.3. el-Müselles fi'l-Luğa

Müellifi: Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö.311/923)

Eser, küçük bir risale tarzında olup **16 müsellesi** ihtiva etmektedir.

1.4. Kitâbu'l-Müselles:

Müellifi: İbn Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1128)

Alfabetik düzene göre telif edilen eser, farklı anlamda kullanılan **695**, aynı anlamda kullanılan **138 müsellesi** ihtiva etmektedir.

1.5. İkmâl'ul-İ'lâm bi Müsellesi'l-Kelâm

Müellifi: İbn Mâlik el-Endelüsî (ö.672/1274)

Bu eserden önce İbn Mâlik, biri mensûr (*el-İ'lâm bi Teslîsi'l-Kelâm*) diğeri manzûm (*el-İ'lâm bi Müsellesi'l-Kelâm*) olmak üzere iki eser telif etmiş; ilkinde **793**, ikincisinde **1364** müselles incelemiştir. İbn Mâlik *İkmâl'ul-İ'lâm*'da ise **2332** müsellesi ele almıştır.

2. Müselleslerle İlgili Modern Çalışmalar

1. Hüseyin KÜÇÜKKALAY, *Kur'ân Dili Arapça*, Konya 1969.
2. Celal Şevkî, *El-Müsellesatu'l-Lugaviyye*, (2 Makale) Havliyye Kulliyeye İslamiyyat ve'l-Ulûmî'l-İctimaiyye, Sayı 9, 1987.
3. Yakup CİVELEK, *"Arap Dilinde Müselles Kavramı"* Yüzüncü Yıl Ü. Sos. Bilm. Enst. Dergisi, Sayı 2, 2001
4. CİVELEK, *"Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım"*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 16, S. 3, 2003.
5. İsmail DURMUŞ – Muharrem ÇELEBİ *"el-Müselles"* DİA Cilt 32, İstanbul 2006.

6. İbrahim USTA, *"Eş-Zıt Anlam Bağlamında El-Müsellesât"* Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2016

A Linguistic Analys of "Al-Muthallath Words" and Written Works in This Field

Introduction

Arabic, which is accepted as "root-twisted" in terms of structure and "Hami-Sami languages" (semitic language family) as a language family, has maintained its development throughout history through some internal and external factors. The festivals of Okaz, Dûmetu'l-Candal and Zü'l-majaz that settled at the period of pre-Islamic times which called as Jahiliyya and the Holy Book Qur'an and Sayings of Prophet Muhammad (pbuh) can be considered as external factors leading to the development of Arabic. Istiqaq (derivation), An-Naht (Word Coinage), Ezdad (Antonyms), Tef'hîm (emphatic pronunciation), Ibdâl (Changing), Kalb (Word interactions) and al-Muthallathat (Linguistic triangles) are the most important internal factors. Especially "al-Muthallathat" are one of the distinctive features, as well as providing the development of Arabic.

In this study, it was aimed to understand what "specials", one of the interesting features of the Arabic, expressed as a term, how and as a phenomenon. In addition, in this work, some classical works on " al-muthallathat" words" were introduced and some modern works were pointed out.

A. MUTHALLATH (LINGUISTIC TRIANGLED) WORDS

In the dictionary, the "word al-muthallat" driving from the "tefil" of the "ث-ل-ث" root means "a meal which has been removed, made into three properties, cooked and remaining one meal". In the same way, this word also has the meaning of triangular / triangular, triangular, triple, triangular, letterable, triangular, geometric, triangular.

The term " al-muthallat " : "words with the same letter, meter and arrangement, with three different meanings due to three different movements of the first or second letter of the balustrade, or words that do not change the meaning of this change." means.

Linguists, though not knowing precisely when and where the al-muthallat" words emerged on the ground, have come up with some assumptions in this regard. Although it seems plausible at first sight to link the emergence of the al-muthallat" words to the fact that the Arabic is isolated from the movements, it is not in reality. because if this method was born out of inactivity, it would have to hit tens of thousands of words. However, the words that may be called are limited.

The arguments raised about the emergence of the trio words can be summarized as follows:

1-The tribes pronounced the words with the same root letters as each other differently, and in consequence the triple words emerged.

2-Although some words are derived from different root words, they have become triples after being derived.

3-Some words, with the same roots as the morphological rule, received different movements and became the result they became triple words of it.

1. al-Muthallath In Terms Of Word Type

1.1. Nouns al-Muthallathat

The triplets examined in this group are names in both cases. Their meanings may change, or they may mean the same.

Example 1:

"أمر" = (command, situation and condition); "إمر" = (wonder); "أمر" = "very orderings"

Example 2: أَجَاج/أَجَاج/أَجَاج : (curtain)

1.2. Verb al-Muthallathat

Linguistic triangles that verbs the triangular word, which is the verb, is formed by the three movements of the past verb and the The present tense (the middle letter) of the Triangulation.

Example 1: سَبَّطَ/سَبَّطَ/سَبَّطَ Sweeper; combing her hair, hair to lie down; rain)

Example 2: يَأْدُبُ/يَأْدُبُ/يَأْدُبُ (to invite to dinner; to be decent; and I-to collect literary)

1.3. Triangle Words That Are Both Verb And Noun

When such triangles are used both as nouns and as verbs, they are capable of three movements.

Example:

1. **Name:** الْعَجَزَ (helplessness, weakness); الْعَجَزَ (hip, back); الْعَجَزَ (sick from the hip)
2. **Verb:** عَجَزَ (be humble); عَجَزَ (being sick from the hip); عَجَزَ (Animal not being able to mate)

1.4. The Letter al-Muthallat

This part has very few triangles. Usually one is a noun and the other two are verbs. Triangles it can be the opposite. Such customs can be given as examples of عَنِ and عَنْ commanders and pes, one of the cer letters, derived from عَنِ يَعِين and عَنْ يِعُون.

2. Triangles In Terms Of Semantics Used

2.1. Triangles Used In The Same Meaning

The most significant feature of the same meaningful triangles is that the word structures have the same or similar differences.

2.1.1. First Letter Triangle Words

These triangles consist of names only.

Example: الطَّبَّ/الطَّبَّ/الطَّبَّ (Medicine, to be treated)

2.1.2. Words Whose Second Letter Is Triangular

These types of triangles consist of both nouns and verbs.

1. التَّفَاوُتُ/التَّفَاوُتُ/التَّفَاوُتُ (Difference, incompatibility)
2. أَجْنُ/أَجْنُ/أَجْنُ (The taste of the water is salty)

2.1.3. First and Third Letters Triangles

Such triangular words are only in the nouns and the numbers are few. There are at least 9 reading styles.

Example:

إِصْبَعُ / إِصْبَعُ / إِصْبَعُ --- أَصْبَعُ / أَصْبَعُ / أَصْبَعُ --- أَصْبَعُ / أَصْبَعُ / أَصْبَعُ

2.2. Triangular Words Used In Different Meanings

When you say "al-Muthallasat" in the Arabic language, the type of triangles that change its meaning with the change of pronunciation first comes to mind.

Triangles in these triangles are usually in the first letter. They are also much more than those used in the same sense.

B. Some Important Works Written About Muthalath Words

1. Classical Studies

1.1. Muthallathat Qutrub

Author: Mohammad ibn al-Mustanir (Qutrub) (Died 821 CE/ 206 AH)

In many sources it is said that the first work on triangular words belongs to Qutrub.

Qutrub, in this volume, which is small in volume but very important in importance, collects words from 32 different meanings.

1.2. Kitab al-Tathlith

Author: Abu Zayd Sa'id ibn Aws al-Ansari (Died 830 CE/215 AH)

Kitab Al-tathlith is regarded as the second book written in this field.

1.3. Al-Muthlath Fi Allugha

Author: 'Abu 'Ishaq al-Zajaj (Died 923 CE /311 AH)

The study is in the form of a small brochure and contains 16 linguistic triangles.

1.4. Kitab Muthallathat

Author: Ibn al-Sīd al-Batalyawsī (Died 1128 CE /521 AH)

The work, written according to alphabetical order, contains 695 used in different meanings and 138 linguistics triplets used in the same sense.

1.5. 'İikmal al-'İielam Bimuthallath al-Kalam

Author: Ibn Mālik (Died 1274 CE /672 AH)

Before this work, Ibn Mālik has written two works, one of which is plain writing (**al-'iielem bithalīth al-kalam**) and the other is poetry (**al-'iielem bimuthallath al-kalam**). He studied 793 triangles in his first work and 1364 linguistics triangles in his second work. Ibn Mālik, in **al-'iielem bimuthallāth al-kalam**, handled 2332 linguistic triangles.

2. Linguistics Triangle Related Modern Studies

1. Hüseyin KÜÇÜKKALAY, *Kur'ân Dili Arapça* (The Language of the Qur'an Arabic), Konya 1969.

2. Celal Şevki, *al-Musellesatu'l-Lugaviyye*, (2 Articles) Havliyye Kulliyeye İslamiyyat ve'l-Ulûmi'l-Ictimaiyye, Issue 9, 1987.

3. Yakup CİVELEK, *"Arap Dilinde Müselles Kavramı"* (The Concept of Linguistic Triangle in Arabic) Yüzüncü Yıl University, Journal of Social Sciences Institute, Issue 2, 2001.

4. CİVELEK, *"Arap Dilinde Üçlemeli/Müselles Kelimelere Dilbilimsel Bir Yaklaşım"* (A Linguistic Approach to Linguistic Triangles in Arabic Language) , Journal of Islamic Studies, volume 16, Issue 3, 2003.

5. İsmail DURMUŞ- Muharrem ÇELEBİ "el-Müselles", *DIA*, Volume 32, İstanbul 2006.

6. İbrahim USTA, *"Eş-Zıt Anlam Bağlamında El-Müsellesât"* (Linguistics Triangle in The Context Synonyms and Antonyms) Yakın Doğu University, Journal of Islamic Studies, Year 2, Volume 2, Issue 1, Spring 2016.

Kendi Olmaklığın Otantik Zamansallığı: Aşkınla Karşılaşma

Gülay Özdemir Akgündüz¹

Geleneksel bakış açısından ölçülebilir, nesnel zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek kategorileri aracılığıyla izole ve kendine yeterli bir self'in kendi mevcudiyeti açısından değişimleri ölçebildiği zamandır. Bu bakış açısından geçmiş, bellekte tutulan bir şimdidir, gelecek, öngörülen bir şimdidir ve şimdi ise algılanan an'dır. Böylece dünyayı ve olayları deneyimlediğimiz tarz, bizim kendi mevcut şimdimiz açısından belirlenen bir zamansallık algısı oluşturur. Dolayısıyla kendi şimdisiyle meşgul aktif bir self bilincinin kendi bilinç nesneleriyle kurduğu ilişkiler, self'in bu nesneleri kavrama, onları kontrol etme ve onlara egemen olma gücüne dayanır. Ötekine ilişkin bilginin self'e sağladığı bu güç, ötekinin ötekiliğini yani ötekinin kavranılamaz gizemini yok ederek, başkayı aynıya indirger. Levinas her şeyi Bir'in hegemonyasına tabi kılan bu geleneksel zamansallık algısını reddederek, öznenin gerçek öznelliğe ötekiyle yüz yüze ilişkide ulaşabileceği alternatif bir zamansallık anlayışı sunar.

Levinas'ta zaman, yalnız ve yalıtılmış bir öznenin olgusu değil, öznenin başkasıyla ilişkisidir. Yüz yüze karşılaşma olarak ötekiyle etik ilişki, bizim varoluşumuza insani anlamını verir. Ötekiyle ilişkiyi, şimdi olmayanla, gelecekle, gizemle, bilinemezle, öngörülemezle bir ilişki olarak belirleyen Levinas (Levinas, 2005: 106), kendi şimdisiyle aktif özneyi, deneyime dışsal başkalıkla ilişkilendirerek, pasif kılar. Böylece varlıkla, varoluşun anlamıyla meşgul, izole öznenin ontolojik zamansal önceliği, varoluşun çokluğu (kendi varlığında kendinin bir ötekisi) nedeniyle etik zamanın önceliğine dönüşür. Gerçek zaman, öznenin ötekiyle ilişkisi aracılığıyla başlayan zamandır. Levinasscı ben-başka ilişkisi hem öznenin kendi olarak kaldığı hem de başkayla ilişkide başkalığı tüketmediği, ötekine ebediyen maruz ve ondan mutlak anlamda sorumlu bir ilişkiyi açılar. Etik öznellik, başkanın ele geçirilemez başkalığında, bu başkalığı içselleştirmeksizin, ayndaki öteki kimliğinde uyanan, öteki için sorumlu öznedir. Yüzün yaklaşması, öznenin özgürlüğünü, her şeyi kendi aynısına indirgeyen şiddetini soru konusu yapar (Levinas, 1969:171). Kendi cinayetinin farkındalığıyla ötekine uyanan özne, ontolojik bir kendisi-için'den sorumlu bir öteki-için'e dönüşür. Böylece özgürlüğünü, özerkliğini, varlıktaki ilksel yerini kaybedip, mülksüzleşen özne, ötekiyle bir ortaklığa, insanlığa açılır. Şimdinin aktif, seçen, karar veren, öngören, kavrayan öznesi, mevcut deneyime dışsal olan arı başkalık karşısında, bilinemez, öngörülemez, kavranılamaz otantik gelecek karşısında, salt edilgin bir alıcı konumundadır. Levinas'ta sonsuz olanla, mutlak anlamda öteki olanla bir ilişki olarak zaman, aynı içinde olan, ama aynı ile eşzamanlı olmayan öteki anlamına gelir (Levinas, 2014: 25). Sonsuzla ilişkide özne ile öteki arasında açılan zaman artsüremlidir. Yüzle karşılaşma, yüzün “öldürmemelisin” buyruğuna tabi olmaktır. Yüze tabi olmak, yüzün talebine cevap verebilir olmak, henüz duymadan önce yüzün buyruğuna itaat etmeye boyun eğmek, ötekinin yaşam ve ölümünden kaçınılmaz sorumluluğun göstergesidir. Sorumluluğun radikallığı, öznenin her türden eylem, karar ve yargısından önce, aniden maruz kaldığı ve reddedilemez yükümlülüğünde bulunur. Yüzün buyruğu, asla şimdi olmayan bir gelecekte seslenir ve şimdinin bakış açısına indirgenemez. Ötekinin ele geçirilemez başkalığı, daima gelecekte bekler. Özne bu geleceğe doğru doyurulmaz arzuyla ötekine açılır. Arzulayanın arzulananla çakışmazlığı, gizemin ele geçirilemez gelecekliliğini açılar. Ötekiyle ilişkide

¹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, gulaysartre@gmail.com.

özne, kendi tasarlamadığı, ötekinden gelen artsüremli bir geleceği üstlenerek, ötekinin yaşam ve ölümünden mutlak sorumlulukla, aşkınlığa açılır. Etik özne, ötekinden sınırsız sorumlulukla, kendi ölümünün dahi yok edemeyeceği bir yükümlülükle, başkalığa tabiidir. Aynı zamanda sorumluluğun etik önceliğinde özne, şimdiye indirgenemez bir geçmişe sahiptir. Özne, kendisinin asla deneyimlemediği, hatırlanmaz bir geçmişe, insanlığa atılır (Levinas, 1999: 32). Böylece öznenin kendi seçim ve eylemleriyle belirlemediği, kabul etmeden önce kendini içinde bulduğu sorumluluk, artsüremli bir geçmişten seslenir. Özne kendi şimdiki bakış açısından kendisi için sorun olan ve kendisine buyuran şeye doğru geri atılır. Bu anlamda zaman, öznenin hiçbir zaman ödeyemeyeceği bir borca yazgısallığında, sürekli sorgulama etkinliği içinde olma tarzıdır. Böylece ötekiyle etik ilişkide geçmiş ve gelecek kendi bağımsız anlamına sahiptir. Ötekenden sorumlulukta ötekinin geçmişi, asla benim şimdiki olmayan bir geçmiş olarak, maruz kaldığım, immemorial (hatırlanamaz) bir geçmiş biçiminde beni ilgilendirir (Levinas 1998: 170). Artsüremli bir geçmiş ve öngörülemez bir gelecek olarak buyruk, sınırsız sorumluluğun açtığı otantik zamansallıktır.

Levinas'ın sunduğu zamansallık düşüncesi, mevcudiyeti ve yönelimsel bilincin belirlediği düşünce ile düşüncenin nesnesi arasındaki uygunluğu aşan, tüm eklemlenme bağıntılarının akışkan süresi içinde, üçüncü bir göz aracılığıyla özneler arası etik ilişkinin olanağının açığa çıkarır. Etik özne, varlık ısrarından vazgeçmiş, ontolojik alandan etik alan yönelmiş, kutsal olana, sonsuza, aşkına açılmış, daima huzursuz bir vicdana, sonsuz sorumluluğa sahip, hatırlanamayacak kadar eski bir geçmişe ve öngörülemez sonsuz bir geleceğe yazgılı, öteki-için'e dönüşmüş bir öznedir. Bu anlamda etik özne, bir yandan 'kendisi-için', diğer yandan 'sorumluluğun-öteki-içini' şeklinde varlığındaki bu bölünme aracılığıyla, kendi varlığına, kendiyile özdeşliğine, kendi aynısına geri dönüşünün olanaksızlığını açığa çıkarır. Hatırlanamaz bir geçmişe ve öngörülemez bir geleceğe açılan etik özne, eşsüremliliğe dayalı zaman algısından kopmuş, sonsuz, kökensiz, an-arşık bir zamana, asla kendisinin olmamış ve olmayacak olan virtüel anlara açıklıkta kendi biricikliğini, otantik öznelliğini kazanır.

Anahtar Kelimeler: Zamansallık, öteki, artsüremlilik, geçmiş, etik özne.

Authentic Temporality of Being Self: Meeting with Transcendent

From the traditional point of view, measurable and objective time is the time that is isolated through the categories of past, present, and future; and it can measure the differences in the presence of a self-sufficient self. From this perspective, past is a present that is kept in mind; future is an anticipated present; and, present is the perceived moment. In this way, the way we experience the world and the events creates a perception of temporality which is determined by our present self. Therefore, an active self dealing with its own present is based on the relations which are constructed with its own consciousness objects by the conscious, and the power of this conscious to comprehend, control, and dominate these objects. The power provided for the self by the information about the other destroys the otherness of the other, in other words unfathomable mystery of the other, and degrades the different as the same. By rejecting this traditional temporality approach that treats everything as One, Levinas proposes an alternative temporality approach in which the subject can reach the real subjectivity in a face-to-face relation with the other.

In Levinas, time is not the phenomenon of an alone and isolated subject but it is the subject's relationship with the other. As face-to-face meeting, ethical relationship with the other gives the humanistic meaning of our existence. Identifying the relationship with the other as a relationship with the one that does not exist in the present, with future, and with mystery, obscurity, and unpredictability (Levinas, 2005: 106), Levinas, with his own present, makes the active subject passive by associating it with the external disparity of the experience. In this way, ontological temporal priority of the isolated self, which is dealing with the meaning of the entity

and existence, becomes the priority of the ethical time because of the amplitude of the existence (an other of the self in the existence of the self). Real time is the time that begins through the subject's relationship with the other. Levinasian relationship of the self and the other explores a relationship in which the subject stays as itself and does not consume the otherness in the relationship with the other, and is eternally subjected to the other and responsible for the other in an absolute way. Ethical subjectivity is the subject that is responsible for the other in the other's unattainable otherness by rising in the other identity in the same without internalizing this otherness. Approaching of the face makes the freedom of the subject and its severity of degrading everything into its own sameness a matter of question (Levinas, 1969:171). Rising to the other with its awareness of its own murder, subject turns into a responsible for-the other from the ontological for-itself. Consequently, losing its freedom, autonomy, and primary position in the entity and being propertyless, subject opens up to a partnership with the other, to the humanity. Present's active, selective, decision-maker, and prescriptive subject is in the position of an absolute passive receiver in the face of pure otherness which is external for the present experience, and in the face of unknown, unpredictable, and incomprehensible future. In Levinas, as a relationship between the eternal one and the one that is other in the absolute meaning, time means the other which is in the sameness but not simultaneous with the sameness (Levinas, 2014: 25). In the relationship with the eternity, the time explored between the subject and the other is diachronic. Meeting with the face means to be the subject to the order of the face, "you should not kill." Being subject to the face, being able to answer the demand of the face, and submitting to the domination of the face's order without hearing it is the indication of inevitable responsibility for the other's life and death. Radicalism of the responsibility is found in the irrefutable liability of the subject that the subject has to face suddenly before every kind of action, decision, and judgement. The order of the face calls out from a future that is never present and cannot be degrade into the perspective of the present. The other's unattainable otherness always waits in the future. The subject opens up towards this future with a non-satisfiable desire. Non-conflict of the one who desires and the desired one explores the unattainable futurity of the mystery. In the relationship with the other, the subject undertakes a diachronic future which is not designed by the subject itself and comes from the other; and it opens up to the transcendency with an absolute responsibility for the other's life and death. Ethical subject is subject to the otherness with an unlimited responsibility from the other and a liability that cannot be abolished even by its own death. At the same time, in the ethical priority of the responsibility, the subject has a past that cannot be degraded into the present. The subject stands out for the humanity and an immemorial past that has never been experienced by the subject (Levinas, 1999: 32). Therefore, the responsibility that the subject does not determine with its own choices and actions, and finds in itself before accepting it calls out from a diachronic past. The subject stands out back from its present perspective to the thing that is problematic and orders the subject itself. In this sense, time is in the destiny of the subject for a debt that the subject can never pay back; and it is the style of being continuously in the activity of questioning. Thereby, in the relationship with the other, the past and the future have their own independent meanings. In the responsibility of the other, the other's past concerns me in the form of an immemorial past which is never my present but I am subject to it (Levinas 1998: 170). As a diachronic past and unpredictable future, the order is the authentic temporality opened by the unlimited responsibility.

The temporality approach suggested by Levinas reveals the possibility of ethical relationship between subjects through the third-eye that exceeds the appropriateness between the thought determined by the existence and intentional consciousness and the object of the thought in the fluid time of all articulation relations. Ethical subject is a subject that gives up its persistence for the existence, tends toward ethical domain rather than ontological one, and is predestined for the holy one, for the eternity, for the love, for a continuously unrestful conscience, for an immemorial past which has unlimited responsibility, and for an unpredictable future; it turns into a 'for-the-other'. In this sense, ethical subject reveals that it is impossible to

turn back to its own existence, its own identity, and its own sameness through the division in its existence which is divided as 'for-itself' and 'responsibility-for-the-other'. Explored in an immemorial past and an unpredictable future, ethical subject breaks away from the time perception based on synchrony, and it gains its own uniqueness and authentic characteristic in the eternal, rootless, and anarchic time that is open to virtual moments, and has never belonged to the subject and will never belong to.

Keywords: Temporality, the other, diachrony, past, ethical subject.

Kaynakça

- Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity An Essay On Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania.
- Levinas, E. (1998) *Entre Nous Thinking Of The Other*, Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshaw, Columbia University Press, New York.
- Levinas, E. (1999) *Alterity and Transcendence*, Translated by Michael B. Smith, The Athlone Press, London.
- Levinas, E. (2005) *Zaman ve Başka*, çev: Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2014) *Ölüm ve Zaman*, çev: Nami Başer, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Üstün Yetenekli ve Normal Gelişen Ergenlerin Arkadaşlık İlişkilerinin İncelenmesi

Arzu Özyürek¹

Asya Çetin²

Giriş: Üstün yetenekliliği etkileyen etkenler olduğu gibi, üstün yetenekliliğin de bireylerin çeşitli bireysel ve çevresel durumlarını etkilediği söylenebilir. Bu durum ergenlik döneminde daha belirgin olarak ortaya çıkabilir. Ergenlik döneminde, akran ilişkilerinin bireyler için önemi büyüktür. Akranlarla olan ilişkiler sosyal normları öğrenmek ve sosyal ortamlarda yer alabilmek için gerekli sosyal becerileri öğrenmek, uygulamak ve bunlara hâkim olmak için kritik bir gelişimsel bağlam sağlar. Üstün yetenekli öğrencilerin akran ilişkilerini anlama konusunda araştırmacıların tartışmaları devam etmektedir. Alan yazında çoğu durumda, üstün yetenekli olmanın sosyal ve duygusal açıdan değerli bir durum olduğu ve yetenekli öğrencilerin akranları tarafından ¹⁶⁹kabul görme eğiliminin yüksek olduğunu vurgulanmaktadır. Diğer bakış açısına göre ise üstün yeteneklilik, bir çocuğun uyum zorluklarına karşı savunmasızlığını arttırır. Bu görüşü savunanlar yetenekli çocukların, özellikle ergenlik döneminde ve yetişkinlikte sosyal ve duygusal açıdan daha fazla risk altında oldukları görüşündedirler. Üstün yetenekli kişilerin kişilerarası çatışmalara daha duyarlı oldukları ve biliş kapasitelerinin bir sonucu olarak akranlarından daha fazla yabancılaşma ve stres yaşadıkları ifade edilmektedir. Görüldüğü üzere, yetenekli çocukların okul ortamındaki arkadaşlık ilişkileri üzerine yapılan araştırmalar birbirinden farklı sonuçlara ulaşmıştır.

Amaç: Bu çalışmada, üstün yetenekli ve normal gelişim gösteren ergenlerin arkadaşlık ilişkilerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Yöntem: Çalışma grubunu, 80 ergen oluşturmuştur. Ergenlerin 18 kız ve 15 erkek olmak üzere 33'ü üstün yetenekli olarak tanımlanmış ve 23 kız 24 erkek olmak üzere 47'si normal gelişim göstermektedir. Verilerin toplanmasında Kaner (2000) tarafından geliştirilen “Arkadaş İlişkileri Ölçeği” ve “Akran Sapması Ölçeği” kullanılmıştır. Arkadaş İlişkileri Ölçeği (AİÖ), ergenlerin arkadaşlarıyla ilgili duygu ve düşüncelerini Kontrol Kuramına dayalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bağlılık (ergenlerin birbirlerine karşılıklı sevgi ve yakınlık duymaları-8madde), Güven ve Özdeşim (ergenlerin birbirlerine güvenmeleri ve özdeşleşmeleri-4 madde), Kendini Açma (ergenin sorunlarını arkadaşlarıyla paylaşımı-3 madde), Sadakat (başı derde giren arkadaşlarını korumak amacıyla yalan söylemeyi ve arkadaşları onun başını derde soksa bile yanında yer alma-3 madde) olmak üzere 4 alt boyutu bulunmaktadır. Akran Sapması Ölçeği (ASÖ) ise gençlerin yakalandıkları takdirde suç kabul edilip yargı sistemiyle karşı karşıya gelmelerine neden olabilecek davranışları içermektedir. Hafif Sapma (okuldaki öğrenci rolüne, okul dışında ergen olma rolüne uygun olmayan davranışta bulunma-8 madde) ve Ağır Sapma (evden kaçma, hırsızlık yapma, uyuşturucu kullanma ve satma, polisle sorunlar yaşama gibi daha ciddi sapma durumları-6 madde) alt boyutlarından oluşmaktadır. Verilerin analizinde değişkenlerin normal dağılım göstermesi nedeniyle t Testi, iki ölçek puanlarının karşılaştırılmasında Pearson Korelasyon katsayısından yararlanılmıştır.

¹⁶⁹ Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Çocuk Gelişimi Bölümü, a.ozyurek@karabuk.edu.tr

²Araş. Gör., Karabük Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi, Çocuk Gelişimi Bölümü, cetin.asya@gmail.com

Bulgular: Çalışmada, ergenlerin arkadaşlık ilişkilerinin yaş değişkeninden ve akran sapması durumunun cinsiyet değişkeninden etkilenmediği belirlenmiştir. Ergenlerin arkadaşlık ilişkilerinin cinsiyet değişkeninden etkilendiği ve kız ergenlerin sadakat alt boyut puanlarının erkek ergenlerden anlamlı düzeyde yüksek olduğu ($p<0,05$) belirlenmiştir. Buna göre, kızların erkeklerden daha fazla oranda, başı derde giren arkadaşlarını korumak amacıyla yalan söylemeyi ve arkadaşları onun başını derde soksa bile yanında yer aldıkları söylenebilir. Ergenlerin akran sapması puanlarının yaş değişkeninden etkilendiği ve 13 yaş ve altı yaş grubundaki ergenlerin hafif sapma alt boyut puanlarının 14 yaş ve üstü yaş grubundaki ergenlerin aynı puanından anlamlı düzeyde yüksek olduğu belirlenmiştir. Buna göre, ergenlerin yaşı arttıkça okulda ve okul dışında ergen olma rolüne uygun olmayan davranışta bulunma düzeylerinin arttığı söylenebilir. Ergenlerin üstün yetenekli ve normal gelişim gösterme durumlarıyla arkadaşlık ilişkileri ve akran sapmaları arasında anlamlı bir ilişki belirlenmemiştir. Ergenlerin arkadaşlarına sadakati ve birbirlerine güvenleri ile akran sapması arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Buna göre, ergenlerin birbirlerine güvenmeleri ve özdeşim kurmaları arttıkça evden kaçma, hırsızlık yapma, uyuşturucu kullanma ve satma, polisle sorunlar yaşama gibi daha ciddi sapma durumlarının da arttığı söylenebilir. Ergenlerin başı derde giren arkadaşlarını korumak amacıyla yalan söyleme ve arkadaşları onun başını derde soksa bile yanında yer alma şeklinde ifade edilebilen sadakat düzeyleri arttıkça okuldaki öğrenci rolüne, okul dışında ergen olma rolüne uygun olmayan davranışta bulunma, yine sadakati arttıkça evden kaçma, hırsızlık yapma, uyuşturucu kullanma ve satma, polisle sorunlar yaşama gibi daha ciddi sapma durumlarının azalabileceği söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler: Ergenlerin arkadaşlık ilişkileri ve akran sapması durumları, üstün yetenekli olup olmama durumundan etkilenmemektedir. Arkadaşlık ilişkilerinin cinsiyet, akran sapması ise yaş değişkeninden etkilenmektedir. Buna göre, ergenlerde olumlu arkadaşlık ilişkilerinin geliştirilmesi ve akran sapmalarının önlenmesi için okullarda rehberlik çalışmalarına önem verilmesi gerekmektedir. Yapılacak rehberlik çalışmalarında ergenlere ergenlik dönemi özellikleri, arkadaşlık ilişkileri, kendini tanıma ve kişilik gelişimi konularında bilgilendirme yapılabilir. Ergenin güven duyabileceği ve özdeşim kurabileceği olumlu rol model oluşturacak gençlerle bir arada bulunabileceği ortamlar oluşturulabilir. Sağlık ve eğitim kurumları arası işbirliği sağlanabilir. Aile eğitimlerinde, ebeveynlerin ergenin özelliklerine göre tutum ve davranışlarının önemi vurgulanabilir, gerekli durumlarda aile desteği hizmeti sunulabilir. Akran sapması belirtileri görüldüğünde durumun daha olumsuz bir şekil almasının önüne geçmek için tedbirler geliştirilebilir. Benzer bir çalışma, daha geniş bir örneklem grubuyla yürütülebilir.

Anahtar Kelimeler: Üstün yeteneklilik, ergenlik, arkadaşlık ilişkileri.

Friendship Relations Between Gifted Adolescents and Adolescents with Typical Development

Introduction: Just as there are factors that affect superior ability, it could be argued that superior ability affects various individual and environmental conditions as well. This might be more pronounced in adolescence. During adolescence, peer relationships are important for individuals. Relations with peers provide a critical developmental context for learning, applying and mastering the social skills necessary to acquire social norms and take part in social environments. The debate on understanding peer relations of gifted students continue between scientists. In the literature, it was emphasized that in most cases, being gifted is a socially and emotionally valuable situation and gifted students tend to be accepted by their peers at a higher degree. According to another perspective, being gifted increases the vulnerability of the child to adjustment problems. Advocates of this perspective indicated that gifted children are at greater social and emotional risk, especially during adolescence and adulthood. It was stated that gifted individuals are more susceptible to interpersonal conflicts and experience more alienation and

stress when compared to their peers as a result of their cognitive capacity. Thus, the studies on peer relations of the gifted children in the school environment reached different results.

Aim: The present study aimed to examine friendship relations of gifted adolescents and adolescents with typical development.

Method: The study group included 33 gifted (18 female and 15 male) and 47 (23 female and 24 male) adolescents with typically development. The "Friend Relations Scale" and "Peer Deviance Scale," both developed by Kaner (2000) were used to collect data. The Friend Relations Scale (FRS) aims to examine the emotions and thoughts of adolescents based on the Control Theory. The scale has 4 sub-dimensions of Loyalty (the emotions of loyalty and mutual affection between adolescents - 8 items), Trust and Identification (the trust and identification that adolescents feel for each other - 4 items), Self-Disclosure (the adolescent sharing her or his problems with peers - 3 items), Devotion (affording to lie for peers who are in trouble and supporting peers even though that would cause trouble for herself or himself – 3 items). The Peer Deviance Scale (PDS) includes behavior that might cause adolescents to face criminal charges if caught. It includes the sub-dimensions of Slight Deviation (behavior that are not consistent with the student role at school and adolescent role outside the school - 8 items), and Severe Deviation (more serious deviations such as eloping, theft, using or dealing drugs, experiencing problems with law enforcement - 6 items). In data analysis, t test was used since the variables exhibited normal distribution and Pearson Correlation coefficient was used to compare the scores obtained in the two scales.

Results: As a result, it was determined that friendship relations between adolescents were not influenced by the age variable, however they were affected by the gender variable, and the loyalty subscale scores of female adolescents were significantly higher than that of the male adolescents ($p<0,05$). Accordingly, it could be argued that female adolescents lied more to protect their friends in trouble and took their friends side knowing that they themselves could be in trouble as well when compared to male adolescents. It was also established that adolescents' peer deviance scores were not affected by the gender variable, however they were affected by the age variable, and slight deviance subscale scores of adolescents aged 13 years or younger were significantly higher than that of adolescents who were 14 years old and older. Thus, it could be stated that as the age of adolescents increases, the levels of behavior that are not consistent with the role of adolescence at school and out of school increase as well. There was no significant correlation between gifted adolescents and adolescents with typical development based on friendship relationship and peer deviation. It was determined that there was a significant and positive correlation between loyalty and trust between adolescents and peer deviation. Thus, it could be argued that as the trust and identification among adolescents increased, the serious cases of deviation such as eloping, theft, using and dealing drugs, and problems with law enforcement increased as well. As the level of devotion, which could be expressed as lying to protect their peers in trouble and taking their peers' side knowing that they could be in trouble as well, increased, it could be stated that their behavior that are not consistent with their role as students at school and as adolescents outside the school and serious deviate behavior such as eloping, theft, using and selling drugs and confrontation with law enforcement would decrease.

Conclusion and Recommendations: There was no significant correlation between gifted and typical development status of adolescents, friendship relations and peer deviances. Friendship relations were affected by gender and peer deviation behavior was affected by age. Thus, school counseling work is significant in improving positive friendship relations between adolescents and preventing peer deviation. Information on adolescence period traits, friendship relations, self-awareness and personality development could be provided during counseling. Environments that adolescents could share with youth, who could provide a positive role model and the adolescent could establish trust and identify with, could be created. Cooperation between health and education institutions could be achieved. In family education sessions, the

significance of the attitudes and behavior of parents based on the characteristics of the adolescent could be emphasized, and when necessary, family support services could be provided. Measures could be devised to prevent the situation to get worse when the peer deviation signs are observed. A similar study could be conducted with a wider sample group.

Keywords: Giftedness, adolescence, friendship relations.

Kaynaklar

- Argyle, M. (1985). Social behavior problems and social skills training in adolescence. In B.H. Schneider, K.H. Rubin & J.E. Ledingham (Eds.), *Children's peer relations: Issues in assessment and intervention*. New York: Springer-Verlag.
- Bayhan, P. & Işıtan, S. (2010). Ergenlik Döneminde İlişkiler: Akran ve Romantik İlişkilere Genel Bakış, *Aile ve Toplum*, 5 (20), 33-44.
- Brown, B. B. & Steinberg, L. (1990). Academic achievement and social acceptance: Skirting the "brain-nerd" connection. *Education Digest*, 55(7), 55-60.
- Crothers, L. M. & Levinson, E. M. (2004). Assessment of bullying: a review of methods. *J Counselling and Development*, 82(4).
- Ginsberg, D., Gottman, J. & Parker, J. (1986). The importance of friendship. In J.M. Gottman & J.G. Parker (Eds.), *Conversations of friends: Speculations on affective development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartup, W. W. (1983). Peer relations. Paul H. Mussen (Ed.), *Handbook of child psychology: formerly Carmichael's Manual of child psychology*. New York: Wiley.
- Janos, P. M. & Robinson, N. M. (1985). Psychosocial development in intellectually gifted children. In F. D. Horowitz & M. O'Brien (Eds.), *The gifted and talented: Developmental perspectives* (pp. 149-195). Washington, DC: American Psychological Association.
- Kaner, S. (2000). Akran ilişkileri ölçeği ve akran sapması ölçeği geliştirme çalışması, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 33 (1), 77-89.
- Lee, S.-Y., Olszewski-Kubilius, P. & Thomson, D. (2012). Academically gifted students' perceived interpersonal competence and peer relationships. *Gifted Child Quarterly*, 56, 90-104.
- Mayseless, O. (1993). Gifted adolescents and intimacy in close same-sex relationships. *Journal of Youth and Adolescent*, 22, 135-46.
- Neihart, M. (1999). The impact of giftedness on psychological well-being: what does the empirical literature say? *Roeper Review*, 22, 10-17
- Neihart, M. (1999). The impact of giftedness on psychological well-being: What does the empirical literature say?. *Roeper Review*, 22(1), 10-17.
- Parker, J. G., Rubin, K. H., Price, J. M. & DeRosier, M. E. (1995). In Cicchetti D., Cohen D. J. (Eds.), *Developmental psychopathology: Vol. 2. Risk, disorder, and adaptation* (pp. 93-161). New York: Wiley.
- Pekel Uludağlı, N. & Sayıl, M. (2009). Orta ve İleri Ergenlik Döneminde Risk Alma Davranışı: Ebeveyn ve Akranların Rolü. *Türk Psikoloji Yazıları*, 12 (23), 14-24.
- Price, J. M. & Dodge, K. A. (1989). Peers' contributions to children's social maladjustment: Description and intervention. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 17 (4), 455-471
- Robinson, N. M. (2008). The social world of gifted children and youth. In S. I. Pfeiffer (Ed.), *Handbook of giftedness in children: Psychoeducational theory, research, and best practices* (pp. 33-51). New York, NY: Springer.

- Rubin, K. H., Bukowski, W. & Parker, J. G. (1998). Peer interactions, relationships, and groups. In W. Damon, & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology* (pp. 619– 700). New York: Wiley.
- Seltzer, V. (1982). Adolescent social development: Dynamic functional interaction. Lexington, MA: Heath & Co.

**6771 Sayılı Anayasa Değişikliği Yapan Kanun Işığında Anayasa Mahkemesinin
Yüce Divan Sıfatıyla Cumhurbaşkanını Yargılaması**

Hüseyin Murat Işık¹

Bu çalışma, 6771 Sayılı Anayasa Değişikliği Yapan Kanun ile ortaya çıkan yeni anayasal düzende; özellikle Cumhurbaşkanı'nın sorumluluğunu gerektiren suçlardan dolayı hakkında yapılacak yargılamanın nasıl bir usulle yürütüleceği konusunu incelemiştir. Bu amaçla genel olarak diğer Devletlerde Devlet Başkanlarının sorumluluğunun nasıl düzenlendiğine değinilmiş akabinde Türkiye anayasal gelişmeler tarihi ışığında Kanun-i Esasi'den günümüze Devlet Başkanı/Cumhurbaşkanı sorumluluğunun nasıl düzenlendiği ele alınarak son yapılan Anayasa değişikliği ile Cumhurbaşkanının sorumluluğunun hukuk devleti ilkesi bakımından değerlendirilmesine çalışılmıştır.

Devlet başkanlarının sorumluluğu konusunda genel olarak üç tür sorumluluktan söz etmek mümkündür. Birincisi göreve getiren makama karşı sorumluluğu ifade eden siyasi sorumluluk; ikincisi kişisel veya göreviyle alakalı suçlardan ötürü cezai sorumluluk ve son olarak da şahıs olarak yapmış olduğu özel hukuk işlemlerinden (evlilik, boşanma, nafaka, miras vb.) kaynaklanan hukuki sorumluluk. Monarşilerde devlet başkanlarının (hükümdarların) hiçbir biçimde sorumlu tutulamayacağı esasının benimsendiği görülür. Gerek Parlamenter sistemlerde gerekse Başkanlık sistemlerinde ise devlet başkanının (Cumhurbaşkanı/Başkan) siyasi sorumluluğunun olmadığı yani görev süresi bitmeden görevden alınamayacağı, şahsi suçlarından ötürü cezai sorumluluğunun tam, görevi ile ilgili suçlardan ötürü sorumluluğunun ise ancak vatana ihanet veya anayasayı ihlal gibi ağır suçlar nedeniyle kabul edilebileceği esası genel kabul gören uygulamadır. Yine özel hukuk işlemlerinden ötürü de tam sorumluluk esasının benimsendiği söylenebilir. (Özbudun, 2017: 315-318; Teziç, 2016: 506-511; Tanör&Yüzbaşıoğlu, 2012: 322-334; Gözler, 2001; 79-112).

Türkiye'deki anayasal gelişmeler tarihi dikkate alındığında Kanun-i Esasi'nin (ilk Osmanlı Anayasası) diğer monarşik devlet geleneklerinde olduğu gibi Padişahın mutlak sorumsuzluğunu benimsediğini ancak bakanlar ve yüksek yargıçlar için görevleriyle ilgili suçlardan ötürü "Divan-ı Âli" (Yüce Divan) yargılamasının kabul edildiği görülecektir. (Arslan, 1999; 9-12). Bu minval üzere Yüce Divan Yargılaması; devletin üst düzey seçilmiş ve atanmış kamu görevlilerinin kayınlmalarını önlemek ve haksızlığa uğramadan adil bir şekilde yargılanmalarını sağlamak maksadıyla oluşturulmuş özel bir yargılama usulüdür. (Yanık, 2008: 7-14; Arslan, 1999; 5-9).

1921 Anayasası (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) konuya ilişkin herhangi bir hüküm içermemektedir. 1924 Teşkilat-ı Esasiyesi'nde (Anayasası) ise; Reis-i Cumhur'un ancak vatana hıyanetten sorumlu tutulabileceği, diğer iş ve işlemlerinden kaynaklanan sorumluluğunun ise milletvekili dokunulmazlığı hükümlerine tabi olduğu ifade edilmiştir. Yine 1924 Anayasasına göre Cumhurbaşkanı "vatana hıyanet"inden dolayı TBMM'ye karşı mesuldür. 1924 Anayasası Cumhurbaşkanının suçlanması ve yargılanmasına ilişkin açık hükümler içermemektedir. Ancak bakanlar ve yüksek yargıçların görevleriyle ilgili suçlardan; Yargıtay ve Danıştay genel

¹ Yrd. Doç. Dr.; Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku Bölümü Anayasa Hukuku Anabilim Dalı; isikhm@dicle.edu.tr

kurullarının kendi içinden seçeceği üyelerden oluşacak Divan-ı Âli'de yargılanacağı açıkça hükme bağlanmıştır. (Özbudun, 2012: 47-48,57; Arslan, 1999; 12-15).

1961 Anayasası döneminde de Cumhurbaşkanının ancak vatana hıyanetten sorumlu tutulabileceği hüküm altına alınmış ve suçlama ve yargılamaya ilişkin açık hükümlere yer verilmiştir. Buna göre Cumhurbaşkanı yalnızca “vatana hıyanet”inden dolayı Meclis üye tamsayısının üçte birinin teklifi üzerine yine üye tamsayısının üçte ikisinin onayı ile Yüce Divana sevk edilebilir (m. 99). 1961 Anayasası, Yüce Divan görevini 1876 ve 1924 Anayasalarından farklı olarak yine bu anayasa ile ilk kez kurulan Anayasa Mahkemesi'ne (AYM) vermiştir (m. 147).

1982 Anayasası döneminde de gelenek bozulmamış; Cumhurbaşkanının yalnızca “vatana ihanet”inden dolayı Meclis üye tamsayısının üçte birinin teklifi üzerine yine üye tamsayısının dörtte üçünün onayı ile Yüce Divana sevk edilebilir (m. 105) hükmü yer almıştır. 148. madde Yüce Divan görevini Anayasa Mahkemesine vermiştir.

6771 sayılı Kanun ile 105. madde tamamen değiştirilmiştir. Buna göre; Cumhurbaşkanı hakkında, bir suç işlediği iddiasıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi üye tamsayısının salt çoğunluğunun vereceği önergeyle soruşturma açılması istenebilir. Meclis, önergeyi en geç bir ay içinde görüşüp ve üye tamsayısının beşte üçünün gizli oyuyla soruşturma açılmasına karar verebilir. Soruşturma açılmasına karar verilmesi halinde, Meclisteki siyasî parti gruplarından kurulacak onbeş kişilik bir komisyon tarafından soruşturma yapılır ve soruşturma en fazla üç ay içinde bitirilmek zorundadır. Rapor Başkanlığa verildiği tarihten itibaren on gün içinde dağıtılır, dağıtımından itibaren on gün içinde Genel Kurulda görüşülür. Türkiye Büyük Millet Meclisi üye tam sayısının üçte ikisinin gizli oyuyla Yüce Divana sevk kararı alınabilir. Yüce Divan yargılaması üç ay içerisinde tamamlanmak zorundadır bu sürede tamamlanamazsa bir defaya mahsus verilecek üç aylık ek sürede kesin olarak bitirilir. Hakkında soruşturma açılmasına karar verilen Cumhurbaşkanı seçim kararı alamaz. Yüce Divanda seçilmeye engel bir suçtan mahkûm edilen Cumhurbaşkanının görevi sona erer. Cumhurbaşkanının görevde bulunduğu sürede işlediği iddia edilen suçlar için görevi bittikten sonra da bu madde hükmü uygulanır.

6771 sayılı Kanun ile yapılan değişiklik sonrasında Cumhurbaşkanının Yargılanması meselesine hukuk devleti ilkesi bakımından şu eleştiriler getirilebilir (Coşkun, 2017: 20-22);

16 Nisan'dan önce Anayasaya göre Cumhurbaşkanı sadece “vatana ihanet” suçundan yargılanabilirdi. Değişiklik Kanunu'nda ise suçlar arasında bir ayrım yapılmadığından Cumhurbaşkanının cezai sorumluluğu bütün suçları kapsamıştır. Artık basit bir kişisel suç ile “vatana ihanet” gibi ağır bir suç aynı düzeyde ele alınacağından, Cumhurbaşkanını basit bir suçtan yargılamak için dahi anayasada öngörülen yüksek sayısal oranlara ulaşmak mecburiyeti doğmuştur. Partili Cumhurbaşkanlığı sistemine geçildiği için aynı gün yapılan Cumhurbaşkanlığı ve milletvekili seçimi sonrasında çok büyük bir ihtimalle Meclisteki sayısal çoğunluk Cumhurbaşkanı ile aynı siyasi partiden olan milletvekillerinin lehine olacaktır. Dolayısıyla, Cumhurbaşkanının yargılanması fiiliyatta, neredeyse imkânsız hale gelecektir.

Yine 105. madde Cumhurbaşkanının her türlü suçu için yargılama makamı olarak Anayasa Mahkemesi'ni (AYM) işaret etmektedir. Ancak Anayasanın 148. maddesi, AYM'nin Cumhurbaşkanını ancak görevleriyle ilgili suçlarından dolayı Yüce Divan sıfatıyla yargılayabileceğini belirtiyor. Dolayısıyla Meclis'teki sayısal oranlar aşılsa dahi AYM, Cumhurbaşkanını görev dışı suçlarından dolayı yargılayamayacaktır.

Üçüncü olarak Değişiklik Kanunu'nda; Yüce Divan'da seçilmeye engel bir suçtan mahkûm edildiğinde Cumhurbaşkanının görevinin sona ereceği hükmü bulunuyor. Dolayısıyla TBMM tarafından Yüce Divan'a gönderilmiş bir Cumhurbaşkanının mahkûmiyet kararı verilinceye kadar görevinde kalmasının hukuken olduğu kadar ahlaken de doğru olamayacağı aşikardır.

Son olarak, yeni 105. maddeyle hakkında soruşturma açılmasına karar verilen Cumhurbaşkanının, seçimlerin yenilenmesi kararı alamayacağı hükmü getirilmiştir. Yani Meclisin soruşturma kararı vermesine kadar, Cumhurbaşkanı bu yetkisini kullanabilir. Dolayısıyla, hakkında 301 vekilin soruşturma açılmasını istediği bir Cumhurbaşkanı, Meclis'te aleyhine soruşturma kararının çıkacağını düşünürse, seçimlerin yenilenmesi yetkisini kullanıp Meclis'i dağıtabilir ve yargılanmasının önüne geçebilir. Dolayısıyla bu düzenlemenin de suiistimale açık bir hüküm olduğu ortadadır.

Anahtar Kelimeler: Devlet Başkanlarının Sorumluluğu, Cumhurbaşkanı, Görev suçu, Yüce Divan, Anayasa Mahkemesi.

The Trial of The President of Republic By Constitutional Court Qua Supreme Court In The Light of Law No: 6771 Which Has Amended The Constitution

In this study, how should the proceeding against the "president of republic" be for the crimes that require her/his responsibility according to the new Constitutional order emerged from Law No. 6771 amending the Constitution was examined. For this purpose, how the responsibilities of the presidents in other States were regulated was mentioned and how republic presidents'/presidents' responsibilities have been regulated from Kanuni Esasi (the first Ottoman Constitution) until today in the light of the history of constitutional developments in Turkey were discussed. Then, the responsibility of the president was evaluated in terms of the rule of law principle following the last constitutional amendment.

There are generally three types of responsibility regarding State presidents' responsibilities. Firstly, the political responsibility expressing responsibility against authority that appoints to the duty; secondly, criminal liability for personal or duty-related offenses and finally, the legal liability arising from private legal proceedings (marriage, divorce, alimony, inheritance, etc.). It is seen that the principle that presidents are never held responsible is adopted in monarchies. Yet, both in parliamentary and presidential systems, the following principles are generally accepted practices: president doesn't have political responsibility so s/he cannot be dismissed before the end of the her/his term in office; S/He has full criminal liability for personal offenses; S/He has full criminal responsibility for her/his personal crimes, but s/he has responsibilities for serious crimes related to her/his duties such as treason or violation of the Constitution; Again, it can be said that full responsibility principle is adopted regarding private legal proceedings. (Özbudun, 2017: 315-318; Teziç, 2016: 506-511; Tanör&Yüzbaşıoğlu, 2012: 322-334; Gözler, 2001; 79-112).

Considering the history of constitutional developments in Turkey, it is seen that, Kanun-i Esasi adopted the absolute irresponsibility of Sultan, as in other monarchical state traditions yet accepted the "Divan-ı Âli" (The Supreme Court) trial for ministers and high judges. In this regard, the Supreme Court trial is a special judicial procedure established to prevent favoring high ranking public servants elected/appointed, and to provide them with fair trial without injustice. (Yanık, 2008: 7-14; Arslan, 1999; 5-9).

The 1921 Constitution doesn't contain any provisions concerning the issue. In the 1924 Constitution it is stated that the president can only be held responsible from high treason, and her/his responsibilities arising from other deeds are subject to provisions of parliamentary immunity. Again according to the 1924 Constitution, the president is responsible to the Turkish Grand National Assembly for high treason. The 1924 Constitution does not contain clear provisions concerning accusation and trial of the president. It has been stated that the ministers and high judges for offences relating to their duties shall be tried by Divan-ı Ali, the members of which are to be elected by the General Assemblies of Court of Appeals and Council of State from among their own members. (Özbudun, 2012: 47-48,57; Arslan, 1999; 12-15).

In the period of 1961 Constitution, too, it was stated that the president could be held responsible from only high treason and there were clear provisions concerning accusation and

trial. Accordingly, the president of the republic shall only be brought before the Supreme Court for high treason on the proposal of at least one-third of the total number of members of the Assembly and by the decision of at least two thirds of the total number of members (Article 99). Unlike the Constitutions of 1876 and 1924, 1961 Constitution authorized Constitutional Court - which was established with this Constitution- as the Supreme Court.

In the 1982 Constitution it states as the following: “The president of the republic shall be brought before the Supreme Court for high treason on the proposal of at least one-third of the total number of members of the Assembly, and by the decision of at least three-fourths of the total number of members (Article 105).” And with the article 148, Constitutional Court was authorized as the Supreme Court.

Article 105 has been completely changed with the Law no 6771. Accordingly, investigation may be requested claiming that the president commits a crime through a motion tabled by an absolute majority of the total number of members of the Turkish Grand National Assembly. The Assembly shall debate this request within one month at the latest and may decide to open an investigation through a three-fifths majority in secret ballot. If a decision to launch an investigation is made, the investigation shall be conducted by a committee of fifteen members consisted from political parties in the Assembly and the investigation must be completed at most in three months. Following its submission to the Office of the Speaker, the report shall be distributed to the members within ten days and debated in the plenary session within ten days after its distribution. The Turkish Grand National Assembly may decide to refer the case before the Supreme Court with two-thirds majority of the total number of members through secret ballot. Supreme Court trial shall be concluded in three months, however, if the investigation is not completed within the time allotted, a further three months shall be granted for once, and trial shall absolutely be completed within that time. The president against whom an investigation has been initiated cannot decide to hold elections. The duty of the president convicted in the Supreme Court by a crime preventing her/him from being elected ends. The provisions of this article shall apply for the alleged offences committed during the term of presidency after the term of office expires.

The following criticisms can be made about the trial of president within the framework of the rule of law principle after the amendment made by the Law No. 6771. Before April 16 according to the Constitution, the president could be tried only for high treason (Coşkun, 2017: 20-22);

The Amendment of Law doesn't make any distinction between the offenses, therefore the criminal responsibility of the president covers all crimes. Now that a simple personal crime and heavy crimes like high treason are taken at the same level, the obligation to reach the high numerical rates stipulated in the Constitution for trial of the president against a simple crime has arisen. After the election of the president and the deputies on the same day due to the transition to the party presidential system, the numerical majority in the Assembly will most probably be in favor of the parliamentarians who are from the same political party as that of the president. Hence, the trial of the president of the republic will, in practice, become almost impossible.

The article 105 also points the Constitutional Court (AYM) as the trial court for all kinds of crimes committed by the president. However, article 148 of the Constitution states that the AYM will only be able to try the president of the republic in the capacity of the Supreme Court for her/his crimes related to her/his duties. Therefore, even if the numerical ratios in the Assembly are exceeded, the AYM will not be able to try the president for her/his offenses.

Thirdly, the Amendment of Law points that when president is convicted in the Supreme Court by a crime that prevents her/him from being elected, her/his term of office will cease. Therefore, it is obvious that when a president is sent to the Supreme Court by the Grand National Assembly, her/his remaining in office until a conviction is given will not be morally correct as it is not legally.

Finally, the provision that the president against whom an investigation has been initiated cannot decide to hold elections has been brought with the new article 105. That means the president may use her/his authority until the Assembly decides to investigate. Therefore, if a president against whom an investigation is requested through a motion tabled by 301 deputies thinks that there will be a decision of investigation against him, s/he can use her/his authority of renewal of the elections through dissolving the Assembly and preventing its prosecution. Therefore, it is also clear that provision accepted with this regulation is open to abuse.

Keywords: The Responsibility of Presidents, President of Republic, The Task-Related Crime, The High Court, The Constitutional Court.

Kaynakça

- Arslan, Ç. (1999) Yüce Divan Olarak Anayasa Mahkemesi, Ankara: Nobel Yayınevi.
- Coşkun, V. (2017) “16 Nisan 2017 Tarihinde Kabul edilen Anayasa Değişikliklerinin Değerlendirilmesi” Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 36 (22): 4-30.
- Gözler, K. (2001) Devlet Başkanları, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.
- Özbudun, E. (2017). Türk Anayasa Hukuku, 17. Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları.
- Özbudun, E. (2012). 1924 Anayasası, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tanör, B. &Yüzbaşıoğlu, N. (2012) Türk Anayasa Hukuku, 20. Baskı, İstanbul: Beta Yayınevi.
- Teziç, E. (2016) Anayasa Hukuku, 20. Baskı, İstanbul: Beta Yayınevi.
- Yanık, M. (2008) Yüce Divan, İstanbul: Derin Yayınları.

Türkçe Cümlede Özne Meselesi

İsmail Ulutaş¹

Cümlelerin kuruluşunda yüklem/fiil ana unsur olarak görev alır. Cümlede tek fiil/yüklem yer alırken birden fazla isim bulunabilir, bu isimlerin semantik görevleri ve bu görevleri gösteren morfolojik işaretlemeleri hangi dil kuralları çerçevesinde yapılacaktır? Her bir fiilin isimleri görevlendirme/yönetme alanı farklılık gösterecek, kimi fiiller yönetim alanında sadece bir isimle yetinirken diğerleri farklı görevlerde isimleri yönetecektir. İşte fiilin bu yönetim kümesinde yer alan veya alabilen bu isimler cümlede farklı morfolojik işaretlemeler, belirli yer tutuşlar, taşıma vb. diğer dil uygulamaları ile cümlelerin görevli unsurları olarak iletişimi sağlamada üzerlerine düşen görevi yapacaklardır.

Dilde ve bizi ilgilendiren Türkçe cümle çözümlemelerinde anlamla ve analizle ilgili olarak ortaya çıkan belirsizlikleri bertaraf edebilmek bu yazıda fiilin yönetim/görev kümesi ve öznenin morfolojik ve söz dizimsel işaretlemeleri problemini ele almak istiyoruz. Cümlede Konu terimi ile Özne arasındaki ilişki, bunların anlam ve görevle bağlantılı olarak sınırları, benzerlik ve farklılıkları ele alacağımız diğer bir konudur. Çalışmamız Türkçe ve diğer dillerde ilgili meseleleri karşılaştırmalı ve üretici gramer teorileri çerçevelerinde ele alacaktır.

Giriş: Özne ve Fail

Cümlede yüklemde gösterilen eylemi gerçekleştiren veya olan varlık Özne terimiyle adlandırılır. Özne genel olarak cümledeki isimlerden birine gramerlik işaretlemeler neticesinde verilen bir görev adını ifade eder. Cümlede yüklemden sonra en dikkat çekici, belirgin ve başat unsur olsa da geleneksel ya da modern dil bilimi anlayışıyla çalışan dilcilerin ittifakla birleştikleri bir unsur olmaktan uzaktır. Bir ismin ya da isim grubunun cümlede özne olup olmadığını belirleyecek ölçütleri tespit etmek özne konusunda yapılması gereken ilk iş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cümledeki eylemin gerçek yapıcısı, edeni, kılanı ise Fail olarak adlandırılabilir. Fail ve Özne aynı isim ya da isim grubunda kesişebileceği gibi farklı isim ve isim grupları olarak da cümlelerin bildiriminde yer alabilir.

“Çocuk kitabı okudu.” cümlesinde Özne ve Fail aynı isimde kesişmektedir. “Zeytin işçiler tarafından toplandı.” cümlesinde eylemi yapan *işçiler* Fail; eylemden etkilenen *zeytin* ise Özne olarak etiketlenecektir.

Ergatif İşaretleme

Dünya dillerinde Özne işaretlenmesinde iki farklı sistem öne çıkmaktadır. İlki nominatif-akuzatif ayrımını yapan sistem, ikincisi ise ergatif-absolutif ayrımını yapan sistemdir. Dilimiz Türkçe de dünya dillerinin geneli ele alındığında daha yaygın olan ilk işaretleme tipini yani nominatif-akuzatif sistemini kullanmaktadır. Ergatif diller diye bilinen, ikinci sistemi kullanan diller hem sayı hem konuşur bakımından daha azdır, bu dillerden bir tanesi olan, Sibirya’da konuşulan Çukçi dilinden bir örneğe göz atalım.

Vam-ta yet-vek

¹ Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, ismailulutas@yahoo.com

Ben-ABSOLUTİF geldim.

Vam-nan vat-ta nu-vet

Ben-ERGATİF sen-ABSOLUTİF gördüm. (Comrie, 2017: 158)

Görüldüğü gibi iki farklı cümlemin Özneleri farklı morfemlerle işaretlenmektedir. Geçişli olan ikinci cümlemin öznesi, Ergatif morfemi *-nan*; geçişsiz olan ilk cümlemin öznesi ise Absolutif morfemi *-ta* ile işaretlenmektedir. Geçişli cümlemin nesnesi ile geçişsiz cümlemin öznesinin aldığı ekin aynı olduğuna da dikkat edelim. Başka bir nesneye etkisi yoksa, bu Fail geçişli bir cümlemin etki altında kalan nesnesi ile aynı kategoride/derecede değerlendirilmekte ve nesne de Fail de aynı Absolutif ekini almaktadır.

Özne ve Konu

Öznenin Fail kavramıyla ilgisi olduğu kadar Konu kavramıyla da ilgisi vardır. Bir skala tasarlırsak Türkçede Özne, Fail ve Konu arasında yer alacaktır. Peki Konu nedir? Biraz da bunu ele alalım.

Cümlede yer alan bir unsur olarak Konu ve onun önemli karakterlerinin tanımı ilk önce Strawson (1971) daha sonra Reinhart (1981) ve Erteschik-Shir (1997: 9-10) tarafından 3 madde halinde şöyle verilir:

- a. Konu, bir ifadenin belirttiği şey hakkındadır.
- b. Konu, dinleyicinin sahip olduğu bilgiyi harekete geçirmek için kullanılır.
- c. İfade, Konu hakkındaki farazi bilgiye yardım mahiyetindedir.

Cümlemin en başındaki yer, pozisyon Konu için ayrılır ve Özneler de çoğu zaman bu yeri işgal ettikleri için İşaretlenmemiş veya Doğal Konular olarak düşünülmüşlerdir. Burada Konu daha ziyade belirli bir yer, yani cümlemin başı olarak düşünülmeli, Özne ise bu yerle çoğu zaman ilgili bir görev terimi olarak değerlendirilmelidir. Özne ve Konu arasındaki yer benzerliği dışında bunları ayırt edici kriterler neler olabilir? Bu kriterlerden birisi belirliliktir. Cümle başındaki Konu daima belirli olmalıdır, Özne ise belirli veya belirsiz olabilir. (Erguvanlı-Taylan, 1984: 37)

Özne fiilin/yüklemın yönetimi altındadır, Konu ise fiilin yönetimi altında olabileceği gibi bu yönetimin dışında da kalabilir. Konunun varlığı ve kullanımı söylemdeki hedefle (konuşma, konuşma akışı, önem veriş, vurgu, tekrar etme vs.) ile ilgilidir.

Konu, Türkçede aşağıdaki örneklerde olduğu gibi cümlemin başında yer alan *ise*, *de/da*, *mi* gibi edatlarla desteklenip güçlendirilebilir:

Karıyarık mı ben hiç sevmem.

Karıyarığı ise ben hiç sevmem.

Fiilin Etki Kümesi

Özne meselesi ele alırken gözden kaçırılmaması gereken bir husus da fiillerin etki kümesidir. Fiilin kuracağı çekirdek cümlede hangi isimleri hangi görevlerle istimal edeceğini, bunları hangi şekil ve söz dizimi unsurlarıyla yöneteceğini tespit etmek önemlidir. Fiillerin etki kümeleri birbirlerinde farklıdır, fiile özgüdür. Söz konusu fiiller çatı değişirseler bile etki kümeleri değişmeyecektir. Örnek vermek gerekirse;

ver- fiili çekirdek kümesinde şu isim unsurlarını içerir:

Fail (veren kişi), nesne (verilen şey), alıcı (alan kişi).

veril- fiilinin çekirdek kümesi *ver-* fiiliyle aynıdır:

Fail (veren kişi), nesne (verilen şey), alıcı (alan kişi).

Fail terimi semantik (anlam) alanı içerisinde eylemi kılan/yapan/olanı ifade eder. Üretici gramer bakış açısından anlamla ilgili olan bu Fail, Derin Yapının Öznesi olarak düşünülür. Derin Yapıda eylemi yapan/olan Fail, Türkçedeki fiil çatı morfolojisi, Konulaştırma ve diğer söz dizimi operasyonları ile Yüzey Yapıda öznenin dışında bir unsur olarak karşımıza çıkarken, başka bir isim/isim grubu cümlede Özne pozisyonuna geçer.

Sonuç

Türkçenin gramer terimleri arasına Fail terimi girmeli ve bu terim derin yapıda işi yapan, kılan veya olan için kullanılmalıdır. Üst yapıda fiilin çatısı değiştiğinde, etken çatıdan edilgen çatıya geçildiğinde, cümlenin başı yani Konu yerine geçecek olan isim Öznedir. Derin yapıdaki ve yüzey yapıdaki Fail ve Özne, etken fiilde aynıdır. Edilgen fiilde Üretici gramer bakış açısına göre dönüşümler rol oynar ve derin yapının nesnesi, Konu yani Özne pozisyonuna taşınır. Derin yapının faili ise oblik (özne ve nesne dışı görevli isim) pozisyonuna taşınır ve yüzey yapıda zarf olarak görev yapar.

Anahtar Sözcükler: Özne, Fail, Konu, Derin yapı, Yüzey yapı

The Subject Problem in Turkish

In this paper I will attempt to argue the differences and similarities between the real doer/performer (Fail) and the noun which syntactically marked as subject (Özne) in the sentences of Turkish. My analyses regarding the problem will be from the point of Generative grammar.

The Problem

In the construction of a sentence the verb plays a central role. While only one verb takes place in the sentence, more than one noun can be used in the same sentence. How will the morphological marking be done for these more than one nouns, what kind of language and universal rules will be in effect? Regarding the nouns placed in the sentence the power of governing of the verb will differ, because the argument structure will be different for each verb.

Fail and Özne

The entity that performs the action said in the sentence is called Özne. This term Özne is actually a performance name given by the verb using grammatical markings in the sentence. Even though Özne is the second most important entity after the verb in sentence, there is not a total agreement about its characteristics among the Turkish grammarians. First thing to do for Turkish grammarians is which criteria to use to decide which noun in the sentence is the subject (Karaağaç (2011: 190). I suggest we use two different terms Fail and Özne for the doer/performer and undertaker in analyzing sentences. Fail and Özne may overlap and a noun can be both Fail and Özne. For example in the sentence “Çocuk kitabı okudu.”, *çocuk* is both Fail and Özne; however in the sentence “Zeytin işçiler tarafından toplandı.”, *işçiler* is Fail, the real doer; the noun effected by the action of real doer, ie. *zeytin* will be marked as Özne.

In grammar books for Turkish there have been many different terms for different types of Özne. Of course that indicates that a problem lies right there. One of many tasks of the science is a good classification and a good terminology to put in use. Many unnecessary terms for the same task and function is far from helping the grammar of Turkish.

Ergative Marking

In the languages of World two types of subject marking can be observed: firstly nominative-accusative marking and secondly ergative-absolutive marking. In ergative languages the subject of an intransitive sentence is treated in the same way as the object of a transitive sentence. The subject of a transitive sentence and that of intransitive sentence are

treated differently and marked differently. Let us look at the following sentences from Chukchi, a language spoken in Siberia, Russia.

Vam-ta yet-vek

I-ABSOL. came.

“I came.”

Vam-nan vat-ta nu-vet

I-ERGAT. you-ABSOL. saw. (Comrie, 2017: 158)

“I saw you.”

As seen two subjects of two different sentences are marked differently, depending on being transitive or intransitive.

The Subject and Topic

The topic as an element of sentence has always been in the research list of linguists, its definition has been made by Strawson (1971), Reinhart (1981) and Erteschik-Shir (1997: 9-10) centralizing on three characteristic points as follows:

- a. The topic is what a statement is about.
- b. The topic is used to invoke the knowledge in the possession of an audience.
- c. The statement is assessed as putative information about its topic.

The sentence initial position is reserved for the topic, subjects most of the time are also placed to sentence-initial position, therefore they are considered as unmarked or natural topics. The topic must always be definite while subject may be definite or indefinite. (Erguvanlı-Taylan 1984: 37). Subject is governed by the verb of the sentence, and is an argument of the verb. The topic on the other hand may or not be an argument of verb.

The topic is related to discourse, if speaker wants to give more attention to a noun it will put it to sentence initial position in other words to the topic position. In Turkish topic may be supported by postpositions such as *de/da*, *mi*, *ise* as seen in the following.

Karnıyarık mı ben hiç sevmem.

Karnıyarık I really don't like it.

Karnıyarığı ise ben hiç sevmem.

Karnıyarık I really don't like it.

The Valency of Verb

When studying the problem of subject one should take into consideration the valency of verb. Verbs govern and assign tasks to nouns in sentences, therefore in solving subject problem, the valency of verb will play an important role. Valency is unique to each verb, in case of voice change the valency of the verb will stay without change as seen from the following examples from Turkish.

ver- will have the following nouns and tasks:

Fail (agent/performer), Object (the thing given), Receiver (person who gets the thing).

veril- will have the same nouns and tasks as the verb *ver-* :

Fail (agent/performer), Object (the thing given), Receiver (person who gets the thing).

Conclusion

The term Fail as I have tried to show must be in use in analyzing sentences in Turkish. It may be used for the real performer of the action in the deep structure. When the voice of verb has been changed from active to passive in the surface structure the noun that is placed in sentence initial position will be marked as subject (Özne) of sentence. In the active voice of verb Fail and Özne will be the same noun in deep and surface structures, however as the voice of verb changes, transformation processes will be in effect and the related noun will move to the sentence-initial position. That noun will be marked as Özne. The real performer of the action will be moved from deep structure to surface structure as the head of an adverbial phrase.

Keywords: Subject, The Doer, Deep Structre, Surface Structure

Kaynakça

- Erguvanlı-Taylan, E.(1984), The Function of Word Order in Turkish Grammar, University of California Pres, Berkeley.
- Erteschik-Shir, N. (1997), The Dynamics of Focus Structure, Cambridge University Press.
- Comrie, B. (2017), Dil Evrensellikleri ve Dilbilim Tipolojisi, çeviren: İsmail Ulutaş, Hece Yayınları, Ankara.
- Karaağaç, G. (2011), Türkçenin Söz Dizimi, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Reinhart, T. (1981), “Pragmatics and Linguistics: An Analysis of Sentence Topics”, Philosophica 27, s. 53-94.

Abdurrahman El-Muallimî ve Hadisçiliği

Mazhar Tunç¹

Bu çalışmada Suudi Arabistan'ın en meşhur hadis âlimlerinden Abdurrahman el-Muallimi ve Hadisçiliği ele alınmaktadır. Çalışma giriş üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte konunun önemi ve Türkiye'de hadis çevrelerince çok fazla bilinmeyen el-Muallimi'nin seçilme sebebine değinilmiştir. Birinci bölümde el-Muallimi'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliğine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise cerh ve ta'dil ilmindeki yerine ve görüşlerine değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Zahid el-Kevseri'ye eleştirileri ve bu eleştiriler çerçevesinde hadisçiliği ele alınmıştır. Sonuçta ise çalışmada elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Abdurrahman el-Muallimi el-Yemânî Suûdi Arabistan'ın yetiştirdiği en önemli Hadis âlimleri arasında yer almaktadır. Aslen Yemen'li olmasına rağmen ilmi hayatının büyük bir bölümünü Suud'da geçiren el-Muallimi, özellikle cerh ve ta'dil ilmindeki otoritesinden dolayı çağının Zehebi'si olarak anılmıştır. Hayatta iken çok fazla bilinmemesine rağmen vefatı ile beraber kitapları Hadis âlimleri tarafından incelendikten sonra şöhrete kavuşmuş ve Suudi Arabistan'ın en meşhur muhaddisleri arasında yerini almıştır.² Tanınmasına vesile olan da Zahid el-Kevseriye reddiye olarak yazdığı “*et-Tenkîl*” isimli kitabı ile, Mısır'da ismi Hadis inkarı ile ön plana çıkan Mahmut Ebu Reyze'ye reddiye olarak yazdığı “*el-Envâru'l-Kâşife*” isimli kitaplarıdır. Bu kitaplar dikkatlice incelendiği takdirde görülecektir ki el-Muallimi neredeyse bütün hadis ilimlerinde yetkin bir şahsiyet ve önceki hadis âlimlerinin görüşlerini tenkit, tercih ve kendi içtihadı ile de ön plana çıkan bir hadis âlimidir. Adı geçen kitapların yanı sıra *Ahkâmu'l-Kezib*, *Hakikatu't-Te'vil*, *el-İhticac bi'l-Haberi'l-Vahid*, *Ahkamu'l-Hadisi'd-Daif* vb. kitapları da bulunmaktadır. el-Muallimi'nin en önemli özelliklerinden birisi de âlimlerle olan tartışmalarında son derece mutedil bir çizgi takip etmesi ve onları saygı ile anmasıdır. Tartışmalarında muhaliflerini rencide edici ibareler kullanmaktan kaçınmıştır. Hindistan'ın Haydarabâd kentinde otuz yıldan fazla bir süre kalarak “*Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye*” de hadîs kitaplarını tashih etmekle görevlendirilmiştir. Görünen o ki el-Muallimî hadîs ilmi ve özellikle cerh ve ta'dil ilmindeki birikimini burada elde etmiştir. Daha sonra Mekke'ye döndüğünde Mekke Kütüphanesi kendisine teslim edilmiştir. Burada da Hadîs ilimleriyle olan irtibatını kesmemiş aksine daha da güçlendirmiştir.

el-Muallimî, Hadis ilminde kendine has orijinal görüşlerinin yanı sıra cerh ve ta'dil ilminde son devrin en yetkin âlimlerinden biri sayılmaktadır. Örneğin “*et-Tenkîl*” isimli kitabında ve eş-Şevkânî'nin “*el-Fevâidu'l-Mecmûa*”sının tahkikinde 841 ravi ile ilgili olarak cerh veya ta'dil lafızları kullanmıştır.³ İmam Ebu Hanîfe'nin az hadîs rivayet etmesi veya kendisinden az hadîs rivayet edilmesinden bahsederken

¹ Yrd. Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, mazhartunc65@hotmail.com

² el-Esedî, Ahmed b. Çanım, *el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî Hayatuhu ve Asaruhu*, Mektebetu'r-Rıdvân, Mısır 2006, s. 35.

³ Bkz: es-Subayhî, Ebû Enes İbrahim b. Said, *en-Nüketü'l-Ciyâdi'l-Müntahabe min Kelâmi Şeyhi'n-Nükkâd Abdurrahman el-Muallimî*, Mektebetu Advâi's-Selef, Riyad Tsz. S. 151-705.

Ebu Hanîfe'nin bir müddet, hadîs ilminde söz sahibi olan Hammâd b. Ebi Süleyman'dan hadîs dersleri aldığını, kendisinden az Hadîs rivayet edilmesinin onun Hadîste söz sahibi olmadığı anlamına gelmediğini, dolayısıyla onun Hadîs rivayetine kendisini vermediğini söylemiştir. Nitekim âlimler bütün Hadîsleri toplama gibi bir çabanın içine de girmemişlerdir. Gerçekte Ebu Hanîfe Kur'an ilimlerine vakıf ve ahkâm konularında, fetva verebilmek için yeterli derecede Hadîs rivayetlerine sahipti. Nitekim kendi ilim halkasında Mus'ir b. Kidâm ve Hibbân b. Ebi Cebele gibi büyük muhaddislerin olduğunu özellikle belirtmiştir.⁴

el-Muallimi, et-Tenkil isimli kitabında Muhammed Zahid el-Kevseri'yi eleştirmiştir. El-Kevseri *Te'nibu'l-Hatib ala ma Sâkehu fi Tercümeti Ebi Hanife mine'-Ekâzib*⁵ isimli kitabında Hatip el-Bağdadi'yi Tarihu Bağdad'ında Ebu Hanife'ye ayırdığı bölümde onunla ilgili bazı rivayetlerden dolayı şiddetle eleştirmiştir. Ancak eleştirilerinde çok aşırı giderek Enes b. Malik, Hişam b. Urve gibi 300'e yakın güvenilir Hadis ravisini cerh etmiş ve bazı hadis konularında bilinenin aksine görüşler ortaya atmıştır. Bununla birlikte Malik b. Enes'e hakaret derecesinde saldırmış, Şafii'nin Arap ve Kureyşli olmadığını aksine mevaliden olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in ise fakih olmadığını iddia etmiştir. Ebu Hanife'nin bazı Sahabi'leri gördüğünü iddiasının yanında “ (ابو حنيفة سراج أمتي) Ebu Hanife bu ümmetin ışıdır” uydurma hadisini takviye etmeye çalışmıştır. Ayrıca İmam Buhari, Tirmizi, İbn Ebi Hayseme, Süfyan b. Uyeyne, Hammad b. Seleme, Cerir b. Abdülhamit, Hakim en-Neysâburi, el-Beyhaki, Ebu Nuaym el-İsfahani ve Ebu's-Şeyh gibi hadisçilere dil uzatmıştır. Bütün bu görüşlerinden dolayı el-Muallimi el-Kevsiri'yi eleştirmiş ve iddialarına uzun uzun cevaplar vermiştir.

el-Muallimi cerh ve ta'dil ilminde asrın Zehebisi olarak nitelendirilmiştir. Bunun sebebi de onun cerh ve ta'dil ilmindeki otoritesi ve orijinal görüşleridir. Cerh ve Tadil ilmi İbn Hacer el-Askalani'den sonra, Hadisçilerin çok fazla uğraşmadıkları sadece öncekilerin görüşlerini naklettikleri bir ilim dalı olmuştur. Ancak el-Muallimi son asırlarda bu ilim dalında da içtihat edilebileceğini kanıtlamış ve orijinal görüşleriyle ön plana çıkmıştır. O, sadece öncekilerin görüşlerini nakletmekle kalmamış kendisi de içtihatlarını ortaya koyarak bu ilim dalında otorite olduğunu kanıtlamıştır. Bazı cerh ve ta'dil görüşleri şöyledir: Hadis talebiyle bilinmeyen bir ravinin rivayet ettiği garip hadislerin çokluğu ile o ravi cerh edilir. Sika bir ravinin meçhul birisinden münker hadisler rivayet etmesi ona bir zarar vermemekle beraber sorumluluk o meçhul raviye aittir. Hadis ilimlerinde İbn Hibban ve Hatip el-Bağdadi Hakim en-Neysaburi'den daha yetkindirler. Buhari'nin et-Tarihu'l-Kebir isimli kitabına aldığı rivayetler sahih değil zayıf rivayetlerdir. Çünkü Buhari bu kitabında sahih rivayetleri almayı adet edinmemiş, sadece ravinin zayıflığına dikkat çekmek için bu rivayetleri serdetmiştir. Az hata, ravinin zabtını etkilemez. Buharinin “ فيه نظر ” sözü ile “ في حديثه نظر ” sözü farklı anlamlardadır. İlk sözü ravinin zabtına yönelik cerh anlamındadır. İkinci sözü ise direk raviye değil de ravinin hadisine yöneliktir. Sadece bir Hadis'te yalan söylediği tespit edilen ravinin adaleti düşer. Normal hayatında yalan söylediği tespit edilen bir ravinin de bütün rivayetleri reddedilir. Bid'atçının rivayeti meselesinde, eğer bu bid'at onu dinden çıkarıyorsa rivayetleri reddedilir. İnsanları bid'atına davet eden ravinin rivayetleri de düşer. Diğer bid'atçıların rivayetleri ise

⁴ el-Muallimî, *el-Envâru'l-Kaşıfe lima fi Kitabi 'Advaun ala's-Sünne mine'z-Ze'el ve't-Tadlil ve'l-Mucazeze'*, Alemu'l-Kitab, Riyad 1403, s. 51

⁵ Kevseri'nin eseri 1998 yılında Kahire'de el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas yayınları tarafından basılmıştır. Kitabın başka baskıları da bulunmaktadır.

reddedilmez. el-Muallimi sadece et-Tenkil isimli eserinde 841 ravi hakkında cerh ve ta'dil hükmü vermiştir.

e-Muallimi son dönem hadis alimlerinin işi çok sıkı tutmayarak hadisler hakkında kolaylıkla "bu hadis hasendir" hükmünü verdiklerini söyleyerek, kendi görüşünün ise bu konuda daha ihtiyatlı davranılması gerektiği yönünde olduğunu söylemiştir. el-Muallimi, Mahmut Ebu Reyne'nin, hadisçilerin hadis değerlendirmelerinde akli öteledikleri yönündeki eleştirilerine cevap vererek, hadisçilerin akla çok önem verdiklerini, onların akli; hadisi dinlerken, hadisi rivayet ederken, raviler hakkında hüküm verirken ve hadisler hakkında hüküm verirken olmak üzere toplam dört yerde kullandıklarını belirtmiştir. Ona göre Hadisçiler bütün kriterleri akıl süzgecinden geçirdikten sonra uygulamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Abdurrahman el-Muallimi, Hadis, Tenkid, Sened, Metin, Cerh ve Ta'dil, Rical

Abdurrahman El-Muallimi and Hadith

This study deals with Abdurrahman al-Muallimi and hadithism, one of the most famous hadith scholars of Saudi Arabia. The study consists of three parts and the final result. It is mentioned that the importance of this subject in the beginning and the fact that al-Mu'allimi, who is not known much in the surroundings of the hadith in Turkey. The first chapter includes al-Muallimi's life, works and scientific personality. In the second part, the place and opinions of cerh and ta'dil are mentioned. In the third chapter, Zahid al-Kawseri's criticism and hadithism in the framework of these criticisms are placed. And the final part includes findings from the study.

Abdurrahman al-Mu'allim al-Yemani is among the most important scholars of hadith raised by Saudi Arabia. Al-Muallimi, who originally spent most of his scientific life in Saud despite his being Yemen, was especially known as Zehebi, because of his authority in cerh and ta'dil. Despite not knowing much when he was alive, his books with firefighters became famous after being studied by Hadith scholars, and he became one of Saudi Arabia's most famous muhaddis. One of the reasons for his recognition is Zahid al-Kawseriya's book "et-Tenkîl", which he wrote as a refusal, and "al-Envâr al-Kaffâ" which he wrote as a refusal to Mahmut Abu Reyne. These books, if carefully examined, will be seen that al-Mu'allim is a competent personality in almost all hadith sciences and a hadith scholar, who criticizes the views of the previous hadith scholars and prefers it with its own ijtihad. In addition to the books mentioned, there are also books such as Ahkâmul-Kezib, Hakikatu't-Te'vil, al-Ihticac bi'l-Haberil-Vahid, Ahkamu'l-Hadisi'd-Daif etc. books are also available. One of the most important features of al-Muallimî is that he follows a highly moderate line in his discussions with scholars and shows them with respect. He refrained from using renunciation statements in his arguments. He spent more than thirty years in the city of Hyderabad in India and was commissioned to revise the hadith books in "Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye". It is apparent that al-Mu'allim is a knowledge of tradition and especially the knowledge of cerh and ta'dil. Later, when he returned to Mecca, the Mecca Library was delivered to him. Here too, Hadith did not close his connection with the sciences, but further strengthened it. Al-Muallimî is considered to be one of the most eminent scholars of the last revolution in cerra and ta'dil scholars, as well as his original views on Hadith scholarship. For example, in the book "et-Tenkîl" and in the examination of al-Shawkani's "al-Fawâid al-Majmâa", he used cerh or ta'dil in relation to 841 narrators. When Imam Abu Hanifa talked about the narration of the Hadith or the narration of Hadith less than himself, Ebu Hanifa had for a while told Hammad b. He told Ebi Soloman that he received the hadith lessons, that the narration

of Hadith less than himself did not mean that he had no say of Hadith, so he did not give Hadith his narrative. As a matter of fact, scholars have not entered into any effort to collect all the Hadith. In fact, Abu Hanifa has had the traditions of Hadith in terms of foundations and morals to the Qur'anic scholars and enough to give a fatwa. As a matter of fact, Muslim b. Kidam and Hibbân b. Especially Ebi Cebele.

Al-Muallimi was described as ceremonial and ta'dil in the history of Zephaniah. This is because of his authority and his original views on cerra and ta'dil. After Cerh and Tadil's knowledge Ibn Hajjar al-Ashalani, the hadith do not struggle too much as a science that only the views of the former have been conveyed. However, al-Mu'allim has proved that in the last few years this case can also be made case-by-case. He not only conveys the views of the former, but he also proved his authority in this branch of science by setting out his case-law. Some cerh and ta'dil views are like this. With the multitude of strange hadiths narrated by a narrator is not regarded eligible by narrator. The narration of the manger hadiths from one unknown person of a narrator does not harm him, but the responsibility belongs to that unknown process. Ibn Hibban and Hatip al-Baghdadi Hakim en-Neysaburi have more authority in hadith sciences. The narrations Bukhari has taken to his book et-Tarihu'l-Kebir are not authentic but are poor narrations. Because Bukhari did not have the tradition to receive authentic accounts in his book, he only published these rumors to draw attention to the weakness of narrator. Little mistake does not affect the indications of narrator. The justice of the narrator, which is found to lie only in a hadith, falls. All rumors of a narrator that is found lying in his normal life are rejected. In the case of Bid'at's story, his narrations are rejected if this bid'at draws him away. The narrations of narrator that invites people to bid'a also fall. The rumors of other bidders are not rejected. al-Mu'allimi gave cerh and ta'dil the provision of 841 narrator in et-Tenkil's only work.

E-supervisor said that the recent hadith scholars did not keep the work very tight and gave the hadiths "easily hijack this hadith", saying that their opinion should be treated more cautiously. al-Muallimi said that Mahmut Abu Reyte responded to the criticism of the hadithists in their hadith evaluations for their smart postings, that the hadiths gave great importance to the mind; while the hadith narrated, the hadith narrated that they used it in four places, giving judgment on the ravens and giving judgment on the hadiths. According to him, the Hadists practiced all the criteria after having spent the mind.

Keywords: Abdurrahman Al-Mullami, Hadith, Sened, Ciritic, Tex, Al-Carh ve't-Ta'dil, Ricals.

Kaynakça

Derbâle, Ebû Selâme İslâm b. Mahmud b. Muhammed, *Bülûğu'l-Emânî min Kelâmi'l-Muallimî'l-Yemânî -Fevâidün ve Kavâidün fi'l-Cerh ve't-Ta'dil ve Ulûmi'l-Hadîs-*, Riyad 1997

el-Esedi, Ahmed b. Ğanım, *el-İmam Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî Hayatuhu ve Asaruhu*, Mektebetu'r-Rıdvân, Mısır 2006

Margit, Hamza b. Abdullah, Menhecu'n-Nakd inde's-Şeyh el-Muallimi min Hilali Kitabihî "et-Tenkîl", Basılmamış Y.Lisans Tezi, 1434/2013 Cezayir

el-Muallimî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi, *el-Envâru'l-Kaşife lima fi Kitabi 'Advaun ala's-Sünne mine'z-Zelel ve't-Tadlil ve'l-Mucazeffe'*, Alemu'l-Kitab, Riyad 1403

— *et-Tenkîl bima fi Te'nibi'l-Kevseri mine'l-Ebâtil*, Dâru'l-Maarif, Riyad 1386

es-Semâri, Mansur b. Abdülazîz, *eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî ve Cuhuduhu fî's-Sünneti ve Ricaliha*, Dâru İbn Affân, el-Huber (Suûdi Arabistan) 1418

es-Subayhî, Ebû Enes İbrahim b. Said, *en-Nüketü'l-Ciyâdi'l-Müntahabe min Kelâmi Şeyhi'n-Nükkâd Abdurrahman el-Muallimî*, Mektebetu Advâi's-Selef, Riyad Tsz

Döviz Kuru ve Faiz Oranının Finansal İstikrarsızlığa Etkisi: Türkiye Örneği

Büşra Doğan¹

“Finansal istikrarsızlık finansal çevrim olarak tanımlanabilecek bir durumu ifade etmektedir. Standart bir finansal çevrimde, finansal dengesizliklerin biriktirildiği oldukça iyi görünen ekonomik koşulların eşlik ettiği bir aşırı genişleme safhası vardır. Bu safha, teknolojik yenilikler, reform uygulamaları veya sorunlu beklentilerin temelini oluşturan diğer faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan olumlu ekonomik olasılıklar tarafından tetiklenir. Bu aşamada, varlık fiyatları yükselir ve bu yükseliş hızlı kredi artışını hem besler hem de ondan beslenir. Her türlü dışsal finansmana erişim oldukça kolay hale gelir. Kısmen olumlu varlık fiyat gelişmeleri tarafından gizlenen kaldıraç oranı, bilançolarda birikmeye başlar. Bu gelişmeler reel harcama kararlarını ve yatırımları olumsuz yönde etkiler.” (Crockett, 2002: 982)

Mal ve hizmetlerin fiyat seviyeleri enflasyon, yabancı paraların alım ve satım değerini döviz kuru, finansal piyasalarda ulusal paranın değerini ise faiz oranı göstermektedir. Fiyatlar genel seviyesinin yükselmesinin temel sebebi olarak faiz oranları ve döviz kurundaki artışlar gösterilmektedir. Bu mekanizmalardan birinde ortaya çıkan bir şokun diğerlerini etkileme oranı istikrarlı bir makro ekonomik politika açısından önemlidir.

Döviz kurlarındaki yükselmenin ithal mal fiyatlarına yansımaları ve iç piyasada fiyatlar genel seviyesini yükselttiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca reel döviz kurunu sabit tutmaya çalışmak bir devalüasyon-enflasyon sarmalına neden olabilir. Yerli paranın değer kaybetmesi enflasyonu daha da derinleştirir. Böylece devalüasyon-enflasyon sarmalı sürekli kendini tekrar eder (Agenor & Hoffmaister, 1998).

1995 Meksika krizi ve 1997 Asya krizi, döviz kuru rejimleri, kur politikaları ve reel kurlar konularına verilen önemi daha da arttırmıştır. Yaşanan krizlerin nedenleri farklı olsa da, sonuçta hepsinde nominal kur da ortaya çıkan yüksek değer kaybı ve kurların fiyatlara geçiş etkisinden dolayı krizden sonra enflasyonda artış yaşanmıştır. Bunun sonucunda da ekonomilerde daralma görülmüştür.

Yaşanan ekonomik krizlerin sayısının artması ve ülkeler arasında hızlı bir biçimde yayılmaya başlaması, olası krizlerin etkilerinden mümkün oldukça en az düzeyde etkilenmek için makro ekonomik dengelerin sağlanması gerekmektedir. Ekonomik istikrarsızlığın sebebi istihdam, büyüme, faiz, yabancı yatırımlar, aşırı ithalat vb. Ekonomik istikrarın yaşanması için iktisadi politikaya yön verenlerin iktisadi göstergeler arasındaki ilişkileri doğru teşhis edebilmeleriyle paralel doğrultudadır.

Günümüzde pek çok ülkede ekonomik istikrarsızlık yaşanmaktadır. Özellikle son 20 yılda krizlerle daha da belirginleşen istikrarsızlık küresel bir sorun haline gelmiştir. 1970’li yılların sonundan itibaren Türkiye’de kronik yüksek enflasyon yaşanmıştır. Bu durum ülkenin rekabet gücünü ve siyasi ve sosyal yapısını etkilemektedir. Türkiye’de döviz krizini geride bırakıp yüksek enflasyonu engellemek için geniş kapsamlı bir istikrar politikası uygulanmaya başlanmıştır. Reel döviz kuru aracılığıyla ihracat arttırılmış ve nominal döviz kurlarında günlük

¹ Mail: b.dgn59@gmail.com

ayarlamalar yapılmış yani esnek kur sistemi benimsenmiştir. 2001 yılının şubat ayında başarısız olduğu için uygulanan bu program sonlandırılmış ve kurlar dalgalanmaya bırakılmıştır.

Ülkemizde 1970'li yılların sonundan itibaren yüksek bir enflasyon yaşanmıştır. Bu durum uzun dönemli kararlar alınmasını engellemiş ve ülkemizin rekabet gücünü olumsuz etkilemiştir. 1980'li yıllardan itibaren yüksek enflasyonu engellemek ve döviz krizini aşmak için kapsamlı bir istikrar politikası uygulanmaya başlanmıştır. Reel döviz kurları aracılığıyla ihracatın arttırılması temel hedef olmuştur. Ayrıca nominal döviz kurlarında günlük ayarlamalar yapılmış ve 1981 senesinde esnek kur sistemi benimsenmiştir. IMF ile 1998 senesinde imzalanan "Yakın İzleme Anlaşmasının" uzantısı olarak nitelendirilen "stand-by" anlaşmasının gereği olarak döviz kuru politikasında değişiklik yapmıştır. Bu bağlamda Ocak 2000-Haziran 2001 dönemlerinde enflasyon hedefine yönelik kur sepeti olarak, devamında ise aşama aşama genişleyen band çerçevesinde yürütülecektir (MB, Para ve Kur Politikası, 2000).

Bu çalışmada öncelikle konu ile alakalı giriş yapıldıktan sonra literatür incelemesi yapılmış ve diğer çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra çalışmada kullanılan değişkenlerin nereden alındığı ve nasıl bir metodoloji izleneceği açıklanmıştır. ADF ve PP birim kök testleri anlatıldıktan sonra VAR modeli ve Granger nedensellik analizi hakkında bilgi verilmiştir. Devamında 2003:01- 2015:12 dönemleri için KUR ve FAİZ değişkenlerinin ENF üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle değişkenler mevsimsellikten arındırılmıştır. Arkasından serilerin durağanlıklarını incelemek için yapılan Geliştirilmiş Dickey Fuller (ADF) ve Phillips & Perron (PP) testleri sonucunda FAİZ değişkeninin durağan olduğu, ENF ve KUR değişkenlerinin ise birinci farkı alındığında durağan hale geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Etki- tepki analizi sonucuna göre ise, değişkenlerin kendileri üzerindeki standart sapmalık şoklara verdikleri tepkinin hep pozitif devam ettiği ve dengeye ulaştığı görülmüştür. ENF'da meydana gelen bir standart sapmalık şoka, KUR ve FAİZ değişkenleri yaklaşık olarak dördüncü aydan itibaren negatif tepki vermektedir. ENF üzerinde FAİZ değişkeni KUR'dan daha fazla etkili olmaktadır. Teoriler, varyans ayrıştırma analizi ve Granger nedensellik testi sonuçlarınca doğrulanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Finansal istikrarsızlık, döviz kuru, faiz oranı, VAR, Granger nedensellik.

The Effect of Exchange Rate And Interest in Financial Instability: Turkey Example

"Financial instability refers to a situation that can be defined as a financial cycle. In a standard financial cycle, there is a period of extreme expansion, accompanied by economic conditions that seem to be accumulating financial imbalances. This phase is triggered by positive economic possibilities arising from technological innovations, reforms or other factors underlying the problematic expectations. At this stage, asset prices rise and this rise nourishes and feeds on the rapid credit growth. Access to any external financing becomes quite easy. The leverage ratio, which is hidden by partly positive asset price developments, does not accumulate in the balance. These developments affect real spending decisions and investments in the negative direction. "(Crockett, 2002: 982)

The price levels of goods and services are inflation, the buying and selling value of foreign currencies is the exchange rate, and the value of the national currency in financial markets is the interest rate. The main reason for the increase in the general level of prices is the increase in interest rates and exchange rates. The impact of a shock on one of these mechanisms is significant in terms of a stable macroeconomic policy.

It is a fact that the rise in exchange rates reflects on imported commodity prices and the price level in the domestic market has increased overall. Moreover, trying to keep the real exchange rate constant may cause a devaluation-inflationary spiral. The depreciation of the

domestic currency further deepens inflation. Thus the devaluation-inflation spiral is constantly repeating itself (Agenor & Hoffmaister, 1998).

The 1995 Mexico crisis and the 1997 Asian crisis further increased the importance given to exchange rate regimes, exchange rate policies, and real exchange rates. Even though the causes of the surviving crises are different, after all, there has been an increase in inflation after the crisis due to the high depreciation in all the nominal exchange rates and the effect of exchange rates on prices. As a result, there was a contraction in the economies.

To increase the number of surviving economic crises and to spread quickly among countries, macroeconomic balances must be provided to minimize the effects of possible crises as much as possible. Employment, growth, interest, foreign investments, excessive imports, etc., due to economic instability. It is in line with the fact that those who direct economic policy for economic stability can correctly identify the relations between economic indicators.

Today, economic instability is experienced in many countries. Especially in the last 20 years, instability has become a global problem, becoming even more evident with crises. Since the end of the 1970s, there has been chronic high inflation in Turkey. This situation affects the competitive power and political and social structure of the country. In Turkey, a comprehensive stabilization policy has been implemented to prevent the high inflation by leaving behind the currency crisis. Exports have been increased through the real exchange rate and daily adjustments have been made in nominal exchange rates, ie flexible exchange rate system has been adopted. Since the year 2001 failed in February, this program was terminated and currencies were left to fluctuate.

A high level of inflation has been experienced in our country since the end of the 1970s. This has prevented long-term decisions and has adversely affected our country's competitive power. Since the 1980s, a comprehensive stabilization policy has been implemented to prevent high inflation and to overcome the currency crisis. Increasing exports through real exchange rates has been the main target. In addition, the nominal exchange rates were adjusted day by day and in 1981 the flexible exchange rate system was adopted. Has changed its exchange rate policy in accordance with the "stand-by" agreement, which is defined as an extension of the "Close Monitoring Agreement" signed with the IMF in 1998. In this context, it will be implemented as a basket of currencies for inflation targeting in the period January 2000-June 2001, and in the band of gradually expanding band (MB, Money, and Exchange Rate Policy, 2000).

In this study, a literature review was made after the relevant entry was made and other studies were informed. It is then explained where the variables used in the study are taken and how a methodology is to be followed. After the ADF and PP unit root tests were explained, the VAR model and Granger causality analysis were given. The impact of the variables of KUR and FAIS on ENF for 2003: 01 - 2015: 12 periods were examined. In this context, variables are firstly removed from seasonality. As a result of the developed Dickey - Fuller (ADF) and Phillips & Perron (PP) tests conducted to examine the stationarity of the series, the INTER variable was stabilized and the ENF and CUR variables became stable when the first difference was taken. According to the result of the influence-response analysis, it is seen that the variables have always been positive and stabilized in response to the standard deviation shocks on themselves. A standard deviation SHOKA, KUR, and INTEREST in the ENF gives a negative response from approximately the fourth month. The INTEREST variable on ENF is more effective than KUR. The theories were verified by the results of variance decomposition analysis and Granger causality test.

Keywords: Financial instability, exchange rate, interest rate, VAR, Granger causality.

Kaynakça

- Agenor, P.R., & Hoffmaister, A.W., (1998), ‘‘Money, Wages And Inflation In Middle-Income Developing Countries’’, Unpublished IMF Working Paper.
- Alacahan Nur 2011, ‘‘Enflasyon, Döviz Kuru İlişkisi Ve Yansıma: Türkiye’’, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Ss. 49-56.
- Bilgin Cevat (2007), ‘‘Finansal İstikrarsızlık Sorunu Ve İktisat Politikası Bağlamında Türkiye’’, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı, Doktora Tezi.
- Crockett, Andrew (2002), ‘‘Market Discipline And Financial Stability’’, *Journal of Banking & Finance*, 26, 977-987.
- Dickey, D. Ve Fuller, W. (1981), ‘‘Distribution Of The Estimators For Autoregressive Time Series With A Unit Root’’, *Journal Of The American Statistical Association*, 74: 427-431.
- Erdem, Ekrem, İlğün, M.Fatih & Dumrul, Cüneyt, (2011), ‘‘Finansal İstikrarın Bankacılık Sisteminin Borç Verme Politikaları Üzerindeki Etkisi: 2008 Küresel Krizi Çerçevesinde Türkiye Üzerine Bir İnceleme’’, *Bddk Bankacılık Ve Finansal Piyasalar*, 5(1), 9-34.
- Ergül, Yaşar Tamer (2005), ‘‘Ekonomik İstikrarsızlıkları Anlamada Minsky’nin Finansal İstikrarsızlık Hipotezi’’, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Maliye Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- Granger, C. W. J., (1969), ‘‘Investigating Causal Relations By Econometric Models And Cross-Spectral Methods’’, *Econometrica*, Vol. 37(3), Pp. 424-438.
- Işık, Nihat & Acar, Mustafa, (2006), ‘‘Enflasyonla Mücadelede Politika Aracı Seçimi: Bir Vektör Otoregresyon (Var) Analizi’’ *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İlke)*, Yıl:2006, Sayı.16.
- Luiz Paulo F.R & Alves, A. Jose, (2000), ‘‘External Financial Fragility And The 1998-1999 Brazilian Currency Crisis’’, *Journal Of Post Keynesian Economics*, Summer, 22(4), 589-613.
- Marc, Lavoie & Seccarecia, Mario, (2000) ‘‘Minsky’s Financial Fragility Hypothesis: A Missing Macroeconomic Link?,’’ *Financial Fragility And Investment In The Capitalist Economy: The Economic Legacy Of Hyman Minsky Volume I*, Ed. Ricardo Bellofiore And Piero Feri, Cheltenham: Edward Elgar.
- Minsky, H.P. (1985). ‘‘The Financial Instability Hypothesis: A Restatement.’’, In Arestis And Skouras Eds, *Post Keynesian Economic Theory*.
- Phillips, P.C.B., P. Perron, (1988), ‘‘Testing For Unit Roots In Time Series Regression’’, *Biometrika*, Vol. 75, Pp. 335-346.
- Sever, Erşan & Mızrak, Zekeriya, ‘‘Döviz Kuru, Enflasyon Ve Faiz Oranı Arasındaki İlişkiler: Türkiye Uygulaması’’, *Sü İibf Sosyal Ve Ekonomik Dergisi*, Konya.
- Seyrek, İsmail, (2006), ‘‘Finansal İstikrarsızlık Ve Dış Borç: Türkiye Örneği’’, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Yıl:2006, Sayı. 12, Ss. 203-227.
- Şentürk, Mehmet, (2014), ‘‘Türkiye’de Döviz Kuru-Faiz Oranı Ve Borsa Getirisi İlişkisi: Ampirik Bir Analiz’’ *Business And Economic Research Dergisi*, Yıl:2015, Sayı.3, Ss. 67-80.
- Tarı, Recep, (2011), ‘‘Ekonometri’’, Umuttepe Yayınları, 7.Basım, Kocaeli.
- Yamak, Rahmi & Korkmaz, Özge, (2012) ‘‘Türkiye’de Finansal İstikrarsızlık Ve Minsky Finansal İstikrarsızlık Hipotezi’’, *Ankara Üniversitesi Sbf Dergisi*, Yıl:2012, Sayı.2, Ss. 189-212.
- Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, Elektronik Veri Dağıtım Sistemi, Evds.Tcmb.Gov.Tr, Erişim: 01.02.2016.
- Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası, (2000). *2000-2001 Para Ve Kur Politikası*, Erişim: 01.02.2016. <http://www.tcmb.gov.tr>

Zhang, Qiang & Shengun, Jiang & Si, Ai, (2011), “*Is The Financial Instability Caused By Exogenous Shocks?*”, China’s Financial System And Economic Internationalization.

**Diyarbakır Suriçi: Arsız Zaman(lar)ın Ayırıtında Kentsel ve Toplumsal Hafızada
Renkleri Solan Kültürel Miras**

Kamuran Sami¹

Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarının süregelen değerleri üzerinden vücut bulan Diyarbakır tarihi kentsel yerleşim (Suriçi) dokusu (Camiler, kiliseler, hamamlar, anıtsal yapılar, kent surları ile geleneksel evler vb.); tarihsel olarak var olmuş farklı kültürlerin değerlerinden etkilenecek, günümüze değin toplumsal ve kültürel yapıda varlık gösteren uzlaşıların bir yönünü temsil etmektedir. Zamanın düzleminde vücut bulan kültürel ve mekânsal aidiyetler, ortak birlikteliğin sürdürülen ve paylaşılan bir çevrenin temsiline fırsatlar vermektedir. Bu bağlamda kent(ler)in tarihsel oluşum süreçleri ve yapısal değişimleri; toplumsal, kültürel ve politik değerler üzerinden ortak bir kimliğin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Bu nedenle kentsel oluşum evrelerini belirleyen veya bu oluşumları ortaya çıkaran birden fazla doğal ve formel kriterin vücut bulan dönüşümleri biçimlendirdiği bilinmektedir. Diyarbakır kültürel ve tarihi dokusu üzerine günümüze değin yapılan tespit ve kurumsal araştırmalarda, bu gerçekler toplumsal ve kentsel dönüşümlerin her evresinde karşımıza çıktığı da görülmektedir.

Literatürde yer alan Genius Loci ya da “yerin ruhu” olarak ifade edilen bu kavram; kentin morfolojik bağlamda yüklendiği anlamı bulmada; yerin ve buna bağlı fiziksel örüntülerin yeni anlamların vücut bulması için önemli bir rol üstlendiğini ortaya çıkarmaktadır. Kentler, tarihsel olarak edindikleri bir kimliğe varma süreçleri; tanımlanılan bir yerin topografik olarak algılatılmasını ortaya koymaktadır. Her yapıli çevrede bir mimarlık ürününü tanımlayan simgeler, örüntüler ve onların görünümü; dünden bugüne gelen değerler olarak, yerel yani yaşamın süreceğı topraklara veya o kültürün yarattığı ortak kabullere özgü bir durumu ortaya çıkarmaktadır.

Tarihi kent(ler)in toplumsal ve mekânsal morfolojisi üzerinden yapı vurgusunu ön plana çıkaran “kültür ve mimari miras”; toplum katmanları ayırıtında yaratılan kültürel çoğulculuk ile doku deseniyle birlikte biçim alan yerleşimlerin fiziki dokusuna ev sahipliğı yapmaktadır. Bu bağlamda Diyarbakır tarihi ve mekânsal kentsel yerleşim örüntülerinin dünya mirası olma iddiası üzerinden dışa vuran fiziki farkındalığı, “*Diyarbakır Kalesi ve Hevsel Bahçeleri Kültürel Peyzajı*” tanımlamasıyla 2015 yılında UNESCO Dünya Kültürel Mirası Listesinde yer almasını sağlamıştır.

İnsan-mekân-çevre ilişkilerini merkeze alan tarihi “**Suriçi**” kentinin meşakkatli zaman yolculuğunda yaratageldiğı mekânsal örüntüler ile toplumsal hafızayı temsil eden kültürel değerler, Eylül 2015-Mart 2016 arasında Diyarbakır’da vuku bulan “şiddet/çatışma ortamı” nedeniyle; telafisi zor olabilen fiziki yıkım ve insan göçüyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Kültürel ve doğal mirasa toplumsal düzlemde bir aidiyet atfettiğı değerler üzerinden vücut bulan herhangi bir kent parçasının yok olması, şiddete maruz kalması veya bozulmaya terk edilmesi; bütün dünya ulusları için telafisi mümkün olmayan bir yoksulluğa, kültürel yozlaşmaya ve toplumsal hafıza kaybına yol açmaktadır. Diyarbakır Suriçi’nde vuku bulan ve şiddet/çatışma sonrası ortaya çıkan görünümde, kentsel temsiliyeti sağlayan yapıların büyük bölümü kentin hafızasında silinecek bir şekilde yok olduğu gibi; geriye kalanların ise önemli bir kısmı tanımsız

¹ Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Mimarlık Fak. e-Mail: ksami@dicle.edu.tr

bir hale getirilmiştir. Eylül 2015’de başlayıp Mart 2016’ya kadar devam eden şiddet ve ortaya çıkan kaotik ortam, kentsel dokuyu temsil eden dini ve farklı kültürlere ait yapılar ile han, hamam ve sivil mimari örnekleri olmak üzere; birçoğu tahrip olmuş ya da tümünden yıkılmıştır.

Bölgede (Doğu ve Güneydoğu) ve özellikle de Diyarbakır’da son 25-30 yıl içerisinde vuku bulan terör, şiddet, toplumsal ayrışma ve kentsel çözülüş; kent(ler)in temsiliyetini sağlayan mimari dokuyla birlikte kültürel ve toplumsal hafızada örselenmeyi de beraberinde getirmiştir. Bölgesel bağlamda kentlerin çöküntü alanları ile yerleşim bölgelerinin çeperlerinde ya da salt barınma istemiyle ilkel koşullarda tanzim edilen yerlerde yerleşmek zorunda kalan yüzbinlerce insan; kentlerin tarihi mekânsal dokusuna ve yerleşme düzenine ket vurarak, var olan kentsel kimlikleri ikinci plana ötelemiştir. Yığinsal bir ivmeyle ortaya çıkan bu bölgesel göç, kentsel düzeyde coğrafik bir genişleme yaratmayıp; aynı zamanda kentlerin sosyo-kültürel kimlik değerlerini tanımlayan örüntüleri kentsel dizgeyi ve fiziki koşulları tersyüz eden durumun ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

Bu çalışma, Diyarbakır tarihi Suriçi bölgesi ile kentin çeperlerinde öbekleşerek süregelen göç ve 2015 yılının son aylarında ortaya çıkan şiddet/çatışmalı ortamdan kaynaklı durum; kentin hafıza temsiliyetini sağlayan kültürel ve mimari miras örüntülerinin ortaya çıkan şiddet sarmalıyla birlikte nasıl ve hangi sonuçlarla yüzleştiğinin tespiti üzerine odaklanmıştır. Günümüzde ve özellikle sınır olduğumuz bölgesel coğrafyalarda belirgin olarak ortaya çıkmış olan çatışmalı ortam(lar) nedeniyle yok olan kültürel miras; her ülkenin kültür, din ve tarih düzleminde gelişen temayüller ile toplumsal sistemin dağarcığında yaratılan hafızayla birlikte ortaya çıkan tarihsel bir döngüyü işaret etmektedir. Çatışmalı ortam(lar) üzerine tartışılan ve de tarihsel bir hafıza dizgesi oluşturan kültürel mekân örüntülerinin ne kadar hayatı bir öneme haiz olduğu; bu çalışmanın odağında tekrar gündeme getirilmektedir. Bu da olağan dönem veya durumlarda ortaya çıkması kuvvetle muhtemel “yeniden yapılanma” ve “inşa süreçlerine” bir katkı sağlayacağı umularak, şiddet sarmalında yok olan veya örselenen evrensel değerlerin sürdürülebilmesi için uluslararası öneme sahip Diyarbakır Suriçi’nin yeniden gündeme getirilmesini sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır; Suriçi; Kültürel Miras; UNESCO; Toplumsal Dönüşüm/Çözülüş; Şiddete Dayalı Ortamlar.

Diyarbakır Suriçi: A Cultural Heritage with Its Color Faded in The Urban and Collective Memory in The Edge of Insolent Time(S)

Having come into existence over the ongoing values of the Mesopotamian and Anatolian civilizations, the historical urban settlement tissue (Suriçi) of Diyarbakır (mosques, churches, hammams, monumental structures, city walls and traditional houses, etc.) represents one aspect of consensuses having made its presence felt in social and cultural structure to date by having been affected by the values of different cultures having existed historically. Cultural and spatial relations having come into existence in the plane of the time give opportunities for representation of an environment sustained and shared by a common togetherness. In this context, the historical formation processes and structural changes of cities lead to contribute to appearance of a common identity over social, cultural and political values. Therefore, it is known that more than one natural and formal criteria determining the phase of urban formation or revealing these formations formed the transformations having come into existence. In the determinations and institutional studies on cultural and historical tissue of Diyarbakır conducted to date, it is seen that these realities confront us at each phase of social and urban transformations.

Stated to be Genius Loci or “sprit of place” in the literature, this concept reveals that the place and physical patterns depending thereon have assumed an important role for new meanings to come into existence in finding the meaning ascribed to the city in morphological context. The process of cities attaining an identity obtained by them historically reveals the

topographical perception of a place defined. The symbols, patterns defining an architectural product in a built environment and their appearance introduce a situation specific to locations, namely, to soils where common life is to be led or assumptions created by that culture.

“Cultural and architectural heritage” featuring the emphasis of structure over social and spatial morphology of historical cities host the physical tissue of settlements taking shape together with cultural pluralism and tissue pattern created in the edge of social layers. In this context, the physical awareness of historical and spatial urban settlement patterns of Diyarbakır embodied in the claim of becoming a world heritage has ensured it to be included in UNESCO World Cultural Heritage List by being accepted with the definition “*Diyarbakır Fortress and Hevsel Gardens Cultural Heritage Landscape*” in 2015.

The spatial patterns created by the historical city of “**Suriçi**” centering the human-location-environment relationships on the troublesome time journey and cultural values representing the social memory have had to face with physical destruction and human migration which are difficult to be compensated due to “violence/conflict environment” having taken place in Diyarbakır between September 2015 and March 2016. The disappearance of any part of city having come into existence over the values by which relation was attributed to cultural and natural heritage over a social plane or the fact that it sustained violence or it was abandoned to be collapsed gives rise to poverty, cultural degeneration and loss of social memory which is difficult to be compensated for all world nations. In the appearance having occurred and come into existence after violence/conflict in Diyarbakır Suriçi, great majority of buildings ensuring the urban representation disappeared in such a way that it would be deleted from the memory of the city and the great majority of those having remained have been brought to an undefined form. In the conflicting and chaotic environment starting in September 2015 and continuing until March 2016, most of the buildings belonging to religious and different cultures representing the urban texture, mainly the examples of caravanserai, hammams and civil architectural patterns, have been destroyed or ruined completely.

Terror, violence and social disintegration and urban disassociation having occurred over the past 25-30 years in the region (East and Southeast), and especially in Diyarbakır have brought along the disturbance in the cultural and social memory together with the architectural tissue providing the representation of the cities. Having had to settle in subsidence areas of cities and walls of settlement areas or places organized in primitive conditions with the mere demand of sheltering in regional context, hundreds of thousands of people postponed the existing urban identities to a second plan by frustrating at the historical spatial tissue and order of settlement of cities. This regional migration having come into existence with an agglomerative acceleration not only created a geographical expansion at the urban level and but also gave rise to appearance of a situation reversing the patterns, urban system and physical conditions defining the socio-cultural values of the cities.

This study has focused on the determination of how and with which outcomes the cultural and architectural heritage patterns providing the memory representation of the city faced together with the spiral of violence coming into existence in the environment of ongoing migration having bunched in the historical Suriçi region of Diyarbakır and near the walls of the city and the situation having resulted from violence/conflicted environment coming into existence in the last months of 2015. Disappeared due to conflicted environment(s) having come into existence distinctively today and especially in regional geographies which we border, cultural heritage indicates a historical cycle coming into existence together with tendencies developing in the culture, religion and history plane of every country and in the repertory of social system. In its focal point, this study brings forward again how crucial cultural location patterns discussed on conflicted environment(s) and forming a historical memory system are. And this will ensure that Diyarbakır Suriçi being of international importance is brought forward again for universal values disappearing or crumpled in the spiral of violence to be able to be

continued with the hope that it will contribute to “restructuring” and “reconstruction” processes that are highly likely to be appear in ordinary periods or situations.

Keywords: Diyarbakır; Suriçi; Cultural Heritage; UNESCO; Social Transformation; Conflicting Environment.

Kaynakça

- Adalı, S. (1999), *Türk Ailesinin Yaşadığı Mekânlara/Konutlara İlişkin Eğilimler*, Cilt I, Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Yayın No:114.
- Aker, A. T. (2006). “Ruhsal Süreçler Açısından Zorunlu Göç ve Yerinden Edilme”, *Zorunlu Göç ile Yüzleşmek: Türkiye’de Yerinde Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, TESEV Yayınları, ss: 60–63.
- Bayhan, V. (2006). “Türkiye’de İç Göçler ve Anomik Kentleşme”,
http://www.sosyologvehbi.8m.com/yeni_sayfa_10.htm 12.10.2006
- Bookchin, M. (1999). *Kentsiz Kentleşme, Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*; Çev.: Burak Özyalçın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Günçe, K.; et al., (2007). “Questioning the " Prototype Dwellings" in the Framework of Cyprus Traditional Architecture", *Building and Environment* (Article in Press), pp:1-11.
- Howard, P. ve Pinder, D. (2003). "Cultural Heritage and Sustainability in the Coastal Zone: Experiences in South West England", *Journal of Cultural Heritage*, pp: 57–68.
- Keyman, N. F. (2007). “Türkiye’de Demokrasi Tehlikede”, *Radikal Gazetesi*, Radikal II, 16 Aralık 2007
- Ruijgrok, E. C. H., (2006). "The Three Economic Values Of Cultural Heritage(7): A case Study in the Netherlands", *Journal of Cultural Heritage*, pp: 206–213.
- Sami, K. (2016). “Diyarbakır Suriçi ve Çatışmalı Ortam: Gözü Mühürlü Mekânlar ve Yıkıma Direnen Kültürel Miras”, *Mimarlık*/392, ss. 66-70
- Sevim, Y. Ö. (2000). “Terör Nedeniyle Elazığ’a Göç Edenlerin Sorunları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma”, *Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi*, Elazığ.
- Sönmez, İ. Ö., (2002). “Yoksulluğu Sürekli Kılan Faktörler Üzerine Gözlemler: İzmir Kent Merkezi Tarihi Konut Alanı Örneği”, *Kentleşme, Göç ve Yoksulluk*; 7. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, Editör: A. A. Dikmen, İmaj Yayıncılık, Ankara.
- TESEV, Rapor. (2005). “Türkiye’de Ülke İçinde Yerinden Edilme Sorunu: Tespitler ve Çözüm Önerileri”, İstanbul, ss:1–28.
- TMMOB. (2003). “Zorunlu Göç Raporu”, TMMOB İnsan Hakları Komisyonu, Ankara.
- Wang, N. (1997). " Vernacular House as an Attraction: Illustration From Hutong Tourism in Beijing", *Tourism Management*, Vol.18, No:8, pp: 573–580.

Günümüz Medyasının Hucurat Suresindeki Bazı Ahlaki İlkeler Göre Değerlendirilmesi

Mehmet Yusuf Yagır¹

Giriş

Kur'an'ın 49. Suresi olan Hucurat Suresi, çok önemli ahlak ilkelerini içeren bir suredir. Ahlaki ilkelerin yoğunluğundan dolayı sureye Ahlak Suresi de denilmiştir. (Sâbunî, 1402/1981: 3/230). Mü'minlerin kardeş ilan edildiği bu surede, kardeşliği zedeleyecek davranışlardan şiddetle kaçınılması emir ve tavsiyelerinde bulunulmuştur. Günümüz insanının vazgeçilmezleri arasında olan medyaya -özellikle çağımızda en yaygın bazı unsurlarına- bu sure doğrultusunda bakmak büyük önem arz etmektedir. Medya denilince yazılı, görsel, sosyal medya gibi farklı biçimleri hatırlanmalıdır.

Medyanın bazı unsurlarının oldukça yaygın bir biçimde kullanıldığı günümüzde, Hucurat Suresinde ilan edilen kardeşliği zedeleyici ve insan onuruyla bağdaşmayan birçok hak ihlalinin olduğunu görmekteyiz. Surede yer alan, alay etme, kötü lakap takma, gıybet, tecessüs, su-i zan gibi sakınılması gereken hal ve hareketler çoğu zaman günümüz medyasında göz ardı edilmektedir.

Surede önemle vurgulanan konulardan biri de alınan haberler karşısındaki tutumdur. Haberi getiren kişinin ve getirdiği haberin, araştırılmadan alınması durumunda ortaya çıkacak durumun zarar boyutuna dikkatler çekilmiştir. Günümüzde medyanın bazı unsurlarının etkilemediği fert yok gibidir. Zira hemen her ortama giren televizyonun, satış tirajlarıyla sınırlı kalmayıp internet ve TV yoluyla birçok insana ulaşan gazetelerin ve nerdeyse toplumdaki fertlerin sayısı ile doğru orantılı olarak büyüyüp gelişen sosyal medyanın, insanları bilgilendirme yönündeki etkisi oldukça büyüktür. Çoğu zaman bir hadiseyi değerlendirmemiz, bir kişi hakkında ön yargılara sahip olmamız, bir kişi veya kitleyi yargılamamız maalesef medya unsurlarının bize telkin ettiği bilgiler ve verdiği haberler doğrultusunda olmaktadır. Bu durum da ayetin bize yaptığı uyarının (yani fasıkın getirdiği haberin araştırılmasının) ne denli önemli olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

Buna göre, yaşadığımız çağda çok yaygın bir kullanım alanı olan medyanın ahlaki ilkelerden arınmış bir halde devam etmesinin, birçok olumsuz neticeler doğuracağı kanaatindeyiz. Müslümanın en önemli çözüm mercii Kur'an'ı Kerim olduğuna göre, bu meseleye dair çözümler için de Kur'an-ı Kerim'e müracaat etmek gerekir.

Bu çalışmada takip edilecek yöntem şöyledir: Önce medyanın tanımı ve medya çeşitleri hakkında bilgi verilecek. Sonra Hucurat Suresindeki ilgili ayet mealleri verilecek. Tefsir kitaplarından bu ayetlerin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığına bakılacak, varsa ayetin nüzul sebebine müracaat edilecektir. Ayetlerden elden edilen bulgular doğrultusunda günümüz medyasına bakılacak ve medyadaki eksik ilkeler vurgu yapılacaktır.

1. Hucurat Suresi Hakkında

¹ Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yusufhilvani@mynet.com

Bu sure Medeni bir suredir ve 18 ayetten oluşmaktadır. Hucurat suresi iki bölüm halinde incelenebilir. Birinci bölümde Hz. Muhammed (s.a.v) ile ümmeti arasındaki ilişkiler, ikinci bölümde ise -bizim de ele alacağımız bölüm bu bölümdür.- Müslümanların ilahi nizam doğrultusunda günlük hayatlarını tanzim etmelerine dair ilkeler ortaya konmuştur. Bu ilkeler kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Bütün Müslümanlar kardeşir. Kardeşlerin arasına bir ayrılık girerse, aralarını düzeltiniz.
2. Fasık bir insandan duyduğumuz haberleri tedkik etmedikçe, tasdik etmeyiniz.
3. İnsanlarla alay etmeyin ve insanlara kötü lakaplar takmayınız.
4. Zannın çoğunun kötü olduğunu bilip zandan kaçınmak gerekir.
5. İnsanların gizli hallerini, kusurlarını araştırmamak ve gıybetlerini etmemek gerekir. (Yıldırım, 1991: 5732-5733).

2. Medya Nedir?

Medya, gazete, dergi, radyo, TV, Film, video, sergi, doğrudan adrese reklam, katalog, telefon, poster, ilan, bülten vb. iletişim araçlarının tümünü ifade eder. (Melek, 1995: 157). Medya birkaç başlık altında kategorize edilir: Propaganda medyası, Kamu hizmeti medyası, reklam medyası, sosyal medya gibi. (Laughy, 2010: 15-19).

3. Hucurat Suresinde Bütün Mü'minler Kardeş İlan Edilmiştir

Sure'nin içerdiği önemli konulardan biri İslâm kardeşliğidir. Surede “Mü'minler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin.” (Hucurat, 49/10). buyrulmaktadır. Madem mü'minler kardeş ilan edilmiş ve kardeşlerin arasının düzeltilmesi emredilmiş o halde surede yer alan kardeşliği bozan veya zedeleyen fiillerden sakınmamız gerekir. Bu fiilleri ve medyada ihlal edilen yönlerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

3.1. Fasık Bir İnsanın Getirdiği Haberi Araştırmak Gerekir

Bu hususu ifade eden ayet mealen şöyledir: “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (Hucurat, 49/6). Ayette geçen “fasık” kelimesinin birçok anlamı vardır; ancak buradaki kullanımına en uygun anlam “yalancı ve yalan haber yayan kimse”dir. (Bayraklı, 2007: 168-169).

Ayetin nüzul sebebi -farklı rivayetlerle ifade edilse de- Velid b. Ukbe'dir. Hadisenin özü de, bu zatın getirdiği haberin doğurmak üzere olduğu vahim neticelerdir. Onun getirdiği haber nerdeyse bir savaşa sebep olacaktı. (Vahidî, 1412/1992: 390).

Günümüzde de medyanın bazı unsurlarında özellikle televizyon, gazete ve sosyal medya ortamındaki gazetelerde kişiler arası, toplumlararası hatta devletler arası ilişkileri bozabilecek çok sayıda yalan yanlış bilgiler ve haberler dolaşmaktadır. “**Bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için**” (Hucurat, 49/6). bu bilgilerin kullanımı ve paylaşımında son derece dikkatli olunmalıdır.

3.2. Alay Etmek, Karalamak ve Kötü Lakab Takmak Yasaklanmıştır

Bu hususları ifade eden ayet mealen şöyledir: “Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini **alaya almasın**. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, **birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmanın**. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir. ” (Hucurat, 49/11).

Kur'an'da yasaklanan alay etme hususu medyanın değişik alanlarında su-i istimal edilmektedir. Film ve dizilerde, gazetelerde ve sosyal medyada kişilerle ve İslam Dini'nin çeşitli

unsurlarıyla alay edilmektedir. Yine sosyal medyanın bazı unsurlarında kişilerin veya fikirlerin karalanması ve kişilere kötü lakapların takılması hadiselerine sıkça rastlıyoruz.

“Alay etme”, “karalama” ve kötü lakab takma” davranışları Kur’an’da yasaklandığı için, gerek normal gündelik hayatta, gerekse medya ortamında bu davranışlardan sakınmak gerekir.

3.3. Su-i Zan, Tecessüs ve Gıybetten Kaçınmak Gerekir

Sakınılması gereken bu üç davranış ayette mealen şöyle ifade edilmiştir. “*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir.*” (Hucurat, 49/12).

Şüphe üzere hüküm vermeden ibaret olan zandan, birinin gizli hallerini, kusurlarını araştırmaktan ve Hz. Muhammed’in (s.a.v) ifadesiyle, kardeşinin duyması halinde hoşuna gitmeyecek şekilde onu anmandır (Müslim, Sahih, 4/2001, Hadis No: 2589). şeklinde tarif edilen gıybetten uzak durmak gerekir. Yasaklanan bu üç şeyden her alanda kaçınmak gerektiği gibi medya ortamında da sakınmak gerekir.

Sonuç olarak Kur’an’ın emir ve yasaklarının her zaman ve zemini kapsadığını bilmeli ve bu emir ve yasaklara riayet edilmelidir. Kur’an’ın emir ve yasaklarına uyulduğu sürece kişisel ve toplumsal huzur sağlanır.

Anahtar Kelimeler: Hucurat Suresi, Medya, Kardeşlik, Haber, Gıybet.

Evulation of Today’s Media by Some Moral Principles of The Surat al-Hucurat

İnroduction

Surat al-Hucurat, the 49th sure of the Quran, contains very important moral principles. Since it focuses on moral principles, it is also called as Surat al-Morality. (Sâbunî, 1402/1981: 3/230). The Muslims are declared to be brothers in this surah. The people have been ordered and recommended to avoid the behaviors harming this fraternity. It is important to consider the media, which is one of the essentials of the people today, - especially the most common issues nowadays - in line with this surah. Media reminds different forms of media, such as printed, visual, and social media.

In today’s world where some elements of the media are used quite commonly, there seem to be many violations of rights incompatible with human dignity which harms the fraternity declared in Surat-al Hucurat. The actions and behaviors mentioned in the surah such as ridiculing, giving bad nicknames, gossiping, being inquisitive, and having bad thoughts are often avoided in today's media.

One of the most emphasized issues in the Surah is the attitude towards the received news. The extent of the damage that would arise has been highlighted if the news was accepted before making an investigation on the news and the reporter. Nowadays, some elements of the media affect almost everyone. Because the effect of television which is almost everywhere, the newspapers, which are not limited to their circulation but also their Internet and TV channels to access many people, and the social media, which grow and develop in proportional with the number of the individuals in society, on informing people is quite important. Unfortunately, we often evaluate an incident, get prejudices about a person, judge a person or a group in line with the information that the media elements infuse and give us. It reveals the conclusion of how important the warning that the verse made to us (i.e. investigation on the news brought by the fasiq) is.

Therefore, we believe that the media, which is a common usage area today, will lead to many negative consequences if they continue to be free from moral principles. Since the Muslim's most important solution reference is the Quran, it is necessary to search Quran for solutions on this issue.

The method of this study is as follows: Information will be given about definition of the media and media types firstly. After that, meaning of the related verses of the Surat al-Hucurat will be given. We will apply to the books of the commentary for commentators' comments about these verses. If there is the cause of the revelation of the verses it will be looked and it will be looked to the today's media in the direction of findings obtained and missing principles of the today's media will be highlighted

1. About Surat al-Hucurat

This surah was revealed in Medina and it consists of 18 verses. Surat al-Hucurat can be examined in two parts. In the first part, the relations between prophet Muhammad (PBUH) and the umma, in the second part, which is the part that we will examine, the principles for Muslims to plan their daily life in line with the divine order have been revealed. These principles can be listed briefly as follows:

1. All Muslims are brothers and sisters. You must reconcile them if there becomes any separation between the brothers and sisters.
2. Do not certify any news reported by a fasiq unless it is investigated.
3. Do not make fun of people and do not give a bad nickname to the people.
4. It is important to know that most of the suspicions are bad so avoid them.
5. It is essential not to search the people's secret situations and their flaws, and not to backbite about the people. (Yıldırım, 1991: 5732-5733).

2. What is the media?

Media refers to all of the communication means such as newspapers, magazines, radio, TV, films, video, exhibition, direct advertisements to the address, catalog, telephone, poster, advertisement, newsletter etc. (Melek, 1995: 157). Media is categorized under several headings such as propaganda media, public service media, advertising media, such as social media. (Laughey, 2010: 15-19).

3. Believers are declared brothers in Surat al-Hucurat

One of the important issues mentioned in the surah is Islamic fraternity. It is ordered in the surah that "The believers are brothers." (Hucurat, 49/10). If the believers are declared brothers and the reconciliation of the brothers is ordered, then we must avoid the acts that break or harm the fraternity mentioned in the surah. These actions and the aspects abused in the media can be listed briefly as follows:

3.1. Fasiq's news should be investigated

The verse that expresses this issue is as follows: "*O you who believe! if a fasiq comes to you with areport, look carefully into it, lest you harm a people ignorance, then be sorry for what you have done.*" (Hucurat, 49/6). There are many meanings of the term "fasiq" but the most appropriate meaning for its use here is "the one who gives false information and lies". (Bayraklı, 2007: 168-169).

Although the reason for the revelation of the verse is reported variously, Walid b. Ukba is the major reason. The essence of the issue is the grave consequences that are about to give rise because of the news brought by this person. The news reported by him was almost to cause a war. (Vahidi, 1412/1992: 390).

Today, there are a lot of false information and news that may corrupt inter-personal, inter-communal or even international relations in some elements of the media, especially

newspapers, television, and newspapers at social media. You should pay attention to the use and sharing of this information " *lest you harm a people in ignorance, then be sorry for what you have done.*" (Hucurat, 49/6).

3.2. Ridiculing, blemishing and giving bad nicknames are forbidden

Ridiculing, blemishing and giving bad nickname are forbidden in the 11th verse of the Surat al-Hucurat.

The issue of ridiculing which is prohibited in the Qur'an is abused in various areas of the media. The people and various elements of the Islamic religion are ridiculed in movies and serials, in newspapers and social media. And also, we frequently see that the names and ideas of the people are blemished and they are given bad nicknames in some elements of social media.

Since the Quran prohibits "ridiculing", "blemishing" and "giving bad nicknames", it is essential to avoid these behaviors in normal everyday life or in the media environment.

3.3. You need to avoid from suspicion, investigating one's secret situations and gossip

According to 12th verse of the Surat al-Hucurat these three behaviors, which must be avoided: suspicion, investigating one's secret situations and gossip.

It is necessary to avoid investigating one's secret situations, flaws and the suspicion, which is to judge on doubt, and backbiting which is described by Prophet Muhammad (PBUH) as mentioning of a brother in a way that he will not be pleased when he hears. (Müslim, Sahih, 4/2001, Hadis No: 2589). It is necessary to avoid each of these three prohibited things in any environment as well as to avoid them in the media environment.

To conclude, we must know that the Quran's orders and prohibitions are applicable in any time and place, and we must observe these orders and prohibitions. Personal and social peace is ensured as long as the Quran's orders and prohibitions are observed.

Keywords: Surat al-Hucurat, Media, Brotherhood, News, Backbiting.

Kaynakça

- Bayraklı, B. (2007). *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 2. Baskı, İstanbul: Bayraklı Yay.
- Laughey, D. (2010). *Medya Çalışmaları Teoriler ve Yaklaşımlar*, Çev: Ali Toprak, İstanbul: Kalkedon.
- Melek, L. (1995). *Reklam Terimleri Sözlüğü*, Çev: Ebru Gündem, İstanbul: Yayınevi.
- Müslim, B. H. (ty.). *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Naklil'l-Adli ani'l-Adli ila Rasulillah*, tah: Muhammed Fuad el-Bâkî, Beyrut: Daru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî.
- es-Sabûnî, M.A. (1402/1981). *Safvetü't-Tefâsîr*, 4. Baskı, Beyrut: Darü'l-Kur'ani'l-Kerîm.
- el-Vahidî, E.H. (1412/1992). *Esbâbu'n-Nüzul*, tah: Usâm b. Abdu'l-Hasen el-Humeydan, Demmâm: Daru'l-İslâh.
- Yıldırım, C. (1989). *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir: Anadolu Yay.

İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'ye Göre Haber Ve Çeşitleri -el-Burhân fî usûli'l-fıkıh
İsimli Eseri Bağlamında-

Mehmet Sait Uzundag¹

Haber, bir bilgi elde etme vasıtası olarak başta hadis olmak üzere kelam, tarih, mantık, hadis gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur. Hadis ilminde haberin önemsenmesi ve neredeyse hadisin eş anlamlısı olarak kullanılması, bu ilmin habere dayanması yani Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirlerinin insanlar tarafından aktarılmasına ve bu bilgilerin sözlü rivayet yoluyla bilinebilmesinden dolayıdır. Bu yönüyle haber konusu, hadis ilminin en önemli konularından birisini teşkil etmektedir. Bu bağlamda haber konusu epistemolojik açıdan hem fıkıh usulu literatüründe hem de hadis usullerinde incelendiği görülmektedir. Bu yönüyle haber konusu hem muhaddisler hem de fakihler açısından önemi haiz bir meseledir. Fıkıh ve hadis usulcülere haberleri kendi metodolojileri bağlamında ele almış ve konuyu değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

Ancak muhaddislerin haber konusunu usullerinde birkaç sayfada ve yüzeysel olarak ele aldıkları buna mukabil fıkıh usulü alimlerinin ise konuya daha ciddi bir şekilde yaklaştıkları ilgili konuları irdelerken daha çok tahlil ve tenkit yöntemine başvurdıkları görülmektedir. Hadis usulcülere konuları hadis lafzını kullanarak ele almışlar ve daha çok hadisleri tanımlama ve sınıflandırma işiyle uğraşmışlardır. Hadislerin zayıf ve sahih olanlarını birbirinden ayırmada temel çıkış noktaları isnada ve râvilerin durumlarına ait değerlendirmeler olmuş, bunun sonucunda da isnad ve râvilerle ilgili geniş bir mâlumat oluşturmuşlardır. Bununla birlikte muhaddisler, hadislerin Peygamber'e ait olup olmadığını tespit etmek için cerh ve tadil yöntemlerini geliştirmişlerdir. Fakat muhaddislerin geliştirdikleri cerh ve tadil yöntemleri, hadisin kendisi yani metni ile ilişkili olmayıp, onu aktaranın/ravinin nitelikleriyle ilişkilidir.

Fıkıh usulcülere hadis/sünnet konularını haber lafzını kullanarak ele almış, âhâd ve mütevatir haberleri; kabulünün gerekliliği, kabulünün delilleri ve bilgi ve amel yönünden değeri açısından ele alarak uzun mülahazalarda bulunmuştur. Hadis usullerinde birkaç sayfayı aşmayan yüzeysel ve metodolojinin en önemli kısmı olarak değil, sadece sahihayn hadisleri bağlamında ele alınan hadislerin bilgi değeri konusu, fıkıh usulü literatürüne bakıldığında kategorik olarak hadisler dahil, her türlü rivayetin içinde yer aldığı ahbâr (haberler) konusunun, epistemolojik açıdan derin, geniş ve ciddi biçimde ele alındığı görülür.

Bu bağlamda yaygın olarak nakledilmesi gereken haberler usul literatüründe haberlerle ilgili bölümlerde yer almaktadır. Usul literatüründe değişik telif gelenekleri bulunduğu ve bu konu çerçevesinde yapılan bazı tartışmaların etkisinden konunun farklı başlık ve tasnifler içinde incelendiği görülmektedir. Fıkıh usulü literatüründe farklı şekillerde tasnif edilen haberleri, haberin senedi ve kendisi dikkate alınarak yapılan tasnifler olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür. Bu bağlamda önemli bir Eş'arî kelamcısı ve Şafîî fakih olan tam adı İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085) olan Cüveynî, ilme karşı beslediği büyük sevgiden dolayı vaktinin çoğunu okuma, okutma ve eser yazma faaliyetlerine ayırmıştır. O özellikle fıkıh, usûl-i fıkıh,

¹ Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, sait_uzundag@hotmail.com

kelâm, tefsir ve hadis alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmış; bunlardan özellikle kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilmiştir. Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve usul kitaplarında geçen “İmam” tabiriyle de Cüveynî kastedilir. Bu ilimlerde sadece Şâfiî’ye bağlı kalmamış, bizzat kendisi de bazı icthadlar yapmıştır. Cüveynî’nin ilmî şahsiyetinde kelâmcılık ağır basar. Birçok âlimle münazaralarda bulunarak Ehl-i sünnet inancını savunmuş ve bu mezhebin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Hatta, kısa sürede gerekli şartları tedarik ettiğinden babasının vefatıyla boşalan müderrislik makamına henüz yirmi yaşını doldurmamışken geçmiştir. Vefatına kadar sürdürdüğü öğretim faaliyetine gencinden yaşlısına, cahilinden âlimine kadar pek çok kişi katılarak ilminden faydalanmıştır. Onun el-Burhân fî usûli’l-fıkıh adlı eseri Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kelâmcıların metoduyla yazılmış fıkıh usulü kitapları içinde Şâfiî’nin er-Risâle’sinden sonra günümüze kadar gelebilen en eski eser olup bir mukaddime ile yedi bölümden oluşmaktadır. İşte Cüveynî de adı geçen eserinde haber konusunu ele alırken birçok imamın görüşlerini kaydederek onlardan faydalanır, gerekli yerlerde onlara itiraz eder ve sonunda kendi kanaatini belirtir. Cüveynî bir Eş‘arî kelamcısı ve Şâfiî fakih olarak genel olarak haber konusunu doğru olup olmama yönüyle haberler ve kesin bilgi veya zannî bilgi ifade etmesi yönüyle haberler olmak üzere iki kısımda incelemiştir. O kelamcıların haberin doğruluğu ve yanlışlığını esas alarak yaptıkları tasnifte olduğu gibi haberi doğruluğu (sıdk) kesin olarak bilinen haberler, yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler ile yalan olması ve doğru olması mümkün olan haberler olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Cüveynî kesin bilgi veya zannî bilgi ifade etmesi yönüyle haberleri ahad ve mütevatir haber olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Biz de Onun şâfiî mezhebi usulcüsü ilgili konulara yaklaşımını meşhur usul eseri olan el-Burhân fî usûli’l-fıkıh bağlamında inceleyecek ve değerlendirmeler eşliğinde bir sonuca varmaya gayret göstereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Haber, Hadis, Cüveynî, Fıkıh Usulü, el-Burhan

Khabar Its Types According to İmam Al-Harameyn Al-Cuveyni –Within The Context of His Work Titled “Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh

The khabar is the subject of different disciplines such as hadith, history, logic, hadith as a means of obtaining information. The use of news in the knowledge of hadith and almost the use of the hadith as synonyms, Muhammad 's words, deeds, and their imperatives are transmitted by people and their knowledge can be known through verbal narration. In this respect, the news topic constitutes one of the most important topics of the hadith. In this context, the news is examined both epistemologically in the fiqh periodical literature as well as hadiths. In this respect, news is a matter of great importance both in terms of muhaddis and jurists. Fiqh and hadith instruments have handled the news in the context of their methodology and have evaluated it.

However, it is seen that the correspondents in several pages in the method of news and in the fiqh studies which they deal with superficially refer to the more analytical and criticism methods when examining the related issues which they are more serious about the issue. The hadith methods deal with them using the hadith text, and they have mainly dealt with the definition and classification of the hadiths. The main outlets for distinguishing between the weak and authentic ones of the hadiths were the assessments of the status of the isna and the rabbis, and as a result they constituted a large wealth of isnad and rabbi. However, the muhaddis have developed cerrah and amendment methods to determine whether the hadith belongs to the Prophet. However, the methods and modification methods developed by the muhaddis are not related to the hadith itself, that is to say, to the text, but to the qualities of the narrator / ravin.

Fıkıh processes use hadith / circumcision issues by using news texts, news of worship and mutawatir; the necessity of acceptance, the evidence of acceptance, and the value in terms of information and conduct. Hadith is not the most important part of the methodology that does not exceed a few pages, but the informational value of the hadiths that are handled only in the

sahihayn hadiths, the chronicle of the fiqh categorical literature, including the hadiths categorically included in all kinds of narrations, it is widely and seriously handled.

The news that should be widely transmitted in this context is included in the sections related to news in procedural literature. It is seen that different types of titles and classifications are examined from the viewpoint of the existence of different copyright traditions in the methodology literature and the effect of some discussions made within this subject. It is possible to collect in two groups, the news classified in different forms in the fiqh methodology, the news report, and the classifieds made by taking into account the self. In this context, an important Eş'arî kelamcısı and the full name of the Shafi'i Faqî, Imam al-Haremeyn Abu'l-Meali Ruknuddin Abd al-Melik b. Abdillâh b. al-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî (d. 478/1085), Cüveynî devotes most of his time to reading, writing and writing activities due to the great love he has had against love. He is particularly known for his works in the fields of fiqh, usûl-i fiqh, kelâm, tafsir and hadith; especially in the fields of theology and the law of jurisprudence. The term "Imam" in the fiqh and procedural books of the Shafi'i sect refers to Cüveynî. In these sciences, he was not only affiliated with Shafi'i, he himself also made some ijtihad. In the scientific personality of Cüveynî, theology is overcome. He has defended the belief of the Ahl as-sunnah and contributed to the strengthening of this sect. In fact, he passed away at the age of twenty years of his duty to the office of the deceased father because he soon provided the necessary conditions. From the young to the old, from the ignorant to the scholar, many people participated in the teaching activity which they continued until death. His al-Burhân fî usûl al-fiqh is the oldest work of the Shâfi's, which is as old as ever, and consists of seven parts, in the fiqh-style books written by the scholars by the scholars of the Ahl-i Sunnah. Here, while discussing the issue of news in the work Cüveynî mentioned, he benefited from recording the views of many imams, challenging them where necessary and eventually expressing his own opinion. As a cousin of the Ash'arite hero and Shafi'i fascist, in general, news has been reviewed in two parts, namely whether it is true or not, whether it is true or not, and whether it expresses precise knowledge or knowledge. The news, which is known to be accurate is divided into three parts, namely the news that is known to be a lie and the news that it is a lie and possible truth, as it is in the classification that they are based on the correctness and falsehood of the news. In order to express definite knowledge or intelligence, the magazine has examined the news in two parts as news and mutual news. We will examine his approach to the subject of Shafi'i sectarianism and related issues in the context of al-Burhân fî usûl al-fiqh, a well-known work of art, and endeavor to reach a conclusion in the context of the evaluations.

Keywords: News, Hadith, Jüveynî, Fiqh Method, al-Burhan

Kaynakça

Abdülazim ed-Dib, *İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meali Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî*, Darü'l-Kalem, Kuveyt, 1981

....., "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", DİA, VIII

Akay, İhsan, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2015

Alaüddin es-Semerkindi, *Mizainü'l-usul fî Netaici'l Ukul, I-II* (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Mekke, 1404/1984,

Amidi, *el-İhkam fî Usuli'l-Ahkam*, I-IV, Riyad, 2003

Apaydın, H. Yunus, "Haber-i Vâhid", DİA, XIV

Aybakan, Bilal, *İmam Şafîî ve Fıkhi Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul, 2007

Baktır, Mustafa, "el-Burhân Fî Usûlil-Fıkıh", DİA, VI

- Cengiz, Mehmet, *Cüveynî'de İcmâ Teorisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007
- Cürcani, *et-Ta'rifat* (thk. İbrahim el-Ebyari), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1405
- Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fikh*, I,II, (Thk. Aabülazim ed-Dib), Katar, 1399
- Ekinci, Özden Kanter, Haberin Bilgi Değeri, *Kelam Araştırmaları* 7:1, 2009
- Erdemci, Cemalettin, Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VI, sayı: 1, 2006
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vahid", *DİA*, XIV
- Eş'ari, *Makalatü-İslamiyyin*, I-II, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), 1369/1950
- Eyyub Musa Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü ebi'l-Bekâ* (neşr. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısıri) Beyrut 1413/1993
- Fevkiyye Hüseyin Mahmud, *el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn*, el-Müessesetü'l Mısıriyyeti'l-Amme, Kahire, 1964
- Fıglalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk yayınları, Ankara, 1993
- Gazâli, Ebû Hâmid, *Mustasfa* (İslam Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi), I-II Trc. Yunus Apaydın Yunus, Kayseri, 1994
- Gazzali, *Menhul min Ta'likati'l-Usul*, thk. Muhammed Heyto, yy., ts.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara, 2004
- İbn Dureyd, *Cemheretü'l-lüğa*, Darü Sadır, Beyrut, ts
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ts
- İbrahim, Muhammed, *Hanefi ve Şafiilerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, İstanbul, ts
- İsfehâni, Râğıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986
- İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî b. Cüveynî", *Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, IX:II, 1928
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 2004
- Kavak, Özgür "Siyasî-Fikhî Ahkâmın" Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin el-Gıyâsî'sinde Kat'ıyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları, *Divan*, 2009/2
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1993
- İbn Akil, *el-Vadîh fî Usûli'l-fikh*, I-V, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki, Beyrut, 1999
- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, ç. Hasan Tuncay, Başoğlu, İstanbul, 2007
- Muhammed b. Ali Osman Harbi, *İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meali el-Cüveynî ve Eserühü fî İlmi'l kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986
- Muhammed İsmail, Şa'ban, *Usulü'l-Fikh, (Târihuh ve Ricâlüh)*, Mekke, 1981
- Muhammed Rahili, *el-İmamel-Cüveynî: İmamü'l-Haremeyn*, 2. bsk., Darü'l-Kalem, Dımaşk 1992
- Ocak, Ahmet, "Osmanlı Medreselerinde Eş'arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Etkileri", *XII.Türk Tarih Kongresi (4-8 Ekim 1999) Bildirileri*, Ankara, 2002

- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveynî Eksenli Bir Tetkik*, İstanbul, 1997
- R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi* (çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın), İstanbul, 2004
- Şa‘ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 1990
- Sofuoğlu, Cemal, "Gadir Hum Meselesi", *AÜİFD*, XXVI, 1983
-, "Gadir-i Hum ", *DİA*, XII
- Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, I-II, Ankara, 1988
- Yargı, Mehmet Ali, Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, 2006
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Abdurrahim Mahmûd, Beyrut, ts.

Arap Dilinde Sanatkarane Bir Lügat Türü: Müşeccer

Mehmet Nafi Arslan¹

Arap dilinde lügat ile ilgili yazılı olmayan ilk çalışmaların Kur'ân'a bağlı olarak İslâm'ın ilk yıllarında başladığı bilinmektedir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in وَأَبَا وَفَاكِهَةً “meyveler ve otlaklar” (Abese Sûresi, 80/31) âyetini okurken أَبْ kelimesinin anlamını yanındakilere sorması; İbn ‘Abbâs’ın الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, Allah'a mahsustur.” (Fâtır Sûresi, 35/1). ayetinde geçen فَاطِر kelimesinin anlamını soruşturması vb. hadiseler lügat ile ilgili ilk çabalar olarak görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlam kapalı kelimelerine yönelik araştırma ve bunlara verilen cevapların Arapça lügatçiliğin ilk merhalesi olarak görülmektedir.

Daha sonra dil âlimlerinin çöllere seyahat ederek ziraat, bitkiler, yağmur, kılıç vb. konularda derledikleri ancak herhangi bir tasnife tabi tutmadan bu kelimeleri rastgele yazmaları Arapça lügatçiliğinin ikinci merhalesidir. Bu merhaleden sonra mevzûî lügatler olarak adlandırılabilir aynı konu ile ilgili kelimeleri bir başlıkta toplayan Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215-830)'ye ait *Kitâbu'l-matar*, *Kitâbu'l-leben*; Asma'î'ye ait *Kitâbü'l-ibil*, *Kitâbü'l-hayl*, *Kitâbü esmâi'l-vühûş* gibi çalışmalar lügatçiliğin biraz daha gelişmiş bir merhalesidir. Son merhalede Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)'in *Kitâbü'l-'ayn* adlı lügati ile günümüzde bilinen şekli ile alfabetik lügatlere ilk adımın atıldığı kabul edilir. Harflerin mahreçlerine göre tertip edilmiş bu ve benzeri eserlerden sonra İbn Dureyyd'in (ö. 321/933) ilk harf sistemine göre tertip edilmiş *el-Cemhere* adlı lügati, el-Cevherî'nin (ö. 393/1003) son harf sistemine göre tertip edilmiş *Tacu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye* gibi eserleriyle Arap dili lügatçiliği gelişimini sürdürmüştür (Yakub, 1985, s. 23-35; Demirayak, 2016, s. 225-253).

Arap dilinde yukarıda zikredilen lügat türlerinden hiçbirisine benzemeyen, kendine has bir sistem ile garip kelimeleri ele alan bir lügat türü daha vardır ki o da müşeccer adını taşımaktadır.

Arap dilbiliminin bir terimi olarak müşeccer, kelimeleri zincirleme olarak birbiriyle izah etme sanatıdır. Bu sanatın esası önce gelen kelimenin sonraki tarafından açıklanmasıdır. Kelimeler gerdanlıktaki inci dizisi gibi şaşırtıcı bir şekilde sıralanarak birbiriyle izah edilir. Bu kelimeleri birbirine bağlayan şey, eş anlamlılık, yakın anlamlılık ve bazen da zıt anlamlılık gibi aralarındaki anlam ilişkisidir. İlk önce verilen kelime, başka bir kelimeyle, o da bir diğeriyle, bu da başka bir kelimeyle açıklanır ve bu şekilde devam eder. Sanatkarın lügat ilmindeki bilgisi ve hünerine göre birbiriyle açıklanan kelimelerin sayısı bazı bâblarda yüze kadar ulaşır. Bazı kelimeler için verilen anlamlar âyet, hikâye veya beyitlerle desteklenir (Gulâmu Sa'leb tsz. s. 6; er-Râfi'î, tsz. I, 128; Durmuş, 2006, XXXII, 1599).

İzah edilen kelimelerin ağacın dalları gibi birbirinden ayrılmasından dolayı müşeccer ismiyle bilinen bu tür, ayrıca kelimelerin birbirlerine girerek girift bir hal almalarından dolayı müdâhal ve mütedâhal olarak adlandırıldığı gibi hadis ilmindeki müselsel terimine kıyas edilerek müselsel ismiyle de adlandırılmıştır (Gulâmu Sa'leb, tsz. s. 6; Râfi'î, tsz. I, 128).

¹ Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, m.nafiarslan@hotmail.com

Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Müzhîr* isimli eserinde ma‘rifetu’l-müşeccer başlığı altında bu tür hakkında bilgi vermektedir. O bu konuda bazı eserler telif edildiğini ve bu eserlere *şecerü’l-d-dür* isminin verildiğini belirttikten sonra örnek olarak Ebû Tayyib el-Luğavî (ö. 351/962)’nin *Şecerü’l-d-dür fî tedâhuli’l kelâmi bi’l-me‘âni’l-muhtelif* isimli eserine yer verir. Onun sözlerinden *Şecerü’l-d-dür* ismiyle başka eserlerin telif edildiği anlaşıyorsa da el-Luğavî’nin eseri dışında bu isimde bir eser bilinmemektedir. (Suyûtî, 1998, I, 351). Konuyla ilgili doğrudan bir tanım vermeyen Suyûtî, el-Luğavî’nin eserin mukaddimesinde yer verdiği açıklamaları alıntılarla müşeccer türü lügati okuyucuya izah etmeyi tercih eder.

Mustafa Sadık er-Râfi‘î (ö. 1937), *Târîhu âdâbi’l-‘Arabiyye* adlı eserinde konuyu “el-Müşeccer ve’l-Müsel” başlığıyla vererek bu türün iki ismiyle birden anmayı uygun görmüştür. Râfi‘î, müşeccer sözlüklerde yer alan kelimelerin “müşterek” yönlerine dikkat çekerek, her kelimenin birbirine bir alaka ile bağlı olduklarını vurgulamıştır (Râfi‘î, *Târîhu Âdâb*, I, 128).

Ahmed eş-Şarkâvî İkbâl ise, konuyu “Me‘âcimu’l-Müdâhal ve’l-Müşeccer ve’l-Müsel” başlığıyla türün her üç ismini birden başlıkta zikrederek sunmayı tercih etmiştir. Bu türdeki eserleri zarîf bir lügat tasnifi olarak değerlendiren İkbâl, kelimeler zincirindeki ilk kelimeyi anahtar olarak kabul edip ikinci kelimenin bu ilk kelimeyi, diğerinin de bu ikinciyi açıkladığını ve zincirin bu şekilde devam ettiğini belirtir. Söz konusu zincirin nerede son bulunduğu konusunda İkbâl, mizâhi bir şekilde şunları kaydeder:

“Müellifin nefesi devam edene kadar zincir de devam eder, nefesi kesilince de zincir kesilir. Zincir kesilince müellif başka bir zincire başlar ve bu, kitabın sonuna kadar bu şekilde devam eder.” (İkbâl, 1987, s. 341)

Müşeccer türü lügatlerin müellifleri açısından meseleye bakıldığında kelimelerin anlamları olağanüstü bir sanat ile izah edildiği için, müşeccer türü lügatler, mükemmel bir zihnin ürünü kabul edilmektedir. Okuyucular açısından bakıldığında ise Arap dilinde uzman olan ve olmayanlar için farklı anlam ifade etmektedir. Arap dilinde uzman olmayan kişiler için kelimeleri anlamlarıyla birlikte ezberlemek için iyi bir araçtır. Arap dilinde ileri düzeydekiler için ise eğlenceli bir araştırma türüdür (Gulâmu Sa‘leb, tsz. s. 2).

Anahtar Kelimeler: Arap dili, lügat, müşeccer, müdahal, müselsel.

The Artful Dictionary Type In The Arabic Language: Musajjar

It is known that the first non-written works on lexicography in the Arabic language started in the first years of Islam depending on the Qur'an. In this context when caliph Omar reading verse of *وَأَبَاً وَفَاكِهَةً* “*Fruits and pastures*” asking for the meaning of *أَبَاً* and while Ibn ‘Abbas read the verse of *الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* “*Praise be to Allah, who created the heavens and the earth*”, his investigation of the meaning of the word *فاطر* in the verse and similar situations seems to be the first efforts related to lexicography. Therefore, the research on the meaning of the Qur'an and the answers given to it are seen as the first step of Arabic lexicography.

Later, language scholars travel to the deserts to compiled the words about agriculture, plants, rain, sword etc. But these scholars wrote the words they compiled without subjecting them to any sorting. This is second stage of of Arabic lexicography. Then dictionaries are written according to the topics like *Kitâbu’l-matar*, *Kitâbu’l-leben*, *Kitâbü’l-ibil*, *Kitâbü’l-hayl*, *Kitâbü esmâ’l-vühûş* etc. Such works are somewhat more advanced stage of lexicography. Halil b. Ahmed’s book named *Kitâbü’l-‘ayn* is accepted as the first step in alphabetical language with the form known today. Arabic lexicography has continued to develop by works such as *Al-Cemhere* of Ibn Dureyyd, arranged according to the first letter system and *Tacul-luğa and Sihâhu’l-Arabiyye* arranged according to the last letter system. (Yakub, 1985, s. 23-35; Demirayak, 2016, s. 225-253).

There is another kind of dictionary in the Arabic language which deals with strange words with its own system, which is unlike any of the above mentioned genres. The name is this kind of dictionary is musajjar.

As a term of Arabic linguistics, musajjar is articulation of words in a chained way. The essence of this art is explanation of word by another. The words are described in a surprising order like the pearl in the necklace. What links these words together is their meaning, such as synonymy, closeness, and sometimes antagonism. The first word is explained with another word, another with another, which is explained by another word and continues in this way. According to the knowledge and skill of the artist, the number of words that are explained together reaches up to a hundred in some parts. The meanings given for some words are supported by verses, stories or poems. (Gulâmu Sa'leb tsz. s. 6; er-Râfi'î, tsz. I, 128; Durmuş, 2006, XXXII, 1599).

This type known as musajjar because words are described like the branches of the tree, and known as mudâhal ve mutedâhal because the words get into each other and become intricate. It is also named with the musalsal name in comparison with the musalsal term in the hadîth (Gulâmu Sa'leb, tsz. s. 6; Râfi'î, tsz. I, 128).

Suyuti gives information about this species under the title ma'rifetu'l-müşecer in his al-Muzhir work. After mentioning some works were copyrighted in this regard he contains Abu Tayyib al-Lugavi's work named Şeceru'dur dî fî tedahuli'l kalâmi bi'l-me 'âni'l-muhtelif (Suyûtî, 1998, I, 351).

Mustafa Sadik er-Rafi'î, in his book named *Târîhu âdâbi'l-'Arabiyye* handle the subject under the title "al-Musajjar ve'l-Muselsel". He that way has taken this type with two names.

Rafi'i take attention to the "common" aspects of the words emphasizing that every word depends on the other. Ahmad al-Sharkawi İkbâl examine the subject under the title of "Me'âcimu'l-Müdâhal ve'l-Müşeccer ve'l-Muscellel". he emphasized all three names in this way. İkbâl regards this type of work as a an elegant dictionary type. It accepts the first word in the word chain as the key, and the second word indicates this first word, the other explains this second, and the chain continues this way. İkbâl, in a funny way, notes about where the chain ended:

"The chain continues until the author keeps breathing, and the chain is cut when the breath is interrupted. When the chain is cut off, the author starts another chain, which continues this way until the end of the book." (İkbâl, 1987, s. 341)

When looking at the matter in terms of the authors as the meanings of the words are explained with extraordinary art the musajjar types are considered to be the products of a perfect mind. From the point of view of readers, it has different meaning for those who are experts in the Arabic language and those who are not. It is a good tool to memorize words together with their meanings for those who are not experts in the Arabic language. It is an interesting type of research for the advanced level in the Arabic language (Gulâmu Sa'leb, tsz. s. 2).

Keywords: Arabic language, lexicography, müşajjar, mudahal, musalsal

Kaynakça

- Yakub, E.B, (1985) *el-Me'âcimu'l-lugaviyyeti'l-'Arabiyye (Bedâetuhâ ve tatavvuruhâ)*, Beyrut: Daru'l-'ilm li'l-melâyin,
- Demirayak K. (2016), *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, İstanbul: Cantaş Yayınları.
- Gulâmu Sa'leb, (tsz.), *el-Müdâhal fî'l-luğa*, thk. Muhmmmed Abdülcevâd, Mektebetü'l-Anclû el-Misriyye.
- er-Râfi'î, M.S (tsz.), *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, nşr. Dâru Kitâbi'l-'Arabî.

- Durmuş İ. (2006), “Müşeccer”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Suyûtî C. (1998), *el-Müzahir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye,
- İkbâl, A.Ş. (1987), *Mu'cemu'l-me'âcim*, Beyrut.
- Ebu't-Tayyib el-Luğavî (tsz.), *Şecerü'd-dür fî tedâhuli'l-keâm bi'l-me'âni'l-muhtelifi*, thk. Muhammed Abdulcevâd, Dâru'l-me'ârif.

Toplumsal Değişme ve Yemek Kültürü: Mardin Örneği

Nazife Gürhan¹

Toplumda belli bir zaman sürecinde meydana gelen farklılaşmaları tanımlayan toplumsal değişme bütün toplumlarda görülen evrensel bir olgudur. Her toplum şu veya bu şekilde toplumsal değişimi tecrübe etmektedir. Toplumsal değişim din, aile, eğitim, ekonomi, siyaset gibi toplumun bütün kurumlarında meydana gelmekle beraber yemek kültürünü de etkisi altına almaktadır.

Yemek yeme eylemi yenilecek ürünün üretiminden hazırlanmasına, pazarlanmasından tüketimine kadar tarih boyunca her coğrafyada, o coğrafyanın koşullarına özgü anlamları oluşturarak farklı yemek kültürlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Zaman içerisinde insanlık tarihinin sosyal, ekonomik ve siyasi değişimi ile birlikte beslenme biçimlerimizin kodları yani yemek kültürü de değişmiştir (Kanık, 2016: 10). Bu durum bazen yemeğin değişen anlamlarında bazen yemeğin içeriğindeki farklılaşmalarda bazen de sofrada adabındaki değişikliklerde gözlemlenebilir.

Kitle iletişim teknolojisindeki gelişmeler (akıllı telefonlar ve internet kullanımının artması), biyo-teknolojideki gelişmeler (GDO'lu gıdaların üretimi), yiyeceklerin seri üretiminin yaygınlaşması, gıdaların küreselleşmesi (fast-food gıdaların yaygınlaşması), aile yapısında meydana gelen değişimler (geniş aileden çekirdek aileye geçiş), moderniteyle birlikte kadının emek piyasasındaki görünürlüğünün artışı gibi değişimler yiyeceklerin ve dolayısıyla yemek kültürünün değişimine neden olmaktadır.

Bu çalışmada farklı din ve kültürlerin beraber yaşadığı Mardin'de toplumdaki değişmelerin yemek kültürünün nasıl etkilediği ve şekillendirdiği sosyolojik bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmanın amacı, Mardin mutfağındaki değişimlere bakarak toplumda meydana gelen değişimler hakkında ipuçlarını yakalamaktır. Toplumsal değişimin Mardin gibi geleneksel ve modernliğin bir arada yaşadığı kentte yemek kültürünü nasıl etkilediği araştırmanın amaçları arasındadır.

Çalışma, Güneydoğu Anadolu bölgesinde bulunan Mardin ilinde yapılan saha araştırmasına dayanmaktadır. Bu amaçla araştırma kapsamında katılımlı gözlem ve nitel araştırma tekniklerinden derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırmada birbirinden mümkün olduğunca farklı etnik ve dini kimliklere -Türk, Kürt, Arap, Süryani, Müslüman- sahip bireylerle görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada Mardin merkez başta olmak üzere Midyat, Derik, Kızıltepe, Nusaybin, Yeşilli ilçelerinde ve Yeşilli ilçesine bağlı bir Süryani köyü olan Bülbül köyünde toplam 10 kadın 4 erkekle görüşme yapılmıştır. Ayrıca 15 kadın ve 15 erkek üniversite öğrencisinden oluşan bir grupta da odak grup görüşmesi yapılmıştır. Böylece çalışma kapsamında toplam 44 kişiyle görüşülmüştür.

Araştırmada toplumsal değişmeye bağlı olarak yemek kültüründe de değişmelerin olduğu açıkça görülmüştür. Gerek toplumsal refahın artışına bağlı olarak besin malzemelerine erişimdeki kolaylıklar gerekse moderniteyle beraber aile yapısında meydana gelen dönüşümle birlikte (geniş aileden çekirdek aileye geçiş) akrabalık ilişkilerini değiştirmesi Mardin yemek kültürünün önemli bir unsuru olan kalabalık aile sofralarından yalnız yenilen yemeklere doğru evrilmesine neden olmuştur. Bu durum gerek çekirdek aile üyelerinin toplandığı akşam

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, ngurhan71@gmail.com

yemeklerinde gerekse geniş aile üyelerinin bir araya geldiği bayram sofralarında kendini açıkça hissettirmektedir. Mardinliler için önemli olan beraber yemek yeme kültürünün zamanla kayboluyor olması katılımcıların en çok dikkat çektiği durumların başında gelmektedir.

Sofra adabındaki değişimler katılımcıların hemfikir olduğu diğer bir noktadır. Yer sofrasından masaya geçiş önemli bir değişim noktası olarak karşımızda durmaktadır. Yine sofradaki yaş, sınıf ve cinsiyete dayalı uzamsal ayrım yerini çoğunlukla herhangi bir statünün olmadığı nötr sofralara bırakmıştır. Toplumsal cinsiyet rollerindeki değişime bağlı olarak daha çok mutfak ve yemek işlerinden sorumlu olan kadının rolü de yavaş yavaş değişmekte ve erkek cinsiyetinin de mutfaka ayak bastığının emareleri görünmektedir. Katılımcılardan bazılarına göre en büyük değişim, yemeklerin/besinlerin tatlarındaki değişimdir. Tarım ve hayvancılıktaki verimi artırmayı sağlayan biyo-teknoloji alanındaki gelişmeler ve GDO'lu tohumların tarıma hâkim olması besinlerin dolayısıyla da yemeklerin tadının değişmesine ve o eski damak tadının kaybolmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak Mardin yemek kültürü özelinde toplumsal değişimin izlerini açık bir şekilde görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yemek, Yemek kültürü, Toplumsal Değişme, Modernite, Değişim

Social Change and Food Culture: Example of Mardin

The social change, which defines the differentiation occurring at a certain period of time, is a universal phenomenon that is common in all societies. One way or another every society experiences the social change. The social change occurs in all institutions of society, such as religion, family, education, economy, politics and it also influences the food culture.

From production and preparation to its marketing and consumption, the act of eating has led to the new food cultures by creating meanings regarding the conditions of that geography throughout the history. Over time, in the history of mankind with the social, economic and political changes, our eating habit codes meaning our food culture, has changed. (Kanık, 2016:10). This can be observed sometimes through the meaning of the food, sometimes through different ingredients of the food and sometimes even through the changes in table manners.

Developments in mass communication technology (smart phones and the increased use of the internet), developments in bio-technology (production of GMO food), the spread of mass production of food, globalization of food (popularization of fast foods) the changes occurred in the family structure, (transition from extended family model to nuclear family model), increased visibility of women in the labour market together with modernity have led to changes in foods therefore changes in food culture.

The study is based on the field research taken place in Mardin province located in Southeastern Anatolia Region. For this purpose, within the scope of research, in-depth interview method, one of the qualitative research techniques, was used. In the study, interviews were made with as much different ethnic and religious identities as possible -Turk, Kurd, Arab, Assyrian, Muslims-. In the Study, a total of 10 women and 4 men were interviewed from the Central Mardin, Midyat, Derik, Kızıltepe, Nusaybin, Yeşilli districts, and Bülbül village which is a part of Yeşilli district. In addition, focus group interview was made with 15 women and 15 men who are University students. Thus, within the scope of the study a total of 44 people were interviewed.

In the research, it was found that the food culture changes depending on the social changes. The fact that both the easy access to food depending on the increased social prosperity and the changes occurred in the family structure, (transition from extended family model to nuclear family model) with modernity changed the approach to the family relations altered the crowded family meal culture which is an important element of Mardin food culture and led to people eating their meals alone. This can be clearly seen in both the extended family feasts and

nuclear family dinners at the time of festivals. The fact that dining together as a family culture is slowly disappearing, is one of the primary subjects that the participants have drawn attention to.

Changes in table manners are a common point of the participants. The transition from floor table to normal dinner tables is a critical change point. Then again the distinction at tables based on age, class and sex has left itself to neutral tables where there is no status. Depending on the change in gender roles, it is seen that the role of women who used to be responsible for cooking has started to change and there are signs that men have started to step in to the kitchen. The biggest change, according to some participants, is the taste of food/nutrients. The advances in bio-technology increasing production in agriculture and stockbreeding and the dominance of the GMO seeds in agriculture changes the food's taste and even causes the loss of the taste that they used to have. As a result the traces of the social change are clearly seen in Mardin food culture.

Keywords: Food, Food Culture, Social Change, Modernity, Change

Kaynakça

- Akarçay, Erhan (2016) *Beslencenin Sosyolojisi -Orta Sınıf (lar)ın Yeme İçme ve Eğlence Örüntüleri-*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Barthes, Roland (1997) "Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption", *Food and Culture: A Reader*, (Ed: Penny Van Esterik), London: Routledge.
- Beck, Ulrich (2011) *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, (Çev. Kazım Özdoğan ve Bülent Doğan), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Belge, Murat (2013) *Tarih Boyunca Yemek Kültürü*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beardsworth, Alan, KEIL, Teresa (2011) *Yemek Sosyolojisi, Yemek ve Toplum Çalışmasına Bir Davet*, (Çev. Abdülbaki Dede), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Conwell, Libby (2013) "Food as Fear, Food as Social Change: A Split-Personality or a Dynamic System?" *Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research*, pp. 1-36.
- Díaz Méndez, Cecilia (2014). "Food and Social Change: Signs of Change in Spanish Eating Habits", *Italian Sociological Review*, 4 (2), pp.207-220.
- Elias, Norbert (2013) *Uygarlık Süreci I*, (Çev. Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fendal, Duygu (2014) "Türkiye'deki Kahve ve Mutfak Kültürünün Dönüşümü Üzerinden Küreselleşme Sürecinde Küresel ve Yerel Kültürün Etkileşim ve Eklemlenişi", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, ss. 147-180.
- Fischler, Claude (1988) "Food, Self and Identity" *Social Science Information*, 27:275-293.
- Freedman, Paul (2008) "Yeni Bir Mutfak Tarihi", *Yemek, Damak Tadının Tarihi*, (Çev. Nurettin Elhüseyni), Yay. Haz. Şenay Haznedaroğlu, İstanbul: Oğlak Yayınları. ss. 7-33.
- Gürhan, Veysel (2012) *18. Yüzyılda Mardin Şehri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Kanık, İlkay (2016) *Gastro Gösteri-Popüler Kültür Ürünlerinde Yemeğin Kültürel Gösterisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kibora, Ludovic Ouhonyioué (2015) "Social Change, New Food Habits and Food Price Volatility in Burkina Faso", *IDS Bulletin*, Volume 46, Number 6. pp. 105-109.
- Ritzer, George (2016) *Toplunun McDonaldlaştırılması -Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme-*, Çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sarı, Engin (2010) *Kültür, Kimlik, Politika Mardin'de Kültürlerarasılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

**Feyzullâh Râ'if-i Âmidî'nin Diyarbakır Yazmalar Ktp. Aha Kol. 88. de
Bulunmayan Şiirleri**

Ramazan Sarıççek¹

Giriş

Diyarbakır, bir zamanlar Ali Emîrî'nin “Diyarbakır Encümen-i Dânişi adını verdiği şairler topluluğuyla birçok şairin yetiştiği önemli edebî muhitlerden biridir. Burası Osmanlı coğrafyasında yetiştirdiği 40 şairle 5. sıradadır. Vâlî, Lebîb, Hâmî, Emîrî gibi şairlerle klasik edebiyatımıza büyük katkılar sağlamıştır. Bu şairlerden bir kısmı ülke çapında bir şöhret kazanırken bazı şairler ise ancak bulundukları muhit içerisinde seslerini duyurabilmişlerdir. Hâlbuki edebiyatımız merkeziyle muhitiyle bir bütündür. Râ'if de klasik şiirimizin malzemelerini güzel kullanmasını bilmiş Diyarbakırlı bir şairdir. Çevresindeki şairleri, şiirlerini tahmis edecek kadar etkilediği görülmektedir. Küçük bir divançe meydana getirecek kadar şiirleri vardır. Bununla beraber bütün şiirleri ortaya çıkarılabilmiş değildir. Daha önce “râ” harfinden itibaren olan şiirleri tarafımızdan tespit edilip yayınlanmış olmakla beraber “elif”ten “râ” harfine kadar olan şiirleri bulunamamıştır.² Bu çalışmamızda Râ'if'in daha önce üzerinde çalıştığımız şiirlerinden bazılarını içeren düzensiz başka bir nüshasını özellikle önceki çalışmamızdaki olmayan bir şiirini ve bazı beyitleri ele almaya çalışacağız.

Hayatı

Feyzullah Râ'if-i Âmidî Diyarbakır'ın seçkinlerindendir. *Müftî Kâtibi-zâde* ünvanıyla tanınır. Diyarbakır ulemasından; Fetvâ Emîni Emîn Efendi'nin oğlu olan Râ'if 1247/1831-32'de dünyaya gelmiştir. Şiirlerinde *Râ'if* mahlasını kullanır. Hâfız Mehmed Kâmî Efendi'den “tahsîl-i ma'ârif ve kemâlât” ederek kendisini yetiştirmiştir.

Aynı zamanda hattat da olan Râ'if 1850-51 yılında memuriyete başlamış ve çeşitli görevlerde bulunmuş 1296/1878 yılı ortalarında ise Diyarbakır-Elaziz-Sivas vilayetleri Islahat Ser-komiserliğine atanan Âbidin Bey tarafından, yeni kurulan adliye teşkilatında Diyarbakır Ceza Mahkemesi Reisliği'ne getirilmiş ve *mütemayiz* rütbesine kadar yükselmiştir. (Korkusuz, 2013: 718) Hatır gönül ve hak hukuk bilen; iyiliksever, şefkat ve vefâ sahibi iyi bir aile dostu olan şair tahminen 1307/1889-1890 tarihinde vefat etmiştir. (Beysanoğlu, 1959: 63)

Edebî Kişiliği

Râ'if, çevresiyle samimi ilişkiler kuran zeki bir ediptir. Döneminin şairleriyle müşâ'areleri vardır. Emîrî, *Esâmî-i Şu'ârâ-yı Âmid*'de Râ'if'i “hüsn-i hattı bî-nazîr, kitabeti dil-pezîr, eş'ârı layık-ı takdîrdir.” diyerek över. (2003: 24)

Emîrî, onun şiirlerini “zarif ve lâtif” olarak niteler. Râ'if de kendisini; “her fenn ü ma'ârif”te üstat ve “yeni mânâlar üretme”de Allah vergisi bir yeteneğe sahip olarak görmektedir:

¹ Doç. Dr., D.Ü. Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ramazansariccek@gmail.com

² Ramazan SARIÇÇEK (2014). “Feyzullâh Râ'if-i Âmidî ve Şiirleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research, Cilt: 7 Sayı: 31 Volume: 7 Issue: 31, www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581*.

Takdîr-i bahâ eyleyemez olsa da nakkâd

Her fenn ü ma'ârifde bizüz 'ârif ü üstâd

Tevlîd-i ma'ânîde bize oldu Hudâ dâd (12/5) (Sarıççek, 2014: 249)

Mütevekkil bir kişiliğe sahip Râ'îf âşıkâne şiirler yazar. Şiirleri, mecmuada yer alan ve müstensihler tarafından yazıldığı anlaşılan değerlendirmelerde beğenilmekte “bıkr-i ma'nâ” ve “inci gibi nükteler ihtiva ettiği” ve “memleketi İrem bağlarına çevirdiği” ifade edilmektedir. Şair tasavvufî konuları da işler. Onun bu tarz bir şiirinin tahmis edilmesi bu konudaki duygu derinliğinin göstergesidir.(Sarıççek, 2014: 249) O'nun şiirleri daha hayattayken tahmis edilmiştir. Bu da onun döneminde ne kadar sevilip beğenildiğini göstermektedir. Onun şiirleri çağdaşları olan Sırrî Hanım (öl.1877)(Korkusuz, 2005: 90-91), Rahmî-i Harpûtî (öl.1884), Harpûtî Hâmid (Abdulhamid Hamdi Efendi olmalı.) (öl.1920), Hayâlî-i Âmidî(öl.1887), Ali Emîrî gibi şairler tarafından tahmis edilmiştir. (Sarıççek, 2014: 250)

Şair bir divan tertip etmediğini kendisi söylemektedir. Hatta şiirleri üzerine yaptığımız çalışmadan bir divançe bile tertip etmemiş gözükmektedir.³ Bununla beraber onun şiirlerini ihtiva eden daha önce ele aldığımız bir defter vardır.(Sarıççek, 2014) Ayrıca onun şiirlerinden müteşekkil bir başka mecmua da tespit etmiş bulunmaktayız.⁴ Bu mecmuadan bir öğrenci tezini incelerken haberdar olduk.⁵ 8 varak renkli kâğıtlardan oluşan bu yazmada bazı şiirler 45 derece eğik şekilde rik'a hattıyla yazılmıştır. Satır sayısı muhtelif, bazı sayfalar boş müstensih ise belli değildir. Ancak bu mecmua müellifin müsvedde olarak yazdığı bir mecmuaya benzemektedir. Hem içindeki tashihler hem de şiir sayısındaki azlık bunu göstermektedir.⁶

Bu nüshada (B) 12 gazel, Said Paşa'nı bir gazeline şairin tahmisi, Harputlu Hâmid Efendi'nin şairin bir gazelinesi tahmisi, 1 gazel ve 2 de murabba adı altında 3 kıt'a ile bir beyit bulunmaktadır. Bununla beraber bu müsvedde nüshada bir gazel ve bir kıt'anın son beyti ile 7b'deki yer alan bir beyit diğer nüshada (A) bulunmamaktadır. Bu çalışmanın konusu olan bu gazel ve beyitler aşağıda yer almaktadır.

Sonuç

Bir divanı olmayan şairlerin şiirleri ancak çeşitli mecmualar taranarak gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Fayzullah Râ'îf'in de şiirleri değişik mecmua ve defterlerde olmalıdır. Zira şiirlerinin yarısına yakını tespit edilmiş olup “râ” harfine kadar olan şiirleri halen bulunabilmiş değildir. Bu mecmua veya defter de onun hiç olmazsa bir gazeli ve beyitlerini gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Belki başka şiirleri de başka defter ve ya mecmualarda araştırmacıları beklemektedir.

. . . - / . . . - / . . . - / . . . -

1-Bir zamân hâtıruñuz kendüme olmışdı maķar

Şimdi kalmadı n'îçün mihr ü muħabbetden eķer

³ Anlaşıldığı kadarıyla şairin “elif”ten “râ” harfine kadar kafiyeli diğer şiirlerinin bulunduğu başka bir defter veya mecmua olmalıdır.

⁴ Diyarbakır Yazmalar Kütüphanesi AHA Koll. 11. Bu çalışmada A nüshası derken daha önce üzerinde çalışıp yayınladığımız nüshayı kastediyoruz. Bu yazının konusu olan nüsha ise B nüshası olarak adlandırılmıştır.

⁵ Ebru Akççek (2008). Diyarbakırlı Feyzullah Ra'îf Efendi Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divançesi, D.Ü.Z.G.Eğitim Fakültesi, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Bitirme Tezi, s.19.

⁶ Bazı şiirlerdeki tashihler bu nüshanın şairin kendi el yazısıyla olma ihtimalini akla getirmektedir. (1a, 5a, 6a'da yer alan gazellerde ve 6b'de yer alan Said Paşa'nın gazellesini tahmininde bazı tashihler vardır.)

2-Şeb-i zulmetde kalup mûnis-i gam-h^vârum yok

Şu^ele-i vaşlñ ile eyle derûnum enver

3-°Acabâ n'oldı beni böyle ferâmûş itdün

Me^omulün gayrı idi terk idesin tâ bu kadar

4-Bî-vefâ böyle cefâ eylemeden maşşat ne

Seni sevdimse eger çekmedün °âlemde zarar

5-Ğurrelenme güzelüm hüsnuñe bu °âlemde

Anı da leşker-i haţ bir gün ider zîr ü zeber

6-Elvirür itme amân kıyma meded âşıkıña

Baña itdükleriñe bir gün olursun mazhar

7-Bilmeyen cevri hemân gelsün idesün ta°lîm

Ṭıfl iken eylemiş ol şûḥ-ı cihânum ezber

8-Râ°ifâ hâl-i diger-gûniyi Allâh bilsün

Halka izhâr-ı tazarru° ile bilmem ne biter (B.1a)

Kıt°a

. - - - / . - - - / . - - - / . - - -

1- °Aceb şanma yakılsa âteş-i ruhsârına⁷ gönüm

Arada tâ ezelden şem°lik pervânelik vardır

⁷ ruhsâreye A.

2-Zamânıla olurken dâ'imâ hem-meclis-i ülfet

Nedür hîkmet bileydüm şimdiler bîgânelik vardır

3-Niyâz-ı vaşla vardır ârzû ammâ dilüm dönmez

Mey-i aşkuñla serde sâkiyâ mestânelik vardır

4-Ezel kaçır-ı dilüñ ma'mûr idi vuşlatla ey Râ'if

Bu günlerde firâk-ı yârdan vîrânelik vardır⁸ (B.1a)

Beyt

- . . . / - . . . / - . . . / - . .

Şâm-ı gamda kaldı gitdi bu dil-i âvâremiz

Meş'al-i lûtfuñ yaraşur kalmadı hiç çâremiz (B.7b)

Anahtar Kelimeler: Edebî muhit, Diyarbakır, Ali Emîrî Efendi, Feyzullah Râ'if-i Âmidî, divançe

Poems of Feyzullah Râif-i Âmidî that are not in the Diyarbakır Yazmalar Ktp.
AHA Kol. 88

Feyzullah Râif-i Âmidî one of the elite of Diyarbakır. He is known as the Mufti Kâtibi-zâde. From the Diyarbakır metropolis; Râif, the son of Fatah Emîn Emîn Efendi, born in 1247 / 1831-32. In his poetry he uses the Rafian pan name. Hâfız Mehmed raised himself by Kamî Efendi by "tahsîl-i maârif and kemâlât".

At the same time, Râif, who was also a calligrapher, started civil service in 1850-51 and was appointed to various duties. In the mid-year of 1296/1878, Diyarbakır-Elaziz-Sivas provinces were appointed to the Islahat Ser-komiseri by Âbidin Bey and the Diyarbakır Criminal Court Chairman up to the rank. Sincere hearted and rightful lawyer; The poet, who is a good family friend with kindness, compassion, and redemption, presumably died on 1307 / 1889-1890.

Raif is an intelligent one that establishes intimate relationships with his surroundings. There are observations by poets of the period. Emîrî says that the Râif of Esâmî-i Shârâ-yı Âmid in his name is "Hüsni hattı bî-nazîr, the obedient language-pezi, the muh'âr lâyk". It also qualifies as "elegant and lyrical". Raf also himself; "Every feminine mind" sees masters as having a gift of God's ability to produce "new meanings" as well:

⁸ Bu beyit A'da yoktur.

Takdîr-i bahâ eyleyemez olsa da nakkâd

Her fenn ü ma'ârifde bizüz 'ârif ü üstâd

Tevlîd-i ma'ânîde bize oldu Hudâ dâd (12/5)

Râif has a poetic personality and writes poetry. His poems are appreciated in the evaluations that appear in the magazines and written by the writers, including "bikr-i mânâ" and "niktels such as pearls" and "translating his hometown into the bonds of imam". The poet also deals with mystical matters. They embellishment of a mystical poem his mysterious charm is an indication of the depth of emotion in this subject. His poems were borrowed while he was alive. This shows how much he liked and liked him during his period. It was portrayed by poets such as Sırrî Hanim (1814-1877) (Korkusuz, 2005: 90-91), Rahmî-i Harpûtî (died.1884), Harpûtî Hâmid (died.1920) (Abdulhamid Hamdi Efendi), Hayâlî-i Âmidî dead, 1887) and Ali Emîrî who are contemporaries of his poems.

The poet himself says that he does not organize a divan. It is understood that he does not even arrange a divan from his works on poetry. As far as we can see, there must be another notebook or magazine in which poet "elif" has other poems rhyming to "râ". There is, however, a book we have already dealt with that contains his poems. (Ramazan SARIÇICEK (2014). "Feyzullah Râif-i Âmidî and Its Poems", *International Journal of Social Research, Volume: 7 Issue: 31*, www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581) We have also identified another magazine composed of his poems. From this episode we were informed when examining a student thesis. In this writing, which consists of 8 leaf colored papers, some poems are written in a 45 degree curved line. The number of rows is various, some pages are blank, and the copyist is not certain. However, this magazine looks like a magazine written by the author as a manuscript. The small number of revisions and poems in it both indicate this. Even some revisions in poems suggest that this poem might be the poet's own handwriting. (There are some amendments in the cadastels in 1a, 5a, 6a and in the judgment of Said Pasha's gazettes in 6b.)

In this manuscript (B) there are 12 gazel, Said Pasha is a gazel poet, a Harputlu Hâmid Efendi is a poetry gazel, 1 gazel, and 2 is murabba with kıt'a and a couplet. However, in this manuscript, there is not a gazel and the last letter of a kıt'a and a couplet in 7b (A) which is in the other manuscript.

The poems of poets without a divan can only be brought to the surface by scanning various magazines. Other poems of Fayzullah Râif should be in different magazines and books. Because his poetry is close to half of his poems were found, but up to "ra" are stil not found. This magazine or notebook has been instrumental in bringing at least one veteran and his couplets to the surface. Maybe other poems are waiting researchers for other books or magazines.

Keywords: Literary neighborhood, Diyarbakir, Ali Emîrî Efendi, Feyzullah Râif-i Âmidî, divançe

Kaynakça

- Adak, A. (2012). *Ali Emiri'nin Gözüyle Diyarbakırlı Şairler*, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, s.83.
- Akçiçek, E. (2008). "Diyarbakırlı Feyzullah Ra'if Efendi Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divançesi", D.Ü.Z.G.Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Bitirme Tezi.
- Ali Emîrî Efendi (2003). *Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmid* (R. Güner-N. Güner), Ankara: s.24.

- Ali Emîrî (1328). *Tezkire-i Şuara-yı Âmid C. I.* , Dersaadet: Matbaa-i Âmidî, 330-335.
- Ali Emîrî Efendi (2014). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, (Doç. Dr. İdris Kadioğlu), Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Beysanoğlu, Ş. (1959). *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, C. 2, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, İstanbul: Işıl Matbaası.
- Erdoğan, K. (2004). *Diyarbakırlı Sa'id Paşa Dîvânı*, Manisa.
- İpekten, H. (1996). *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kavaz, İ., Onur, N. (1996). *Harputlu Rahmî Dîvânı*, Ankara: İzzetpaşa Vakfı Yayınları 2, s.314.
- Korkusuz, M. Ş. (2004). *Tezkire-i Meşâyih-i Âmid* (Diyarbakir Velileri) I-II, İstanbul: Kent Işıkları Yayınları.
- Korkusuz, M. Ş. (2005). *Diyarbakırlı Şair Sırrî Hanım'ın Divanı*, İstanbul: Kent Yayınları.
- Korkusuz, M. Ş. (2014). *Diyarbakir Kadı, Müftü, Hattat ve Mûsikişinasları*, İstanbul: Toprak Kitap, s.165-166.
- Korkusuz, M. Ş. (2013). *Osmanlı Arşivlerinde Diyarbakırlı Devlet Memurları*, İstanbul: Toprak Kitap, s. 717-718.
- Onur, M. N. (2013). *Harputlu Dîvân Şâirleri*, Elazığ: Manas Yayıncılık.
- Sarıççek, R. (2014). "Feyzullâh Râ'if-i Âmidî ve Şiirleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, Cilt: 7 Sayı: 31 Volume: 7 Issue: 31, www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581.

**Arapça Öğretmenliği Bölümünde Okuyan Öğrencilerin Arapça Harflerini
Telafluz Etmede Yaşadığı Sorunlara Dair Bir Çalışma**

–Adıyaman Üniversitesi Örneği–

Hacı Çiçek¹

Osman Kaya²

Sosyal ilişkiler bağlamında insanlar arasında en sağlam iletişim aracı, dildir. Durum böyle olmakla beraber, her dilin kendine özgü bir takım dilsel özellikleri bulunmaktadır. Her dilde ses bilimi noktasında harflere ait mahreç ve sıfatlar vardır. Arap dilindeki en önemli bir özellik ise boğaz ve peltek harflerin bulunmasıdır. Bu özellik, Arapçayı birçok dilden farklı kılmaktadır. Dolayısıyla anadilinde peltek harfler bulunmayan insanların, söz konusu peltek harfleri ya da mahreç ve sıfatları farklı olan harfleri telafluz etmesinde zorluklar yaşamaları, öğretimin ilk döneminde normaldir. Kimi harfler de vardır ki başka bir dilde sadece tek bir harf ile telafluz edilmektedir. Buna en somut örnek, Arapçadaki ح-خ-خ harflerinin Türkçede sadece “H” harfi ile karşılanmasıdır. Arapçada kimi harfler vardır ki Türkçede karşılığı hiç bulunmamaktadır. Buna örnek olarak ع-ظ-ط-ض-ص-ح-خ-ث vb. harfleri verebiliriz.

Öğrencilerimizin yoğunluklu olarak telafluzlarında zorlandıkları harflerin, boğazdan çıkan ve peltek harfler olduğu tespit edilmiştir. Harfler, doğru bir şekilde seslendirilmediğinde, beraberinde bazı yanlış algılamaları da getirecektir. Mesela “Sahire” kelimesindeki “h” harfi Arapçadaki üç harfin karşılığıdır. ح ile okunduğunda “sihirbaz kadın”; خ ile okunduğunda “alay eden kadın”; ه ile okunduğunda ise “geceleyin uyumayan kadın” ve “düz arazi parçası” anlamına gelmektedir. Bu nedenle yanlış algılamaların önüne geçmek için, harflerin doğru bir şekilde telafluz edilmesi gerekir. Bu çalışmada Adıyaman Üniversitesi Arapça Öğretmenliği öğrencilerine, Arapça harfleri telafluz etme düzeylerinin belirlenmesine yönelik sorular sorulmuş ve onlara ilişkin istatistiksel bulgular ele alınmıştır.

Bu konuya dair öğrencilerimize yazılı olarak bazı sorular sorulmuştur. Mesela “Arapça harflerini telafluz etme (seslendirme) konusunda sıkıntı yaşıyor musunuz?” sorusuna “evet” diyenlerin oranı birinci sınıflarda %47 iken, bu oran dördüncü sınıfta % 21’e düşmüştür. “Arapça harflerini telafluz etmede daha çok, hangi harflerde sıkıntı yaşıyorsunuz?” sorusuna ise (ث-س-ص) (ح-خ) (ه-ض) (ذ-ز-ظ) (ت-ط) harfleri arasında bütün aşamalarda çeşitli oranlarda sıkıntı yaşandığı tespit edilmiştir. Bu sıkıntının dördüncü sınıfa doğru periyodik olarak azaldığı anketlerde görülmüştür.

¹ Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü. E-mail: hcicek02@hotmail.com

² Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü. E-mail: osmankaya57@hotmail.com

ث- س- ص Harfleri Konusundaki Zorluk Oranı

1. Sınıflarda: % 21. 6
2. Sınıflarda: % 15
3. Sınıflarda: % 9
4. Sınıflarda: % 8

ح- خ- ه Harfleri Konusundaki Zorluk Oranı

1. Sınıflarda: % 20. 8
2. Sınıflarda: % 16
3. Sınıflarda: % 11
4. Sınıflarda: % 7

د- ذ- ض Harfleri Konusundaki Zorluk Oranı

1. Sınıflarda: % 27. 6
2. Sınıflarda: % 23
3. Sınıflarda: % 20. 5
4. Sınıflarda: % 17

ذ- ز- ظ Harfleri Konusundaki Zorluk Oranı

1. Sınıflarda: % 25. 5
2. Sınıflarda: % 21
3. Sınıflarda: % 18. 5
4. Sınıflarda: % 12. 5

ت- ط- ع Harfleri Konusundaki Zorluk Oranı

1. Sınıflarda: % 19
2. Sınıflarda: % 13
3. Sınıflarda: % 11
4. Sınıflarda: % 5

Dikkate değer noktalardan biri de, yaşanan bu sıkıntının, Karadeniz, Orta Anadolu, Akdeniz ve Ege kökenli öğrencilerimize göre Doğu ve Güneydoğu kökenli öğrencilerde daha az yaşandığıdır. Bu farklılığın nedeni ise Doğu ve Güneydoğulu öğrencilerimizin konuştuğu Kürtçede de boğaz harflerinin mevcudiyetine bağlanmıştır.

Son olarak şunu söylemek istiyoruz: Öğrencilerimizin eğitim ve öğretiminin daha sağlıklı ve reel veriler ışığında ortaya çıkması için, zaman zaman bu tür donelerin sağlanmasının gerekli olduğuna inanıyoruz. Öğrencilerimiz, Türkiye'nin bütün bölgelerinden geldiğinden; kimisi İmam Hatip Lisesi mezunu, kimisi de diğer lise mezunları olduğundan, Arapça harfleri aynı oranda telaffuz etmeleri mümkün değildir. Bunun, bir süreye kadar normal karşılanması ve periyodik olarak yanlışların düzeltilmesi konusunda hassasiyet gösterilmesi gerekir.

Bu çalışma ile Arapça harflerin telaffuzu konusunda ulaşmak istediğimiz amacı elde ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu çalışmanın hem öğrenciler hem biz öğretim elemanları için bir motivasyon olduğunu belirtmemiz gerekir. Amacımız, yaşanan sıkıntıları daha aza indirmek ve öğrencilerimize daha ideal bir eğitim seviyesi kazandırmaktır. Bunun ise ancak bir ekip çalışması ile mümkün olacağının farkında ve bilincindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Harfler, Seslendirme, Öğrenciler, Sorunlar.

A Study on The Problems Which is Experienced in Pronouncing Arabic Letters of Students Studying in Arabic –Adıyaman Example-

Among people the most robust means of communication is language in the context of social relations. Along with this case, each language has its own set of linguistic features. Each voice has its own idioms and adjectives in each language. One of the most important features of the Arabic language is the presence of the letters of throat and lisp. This feature makes Arabic different from many languages. It is normal for people who do not have lisp letters in their mother tongue to have difficulties in pronouncing lisp letters or letters whose names and adjectives are different. There are also some letters that are pronounced with only one letter in other languages. The most concrete example of this is the fact that the Arabic letters ح - خ - ه are only met with the letter "H". There are some letters in the Arabic language that are not available at all in Turkish. For example, ط - ظ - ض - ص - خ - ح - ث. We can give such letters.

It has been determined that our learners have difficulty in pronouncing their pronunciations in letters, and that they are from the throat and are lisp letters. If the letters are not sounded correctly, they will bring some misperceptions. For example, the letter "h" in the word "sahire" is the three letters in Arabic. "Sorcerer woman" when read with ح; "Mocking woman" when it is read with خ; When it is read with ه, it means "the woman who sleeps at night" and "the piece of plain land". For this reason, in order to avoid misperceptions, the letters must be pronounced correctly. In this study, questions were asked to determine the level of pronunciation of Arabic letters in Adıyaman University Arabic Teacher Education students and statistical findings related to them were discussed.

Some questions were asked in writing form to our students about this subject. For example, in the question "Do you have trouble with pronouncing Arabic letters?", The proportion of those who say "yes" is 47% in the first grade, but this rate has decreased to 21% in the fourth grade. (ض - ذ) (ظ - ز - د) (ط - ت) among letters (ح - خ - ه) "It has been found that there were difficulties in various ratios between all stages. This disturbance was observed in questionnaires that periodically declined towards the fourth grade.

Through survey, those difficulties were measured to be reducing towards 4th grade. Indeed, the results supported our personal observations during classes. The results of the survey conducted related to pronunciation of the letters were as follow;

A-Pronunciation difficulties in ث-س-ص letters

At 1st grades: 21. 6 %

At 2nd grades: 15%

At 3rd grades: 9%

At 4th grades: 8%

B-Pronunciation difficulties in ح-خ-ه letters

At 1st grades: 20.8%

At 2nd grades: 16%

At 3rd grades: 11%

At 4th grades: 7%

C-Pronunciation difficulties in د-ذ letters

At 1st grades: 27. 6%

At 2nd grades: 23%

At 3rd grades: 20. 5%

At 4th grades: 17%

D-Pronunciation difficulties in ذ-ز-ظ letters

At 1st grades: 25. 5%

At 2nd grades: 21%

At 3rd grades: 18. 5%

At 4th grades: 12. 5%

E-Pronunciation difficulties in ت-ط letters

At 1st grades: 19%

At 2nd grades: 13%

At 3rd grades: 11%

At 4th grades: 5%

One of the remarkable points is that this suffering is less experienced in the students of Eastern and Southeastern origin than the students of Black Sea, Central Anatolia, Mediterranean and Aegean descent. The reason for this difference is attributed to the presence of the throat letters in the Kurdish language, which is spoken by our East and Southeast students.

Finally, we would like to say that we believe that it is necessary to provide such equipment from time to time in order for our students to be educated and educated in a healthier and realistic light environment. Since our students come from all regions of Turkey, Some of them are graduates of Imam Hatip High School and some of them are other high school graduates, it is not possible to pronounce Arabic letters in the same place. This needs to be welcomed as normal for some time and to be sensitive about correcting the errors periodically. With this work, we can say that we have achieved the purpose we want to achieve in the pronunciation of Arabic letters. We must not state that this study is a motivation for both students and our instructors. Our aim is to reduce the difficulties we experience and to give our students a more ideal level of education. However, we are aware and aware that a team work will be possible.

Keywords: Arabic, Letters, Pronouncing, Students, Problems.

Kaynakça

- Abdulkakî, Muhammed Fuâd (ö.1967), *el-Mu‘cemu’l Mufehres li Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim*, el-Matbaatu’l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.
- Ayverdi, İlhan (ö.2009), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lügati)*, 2. Bsm. Mas Matbaacılık, İstanbul, 2006.
- Cudi Efendi, İbrahim (ö.1926), *Lügat-ı Cûdî*, haz. Komisyon, TDK, Ankara, 2006.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî (ö.255/869), *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğnî, es-Suudiyye, 2000.
- Devellioğlu, Ferit (ö.1985), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Haz. Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yayınları, 24. Bsm. Ankara, 2007.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1994.
- Ebû'l-Feth el-Ba'li', Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. (ö.709/1310), *el-Muttali‘ ‘alâ Elfâzi’l-Mukni‘*, thk. Mahmûd el-Arnâutî- Yâsin Mahmûd el-Hafîb, Mektebetu's-Sevvâdî, Cidde, 2003.
- el-Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avd Murib, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 2001.
- el-Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr (ö.170/787), *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim Samarraî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb (ö.817/1414), *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî (ö.321/933), *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba‘labekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyin Ahmed (ö.395/1004), *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hasan, Dâru'l-Cîyl, Beyrût, 1991.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö.241/855), *Musned*, thk. Şuayb el-Arnâutî- Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414.
- İsfahânî, Râğîb (ö.425/1033), *el-Mufredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1412.
- Kanar, Mehmet, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- Mustafa, İbrâhîm ve diğerleri, *el-Mu‘cemul-Vasît*, Macma‘u'l-Luga el-Arabiyye, Daru'd-Da‘va, İskenderiye, ts,
- Naci, Muallim (ö.1893), *Lügat-ı Naci*, TDK, haz. Ahmet Kartal, Ankara, 2009.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd (ö.1424/2003), *Mu‘cemu’l-Lugati’l-‘Arabiyye el-Mu‘âsıra*, Alemu'l-Kutub, Kâhire, 2008.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara, 2006.
- Rızâ, Ahmed, *Mu‘cemu Metni’l-Luga*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts.
- Samî, Şemseddîn (ö.1904), *Kamus-u Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317.
- Şemsu'l-Ulûm, Neşvân el-Himyerî (ö. 573/1178), *Şemsu'l-Ulûm ve Devâu Kelâmi’l-Arab mine’l-Kulûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Umerî- Mutahhar b. Ali el-İryânî- Yusuf Muhammed Abdullah, Dâru'l-Fikr el-Muâsır, Beyrut, 1999.

Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, haz. Komisyon, 9. Bsm. Ankara, 1998.

Vefik Paşa, Ahmet (ö.1891), *Lehce-i Osmanî*, Türk Dil Kurumu, haz, Recep Taparlı, Ankara, 2000.

Yeğin, Abdullah (ö.2016), *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1143), *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu'Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.

**Abdulhâdi Araşkî ve ‘Hulâsetü’l-Beyân Fî Hakîkatî’l-İslâm ve İnsâniyeti’l-İnsân’
Adlı Eseri**

Cüneyt Maral¹

Tarih Boyunca Diyarbakır yöresinde çok sayıda âlim yetişmiştir. İslam’ın bu bölgeye yayılmasından itibaren, burada yetişen âlimlerin çoğu medrese eğitim faaliyetlerini sürdürmüş ve kendilerini bu alanda yetiştirdikleri öğrencilerine vakfetmişlerdir. Medreslerde eğitim, şifâhî aktarım ile yapılmış ve bu âlimlerin geneli tarafından gelenek halinde sürdürülmüştür. 1926 Yılında, Diyarbakır’ın Kulp ilçesinin Üçkuyu köyünde doğan ve Diyarbakır çevresinde medrese tahsilini yapan Abdulhâdi Kaya ise şifâhî aktarım geleneğini sürdürmekle beraber, çok sayıda eser kaleme almıştır. Onun yazmış olduğu bu eserlerden “Hulâstü’l-Beyân fî Hakîkatî’l-İslâm ve İnsâniyeti’l-İnsân adlı” eseri, itikâd, ahlak, tasavvuf ve fıkıh gibi alanlarda önemli malumatlar taşımaktadır. İnsanın islahını merkeze alan Araşkî vaaz üslubuyla yazdığı eserinde veciz bir anlatım yolunu seçmiştir. Ele almış olduğu konuları temellendirmek için ayet, hadis ve şiirlerden yararlanmıştır. Seçtiği konularda kendi döneminin güncel tartışmalarının etkili olduğu görülmektedir. Ahlaki alanla ilgili olarak insanın yaratılışının fizyolojik aşamaları, yaratılış gayesi, Peygamberlerin gönderiliş hikmeti, dinin toplumsal yönü, dünya hayatının şekillenmesinde dinin rolü, dini hayat ile dünyevi hayat ayrımı ve İslam açısından eğitim gibi konuları işlemiştir. Tasavvuf alanında kalbe bulaşan manevî hastalıklar, bunların ahlaka yansması ve tedavisini konu edinmiştir. Yine bu alanla ilgili izahlarda tasavvufu, nefis terbiyesi ve kalbi bir süluk olarak tanımlamış, tasavvufî faaliyetlerin selef diye tanınımlanan Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn döneminin uygulamaları çerçevesinde teşekkül ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber’in uygulamaları çerçevesinde şekillenen tasavvuf şeriatın uygulamalı boyutunu oluşturmaktadır. Kalbî temizliği tasavvufun umdesi olarak değerlendiren Araşkî, Tasavvuf ’un amacını huşu ve ihlas ile yapılan ibadetlerle Yüce Allah’ı tazim ve takdis etmek olduğunu belirtmiştir. Araşkî, edep ve ahlak gibi mevzuları, bu alanın herkese açık olan bölümleri şeklinde değerlendirmiştir. Keşf, ilham ve tecelli gibi tasavvufî zevke taalluk eden bölümlerin ise işin erbabına bırakılması gerektiğini vurgulamıştır. Tasavvufu ilimlerin en değerlisi olarak kabul etmekle beraber bu ilmin Kur’ân ve sünnet çerçevesinde şekillenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca Tasavvuf’un klasik kaynaklarına atıflarda bulunmuştur. Bu şekilde eserinin başında dile getirdiği hurafe ve gereksiz bilgilere karşı olan tutumunu sürdürmüştür. Tasavvuf’a yönelik pozitif bir dil kullanan müellif tarikatlar ve şeyhler ile ilgili olarak hiçbir açıklama yapmamıştır. Araşkî, kaza, kader, akıl ve re’y konularına değinerek eserine kelâmî bir boyut kazandırmıştır. Nitekim o, akideyi insanın ahlakını, fiillerini ve durumlarını etkileyen önemli bir unsur olarak tavsif edip, toprağa atılan tohuma benzetmiştir. Araşkî, kader meselesinin iman erkanlarının en kapalı ve en zor konusu olduğunu ifade etmiştir. Kader meselesinin nakle yani Kur’ân ve sünnete dayandığını aktarıp, aklın ve kıyasın bu konun anlaşılmasında etkili olmadığını belirtmiştir. Ona göre kader, Yüce Allah’ın ezelde eşyayı, bir ölçü ve plana göre yaratmasıdır. Bunların yaratılmasını da sebepler zincirine bağlamıştır. Bu sebepler de istikbalde Allah’ın iradesi dahilinde ve kulun isteğine bağlı olarak meydana gelecektir. Kaza kavramını ise Allah’ın eşyayı ezelde takdir ve tahdid etmesine hükmetmesi ve istikbalde eşyayı yartması şeklinde tanımlamıştır. Kulun işlediği

¹ Arş. Gör, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cuneytmaral21@gmail.com

eylemlerden sorumlu olduğunu da “Kesb” ve “Cüz-i ihtiyâr” kavramları çerçevesinde ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konularda ehl-i sünnet anlayışını savunmuştur. Bir medrese alimi olan Araşkî medreselerde en temel ilke olan ve esas alınan ehli sünnet ve'l-Cemaat itkad anlayışını özümsemiştir. İhya ve tecdid hareketlereinden etkilenmekle beraber, itkadî anlamda eşarilikten öteye geçmemiştir. Fıkıh alanında ise günümüzde ictihad, cihad, fetva verme gibi konuları işlemiştir. İctihad kapısının kapandığını savunan Araşkî, cihâd'ın diğer toplumları İslama girmeye zorlamak olmadığını belirtmiştir. Fetvâ kavramını da irdeleyen Araşkî, fetvâyı üç kısma ayırmıştır. Ona göre “delil ve kaidelere bağlı kalarak, Kitap, sünnet ve icma'dan çıkarılan hükümler, bir de bu hükümlere yapılan kıyas”, mutlak içtihat olmakla beraber fetvanın ilk kısmını oluşturmaktadır. Sahabe, tabiun ve müctehid imamların ictihadlarını bu bölümde değerlendiren Araşkî, müctehid imamlardan sonra gelen kişilerin, onların görüşleri arasında yaptığı tercihleri fetvanın ikinci kısmı olarak değerlendirmiştir. Üçüncü kısmı ise “mukalidler aşaması” şeklinde tavsif eden Araşkî, bu kısımda olanların ictihad ve tercih yapamayacaklarını, sadece diğer iki aşamadakilerin görüşlerine dayanarak fetvâ verebileceklerini aktarmıştır. Bunların yanında müslümanların son dönemdeki kültürel, sosyal ve ahlakî durumlarını irdelemiştir. Ona göre günümüzde yaşanan sorunların temelinde İslamî öğretilerden uzaklaşma etkili olmuştur. Bu sorunun çözümünü Hz. Peygamber ve sonrası dönemdeki İslamî yaşam tarzını uygulamaya bağlamıştır. Ayrıca ele aldığı konuları, ayetlerle desteklerken tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân'a taalluk eden konulara da işaret etmiştir. Bu da Araşkî'nin söz konusu eserine zenginlik katmıştır. Biz de çalışmamızda bir medrese âlimi olmasına rağmen çeşitli eserlere imza atan Araşkî'nin hayatıyla ilgili kısaca bilgi verdikten sonra, “Hulâsetü'l-Beyân fî Hakîkatî'l-İslâm ve İnsâniyeti'l-İnsân” adlı eserinin muhtevasını tanıtıp, İslam ilimleri açısından önemini ortaya koymayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Kavramlar: Medrese, Abdulhâdi Araşkî, İtikâd, Ahlak, Tasavvuf, Fıkıh.

Abdulhâdi Araski and His 'Hulâsetü'l-Beyân Fî Hakîkatî'l-Islam and Humanity-Human Work

Troughout history, many scholars have grown in region of Diyarbakır. After the spread of Islam in this region, most of the scholars in this regions continued their madrasah education activities and devoted themselves to the students who they cultivated in this area. Education in the madrasahs was made verbally and traditioned by these scholars. Born in 1926 in Üçkuyu village of Diyarbakır's Kulp district Abdulhâdi Kaya who studied madrasah education around Diyarbakır region has written a lot of works with continuing verbally tradition. From this works 'Hulâsetü'l-Beyan fî Hakîkatî'l-Islam and Humanity-Human' contains important information in fields such as creeds, morality, mysticism and figh. In this work Araski, centered human improvement. He wrote with the preaching style his work and he chose a way of terse expression. For justification to topics covered he benefit from verse, hadith and poetry. The current debates in his term sees to be influential in the chosen issues. As regards the moral fields he tackled such as physiological stages of human creation, purpose of creation, wisdom sent of the prophets, the social aspect of religion, the role of religion in shaping the world's life, differentiation of religious life and worldly life, and education in terms of Islam topics. In mysticism he tackled spiritual diseases which plagued heart, their reflactions at moral and their treatment topics. Again, in his explanations at this field. Mysticism is defined as a personality training and heartland voyage. He indicates that the mystic activities occur within the framework of the practices of prophet muhammad, companions of prophet muhammad and tabiin period. According to him mysticism, formed in the framework of the practices prophet muhammad constitutes in the practical dimension sharia. Araski, evaluating heart cleaning as the principle of mysticism and the aim of mysticism is to worship with submission to God and sincerity to glorify and blessin God. He assesses subject such as decency and morality as part of

the field that are open to everyone. He emphasizing that the parts facing the mystical pleasures such as inspiration, clairvoyance and manifestation must be left to the competent. Mysticism, while accepting it as the most valuable of the sciences, he indicates that it must be shaped in the framework of the Qur'an and Sunnah. It also mentions the classical sources of mysticism. In this way he maintained his position against the superstition and unnecessary knowledge which he had described at the beginning of his work. He didn't made any comments about the sects and sheiks with used a positive language for mysticism.

Araski, has brought a welcoming dimension to his work by touching on the issues of predestination, fate, reason and vision. As a matter of fact, he recognizes the tenet that man is the most important factor influencing morality actions and situations and it looks like a seed to the ground. He stated that the subject of destinys the most closed and difficult subject of faith conditions. The subject of destiny based on commented namely Qur'an and Sunnah. He stated that the reason and comparison aren't effective in understanding this subject. According to him, destiny is the creation of God according to plan and scale. Their creation is also connected to the causes chain. These reasons will come in the future depending on the will of God and the will of the serf. The concept of predestination is that God defines the form of self-appreciation, limitation and creation in the future. He try to show that the serf is responsible for his activities within the framework of the concept of acquiring and partial. Defend the understanding of the competent circumcision in these matters. Araski, adopt to the tenet of the people of Sunnah which is taken as a basis in madrasah. Despite being influenced by the revitalization and replacement movement he dind't go beyond Ashari in sense of creeds. In the field of figh, he deals with subjects such as ijtiḥad, jihad and fatwa. Araski, arguing that the ijtiḥad gate is closed and he states, ijtiḥad isn't to force other societies to enter into Islam. Araski, research the concept of fatwa and divide into three parts. According to him, "adhering to the evidence and rules, Qur'an, Sunnah and Issued provisions from Icma and comparison with provisions" long with being an absolute ijtiḥad. It forms the first part of the fatwa. Araski, evaluated companions of prophet muhammad, tabiun and mujtahid imams in this section and indicates that who are in this section can't make ijtiḥad on preference can only give fatwa on the basis of the opinions the other two parties. In addition, he examined the cultural, social and moral conditions of the Muslim's in the recent period. According to him, away from teachings of Islam is effective on the basis of the problems that lived today. The solution of this problem is based on the prophet muhammad and the practice at the following Islamic life style. He also pointed out the issues that are related to the commentaryand the Qur'an that he has established while supporting the topics which he deals with in verses. This has added wealth to the work of Araski. After we briefly informedabout life of Araski who wrote various works despite being a madrasah scholar. We intend to introduce the content of the Araski's "Hulasatu'l-Beyan fî Hakikatî'l-Islam and Humanity-Human" work and to demonstrate its significance in terms of Islamic sciences.

Keywords: Madrasah, Abdulhâdi Araski, Creeds, Morality, Mysticism, Figh

Kaynakça

el-Araşkî Abdulhâdi, el-Menhecû'l-Mübîn, Yazma Eser.

-----Tefsiru Sureti Lokman, Mektebetü'l-İslamiyye, Diyarbakır, Tsz.

-----Hulâsetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İslâm ve İnsâniyeti'l-İnsân, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır, Tsz

-----Hulâsetü'l-Beyân, (İslâm Gerçeği ve İnsan), Mustafa Bilgen (Çev.), Kültür Yayıncılık, İstanbul 2001

Atsız, Burhan, “Diyarbakır Medrese Ulemasından Abdulhâdî Kaya (Araşkî'nin) Hayatı ve Eserleri”, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 2012, Sy. 8.

Bayler, Şehmus, “Melle Abdu'l-Hadî el-Araşkî”, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 2011, Sy. 5.

el-Bekrî, Ebû Bekir ‘Osman b. Şettâ, İ‘âne’t-Tâlibîn ‘alâ Halli Elfâzî Fethi'l-Mu‘în, Dâru İhyâi Kutûbi'l-‘Arabî, Beyrut, Tsz.

Çiçek, M. Halil, Şark Medreselerinin Serencamı, Beyan Yayınları, İstanbul, 2009,

el-Beycûrî, eş-Şeyh İbrahim, el-Beycûrî, Thk., Muhammed Abdu's-Selâm Şahin, Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, Beyrut, Lübnan, 1420/1999.

Ebu Şücâ‘, Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-İsfahânî, el-Ğayet ve't-Takrîb, Matbatî'l-Yûsufiyye, Mısır. Tsz.

Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şerîf en-Nevevî, Minhâcu't-Tâlibin ve ‘Umdetu'l-Mutakîn, Muhammed Tahir Şa‘ban, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 1426/2005.

es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed, es-Sâvî ‘Alâ Cevherti't-Tevhîd, Thk., Abdu'l-Fettâh el-Bezm, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1432/2011.

Sevgi, Abdülkerim, Abdulhadi el-Araşkî ve Tefsiru Sureti Lokman Adlı Eseri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE., Diyarbakır, 2017.

Taş, Kenan Ziya, Tarih Işığında Güneydoğu ve Diyarbakır, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009.

Turgay, Nurettin, “Abdulhadi el-Araşkî ve Tefsiru Sureti Lokman Adlı Eseri”, Uluslararası Silvan Sempozyumu, İstanbul 2012, Artuklu Üniversitesi Yayınları.

ضوابط الاستيراد في الاقتصاد الاسلامي

زبير نبي أحمد

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ أما بعد:-

يهدف هذا البحث الى بيان الضوابط التي يجب ان يلتزم بها الدولة الاسلامية في تعامله مع الدول غير الاسلامية من خلال المؤسسات والشركات الحكومية. وكذلك لبيان ما يجب أن يلتزم به التاجر المسلم أثناء مزاولته لأعماله في التجارة الدولية. واليك البيان:-

اولاً: إعطاء الأولوية في التعاملات التجارية للدول الإسلامية

إن أولوية التعامل في التجارة الدولية مع الدول الإسلامية حق من حقوق الأخوة الإسلامية، لا يمكن التهاون بها، فإذا كان هناك بلد إسلامي يمتلك سلعة هي بنفس المواصفات لتلك السلع الموجودة لدى دولة غير الإسلامية، فيجب أن تعطى أولوية الاستيراد إلى الدولة الإسلامية.

ثانياً: شرعية العقود والمعاملات

اتفق الفقهاء على أنه يجب أن تكون المعاملات التجارية التي تقع داخل الدولة الإسلامية ضمن حدود ما أباحته الشريعة الإسلامية. أما في يخص حكم العقود والمعاملات المحرمة خارج الدولة الإسلامية فقد اختلف العلماء على رأيين :-

الرأي الأول: قال بالتحريم وهو رأي جمهور العلماء. واستدلوا بعموم النصوص الدالة على تحريم مطلقاً من غير تخصيص الحكم بالمكان، منها قوله تعالى: { وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا } [البقرة: 275].

الرأي الثاني: قال بجواز التعامل بالعقود الفاسدة والمعاملات المحرمة خارج الدولة الإسلامية. إذا كان على تراض بينهما، بعيداً عن الغدر والخيانة. وهو رأي الإمام أبي حنيفة وتلميذه محمد الشيباني، وابن الماجشون من المالكية.

واستدلوا بما روي عن أبي يوسف قال: (وإنما أحل أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال: " لا ربا بين اهل الحرب - وأهل الإسلام - " .

واستدلوا أيضاً بمخاطرة أبو بكر الصديق قبل الهجرة مع كفار قريش فأنزل الله تعالى: { الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ } [الروم]. وظهرت الروم على فارس فبعث إلى أبي بكر: أن تعال فخذ خطرك. فذهب وأخذ الخطر، فجاء به إلى رسول الله ﷺ قال: تصدق به".

والراجح هو الرأي الأول القائلين بحرمة العقود الفاسدة والمعاملات المحرمة كالبعض مطلقاً سواء كان في الدولة الإسلامية أو خارجها، وذلك لأن أدلة الفريق الثاني لا ترتقي إلى درجة بحيث أن نقيد به المطلق، ونخصص به عمومات القرآن والأحاديث الصحيحة.

أما في عصرنا هذا فإن المسلم المقيم في الدول غير الإسلامية أو الذي يزاول التجارة عن طريق الاستيراد والتصدير لا يستطيع إجتناّب المعاملات الربوية، لأن التعامل معهم لا يكون إلا عن طريق البنك الربوي، لذلك يجوز والحال هكذا التمسك بالقول الثاني في إجراء التعامل معهم. وهذه المعاملة تدخل في باب الضرورات.

ثالثاً: حكم استيراد الأطعمة والأشربة المحرمة

كل ما حرّمته الشريعة الإسلامية أو حكم بنجاسته يحرم الإتجار به بيعاً وشراءً تصديراً واستيراداً، قال رسول الله ﷺ : " وإن الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه " .

ومن الأطعمة والأشربة التي حرّمها الشريعة الإسلامية الخمر والخنزير والميتة والدّم والمخدرات والنجاسات، ويستثنى من ذلك أنه لا مانع للذمي والمستأمن استيراد وتصدير الخمر والخنزير من الدولة الإسلامية وإليها شريطة ألا يتعدى هذه المواد مكان إقامتهم، ولا يبيعها لمسلم. وذلك لأن الإسلام أقر أهل الذمة على أن تكون الخمر والخنزير مالا لهم، فجاز تصرفهم فيها بالبيع والشراء، والإنفاق بهما لإتّهم مالاً متقوم في حقهم.

رابعا: حكم استيراد الأدوية التي تدخل في تركيبها المواد المحرمة

يجوز استيراد الأدوية التي تدخل في تركيبها المواد المحرمة وذلك لما روي عن أنس قال: " قدم أناس من عكّل أو عرّينة فاجتووا المدينة، فأمرهم النبي ﷺ بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها " .

خامساً: حكم استيراد المواد المشتعلة على المواد المحرمة المستهلكة فيها

يجوز استيراد الأطعمة والأشربة المشتعلة على المواد المحرمة والنجسة المستهلكة فيه، المسمى بنظرية الاستهلاك أو الاستحالة (أي تحول العين النجسة بنفسها أو بواسطة كصيرورة دم الغزال مسكاً، وكالخمير إذا تخللت) قال الرسول ﷺ: "إذا كان الماء قدر قُلْتين لم يحمل الخبث" فنجاسة الماء بأن يحمل الخبث: أي بأن يكون الخبث فيه محمولاً، وذلك يبين أنه مع استحالة الخبث لا ينجس الماء.

وروي أيضاً عن رسول الله ﷺ "خير خلكم خل خمركم"، من غير فصل بين كونه عنباً فأصبح خلأً أو تخلت الخمر فأصبحت خلأً، وبين كونه صارت خلأً بنفسها أو بشيء آخر.

وأما بالنسبة لحكم استيراد الأطعمة والأشربة المختلطة بمواد محرمة ونجسة غير المستهلكة فيهما فلا يجوز استيرادها؛ لما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا وقعت الفأرة في السمن؛ فإن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعا فلا تقربوه". دل الحديث على أن المائعات إذا وقعت فيها نجاسة ينجس قل ذلك المائع أو كثر.

فلا يجوز استيراد المواد التي تدخل الخمر في تركيبها، كبعض الشوكولاته، وبعض أنواع المثلجات وبعض المشروبات الغازية، ولا سيما الشائعة في البلاد الغربية إلا إذا استحالة فيه، وكذلك المواد الغذائية التي يدخل شحم الخنزير والميتة والمواد النجسة في تركيبها دون استحالة عينه، كبعض أنواع الزيت والدهن والسمن والزبد.

سادساً: حكم استيراد ما فيه الضرر على المسلمين

لا يجوز استيراد ما فيه الضرر على المسلمين دينياً وأخلاقياً، فيحرم استيراد ما يعود بالضرر على الإسلام ومعتقدات المسلمين، كاستيراد الأصنام والآلات التي تستعمل للمقامرة المحرمة.

ولا يجوز استيراد ما يلحق الضرر بالمسلمين اقتصادياً، فالدولة الإسلامية إن استطاعت أن تلبي حاجات المسلمين من داخلها لا يجوز لها استيراد السلع التي تنافس الصناعة الوطنية، فيتضرر بذلك الدولة والمواطنون اقتصادياً، وإلحاق الضرر بالمسلمين حرام.

ولا يجوز استيراد ما يلحق الضرر بالمسلمين صحياً، فلا يجوز استيراد اللحوم والمنتجات الحيوانية والنباتية الفاسدة، والمواد المسرطنة، أو التي أنتهت صلاحيتها (إكسباير) لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار من ضارّ ضارّه الله..."، وهذا مما يلحق الضرر بالمسلمين صحياً.

ولا يجوز استيراد الذبائح من الدول التي لا تدين أهلها بالعقائد السماوية، أما بالنسبة للدول التي تدين أهلها بالعقائد السماوية، فقد قال سبحانه وتعالى: { الْيَوْمَ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ جُلٌّ لَهُمْ } [المائدة: 5]، وبناء على ذلك يجوز الاستيراد منهم، وإذا كان الدولة المصدرة دولة مختلطة فالحكم للأغلب.

المصادر

القران الكريم

- 1- أبو داود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، دار الفكر - بيروت (280/3).
- 2- أبو يوسف: الرد على سير الأوزاعي، دار الكتب العلمية - بيروت (ج1/ص97).
- 3- ابن ماجه: سنن ابن ماجه، دار الفكر - بيروت (784/2).
- 4- البخاري محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، بيروت، ط3/ 1407 هـ - 1987 م (92/1).
- 5- البيهقي أحمد بن الحسين: سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة / 1414 هـ - 1994 م (38/6).
- 6- الترمذي محمد بن عيسى: الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي - بيروت (344/5).

Silvanlı Ünlü Hatip İbn Nübâte ve Hutbeleri

Ahmet Gemi¹

Arap edebiyat tarihinde adından sitayişle bahsedilen hatiplerden birisi İbn Nübâte'dir. Tam adı, Ebû Yahya Abdürrahim bin Muhammed bin İsmail bin Nübâte el-Huzâkî el-Fârikî el-Hatîb (ö. 374/984-5) olan "İbn Nübâte" Hamdaniler döneminin ünlü hatiplerindendir. 336/946 yılında günümüzde Diyarbakır'ın ilçesi olan Silvan (Meyyâfarikîn/Farikîn)'da doğan İbn Nübâte, Hamdânî Emîri Seyfûddevele ibn Hamdân (ö. 356/967)'nin himayesinde bulunmuş ve sarayında hatiplik yapmıştır. Arap edebiyat tarihinde hutbeleri ile meşhur olan İbn Nübâte bazı kaynaklarda Temîmî bazı kaynaklarda da Huzâkî nisbesi ile anılmaktadır. Seyfûddevele'nin 356/967 yılında vefatından sonra da hatiplik görevini aktif olarak sürdüren İbn Nübâte, 374/984-5 yılında Silvan'da vefat etmiştir. Bazı kaynaklar Halep'te vefat ettiğini belirtmektedir.

İbn Nübâte Halep'te olduğu sıralarda Seyfûddevele'nin sarayında organize edilen ilim meclislerine katılmış ve burada devrin ünlü şairi el-Mütenebbî (ö. 354/965) ile tanışmıştır. Şiirlerine ilmî olarak katkıda bulunan İbn Nübâte, Mütenebbî ile olan ilişkisini vefatına kadar sürdürmüştür.

Eyyubiler döneminde de İbn Nübâte'nin ailesi ile karşılaşmaktayız. Bu aile Eyyubilerin Mısır'daki hükümdarlığı sırasında Mısır'a taşınarak Eyyubilerin himayesine girmiştir. Mısır'da etkin olan ve İbn Nübâte'nin soyundan gelen birçok âlimin olduğunu kaynaklar nakletmektedir. Ünlü hatib, edebiyatçı ve şair İbn Nübâte el-Mısırî (ö. 768/1366) de İbn Nübâte el-Hatîb'in torunlarından. İbn Nübâte'nin hutbelerinden başka bir eserinin olup olmadığı hususunda elimizde herhangi bir bilgi yoktur.

Halep'te irâd ettiği hutbelerle haklı ününe kavuşan İbn Nübâte'nin günümüze ulaşan hutbe mecmuası bulunmaktadır. Bu mecmuada Cuma ve bayram hutbelerinin yanı sıra değişik konularda irâd edilmiş ve secili nesrin mümtaz örneklerini barındıran birçok hutbe bulunmaktadır. Oğlu veya torunu tarafından bir araya getirilen ve *Divân'ül-hutab* olarak adlandırılan bu mecmuada başta cihad olmak üzere farklı konuları ihtiva eden birçok hutbe bulunmaktadır. Bu eserin birçok baskısı yapılmış olup elyazması İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Vâlide Sultan Koleksiyonu, No: 272'de korunmaktadır.

İbn Nübâte, edebiyat ve belagat alanında engin bir âlimdir. Bu hutbelerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Hutbeleri gelişigüzel söylenmiş hutbeler değildir. Konu bütünlüğü ile birlikte Kur'anî bir tarzın hâkim olduğu bu hutbelerde secili söyleyişlerle birlikte diğer edebî sanatların varlığı dikkat çekmektedir. Bu hutbelerle İbn Nübâte, cami cemaati ve Bizanslılara karşı savaş meydanlarında olan Hamdanî Emîri Seyfûddevele'nin askerlerini coşturmuştur.

Arap edebiyatında hutbelerin önemli bir yeri vardır. Bunlar içerisinde önemli olanlar çoğunlukla Cuma günlerinde ve bayramlarda hatipler tarafından irâd edilen etkileyici konuşmalardır. Bununla birlikte değişik konuları barındıran hutbe çeşitlerinden siyasi, askeri, akademik, hukuki ve dini olanlar da vardır. Güzel ve etkili söz söyleme sanatı olarak ifade edilen bu hutbeler çok sayıdaki insanı hedef alması nedeniyle büyük önem taşırlar. Bir

¹ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmetgemi04@gmail.com

topluluğa bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek, bir eyleme teşvik etmek gibi amaçları taşıyan hutbelerin edebi yönü de önemlidir. İbn Nübâte'nin hutbeleri incelendiğinde edebî olarak da eşine az rastlanır edebi örnekler olduğu görülmektedir. Derin düşünce ve dini gerçekleri son derece veciz bir üslupla dile getiren İbn Nübâte, bu ayrıcalığını Hz. Ali (r.a.)'nin "Nehcu'l-belâga"sından ezberlemiş olduğu hutbelerle ve veciz ifadelerle elde etmiştir.

İbn Nübâte'nin hutbeleri konuları bakımından şöyle sınıflandırılabilir: Allah korkusu, Allah yolunda cihad, ölüme hazırlık ve ahiret hayatı; zaman, mübarek ay, gün ve gecelerin fazileti, devlet büyükleri ile ilgili olanlar, tabiat olayları ile ilgili olan hutbeler ki bunlar ay ve güneş tutulması, kuraklık, yağmur duası vb. konuları barındırmaktadır. Numune olarak İbn Nübâte'nin kısa bir hutbesinin çevirisi aşağıda verilmiştir:

Ey İnsanlar!

Bu hangi gaflettir ki onda ısrar ediyorsunuz? Oysaki her Cuma gününde vaaz ve nasihatleri dinliyorsunuz. Hâlbuki siz bu vaaz ve nasihatleri kabul etmiyorsunuz ve yüz çeviriyorsunuz. Zanneder misiniz ki ebedi olarak bu dünyada yaşayacaksınız? Ya da ölmeyeceğinizi mi zannediyorsunuz? Ya da ölümden sonra dirilmeyecek misiniz? Ya da Şeytan size amellerinizden dolayı azaba çekilmeyeceğinizi mi fısıldamış? Eğer bu sizin ümit ve beklentiniz ise vallahi bunda zarar etmişsiniz.

Hani nerede enbiya? Nerede evliya? Nerede Resûl? Nerede Firâvun? Nerede Hâman? Nerede Hârûn? Nerede Kârûn? Nerede sizden önceki ümmetler? Nerede babanız? Nerede dedeleriniz? Bütün bunlar neredeler?

Vallahi hepsi yerin ve toprağın altındalar. Şimdi hepsi çürümüş ve toz-toprak olmuşlar. Siz Allah (c.c.)'ın Kur'an-ı Mübin'deki bu sözünü hiç işitmemiş misiniz? "(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir. Sonra şüphesiz siz kıyamet günü Rabbinizin huzurunda muhakeme edileceksiniz." (Zümer, 30-31).

Merhamet olunassınız diye hakkıyla Allah'tan korkun.

Allah resulü bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Kişi bir diğerinin kabrinin yanından geçip de "ah keşke onun yerinde olsaydım", demedikçe kıyamet kopmaz." (Ramuz'ul-ehâdis, No: 5933 ve 5691).

Anahtar Kelimeler: İbn Nübâte, Hutbe, Divânü'l-hutab, Meyyafarikin, Farikin, Silvan.

Ibn Nubata Who is A Famous Prolocutor From Silvan and His Sermons

One of the prolocutors that his name was eulogized in the history of Arabic Literature is Ibn Nubata. "Ibn Nubata" whose full name is Ebû Yahya Abdurrahim bin Muhammed bin Ismail bin Nubata al-Huzâkî al-Fârikî al-Hatîb (his d.d.- 374/984-5) was one of the famous prolocutors in the period of Hamdanis. Ibn Nubata who was born in Silvan (Meyyafarikin/Farikin), which is now a district of Diyarbakir, in 336/946 was under the care of Hamdani Emir Seyfuddeyle Ibn Hamdân (his d.d.- 356/967), and he had a preaching duty in the palace. Ibn Nubata who is famous with his sermons in the history of Arabic Literature is mentioned with the reputation of Temîmî and Huzâkî in some sources. Ibn Nubata who gone actively on his preaching duty after Seyfuddeyle's his death in 356/967 deceased in Silvan in 374/984-5. Some sources state that he deceased in Aleppo (Halep).

Ibn Nubata participated in the educational councils, which were organized in Seyfuddeyle's palace, when he was in Aleppo, and he met with Ebu't-Tayyib Ahmed bin al-Huseyn bin al-Hasen bin Abdissamed al-Cu'fî al-Kindî al-Mutenebbi (his d.d.- 354/965) who was a famous poet in the period. Ibn Nubata who contributed scholarly to his poetries sustained his relation with Mutenebbi to his death.

We see Ibn Nubata's family in the period of Ayyubids. The family was under the protection of Ayyubids after they moved to Egypt during Ayyubids' empery in Egypt. It was commented in the sources that there were many scholars who were active in Egypt and were descended from Ibn Nubata. Ibn Nubata al-Misri (his d.d.-768/1366) who is also a famous prolocutor, man of letters and poet is one of Ibn Nubata al-Hatib's grandchildren. We haven't got any information about whether Ibn Nubata has another work, except from his sermons.

Ibn Nubata who took the reputation of rightful one with the sermons that he negotiated in Aleppo has a review of sermons which has come to today. There are many sermons which include the prose preeminent samples which were negotiated about Friday and Bairam sermons and about the different subjects and which were selected, in this review. There are many sermons which involve especially the subject of jihad and the different subject in the review which was believed that it was collected by his son or grandchild and which was named as Divan al-hutab. This worked has been published in many times, its manuscript was protected at No: 272 in the Collection of Sultana Turhan in Istanbul Suleymaniye Library.

Ibn Nubata is a scholar of world in the literature and rhetoric. We understand it from his sermons. His sermons aren't the sermons which are said randomly. The selected phraseology and the existence of other literary arts attract attention in these sermons that a quranic style is mostly seen with the subject integrity. Ibn Nubata exhilarated the mosque community with these sermons, and he exhilarated the soldiers of Hamdani Emir Seyfuddeyle who was in the battlefield against Byzantines.

The sermons have an important place in Arabic Literature. The varieties of sermons which include the different subjects are available, it is possible to order them as the rhetoric samples which were made in the political, military, academic, judicial and religious fields. Those which were important among them are the effective speeches which were talked by the prolocutors mostly on Fridays and bairams. These sermons which are stated as an effective elocution have a great importance because they target many people. The sermons which have the goals to tell an aim, to explain an opinion, to advise, to adopt a view, to encourage for an act for a community are important in terms of literature. When Ibn Nubata's sermons are reviewed, it is seen that there are uncommon samples literally. Ibn Nubata who mentioned the reflection and religious facts really in a succinct wording obtained his speciality from the sermons and brief statements that he memorized from "Nehc al-belaga" belonging to Hz. Ali (r.a.). Moreover, these sermons are the samples of artistic literary prose.

We can categorized Ibn Nubata's sermons by means of their subjects: the theophobia, the jihad for Allah, the preparation for death and the future life, time, the virtue of holy month, day and nights, those related to statesman and the natural events so that these sermons can include the subjects such as the lunar and solar eclipse drought and Rain prayers. A translation of Ibn Nubata's brief sermon is given as a sample at the following :

Hey People!

Which inattention is this so that you insist on it? Whereas we listen to the sermons and advices on every Friday. However, you don't accept and turn away from them. Do you supposed that you will live in this world forever? Or do you suppose that you won't die? Or don't you revive after the death? Or did the devil whisper that you won't suffered anguish due to your acts? If it is your hope and expectation, you lose in it in truth.

Where is enbiya? Where is evliya? Where is Resûl? Where is Firâvun? Where is Hâman? Where is Harun? Where is Kârun? Where are the previous İslam nations? Where is your father? Where are your grandfathers? Where are all of them?

In truth, all of them are under the ground. Now, all of them are decayed one and are in dust. Haven't you heard this statement in Quran of Allah (c.c.)? "(Hey Muhammad!) There is

no doubt that you will die and they will also die. Moreover, it is no doubt that you will be reasoned in the presence of Allah on the domesday.” (Zumer, 30-31).

Fear from Allah properly in order that you are forgiven.

Allah’s prophet said in one of his hadiths: “The great trouble doesn’t arise as long as one doesn’t say “I wish I were here instead of this person” while he is passing by another one’s grave.” (Ramuz’ul-ehâdis, No: 5933-5691).

Keywords: Ibn Nubata, Sermons, Divan al-hutab, Meyyafarikin, Farikin, Silvan.

Kaynakça

- Kur’an-ı Kerim Meali, (2002). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alıcan, M. (2012). “Meyyâfârikîn İsmi Üzerine Bir Soruşturma”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt: XXVII, Sayı: 1, ss. 1-21.
- Gümüş, E. (2012). “İbnü’l-Ezrak ve Eseri “Meyyâfârikîn ve Âmîd Tarihi” Üzerine Türkiye’de Yapılan Çalışmalar Işığında Bir Değerlendirme”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: VII, ss. 3-13.
- Gümüşhânevî, A. (1982). *Râmûzü’l-Ehâdis* (Terc: Abdülaziz Bekkine), İstanbul.
- İbn Hallikân, A. (1970). *Vefeyâtu’l-A’yân*, (Tahkik: İhsan Abbas), Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbn İmâd, A. (1989). *Şezerâtu’z-Zeheb*, (Tahkik: Mahmut Arnavut), Dimaşk: Dâru İbn Kesîr.
- İbn Nebate, A. (2015). *Xutbeyên İbnu Nebâte* (Wergêr: Mela Mihemed Ferîd Geçit), İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- İbn Nübâte, A. (?). *Dîvânu Hutab-i Minberiyye (Arapça Hutbeler)*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi.
- İbn Nübâte, A. (2016). *Divânu Hutab-i İbn Nübâte*, (Tahkik ve Şerh: Yâsir Muhammed Hayr el-Mikdâd), Kuveyt: el-Va’yu’l-İslâmî.
- İbnü’l-Ezrak, A. (1992). *Meyyafarikin ve Amid Tarihi (Artuklular Kısım)*, (Çeviren: Ahmet Savran), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Kehhâle, Ö. (1970). *Mu’cemu’l-Muellifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî.
- Kılıç, H. (1999). “*İbn Nübâte el-Hatîb*”, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Safedî, S. (2000). *el-Vâfî bi’l-Vefeyât*, (Tahkik: Ahmet Arnavut vd.) Beyrut: Dâru İhyâ.
- Tağriberdî, Y. (1963). *en-Nucûmu’z-Zâhira fî Mulûk Mısır ve’l-Kâhira*, Mısır: Vizaratu’s-Sakâfe.
- Yafî, A. (1993). *Mir’âtu’l-Cinân*, (Tahkik: Halil Mansûr), Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî.
- Zehebî, M. (1984). *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, (Tahkik: Şuayib Arnavut vd.), Beyrut: Muessesetu’r-Risâle.
- Zirikli, H. (2002). *el-A’lâm*, Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn.

Vietnam'daki Budist Tapınakları Üzerine Bir İnceleme

Vi An Lu¹

Uzun geçmişi ile bir çok etnik grup, kültür ve dine ev sahipliği yapan Vietnam, Güneydoğu Asya'da yer alan bir ülkedir. Coğrafi konum, iklim, milliyetçilik gibi pek çok unsur kültürleşme aracı olarak Vietnam'ın çeşitli etnisite, din ve kültürünü etkilemiştir. Dolayısıyla Vietnam, dünyanın en karışık memleketlerinden biridir (Eberhard, 1957: 257). Vietnam tarihi boyunca, yurt dışından gelen unsurlar ve aynı zamanda yurt içinde ülkenin kendi içindeki geleneksel ve yerli etkenler birbirine bağlanmış ve dönüştürülmüştür. Dünya tarihinde eski bir yere sahip olup Hindistan kökenli bir din olan Budizm, ülkenin unsurlarından biridir. Bu çalışmada, ilk olarak Budizm'in temel kavramlarına değinildikten sonra onun bazı özellikleri incelenecektir. Ayrıca, Vietnam'daki Budizm'in tarihi ve rolleri değerlendirilecektir. Makalenin amacı, hem Mahayana hem de Theravada mezheplerindeki önemli Budist tapınakları ve onların arasındaki farklılığın incelenmesidir.

Buda, Sankritçe bir kelime olup aydınlanmış anlamına gelmektedir (Turan, 2004: 6). Buda döneminden sonra, Budizm iki büyük mezhebe ayrılmıştır. Bunlar: Hinayana ve Mahayana'dır. Hinayana, Budizm'in ilk mezheplerden biridir. "Küçük yol", "küçük araç" yada "küçük araba" anlamlarına gelir (Güngören, 1988: 173). Günümüzde, Hinayana'nın Theravadin (Theravada) ekolü yayın konumdadır. Theravada, Budizm'in güney okuluna ait Eskilerin (Thera) Öğretisi anlamına gelir. Bu ekol genellikle Seylan, Burma, Tayland, Kamboçya ve Laos'ta yaygındır (Kaya, 1999: 183). Theravada mezhebinde Buda denince, yalnızca Buda'dan yani Gotama Buda'dan söz edildiği anlaşılır. Mahayana ise, "büyük yol", "büyük araç" yada "büyük araba" anlamlarına gelir. Bu mezhepte tarihsel Buda tanrılaştırılır. Günümüzde, Mahayana mezhebi Çin, Tayvan, Kore, Japonya ve Vietnam'da yaygındır (Güngören, 1988: 173).

Budizm'in doktrinlerinde "yüce yol" olarak bilinen sekiz basamak vardır. Bunlar: 1- Tam görüş (samyag dṛiṣṭi), 2- Tam anlayış (samyag samkalpa), 3- Doğru sözlülük (samyag vak), 4- Tam davranış (samyag karmanta), 5- Doğru yaşam biçimi (samyag aciva), 6- Tam çaba uygulama (samyag vyayama), 7- Tam bilinçlilik (samyag smṛiti) ve 8- Tam uyanıklık (samyag samadhi) (Güngören, 1988: 126-130). Bunların dışında ahlak yasası olarak bilinen beş kural daha vardır: 1- Canlı olan hiç bir yaratığın canına kıymamak, 2- Yalan söylememek, 3- Başkasının kadınına el sürmemek, 4- Kendisine verilmeyen almamak ve 5- Sarhoş edici içkileri içmemek (Güngören, 1988: 127).

Vietnam milleti'nin gelişme sürecinde Budizm hem ruhsal hem de maddesel olarak rol oynamıştır. Budizm'in ilk olarak M.S. I veya II. yüzyılların arasında Kuzey Vietnam'a girdiği anlaşılmaktadır. Ondan sonra araştırmacılara göre, Vietnam'daki Budizm 6 önemli dönemi geçirmiştir. 1. dönem I. yüzyıldan X. yüzyıla kadar: Budizm'in Vietnam'a girişi ve Çin egemenliğinde uygulanması, 2. dönem X - XIV yüzyılları: devletin dini olarak Budizm, 3. dönem XV - XVIII yüzyılları: Budizm'in düşüşü ve halkların dini olarak Budizm, 4. dönem XIX. yüzyıl: dominant din olarak Konfüçyüsçülük ve Budizm'in düşüşü, 5. dönem XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başlarına kadar: Fransız Sömürgeciliği döneminde Budizm,

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, luvian2909@gmail.com

6. dönem XX. yüzyılın ortasından itibaren: toplumsal din olarak Budizm ve onun yeniliği (Nguyen T., 2008: 1-5).

Vietnam çeşitli etnik gruplara sahip çok kültürlü bir ülke olduğu için, halkın geleneksel dini, Taoizm ve Yin-Yang teorisi gibi unsurlar Budizm'i etkilemiştir. Kültürleşmeden dolayı Vietnam'daki Budizm üzerinde özellikle Çin ve Hint etkileri görülmektedir. Altyapı olarak Hint kökenli ve üstyapı olarak da Çin kökenli olduğu anlaşılmaktadır (Nguyen D., 2008: 16). Dolayısıyla, Vietnam'da hem Çin'den gelen Mahayana mezhebi hem de Hindistan'dan gelen Theravada mezhebi bulunmaktadır. Vietnamca'da Mahayana mezhebine "Bắc tông" yani Budizm'in kuzey okulu, Theravada mezhebine ise "Nam tông" yani Budizm'in güney okulu denilmektedir. Bunların dışında, Vietnam kültür mirasının sanat simgeleri olarak Vietnam'daki Budist tapınakların mimarlığı, Mahayana ve Theravada mezhepleri'nin eksiksiz birleşimidir. Günümüzde Vietnam'da Mahayana mezhebi ve Theravada mezhebinin tapınaklarının her ikisi de bulunmaktadır. Güneydoğu Asya'da ve tüm Uzakdoğu'da gerek Mahayana gerekse Theravada mezheplerine ait Budist tapınakları bulunan tek ülke Vietnam'dır. Aynı anda Vietnamlı, Çinli ve Khmerlerin Budist tapınakları bulunmaktadır.

Vietnamlıların Budist tapınaklarının mimarlığında yapı olarak genellikle "丁", "工" veya "宮", "三" ve "国" gibi dört şekil bulunmaktadır. Çoğu Vietnam'daki geleneksel Budist tapınaklarında malzeme olarak ahşap kullanılmıştır. Özellikle, Budist tapınağının çatısı inşa edilirken kiremit kullanılmıştır. Bununla birlikte, her Budist tapınağında bir ana kapı da bulunmaktadır. Bu ana kapı genelde üç kola ayrılır. Yin-Yang teorisine göre, bu üçlü kapı Cennet - Yer - İnsan arasındaki ilişkilerin bir sembolüdür. Budist tapınağının ortamında bilgelik ağacı yada Bodhi ağacı da yetiştirilmektedir. Kutsal ağaç olarak bu ağaç asla kestirilmaz. Budist tapınağın içerisinde ibadet kısmı (altar veya sunak kısmı) en önemli kısımlardan biridir. Mahayana mezhebine ait olduğundan çoğu Vietnamlıların Budist tapınaklarında Buda (Gotama Buda)'nın yanında Amitabha (sonsuz ışık Budası), Avalokitesvara, Arhat (aziz kişiler), Maitreya (geleceğin Budası) heykeli gibi diğer heykeller de bulunur.

Vietnam'daki Çin kökenli olan Budist tapınaklarında ise, Buda'nın yanında, Merhamet Bodhisattvası (Merhamet Tanrıçası), Matsu (Tanrıça), Yeşim İmparator gibi diğer kutsallıklara da tapınılır. Fakat Vietnam'daki Khmer (Kampoçyalı) kökenli olan Budist tapınaklarında ise, Theravada mezhebi'ne ait olduğu için yalnızca Gotama Buda'ya ibadet edilir.

Tablo 1. Vietnam'daki Budist Tapınakların Arasındaki Bir Karşılaştırması

	<i>Vietnamlıların Budist Tapınakları</i>	<i>Çinlilerin Budist Tapınakları</i>	<i>Khmerlerin Budist Tapınakları</i>
<i>Mezhep</i>	Mahayana	Mahayana	Theravada
<i>Tarih</i>	II. asırdan	XVIII. asırdan	X. asırdan
<i>Konum</i>	Bütün Vietnam'ın bölgeleri	Güney Vietnam	Güney Vietnam
<i>İbadet Edilenler</i>	Gotama Buda'nın yanında, Amitabha (sonsuz ışık Budası), Maitreya (geleceğin Budası), Avalokitesvara ve Arhat'a (Aziz) da tapınılır	Buda'nın dışında, Merhamet Bodhisattvası (Merhamet Tanrıçası), Matsu (Tanrıça), Yeşim İmparator'a da tapınılır	Tek Gotama Buda'ya ibadet edilir

Yapı	Công, Đình, Tam, Quốc yapıları. Özellikle, nilüfer yapısı bulunur	Manastır yapısı, Çin mimarisinden etkilenir	Dörtgen yapısı, çoğunlukla Hint mimarisinden etkilenir
Ortam	Etrafında kule, bilgelik ağacı ve gölet bulunur	Etrafında bilgelik ağacı bulunur	Etrafında bilgelik ağacı ve gölet bulunur

Anahtar Kelimeler: Vietnam, Budizm, Budist Tapınakları, Mahayana, Theravada

A Study on The Buddhist Temples in Vietnam

Vietnam is a country in Southeast Asia and a homeland of many ethnicities, cultures and religions. As an acculturation, many factors such as geographical location, climate and nationalism have influenced on the various ethnicities, religions and cultures of Vietnam. Therefore, Vietnam is known as the most involved nation in the world (Eberhard, 1957: 257). During the history of Vietnam, foreign and native as well as traditional factors have been connected and transformed together. Buddhism, which is a religion originating in India and possessing an ancient place in the world history, is one of their factors. Firstly, this paper will introduce some briefly basic concepts of Buddhism and its features. Then, the history and role of Buddhism in Vietnam will be analyzed. The aim of this paper is research Buddhist temples of both Mahayana and Theravada schools in Vietnam and the difference between them.

In Sanskrit, Buddha is a word meant enlightened (Turan, 2004: 6). After the period of Buddha, Buddhism was separated into two important schools. They are Hinayana and Mahayana. Hinayana is one of the first sects of Buddhism. It means “small path”, “small vehicle” or “small coach” (Güngören, 1988: 173). Nowadays, Theravadin (Theravada) school of Hinayana keeps a widespread position in Buddhism. Theravada means The Old (Thera) Precepts belong to a southern school of Buddhism. Generally, this school is widespread in Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Cambodia and Laos (Kaya, 1999: 183). In the Theravada school when Buddha is mentioned, it means only the Gautama Buddha. Conversely, Mahayana means “big path”, “big vehicle” or “big coach”. In this school, Buddha was deified. Nowadays, the Mahayana school is widespread in China, Taiwan, Korea, Japan and Vietnam (Güngören, 1988: 173).

Noble eightfold path is one of the most important doctrines of Buddhism. It includes: 1- Right view, 2- Right intention, 3- Right speech, 4- Right action, 5- Right livelihood, 6- Right effort, 7- Right mindfulness and 8- Right concentration (Buswell, 2004: 218). On the other hand, five precepts are also reminded: 1- Abstain from the killing, 2- Abstain from false speech (lying), 3- Avoid sexual misconduct, 4- Abstain from taking what is not given (stealing) and 5- Refrain from intoxicating drinks and drugs which lead to carelessness (Buswell, 2004: 673).

Buddhism has played both spiritual and material roles in the development process of the Vietnamese nation. According to researchers, Buddhism came directly to North Vietnam from Indian traders and missionaries in the 1st or 2nd century A.D. After that, it was divided into 6 important periods. 1. period, from 1st to 10th centuries: Buddhism’s entry into Vietnam and its practice under the Chinese domination; 2. period, 10th - 14th centuries: Buddhism as a state religion; 3. period, 15th - 18th centuries: the decline of Buddhism and it as a folk religion; 4. period, 19th century: Confucianism as the dominant religion and the decline of Buddhism; 5. period, the late of 19th and early of 20th centuries: Buddhism under the French Colonial Times; 6. period, since the middle of the 20th century: Buddhism as a social religion and the development of the Buddhist Movement (Nguyen T., 2008: 1-5).

Because of the diverse ethnicities and acculturation of Vietnam, many factors such as traditional religion, Taoism and Yin-Yang theory have influenced on Buddhism. It was explained that the Indian origin of Buddhism in Vietnam like substructure and the Chinese origin like upper structure (Nguyen D., 2008: 16). Therefore, in Vietnam there are both the Mahayana school from China and the Theravada school from India. In Vietnamese, the Mahayana is called “Bắc tông” means the northern Buddhist school and the Theravada is called “Nam tông” means the southern Buddhist school. Besides that, as a symbol of Vietnamese cultural heritages, the architecture of the Buddhist temples is the perfect combination of the Mahayana and Theravada’s styles.

In the architecture of the Vietnamese’s Buddhist temples, generally there are four styles such as “丁”, “工” or “宮”, “三” and “国”. Most of the traditional Buddhist temples in Vietnam were built in wood as the main material. In particular, the roof of the Buddhist temples was made of tiles. Moreover, there is a main gateway in every Buddhist temple. This gate often be divided into three doors, according to the Yin-Yang theory, this triple gateway is a symbol of the relationship between Heaven, Ground and Human. In the surrounding area of the Buddhist temples, pagoda trees or Bodhi trees are also grown and like the sacred tree, they are never cut down. The part of worship (altar section) is one of the most important sections in the pagodas. Furthermore, in most of the Vietnamese’s Buddhist temples besides the Gautama Buddha, other divinities such as Amitabha (the Buddha of Infinite Life), Maitreya (the Buddha of Future), Avalokitesvara and Arhat (Perfected person) are also worshiped.

Additionally, in the pagodas of Chinese people in Vietnam, besides the Buddha other divinities such as Guanyin (Goddess of Mercy), Mazu (Sea Goddess) and Jade Emperor are also worshiped. However, in the pagodas of Khmer, because they belong to Theravada school, only the Gautama Buddha is worshiped.

Table 1. A Comparison Between Buddhist Temples in Vietnam

	<i>Pagoda of Vietnamese</i>	<i>Pagoda of Chinese</i>	<i>Pagoda of Khmer</i>
School	Mahayana	Mahayana	Theravada
Time	Since the 2 th century	Since the 18 th century	Since the 10 th century
Location	All of Vietnam’s regions	South Vietnam	South Vietnam
Worship	Beside Buddha, the Buddha of Infinite Life, the Buddha of Future are also worshiped	Beside Buddha, the Goddess of Mercy, Sea Goddess and Jade Emperor are also worshiped	Only Gautama Buddha is prayed
Structure	Công, Đình, Tam, Quốc styles. In particular, style of lotus also was built	Style of the monastery, influenced by the Chinese architecture	Quadrilateral structure with effects of the Indian architecture
Surrounding	Bell tower, pagoda tree (Bodhi tree) and ponds	Usually pagoda trees are grown	Bodhi trees and ponds

Keywords: Vietnam, Buddhism, Buddhist Temple, Mahayana, Theravada

Kaynakça

- Buswell, R. E. (2004). *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Macmillan Reference USA.
- Eberhard, E. (1957). *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzak Doğu Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Güngören, İ. (1988). *Buda ve Öğretisi*, İstanbul: Yol Yayınları.
- Kaya, K. (1999). *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Nguyễn, D. Hinh (2008). “Mấy đặc điểm Phật giáo Việt Nam”, *Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo*, 62 (8): 14-19.
- Nguyen, T. Thu (2008). *The History of Buddhism in Vietnam*, Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Turan, E. Zehra. (2004). *Budizm’de Manastır Hayatı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

el-Emsel fî Tefsîri Kitâbi'l-lâhi'l-Munezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı¹

Abdurrahman Ensari²

Çağdaş Şîi otoritelerinden ve aynı zamanda İran'ın günümüzde yaşayan önemli dinî liderlerinden biri olan Nasır Mekârim eş-Şîrâzî'nin yazdığı, yirmi ciltten oluşan *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbi'l-lâhi'l-Munezzel* adlı tefsiri, Şîa'nın görüşlerini yansıtan önemli kaynaklardan biridir. Şîrâzî tefsirini kendi ifadesiyle en önemli Şîi ve Sünnî tefsirlerden yararlanarak ve isimlerini tek tek zikrettiği on âlimin iştirakiyle tamamlamıştır. Bu çalışmada söz konusu kaynak üzerinden Şîa'nın Hz. Ömer algısının tespit edilmesi, ardından da bu algının gerçeği yansıtır yansıtmadığının ortaya konması amaçlanmıştır.

Şîrâzî'nin tefsirinden elde edilen veriler Şîa'nın Hz. Ömer algısının Sünnî kaynaklarda anlatılardan çok farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmamızda bu tespiti destekleyen onlarca örneğe ulaşılmıştır. Bunların tümünün incelenmesi daha kapsamlı çalışmalar gerektirdiğinden burada Şîrâzî'nin tefsiri çerçevesinde Şîa'nın Ömer algısını oluşturan meselelerden sadece bazıları ele alınmıştır. Bu meseleler arz edilirken de onların dayandıkları deliller zikredilmiş, sonra da bu deliller tahlil edilerek kast ettikleri amaç için hüccet sayılıp sayılamayacağı ortaya konmuştur. Bu meselelerin sunuş sıralamasında Kur'an tertibi değil de Hz. Ömer'e isnat edilen suçun büyüklüğü esas alınmıştır. Buna göre konular şöyle sıralanmıştır:

1. Hz. Ömer'in Resûlullah'a (s.a.v.) muhalefeti. Şîrâzî "Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin..." ayetiyle başlayan Hucurât suresinin ilk ayetlerinin tefsirinde iki meseleye değinmiştir. Birincisi Resûlullah'ın (s.a.v.), Hayber'e yöneldiğinde belli bir kişiyi Medine'ye kendi yerine halife olarak tayin etmek istediği; ancak Ömer'in başka bir kişiyi önererek ona muhalefet ettiği iddiası, ikincisi de Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından birkaç gün önce hasta haliyle kalem ve mürekkep talebinde bulunduğu halde Hz. Ömer'in bunun gerçekleşmesine engel olmak suretiyle ona muhalefet ettiği iddiasıdır.

2. Hz. Ömer'in halifenin tayini için oluşturduğu şûra meclisinin şûra kriterlerine uymadığı. Şîrâzî, iş konusunda müşavereyi emreden Ali İmran: 159. ayetin tefsirinde bazı gerekçelere dayanarak Hz. Ömer'in tayin ettiği altılı şûra meclisinin, şûra kriterlerine asla uygun olmadığını iddia etmiştir.

3. Hz. Ömer'in bilgisinin yetersizliği. Şîrâzî Kâf: 19. ayetin tefsirinde bir kıssaya dayanarak Ömer'in bilgisizce hüküm verdiğini, İnsan: 1. ayetin tefsirinde Ömer'e isnat edilen bir rivayete dayanarak onun yaratma meselesine itiraz ettiğini, Abese: 30. ayetin tefsirinde de Hz. Ömer'in Kur'an hakkındaki bilgisinin yetersiz olduğunu iddia etmiştir.

4. Hz. Ömer'in Huneyn savaşında savaş meydanından kaçtığı. Şîrâzî Tevbe: 25. ayetin tefsirinde meşhur rivayetlerin ilk üç halifenin de kaçanlar arasında olduğunu açıkça ifade ettiğini iddia etmiştir.

¹ Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen "Şîa Tefsirlerinde Hz. Ömer Algısı (el-Emsel fî Tefsîri Kitâbi'l-lâhi'l-Munezzel Örneği)" adındaki MAÜ-BAP-17-İİF-20 nolu proje kapsamında desteklenmiştir.

² Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A.B.D.
abdurrahmanensari@hotmail.com

5. Hz. Ömer'in yaptığı bir önerinin vahiy ile reddedildiği. Şîrâzî Enam: 52-53 ayetlerin tefsirinde Hz. Ömer'in teklifinin vahiy ile reddedildiğini söylemiştir.

6. Hz. Ömer hakkında çirkin bir itham. Şîrâzî, Mumtehin: 12. ayetin tefsirinde Hind'in biat kıssasında Ömer ile Hind arasında cahiliye döneminde fuhuş gerçekleştiğini ima eden bir ifadeye yer vermiştir.

Şîrâzî'nin tefsiri çerçevesinde, Şia'nın Hz. Ömer algısını oluşturan birçok meseleden bu meseleler üzerinde durulmuş, delilleri arz edilip tahlil edilmiş ve şu neticelere ulaşılmıştır:

1. Şîrâzî'nin senedi bulunmayan ve güvenilir hiçbir kaynakta yer almayan bazı rivayetlere dayanarak Hz. Ömer hakkında olumsuz bir algı oluşturmaya çalıştığı anlaşılmıştır. Örnek olarak Hz. Ömer'in "vali tayininde" Resûlullah'a (s.a.v.) muhalefet ettiği iddiasını dayandığı sebebi nüzul ile ilgili rivayet, "bilgisizce hüküm verdiği" iddiasını dayandığı rivayet ve "yaratma meselesine itiraz ettiği" iddiasını dayandığı rivayet, senedini zikretmediği ve bizim de yaptığımız çalışmada senedine ulaşamadığımız rivayetlerdendir.

2. Şîrâzî'nin, gerçeği yansıtmayan bazı iddiaları ileri sürerek Hz. Ömer hakkında olumsuz bir algı oluşturmaya çalıştığı anlaşılmıştır. Örnek olarak Hz. Ömer'in altılı şûra meclisi ile ilgili Ehli Sünnet âlimleri ve müfessirlerinden bir grubun şûra ayetini ısrarla Ömer b. Hattâb'ın oluşturduğu altılı şûra meclisine yorumladıkları, bu meclisin şûra kriterlerine asla uygun olmadığı, bu mecliste muhalif ve muarızlar için ölüm tehdidine varacak kadar katı ve acımasız şartların koşulduğu iddiaları Şîrâzî'nin gerçeği yansıtmayan iddialarındandır.

3. Şîrâzî'nin, yanlış bazı nakillerde bulunarak Hz. Ömer hakkında olumsuz bir algı oluşturmaya çalıştığı anlaşılmıştır. Örnek olarak Huneyn savaşı ile ilgili iddiasını dayandığı Menâr tefsirinin bizzat kendisi Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in de savaş meydanında Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte sabit kalanlar arasında olduğunu kanıtlayan rivayetler zikretmiştir.

4. Şîrâzî'nin, aynı metin içerisinde Hz. Ömer'in aleyhine yorumlanabileceğini düşündüğü kısma yer verirken, lehine yorumlanabilecek kısma yer vermediği görülmüştür. Örnek olarak Hz. Ömer'in yaptığı bir önerinin vahiy ile reddedildiği meselesinde zikrettiği İkrime rivayetinde böyle bir yola başvurmıştır.

5. Şîrâzî'nin, her fırsatta, sahih rivayetler arasına asılsız bir cümle yerleştirme şeklinde dahi olsa Hz. Ömer'i küçük düşürücü asılsız ifadelerle yer verdiği görülmüştür. Örnek olarak Hind'in biatı hadisini zikrederken, hadisin bir parçasıymış gibi Hz. Ömer ile ilgili çirkin bir ithamı ima eden asılsız bir cümleyi araya sıkıştırılmıştır.

Sonuç olarak Şîrâzî'nin bu tefsiri çerçevesinde Şia'nın Hz. Ömer hakkında senedi bulunmayan bazı rivayetlere dayanarak, sahih rivayete olumsuz bir anlam yüklemeye çalışarak, gerçeği yansıtmayan bazı iddialar ileri sürerek, yanlış bazı nakillerde bulunarak, aynı metin içerisinde Hz. Ömer'in aleyhine yorumlanabileceğini düşündüğü kısma yer verip lehine yorumlanması gereken cümleyi görmezden gelerek ve sahih rivayetler arasına aslı olmayan ifadeler yerleştirerek Hz. Ömer hakkında olumsuz bir algı oluşturma çabasında olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ömer, Şîî, Sünnî, algı, sened.

The Perception of Umar in the Shi'i Tafsir Titled al-Amthal fî Tafsiri Kitâb Allah al-Munazzal³

³ This study was supported by Mardin Artuklu University, as a Scientific Research Project namely "The Perception of Umar in Shi'i Tafsirs (Sample of al-Amthal fî Tafsir Kitâb Allah al-Munazzal)" with the Project number of MAÜ-BAP-17-İİF-20.

The tafsir entitled *al-Amthal fî Tafsiri Kitâb Allah al-Munazzal*, which is composed of twenty volumes and written by Nasir Makârim al-Shîrâzî, of the contemporary Shi'i authorities and of the important religious leaders, living in Iran is one of the sources, providing the views of Shi'a. al-Shîrâzî, according to his own expression, completed his tafsir by taking advantage of the most important Shi'i and Sunni tafsirs, and by participation of ten scholars, whose names he mentioned one by one. This study aims to determine the Shi'a's perception of Umar (ra), the second caliph, in context of this tafsir and to critic it.

The data, obtained from al-Shîrâzî's tafsir describes that Shi'a's perception of Umar is very different from that described in the Sunni sources. In our work, dozens of examples that support this evaluation was reached. Since examining all of these examples requires more extensive works, this study deals only some of the issues that constitute the Shi'a's perception of Umar in the frame of al-Shîrâzî's tafsir. When these issues are presented, the evidence they are based on is mentioned, and then these evidences are analyzed to reveal whether they can be considered as a *hujjah* (certain evidence) for the purpose they mean. The order of presentation of these issues is not according to Qur'anic order but with respect to the size of the crime attributed to him. Accordingly, the issues are listed as follows: His opposition to the Messenger of Allah (pbuh). al-Shîrâzî deals with two issues in the exegesis of the first verses of Surah Hujûrât. The former is the claim that when Messenger of Allah (pbuh) headed to Khaybar and wanted to appoint a certain person to Medina as a *wâlî* (governor) instead of himself but Umar opposed him by suggesting another person, and the latter is the claim that when the Prophet (pbuh) was patient before a few days of his death he requested pen and ink but Umar opposed him by preventing that.

1. His not complying with the *shûrâ* criteria when he established *shûrâ* council for the appointment of the caliph after him. On some reasons, al-Shîrâzî claims in the interpretation of 159th verse of the Surah Âl 'Imrân which is about *shûrâ* (counseling) that the council of Umar with six councilmen is not suitable for the *shûrâ* criteria at all.

2. His inadequate knowledge. al-Shîrâzî claims a) in the interpretation of the 19th verse of the Surah Qâf referring a narrative that Umar adjudicated ignorantly and b) in the interpretation of the first verse of the Surah Insân, referring a narrative, attributed to him that he objected to the issue of creation and c) in the interpretation of the 30th verse of the Surah 'Abasa that his knowledge of the Qur'an was inadequate.

3. His escape from the battlefield during Hunain war in the interpretation of the 25th verse of the Surah Tawbah that mashhur narratives clearly states that the first three caliphs were of the those who escaped.

4. Rejection of a suggestion made by Umar by revelation in the interpretation of the 52-53th verses of the Surah An'âm.

5. An unpleasant accusation about Umar. al-Shîrâzî in the interpretation of the 12th verse of the Surah Mumtahinah gives an expression, implying that prostitution took place between Umar and Hind during the period of the jahiliyyah in the narrative of Hind's allegiance.

This study finally reaches the following conclusions:

1. al-Shîrâzî endeavors to create a negative perception of Umar by referring some narratives which are without sanad and unavailable in reliable sources. For example, the narrative about occasion of revelation which al-Shîrâzî bases his claim of Umar's opposition to the Prophet (pbuh) in the "appointment of the governor" and the narrative, referring his claim of "ignorant adjudication" and the narrative, referring his claim of "his objection to the issue of creation" are of the narratives which he does not mention their sanads and we could not reach them during this study.

2. al-Shîrâzî endeavors to create a negative perception of Umar by making some claims, not reflecting the truth. Some examples of them are al-Shîrâzî's claims that a) a group of Sunni scholars and exegetes insistently interpret the verse of shûrâ as the shûrâ council with six councilmen, created by Umar b. Khattab and that b) this council was not suitable for the shûrâ criteria at all and that c) in this council, there were set strict and ruthless conditions even death threat for the objectors and opponents.

3. al-Shîrâzî endeavors to create a negative perception of Umar by some misquotations. For instance, he refers his claim about Hunain war to al-Manâr tafsir but this tafsir provides the narratives, indicating that Abu Bakr and Umar were of those remained at war place with the Prophet (pbuh).

4. al-Shîrâzî mentions some part of a particular narrative which can be interpreted against Umar but ignores the other part which can be interpreted in support of him. For example, he acts in this manner when he refers to Ikrimah's narrative, mentioned in the issue of rejection of Umar's suggestion by revelation.

5. al-Shîrâzî, occasionally, includes immaterial claims, insulting Umar at least by placing an unfounded sentence among the sound narratives. To give an example, in the narrative of Hind's allegiance, he adds an unfounded sentence, implying an unpleasant accusation as a part of narrative but it does not.

In conclusion, in the framework of his tafsir, al-Shîrâzî endeavors to create a negative perception of Umar by a) referring some narratives without sanad, and to attribute a negative meaning to sound narrative, b) making some claims, not reflecting the truth, c) misquoting on occasion, d) mentioning some part of a particular narrative which can be interpreted against Umar but ignoring the other part in support of him and e) placing unfounded expression among sound narratives.

Keywords: Umar, Shi'i, Sunni, Perception, Sanad.

Kaynakça

Amirî, A. (1412). *el-Ceddu'l-Hasîs fî Beyânî ma Leyse bi Hadîs*, thk. Bekr Abdullah Ebû Zeyd, 1. Baskı, Riyad: Dâru'r-Raye.

Bağavî, H. bty. *Mealimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Abdullah en-Nemr v.d. 4. Baskı, byy.: Dâru't-Taybe.

Buhârî, M. bty. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned min Hadîsi Rasûlillâhi Sallâllahu Aleyhi Vesellem ve Sünenihi ve Eyyamihi*, thk., Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, 1. Baskı, byy.: Dâru't-Tavki'n-Necât.

Cessâs, A. (1405). *Ahkamu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhavî, byy.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî.

Ebu's-Suûd, M. bty. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ila Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî.

Hakkı, İ. bty. *Ruhu'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Âşûr, M. (1984). *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunisiyye.

İbn Atiyye, A. (1422) *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Cerîr, M. bty. *Camiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk., Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki bi't-Teâvuni Mea'l-Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Abdussened Hasan, Yemâme: Hecr.

İbn Ebi Hâtîm, A. byy. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Âzîm*, thk., Es'ad Muhammed et-Tayyib, 1. Baskı, Mekke-Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz.

İbn Hacer, A. (1379). *Fethû'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Muhibbudîn el-Hatîb, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İbn Hişâm, A. (1955). *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk., Mustafa Sakka v.d. 2. Baskı, Mısır: Şirketu Mustafa el-Halebî.

İbn Kesîr, İ. bty. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk., Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.d., Cîze: Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs.

İbnu'l-Arabî E. bty. *en-Nassu'l-Kamil li Kitâbi'l-Avâsım Mine'l-Kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî, Mısır: Mektebetu Dâri't-Turâs.

İbnu'l-Cevzî, A. (1422). *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî 1. Baskı, byy.: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.

Kastalânî, A. (1323). *İrşâdu's-Sarî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7. Baskı, Mısır: el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye.

Kurtubî, M. (1964). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk., Ahmed Berdunî ve İbrahim Atfayîş, 2. Baskı, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.

Muhammed Said ed-Dimeşkiyye, ty. *Ehadisu yehteccu biha'ş-Şîa*, Mevkiu'l-Furkan, www.frqan.com/http://www.saaaid.net (05.20.2017)

Munâvî, M. (1356). *Feydu'l-Kadîr Şerhu Cami's-Sağîr*, 1. Baskı, Mısır: Mektebetu't-Ticariyyetu'l-Kubra.

Muzeynî, H. (2006). *el-Muharrer fî Esbâbi Nuzûli'l-Kur'an min Hilâli'l-Kutubi't-Tis'a Dirâsetu'l-Esbâbi Rivâyetin ve Dirâyetin*, 1. Baskı, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî.

Nesefî, A. (2005). *Medâriku't-Tenzil ve Hekâiku't-Te'vîl*, thk., Yusuf Ali Bedyevî, 1. Baskı, Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr.

Nevevî, Ş. bty. *Şerhu Sahîhi Müslim*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî.

Râzî, F. (1420). *Mefâtihu'l-Gayb*, 3. Baskı, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî.

Rıza, R. (1990). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hekîm (Tefsîru'l-Menâr)*, byy.: Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kutub.

Safedî. S. (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnaût ve Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsil Arabî.

Suyûtî, C. (2002). *Lubâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, 1. Baskı, Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.

Suyûtî, C. (2003) *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, thk., Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye.

Şîrâzî, N. (1421) Mekârim *el-Emsel fî Tefsîri Kitabi'llahi'l-Munezzel*, 1. Baskı, Kum: Medresetu'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib.

Tabersî, F. (2005). *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ulûm.

Vâhidî, A. (1991). *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Çocuk Gelişimi Programı Öğrencilerinin Empatik Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi

Besime Bilmez¹ Fatih Aydoğdu² Suna Tarkoçin³

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, çocuk gelişimi bölümünde okuyan ergen öğrencilerin empatik eğilim düzeylerini farklı değişkenlere göre incelemesidir.

Araştırma Modeli

Betimsel tarama modeli kullanılarak yapılan bu çalışmada, ergenlerin empatik eğilim düzeylerinde, yaş, doğum sırası, kardeş sayısı, anne ve baba yaş, anne ve baba öğrenim durumu, mezun olduğu lise, sınıf düzeyi, öğrenim türü, bölümü isteyerek seçme durumu, tercih sırası, alanla ilgili etkinliklere katılma, alanla uğraşan aile bireyi olma ve alanda devam etme durumunun farklılık yaratıp yaratmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini, Bingöl Üniversitesi Genç Meslek Yüksekokulu ve Erzincan Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokuluna devam eden çocuk gelişimi bölümü öğrencileri oluşturmaktadır. Evrenden örneklem seçimine gidilmemiş bütün öğrenciler gönüllü olarak çalışma grubuna dahil olmuşlardır. Araştırmaya toplam 200 öğrenci dahil edilmiştir.

Ergenlerin % 68.5'inin 17-20 yaşları arasında oldukları, % 50'sinin ortanca ya da ortancalardan biri olduğu ve % 77'sinin 3 ve daha fazla kardeşe sahip oldukları görülmektedir.

Araştırmaya dahil edilen ergenlerin % 74'ünün meslek lisesi mezunu, % 67'sinin 1.sınıf ve % 63'ünün 1.öğretimde okuduğu görülmektedir. Ergenlerin % 57'sinin ilk tercihle geldiği, % 70'inin ailesinde alanla uğraşan birey olmadığı ve % 60'ının mezun olduktan sonra okulöncesi eğitim kurumunda çalışmak istediği belirlenmiştir.

Araştırmaya dahil edilen ergenlerin anne ve babalarının demografik özellikleri incelendiğinde, anne yaşının 36-45, baba yaşının 46-55 aralığında yoğunlaştığı; anne öğrenim durumuna bakıldığında % 43,3' ünün okuryazar ve altında, baba öğrenim durumunun % 41.5 oranla orta dereceli ve üstünde yoğunlaştığı görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada ergenlerin kendilerine ve ailelerine ilişkin bilgileri elde etmek amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen "Genel Bilgi Formu" ve ergenlerin empatik eğilim düzeylerini düzeylerini değerlendirmek amacıyla Dökmen (1988) tarafından geliştirilen "Empatik Eğilim Ölçeği" uygulanmıştır.

Verilerin Toplanma Yöntemi

Araştırmaya dahil edilen ergenler için Empatik Eğilim Ölçeği 2015-2016 eğitim-öğretim yılı bahar yarıyılında Bingöl ilinde Genç Meslek Yüksekokulu ve Erzincan Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokuluna devam eden çocuk gelişimi programı öğrencilerine uygulanmıştır. Uygulamaya başlamadan önce, Meslek Yüksekokulu Müdürlüklerinden gerekli izinler alınmıştır. Öğretim elemanları ile görüşülerek öğrencilerin ders programlarının uygun olduğu saatlerde, uygulamaya katılmak isteyen gönüllü öğrencilere sınıf ortamında uygulanmıştır. Ergenlere araştırmayla ilgili bilgiler verildikten sonra ölçeği doldurmaları

istenmiştir. Ölçek ergenler tarafından doldurulduktan sonra toplanmış ve kontrol edilmiştir. Eksik doldurulan ölçekler tekrar çocuklara verilerek tamamlanması istenmiştir. Uygulamalar, on beş-yirmi dakika sürmüştür.

Verilerin Analizi

Verilerin analizinde SPSS istatistik programında; Kolmogorov-Smirnov testi, Tek Yönlü Varyans Analizi ve t-testi kullanılmıştır.

Bulgular

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının yaşa göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir ($t_{198}=2.046$, $p<.05$). Buna göre 17-20 yaş aralığında olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının ($\bar{X}=69.9$), 21 ve üstü yaşa sahip olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından ($\bar{X}=67.2$), anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir.

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198}=1.629$, $p>.05$).

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının doğum sırasına göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F=1.509$, $p>.05$). Ergenlerin empatik eğilim puanlarının anne öğrenim durumuna göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F=.753$, $p>.05$).

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının baba öğrenim durumuna göre anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir ($F=7.692$, $p<.05$). Farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını belirlemek amacıyla Post Hoc testlerinden Scheffe testi yapılmıştır. Test sonuçları incelendiğinde baba öğrenim durumu orta dereceli okul ve üstü olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının ($\bar{X}=71.3546$), baba öğrenim durumu okur yazar ve altı olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından ($\bar{X}=65.0012$) anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir.

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının anne yaşına göre anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir ($F=4.280$, $p<.05$). Farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını belirlemek amacıyla Post Hoc testlerinden Scheffe testi yapılmıştır. Test sonuçları incelendiğinde anne yaşı 35-45 arası olan ergenlerin empatik eğilim puanlarının ($\bar{X}=70.0459$), anne yaşı 56 ve üstü olan ergenlerin empatik eğilim puanlarından ($\bar{X}=64.2771$) anlamlı düzeyde yüksek olduğu söylenebilir.

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının alanla ilgili etkinliklere katılma durumlarına göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198}=.386$, $p>.05$).

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının bölümü isteyerek seçme durumlarına göre anlamlı farklılık göstermediği görülmektedir ($t_{198}=1.178$, $p>.05$).

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının tercih sıralarına göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F=.299$, $p>.05$).

Ergenlerin empatik eğilim puanlarının mezun olduktan sonra çalışmayı düşündükleri yerlere göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($F=.681$, $p>.05$).

Sonuç

Sonuç olarak, çocuk gelişimi bölümünde okuyan öğrencilerin empatik eğilimlerinin yaşa, baba öğrenim durumuna ve annenin yaşına göre farklılık gösterdiği; öğrenim türü, lise mezuniyet türüne, kardeş sayısına, doğum sırasına, anne öğrenim türüne, babanın yaşına, alanla ilgili etkinliklere katılma durumuna, çocuk gelişimi bölümünü isteyerek seçip seçmemesine, tercih sırasına, ailesinde alanla ilgilenen birey olup olmamasına ve mezuniyetten sonra çalışmak istenilen kuruma göre anlamlı farklılık göstermediği bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ergenlik, Empatik Eğilim, Çocuk Gelişimi

Examination of Empathic Tendency Levels of Students in Child Development Program

Purpose of the Research

The aim of this research is to examine the empathic tendency levels of the adolescent learners who study in the child development program according to different variables.

Research Model

In this research using the descriptive scanning model, it is aimed to determine whether the age, birth order, number of siblings, parental age, parental educational background, high school graduation, class level, type of education, willing in choosing the program, the order of preference, participation in the activities related to the program, having a family member engaged in the program or continuing to it make any difference to the empathic tendency levels of adolescents.

Study Group

The universe of the research is composed of the students of Bingöl University Young Vocational School and Erzincan University Health Services Vocational School. All the students in sample were voluntarily included in the study group. A total of 200 students were included in the study.

It is seen that 68.5 percent of the adolescents are between the ages of 17-20, 50 percent of them are the middle child or one of middle children, and 77 percent have 3 or more siblings. 74 percent of the adolescents included in the survey are graduated from vocational high school, 67 percent are the first grade students and 63 percent of the adolescents study in daytime education. It has been found that 57 percent of the adolescents get into their first choice school, 70 percent have not any family member engaged in a related program, and 60 percent want to work in a pre-school institution after the graduation.

When the demographic characteristics of the parents of the adolescents included in the survey were examined, it is seen that the maternal age range concentrates in 36-45 and the paternal age range concentrates in 46-55; it is also observed that 43.3 percent adolescents' maternal education status is at basic literacy level and below while the paternal education status of 41.5 percent of adolescents is at secondary level and above.

Data Collection Tools

The "General Information Form" developed by the researchers was used to obtain information about the adolescents themselves and their families and the "Empathic Tendency Scale" developed by Dökmen (1988) was used to evaluate the level of empathic tendencies of the adolescents.

Data Collection Method

The Empathic Tendency Scale for the adolescents included in the study was applied to the child development program students who continue to the Bingöl University Young Vocational School and Erzincan University Health Services Vocational School in the spring semester of 2015-2016 academic year. Before starting the study, the necessary permissions were obtained from the Vocational School Directorates.

The survey was made with volunteer students in the classroom considering their schedule with the information of the instructors. After informing the adolescents about the research, they are asked to fill the survey.

The survey was collected and checked after filled by the adolescents. Incomplete surveys were handed back to the students to be completed. The practices lasted fifteen to twenty minutes.

Analysis of Data

In the analysis of the data; Kolmogorov-Smirnov test, one-way analysis of variance (ANOVA), and t-test were used.

Findings

The empathic tendency scores of the adolescents were significantly different according to age ($t_{198}=2.046$, $p<.05$). According to this, it can be said that the empathic tendency scores ($\bar{X}=69.9$) of the adolescents between the ages of 17-20 are significantly higher than the empathic tendency scores ($\bar{X}=67.2$) of the adolescents with age of 21 and over.

The empathic tendency scores of the adolescents did not show any significant difference according to the grade level ($t_{198}=1.629$, $p>.05$).

The empathic tendency scores of the adolescents did not differ significantly regarding the birth order ($F=1.509$, $p>.05$). The empathic tendency scores of the adolescents did not differ significantly referring to the maternal education level ($F=.753$, $p>.05$).

The empathic tendency scores of the adolescents did significantly differ according to the paternal education status ($F=7.692$, $p<.05$). The Scheffe test of Post Hoc tests was used to determine which groups the difference originated from. When the test results were examined, it can be said that the empathic tendency scores ($\bar{X}=71.3546$) of the adolescents with paternal education status at secondary school level or above was significantly higher the scores ($\bar{X}=65.0012$) of adolescents with paternal education status at literacy level or below.

The empathic tendency scores of the adolescents did significantly differ according to maternal age ($F=4.280$, $p<.05$). The Scheffe test of Post Hoc tests was used to determine which groups the difference originated from. When the test results are examined, it can be said that the empathic tendency scores ($\bar{X}=70.0459$) of the adolescents with the maternal age range between 35-45 are significantly higher than the scores ($\bar{X}=64.2771$) of adolescents with maternal age range at 56 and over.

The empathic tendency scores of the adolescents did not show any significant difference according to their participation in the program related activities ($t_{198}=.386$, $p>.05$).

Part of the empathic tendency scores of the adolescents did not show any significant difference according to their willingness on the program selection ($t_{198}=.178$, $p>.05$).

The empathic tendency scores of the adolescents did not differ significantly according to the preference order ($F=.299$, $p>.05$).

The empathic tendency scores of the adolescents did not differ significantly regarding the places intended to work after graduation. ($F=.681$, $p>.05$).

Conclusion

As a result, the empathic tendencies of the students who study in the child development program differ according to the age, paternal education level and maternal age but shows no difference regarding the education type, paternal age, participation in the program related activities, willingness on selection of child development program, preference order, having any family member engaged in the program and the places intended to work after graduation.

Keywords: Adolescent, Empathic Tendency, Child Development

Kaynakça

- Akbulut, E. (2010). Sınıf Öğretmenlerinin Empatik Eğilim Düzeyleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Canbulut T., Küçükkaragöz H., Erdoğan F.& Yeşiloğlu A. (2015). Sınıf Öğretmeni Adaylarında Empatik Eğilim Düzeyi ve Geleceğe Dönük Beklenti. Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 4, Sayı 2, s.651-665, Aralık 2015
- De Kemp, R.A.T., Overbeek, G., De Wied, M., Engels, R.C.M.E. and Scholte, R.H.J. (2007). Early adolescent empathy, parental support, and antisocial behavior. The Journal of Genetic Psychology, 168 (1), 5-18.
- De Wied, M., Goudena, P.P. and Matthys, W. (2005). Empathy in boys with disruptive behavior disorders. Journal of Child Psychology and Psychiatry, 46(8), 867-880.
- Dökmen, Ü. (1988), Empatinin yeni bir modele dayanılarak ölçülmesi ve psikodrama ile geliştirilmesi, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 2(1-2); 155-190.
- Ekinci, Ö. (2009). Öğretmen Adaylarının Empatik ve Eleştirel Düşünme Eğilimlerinin İncelenmesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Hunter, H.R. (2003). Affective empathy in children, measurement and correlation. Unpublished PhD. Dissertation, Griffith University
- İnanç, B.Y., Bilgin, M. ve Kılıç Atıcı, M. (2005). Gelişim psikolojisi çocuk ve ergen gelişimi. Nobel Kitabevi, Adana.
- Karataş, Z. (2012). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Empatik Becerileri ve Benlik Saygısı Düzeylerinin İncelenmesi. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. 23, 97-114.
- Karaca, A., Açıkgöz, F. & Akkuş, D. (2013). Eğitim ile Empatik Beceri ve Empatik Eğilim Geliştirilebilir mi?: Bir Sağlık Yüksekokulu Örneği. Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi. 4 (3), 118-122.
- Kaya, A.& Siyez D.M (2010). KA-Sİ Çocuk ve Ergenler İçin Empatik Eğilim Ölçeği: Geliştirilmesi Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Eğitim ve Bilim Dergisi,2010, Cilt 35, Sayı 156
- Koçak, C &Önen A.S (2013). Öğretmen Adayları İçin Empatik Yönelimler Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimler Dergisi. 13(2). Bahar.947-964.
- Koç, M. (2004). Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi Ve Genel Özellikleri.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 17 Yıl: 2004/2 (231-256 s.)
- Köksal-Akyol, A., Salı, G., & Körükçü, Ö. (2011). Children's emphatic tendencies with respect to their gender and grade level. The 2011 Barcelona European Academic Conference Proceedings, 1045-1051.
- Salı, G. (2012). İlköğretim İkinci Kademedeki Çocukların Empatik Eğilimlerinin ve Benlik Kavramlarının İncelenmesi. 2013 AKU, Kuramsal Eğitimbilim Dergisi-Journal of Theoretical Educational Science, 6(4), 496-519
- Smith A., (2006). Cognitive empathy and emotional empathy in human behavior and evolution. The Psychological Record, 56, 3-21.
- Şahin, H. & Ünüvar, P. (2011). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Empatik Becerileri ve Kişilik Özelliklerinin İncelenmesi. E-Journal of New World Sciences Academy Education Sciences, 6 (1), 1216-1226.

Yüksel, A. (2004). Empati eğitim programının ilköğretim öğrencilerinin empatik becerilerine etkisi. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17(2), 341-354.

**Sosyal Sorumluluk ve Çalışanlar Üzerine Etkileri: Kahramanmaraş Belediyesinde
Bir Alan Çalışması**

Salih Yeşil¹ Sümeyra Ceyhan² Zekeriya Yurdabakan³

Giriş

Gelişen piyasalar, insan hakları ve çevre konusunda toplumda artan farkındalık ve rekabet stratejileri zamanla kurumları, sosyal sorumluluk konusunda daha aktif ve gerçekçi olmaya yöneltmiştir. Sadece ekonomik karlılığın ve gücün yeterli olmadığı günümüzde kurumsal olma niteliği taşıyan çoğu işletme, iş planlarına sosyal sorumluluk başlığını mutlaka dahil etmekte, bu alanda çeşitli stratejiler geliştirip uygulamakta, doğanın korunması, çevreye verilen zararın azaltılması ve telafi edilmesi için kalıcı adımlar atmaktadır. İş dünyası gün geçtikçe sürdürülebilir kalkınmanın, tüm paydaşlara ve gezegene fayda sağlayacak sosyal sorumluluk anlayışıyla gerçekleşeceğinin farkına varmaktadır (Çelik, 2013:1). Sosyal sorumluluk, kurumların sosyal çevresindeki gruplara ve bireylere olan davranış biçimi ile ilgilidir. İşletmeler iş dünyasında faaliyetlerini sürdürürlerken toplumunda menfaatlerini gözetmek durumundadırlar. Söz konusu yerel yönetimler olunca bu daha da önem arz etmektedir.

Sosyal sorumluluk kurumların toplumdan aldığını toplumun beklentileri doğrultusunda topluma geri vermesidir. Bu faaliyetler eğitimden sağlığa kadar çok geniş bir yelpazede olabilir.

Sosyal sorumlulukla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde sosyal sorunları azaltmak ya da önlemek amacıyla sosyal sorumluluğun teşvik edilmesi ve işletmeler düzeyinde uygulama alanı bulması konusunda çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Ayrıca, sosyal sorumluluk uygulamalarının giderek değerlendirildiğini ve kurumların değerlendirilmesi aşamasında, kurumların sivil davranışlarını gösteren bu tür faaliyetlerin hedef kitle (tüketiciler, yatırımcılar, çalışanlar, toplum, gazeteciler, vb.) tarafından daha fazla talep edildiğini göstermektedir. Kurumlar, kar elde etme amacının yanında artık topluma faydalı işler de yapmanın önemini kavramış durumdadır. Diğer taraftan kurumların sosyal sorumluluk faaliyetleri ve buna yönelik algılar müşteri ve çalışanlar tarafından da olumlu bir şekilde değerlendirilmekte ve onlar üzerinde de kalıcı etkiler bırakabilmektedir.

Bu çalışmada da benzer olarak sosyal sorumluluk ve çalışanlar üzerindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Çalışma, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi çalışanlarının, kurumun sosyal sorumluluk bağlamında yaptığı faaliyetlerine yönelik algılarını ölçmeye çalışmış ve bu algıların çalışanlar üzerindeki etkilerini (örgütsel bağlılık, iş tatmini, performans ve işten ayrılma) incelemeyi amaçlamıştır.

Çalışmanın amacına yönelik hipotezler ilgili yazından yola çıkılarak oluşturulmuş ve bunların test edilmesi amacıyla bir alan çalışması yapılmıştır.

Araştırmanın Metodolojisi

Araştırmanın Amacı, Örneklemi ve Yöntemi

¹ Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, syes66@hotmail.com

² Öğretim Görevlisi, Bingöl Üniversitesi, Yönetim ve Organizasyon Bölümü, sseyhan@bingol.edu.tr

³Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü, zekeriya.yurdabakan@gmail.com

Bu çalışmanın amacı yerel yönetimlerin sosyal sorumluluk kapsamında yaptığı faaliyetlerin, çalışanlarının üzerindeki etkilerini (örgütsel bağlılık, iş tatmini, performans ve işten ayrılma) belirlemeye yöneliktir. Çalışmamız teorik çerçeve, metodoloji, analiz ve sonuç olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır. Anket çalışmamıza dayanan araştırmamızın örneklemi Kahramanmaraş Belediyesinde görev yapan çalışanlar oluşturmaktadır.

Araştırmanın hedefine ulaşmak için gerekli olan veriler anket yöntemi ile oluşturulan soru formları yoluyla toplanmıştır. Ankette yer alan ölçekler ilgili yazından en güncel ve geçerli olanlar dikkate alınarak seçilmiştir. Araştırmanın evrenini Kahramanmaraş Belediyesinde çalışan müdür, şef, kadrolu ve taşeron işçi, memur, sözleşmeli memur, mühendis, teknik personeller oluşturmaktadır. Bu alanın belirlenmesinde en büyük etken çalışılan alan olmasıdır. Kurumda çalışan sayısının ve çeşitliliğinin fazla olmasından dolayı geneli temsil edebilecek katılımcılara ulaşmaya çalışılmış ama çeşitli nedenlerden dolayı geçerli sayılacak 100 kişiyle ankete katılım sağlanmıştır. Anketler, gönüllülük esasına göre çalışanlara elden dağıtılarak ve toplanarak yaptırılmaya çalışılmıştır.

Verilerin Analizi ve Bulgular

Verilerin analizi ve değerlendirilmesinde, SPSS 15.0 (Statistical Package for Social Sciences) paket programından yararlanılmıştır. Ankette yer alan sorular için frekans dağılımları ve yüzdelere verilmiştir. Araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla korelasyon ve regresyon analizleri yapılmış ve yorumlanmıştır.

Araştırmada genel olarak sosyal sorumluluğun örgütsel bağlılık, iş tatmini üzerinde pozitif ve anlamlı; işten ayrılma niyeti üzerinde ise negatif ve anlamlı etkileri bulunmuştur. Buradan çıkarılacak en önemli sonuç; kurumlar sosyal sorumluluk faaliyetlerini devam ettirdiği sürece, çalışanların örgütsel bağlılıkları ve iş tatminlerinin artacağı, işten ayrılma niyetlerinin ise azalacağı şeklindedir. Bu sonuç kurumlar açısından sosyal sorumluluk faaliyetlerinin önem ve değerini ortaya koymak açısından önemli bir bulgudur. Özellikle teorik çerçevede sosyal sorumluluk faaliyetlerinin faydalarının olduğu konusunda bilgi bu çalışmamızla desteklenmiştir. Sosyal sorumluluk faaliyetleri kurumlara kurumsal düzeyde fayda sağladığı gibi, çalışanlar düzeyinde de onların iş tatminlerini, örgütsel bağlılıklarını artırmakta ve işten ayrılma niyetlerini azaltmaktadır.

Araştırmamızın diğer bir bulgusu ise, kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışanların performansı üzerinde bir etkisinin olmadığıdır. Oysaki teorik bilgiler ve diğer çalışmaların bulguları, bu faktörler arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Kurumların sosyal sorumluluk faaliyetleri arttıkça çalışanların performansının pozitif anlamda etkileneceği şeklinde bir beklenti varken, bu çalışmada bu beklenti gerçekleşmemiştir. Çalışmamızda kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerinin çalışmaların performansı üzerinde bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda ele alındığında, konunun daha farklı ve geniş kapsamlı çalışmalarda ele alınması ve irdelenmesi gerekmektedir.

İşletmelerin ayakta kalabilmesi, sürekliliği ve kar elde etmeleri ancak çalışanların örgütsel bağlılıkları, iş tatminleri ve performans ile mümkün olabilecektir. Bu konularda iyileşme sağlamak isteyen, rekabetçi olmak isteyen işletmelerin bu çalışmanın sonuçlarının da desteklediği gibi, sosyal sorumluluk faaliyetlerine önem vermeleri ve desteklemeleri gerekmektedir. İşletmeler daha gayretli daha enerji dolu çalışanlar elde etmek istiyorlarsa, çalışanlarına değer vermeli, kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerini planlarken çalışanlarının performansına odaklanmaları ve çalışanların da görüş ve önerilerini dikkate almaları, bunları geliştirmeleri ve bu yönde gerekli tedbirleri almaları gerekmektedir.

Son olarak bu çalışmanın bir takım kısıtları, belli bir kurum ve sektörde sınırlı katılım ile gerçekleştirilmiş olan bu çalışmanın sonuçlarını genellemek zorlaşmaktadır. Okuyucuların bu noktayı dikkate almaları gerekmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, ileride yapılacak olan çalışmaların daha geniş katılımlı, daha fazla kurum ve sektörüne içine alması araştırma

sonuçlarının genelleştirilmesi ve karşılaştırılması açısından büyük önem taşımaktadır. Diğer taraftan ileride yapılacak çalışmalar çalışmaya farklı değişkenler ekleyebilir ve çalışmalarını farklı veri toplama yöntemleri ile zenginleştirebilirler.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sorumluluk, Örgütsel Bağlılık, İş Tatmini, Performans ve İşten Ayrılma.

Social Responsibility and Its Effects on Employees: A Field Study in Kahramanmaraş Municipality

Introduction

Emerging markets, human rights, and increasing awareness about environment and competition strategies have led organizations to become more active and more realistic about social responsibility over time. The business world realizes day by day that sustainable development will be obtained with an understanding of social responsibility that will benefit all stakeholders and the planet (Çelik, 2013:1). Social responsibility concerns the way organizations behave towards the groups in the social environment and individuals. Companies have to act for the benefit of society while maintaining their activities in the business world.

When studies on social responsibility are examined, it is seen that social responsibility has been encouraged in order to reduce or prevent social problems and studies has been carried out to find an application area at the level of enterprises. In addition, it shows that social responsibility practices are increasingly appreciated and that such activities, which show the civil behavior of institutions, are being demanded more by the target audience during the evaluation of organizations. On the other hand, the social responsibility activities of organizations and their perceptions are positively evaluated by the customers and employees and can have lasting effects on them.

In this study, similarly, social responsibility and its effects on employees are focused. The study tried to measure the perceptions of Kahramanmaraş Metropolitan Municipality employees regarding their activities in the context of social responsibility of the organization and aimed to examine the effects of these perceptions on employees.

Hypotheses for the purpose of the study were formed on the basis of the related articles and a field study was carried out to test them.

Research Methodology

The purpose of this study is to determine the effects (organizational commitment, job satisfaction, performance and intent to quit the job) of local government activities on social responsibility. Our work consists of four parts; the theoretical framework, methodology, analysis and conclusion. The sample of our research based on survey study is the employees working in Kahramanmaraş Municipality.

The data required to reach the goal of the research were collected through questionnaires formed by the survey method. The population of the research constitutes the manager, chief, permanent and subcontracted worker, civil servant, contracted officer, engineer, technical staff working in Kahramanmaraş Municipality.

Due to the number and variety of employees in the organization, it was tried to reach the participants who could represent general population but only 100 participants were participated in the survey for various reasons. The surveys were made by distributing them to employees on voluntary basis and later on collecting them.

Analysis of Data and Findings

SPSS 15.0 (Statistical Package for Social Sciences) package program was used in the analysis and evaluation of the data. For the questions in the survey, frequency distributions and percentages were provided. Correlation and regression analyzes were conducted and interpreted to test hypotheses of the research.

In the study, it was found that social responsibility in general has positive and significant effects on organizational commitment and job satisfaction; negative and significant effects on intention to quit job. The most important result to be drawn from here is; as long as organizations continue their social responsibility activities, the organizational commitment and job satisfaction of employees would increase, and the intention to quit work would decrease. This result is an important in terms of showing importance and value of social responsibility activities for organizations. Social responsibility activities provide benefits to corporations at an institutional level as well as at the employee level as they increase job satisfaction, organizational commitment and reduce intention to quit job.

Another finding of our research is that corporate social responsibility activities have no effect on the performance of employees. However, the theoretical information and the findings of other studies point out the relation between these factors. Although there is an expectation that the performance of employees will be positively affected as the social responsibility activities of institutions increase, this expectation has not been realized in this study. It has been determined in our study that corporate social responsibility activities have no effect on the performance of employees.

Surviving, continuity and profitability of organizations can only be possible with employees' organizational commitment, job satisfaction and performance. Organizations that want to improve in these areas and want to be competitive need to attach importance to and support social responsibility activities as the results of this study support.

Finally, it is difficult to generalize the results of this study, which has been carried out with limited participation in a particular organization and sector. From this perspective, it is crucial that the future study can include wider participation, more organizations and sectors in order to generalize and compare the results of the research. On the other hand, future studies can add different variables to the work and enrich the work with different data collection methods.

Keywords: Social Responsibility, Organizational Commitment, Job Satisfaction, Performance and Intent to Leave the Job.

Kaynakça

- Acar, D. (2014). Çalışanlarda Örgütsel Vatandaşlık Davranışı ve Motivasyonun İşten Ayrılma Niyetine ve İş Tatminine Etkileri ve Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aksoy, M. (2014). Sağlık Çalışanlarında İş Yükünün Örgütsel Bağlılık ve İş Tatmini Üzerindeki Etkisi Diyarbakır Hastanelerinde Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arıkan, S. (1995). “İşletmelerde Sosyal Sorumluluk ve İş Ahlakı”, Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 13, ss.172- 173.
- Ayaydın İnce, Ç. (2012). İşyerinde Psikolojik Şiddetin İş Tatmini, İşe Yabancılaşma ve İşten Ayrılma Niyeti İle İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baykara, B. (2014). Bankaların Sosyal Sorumluluk Faaliyetleri Üstlenme Nedenleri ve Sosyal Sorumluluğun Kurumsal İtibarlarındaki Rolü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Carroll, A.B. (1991). Business and Society: Ethics & Stakeholder Management, Southwestern Publishing Company, Ohio.

- Çelik, Y. (2013). Çalışanların İşletmenin Kurumsal Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerine Yönelik Algısı İle İş Tatmini Arasındaki İlişki ve Bir Araştırma, İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çimentepe, A. (2012). İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çitci, O. (1996). “Temsil, Katılma ve Yerel Demokrasi”, *Çağdaş Belediyeler*, 5/6, 514.
- Davran, D. (2014). Örgütsel Bağlılık ve İş Tatmini İlişkisi: Van İli İlk ve Ortaokulları Öğretmenleri Üzerine Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirkan, M. (1998). “Türk Endüstri ilişkileri Sisteminde Etik Tavrı ve Sorumluluk Bilinci”, *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Adapazarı, ss.265-272.
- Doğan, S. (2007). “Vizyona Dayalı Liderlik”, İkinci Baskı, İstanbul: Kare Yayınları.
- Doğan Yücel, S. (2009). İşletmelerde Sosyal Sorumluluk Anlayışı ve Kurumsal İmaj İlişkisi: Balıkesir’deki Banka Müşterilerine Yönelik Yapılan Bir Araştırma, Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ertan, B. (2004). İşletmelerin Örgütsel Güven ve Sosyal Sorumluluk Anlayışları Üzerine Bütünleşik Kurumsal İletişim Yönlü Bir Araştırma, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eren, E. (2002). Stratejik Yönetim ve İşletme Politikası, İstanbul: Beta Yayınları.
- Görgülüer, A. A. (2013). Örgütsel Adalet ve İş Tatmininin Örgütsel Bağlılığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gültekin, N. (2003). İşletmelerin Sosyal Başarısında Sosyal Sorumluluğun Rolü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaismailoğlu, İ. (2006). İşletmelerin Sosyal sorumlulukları, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köker, N.E. (2013). “Sosyal Sorumluluk Faaliyetlerinin Kurumların Dış Çevreleri Tarafından Algılanışı: Amprik Bir Araştırma”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/1, ss.140-168.
- Melek, M. (2014). Kurumsal Sosyal Sorumluluk, <http://www.mustafamelek.com/kurumsal-sosyal-sorumluluk-ve-yerel-yonetimer> (22.05.2014).
- Mammadova, İ. (2013). İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki ve Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Metin, H. (2006). Halkla İlişkilerde Sosyal Sorumluluk, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Nalbant, Z.E. (2005). “İşletmelerde Sosyal Sorumluluk ve İş Ahlakı”, *Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 12/1, 193-201.
- Öneği, M. (2014). Otel İşletmelerinde Çalışan İşgörenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyinin İş Tatmini ve Çalışma Performansına Etkisi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Öztan Mercan, Ş. (2013). Kurumsal Sosyal Sorumluluk ve Kurumsal Yönetim Arasındaki İlişkinin İncelenmesine Yönelik Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, M.,C., Torlak, Ö., Tokgöz, N., Ayman, M., & Özgen, E. (2013). Kurumsal Sosyal Sorumluluk, *Anadolu Üniversitesi*, 3021/1973, 130.

- Özüpek, N. (2005). Kurum İmajı ve Sosyal Sorumluluk, Konya: Tablet Kitapevi.
- Saran, M., Cokun, G., İnal, Zoren, F. & Aksoy, Z. (2011). “Üniversitelerde Sosyal Sorumluluk Bilincinin Geliştirilmesi: Ege Üniversitesi Topluma Hizmet Uygulamaları Dersi Üzerine Bir Araştırma”, Yaşar Üniversitesi Dergisi, 22(6), ss.3732-3747.
- Somuncuoğlu, A. B. (2013). Psikolojik Güçlendirme ve İş Tatmini Arasındaki İlişki ve Bir Uygulama, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sönmez, B. (2014). Sosyal Sorumluluk Projelerinin İşletme İmajına Etkisi: Yerli Turistler Üzerinde Bir Araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Anabilim Dalı.
- Sönmez, H. (2014). Değişim Yaşanan Örgütlerde İş Tatmini İle Örgütsel Bağlılık İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Torlak, Ö. (2003). Pazarlama Ahlakı, Sosyal Sorumluluklar Ekseninde Pazarlama Kararları ve Tüketici Davranışlarının Analizi, İstanbul: Beta Yayınevi.
- Yılmaz, K. (2006). “Örgütlerin Sosyal Sorumlulukları: Kavramsal Bir Çözümleme” Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, ss.65-79.
- Yücel, R. (2010). Merkez ve Çevre İlişisine Bağlı Örgütsel Yapı ve Performans, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Züner, S. (2014). İş Yükümlülüklerinin İş Tatmini, Örgütsel Bağlılık ve İşten Ayrılma Niyeti Üzerine Etkisi, Yüksek Lisans Tezi, Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**Okulöncesi Dönem Çocukların Akıllı Telefonlar İle Oynadıkları Sanal Oyunlar
Üzerine Bir İnceleme: Giysi Giydirme Oyunları Örneği**

Bayram Özer¹

Büşra Kurt²

Giriş

Okul öncesi dönem 0-6 yaş arasını kapsayan, insan yaşamının en kritik yıllarıdır. Bu dönem bir vücut iskeleti gibi düşünülebilir çünkü bu dönemde geçirilen yaşantılar çocukların hayatının temelini oluşturur (Ekici, 2010: 120). Dönemin en belirgin özelliği çocukların sürekli oyun oynama isteğidir. Çocuklar günlük eylemlerini bile bir oyunmuş gibi düşünür. Farklı uyaranlara ilgisi oldukça yüksek olan bu dönem çocuklarının çevreyle ilişkisi sırasında tanıştığı tablet, akıllı telefon, bilgisayar gibi renkli ve sesli araçlar oldukça dikkatini çekmektedir. Zaten ilgi çekici olan bu aletlere gelişen teknolojilerle oyun fonksiyonunun eklenmesi, bu araçların okulöncesi dönem çocuklarının ilgi odağı olmasını sağlamıştır (Vahid, 2016: 86).

Kendi istek ve ihtiyaçlarının tam olarak farkında olmayan ve pek çok açıdan yetişkine ihtiyaç duyan çocukların ilgisini çeken bu tür aletlerden uzak tutmak mümkün olmadığı için dikkatli ve bilinçli davranılması gerekmektedir. Çünkü çocuklar akıllı telefon ve tabletler ile oynarken dünya ile bağı kesilerek sanal oyun dünyasının içerisine dâhil olmaktadır. Bu sanal ortamda yer alan her şey çocuk için bir uyaran olurken renkli ve sesli olarak verilen her mesaj da çocukların beyninde yer edinmektedir. Her gün düzenli oynadıkları da düşünüldüğünde sanal oyunların çocukların hayatındaki yeri ve önemi görülmektedir (Kaya, 2013: 54).

Bu amaçla hazırlanan çalışmada, akıllı telefonlara en fazla indirilen oyun olan giysi giydirme oyunlarının, okul öncesi dönem çocukların yaş ve gelişimine uygun olup olmadığının farklı açılardan incelenmesi planlanmıştır. Çalışmanın alt amaçları ise şu şekildedir:

- Giysi giydirme oyunlarının okulöncesi dönem çocukların yaş ve gelişimleri için uygunluğunu incelemek
- Giysi giydirme oyunlarının görsel unsurlar açısından okulöncesi dönem çocukları için uygunluğunu incelemek
- Giysi giydirme oyunlarında verilen mesajları incelemek,
- Giysi giydirme oyunlarında yer alan karakterlerin özelliklerini incelemek,
- Giysi giydirme oyunlarının arkasında çalan müzikler gelişimsel açıdan uygunluğunu incelemek,
- Giysi giydirme oyunları hazırlanırken uzman desteği alınıp alınmadığını ortaya koymak,

¹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Anabilim Dalı, Samsun
ozer.bayram@gmail.com

² YL, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Programları ve Öğretimi Anabilim Dalı, Samsun
busrakurt8139@gmail.com

- Giysi giydirmeye oyunlarında değinilen değeri (varsa) incelemektir.

Yöntem

Araştırmada betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, çok sayıdaki bağımsız değişkenle aynı anda analiz yapılabilen, hem açıklayıcı hem de tanımlayıcı bilgiler elde edilebilen bir yöntemdir. Doğrudan gözlem yoluyla orijinal veri toplamının çok güç olduğu durumlarda, geniş ölçekli bir evreni tanımlamak için bilinen en iyi yöntemdir (Baloğlu, 2009: 71).

Çalışma kapsamında incelenen giysi giydirmeye oyunlarının tamamına ulaşılması mümkün olmadığı için 1 milyon üzerinde indirilmiş olan giysi giydirmeye oyunları çalışma evreni olarak seçilmiştir. Bu evrenden amaçsal örnekleme yöntemleri içerisinde yer alan ölçüt örnekleme kullanılarak 10 milyon üzerinde indirilen giysi giydirmeye oyunları tespit edilmiştir. Belirlenen 5 oyun (Star Girl, Barbie Büyülü Moda Giydirmeye, Covet Fashion - Dress Up Game, Prom Spa Salon: Girls Games, Wedding spa salon: girl games) çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu çalışmada örnek olması için Barbie Büyülü Moda Giydirmeye oyunu seçilmiştir ve bu oyun incelenmiştir.

Araştırmada veri toplamak için, 5 konu alanı uzmanına uygulanmak üzere 5 farklı dereceli puanlama anahtarı geliştirilmiştir. Dereceli puanlama anahtarı, her bir çalışma için ölçütleri (ölçülecek boyutları) listeleyen ve çalışmada nelerin yapılacağını gösteren bir puanlama aracıdır (Kutlu, 2003: 95). Bu anahtarlar seçilen oyunun analiz edilebilmesi için karakter analizi, görsel unsurlar, ses, gelişim alanları ve verilen mesajlar başlıkları ile ayrı ayrı hazırlanmıştır. Elde edilen bulgulara örnekler aşağıdadır:

Bir halkla ilişkiler uzmanı tarafından Barbie Büyülü Moda Giydirmeye oyunu, oyunda verilmek istenen mesajların okulöncesi dönem çocuklarına uygunluğu açısından hazırlanan anket aracılığıyla değerlendirilmiş ve 100 üzerinden yapılan puanlamada anket sonucu 24 çıkmıştır. Anket sonucunda en yüksek puanı 10 ile “Yapılan yeni düzenlemelerde dış sesin oyuncuyu tebrik etmesi çocukları mutlu eder” maddesi; en düşük puanı ise 1 ile “Oyunun başında ve sonunda aynı hareketli müziğin çalması çocukların sürekli oyunun başına dönme hissini uyandırmaz” maddesinin aldığı görülmektedir.

Bir okulöncesi öğretmeni tarafından Barbie Büyülü Moda Giydirmeye oyunu okulöncesi dönem çocukların gelişim alanlarına uygunluğu açısından hazırlanan anket aracılığıyla değerlendirildi. 100 üzerinden yapılan puanlamada anket sonucu 59 çıktı. Oyunun oynayan çocuklara en önemli katkısının, 8 puan ile el-göz koordinasyonuna (psikomotor), en az katkısının ise 3 puan ile giyinme becerilerine (özbakım) olduğu gözlenmiştir.

Dereceli puanlama anahtarları ve uzman değerlendirmeleri kullanılarak verilere ulaşılması planlanan bu çalışmada, verilerinin çözümlenmesi için içerik analizi ve betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz, derinlemesine analiz gerektirmeyen verilerin işlenmesinde kullanılırken, içerik analizi elde edilen verilerin daha yakından incelenmesini ve bu verileri açıklayan kavram ve temalara ulaşılmasını gerektirir. Yıldırım ve Şimşek (2008) çalışmalarında belirtildiği gibi nitel çalışmalarda elde edilen bulgular analize açıklık ve kolaylık sağlamak için nicel ifadelerle belirtilebileceği için dereceli puanlama anahtarı sonuçları bu şekilde ifade edilmiştir.

Bu analizler sonucunda Barbie Büyülü Moda Giydirmeye oyununun okulöncesi dönem çocuklar için uygun olmayan pek çok bölümünün olduğu görülmüştür. Bu tür sanal oyunların sayısı oldukça fazladır. Çevrimiçi oyun havuzunda yer alan tüm bu oyunlar için bir eleme süzgecinin eksikliği gözlenmiştir. Oyunların ticari bir meta haline gelmiş olması özellikle okulöncesi dönem çocukları büyük bir tehdit altında bırakmaktadır. Çocukların gelişimlerini olumsuz etkilenmemesi için bu oyunun ve yer alan tüm oyunların incelenerek yeniden düzenlenmesi ve iyileştirilmesi gerektiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Okulöncesi Eğitim, Sanal Oyunlar, Akıllı Telefonlar, Giysi Giydirmeye Oyunları

The Analysis of Virtual Games Played on Smartphones by Preschool Age Children: Dress Up Games

Introduction

Preschool period covering 0-6 years is the most critical time duration of human life. This period can be thought just as a skeleton in the body because the experiences of this period constitutes the foundation of children's future life (Ekici, 2010: 120). The most distinctive feature of this period is the desire of childrens to play continuously. Children in this period even think of their daily activities as games. This period, in which children have a high interest in different stimuli, excites considerable attention of the children toward the colorful and audible devices such as tablets, smartphones, computers, etc.. The incorporation of additional game function to these developing technologies that are already interesting has made it possible for them to be the focus of attention for the children of the early childhood period (Vahid, 2016: 86).

It is necessary to be careful and conscious when using those devices which arouse children's interests -who are which are not fully aware of their own desires and needs hence are in the need of the assistance of adults- in many ways and although it is not possible children to keep away from such tools because children are tied to a virtual world while playing with smartphones and tablets by isolating themselves from the real world. Everything in this virtual environment is a stimulus for the children, and every message that is colored and spoken takes place in the children's brain. Considering that they are regularly played every day, the place of virtual games in children's life can be understood (Kaya, 2013: 54).

In this study, it was planned to investigate different aspects of the dress-up games, which are the most downloaded games for smartphones to reveal whether those games are suitable for the age and development level of pre-school children. The sub-objectives of the study are as follows:

- To examine the suitability of dress-up games for the age and development of levels of preschool children
- To examine the suitability of dress-up games for preschool children in terms of visual elements
- To examine the messages given in dress-up games,
- To examine the characteristics of the virtual models in the dress-up games,
- To investigate whether the music playing behind the dress-up games is suitable for their developmental stages and level,
- To determine whether expert opinion was being provided while preparing dress-up games,
- To investigate the values (if any) mentioned in the dress-up games.

Method

Descriptive survey model was used in the study. The survey model is a method providing both explanatory and descriptive information that can be analyzed simultaneously in terms of many independent variables. It is the best known method for describing a large-scale population where it is very difficult to collect original data through direct observation (Baloğlu, 2009: 71)

Since it is not possible to reach the whole population of the clothes-dressing games examined within the scope of the study, clothes-dressing games which were downloaded 1 million times or over were selected as population sample. In this phase, clothes-dressing games which are downloaded 10 million times or over were determined by using criterion sampling which is among in the purposeful sampling methods. The 5 games (Star Girl, Barbie Magical Fashion Dress, Covet Fashion -Dress Up Game, Prom Spa Salon: Girls Games, Wedding spa salon: girl games) constitutes the sample of the research., Barbie Magical Fashion Dress game was chosen and was examined as a sample.

To collect data in the study, five different scaled grading keys were developed in order to be conducted by five different experts. A scaled grading key is a scoring tool that lists the criteria (size to measure) for each research and shows how things will be done in the process of the study (Kutlu, 2003: 95). These grading keys were prepared separately for each character analysis, visual elements, sound, development areas and given messages to analyze the selected game. Examples of findings are as follows:

The Barbie Magical Fashion Dress game was evaluated by a public relations expert through a questionnaire prepared in terms of the appropriateness of the messages targeting at the preschool children. The questionnaire was graded as 24 points out of 100. As a result of the survey, the highest score was given as 10 points to the item as "Congratulation of the off-voice makes the children happy when the new arrangements are made by them " the lowest score was given as 1 point to the item as "playing the same music at the beginning and end of the game will not make children feel to relaunch the game over and over"

Barbie magical fashion dressing game was evaluated by a preschool teacher through a questionnaire prepared in terms of the appropriateness of the development areas of children who are in the preschool period. The game was graded as 59 points out of 100 It was observed that the most important contribution to the children playing with the game was in hand-eye co-ordination (psychomotor) with 8 points, and the least contribution to dressing skills (self-care) with 3 points.

Content analysis and descriptive analysis techniques were used to analyze the data in this study, which is planned to reach the data by using scaled grading keys and expert evaluations. While descriptive analysis was used in the analysis of data that does not require in-depth analysis, content analysis was used for the data which requires closer examination of the resulting data as well as reaching the concepts and themes that explain this data. As stated in Yıldırım and Şimşek (2008) studies, results of the scaled grading keys were expressed in this way, since quantitative analysis could be specified for clarity and ease of analysis of the findings used in qualitative studies.

As a result of these analyzes, Barbie Magical Fashion Dress can be regarded as a game having many parts which are not suitable for preschool children. The number of such virtual games is quite high on the web. It is observed that there is a lack of a screen filter for all these games in the online game pool. The fact that these games have become a commercial commodity puts children at great risk especially in the after-school period. In order not to negatively affect the development of the children, it can be said that these games and all the games on the web should be examined, configured and improved.

Keywords: Preschool Education, Virtual Games, Smart Phones, Dress Up Games

Kaynakça

- Baloğlu, B. (2009), Sosyal Bilimler Araştırma Yöntemi İstanbul: Der yayınları, 4. Baskı
- Ekici, T. (2010), Okulöncesi ve İlköğretim Döneminde Çocuklara Yönelik Ses Eğitimi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(2010), 159-182

Kaya, A. (2013), Çevrimiçi Oyun Bağımlılığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması (Yayınlanmış Yüksek lisans Tezi), Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Tokat.

Erman Aslanoğlu, A. & Kutlu, Ö. (2003), Öğretimde Sunu Becerilerinin Değerlendirilmesinde Dereceli Puanlama Anahtarı (Rubric) Kullanılmasına İlişkin Bir Araştırma, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 36(1-2), 25-36.

Vahid, E. (2016), Kim telefonuna daha çok değer veriyor, Madreport Dergisi, Q1(2016), 5. <https://www.mobilike.com/madreport/?lang=tr> (erişim Tarihi: 08.05.2017).

Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2008) Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Baskı

http://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/03/140306_iammily (Erişim Tarihi: 8.05.2017)

<https://etilen.net/barbie-gercek-olsaydi/> (Erişim Tarihi: 8.05.2017).

Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri (İbn Fûrek Örneği)

Abdurrahman Ece¹

Kur'an-ı Kerim'de Allah (c.c.) kendisi için, "O'nun misli/benzeri hiçbir şey yoktur" (42 Şûrâ, 11) "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir" (114 İhlâs, 4) buyurduğu için ilk dönemden beri haberî sıfatlara dair rivayetler, âlimlerin zihnini meşgul etmiştir. Bu itibarla hadisler arasında anlaşılması en zor olanların müşkil ve müteşâbih rivayetler olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ehl-i bid'at, bu rivayetleri ya hepten reddetmiş, ya da hakiki manalar vermek suretiyle Allah hakkında teşbih ve tecsîme düşmüşlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ise bu hususta iki kısma ayrılmıştır. Bir kısmı bu rivayetleri olduğu gibi kabul edip açıklanmalarına karşı çıkarken, diğer bir kısmı da manalarını açıklamayı tercih edip bu yönde çaba sarf etmişlerdir. Bu bağlamda önemli çalışmalara imza atan bir âlim de dördüncü asırda yaşamış olan İbn Fûrek'tir.

İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânüh* adlı eserinde, anlaşılması zor birçok müşkil ve müteşâbih hadisi, Kur'an'ı Kerim'in muhkem ayetleri doğrultusunda te'vîl ederek teşbih ve tecsîm inancının önüne geçmeye çalışmıştır. Bu çalışmada İbn Fûrek'in müşkil ve müteşâbih rivayetleri yorumlama ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Fûrek, rivayetleri eserine alırken, sıhhatlerini yeterince dikkate almamıştır. Zira rivayetleri arasında zayıf ve mevzu olanlar da vardır. Bu durum onun aslında bir hadis âlimi/uzmanı olmadığını göstermektedir. Çalışmanın sınırlarını aşacağından rivayetlerin tek tek değerlendirmesine gidilmeyecektir.

İbn Fûrek, müşkil ve müteşâbih rivayetleri yorumlarken Kur'an, Sünnet, Arapça dil kuralları, söz sanatları, şiirler ile Arapların konuşma aralarında kullandıkları hitap tarzlarına müracaat etmektedir. Yani İbn Fûrek'e göre bu rivayetleri anlamak ve doğru yorumlar verebilmek için Kur'an ve hadisleri iyi bilmenin yanında iyi bir gramer ve konuşma sanatları uzmanı olmak gerekir.

İbn Fûrek'in müşkil ve müteşâbih hadisleri yorumlama ilkeleri yedi maddede kısaca şöyle özetlenebilir. Bunlar:

- 1- Muhkem hadislere müracaat etmek,
- 2- Muhtasar olanları müfesser olanlara hamletmek,
- 3- Verilen te'villeri haber-i sâdık ile teyit etmek,
- 4- Arapça gramer kuralları ile söz sanatlarını dikkate almak,
- 5- Kelimelerin anlam zenginliğinden istifade etmek,
- 6- Müteşâbih ayetlerin te'villerine bakmak,
- 7-Gerektiğinde cem' ve te'lîf yoluna gitmek.

İbn Fûrek'e göre nasıl ki Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetler var ise, aynı şekilde hadisler arasında da muhkem ve müteşâbih olanlar vardır. Kur'an'da olduğu gibi müteşâbih hadisler hangi yorumların verileceği, muhkem hadislerden pekâlâ anlaşılabilir. Öyleyse

¹ Yrd. Doç. Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, arahman1977@hotmail.com

müteşâbih hadisleri doğru anlamak için ilk etapta muhkem yani manaları açık olan sahih hadislerle müracaat edilmelidir.

Diğer önemli bir husus hadislerin metinleri ile ilgilidir. Hadis metinleri çeşitli nedenlerden dolayı muhtasar ya da müfesser rivayet edilmiş olabilir. Böyle bir durumda muhtasar olanlar müfesser olanlara hamledilmelidir. Bunun için de aynı konudaki rivayetler bir araya getirilip evvela te'vîl edilecek rivayetin tam metni bulunmalıdır.

Müşkil veya müteşâbih haberlere verilecek te'viller, mutlaka haber-i sâdık'la teyîd edilebilir olmalıdır. Yani Kur'an'a, Sahih Sünnet'e ve İslam'ın temel inanç esaslarına muhalif te'viller yanlıştır ve kabul edilemez.

Doğru te'viller verebilmek için Arapların söz sanatları ile gramer kurallarını da iyi bilmek gerekir. Zira Resûlullâh (s.a.s.), Arapların diliyle ümmete hitap etmiş, onların hitap tarzlarını kullanmıştır. O, onların en fasih konuşanıdır. Bu itibarla onların, gerek nesir gerek şiirleri iyi bilinmeden bazı hadisler doğru anlaşılamaz. Nitekim bazı hadislerde Arapça gramer kaideleri gereği hazifler, takdîrler, takdim ve te'hîrlerin olması pekâlâ normaldir.

Arap dilinde farklı birçok kelime aynı anlama gelebildiği gibi, bazen bir kelime birçok anlamda kullanılabilir. Hadisleri te'vîl etmeden önce metinlerinde geçen kelime ve ifadelerin Arapçadaki ve özellikle vahyin indiği dönemde hangi anlamlarda kullanıldıklarını da bilmek önemlidir. Misal olarak Arapların kelimada göz, gülmek, bakmak ve sevinmek gibi tabirler birden çok anlamda kullanılmaktadır. Bunların hakîkî anlamda Allah için kullanılmaları imkânsız olduğundan, Allah için kullanıldıklarında vasfına layık anlamlara hamledilmelidir.

Sünnet'in, Kur'an'ı tebyîn ettiği bilinen bir durumdur. Dolayısıyla aynı konudaki hadis ve ayetler bir bütünlük içinde anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle hadisler Kur'an'dan bağımsız te'vîl edilmemelidir. Hadislerde vârid olan müteşâbih ifadelerin benzerleri mutlaka Kur'an'da da mevcuttur. Te'viller yapılırken müteşâbih ayetlerin te'villeri de dikkate alınmalıdır.

İmam Şâfiî'nin dediği gibi Sünnet, "Ya Kitâb'ı tey'îd eder, ya mücmelini tebyîn ve tafsîl eder, ya da hüküm bulunmayan bir konuda yeni bir hüküm ortaya koyar." Yani Sünnet'in Kitâb ile muhalefeti mümkün değildir. Hadisler ile ayetler arasında zahîrî bir çelişki görüldüğünde hadisler hemen reddedilememeli cem' ve te'lîf (bağdaştırma) yoluna gidilmelidir.

Yukarıda tespit etmeye çalıştığımız ilkeler doğrultusunda İbn Fûrek'in müşkil ve müteşâbih haberleri te'vîl etmekte oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Bu durum onun iyi bir dilci olmasının yanında, fıkıh, kelâm ve diğer ilim dallarındaki birikimiyle izah edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Fûrek, Müşkil, Müteşâbih, Hadisler

Principles of Interpretation of the Mushkil and Mutashabih Hadiths (Ibn Fûrek Example)

In the Qur'an, Allah for himself, "There is nothing like the duplicate of Him." "Nothing is equal to and not equal to Him", so narrations about the attributes of Allah, the scholars have always kept the mind busy. Hadiths that are most difficult to understand in this respect are mushkil and mutashabih.

The Ahl-i bid'ah rejected these narrations either altogether, some of them giving them real meaning have fallen into the mistake of accepting Allah as man and body. The scholars of the Ahl as-sunnah are divided into two parts. While some opposed to these narrations being accepted as such, others have tried to explain their meanings and made efforts in this direction. In this context, a scholar signing important works is Ibn Fûrek who lived in the fourth century.

Many mushkil and mutashabih hadiths, which are difficult to understand in the book of Ibn Fûrek *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânüh*, have tried to prevent the belief in teşbih and tecsîm by interpreting it in the direction of the verses of the muhkem of Qur'an.

Ibn Fûrek, while taking the narrations, did not consider his sahih well enough. There are also weak and fake ones among the narrations. This shows that he is not actually a hadith connoisseur.

According to Ibn Fûrek, if there are muhkem and mutashabih verses in the Qur'an, there are also muhkem and mutashabih verses among the hadiths. It is quite understandable from the hadiths that what interpretations are to be given to mutashabih verses as in the Qur'an. Hence, in order to correctly understand the mutashabih hadiths, it is necessary to look at the muhkem hadiths whose the meanings are clear in the first place.

Another important issue is related to the texts of the hadiths. Hadith texts may have been narrated as muhtasar or müfesser for various reasons. In such a case, the muhtasar must be moved to the müfesser. For this, the exact text of the narration must be found first.

Comments to be given the mushkil or mutashabih of hadiths should be absolutely correct. In other words, interpretations that do not conform to the Qur'an, Sahih Sunnah and the basic beliefs of Islam are unacceptable.

In order to give correct interpretations, it is necessary to know Arabic rhetoric and grammar rules. Because Resulullah (s.a.s.) addressed the Ummah in the language of the Arabs and used their appeal styles. In this respect, some hadiths can not be understood correctly, even if their prose and prose are not well known.

Many different words in the Arabic language may come to the same meaning, sometimes a word can be used in many meanings. Before commenting on the hadiths, it is important to know the meaning of the words and expressions used in their texts in Arabic and especially in the period when the revelation descends. For example, the words of the Arabs, such as eyes, laughing, looking and rejoicing, are used in many ways. Since they are impossible to use for Allah in the true sense, they must be transcended to meaningful qualities when they are used for Allah. It is impossible for them to be used for Allah in the true sense. These should be given proper meaning when used for Allah.

It is well known that Sunnah explained the Qur'an. Hadith and verses in the same subject should therefore be understood and assessed in an integrated manner. In other words, the hadiths should not be interpreted independently of the Qur'an. The similarities of mutashabih expressions that exist in the hadiths are also present in the Qur'an. Interpretations of mutashabih verses should also be taken into consideration when interpreting the hadiths.

As Imam Shafi said, Sunnah emphasizes what the Kitab says, or discloses its closed expressions, or a new provision is put on a matter without a provision. In other words, Sunnah's opposition to Kitab is not possible. Hadiths can not be immediately rejected when there is an apparent contradiction between the hadiths and the verses. In such a case, a reconciliation should be made.

In line with the principles we tried to identify above, it can be said that Ibn Fûrek's mushkil and mutashabih narrations are quite successful in interpreting. This can be explained by his accumulation of faqah, kalam and other knowledge as well as being a good linguist.

Keywords: İbn Fûrek, Mushkil, Mutashabih, Hadiths

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğerleri, Müessesetu'r-Risâle, (I-XXXXX), Beyrut 1999/1420.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2011.

el-'Aynî, Bedruddîn, *Meğâni'l-Ahyâr*, Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Baçoğlu, Tuncay, “Muhkem”, *DİA*, XXXI, 42 vd.

Berki, Ali Himmət, *Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, Güzel İstanbul Matbaası, Ankara 1959.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Nşr, Mustafa Deybu'l-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.

....., *el-Edebü'l-Müfred*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 1989/1409.

Bodur, Osman, “Mütesâbih Hadîslerin Yorumu Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *Tefsîru müşkilâtı ehâdîs bi şekli zâhîrihâ* Adlı Eseri”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2012, sayı: 17.

Can, Ali, “İbn Fûrek'in Tefsir Metodu”, Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 40, Erzurum 2013.

Coşkun, Selçuk, “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2008, cilt: XII, sayı: 35, s. 33-48.

Çakan, İsmail Lütfü, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV, İstanbul 2010.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah, *Müsnedü'd-Dârimî el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî*, Thk. Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Muğnî, Riyâd 1420.1428/2008.

Hâkîm en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV), Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut trz.

İbn Battâl, Ebû'l-Halef Alî b. Hasan, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, *Musannef*, Thk. Muhammed Avvâme, (I-XXVI), Müessesetü 'Ulûmî'l-Kur'an/Dâru Kurtuba, Beyrut, 2006/1427.

İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, thk. Mûsâ Muhammed Alî, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985/1405.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII), Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1379.

....., *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-IV, Thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

İbn Halekân, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut, 1994.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebu Hâtîm et-Temîmî el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, (I-XVIII), Thk. Şuayb el-Arneut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993/1414.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmdüddin İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l meârif, Beyrut, 1981.

İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbakî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1975.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, (I-II), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.

....., *Def'u Şübehi't-Teşbih*, Dâru'l-İmâm en-Nevevî, Ürdün 1413/1992.

....., *ed-Du'afâ ve'l-Metrukîn*, Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.

- İbnül-‘Îmâd, Şihâbüddîn, *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâr Men Zeheb*, I-X, thk. Muhammed el-Arnaûd, Dârü İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmâ’il b. Kesîr, *el-Bâ’isü’l-Hasîs*, Müessesetu’l-kütübi’s-sekâfiyye, Beyrut, 1408.
- Karagöz, İsmail ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Kâsım b. Kutlûbuğâ es-Sudûnî, Ebû’l-Fidâ Zeynuddîn, *Tâcü’t-Terâcim*, Dârü’l-Kalem, Beyrut 1413/1992.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *Eskimez Yeni*, Otto yayınları, Ankara 2017.
- Kutlu, Sönmez, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV, 294
- Mâlik, Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Thk. M. Mustafâ el-A‘zamî, (I-VIII), Müessesetu Zâyd b. Sultân, Ebû Zabiyy, 2004/1425.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut trz.
- Nesâî, *el-Müctebâ mine’s-Sünen/Sünen en-Nesâî*, I-VIII, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb, 1406/1986.
- en-Nesefî, Ebû’l-Mu‘în, *Tebziratü’l-Edille*, DİB Yayınları, Ankara, 1993
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Nîşâbur”, *DİA*, XXXIII, 149.
- es-Sâbitî, Ebû Abdîrrahman ‘İsâmuddîn, *Câmi’u’l-Ehâdîsi’l-Kudsîyye-Kısmu’d-Da’îf ve’l-Mevdû’*, Dârü’r-Reyyân, Kâhire, t.y.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, XXX, 330 vd.
- Süphi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Çev. M. Yaşar Kandemir, İFAV, İstanbul 2017.
- Süyûtî, Celâluddîn, *Câmi’ü’l-Ahâdis*, I-XXI, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1414/1994.
-, *Câmi’ü’s-Sağîr*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004/1425.
- Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. A.M. Şâkir, Kahire, 1940/1358.
- et-Tayyib b. Abdullah, Ebû Muhammed, *Kilâdetü’n-Nahr*, Dârü’l-Minhâc, Cidde.
- Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002.
-, “Muhtelifü’l-Hadîs”, *DİA*, XXXI, 74 vd.
-, “Müşkilü’l-Hadîs”, *DİA*, XXXII, 163 vd.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmiu’s-Sahîh/Sünenü’t-Tirmizî*, (I-V), Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dârü’İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrût, 1962/1382.
- Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 449 vd.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX, 495.
-, “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX, 495-498.
-, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, 156 vd.
-, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 204 vd.
-, “Te’vîl”, *DİA*, XLI, 27.

....., “Haber”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 346-349.

Yücel, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2009.

....., *Hadis Tarihi*, İfav Yayınları, İstanbul, 2012.

ez-Zamehşerî Muhammed b. Ömer, *el-Fâik fî Ğaribi'l-Hadîs*, (I-IV), Dârü'l-Ma'rife, Lübnân, Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, XVII, 216-217;

....., *Târîhü'l-İslâm*, Dârü'l-Ğarb, 2003, IX, 109-110.

Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1432/2011.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, (I-VIII), Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

**Meskenin Dayanılmaz Belirleyiciliği: Şanlıurfa'da Sokakta Çalışma Nedeni
Olarak Adres Değişikliği**

Deniz Aşkın¹

Halil Dusak²

Bu çalışma, adres değişikliğinin sokakta çalışan çocuklar ve onların aileleri için nasıl da bir sorun kaynağı haline geldiği konusu üzerine odaklanmaktadır. Şanlıurfa il merkezinde ekonomik olanakları kısıtlı olan ailelerin kira, iş arzı düşüklüğü ve diğer sosyal nedenlerden dolayı sıklıkla yer değiştirdikleri görülmektedir. Ancak bir nevi istem dışı gerçekleşen bu yer değişikliğinin daha önce kendilerine devlet tarafından verilen bütün yardımlarında kesilmesine neden olmaktadır. Bu durumda adres değişikliğinin yetkili mercilere bildirilmediği, bildirildiği durumlarda ise yardımların tekrardan bağlanma sürecinin uzun bir zamana yayıldığı görülmektedir. Bu durumun nedeni ise, daha önceki kaynakların ya da mali yardımların tekrardan başlaması konusunda çalışan kurum elemanlarının azlığı, her kurumun kendine has bir işleyişe sahip olması ve söz konusu ailelerin daha önce uygulanan birçok prosedürü tekrardan başlatmalarının neden olduğu görülmektedir. Bu süreç içinde mağdur olan ailelerin çocukları için “yeniden” sokakta çalışma seçeneği dışında başka bir alternatif kalmamaktadır. Bu durumun sonucu olarak da sokak çocukları sayısında azalmayı önlemek için yapılan çalışmalar atıl kalmaktadır. Şartlı eğitim yardımı, şartlı sağlık yardımı, eşi ölen kadına yönelik verilen yardımlar, muhtaç durumda olan asker ailelerine yapılan yardımlar, engelli yakını aylığı, engelli aylığı, öksüz ve yetim çocuklara verilen yardımlar, yaşlı aylığı ve evde bakım ücreti gibi birçok yardım sadece adres değişikliğine bağlı olarak kesilmektedir. Daha önce ailenin bu tür kaynaklar yoluyla geçimini sağlaması ve bunun aniden kesilmesine bağlı olarak çocukların aileleri tarafından sokakta çalışmaya gönderildiği gözlenmiştir. Devlet kurumlarının yukarıda bahsi geçen yardımların verilmesinin şartı olarak aylık en fazla 423,58 TL (2017 yılı ilk dönem için belirlenen sınır) üst aile geliri sınırı şart koştuğu göz önüne alındığında söz konusu bu durumdaki ailelerin kendilerine sağlanan yardımların kesilmesi ailelerin, özellikle de çocukların mağduriyetlerine neden olmaktadır. Şanlıurfa'nın çevre il ve savaşı devam eden ülkelerden gelen yoğun bir göçmen nüfusuna ev sahipliği yapması ve bunların da sokakta çalışmalarına bağlı olarak çocukların sokaktaki görünürlükleri artmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın Şanlıurfa'da yapılması ayrı bir önem arz etmektedir. Bu çalışma kapsamında, bu durumu deneyimleyen toplamda 20 çocuk ile görüşülerek yoksul ailelerin ekonomik olarak içine düşmüş oldukları mağduriyetlere ve bunu aşmak için kullandıkları stratejiler anlamaya çalışılmıştır. Çalışmanın alan araştırması sırasında görüşmeyi kabul eden çocuklar bu durumu çok önemli bir mağduriyet kaynağı olarak sunarken, gelişen sürecin bu tür zoraki nedenlerden kaynaklandığını ifade etmektedirler. Bununla beraber bu durum neticesinde çocukların sokakta çalışarak uğradıkları istismarların/suiistimallerin yanında onların eğitim haklarından da büyük oranda mahrum kaldıkları görülmektedir.

Bu çalışma kapsamında yapılan mülakatlardan örnek vermek gerekirse mülakat yapılan 20 çocuktan ikisi olan Sinan ve ağabeyinin söz konusu bu çalışmanın ortaya çıkmasında önemli

¹ Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, denizaskin13@gmail.com

² Sosyolog, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Karaköprü/Şanlıurfa

bir etkisinin olduğunu ifade etmek gerekir. Şanlıurfa şehir merkezindeki bir petrol istasyonunda gelen müşterilere mendil satan 8 yaşındaki Sinan kendisinin adres değişikliğinden dolayı sokakta çalışmak zorunda kaldığını aktarmaktadır. Engelli babası ve diğer aile fertleri ile daha önce köyde kaldıklarını ve devlet tarafından yapılan engelli yardımı ve evde bakım ücreti yardımları ile gerekli ihtiyaçlarını alabildiklerini ve bunun onlar için yeterli olduğunu aktarmaktadır. Sinan, fakat köydeki akraba ve komşularının engelli babasının hastalığını alay konusu yapmaları, hakaret etmeleri ve buna bağlı olarak köyde bir takım sorunlar yaşadıklarını böylece şehir merkezine göç ettiklerini aktardı. Şanlıurfa şehir merkezine geldikten ve adres değişikliğinin kayda geçmesinden sonra devletin daha önce onlara sağladığı bütün yardımları kesilmiştir. Bu durum 8 yaşındaki Sinan'ın ve 12 yaşındaki ağabeyi Mehmet'in sokakta çalışmalarına neden olmuştur. Sokakta simit satarak ailenin geçimini kardeşi ile beraber sağlayan Mehmet akşam satamadığı simitleri evdeki kardeşlerine vermektedir. Diğer bir örnek ise Şanlıurfa da çokça rastlanan bir konu olan mevsimlik işçilerin maruz kaldığı durumdur. Genellikle yazın tüm aile fertleri beraber çevre illere çalışmaya giden ailelerin daha önce aldıkları yardımları kesilmektedir. Bu durumda aile içinde sokakta çalışan çocuk yoksa dahi, aile işçi olarak gittiği yerden geldiğinde daha önce aldıkları yardımlar kesilmiş olmaktadır. Bu yüzden çocuk aile bütçesine destek olmak için okul yerine sokakta çalışmaya gönderilmektedir. Bu çocuklardan biri olan 13 yaşındaki Ali'nin bu durumun farkında olmayarak her sabah sokakta çalışmak için evden çıktığını gözlemek mümkündür. Bu durumda neden bu insanlar kesilen yardımları bağlamak için uğraşmıyorlar? Sorusu akla gelebilir. Fakat aileler ile yapılan mülakatta kendilerini ifade etmekte zorlandıkları ve daha önce yapılan yardımların tam olarak neden dolayı kesildiğini, bunun için nereye gidecekleri konusunda tam olarak malumat sahibi olmadıkları görülmüştür. Bu bağlam içerisinde düşünüldüğünde bu çocukların ve ailelerinin karşılaştıkları problemin ya yetkili kişilerce takip edilmesi ve mağdur ailelere bilgi verilmesi ya da sadece adres değişikliğine bağlı olarak yardımların kesilmesinin durdurulması gerekmektedir. Aksi takdirde her geçen gün sokakta çalışan çocukların sayıları ve bunun da ötesinde onların sokaklarda suiistimal edilmeleri artacaktır.

Anahtar Kelimler: Sokakta Çalışan Çocuklar, Ekonomik Sermaye, Sosyal Yardımlar, Şanlıurfa

The Unendurable Decisiveness of Residence: Change of Address as a Reason for Working on the Street in Şanlıurfa

This study focuses on how change of address becomes a source of problem for street-working children and their families. It is very common for poor families to change their addresses due to unemployment, house rent and other social reasons in Şanlıurfa city center. The change of addresses which mostly become forcing condition for the mentioned reasons has caused the cutting of all assistances given to them before by the government agencies. The families experienced these circumstances tend to not report their new addresses to the authorities, even if they do the reporting, the procedures take a long time. The reasons for this problem were lack of personnel who have the authority to check the families, working style of institutions and the necessity procedure which need to be begun by the families. Due to these facts, families of children have no chance to except other than sending their children to work on the streets. As a consequence, all the efforts done to stop children working on the streets remain inactive.

Because, many assistances such as conditional education assistance, conditional health benefit, the assistance given to next-of-kin of disabled people, aids for orphans, old-age assistance, home care fees and the like are cut only for the changes of addresses. When families are out of these aids, in case the aids are cut, families are forced to send their child/children to work on the streets in search of money. Given that the government set 423.58 Turkish Liras (as upper limit of family income during the first half of 2017) as a fundamental condition for the assistances, families in this condition when they fail to get aid tend to send their child/children

to the streets, which in turn pave the way for the children's victimization. Şanlıurfa is a city which host many immigrants who have come from cities and the countries where civil wars are going on. Because the children of the immigrants are also working on the streets, working on streets attract more attention in the city. Due to the above conditions, this study is important as it has been conducted in Şanlıurfa. We have interviewed 20 street-working children for this study in order to understand the financial difficulties experienced by the families and their strategies to deal with such these problems. While children who have accepted interview present this situation as a source of important problems, they also look on their current positions as an outcome of this mandatory life condition. It is also seen that the children are exposed to abuses on the streets, as they are also deprived of their educational rights.

For instance, it is possible to give a few samples of the children who interviewed in the scope of this study. Sinan and his elder brother Mehmet who inspired us to focus on this problem are two of the 20 children that we interviewed. Sinan tries to sell handkerchief to the coming consumers in a petrol station located in the Şanlıurfa city center. Sinan reported that he has to work on the Street due to their change of address. Sinan, his disabled father and other family members were used to live in their village. In that process they were funded by government under the name of disabled assistance and disabled care. However, they were faced with some problems resulted from some relatives and neighbors who ridiculed with his father. Due to the fact that they moved to Şanlıurfa city center. After they came to there and their coming was put on the record all the assistance given them by the government before were cut. This situation brings about working of Sinan and his elder brother Mehmet who is 12 year-olds on the Street in order to help their family economy. The elder brother Mehmet also sells pretzels and brings the rest of the pretzels to home and gives his four sisters staying at home. Another example is about situation of seasonal workers which is quite common challenged by people in Şanlıurfa. Generally, all assistances are cut when family members go to another city in order to work in summer. In this circumstance, when the family members come back to their hometown children of the family were sent to work on the Street mostly with the purpose of helping family economy instead of sending school although they didn't work before change of place. Ali who is 13 year-olds is one of the children works on the Street everyday unaware of everything. Because he has no any idea why their assistances were cut and he has to work while he wasn't just a few months ago. In this point, it is possible to ask that why this people don't try to provide the assistances which were cut by showing their new addresses to the authority. During the field research of this study we noticed that this people couldn't describe themselves sufficiently and they don't know exactly why their assistances were cut, where they should go in order to fix the problems. When considered in the context of above samples, the cutting of assistances should be stopped just for change of address. The problems faced by the children and their families should be pursued by authorities and the families must be informed by them. Otherwise, the numbers of children working on the Street and the abuse of them which affiliated with the first will increase day by day.

Keywords: Street-Working Children, Economic Capital, Social Benefits, Şanlıurfa.

Kaynakça

- Akpınar, T. (2017). "Balkan Ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi Akpınar, Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların Ve Kadınların Sosyal Politika Bağlamında Yaşadıkları Sorunlar", *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*, 03(03), ss. 16-29.
- Bourdieu, P. (1986). "The Forms of Capital". Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education, (Ed.) J. Richardson. Westport, CT: Greenwood, ss. 241-58.
- Efe, H. Ve Uluoğlu, S. A. (2015). "Dünyada Çocuk İşçiliğiyle Mücadelede Geline Nokta Ve Geleceğe Dair Bazı Öngörüler", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 13(51), ss. 46-72.

Erbay, E. (2008). Çocuk İşçi Olmak: Çocuk İşçiliğine Retrospektif Bir Bakış, Ankara: Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Yayını.

**Buhârî'nin “el-Câmiu's-Sahîh” İsimli Eserinin “Kitâbu'l-İman” Bölümünde
Kur'an-Hadis Bütünlüğünün Yansımaları**

Bayram Kanarya¹

Giriş

Hiz. Peygamber (sav) yaşadığı dönem itibarı ile vahyi tebliğ, tebyîn ve tatbîk ederek Kur'an'ın hayat ile buluşmasını sağlamıştır. Hiz. Peygamber'in vefatı ile birlikte onun söz, eylem ve takrîrleri sahabe tarafından doğru bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. (Koçyiğit, 1998: 9-10) Rivayet olgusunun devreye girmesi ile birlikte hadislerin anlaşılmasını güçleştiren bazı problemler de bu süreçte ortaya çıkmaya başlamıştır. Aktarılan metnin Hiz. Peygamber'e aidiyeti, râvîden kaynaklanan kusurlar, râvînin mana ile rivayet etmesi, râvînin hadisi değil hadisten anladığını aktarması ve rivayetin Kur'an'a uygun olup olmaması gibi sebeplerden dolayı rivayet alanı tarihi süreç içerisinde giderek müstakil bir alan olarak kendini göstermiştir. (İbn Salah, 1998: 208-235)

Hicrî üçüncü asır, hadislerin derlendiği eserler açısından zengin bir döneme tekabül etmektedir. Bunlar içerisinde ümmet nezdinde hatırı sayılır bir şöhrete kavuşan eserlerin başında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eseri gelmektedir. Buhârî'nin eserini telif metodu, kitap/bâb isimlendirmesi ve zikrettiği hadislerin bölüm başlıkları ile uyumu gibi konular alanın uzmanları tarafından tartışılmıştır. (Bilen, 2013: 40-60) Tarihi süreç içerisinde muhaddisler arasında tartışılan bir diğer nokta da Kur'an-hadis bütünlüğünün mahiyeti üzerinde cereyan etmiştir. İncelendiğinde görüleceği üzere Buhârî, bazı bâb başlıklarının hemen akabinde ayetler de zikretmiştir. Buhârî'nin böyle bir yöntemi kullanmasının zihnî bir arka planı olmalıdır. Kanaatimizce o, Kur'an-hadis bütünlüğünü önemsemiş ve bu düşüncesini zikrettiği hadisler ile münasebeti bulunduğunu düşündüğü bazı ayetleri serdederek ortaya koymaya çalışmıştır. Bu durum, Kur'an ve hadisin müstakil birer teşrî' kaynağı olduğu öne sürülen ehl-i hadis ulemasının yeknesak bir tutum sergilemediğinin açık bir göstergesi olarak da kabul edilebilir. Öte yandan sahih hadisin Kur'an ile uyumlu olduğu, yeri geldiğinde onu te'kid ve tebyîn; yeri geldiğinde ise onun genel ifadelerini tahsîs ve takyîd ettiği binâenaleyh birbirlerinden ayrı birer delil olarak değil, aksine bütünleşik oldukları hususu altı çizilmesi gereken önemli bir noktadır. (Kırbaçoğlu, 2008: 79-92) Biz bu araştırmamızda Buhârî'nin Kitabu'l-İman bölümü çerçevesinde bazı bâb başlıklarında zikrettiği ayetlerin aynı bâb başlığı altında aktarılan hadisler ile uyumunu veya uyumsuzluğunu değerlendirecek, yeri geldiğinde ise şârihlerin konu ile ilgili yorumlarını irdelemeye gayret edeceğiz.

1-Kur'an-Hadis Bütünlüğü

İslamın birinci kaynağı olan Kur'an birçok hikmete mebnî olarak yirmi üç yıl gibi kısa sayılamayacak bir sürede nâzil olmuştur. Hiz. Peygamber de Allah'tan aldığı bu vahyi insanlara ulaştırmış hatta böyle yapmadığı zaman peygamberlik vazifesini tam icra etmemiş olacağı şu ayette ifade edilmiştir: “Ey Peygamber Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan Allah'ın sana yüklediği elçilik vazifesinin hakkını yerine getirmemiş olursun...”² Ayetten anlaşıldığı üzere Hiz. Peygamber'in önemli vazifelerinden biri tebliğdir. Hiz. Peygamber'in bir diğer görevi vahyi beyan/tebyîn etmesidir. Ayette bu durum şöyle ifade

¹ Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com

² Mâide, 5/67.

edilmiştir: “Sana zikri insanlara kendilerine indirileni açıklaman (tebyîn) için indirdik.”³ Hadislerin ehemmiyeti de tam da burada ortaya çıkmaktadır. Zira Hz. Peygamber’e bir taraftan vahyin insanlara ulaştırılması görevi diğer taraftan kendisine inen vahyi açıklama yani *beyan* vazifesi yüklenilmiş olmaktadır. (Yücel, 2009: 89-90) Alimler tebyîn/beyanın tam olarak neye tekabül ettiği konusunda hem fikir değillerse de uzlaştıkları bazı noktalar da vardır. Örneğin Hz. Peygamber’in mücmel, müşkil ve âmm ayetleri açıklaması ile mutlakı takyîd etmesi ve Kur’an’da bulunmayan bazı hüküm ve uygulamaları ortaya koyması bu noktada zikredilebilir. Bu durumda Hz. Peygamber’in îrad ettiği sahih hadisler ile Kur’an arasında birbirini takviye eden bir münasebetin bulunması gerekmektedir. Özellikle İmam Şafii, Hz. Peygamber’e itaat edilmesini ve onun beyan vazifesini ortaya koyan ayetlerden hareketle hadislerin Kur’an’a muhalefet edemeyeceğini, ortada uyuşmazlığın olması durumunda ise bunun çeşitli yorum ve tevillerle uzlaştırılabileceğini savunan alimlerin başında gelmektedir. (Şafî, 2005: 278).

2-Buhârî’de Bölüm ve Bâb Başlıkları

Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* isimli eserini telif ederken ana bölümlerin (kitab) yanı sıra alt başlıklara da (bâb) yer vermiştir. Buhârî bu esrinde yüze yakın kitab ve bunların altında sıralanmış olan üç bin dört yüz civarında bâba yer vermiştir. (Bilen, 2013: 43) Buhârî’yi birçok muhaddisten ayıran en önemli özelliklerinden biri onun hadis nakletmenin yanı sıra bu hadislerden hüküm çıkarma yönündeki tavrı gelmektedir. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması manasına gelen fikhu’l-hadis, sadece hadisi rivayet etme değil bununla birlikte zikredilen hadisten hüküm çıkarma, istinbatta bulunma dolayısıyla dirayetu’l-hadis kavramına dinamizm kazandırma süreçlerini de beraberinde getirmiştir. Bu meyanda Buhârî, gerek ana bölüm başlıklarını gerekse de bâb başlıklarını isimlendirirken aslında fikhu’l-hadis disiplinine ciddi bir işlerlik kazandırmıştır. (Güner, 2001: 37; Görmez, 1995: 547-548) Bir anlamda hadisin yorumlanması anlamına gelen ve sübjektif bir karakter arz eden bu durum muhaddislerin özellikle de şârihlerin dikkatini celbetmiştir.

3- Kitâbu’l-İman Bölümünde Bâb Başlığında Zikredilen Ayetlerin Hadisler İle Münasebeti

Buhari, imanın amelden ayrı değerlendiremeyeceği kanaatini “باب من قال إن الإيمان هو العمل” ismi ile bir bâb açarak ifade etmiş ve bu bâb başlığında amel vurgusunun öne çıktığı üç ayeti zikrederek kendi görüşünü takviye etmek istemiştir. Bu ayetlerden biri Zuhurf suresindeki şu ayettir: “İşte bu, yapmakta olduklarınıza karşılık size miras verilen cennettir.”⁴ Bu ayet ile bâb başlığı arasında bir uyumun olduğunu görebiliyoruz. Zira ayette cennete girme sebebi olarak Müminlerin ameli gösterilmiştir. Bu nedenle Buhari “İman, ameldir.” ismi ile bir alt başlık açmayı tercih etmiştir. (Buhârî, 1992: I/12-13) Ayetin akabinde zikredilen ve Ebu Hureyre’den merfû’ olarak aktarılan hadiste ise Hz. Peygamber’e en hayırlı amelin ne olduğu sorulmuş o da “Allah’a ve Resulüne iman etmektir.” şeklinde cevap vermiş sonrasında da cihad ve makbul haccı zikretmiştir. Kanaatimizce Buhari burada önce hadisi aktarmış sonra hadiste sorulan ilk soruya (“en hayırlı **amel** hangisidir?”) verilen cevaptan hareketle, imanın amelle birlikte olması gerektiğini bâb başlığına taşımış sonra da cennete girmeye vesile olan ve salih amel vurgusunun ön planda olduğu ayetleri sıralayarak Kur’an-hadis uyumuna işaret etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Hadis, Buhârî, Bâb, Kitabu’l-İman

Reflections of Qoran-Hadith Wholeness on Section “Kitâbu’l-İman” of al-Bukhârî’s Book Named “*al-Câmiu’s-Sahîh*”

Introduction

³ Nahl, 16/44.

⁴ Zuhurf, 43/72.

The Prophet (sav) took revelation from Allah and realized it as a notification (tebliğ), explanation (tebyîn) and practice (tatbîk) in this manner Quran came together life. After his death the sahabah tried to transfer truthfully his words, actions and behaviours to next generations. (Koçyiğit, 1998: 9-10) With narrative case some problems took place. It is possible to list some of them as follows: Issues belonged to the narratives text, problems caused by transmitter, transforming hadiths by meaning, transporting's hadiths such as understanding transmitter not identical hadith text, hadith's text whether accordance to Quran or not etc. It can be said that because of these reasons field of rivayah has been private area. (İbn Salah, 1998: 208-235).

After hijrah 3rd century is a productive period in point of compiling works of hadiths. The most famous of these works is al-Bukharî's book named *al-Câmius's-Sahîh*. Method of his writing a work has been discussed in recognition of section names and harmony hadiths in these chapters with title chapters. (Bilen, 2003: 40-60) Another point that character of collectivity Quran-hadiths discussed between scholars in the historical process. It will be seen when it is examined al-Bukhârî propounded some verses after some chapter titles. Certainly al-Bukhârî's using such a method should be background. In my opinion he attached importance to integrity Quran-hadiths therefore desired connecting between both sources. In this case Quran and hadith is not separate sources unlike support each other. (Kırbaçoğlu, 2008: 79-92).

1-Integrity of Quran-Hadith

The first source of Islam Quran inspired in for a long time (i.e. 23 years) because of various reasons. The prophet Muhammad (sav) transmitted this revelation (vahy) to people. The following verse states that: “*O Messenger, proclaim the (message) which hath been sent to thee from thy lord. If thou didst not, thou wouldst not have fulfilled and proclaimed His mission...*”⁵ This verse point to one of the most mission of Messenger is proclaiming (tebliğ). His other mission is explaining the content of revelation (vahy). On the other hand the following verse underline this subject. “*...we have sent down unto thee (also) the message; that thou mayest explain clearly to men what is sent forth them...*”⁶ As understood it is given to Messenger mission's proclaiming in addition explaining (beyân) it. If so we can express that hadiths explains verses and there is a strong relationship between verses and hadiths. (Şafiî, 2005: 278; Yücel, 2009: 89-90).

2-Titles of Sections in al-Bukhârî's Work

al-Bukhârî wrote the book as a main sections (kitâb) and subtitle (bâb). al-Câmius's-Sahîh has close to 100 main sections and sorted underneath these sections close to 3400 subtitle. (Bilen, 2013: 43) He reflected his own opinion in these subtitles. This situation in a manner of speaking is effort to understanding and interpretation the hadiths (fikhu'l-hadîs/dirâyetu'l-hadîs). (Güner, 2001: 37; Görmez, 1995: 547-548) Effort of his interpretation deserves to be studied. Therefore a lot of commentator such as İbn Hacer attracted attention to this topic and this viewpoint inspires for today's scholars especially.

3-Relation the Verses Expressed in Chapters Title With Hadiths That Verbalised Under it

al-Bukhârî opened section named "faith can not be evaluated separately from practice". He stated at the beginning of this chapter three verses emphasizing the practice. One of these verses passes in sûrah az-Zuhruf that it is mean as follows: “*Such will be the Garden of which*

⁵ Sûrah al-Mâidah 5/67.

⁶ Sûrah an-Nahl 16/44.

ye are made heirs for your deeds (in life)”⁷ We can see that a harmony between this verse and chapter heading. Believers’s practice shown as a reason for entering the Garden (Cennet) in the verse. Therefore al-Bukhârî preferred open a title named “faith is practical”. In his understanding there is an irreparable relationship among Qoran and hadith.

Keywords: Qoran, Hadith, al-Bukhârî, Section, Kitâbu’l-imân.

Kaynakça

- Âşıkutlu E. (2000), “Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İman İle İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19: 59-83.
- el-Aynî B. (2001), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut.
- Bilen M. (2013), *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- el-Buhârî M. (1992), *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul.
- Görmez M. (1995), “Fıkhu'l-Hadîs”, *DİA*, İstanbul, XII: 547-548.
- Güner O. (2001), “Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadîsi Özelinde Bir Bakış” *Marife Dergisi*, cilt:1, sayı:1: 29-48.
- İbn Battal A. (tsz.), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebu Temim Yasir b. İbrahim, Mketebetü'r-Rüşd, Riyad.
- İbn Hacer A. (2000), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru's-Selam, Riyad.
-(tsz.), *Fethu'l-Bârî Bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Marife, Beyrut.
- İbn Salah O. (1998), *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- Kırbaşoğlu M.H. (2008), *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Koçyiğit T. (1998), *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara.
- Şâfiî M. (2005), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir Mektebetü Dari't-Tûras, Kahire.
- Toksarı A. (1987), “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Erciyes Üniv. Yayın no: 22: 109-132.
- Yücel A. (2009), *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, İfav Yay., İstanbul.

⁷ Sûrah az-Zuhruf 43/72.

Son Dönem Alimlerinden Molla Hasan Tahvikî (Hayatı ve Eserleri)

Ahmet Tekin¹

Doğumu ve Ailesi

Molla Hasan Ta'vikî, 1888 senesinde Mardin'in Mazıdağı ilçesine bağlı Kışlak (eski adıyla Şivistan) köyünde doğdu. Mardin'deki tarihi Kasimiyye medresesinin müderrislerinden olan babası molla Ahmed Şivistanî, molla Ali Dêrizbînî'nin torunlarından. Molla Ahmed Şivistanî, icazetini molla Nureddin Birifkânî'den almıştır. Molla Hasan'ın ataları aslen Hakkârî'nin Çukurca ilçesine bağlı Hanê köyünden olup Şeyh Ahmedê Hanê'nın akrabalarındandır.

Adı Nisbesi ve Lakabı

Nisbesiyle birlikte onun adı Hasan Ta'vikî'dir. O, askerlik bedelinde imamlık yaparken kısa süreliğine Ta'vik köyünde kalmıştır. Ancak ona Ta'vikî nisbesinin verilmesi onun bu köye bağlı Alik mezrasında uzun süre kalması ve söz konusu mezranın fazla bilinmemesinden dolayı kendisinin bu nisbeyi kullanmasından kaynaklanmaktadır. Molla Hasan için Köse lakabı da kullanılmıştır. Bu lakap onun gerçekten de sakalı bıyığı çıkmadığı ya da pek seyrek olduğu için değildir. Anlatıldığına göre Molla Hasan, iyi bir medrese tahsili almış ve genç yaşlarda eğitimini tamamlamıştır. Kısa sürede parmakla gösterilecek kadar ünlenen Molla Hasan'ın etrafındaki zatlar, onu Hasan ismindeki diğer mollalardan ayırt etmek için ona köse lakabını vermişlerdir.

Ta'vik Yılları

Molla Hasan, yaklaşık olarak 1910 yılında icazetini aldıktan sonra o dönemde askerlik yerine imamlık yapılabilirdi için o da asker imam olarak askerliğini yapmıştır. O, bu sırada ilk olarak Ta'vik köyüne gelmiş ve orada belli bir süre kaldıktan sonra Göktaş (eski adıyla Kewırşin), Şenyuva (eski adıyla Şewaşi) ve Şerif Baba köylerinde de asker imam olarak görevini sürdürmüştür. Molla Hasan, daha sonra Şeyh Muhammed Neytullah'ın kardeşleri olan ve Ta'vik köyünde irşad hizmetleriyle meşgul olan Şeyh Muhammed Nezir ve Şeyh Abdulhamid'in yakınında bulunan Alik harabesine gelmiştir. Molla Hasan, aynı zamanda duvar ustası da olduğu için burada elleriyle kendine iki katlı bir ev yapmıştır. Molla Hasan, uzun yıllar ikamet ettiği burada birçok talebe yetiştirmiştir. Ancak 1938'de baş gösteren kıtlık nedeniyle o, burada 1941 yılına kadar dayanabilmiş ve ardından da Diyarbakır'a taşınmıştır.

Diyarbakır Yılları

Diyarbakır Mardin Kapı semtine taşınan Molla Hasan, burada kendine taştan bir ev yapmış ve ufak bir bakkaliye açmıştır. Burada üç yıl kaldıktan sonra Nakib-i Eşref ailesiyle tanışıp onlardan Diyarbakır Çınar ilçesine bağlı Ballıbaba Köyünün (eski adıyla Lıgus) bir hissesini satın almış ve 1944 senesinde oraya taşınmıştır. Molla Hasan, 1950'ye kadar bu köyde kalmış ve daha sonra Mardin'in Derik ilçesine taşınmıştır.

¹ Okutman Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana bilim Dalı.

Derik Yılları

Molla Hasan Derik'e taşındıktan sonra burada da tedrisat işlerini aksatmadan devam ettirmiştir. O, burada bir-iki yıl kaldıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Derik ilçe müftülüğüne atanmıştır. O, müftülük göreviyle birlikte daha önce de yürüttüğü iki medresenin idaresini devam ettirmiştir.

Eserleri

Molla Hasan'ın *Cami'u'l-Fevâid Hâşiyetu Halli'l-Me'akid* isminde Arapça grameriyle ilgili bu eseri birçok kez basılmış olup son baskısı Seyda Yayınları tarafından yapılmıştır. O, bu eserinde Hallu'l-Me'akid adlı kitabı yer yer açıklamakta ve yerine göre eserin sahibine itirazlarda bulunmaktadır.

Bunun dışında Molla Hasan'ın Suyûti'nin *el-Behcetü'l-Merdiyye* isimli eseri için de bir haşiye yazdığı bilinmektedir. Ancak onun bu çalışması da tıpkı el-Beydâvî tefsiri için hazırladığı diğer bir çalışması gibi ilim ehlinin eline geçmemiş ve vefatından sonra ailesi tarafından bütün kütüphanesiyle birlikte satılmıştır.

Talebeleri

Alik harabesinde evinin yanında siyah taşlarla ördüğü bir medrese de inşa eden Molla Hasan'ın birçok talebesi olmuştur. O, talebelerine ders verirken acele etmez ve talebelerinin farklı kaynaklardan da istifade etmesini sağlardı. Onun vefatından sonra Derik ilçe müftüsü olan talebesi Kamil Yalçın, hocasının meşhur talebelerini şöyle saymaktadır: Molla Mehmûdê Qızılê, Molla Abdullah'ê Hazro, Molla Vehid'ê Dêrkî, Şeyh Veysi Ekinci, Şeyh Muhammed Sait Ekinci, Şeyh Necat Ekinci, emekli Ankara merkez vaizi Mehmet Selim Yılmaz, Molla Muhammed Emin'ê Türk ve Molla Sadrettin Öztoprak.

Halkla İlişkileri

Dürüst, cesur ve elinin emeğiyle geçinmeyi şiar edinen Molla Hasan, tedrisat, müftülük ve cami işleriyle uğraştığından fazla dışarı çıkıp halkın arasına karışmazdı. Evinin alışverişi için dışarı çıktığında ise çarşıda pek durmamayı tercih eder ve satın aldığı eşyaları kendisi taşırdı. (Necat Ekinci, 18 Mayıs 2017 tarihli görüşme.) İnsanlara karşı gayet mütevazı ve şefkatli olan Molla Hasan'a dinî bir soru sorulduğunda dinler ve karşı taraf sözünü bitirmeden o cevap vermezdi. Verdiği cevaplar da gayet ikna ediciydi. o, muhatabının seviyesini belirler ve ona göre konuşurdu. Nitekim Gökteş (eski adıyla Kewirşin) köyünden 1920 doğumlu olan Abdullatif Arca, bir gün ona “hocam sizin gayet muazzam bir kütüphaneniz var. Bütün bu kitaplar bizden ne istiyor” şeklinde bir soru sorduğunu, onun da “bu kitapların hepsi Allah'a iyi bir kul olmamızı istiyor” diye cevap verdiğini aktarmaktadır.

Çocukları

Molla Hasan'ın ilk hanımı amcasının kızı Emmo idi. Bu hanımından Nur Muhammed, Şerife, Sara ve Kafiye isimli çocukları olmuştur. İkinci hanımı olan Zeyno Derik ilçesi Heramya mahallesinden Ali'yê Durikê'nın kızıdır. Onun bu hanımından Ahmet ve Fahrettin isminde iki oğlu doğmuştur. Heci Mehemedê Horê'nın kızı olan Rukiye isimli hanımından da Muhammed Tahir, Amine ve Ayşe isimli çocukları olmuştur.

Vefatı

Terzi, duvar ustası, marangoz, müderris, müellif ve müftü olan molla Hasan, 1963'te Mardin'in Derik ilçesinde ilçe müftülüğü yaparken Hakkın rahmetine kavuşmuştur.

Anahtar Kelimeler: Molla Hasan, Ta'vik, Derik, Eserleri.

Molla Hasan Tavîkî The One of Scholars In The Last Period
(Life And Works)

Birth and Family

Molla Hasan Ta'viki was born in 1885 in the village of Kışlak (formerly Shivistan) bound to the Mazıdağı district of Mardin. Molla Ahmed Şivistani who one of the teacher in the historical Kasimiye School he is father to him and he is the grandson of Molla Ali Dêrizbini. Molla Ahmed Şivistani received his diploma from the Molla Nureddin Birifkânî. Molla Hasan's ancestors originally originated from Hanê village of Hakkârî's Çukurca district and are the relatives of Şeyh Ahmed Hanê.

His Name and His Nick Name

His full name is Hasan Ta'viki. He remained in the village of Ta'vik for a short period of time as an imam during his military service. However, the giving of Ta'viki relatives to him is due to the fact that he stayed for a long time in the Alik mezra of this vassal, and because of the fact that the tomb was not known so much. Köse nickname was also used for Molla Hasan. This nickname is not because he does not really have a bearded mustard or is so rare. According to the description, Molla Hasan received a good training of madrasa and completed her education at a young age. The people around Molla Hasan, who is famous enough to be shown with his finger in a short time, gave him the nickname "köse" to distinguish him from other mollars in Hasan name.

Ta'vik Years

After Molla Hasan received his diploma in 1910, he became a soldier imam as an imam as a substitute for military service at that time. He came to the village of Ta'vik for the first time and stayed there for a certain period of time and served as a military imam in Gökteş (formerly Kewirşin), Şenyuva (formerly Şewaşî) and Şerif Baba villages. Molla Hasan came to the ruins of Alik near Shaykh Muhammad Nezir and Sheikh Abdulhamid, who were later sisters of Sheikh Muhammad Neytullah and who were busy with the services of Ishad in the village of Ta'vik. Molla Hasan also built a two-story house with her hands here because she also had a wall master. Molla Hasan has trained many students here, where he lived for many years. However, due to the famine that started in 1938, he was able to stand there until 1941 and then moved to Diyarbakir.

Diyarbakır Years

Molla Hasan, who moved to the Mardin Kapi neighborhood of Diyarbakir, made a house of stone here and opened a small grocery store. After staying here for three years, he meet Nakib-i Eşref family and bought a feeling of Ballibaba Village (formerly Lıgus) of Çınar district of Diyarbakır and moved there in 1944. Molla Hasan stayed in this village until 1950 and later moved to the Derik district of Mardin.

Derik Years

After Molla Hasan moved to Derik, he continued his education activities without interruption. He was appointed to the mufti of the Derik district by the Presidency of Religious Affairs after a few years' stay here. He, along with his mufti duty, has maintained two school administrations which he had previously conducted.

His Works

Molla Hasan's "Cami'u'l-Fawâid Hâşiyeti Helli'l-Me'akid", a work on Arabic grammar, has been published many times and the last edition was published by Seyda Publications. He explains in some places the book "Hallu'l-Ma'akid" in place and, according to its place, in objections to the work. It is also known that Molla Hasan's Suyuti wrote a scroll for his work

named "al-Behcet al-Merdiyye". However, his work has not been passed on to the scholars as well as another work he has prepared for al-Beydawi tafsir and sold by his family with his entire library after his death.

His Students

Molla Hasan, who built a school with black stones beside his house on Alik ruins, has been the subject of many requests. He was not in a hurry when he taught his students, and they were able to benefit from different sources. After his death Kamil Yalçın, a demanding müftüsü of Derik district counts the famous students of his teacher as follows: Molla Mehmûdê Qızılê, Molla Abdullah'ê Hazro, Molla Vehid'ê Dêrikî, Şeyh Veysi Ekinci, Şeyh Muhammed Sait Ekinci, Şeyh Necat Ekinci Mehmet Selim Yılmaz, Molla Muhammed Emin'ê Türk and Molla Sadrettin Öztoprak.

Public Relations

Molla Hasan, who was honest and courageous did not go out of his way to interfere with the people because he had to deal with education, mufti and mosque affairs. When he went out for shopping, he preferred not to stay at the bazaar, and he bought the goods he bought himself. When Molla Hasan, a very modest and compassionate person, was asked a religious question, he would not answer without ending the religion and the opposite party. And the answers he gave were also very persuasive. He identified the level of the correspondent and spoke accordingly. As a matter of fact, Abdullatif Arca once said to him, "My teacher, you have a tremendous library. All these books ask us what he wants from us "and he also replies that" all these books want to be a good servant to Allah "

His Children

Molla Hasan's first lady was her uncle's daughter, Emmo. Nur Muhammad, Şerife, Sara and Kafiye have born by this woman. İkinci hanımı olan Zeyno Derik ilçesi Heramy mahallesinden Ali'yê Durikê'nın kızıdır. Two of his sons, Ahmet and Fahrettin, were born from this lady. Muhammad Tahir, Amine and Ayşe were named children of Rukiye who was daughter of Heci Mehemedê Horê.

His Death

Molla Hasan died in 1963 in the Derik district of Mardin while he was Derik's muftu.

Keywords: Molla Hasan, Ta'vik, Derik, his Works.

Kaynakça

T'avikî, Molla Hasan, (2015), *Haşiyetu Cami'u'l-Fevâid*, Mektebetu Seyda, Diyarbakır.

Öztoprak, Sadreddin, (2003), *Şark Medreselerinde Bir Ömür*, Beyan Yayınları, İstanbul.

<http://www.milligazete.com.tr>. Erişim tarihi, 24.05.2017.

Görüşmeler

Molla Hasan'ın torunu olan Mehdi Perinçek ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ın en yakın öğrencisi olup ondan icazet almış ve onun vefatından sonra Derik ilçe müftüsü olmuş emekli müftü Kamil Yalçın ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ın hocası olan Şeyh Muhammed Neytullah'ın torunlarından olup şu anda Dicle Üniversite Tıp Fakültesinde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Cenap Ekinci ile yapılan görüşme.

Molla Hasan, Lıgus köyüneyken onun köylüsü olup onunla epey zaman geçiren Sincar Günçiçeği ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ın öğrencilerinden olan Sadreddin Öztoprak'ın oğlu olup babasıyla birlikte molla Hasan'ın medresesinde kalmış Siracettin Öztoprak ile yapılan görüşme.

Şeyh Muhammed Neytullah'ın torunlarından olan ve molla Hasan'ın öğrencisi olan Şeyh Necat Ekinci ile yapılan görüşme.

Molla Hasan'ı tanıdıktan sonra onunla ilişkisini hiç kesmeyen Abdullatif Arca ile yapılan görüşme.

Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali El-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı

Aydın Taş¹

Bu bildiri, Hanefî fakihi ve usulcüsü Pezdevî (v. 482/1089)'nin icmâ anlayışını incelemektedir.

Pezdevî, Buhara ve Semerkant'ta ilmî faaliyetlerini sürdürmüş, Buhara kadılığı yapmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir.

Hanefî fıkıh doktrinde önemli bir yeri olan Pezdevî, klasik sonrası dönem Hanefî âlimlerince yapılan yedili müçtehit-mukallit tabakası sıralamasında üçüncü tabaka olan "meselede müçtehit" grubuna dâhil edilmiştir.

Pezdevî'nin el-Usûl adlı eseri, Hanefî/fukaha metoduyla yazılan fıkıh usulü edebiyatının nihaî ve olgun düzeyini temsil eden bir klasiktir. Pezdevî'den sonra fıkıh usulü alanında üretilen eserler ve özellikle ders kitapları onun eseri model alınarak yazılmıştır.

Pezdevî, icmâ konusunu -eserinin genel özelliği olarak- fazla ayrıntıya girmeden incelemiştir. Hanefî mezhebi içerisinde yer alan Pezdevî, kendinden önceki bilgileri süzgeçten geçirerek son derece sistematik bir şekilde özetlemiştir.

Tebliğimizde Pezdevî (v. 482/1089)'nin icmâ anlayışı; kendisinin usul eserinden, içinde yer aldığı Hanefî ekolünün ondan önce yaşayıp usul eserleri bize intikal eden Şâî (v. 344/955), Cessâs (v. 370/981), Debûsî (v. 430/1039) ve Serahsî (v. 483/1090)'nin usul eserlerinde verdikleri bilgilerle mukâyeseli olarak ele alınmıştır.

İcmâ, Pezdevî dâhil İslâm hukukçularının ekseriyeti tarafından kitâb ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer alan bir hüccet olarak kabul edilmiştir. Ancak bu delilin içeriği hususunda geçmişten günümüze birçok tartışma yapılmıştır. Görünen odur ki, tartışılmaya da devam edecektir.

Pezdevî, Usûl'ünün icmâ bahsinde şu konulara değinmiştir:

İcmâın hücciyetinin naklî ve akfî delilleri: Pezdevî icmâın delil oluşunu ispat için Kur'ân'dan sırasıyla şu üç âyeti zikretmiştir: 1) Mü'minlerin yolundan başka bir yola tâbi olmayı yasaklayan Nisâ 115. 2) Ümmet-i Muhammed'in marufu emreden ve münkeri nehyeden en hayırlı ümmet oluşunu ifade eden Âl-i İmrân 110. 3) Ümmet-i Muhammed'in vasat ve insanlara şâhit bir ümmet oluşunu vurgulayan Bakara 143. Sünnet'ten ise; ümmetin sapıklık üzere birleşmeyeceğini, ümmetin kabul etmediğini Allah'ın da kabul etmeyeceğini ve müslümanların güzel gördüğünün Allah katında da güzel olduğunu ifade eden hadisleri anmıştır. İcmâın delil oluşunun aklen ispatını; "Kıyamet kopana kadar ümmetimden bir grup daima hak üzere üstün konumda olacaktır" hadisi bağlamında İslam şeriatının kıyâmete kadar bozulmadan baki kalmasının sigortasının icmâ olduğunu söyleyerek yapmıştır.

İcmâın deliller hiyerarşisindeki yeri: Pezdevî icmâa, deliller hiyerarşisinde kitâb ve sünnetten sonra üçüncü sırada yer vermiştir.

¹ Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, aydintas@gmail.com

İcmâ ehliyeti: Pezdevî, icmâa katılacak âlimlerin; eylemde ve inançta fiske uzak olması, sapık inancının propagandasını yapmaması ve uzmanlık gerektiren konularda içtihat ehliyetine sâhib olması gerektiğini söylemiştir.

İcmân zamanı: İcmâi hüccet kabul edenler kendi aralarında, icmân belli zaman, kişi, soy, yer veya mezheple sınırlı-olup olmadığı hususlarına görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Pezdevî böyle bir sınırlandırmayı doğru bulmamıştır. O, âlimlerin, icmân oluşabilmesi için icmâ heyeti içinde yer alanların hepsinin ölmesinin şart olup-olmadığı konusunda görüş ayrılığına düştüklerini ifade etmiştir. Hanefiler bunun şart olmadığı görüşündedirler. Pezdevî, icmân oluşabilmesi için bir asırdaki âlimlerin hepsinin katılmasının gerekip-gerekmediği hususunda görüş ayrılığı meydana geldiğini belirtmiştir. O, icmâ ehlinin hepsinin icmâa katılmasının şart olduğu görüşünü tercih etmiştir.

İcmân dayanağı ve nakli: Pezdevî'ye göre, icmân dayanağı; kitâb, sünnet veya içtihat olabilir. O, icmâi bize aktarılmasının; bazen kesin bir yol olan tevâtürle, bazen ise kendisinde şüphe olan âhâd yolla olduğunu belirtir. Tevâtürle nakledilen icmâ kesin bilgi ifade ederken, âhâd yolla aktarılan icmâ ise kesin olmayan bilgi ifade eder fakat onunla da amel etmek gerekir ve kıyastan önce gelir.

İcmân çeşitleri: İcmân çeşitli açılardan türlerinden söz etmek mümkündür. 1) Belirlenme biçimi bakımından: Pezdevî, icmân bu açıdan "azîmet" (sarîh; açık) ve "ruhsat" (sükûtî; kapalı, dolaylı) olarak iki çeşit olduğunu söylemiştir. İlk icmâ çeşidinin delil kabul edilmesi konusunda âlimler arasında kayda değer tartışma yoktur. İkinci icmâ çeşidi ise böyle değildir. 2) Sağladığı bilgi derecesi bakımından: İcmâ, sağladığı bilgi derecesi bakımından kesin ve zannî (kesin olmayan) olarak iki çeşidi vardır. Sahâbe icmâi ve tevâtür yoluyla nakledilen icmâ birincisine, Sahâbeden sonrakilerin önceden ihtilaf edilmemiş bir konudaki icmâi, selefın bir konuda icmâ edip-etmediğinin ihtilaflı olması ve âhâd yolla nakledilen icmâ ise ikinci çeşide girmektedir. 3) Yapısı açısından: İcmân yapısı açısından; sözlü, fiilî ve sükûtî şeklinde üç farklı çeşidi vardır.

İcmân dengi olan icmâ ile neshi: Pezdevî, âlimlerin çoğunluğuna aykırı olarak icmân dengi icmâ ile neshini (yürürlükten kaldırılmasını) câiz görmüştür. Onun asıl maksadının; - maslahatın ve şartların değişmesini dikkate alarak- ikinci icmân birinci icmâi fesh etmesi veya sadece bir mesele hakkında icmân meydana gelip-gelmediğinin tartışmalı olduğu icmâlar olduğu söylenebilir.

İcmân fonksiyonu: Pezdevî, çeşitli vesilelerle icmân temel işlevinin; dini bozulmadan korumak ve kesin bilgi ifade etmeyen delili, kesin bilgi ifade eden delil seviyesine yükseltmek olduğunu vurgulamıştır.

Genel olarak ekolünün icmâ anlayışını benimseyip savunan Pezdevî'nin kendinden önceki âlimlerden yararlanması taklîdî değil, tahkîkî olmuş, yeri geldiğinde tercihini ve itirazını söylemekten çekinmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İcmâ, Şer'î delil, Hanefî usûlü, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali el-Pezdevî, Usûlü'l-Pezdevî

Ebü'l-Usr Fakhr al-Islam Ali al-Pazdawî's Understanding of Ijma

This paper examines Hanafî scribe Pazdawî's (d. 482/1089) understanding of ijma (consensus of believers).

Pazdawî continued his scientific activities in Bukhara and Samarkand, he served as kâdî (Muslim judge) of Bukhara and educated many students.

Having an important place in the Hanafi fiqh doctrine, Pazdawî was included in the third group of "mujtahit al-masail" (interpreter of Islamic law) in the order of seven mujtahit-mukallit layers made by the post-classical Hanafi scholars.

Pazdawî's al-Usûl is a classic representing the ultimate and mature level of the fiqh-style literature written by the Hanafi/fuqaha method. After Pazdawî, the works produced in the field of fiqh method and especially the textbooks were written by taking his work as a model.

Pazdawî examined the subject of ijma -as the general characteristics of his work- without going into too much details. Pazdawî, who was involved in the Hanafi sect, summarized the previous information in a highly systematic way through filtering such information.

In our paper, Pazdawî's (d. 482/1089) understanding of ijma is handled on the basis of his own usul (method) works (al-Usûl of al-Pazdawî) and by making comparison with the information given by the method works (al-Usûl) of Shâshî (d. 344/955), Jassâs (d. 370/981), Dabûsî (d. 430/1039), and Sarakhsi (d. 483/1090) of the Hanafi school who lived before him and whose works were passed on to us.

Ijma was accepted as the third hujjat (the resources of Islam) after the Quran and Sunnah by the majority of the Islamic jurists including Pazdawî. However, there have been many controversial discussions about the content of this evidence. It appears that it will continue to be discussed.

Pezdevî mentioned the following issues under the ijma title of his al-Usûl:

Traditional and rational evidence that ijma is a hujjat: Pazdawî cites the following three verses from the Quran in order to prove that it is ijma is an evidence: 1) Nisa 115, which forbids the following of a path other than the path of the believers. 2) Âl-i Imrân 110, which expresses Followers of Muhammad (Ummah of Muhammad) are the best nation produced for mankind as they enjoin what is right and forbid what is wrong. 3) Al Baqarah 143, which emphasizes that Ummah of Muhammad is a community of the middle way so that they might be witnesses to all mankind. As for Sunnah; he named the hadith as to that the Ummah will not unite in error, what is unacceptable to the Ummah will not be accepted by Allah as well, and that what is considered to be good by Muslims is beautiful in the eye of Allah too. He suggested as the rational proof for the ijma; ijma is the guaranty for the Islamic Sharia to remain unchanged until the doomsday in the context of the hadith as "A group of my ummah will always be in a superior position on the right path until the doomsday".

The place of ijma in the hierarchy of evidence: Pazdawî placed the ijma third rank after the Quran and Sunnah in the hierarchy of the evidence.

Competence to Icma: Pazdawî said that the scholars to participate in the ijma must be free from fisq in their action and belief, that they should not propagate the perverted belief, and that they must have the jurisprudence in matters requiring expertise.

The time of ijma: Those who accept the ijma as a hujjat have fallen into disagreement among themselves as to whether the ijma is limited to a certain time, person, race, place or sect. Pazdawî did not approve such a limitation. He stated that the scholars had fallen in disagreement about whether or not all of the scholars in the ijma council had to die in order for ijma to come into existence. The Hanafis say this is not a requirement. Pezdevî also states that there emerged different opinions as to whether all the scholars in a century must reach a consensus for an ijma to come into existence. He opted the opinion that all of those who have ijma competence must reach to consensus for ijma.

The basis of ijma and its narration: According to Pezdevî, the basis of ijma may be Quran, Sunnah or ijtiha (the use of reason to arrive at a knowledge of truth in religious matters). He states that the importation of ijma to us may sometimes be through tawatur (by frequent transmission) which is a certain way and sometimes by âhâd way (by a single

transmission) which is doubttable. While the ijma transmitted through tawatur constitutes certain information, the ijma transmitted through âhâd refers to uncertain information. However, you need to act upon that and it comes before qiyas (the process of deductive analogy).

Types of Ijma: It is possible to talk about various types of ijma in different aspects. 1) With respect to how it is determined: Pezdevî tells there are two kinds of ijma in this respect, one the "azimah" (explicit; clear, direct) and "ruhsah" (permit; silence, implicit indirect). There is no significant debate among scholars about the accepting of the the first type of ijma as a evidence. This is not the case for the second type of ijma. 2) There are two types of ijma in terms of the degree of information provided; certain and presumptive (not certain). The ijma of sahabah (companions of prophet Muhammad) and ijma through tawatur are the examples of first type while the ijma of the successors of sahabah on an issue not disputed previously, when it is controversial whether the predecessors had ijma on an issue and the ijma transmitted through ahad fall under the category of the second type. 3) In terms of how it is made: There are three different types of ijma as to how it is made; oral, actual and silence.

Naskh (abrogation, repeal) of ijma with an equivalent ijma: Unlike many other scholars Pezdevî warranted to the naskh of ijma with an equivalent ijma. It can be argued that his main purpose is -considering the change of time and conditions- the abrogation of the first ijma by the second one or only the ijmâs where it is contested whether an ijma was reached actually on a subject.

The function of ijma: Pezdevî emphasized on various occasions that the main function of ijma is to protect the religion against distortions and to raise the evidence which does not constitute a certain information to the level of evidence that suggests certain information.

In general, Pazdawî adopts and defends the concept of " ijma" of his school, and his utilization of the scholars before him was not in the form imitation but in the form of verification as he did not hesitate to say his choice and objection when appropriate.

Keywords: Ijma, Evidence of Islamic law, Hanafî usûl al-fîqh, Ebû'l-Usr Fakhr al-Islam Ali al-Pazdawî, al-Usûl of al-Pazdawî

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Abdulkâdir, Hâlid Muhammed el-Arûsî, **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li Ekmeliddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî el-Müteveffâ Sene (786 h) min Evveli'l-Kitâb hattâ Âhira Bâbi Cümleti mâ Tutraku bihi'l-Hakîka Dirâse ve Tahkîk I-II**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1418/1997.

Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed (v. 730/1330), **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV**, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersâadet 1307/1890; Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV, 1. Baskı, hâşiye: Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997; Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts.

Ak, Yunus, **Fahru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl Adh Eseri ve Eserin Elfâz Bahsinin Fıkıh Usûlü İlmine Katkısı**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Tevhit Ayengin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Çanakkale 2009.

Aslantürk, Ayşe Hümeysra, **"Nesefî, Necmeddin"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2006, XXXII, ss. 571-573.

Ayran, Şükrü, Abdülaziz el-Buhârî'nin "**Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Fahri'l-İslâm Pezdevî**" **Adlı Eserindeki Usûlü**, Yüksek Lisans, Danışman: Prof. Dr. Hakkı Aydın, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2010.

Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd (v. 786/1384), **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî: Min Evveli'l-Kitâb hattâ Âhira Bâbi Cümleti mâ Tutraku bihi'l-Hakîka I-II**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Hâlid Muhammed el-Arûsî Abdulkâdir, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1418/1997.

Bağdâdî, İsmail Paşa bin Muhammed Emin el-Bâbânî (v. 1920), **Hediiyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin I-II**, istinsâh ve tashîh: Muallim Kilisli Rifat Bilge ve Mahmud Kemal İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951 (1. cilt), 1955 (2. cilt) (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ts.'den ofset baskı).

Baktır, Mustafa, "**Azîmet**", DİA, TDV Yayını, İstanbul 1991, IV, ss. 330.

Bedir-Koca Murteza-Ferhat, "**Pezdevî, Ebû'l-Usr**", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 264-266.

Bedir, Murteza, **Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh**, Doktora Tezi, Manchester University Faculty of Art Department of Middle Eastern Studies, Manchester 1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), **el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi (sav) ve Sünenihî ve Eyyâmihî (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sahîh) I-IX**, 1. Baskı, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, yy. 1422/2001.

Can, Ali, **Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İcmâ Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2003.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), **Ahkâmu'l-Kur'ân I-III**, 1. Baskı, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl I-IV**, 2. Baskı, dirâse ve tahkik: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1414/1994.

Cûmî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Mahmûd, **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî Te'lîfu Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (666 h) Dirâseten ve Tahkîkan min Bidâyeti Bâbi'l-Kiyâs ilâ Nihâyeti'l-Kitâb**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1432/2010.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmü'l-Hameyn Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah el- (v. 478/1085), **Kitâbu't-Telhîs fi Usûli'l-Fikh I-III**, 1. Baskı, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Beyrut-Mekke 1417/1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer (v. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fikh**, 1. Baskı, takdim ve tahkik: Halîl Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.

Döndüren, Hamdi, "**Avl**", DİA, TDV Yayını, İstanbul 1991, IV, ss. 117-118.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "**Ruhsat**", DİA, TDV Yayını, İstanbul 2008, XXXV, ss. 207-210..

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (v. 275/889), **es-Sünen I-VII**, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabolulî, Dâru'r-Rislâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Süleyman, Abdülvehhâb b. İbrâhim, **el-Fikrû'l-Usûlî**, Dâru's-Şurûk, Cidde 1404/1984.

Eşrefî, Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî, **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî Te'lîfu Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr er-Râmuşî el-Buhârî (666 h) Dirâseten ve Tahkîkan min Evveli Bâbi Hurûfi'l-Meânî ilâ Nihâyeti Bâbi'l-İcmâ'**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1430/2008.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî (v. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn I-IV, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.**

Hamidullah, Muhammed (v. 2002), **"Usûl al-Fıqh'ın Tarihi"**, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, cilt II, cüz 1, İstanbul 1956, ss. 1-18.

Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr (v. 807/1405), **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid I-X**, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412/1991.

<http://ktp.isam.org.tr/> (28.07.2017)

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (v. 1258/1836), **Hâşiyetu İbn Âbidîn = Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr I-X**, tahkik ve talik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad 1423/2003.

İbn Hanbel, Ahmed (v. 241/855), **el-Müsned I-XLV, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.**

İbn Kutluboğa, Ebû Adl Zeynuddîn Kâsım (v. 879/1474), **Tâcu't-Terâcim fî Tabakâtî'l-Hanefiyye**, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), **es-Sünen I-V, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnaût v.dğr., Dâru's-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 1430/2009.**

İsbahânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek (v. 406/1015), **el-Hudûd fî'l-Usûl (el-Hudûd ve'l-Muvâzaât)**, 1. Baskı, takdim ve talik: Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.

Karagöz, Fatih, **Serahsî'nin İcmâ Anlayışı ve Modern Hukuktaki İctihadı Birleştirme Kararları İle Mukayesesi**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Yıldırım Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir 2004.

Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî er-Rûmî (v. 1067/1657), **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn I-II**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. (İstanbul 1941 baskısından ofset).

Kavakçı, Yusuf Ziya, **"El-Bezdevî Ebu'l-'Usr Ali b. Muhammed"**, İslâm Medeniyeti [İslâm Medeniyeti Mecmuası], Yıl 3, Devre 2, Sayı 28, İstanbul 1973, ss. 40-42.

Kavakçı, Yusuf Ziya, **XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra' al-Nahr İslâm Hukukçuları**, Atatürk Üniversitesi Yayınları-İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara 1976.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan (v. 1952), **Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî**, 1. Baskı, Dâru's-Süreyyâ, Dimaşk-Beyrut 1418/1997.

Köksal-Dönmez, A. Cüneyd-İbrahim Kâfi, **"Usûl-i Fıkıh"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2012, XLII, ss. 201-210.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn (v. 775/1373), **el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâtî'l-Hanefiyye I-V**, Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, 2. Baskı, Hicr, Riyad 1413/1993.

Muhammed, Ali Abdullâh, **Tahkîku'l-Kismi'r-Râbi' min Kitâb: et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li'l-İmâm Ekmeliddîn el-Bâbertî el-Müteveffâ Sene (786 h) min Bâbi: Fesâdi Tahsîsi'l-İlel ilâ: Nihâyeti'l-Kitâb I-II**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ,

Külliyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1422/2000.

Muhammed, Halef Muhmmmed, **Tahkîku'l-Kismi's-Sâlis min Kitâb: et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî li'l-Bâbertî ve Yebdeu min Bâbi'l-Beyân ilâ Nihâyeti Ahvâlî'l-Muctehidîn I-II**, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1417/1997i

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/875), **el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adl ilâ Rasûlillâhi (sav) (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sahîh) I-IV**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Nas, Taha, **"İcmâ Teorisi ve Bâkallânî'nin Etkisi"**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVII, Sayı: 30 (2014/2), Sakarya 2014, ss. 1-38.

Nesefî, Necmuddîn Ömer (v. 537/1142), **el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand**, 1. Baskı, takdim ve itina: Nazar Muhammed el-Fârîyâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1412/1991 (biyografiler "hı" harfinden başlar).

Nesefî, Necmuddîn Ömer (v. 537/1142), **el-Kand Fî Zikri Ulemâi Semerkand**, thk. Yûsuf el-Hâdî, 1. Baskı, Âyine-i Mirâs (Mir'âtu't-Turâs) Tahran 1420/1999 ("elif-cîm" arası biyografileri içerir).

Nüveyhiz, Âdil, **Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâzır I-II**, 2. Baskı, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.

Ovacı, Vahap, **İslam Hukuk Metodolojisinde Aklın Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Beşir Gözübenli, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2013.

Özervarlı, M. Sait, **"Selefiyye"**, DİA, TDV Yayını, İstanbul 2009, XXXVI, ss. 399-402.

Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed (v. 482/1089), **Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl) I-IV** (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* adlı eseri ile beraber), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yy. ts.; **Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)**, Matbaatü Câvid Barîs, Keratisî ts.

Râmuşî, Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr el-Buhârî (v. 666/1267), **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî: Min Evveli Bâbi Hurûfî'l-Meânî ilâ Nihâyeti Bâbi'l-İcmâ'**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Seyyid Hüseyin Ahmed Seyyid Eşref Medenî Eşrefî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1430/2008.

Râmuşî, Hamîduddîn ve'l-Mille Ali b. Muhammed ed-Darîr el-Buhârî (v. 666/1267), **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî: Min Bidâyeti Bâbi'l-Kiyâs ilâ Nihâyeti'l-Kitâb**, Doktora Tezi olarak dirâse ve tahkîk: Ahmed b. Ebî Bekr b. Mahmûd Cûmî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kismu'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ's-Şer'iyye, Fer'u'l-Fikh ve'l-Usûl, Şu'betu Usûli'l-Fikh, Mekke 1432/2010.

Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed et-Teymî (v. 562/1166), **el-Ensâb I-XIII**, 1. Baskı, thk. Abdurrahmân b. el-Muallimî el-Yemânî v.dğr., Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1397/1977.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (v. 483/1090), **el-Usûl I-II**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Baskı, Haydarâbâd ed-Dekkân 1372/1952.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (v. 483/1090), **Kitâbu'l-Mebsût I-XXX**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1409/1989.

Sarıtepe, Erdoğan, **Takvîmü'l-Edille Temelinde Debûsî'nin Delil Anlayışı**, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali (v. 714/1314), **el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî I-V**, 1. Baskı, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.

Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed (v. 344/955), **el-Usûl** (Hâmişinde: Muhammed Feyzî'l-Hasan el-Gengûhî, *Umdetu'l-Havâşî Şerhu Usûli's-Şâşî*), thk. Halîl el-Meys, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982.

Taş, Aydın, **Serahsî'nin İcmâ Anlayışı**, 1. Baskı, A Grafik, Diyarbakır 2016.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ es-Sülemî (v. 279/892), **el-Câmiu'l-Kebîr (el-Câmiu's-Sahîh / es-Sünen) I-VI**, 2. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Yenidoğan, Adem, **"İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı"**, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], cilt XIII, sayı 1, Konya, 2013, ss. 89-105.

Yıldırım, Mustafa, **Mecelle'nin Küllî Kâideleri**, 2. Baskı, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348), **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ I-XXV** (son iki cilt fihristtir), 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.

Zühaylî, Muhammed, **Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ-Târîhuhâ-Eimmetuhâ-Ulemâuhâ-Masâdiruhâ-Kutubuhâ**, Dârü'l-Ma'rife, [Dimaşk] ts.

Neolitik Dönem Anadolu Mimarisinden Bir Kesit: Çayönü

Muammer Özdemir¹

Yaratılmışların en mükemmeli olan insanoğlu, yaratılış gereği merak arzusu, bilinçli davranışlar sergileyerek yaşadıkları toplumları en güzele ulaştırma gayreti içerisinde olmuşlar ve akıl, zekâ ve fitrat ile toplumlarını inşa etmişlerdir.

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Diyarbakır ilinin Ergani ilçesine 7 km mesafede olan Çayönü'nde de Neolitik dönem özelliklerinin en aktif şekilde görüldüğü, yaşam ve mimari kalıntılarının yoğun tespit edildiği bilinmektedir. Bulunduğu konum itibarıyla Mezopotamya bölgesinde, pek çok yerleşim yerine yakınlığı ve su kaynaklarına erişim kolaylığı sebebiyle Neolitik dönem yerleşmeleri arasında iyi bir yere sahiptir. Çalışmalar yaklaşık 30 yıl sürmüş ve 1991 yılında güvenlik sebebiyle bitirilmiştir.

Çayönü mimari özellikleri içerisinde ilklerin yaşandığı, yeni tarzlar ve geçişlerin görüldüğü, avlu, ateş çukurları, çöp çukurları, çatı sistemleri, kapılar, meydan, ölü gömme farklılıkları, iskelet odaları, kült binaları, kamu yapıları ve diğer mimari tarzları ile bir bütün halinde köy yerleşmesini oluşturmuştur. Çayönü yerleşmesinde kullanılan malzemelerin çeşitliliği, terazzo yapılı tabanları ve mimari kabiliyetleri ile çevre medeniyetler ile benzerlikleri olsa da bariz farklılıkların da yaşandığı bir yerleşim yeridir. Dönemin şartlarının elverişli olmaması ve alet çeşitliliğinin kısıtlı olmasına rağmen bu kadar ileri yerleşim örnekleri vermeleri Çayönü insanının gelişkin, soyut düşünen ve zekasını kullanmak birlikte mühendislik, mimarlık konusunda da tecrübeli olduklarını bilim dünyasına ispatlamıştır.

Yaklaşık olarak M.Ö.10.000'lerden başlayıp M.Ö.5.000'lere kadar uzanan kesintisiz yerleşim düzeninde, Çayönü yerleşkesinde, yerleşimin ilk evresi 20-25 metre büyüklüğünde "Küçük, yuvarlak, çukur tabanlı saz ve örgü kulübeler" den oluşur. Bu yapının duvarları genelde ince ağaç ve dallarla örtülmüş ve kil ile sıvanmıştır. Avcılık toplayıcılık ile geçinen dönem insanının ilk yerleşmeleri basit kulübeler şeklinde olmuştur.

Sonraki evrede "Izgara planlı yapılar" karşımıza çıkar. Ortalama ev boyutları 35 metre olup temelleri taş döşeli, duvarları kil ile kaplıdır. Genelde bu yapılarda birkaç bölümden oluşan tarz karşımıza çıkar. Ocak da görülmekle beraber iş alanları da yapılmıştır. Izgara Planlı Yapıların en önemli özelliği nemin olumsuz etkilerinden korunma ve yağın yağmurların getireceği baskınları önlemedir. Bu yapılarda görülen bir başka özellik ise iş alanlarının yoğun görülmesidir. Terzi, deri işleme merkezi, süs eşyası yapım yeri gibi üretim atölyeleri bulunmuştur. Bu evre de kilden yapılmış insan heykeli ve nemrik ok uçları da bulunmuştur.

"Kanallı yapılar evresi" ne gelindiğinde taş bloklar üzerinde kerpiçten oluşan yapılar görülmeye başlar. Yapıların ana bölmeleri izgara planlı yapılar ile aynı teknikle yapılmıştır. İçlerinden dar kanalların geçtiği platformlar üzerine yükselmiştir. Genellikle 3 bölümden oluşmakta, iş alanları görülmektedir. Ateş çukurlarının varlığı da bilinir. Bu çukurların yapıma amacı pişirme, ısınma olabileceği gibi dinsel amaçlı da olabilir. Güçlü inanç yapısı olan dönem insanının ritüellerini burada gerçekleştirmiş olma ihtimali vardır. Bu yapı evresinde kafataslı yapı, sal taşların olduğu kısım ve koştut taşları dikilmiştir. Ayrıca dikilitaşlar da görülmektedir.

¹ Araştırma Görevlisi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, m.ozdemir@alparslan.edu.tr

“Taş döşeli yapılar” evresi ise kanallı yapıların devamı gibidir. Bölümler arası geçişler yapılmıştır. Yapıların çatıları ahşapla desteklenmiştir. Yapıların duvarları çatılarını destekleyebilecek duruma geçmiştir. Ortalama büyüklükleri ise 30-35 metre civarındadır. Evlerin dış kısımlarında kaldırım benzeri taşlar döşenmiştir. İç kısımlarında ise payeler görülmektedir. Düz damlıdır. Duvarlar toprağı kazmadan örülmüştür. Bu durum sel ve taşkınların bittiğı yorumunu yaptırabilir.

“Hücre planlı yapılar” gelindiğinde tek katlı yapılar artık iki kat şeklinde inşa edilmiştir. Taş temel üzerine kerpiç bina ilk defa burada görülmüştür. Bu yapılar höyüğün hem doğu hem de batı kısmında görülür. Tabanları sağlam ve sert malzemeyle döşenmiştir. Bodrum katları ve yaşam merkezleri şeklinde tasarlanmış ve ortalama 8 bölmeden oluşmuştur. Bodrum katları depo ve mezarlık alanı olarak kullanılmıştır. İntramural ölü gömme alışkanlıklarının görüldüğü bu evrede mezarlık alanda ölü hediyeleri de görülmektedir.

“Geniş odalı yapılar” evresinde diğerlerine oranla daha büyük inşa edilen evler görülmektedir. Höyüğün doğu kısmını oluşturmaktadır. Duvarlar içten yuvarlak dönüşlü olarak tasarlanmış ve biraz daha özensiz yapılmıştır. İç kısımda seki benzeri bir yapı söz konusudur. Daha önceden görülen törensel amaçlar için kullanılan meydan artık önemini kaybetmiş, halkın kullandığı bir alan haline gelmiştir. Bu yapı katmanında anıtsal özellikli iki evre tespit edilmiştir. Bu yapılarda 295 insan iskeletinin üç küçük odaya konulduğu görülür. Kent meydanı olarak tasarlanan alan yaklaşık olarak 110 metrelik bir büyüklüğe sahiptir. Alanın üzerine sıkıştırılmış toprak, taş koyulmuştur ve bunun kalınlığı ise 10-35 cm arasındadır. Yanmış kerpiç malzemesinin tabana serildiğı ve bunun da zeminin çamurla kaplanmaması için yapıldığı tahmin edilmektedir. Farklı şekillerde ve tarzlarda kullanılan taş aletlerinde varlığı bilinir.

Bu bina yapıları haricinde çöp çukurları ve tandırlar da görülmektedir. İlk etapta ev içi faaliyetler için kullanıldığı düşünülse de insanlara ait kemik parçalarının ve kafataslarının çıkması bu yapıların ritüel için kullanıldığını düşündürmektedir. Ayrıca pembe taş döşeli zeminlerin varlığı, zeminin etrafının beyaz çizgilerle kaplanması, insan yüzü bezeli taşın bulunması ve içlerinde pek çok kafatasının bulunması tapınak amaçlı yapılan yapıların da ispatıdır.

Tüm bu yapıların haricinde yerleşmenin ortak malı olan kamu yapıları da görülmektedir. Bu tür yapıların köyün tahıl ambarı, depo, yiyecek deposu olduğunu bizlere gösterir. Bu yapıların sorumlularının genelde kabile reisleri veya din adamları olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışma ile Çayönü gibi çok önemli bir merkezin mimari özelliklerini yansıtmaya çalışmakla beraber gerekli kıymetin verilmesi için tekrardan gündeme gelme amacındayız. Neolitik dönemde kesintisiz bir yaşam alanı olan bölgenin Şanlıurfa, Batman, Siirt, Kuzey Suriye, Filistin bölgeleri ile etkileşim içerisinde olarak döneme ışık tutması ve dönemin şartlarını en güzel şekilde yaşatması bakımından önemli olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir.

Anahtar Kelimeler: Neolitik, Çayönü, Mimari Yapı, Diyarbakır

A Section From the Neolithic Period Anatolian Architecture: Çayönü

The most perfect of the created ones, mankind has been trying to convey the societies they have lived in the best way by exhibiting conscious behaviors and curiosity for creation, and they have built societies with reason, intelligence and nature.

It is known that in Çayönü, which is 7 km away from the Ergani district of Diyarbakır province in the Southeastern Anatolia Region, the Neolithic period features are most active and life and architectural remains are intensely detected. Because of its location, Mesopotamian region has a good place among Neolithic settlements because of its proximity to many

settlements and its ease of access to water resources. The work lasted about 30 years and was completed in 1991 for security reasons

The Çayönü architecture features village settlement as a whole with the first experiences, new styles and passages, courtyards, fire pits, garbage pits, roof systems, gates, square, dead burial differences, skeleton rooms, cult buildings, public buildings and other architectural styles. formed. The diversity of materials used in Çayönü settlement, terazzo bases and architectural abilities and similarities with the surrounding civilizations is a settlement where there are also obvious differences. Although the conditions of the conditions are not suitable and the variety of tools is limited, they give examples of such settlements. Çayönü proved to the world of science that people are experienced in engineering and architecture together with using advanced, abstract thinking and intelligence.

In the Çayönü settlement, the first settlement of the settlement is 20-25 meters in size, consisting of small, round, pit-based reed and knitting clubs, starting from around 10 000 BC and extending up to 5000.000 BC. The walls of this structure are usually covered with thin trees and branches and plastered with clay. The first settling of the period people with hunting and gathering became simple clubs.

In the next phase, "grid-planned constructions" comes out. The average house size is 35 meters and the bases are stone paved and the walls are covered with clay. Generally speaking, there are a few sections in this structure. Business areas were also built in January. The most important feature of Grid-Planned Structures is preventing the negative influences of the nemesis and preventing raids caused by falling rains. Another characteristic seen in these structures is the high concentration of business areas. Production workshops such as tailor, leather processing center, ornamental material construction site were found. In this phase, human sculpted and nemric arrowheads were also found.

When it comes to "channeled constructions", the buildings that are made of mudbrick on stone blocks begin to be seen. The main divisions of the constructions were made with the same technique as the grid plan constructions. It has risen over the platforms through which narrow channels pass. Generally it is composed of 3 parts, business areas are seen. The presence of fire pits is also known. The purpose of these pits is cooking, heating or religious purposes. There is a possibility that the period person who has strong belief structure has realized his rituals here. In this structure, the skull structure, the stones and the stones were stitched. There are also obelisks.

"Stone-paved constructions" is like continuation of channeled constructions. Transitions between departments were made. The roofs of the structures are supported by wood. The walls of the constructions are in a position to support their roofing. Their average size is about 30-35 meters. Pavement-like stones were laid on the outside of the houses. In the interior, there are pays. Straight drops. The walls were built without digging the earth. This can make the interpretation that floods and floods are over.

When "cell-planar constructions" arrive, single-storey constructions are now constructed in two layers. The mud brick building on the stone foundation was first seen here. These structures are seen in both eastern and western part of the mound. The floors were laid with solid and hard material. It is designed as basement floors and living centers and consists of 8 divisions on average. Basement floors were used as warehouse and cemetery area. At this stage where intramural burial habits are seen, there are dead gifts in the cemetery.

In the "large room buildings" houses are seen to be built larger than others. It forms the eastern part of the mound. The walls are designed with a rounded inner circle and made slightly sloppy. There is a similar structure in the interior of the staircase. The plaza, which was used for the ceremonial purposes previously seen, has lost its significance and has become a popular area for the public. Two phases with monumental features were identified in this building layer. In

these structures, 295 human skeletons are found in three small rooms. The area designed as a city square has a size of approximately 110 meters. Soil, stone is placed on the area and its thickness is between 10-35 cm. It is estimated that the burnt mud-brick material was laid on the floor and this was done so that the floor would not be covered with mud. Presence is known in stone tools used in different shapes and styles.

Other than these buildings, garbage pits and tandems are also visible. Although it is thought to be used for domestic activities in the first place, the appearance of human bone fragments and skulls suggests that these structures are used for ritual. The presence of pink stone paved floors, the covering of the floor with white lines, the presence of stone with human face, and the presence of many skulls in it are also the specimens made for the temple.

Apart from all these structures, public buildings which are the common property of the settlement are also seen. Such structures show us the grain warehouse, warehouse, food store of the village. We can say that the responsibilities of these structures are usually tribal chiefs or clergy.

With this work, we aim to reflect on the architectural characteristics of a very important center like Çayönü, and to come back again to give the necessary consideration. It is important to emphasize once more that the region, which is an uninterrupted living area in the Neolithic period, is important in terms of keeping the sunshine in interaction with the Şanlıurfa, Batman, Siirt, North Syria and Palestinian regions and maintaining the conditions of the period in the best possible way.

Keywords: Neolithic, Çayönü, Architectural Building, Diyarbakır

Kaynakça

- Bıçakçı, E., (1995) "Çayönü House Models and a Reconstruction Attempt for the Cell-plan Buildings", Halet Çambel için Prehistorya Yazıları/ Readings in Prehistory Studies Presented to Halet Çambel, İstanbul, Graphis Yayınları.
- Bildirici, H. (2011). *Güneydoğu Anadolu Bölgesi Neolitik Çağ Heykel Sanatı*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Braidwood, R. J. (2008). *Tarih Öncesi İnsanları*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Bruhl, L.L. (2016). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çalğan, G. (2015). *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Bulunan Seramiksiz Neolitik Döneme Ait Bir Buluntu Merkezi Karahantepe*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çambel, H. & Braidwood, R. J. & Özdoğan, M. & Schirmer, W. (1987). "1986 Yılı Çayönü Kazısı", 9. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 1. Cilt, 6-10 Nisan 1987, Ankara.
- Çambel, H. & Braidwood, R. J. & Özdoğan, M. (1982). "Çayönü Kazısı 1981 Çalışmaları", 4. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 8-12 Şubat 1982, Ankara.
- Çambel, Halet & Braidwood, R. J. (1980). "Çayönü Tepesi ve Hilar Mağaları 1979 Çalışmaları", 2. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 11-15 Şubat 1980, Ankara.
- Çambel, H. & Braidwood, R. J. & Özdoğan, M. & Schirmer, W. (1988). "1987 Çayönü Kazıları", 10. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 1. Cilt, 23-27 Mayıs 1988, Ankara.
- Çambel, H. & Braidwood, R. J. (1980). "İstanbul ve Chicago Üniversiteleri Güneydoğu Anadolu Tarih Öncesi Araştırmaları Karma Projesi 1963-1972 Çalışmalarına Toplu Bakış", *İstanbul ve Chicago Üniversiteleri Karma Projesi, Güneydoğu Anadolu Tarih Öncesi*

Araştırmaları / The Joint İstanbul and Chicago Universities Prehistoric Research in Southeastern Anatolia I, 1-64.

Çoksolmaz, E.(2011). *Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem Yerleşmelerinin Anadolu'daki Dağılımı*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Konya : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Desti, M.(2013). *Anadolu Uygarlıkları*, Ankara:Dost Yayınları.

Erim-Özdoğan,A.(2007). "Çayönü", *Türkiye'de Neolitik Dönem, Metinler*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Frangipane, M.(2002). *Yakındoğu'da Devletin Doğuşu*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Kodaş, E.(2013). "Jerf El-Ahmar EA 30 Binası ve Yakındoğu'da PPNA-PPNB'ye Geçiş Dönemine Ait Kamu Binaları", *TÜBA-AR*,(16).

Mutluay, N.(2010), *Anadolu Neolitik Çağ Uygarlığı*, Ankara: Alter Yayınları.

Özdoğan- Erim, A.(2002). "Çayönü Tepesi" *Arkeo Atlas*, (1).

Özdoğan, Erim, A.(2007) "Çayönü", 12. 000 Yıl Önce Anadolu, İnsanlığın En Eski Anıtları, (Edt. C. Lichter / S. Gün) *Badisches Landesmuseum*, Karlsruhe.

Erim-Özdoğan, A.(1999). "Çayönü", *Neolithic in Turkey*,(1).

Özdoğan, M.(2002), "Çanak Çömlekli - Çanak Çömleksiz Neolitik Çağ", *ArkeoAtlas*,(1).

Özdoğan, M.(2010). "Çayönü:Çanak Çömleksiz Neolitik Döneme Tarihlenen Bir Yerleşim Yerinde Koruma ve Alan Düzenleme Uygulaması", *TÜBA-KED*, (8).

Özdoğan, M. & Özdoğan, A.(1998). *Buildings of Cult and and the Cult of Buildngs,Light on Top of The Black Hill- Studies Presented to Halet Çambel*, İstanbul: Ege Yayınları.

Özdoğan, M. & Özdoğan, A. &Caneva, I. &Davis, M.& Koyunlu A.,(1991). "1990 Yılı Çayönü Kazı ve Onarım Çalışmaları", *13. Kazı Sonuçları Toplantısı*, 27-31Mayıs 1991, Çanakkale.

Sevin, V.(2002). *Anadolu Arkeolojisi*, İstanbul:DR Yayınları.

Uhri, A.(2014). *Anadolu'da Ölümün Tarihöncesi-Bir Geleneğin Oluşum Süreçleri*, İstanbul:Ege Yayınları.

Yakar, J.(1991). *Prehistoric Anatolia: The Neolithic Transformation and the Early Chalcolithic Period*. Graph-Chen Press, Kudüs: Tel Aviv University Monograph Series, No. 9A.

Cenab Şahabeddin ve Sohrâb Sepehrî'nin Şiirlerinde Resim

Mehmet Emin Gönen¹

İran modern şiirine yeni bir ses, bakış ve renk getiren Sohrâb Sepehrî, İran çağdaş edebiyatında şiir ve resmi birleştirerek icra etmiş olan en önemli bir ressam şairdir.

Türk edebiyatında da Yenileşme dönemi Türk şiirine orijinal imgeler, alegoriler ve semboller getiren Cenab Şahabeddin'dir.

Cenab Şahabeddin şiirlerinde resim ve müziği esas alır. Resmi şiirin amacı haline getirir. Resim yapmak ve tablo çizmek uğraşı şiirlerinde belirgin bir özellik olarak görülür. Cenab, şiiri kelimelerle yapılmış bir resim olarak tarif eder. O da Sohrâb Sepehrî'nin yaptığı gibi şiir ile resim sanatlarını birleştirmeye çalışır. Cenab'ın Yeni Türk şiirinde yaptığı bu yeniliğin benzerini yaklaşık yarım asır sonra Sohrâb İran modern şiirinde gerçekleştirir. Bu çalışmada İranlı şair Sohrâb Sepehrî ile Türk şair Cenab Şahabeddin'in şiirlerinde görülen tasvirler ve resim üzerinde karşılaştırmalı olarak durulacak, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulacaktır.

Giriş

İran meşrutiyet inkılâbından sonra gelişen çağdaş İran Edebiyatı, Türkiye'de pek tanınmamaktadır. Çağdaş İran yazar ve şairlerinin eserleri ile Tanzimat sonrası Türk şair ve yazarlarının eserleri arasında yapılan karşılaştırmalı çalışmaların çok kısıtlı sayıda olduğu görülmektedir. Yüzyıllardan beri dil, kültür ve edebiyat alanında çok yakın bir etkileşimle dil ve kültür alışverişi yapan bu iki sahanın birbirlerinin edebiyatlarından da etkilenmeleri ve alışveriş yapmaları kaçınılmaz hale gelmiştir. (Gönen, 2017: 279)

Bu bağlamda modern İran edebiyatında, resimlerinde anlatamadıklarını şiirlerinde kelimelerle tablo yaparak anlatmaya çalışan ressam şair Sohrâb Sepehrî (1928-1980) ile Türk Edebiyatında da parnasyen akımın takipçisi olan ve seçerek kullandığı kelimelerin tesiriyle duygu ve düşünceleri doğadaki varlıklarla ilişkilendirerek ilk kez derli toplu ve hareketli bir resim tablosu halinde kendine özgün üslubuyla anlatan Cenab Şahabeddin,(1870-1934) şiirleri karşılaştırılması gereken iki önemli şairdir.

Cenab, şiirlerinde tasviri şiirin nazariyesini yapar. Şiirlerini bir resim tablosu haline getirir. Fransa'da bu tarz şiir Parnasse mektebi tarafından ortaya atılmıştı. Paris'te bulunduğu esnada Fransız edebiyatını yakından tanımak imkânını bulan Cenab Şahabeddin, tıpkı parnasyenler gibi resmi şiirin esas gayesi yaptı" (Kaplan, 2006: 343) ve bu tarz tablo şiir yazmayı Türk şiirine kazandırdı.

Cenab'ın Türk şiirinde yaptığığının benzerini ise İran şiirinde Nîmâ Yûşic'in meşrutiyet sonrası başlattığı yenileşme hareketinin takipçisi olan ve ondan sonra farklı arayışlara girerek kendine has bir yol çizen ve özgün bir üslup kazanan Sohrâb Sepehrî yapar. Sohrâb, getirdiği yeni teknik, tabiata bakış, Uzakdoğu mistizmini ve metafizik şiiri temsil eden söyleyiş tarzıyla modern İran şiirinin en önemli temsilcisi sayılmıştır. Resim sanatı ile şiiri birleştiren Sohrâb Sepehrî, şiirde ve resimde aynı ustalığa ulaşmış ve aynı derecede beğenilip takdir edilmiş tek

¹ Dr. Okutman. Dicle Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili Edebiyatı Bölümü, megonen@gmail.com

İranlı sanatçıdır. Daha ilk şiirlerini yazdığı doğum yeri Kâşân'da geçen günlerinden başlayarak, resimle şiiri aynı paralelde gelişmiş, bu iki sanat türü birbirini beslemiştir (Söylemez, 2014: 8).

Sohrâb'ın sözcüklerle şiirine kattığı musiki Cenab'ın şiirinde de vardır. Şiirlerinde resim kadar musikin de önemli bir yer tuttuğu Cenab, Parnas şairlerinden “tablo şiir” yazma usulüne öğrendiği gibi, sembolistlerden de “musikiyi taklit eden şiir” tarzını öğrenir. Onun “Temâşâ-yı Leyal”, Elhan-ı Şita” (Kış musikisi) manzumelerinin isimleri bile tabiatı anlama ve algılama hususunda göz kadar kulağa da ne kadar önem verdiğinin göstergesidir.

Benzerlikler

Sohrâb Sepehri ve Cenab Şehabeddin şiirlerinde tasvir metodunu kullanarak kelimelerle resim yapmışlardır. Bu tarz iki şairin benzeyen en büyük ortak yönleridir.

Sipihri'nin modern İran şiirine getirdiği en büyük değişiklik kullandığı imgelerdir. Şiirlerinde sıklıkla “geceyi okşamak, parmakların uyanıklığı, feza salkımı, yıldız damlası” gibi imgelerle karşılaşmak mümkündür

Sohrâb'ın modern İran şiirine kazandırdığı bu yeni imgelerin benzerlerini Cenab da modern Türk şiirine kazandırmıştır. Örneğin: *per-i fikir, (fikrin kanadı) vücud-ı fikir, (fikrin vücudu) şeb-i elfaz, (kelimelerin gecesi) nur-i hülya, (hayalin nuru) havz-ı rüya, (rüyanın havuzu) tar-ı kafiye (kafiyenin teli)* gibi imgeler oldukça yeni ve soyuttur. Cenab bu imgeleri Fransız sembolistlerden öğrenerek geliştirmiş ve Servet-i Fünun şiirine kazandırmıştır.

Farklılıklar

Cenab, şiire ferdî veya beşerî duygular sokmak istemiş, fakat bunları Sohrâb gibi derinden duymadığı, mizacına mal edemediği için, tesirli hale getirememiştir. “Cenab'ın en çok muvaffak olduğu şiirler, antolojilere de alınan tabiat tasvirleridir. Bunlarda büyük bir ustalık görülür. Fakat bunlar bizde “gayribeşeri” (insani olmayan) bir intiba uyandırır, bir tabloyu seyrederek onlara karşı yabancı kalırız.” (Kaplan, 2006: 344)

Sonuç

Ele aldığımız her iki şair de şiirlerinde kelimelerle resim çizmişlerdir. Renklerden, sıfatlardan, imajlardan faydalanarak manzarayı gözümüzün önünde canlandırmışlardır. Fakat Cenab kelimelerle resmettiği tablonun içinde değildir. Kendini onun içinde hissetmez ve onunla bütünleşmez. Sadece tarif ve tasvir eder.

Sohrâb, kelimelerle resmettiği tablonun çoğunlukla içindedir. Oradaki varlıkları bütün ruhuyla içinde hisseder ve bütünleşir.

Cenab'ın resmettiği şiirin ruhu yoktur. Cansız ama mükemmel bir kartpostaldır. Genellikle hareket azdır. Cansız varlıklar başka canlılara benzetilerek onlara bir ruh verilmeye çalışılır. Fakat Sohrâb'ın resmettiği şiirdeki cansız varlıklar bizzat ruhludurlar, şairle konuşurlar, düşünürler, duyguludurlar. Sohrâb bu varlıkların arkasında sonsuz bir gücün ve ruhun olduğunu şiirinde hissettirir.

Anahtar Kelimeler: Cenab Şahabeddin, Sohrâb Sepehrî, şiir, resim, tasvir

Picture in Cenab Şahabeddin and Sohrâb Sepehri's Poetry

Sohrâb Sepehrî, who brings a new voice, a new point of view and color to Iranian modern poem, is the most important painter poet who combined poetry and picture in contemporary Iranian literature.

In Turkish literature, Cenab Şahabeddin also brought original images, allegories and symbols to Turkish poetry in Renovation period.

Cenab Şahabeddin focuses painting and music in his poems. He makes the painting as the aim of poem. The struggle of painting and drawing a picture is seen as a distinctive feature in his poetry. Cenab describes poems as a painting made with poetic words. He also attempts to combine poetry and painting as Sohrab Sepehri does. Almost half a century later, Sohrâb performs in Iranian modern poetry the similar innovation that Cenab made in New Turkish poetry. In this work, similarities and differences will be revealed in comparison with the depictions and paintings seen in the poems of Iranian poet Sohrâb Sepehrî and the Turkish poet Cenab Şahabeddin.

Introduction

Contemporary Iranian literature, which developed after the revolution of Iranian constitutional system, is not well known in Turkey. It is seen that the comparative works between the works of contemporary Iranian writers and poets and the works of Turkish poets and writers after Tanzimat are very limited. It has become inevitable for these two fields to be influenced by each other's literature and to make purchases because for centuries they exchange language and culture with a close interaction in language, culture and literature. (Gönen, 2017: 279).

In this context, in the modern Iranian literature, the poet Sohrâb Sepehrî (1928-1980), is a poet who tried to explain the things, which he could not express in his paintings, by drawing pictures with words in his poems and in Turkish literature, the poet Cenab Şahabeddin (1870-1934) is a follower of parnassian movement, with the influence of his chosen words, associates feelings and thoughts with the beings in the nature and he describes his poems for the first time in a unique and moving picture table. Therefore these are two important poets whose poems should be compared.

Cenab makes the description as the view of poems in his poetry. He makes his poems a painting. In France, this kind of poem was raised by Parnasse School. Cenab Şahabeddin, who had the opportunity to familiarize himself with French literature during his stay in Paris, made the painting the aim of the poem like the parnassians"(Kaplan, 2006: 343), and brought this kind of painting poems to Turkish poetry.

The similar thing that Cenab did in Turkish poetry was done in Iranian poetry by Sohrab Sepehri, a follower of Nîmâ Yûsic's regeneration movement initiated after the constitutional monarchy, after which he entered different quests and won a unique style and a unique style. Sohrâb is considered to be the most important representative of modern Iranian poetry with his new technique, natural glance, Far Eastern mysticism and metaphysical poetry. Sohrâb Sepehrî, which combines art and poetry, is the only Persian artist who has reached the same mastery in poetry and painting and is liked and appreciated at the same time. Beginning with his life in Kâşân, where he was born and his first poems were written, his painting and poetry developed in parallel, these two kinds of art fostered each other (Söylemez, 2014: 8).

The music that Sohrâb adds to poetry with words is also in Cenab's poem. Cenab, who gave an importance to poetry as well as the picture, learns the way of writing "table poem" from the Parnas poets and learns the "poem imitating the music" from the symbolists. Even the names of his poems "Temaşa-yı Leyal", Elhan-i Şita "(Winter music) are an indication of how much attention he gives to the ears as well as eyes in terms of understanding and perception of nature.

Similarities

Sohrâb Sepehri and Cenab Şahabeddin drew pictures by words in their poetry by using description method in their poems. This method is the greatest common things of the two poets.

The greatest change Sepehrî brought to modern Iranian poetry is the images he uses. In his poems it is often possible to come across with images such as "patting the night, wakefulness of fingers, bunch of space, drop of star".

The similar new images that Sohrab had brought to modern Iranian poetry have brought Cenab to modern Turkish poetry. For example the images like; per-i fikir, (wing of idea) vücud-ı fikir, (body of idea) şeb-i elfaz, (the night of words) nur-i hülya, (light of dream) havz-ı rüya, (pool of dream) tar-ı kafîye (wire of rhyme) are new and abstract.

Cenab developed these images from the French symbolists and brought them to the poem of Servet-i Fünun.

Differences

Cenab wanted to put individual or human emotions into the poetry, but he could not make them influential because he could not hear them deeply like Sohrab. "Poems that Cenab is most successful are depictions of nature taken in anthropology. There seems a great mastery of skill. However, they give a "non-human" impression on us, and we are as foreign to them as watching that paintings. "(Kaplan, 2006: 344)

Result

Both poets we have dealt with have painted pictures with words in their poems. They have animated the landscape in front of our eyes by taking advantage of colors, adjectives, and images. But Cenab is not in the picture he paints with words. He does not feel himself in it and does not integrate with it. He just describes and depicts.

Sohrâb is mostly in the picture he paints with words. He feels the things there in him and integrates with all his soul.

There is no spirit of poetry depicted by Cenab. It's inanimate but a perfect postcard. Usually there is less movement. The inanimate beings are likened to other creatures and is tried to give them a soul. But the inanimate beings portrayed by Sohrâb are personally animated, they talk to poet, think, and have emotions. Sohrâb depicts in his poem that there is an infinite power and spirit behind these beings.

Keywords: Cenab Şahabeddin, Sohrâb Sepehrî, poem, painting, depiction

Kaynakça

Gönen, M. E. (2017). "Abdülhak Hâmid Tarhan ve Sohrâb Sepehrî'nin Şiirlerinde Tabiatın İşleniş Üzerine Bir Karşılaştırma", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(1): 277-311.

Kaplan, M. (2006). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 1*, 8. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Söylemez, İ. (2014). *Sohrâb Sepehrî'nin Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**Projection of Symbolic Concepts of The French Revolution on Children's
Literature in Turkey: The Case of Ali Nazîma**

Nuran Özlük¹

The concepts of *liberté*, *égalité*, *fraternité*, which are the symbols of the French Revolution/Revolution of 1789, were translated into Ottoman Turkish as liberty, brotherhood, equality and they have been used by the intellectuals of the era as written, oral slogans especially in social and political fields by adding the justice. The most important of these political areas is the 23rd of July 1908 Proclamation of the Second Constitution.

These four concepts have been revealed in both educational texts such as newspapers and essays and literary genres such as poetry novels, stories by intellectuals of that era. Apart from adult texts, it is discussed that these four concepts are also taught to children, and stories, which are also created and titled within the framework of these concepts and titled, are written.

Ali Nazîma, who dedicated his life to education and teaching, gave the following name to the work he prepared for the children by bringing forward the July 10, which was the date of the announcement of the Second Constitution in Julian Calendar: *On Temmuz Malumat-ı Medeniye ve Tatbikat-ı Ahlakiye Vesaireye Dair Kıraat Kitabı* (*The Reading Book on 10th July Civil Information and Moral Practice etc.*). Under this heading “The first published book for Children in the Era of Constitution” were written.

After author explained where these words -under the title of “Liberty, Brotherhood, Equality, Justice”- are found and heard on and after 10th July, and its meanings, he also wrote a story under the titles of “Liberty”, “Brotherhood”, “Equality”, “Justice and Humanity”. There are a total of 76 texts consisting of topics like chastity, compassion, unity, direction, education, tax and importance of vote in the election etc. Part of the aforementioned texts starting with the above headings, which will be accompanied by the name of the book, are translated from the Ottoman Turkish below.

Liberty, Brotherhood, Equality, Justice

In the following days of 10th July, although there were flags of people walking with crowd in the streets, the days passed on screaming people like (Hurray Liberty, Hurray Brotherhood, Hurray Equality, Hurray Justice) and it was seen that all shops were equipped with flags and also its windows were decorated with a third of plates in which the liberty, brotherhood, equality, justice were written.

Let me tell you the meaning of these beautiful words my children:

Liberty is to be free of all Ottomans in performing each work, which are not against to the Law.

Equality is to be equal of all Ottomans whether are rich or poor in the sight of law as to be equal and if they acted in the contravention of law, they would have been punished.

¹ Associate Professor, Abant İzzet Baysal University, Faculty of Arts and Science, Department of Turkish Language and Literature, nuranozluk@yahoo.com

All Ottomans are citizens: Brotherhood is to protect the others as their brothers, to help and to love each other.

All Ottomans possess their law: Justice is to gain their rights in accordance with the required law and to collect their rights by applying to court without lose rights of no one.

Brotherhood

A story comes to my mind: maybe you can know the story but I want to repeat you again because it is important for generosity and brotherhood.

Today, Arabs are still telling that there is a field that can be planted in the field of Al-Aqsa in Jerusalem Sharif and two brothers are living jointly there inherited by their mothers with crops.

When the harvesting time comes, two brothers made two bunches of them and left them in the middle of the field.

In the night, one of the brothers having a good idea said to himself: “My brother has a harem and children to support them, but I am not be married; it is not a true thing that my portion is equal to his portion. Therefore, it is important to add secretly his portion taking a sum of bunch from mine, as he doesn’t know this, he does not reject me.” and he transferred the crops to his brother’s bunch.

Again in that, other brother woke up and said his harem: “My brother is young, single and lives without a wife; he does not have any body to help and organize his works; it is not a true thing taking an equal amount of bunch to his portion from joint field. Now let’s go to the field and add to his portion taking a sum of our bunch secretly: As he does not detect the work, he cannot even regret” and they transferred the crops to other brother willingly. Next day, when the one of the brothers wen tot field, he astonished that two bunches is not different from each other. In this way, many days they made the same work but the bunches were same because the brothers transferred the same amount to other. Finally, one night while two brother were transferring the crops to other again by watching the field in order to understand the cause, they encountered each other with bunches and they hugged each other being pleased and influenced due to the mutually feelings.

If not only brothers but also each individual even if their religion is different behave in brotherhood and sacrificing whichever the problem is, that people have good standing and honour in the eye of everyone. (Ali Nazîma, 1327: 3-4, 7-9)

Keywords: French Revolution, Ali Nazîma, Children’s Literature in Turkey; Liberty, Brotherhood, Equality, and Justice.

References

Ali Nazîma (1327). *On Temmuz Malumat-ı Medeniye ve Tatbikat-ı Ahlakiye Vesaireye Dair Kiraat Kitabı* (The Reading Book on 10th July Civil Information and Moral Practice etc.), Dersaadet: Tefeyyüz Kütüphanesi.

Çokkültürlü Toplumlarda Etnisite Bağlamında Kimlik ve Aidiyet Algısı

Barış Çağırkan¹

Post modern toplum tartışmalarının yoğunlaştığı önemli alanlardan biri de çokkültürlülük ve aidiyet kavramlarının nasıl ele alınacağı üzerine olmuştur. Bu bağlamda göçmen grupların nüfus hareketleri ve mobilitenin yaygınlaşması ana akım toplumların etnik ve kültürel çeşitliliğini arttırmıştır. Kitle iletişim ve ulaşım araçlarının teknolojik gelişmelere paralel olarak artması, göçün hızı ve seviyesi üzerindeki etkisi bu çeşitliliğin artmasındaki en önemli sebeplerden biri olmuştur. Kültürel çeşitliliği ya da kültürel çoğulculuğu anlatmak için kullanılan çokkültürcülük; kültürel, cinsel, bedensel, dilsel ve etnik farklılıklara sahip grupların veya toplulukların bu sahip olduğu farklılıklardan dolayı yaşadığı toplum içinde herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmadan varlıklarını sürdürebilmesini ve diğer gruplarla olan ilişkilerini açıklamak için kullanılmaktadır (Anık, 2012). Çokkültürlü toplumlarda göçmenlerden beklenen tepki ise temel olarak yeni yurtlarının siyasi kültürüne katılmaya gönüllü olmalarıdır; bunu yaparken kendi kökenlerindeki kültürel yaşam biçimlerinden vazgeçmek zorunda da kalmayacaktır (Taylor, 1996). Çokkültürcülüğün hem normatif hem de pragmatik gerekçesi, insanların itibar ettikleri ve gerek birey uğruna gerekse toplumsal kaynaşma, bütünleşme veya yurttaşlık uğruna görmezden gelinemeyecek olan damgalanmış veya toplumun kıyısına itilmiş kimliklerin, hakları olan saygıyı görme ihtiyacıdır. Küreselleşme ve göç süreci, bireylerin kimlik ve aidiyet duygusu algılarını çeşitli şekillerde etkilemiştir. Kavram olarak kimlik; kolektif aidiyetler dışında, arzularımız, hayallerimiz, bireylerin kendilerine ilişkin algılarını, ve hayata dair ilişki kurma biçimi gibi toplumsal hayatta yerimizi bildiren niteliklerin toplamını ifade etmektedir. John Stuart Mill'in ve Ralph Waldo Emerson'ın fark ettikleri gibi insanlar eşsizdir, kendi kendilerini oluşturan yaratıcı bireylerdir; ayrıca insanlar kültür-taşıyıcıdır ve oluşturdukları kültürler geçmişteki ve şimdiki kimliklerinden bağımsız olarak farklılık gösterebilir. Sosyolojik olarak kimlik tanımları birçok farklı faktöre dayanabilmektedir. Örneğin; etnik kimliğin tanımı, bireyin bir etnik gruba/gruplara nasıl bağlı olduğu; değerleri, sosyal inançları ve davranışsal benzerliklerine dayanmaktadır. Dinde aynı zamanda birçok insanın kendisini tanımlaması için en önemli belirleyicilerden biridir. Martin (1995) günümüz çokkültürlü toplumlarında kimlik ve kişinin aidiyet duygusunun aktif olarak üretildiğini, daha sonra farklı toplumsal süreçlere bağlı olarak yeniden üretildiğini ve bu toplumsal süreçlere bağlı olarak dönüştüğünü ileri sürmüştür (Martin, 1995: 15). Bu doğrultuda göçmenlerle ilgili olarak farklı politikalar geliştirilmiştir. Çokkültürlü toplumlarda özellikle bu yeniden üretim süreçlerinin işlerlik kazanmasına yönelik farklı politikaların uygulandığını görmekteyiz. Her şeyden önce post modern toplumlar farklılıkları bünyesinde barındırarak etnik kökenlerinden vazgeçmeden ana akım toplumun parçası haline gelebilen etnik gruplardan oluşmaktadır. Bu anlamda farklı etnik gruplar gerek hibrit kimlikler sayesinde gerekse var olan kimliklerinin sürdürülmesinin devlet tarafından güvence altına alınması sayesinde çokkültürlü toplumların bir parçası olarak kimlik ve aidiyetlerini inşa etmişlerdir. Grupların her yönleriyle, birbirlerinden farklı olabileceklerini, bu nedenle toplumsal manzaraya farklı şekillerde dahil olabileceklerini temsil eder. Bu, onların tek bir şablona göre intibak edemeyecekleri ve bütünleştikleri toplumu çeşitli şekillerde değiştirecekleri anlamına gelmektedir (Modood, 2007: 78).

¹ Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, bcagirkan@gmail.com

Çokkültürlü toplumlarda yeniden inşa süreçleri etnisite ve heimat (anavatan) kavramlarının nasıl algılanacağını da değiştirmiştir. Modern toplumlarda görece yeni bir anlam kazanan etnisite, genellikle etnik grup temelli bir aidiyet biçimi, etnik kimliğin kurucu özü veya bir alt kültür grubunun diğer gruplardan ayırt edilebilme kıstası olarak değerlendirilmektedir (Yalçiner, 2014). Etnisiteyi, “doğuştan getirilen verili bir durum, bireylerin aidiyet duyguları ile kabul ettikleri, genetik yollarla nesiller arası sürekliliği sağlayan, ortak noktalarını örneğin aynı dili, gelenekleri canlı tutan, topluluk oluşumunda temel olan ritüelleri eksen alan toplumsal organizasyon” olarak tanımlayabiliriz (Yanık, 2013). Etnisite kavramı sosyal bilimlerde kimlik taleplerinin ortaya çıkışının sosyo-politik bir analizini ortaya çıkarır. Daha geniş anlamıyla “etnik” burada daha önce Weber’in ifade ettiği şekilde din, köken, ırk ya da kültür üzerine kurulu ortak bir soya inancı belirtir (Doytcheva, 2005). Etniklik algısı başkalarının algılamasından çok, biz duygusuyla hareket etmeyi gerekli kılan ve kendini farklılıklar üzerinden ifade etmeye çalışan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bazı etnik azınlıklar ana akım toplum içinde, kimliklerini ulusal veya etnik kökenlerine dayalı olarak tanımlamaktan vazgeçmemişlerdir. Küreselleşmenin yerellikleri yıkan etkisi bu gruplar için tam tersi bir etki göstererek anavatanları ve çeşitli ortak değerleri paylaştığı toplumlarla olan bağının kopmamasına ve bu sayede aidiyet duygularının ve etnik kimliklerinin kaybolmamasını sağlamıştır. Etnik köken bu gruplar için önemli bir paylaşım olarak varlığını sürdürmüştür. Etnisite bu gruplar için kimlik ve aidiyet algılarını belirleyen birinci faktör olarak küreselleşmenin tektipleştirici etkisinden bağımsız olarak alt kültür gruplarının varlığını sürdürmesine yardımcı olmuştur. Etnisite sosyal bilimlerde daha çok kimlik taleplerinin ortaya çıkışının sosyo-politik bir analizini ortaya çıkarır. Daha geniş anlamıyla “etnik” burada daha önce Weber’in ifade ettiği şekilde din, köken, ırk ya da kültür üzerine kurulu ortak bir soya inancı belirtir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Aidiyet, Çokkültürcülük, Etnisite.

Identity and Sense of Belonging in the Context of Ethnicity in Multicultural Societies

One of the critical areas of intense post-modern debate is how to deal with the concepts of multiculturalism and belonging. In this context, the population movements of immigrant groups and the widespread of mobility around the world have increased the ethnic and cultural diversity of the mainstream societies. The increase in mass communication and transportation equipment in parallel with technological developments, the impact on the speed of migration has become one of the most important reasons for increasing the diversity. Multiculturalism used to describe cultural diversity or cultural pluralism; (Anık, 2012), but it also represents that groups or communities with cultural, sexual, physical, linguistic and ethnic differences, differences in their possession, and the subculture groups can sustain their existence without experiencing any discrimination in the society that they live in (Anık, 2012). The expected reaction from immigrants in multicultural societies is that they should volunteer to participate in the political culture of their new homeland; while doing so, will not have to give up the cultural life forms of their origin (Taylor, 1996). Both normative and pragmatic justification of multiculturalism is the need to respect the rights of the stigmatised or socially pushed identities that people cannot afford to ignore for the sake of social cohesion, integration, or citizenship. The process of globalisation and immigration influenced the perceptions of individuals' sense of identity and the sense of belonging in various forms. Identity as a concept; apart from collective belongings, is the sum of qualities that inform our place in social life, such as our desires, our dreams, the perceptions of individuals about themselves, and the way we relate to life. As John Stuart Mill and Ralph Waldo Emerson realise that people are unique, and people are culture-bearers, and the cultures they create may vary, regardless of their past and current identities. Sociological definitions of identity can be based on many different factors. For example; definition of ethnic identity: how an individual is connected to an ethnic group/groups; values,

social beliefs, and behavioural similarities. Religion is also one of the most important determinants for many people to define themselves. Martin (1995) proposed that in today's multicultural societies, the sense of belonging and identity is actively produced, then reproduced about different social processes, and transformed by these social processes (Martin, 1995: 15). In this direction, different policies have been developed regarding immigrants. In multicultural societies, we see that various policies have been applied, especially to the functioning of these reproduction processes. First of all, postmodern societies are made up of ethnic groups that can accommodate differences and become part of the mainstream society without giving up their ethnic origins. In this sense, different ethnic groups have built their identities and sense of belongings as part of multicultural societies, thanks to the hybrid identities or by the state's assurance of the maintenance of their existing identities. They represent that in all aspects of the groups, they can be different from each other so that they can be included in various forms in the social landscape. This means that they will not be able to adapt according to a single template and will change the whole society in various ways (Modood, 2007: 78).

In the multicultural societies, the reconstruction process has changed how ethnicity and Heimat (motherland) concepts will be perceived. Ethnicity, which gains a new meaning in modern societies, is regarded as a form of belonging based on an ethnic group, a founding essence of ethnic identity, or a criterion for distinguishing a subculture group from other groups (Yalçın, 2014). We can define ethnicity as "a given situation born from birth, a social organization that takes axis of rituals that are based on community formation, which keeps common points, such as the same language, traditions, that the individuals accept with their sense of belonging, continuity between generations and generations (Yanık, 2013). The concept of ethnicity reveals a socio-political analysis of the emergence of identity claims in social sciences. More broadly, "ethnic" refers to a common belief in a sovereignty based on religion, origin, race or culture, as Weber once stated (Doytcheva, 2009). The perception of ethnicity is rather confused as an approach that is necessary to move with emotion rather than the perception of others and trying to express itself through differences.

Some ethnic minorities have not given up their identities in the mainstream society, based on their national or ethnic origins. The impact of globalization on localities has the opposite effect for these groups, ensuring that their ties with the communities they share their homeland and various shared values do not break and that their sense of belonging and their ethnic identities are not lost. Ethnicity continued to exist as a significant share for these groups. Ethnicity has helped to maintain the presence of subcultural groups, independent of the standardising effect of globalization, as the first factor in determining an identity and belonging perceptions for these groups. Ethnicity reveals more of a socio-political analysis of the emergence of identity claims in social sciences. In a broader sense, "ethnic" refers here to a common belief based on religion, origin, race or culture, as Weber once stated.

Keywords: Identity, Sense of Belonging, Multiculturalism, Ethnicity.

Kaynakça

- Anık, M. (2012). *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Doytcheva, M. (2005). *Çokkültürlülük*. Çev. Tuba Akıncılar Onmuş. İstanbul: İletişim.
- Martin, D. (1995). "The choices of identity", *Social Identities*, 1(1): 5-20.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity Press.
- Taylor, C. (1996). *Çokkültürcülük*. Haz. Amy Gutman. İstanbul: YKY.

Yalçın, R. (2014). “Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69 (1): 189-215.

Yanık, C. (2013). “Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”, *Kaygı*, 20 (1): 225- 237.

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS: Lebdeğmez Örneklemeleri

Gonca Demir¹

Yiğit Sarıgül²

Müzik türleri içerisindeki ayrıcalıklı yerini kaynağını yöresel ağız farklılıklarında bulan kişiliğinden alan, yarınları ağız farklılıklarından doğan tavrını korumasına ve değişime karşı direnebilmesine bağlı olan Türk halk müziği verimlerinde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerinin dilbilimsel yasalara bağlı olarak ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı ölçütleri ekseninde Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ ile transkript edildiği, müzikolojik yasalara bağlı olarak ise etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar-performans/icra gösterim teori ekseninde yapılanan sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan türkülerin kuramsal/icrasal altyapısında varlığını sürdüren Türk halk müziği yöresel ağız özelliklerinin de Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ ile transkript edildiği, diğer dünya dillerinde de var olan bu gerçeğin yerel/evrensel standartlarca varlığı-kullanılabilirliği çeşitli alanlar üzerinde tescillenmiş olan Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA sesleri aracılığıyla notasyona aktararak aslına en uygun şekilde tekrar tekrar seslendirilebileceği dilbilimi-müzikoloji kaynak ve otoritelerince tespit edilerek onaylanmıştır.

Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi/THMFNS ulusal/uluslararası platformlardaki dilbilimsel/müzikbilimsel uygulamalara paralel bir uygulama başlatabilmek amacıyla İTÜ SBE Türk Müziği Programı yüksek lisans tezi kapsamında ilk temelleri atılan, İTÜ SBE Müzikoloji ve Müzik Teorisi Programı doktora tezi kapsamında geliştirilecek olan, ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde yerel/evrensel ilintilerle birlikte Standart Türkiye Türkçesi/STT (bir toplulukta bölgeler üstü anlaşma aracı olarak tanınıp benimsenen, konuşulan lehçeler/ağızlar içerisinde yaygınlaşarak hâkim duruma geçen, dil türleri/kullanıldığı saha içerisinde en geniş işleve sahip olan yerel/sosyal tabakalara has izler taşımayan, ağızlar üstü/norm oluşturucu/varyasyon azaltıcı standart/prestij varyant/standart dil), Türk Dil Kurumu Çeviriyazı İşaretleri/TDKÇYİ (Anadolu diyalektolojisi üzerine yapılan kapsamlı derleme çalışmaları aracılığıyla derlenen yöresel ağız metinlerinin kuramsal/icrasal altyapısında ses bilgisi/şekil bilgisi/söz varlığı ölçütleri ekseninde varlığını sürdüren yöresel ağız özelliklerini transkript edebilmek amacıyla kullanılan transkripsiyon işaretleri)-Uluslararası Fonetik Alfabe/IPA (ses değerlerini uluslararası standartta yazıya dökebilme, tüm dillerdeki konuşma seslerini örnek bir biçimde kodlayabilme, dillerin doğru telaffuz edilmesini sağlayarak çok sayıda transkripsiyon sisteminin doğurduğu karışıklıkları önleyebilme, her bir ses için ayrı bir sembol geliştirebilme amacı ile işaret ve simgelerden oluşturulmuş standart alfabe türü) sesleri üzerinde yapılanan notasyon sistemi örneğidir.

Dialektolojide dilbilimsel yaklaşımlar ekseninde yerel varyasyon yöntemi ile yapılanan araştırmalar sonucu dia (değişkebilimsel ekseninde her türlü değişkesel terim/kavram/öge)-lekt (değişkedilbilimsel ekseninde her türlü değişkedilsel varyant/değişke/çeşitlenme) kavramlarının

¹ Araştırma Görevlisi, İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Ses Eğitimi Bölümü, İstanbul/Türkiye.
E-mail: gnc.dmr@windowslive.com

² Lisans Öğrencisi, İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümü, İstanbul/Türkiye.
E-mail: yisarigul@gmail.com

birleşimi ile oluşan dialekt (ağızsal/lehçesel/şivesel yöre dili kullanım tür ve biçimleri) terimine dikkat çeken dialektologlarca diadilbilimsel yasalara bağlı olarak varlığını sürdüren dialinguistik özelliklerin, müzikolektolojide dilbilimsel yaklaşımlar ekseninde yerel varyasyon yöntemi ile yapılan araştırmalar sonucu müziko (müzikbilimsel ekseninde her türlü müzikolojik terim/kavram/öge)-lekt (müzikodilbilimsel ekseninde her türlü müzikodilbilimsel varyant/değişke/çeşitlenme) terimine dikkat çeken müzikolektologlarca müzikodilbilimsel yasalara bağlı olarak varlığını sürdüren müzikolinguistik özelliklerin halkbilim analiz modellerinden performans/icra gösterim teori (halkbilimsel ekseninde her türlü folklorik terim/kavram/öge-halkbilgisel varyant/değişke/çeşitlenme) ve etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar (etnomüzikbilimsel ekseninde her türlü etnomüzikolojik terim/kavram/öge-etnomüziksel varyant/değişke/çeşitlenme) ekseninde sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte sesbilgisi/şekilbilgisi/sözvarlığı ölçütleri düzeyinde varlığını sürdürdüğü vurgulanmıştır.

Türk kültür-sanat hayatını besleyen ürün ve verileri, çalgısal-sözel icra tür ve biçimleri, yerel-evrensel üslup ve repertuar elemanları, eğitsel-öğretisel uygulama ve esasları, usta-çırak ilişkisi eksenli karşılaşma ve atışma prensipleri, sözel-yazınsal veri aktarım ve adaptasyon süreçleri ile bir edebi/müzikal sanat türü olarak tanımlanan âşık edebiyatında dilbilimsel/müzikbilimsel ekseninde edebi ve müzikal türleri belirleyen alana özgü teknik kavramların vokal/enstrümantal üslup özellikleri (yerel dille anlatım: sözel/sesli okuyuş üslup ve çeşnileri, yöresel ağız/hañçere kullanım tür ve biçimleri), karakteristik nüans kullanımları (dialektal/tavırsal/yorumsal söz ve ezgi stilleri), fonetik unsurlar (yazınbilimsel/sözbilimsel/sesbilimsel lebedğmez tür ve örneklemleri) ekseninde yapılandığı edebi bilim ve müzik bilim uzmanları tarafınca vurgulanmıştır.

Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi/USBK 17 kapsamında sunulacak olan bildiri aracılığıyla; etnomüzikolojide dilbilimsel yaklaşımlar ve halkbilim analiz modellerinden performans (icra gösterim) teori ekseninde sözel/sanatsal bir performans türü olarak tanımlanan Türk halk müziği edebi/müzikal metinlerinin kuramsal/icrasal altyapısında yerel/evrensel ilintilerle birlikte varlığını sürdüren lebedğmez örneklemlerinin Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V'na aktarım/adaptasyon süreçleri gerçekleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık Geleneği Edebi/Müzikal/Şiir Türleri, Yarışma/Karşılaşma/Atışma Biçimleri, Tüketmece/Daraltmaca/Yanıltmaca Şekilleri, Sesbilgisi/Şekilbilgisi/Sözbilgisi Ölçütleri, Fonoloji/Morfoloji/Leksikoloji Özellikleri, Lebedğmez/Dudakdeğmez/Noktasız Örneklemleri, Etnomüzikolojide Dilbilimsel Yaklaşımlar, Performans/İcra Gösterim Teori, Türk Halk Müziği Fonetik Notasyon Sistemi Veritabanı/THMFNS V.

Turkish Folk Music Phonetic Notation System/TFMPNS: Lebedğmez Samples

Turkish folk music has a privileged place in music types due to regional dialect varieties. The future of Turkish folk music depends on protection of its attitude originating from dialect differences and its resistance against change. Turkish folk music regional dialect properties are transcribed by Turkish Linguistic Institution Transcription Signs/TLITS depending on linguistic laws in axis of phonetics, morphology and parole existence. On the other hand, depending on musicological laws, regional dialect properties of Turkish folk music which is a verbal/artistic performance type structured in axis of linguistic approaches in ethnomusicology-performance/display theory are also transcribed by Turkish Linguistic Institution Transcription Signs/TLITS. It is determined and approved by linguistic/musicology source and authorities that this reality which is also present in other world languages can be transferred to notation and vocalized again and again in accordance with its original through International Phonetic Alphabet/IPA existence and usability of which have been registered by local and universal standards through the notification that will be submitted.

Turkish Folk Music Phonetic Notation System/TFMPNS is a notation system example which aims to initiate a parallel application to the national/international linguistic/musicological application foundations of which were laid under the scope of ITU ISS Turkish Music Program post graduation thesis, which will be developed under the scope of ITU ISS Musicology and Music Theory Program doctorate thesis, which is configured in phonetics/morphology/vocabulary axis of together with traditional/international attachments based on Standard Turkey Turkish/STT (the standard language/standard variant which is recognized and adopted in a community as a means of agreements among the regions, gains dominant position by becoming widespread spoken dialects and has a large function among language types and usage areas is in a position of means of communication among speakers of different dialects)-Turkish Linguistic Institution Transcription Signs/TLITS (transcription marks used to transcribe local oral features existing on the axis of phonetics/morphology/lexicon criteria and theoretical/performance infrastructure of local oral texts, which is collected through the comprehensive compilation work on Anatolian dialectology)-International Phonetic Alphabet/IPA (standard alphabet type consisting of signs and symbols which is developed with the aim of redacting sound values in international standards, encoding speech sounds of all languages in an exemplary manner, preventing confusion engendered with numerous transcription system by providing correct pronunciation of languages and developing a separate symbol for each sound) sounds.

In dialectology as a result of researches carried out with local variation method in the axis of linguistic approaches it was emphasized by dialectologists who draw attention to the term dia (every kind of dialogic term/concept/element in the axis of dialogical)-lect (every kind of dialinguistic variant/alternate/range in the axis of dialinguistical) that dialinguistic properties which sustain according to dialinguistic laws, in musiclectology as a result of researches carried out with local variation method in the axis of linguistic approaches it was emphasized by musiclectologists who draw attention to the term musico (every musicologic term/concept/element in the axis of musicological)-lect (every kind of musicolinguistic variant/alternate/range in the axis of musicolinguistical) that musicolinguistic properties which sustain according to musicolinguistic laws are sustained in the the existence of phonetics/morphology/vocabulary criteria together with local/universal correlations on theorical/executive infrastructure of Turkish folk music literary/musical texts in the axis of performance/execution display theory (every kind of folkloric term/concept/element-folklorical variant/alternate/range in the axis of folklogical) which is one of the foklore analysis models and linguistical approaches in ethnomusicology (every kind of ethnomusicologic term/concept/element-ethnomusical variant/alternate/range in the axis of ethnomusicological).

In asık literature which is defined as a literary/musical art type with contest principles; feeding Turkish culture-artistic life product and inputs, instrumental-verbal performance type and styles, local-universal style and repertory elements, educational-doctrinal application and principles, under the scope of master-apprentice relationship encounter and altercation principles, verbal-written data transfer and adaptation processes, it has been emphasized by an literary/musical art type literal science and music science experts that it is configured in linguistical/musicological axis of technical concepts specific to field determining the literary and musical types vocal/instrumental style properties (narration in local language: verbal/phonetic reading genre and styles, local dialect/subdialect usage type and styles) characteristic nuance usages (dialectal/behavioral/interpretive word and tune styles), phonetic elements (rhetoric/poetic/phonologic lebdeğmez type and samples).

Through the announcement which will be submitted under the scope of the International Conference on Social Sciences; it will be emphasized in detail that transfer/adaptation processes of lebdeğmez samples which continue to exist in together with local/universal attachments the theoretical/practical infrastructure of Turkish folk music literary/musical texts which is structured in the axis of linguistic approaches in ethnomusicology and ethnology analysis

models performance (execution display) theory to Turkish Folk Music Phonetic Notation System Database/TFMPNS D will be carried out.

Keywords: Âşıklık Tradition Literate/Musical/Poetry Genres, Competition/Confrontation/Altercation Types, Exhaustion/Reduction/Deception Modes, Phonological/Morphological/Lexicological Criterias, Phonology/Morphology/Lexicology Properties, Lebdeğmez/Dudakdeğmez/Noktasız Samples, Linguistic Approaches In Ethnomusicology, Performance/Execution Display Theory, Turkish Folk Music Phonetic Notation System Database/TFMPNS D.

Kaynakça

- Açık-Önkaş, N. (2010). “Türkçe Eğitiminde Fonetik-Semantik İlişkili Şiir Öğretimi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 34 (Url<<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000068355>>).
- Açık-Önkaş, N. (2011). “Türk Halk Şiiri Örneklerinin Fonetik-Semantik İlişkisi Ve Türkçe Eğitiminde Halk Şiirinden Yararlanma”. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 6/2 Spring*, Turkey.
- Açık-Önkaş, N. (2012). “Teaching Poetry In The Relationship Of Phonetics And Semantics”. *Procedia-Social And Behavioral Sciences*, Volume 46 (Url<<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042812020617>>).
- Apaydın, D. (y.b.). “Hilmi Yavuz’un Şiirlerinde Öne Çıkan Fonetik Ahenk Unsurları”. (Url<http://www.academia.edu/4763498/Hilmi_Yavuzun_%C5%9Eiirlerinde_%C3%96ne_%C3%87%C4%B1kan_Fonetik_Ahenk_Unsurlar%C4%B1>).
- Bahir, S. (2009). “Divan Şiirindeki Ses Ve Ahenkle İlgili Sanatlara Genel Bir Bakış”. *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu, 15-16 Mayıs, Adıyaman Üniversitesi Yayın No: 3*, Adıyaman.
- Çer, E. (2010). *Şiirde Fonetik-Semantik İlişkisinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı.
- Demir, G. (2011). *Dil-Müzik İlişkisi Ekseninde Yapılanan Türk Halk Müziği Yöresel Ağız Özelliklerinin Fonetik Notasyonu*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Müziği Programı (Tez Danışmanı: Prof. Erol Parlak).
- Erdener, Y. (1995). “The Song Contests Of Turkish Minstrels: Improvised Poetry Sung To Traditional Music”. *Milman Parry Studies In Oral Tradition*, Garland, New York.
- Güneş, B. (2010). “Yarışma Esasında Üretilen Söz Sanatlarının Adlandırılması”. *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl 2, Sayı 1, Ocak*, “Kültür Tarihimizde Yarış”, Editörler: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun. (Url<www.actaturcica.com>).
- Gürsoy-Naskali, E. (2000). “Dudak Değmez: A Form Of Poetry Competition Among The Asıks Of Anatolia”. ed. Karl Reich, *The Oral Epic: Performance and Music*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Bonn. (Url<<http://independent.academia.edu/EmineNaskali/CurriculumVitae>>).
- Kırman, A. (2005/4). “Türk Halk Ve Klâsik Şiir Belâgatindeki Müsterek Hünerlerden Lebdeğmez Veya Dudakdeğmez Ve Râcî’nin Lebdeğmez Gazeli”. *Folklor/Edebiyat Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 24*, Ankara: Öztepe Matbaacılık.
- Kortantamer, T. (1993). “Türk Şiirinde Ses Konusunda Ve Ses Gelişmesinin Devamlılığı Üzerine Bazı Düşünceler”. *Eski Türk Edebiyatı Makaleler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Küçük, S. (1982). “Şiir Ve Şiir Sanatında Ses Unsuru”. *Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (Prof. Dr. Ali Gündüz Akıncı’ya Armağan), Cilt I, Sayı 2*, Elazığ.

عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وآراؤه النقدية

ياسر علي محمد علي

Yasser Ali Muhammed Ali¹

من المعلوم أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - له مكانة كبيرة وعظيمة في قلوب المسلمين ، وفي وجدان الأمة الإسلامية قاطبة ، فقد اشتهر - رضي الله عنه - بكثير من الصفات التي قلما تجتمع في شخص واحد ، فقد عرف بالعدل ، والورع ، والتقوى ، والقوة في الحق ، وقد تناول الباحثون قديماً وحديثاً شخصية الخليفة عمر بن الخطاب من جوانب متعددة ، وفي هذه الدراسة سوف أتناول تلك الشخصية الفريدة في صفاتها في جانب قلما تطرق إليه الباحثون ألا وهو الجانب النقدي ، فمن المعلوم أن الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كان ذواقة للأدب عامة ، وللشعر خاصة فضلاً عن آرائه النقدية الموثقة في ثنايا وبطون كتب الأدب ، والتي صارت بعد ذلك أسساً يرتكز عليه النقد ، وهذا البحث سيقف على تلك الآراء النقدية من خلال جمع شتاتها ، وبيان قيمتها الأدبية ، ومكانتها في عالم النقد .

قد بلغ من اهتمام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بالشعر وتذوقه أنه كان رضي الله عنه يحفظه ويتمثل به ويستشهد به ويوظفه في كثير مما يعرض له من شئون الحياة ، فلا عجب حينئذ أن يكون ناقدًا له ، فضلاً عن حفظه والاستشهاد به فكثيراً ما حدث غيره على روايته ، والتمثل والاستشهاد به ، ومن ذلك قوله : " ارووا الشعر ، فإنه يدل على محاسن الأخلاق وينفي مساوئها ، وتعلموا الأنساب فرب رحم مجهولة قد وصلت بعرفان النسب ، وتعلموا من النجوم ما يدلكم على سبلكم في البر والبحر ولا تجاوزوا " . (الزمخشري ر 1992 : 457) ، وله في هذا المجال لمحات نقدية ونظرات أدبية ذوقية ، تدل على حاسته الفنية الدقيقة ، وفي ذلك يقول ابن رشيقي : " وكان من أنقد أهل زمانه للشعر وأنفذهم فيه معرفة " (ابن رشيقي القيرواني، 2000 : 5) ومن ذلك قوله - رضي الله عنه - : " خير صناعات العرب أبيات يقدمها الرجل بين يدي حاجته ، يستميل بها الكريم ، ويستعطف بها اللئيم " (الجاحظ ، 1998 : II ، 102) ، ويقول - رضي الله عنه - لأبي موسى الأشعري : " مر من قبلك بتعلم الشعر ، فإنه يدل على معالي الأخلاق وصواب الرأي ومعرفة الأنساب " (ابن رشيقي القيرواني، 2000 : 4).

وقد كان ابن الخطاب - رضي الله عنه - كثير الاستدلال بالشعر ، وفي ذلك يقول ابن سلام : " ما أبرم عمر ابن الخطاب أمراً قط إلا تمثل فيه ببيت من الشعر ، ويروى عنه أنه كان كثيراً ما يتمثل بهذين البيتين لزهير بن أبي سلمى :

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم ... قوم بأولهم أو مجدهم، قعدوا

قوم، سنان أبوهم حين تنسبهم ... طابوا، وطاب من الأولاد ما ولدوا

محسودون على ما كان من نعم ... لا ينزع الله منهم ما له حسدوا

وجدير بالذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - له آراء نقدية صارت من دعائم وأسس وركائز النقد فيما بعد ، ومن آرائه النقدية ما ذكره عنه ابن عباس - رضي الله عنه - حيث قال : " خرجنا يوماً مع ابن الخطاب في سفر فقال : ألا تزاملون ؟ أنت يا فلان زميل فلان ، وأنت يا فلان زميل فلان ، وأنت يا ابن عباس زميلي ، وكان لي محباً ومقرباً حتى كان كثير من الناس ينفسون على مكانتي منه ، فزاملته فأخذ ينشد :

وَمَا حَمَلْتُ مِنْ نَاقَةٍ فَوْقَ رَجُلِهَا أَبَرُّ وَأَوْفَى ذِمَّةً مِنْ مُحَدِّدٍ

ثم قال : أنشدوني لأشعر شعرائكم ، قيل : ومن هو ؟ قال : زهير ، قيل : وبم صار كذلك ؟ قال : كان لا يعاظم بين القول ، ولا يتبع حوشي الكلام ، ولا يمدح الرجل إلا بما هو فيه ، وهو القائل :

فلو كان حمداً يخلد الناس لم تمت ... ولكن حمداً المرء ليس بمخلد

ونلاحظ هنا أن الخليفة عمر بن الخطاب قد جعل زهيراً أشعر الشعراء ، وقد بنى حكمه على أساس نقدي شديد حيث قال (كان لا يعاظم بين القول) ، والمعاظلة وهي المخصوصة بالذكر ههنا في باب صناعة الألفاظ وحقيقتها مأخوذة من قولهم تعاضلت الجرادتان إذا ركبت إحداها الأخرى ، فسمي الكلام المتركب في ألفاظه أو في معانيه المعاظلة ، وقد قال قدامة بن جعفر " التعاضل في الكلام هو أن يدخل بعض الكلام فيما ليس من جنسه ولا أعرف ذلك إلا فاحش الاستعارة " (أبو

¹ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Arap Dili ve Belagatı Bölümünde okutman yasseralimuhammedali@hotmail.com

الفتح الموصلي، 1995: I، 285) وتعني تصعيب الكلام وتعقيده ؛ بأن يركب بعضه بعضا ، ويتداخل حتى يثقل على اللسان فيصعب نطقه وتكره الأذن سماعه .

وقد عقد العلامة السكاكي فصلا في فضيلة البيان وحسن النظم فقال : " في البيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك وخلاف ذلك أجناس الكلام المنظوم ثلاثة الرسائل والخطب والشعر وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب ، وحسن التأليف يزيد المعنى وضوحا وشرحا ومع سوء التأليف ورداءة الرصف والتركيب شعبة من التعمية ، فإذا كان المعنى سبيا ورصف الكلام رديا لم يوجد له قبول ولم تظهر عليه طلاوة ، وإذا كان المعنى وسطا ، ورصف الكلام جيدا كان أحسن موقعا وأطيب مستمعا فهو بمنزلة العقد إذا جعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها كان رائعا في المراءى ، وإن لم يكن مرتفعا جليلا ، وإن اختل نظمه فضمت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العين ، وإن كان فائقا ثميناً ، وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها وتمكن في أماكنها (أبو هلال العسكري ، 1952: 161).

والذي شرطه العلامة السكاكي في حسن البيان ، وفي جودة النظم هو عينه الذي جعله الخليفة عمر بن الخطاب مناط التفاضل والحكم بشاعرية زهير بن أبي سلمى مما يدل على دقة حكمه ونفاذ رأيه وتنوقه الأدبي السليم .

ومن خلال تلك النماذج النقدية ، وغيرها الكثير تظهر لنا الملكة النقدية لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وسوف يتناول البحث تلك المسائل النقدية التي عرض لها سيدنا عمر - رضي الله عنه - بالعرض والتحليل ، وهذا ما سيتكفل البحث ببيانه وتوضيحه وتجليته والمشاركة به في مؤتمر الموقر بإذن الله جلّ وعلا.

الكلمات الافتتاحية: عمر بن الخطاب، آراء، نقد

Omar Bin Al-Khattab And His Critical Views

It is known that the second Khalif Omar ibn al-Khattab - may Allah be pleased with him - has a tearing and great place in the hearts of Muslims, and in the conscience of the Islamic nation as a whole , known with his infallible sense of justice, piety and power in the righteous he - may Allah be pleased with him - has been known many qualities that rarely meet in one person.

Both ancient and modern researchers have dealt personality of the Khalif Umar ibn al-Khattab of various aspects, and in this study we will address this unique character in the characteristics which rarely addressed by the researchers, to vit the critique side. It is known that the Khalif Omar ibn al-Khattab - may Allah be pleased with him - was a gourmet of literature in general. Poetry in particular, as well as his critical views - which then became the basis for criticism - expressed in the folds and heart of the literature. This research will stand on those critical views through the collection of its diasporas, and the statement of their literary value, and their place in the world of criticism

Has reached the attention of the second Caliph Umar ibn al-Khattab - may Allah be pleased with him - poem and his taste that it preserves and represents and cites and employs in many of the things presented to him of life. It is not surprising for him to be a critic in addition to memorizing representation citation and quoting it, he often urged others to narrate it.

He also said: "Look at the poetry, it shows the virtues of morality and denies the disadvantages, and learned genealogy of an unknown womb has reached the knowledge of the descent, and learned from the stars what is delivered to you on the land and the sea and did not exceed." And he has in this area of criticism profiles and literary views taste, indicate his sense of technical precision, in which Ibn Rushiq says: "It was criticized by the people of his time for poetry and implement of knowledge ." He said, may Allah be pleased with him, to Abu Musa al-Ash'ari: "He passed by you by learning the poetry, it indicates the high morals and the correct opinion and knowledge of the genealogy"

Ibn al-Khattab (may Allaah be pleased with him) used to say a lot about poetry. Ibn Salam said: "Ibn 'Al-Khattab never made a statement about it, but it is a house of poetry. It is often said that these two houses were Zuhair ibn Abi Salma:

لو كان يقعدُ فوقَ الشمس من كرمٍ ... قومٌ بأولهم أو مجدهم، قعدوا
قومٌ، سنناً أبوهم حين تنسبهم ... طابوا، وطابَ من الأولاد ما ولدوا

محسودون على ما كان من نعم ... لا ينزع الله منهم ما له حسدوا

It is worth mentioning that the Caliph Umar ibn al-Khattab - may Allah be pleased with him - has critical views became the pillars of the foundations and pillars of criticism later, and his views of the cash reported by Ibn Abbas - may Allah be pleased with him - where he said: "We went out with Ibn al-Khattab in Safar said: Do you not join? You, O so and so colleague, and you, so you are a colleague so, and you, so so fellow colleague, and you, my son Abbas, my colleague, and I was loving and close so many people breathe on my place from him:

وَمَا حَمَلْتُ مِنْ نَاقَةٍ فَوْقَ رَجُلٍهَا أَبْرَ وَأَوْفَى ذِمَّةً مِنْ مُحَمَّدٍ

Then he said: Encourage me to feel your poets, it was said: Who is it? He said: Zuhair, it was said: And what became of it? He said: It was not maintained between the saying, and does not follow the words of Hushi, and praise the man only what is in it.

We note that the caliph Umar ibn al-Khattab has made Zahira feel poets, and he built his rule on a solid monetary basis. He said (he did not keep between the saying), and Mu'azala, which is specifically mentioned here in the door of the manufacture of words and its truth is taken from their saying, He said Qudaamah ibn Jaafar said: "To remain silent is to enter some of the words in a manner that is not of his sex, and I do not know this except by obscene metaphors.

Keywords: Khalif Umar ibn al-Khattab, criticism, literature, gourmet.

المصادر والمراجع

- أبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن عبد الكريم الموصلي، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، 1995.
- الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط أولى 1418 - 1998م.
- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، تح عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط أولى 1992.
- العسكري أبو هلال، الصناعتين الكتابة والشعر، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات عيسى البابي الحلبي ط 1371هـ - 1952م.
- القيرواني أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح د النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي ط أولى 2000م

Ortaokul Öğrencilerinin ve Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Öğrenme Ortamı Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

Ayşe Çiftçi¹

İbrahim Erdoğan²

21. yüzyıl eğitim anlayışında, kendi öğrenmesinin sorumluluğunu alabilen, eleştirel düşünebilen, problem çözme becerisine sahip olan, sorgulayan bireylerin yetiştirilmesi hedeflenmektedir. Bunu başarabilmek için öğretim programlarında çoklu zekâ kuramı, öğrenci merkezli eğitim, yapılandırmacılık gibi yeni yaklaşımlara yer verilmiştir. Konu ile ilgili literatürde, hem fen bilimleri öğretmenlerinin hem de ortaokul öğrencilerinin yapılandırmacı öğrenme ortamı algılarını aynı anda inceleyen herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu kapsamda bu araştırmada, ortaokul 6., 7., 8. sınıf öğrencilerinin ve fen bilimleri öğretmenlerinin yapılandırmacı öğrenme ortamı algılarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır.

Araştırma, genel tarama modelinde tasarlanmıştır. Araştırmanın örneklemi, basit tesadüfi örnekleme yöntemine göre seçilmiştir. Bu kapsamda Muş ili merkez, belde, ilçe ve köylerinde yer alan 14 farklı ortaokulda, 1046 ortaokul öğrencisi ve 31 fen bilimleri öğretmeni ile çalışılmıştır. Öğrencilerin %31,8'i 6.sınıfta, %36,1'i 7.sınıfta, %32'si 8. sınıfta öğrenim görmektedir. Araştırmanın veri toplama araçları; "Kişisel Bilgi Formu" ve "Yapılandırmacı Öğrenme Ortamları Ölçeği" dir. Ortaokul öğrencilerinin cinsiyet, sınıf düzeyi ve yaş değişkenlerine ilişkin bilgiler ve fen bilimleri öğretmenlerinin cinsiyet, eğitim durumu ve kıdem değişkenlerine ait bilgiler "Kişisel Bilgi Formu" aracılığı ile toplanmıştır. Öğrenciler için kullanılan "Yapılandırmacı Öğrenme Ortamları Ölçeği (YÖÖÖ)" nin orijinali, Taylor ve Fraser (1991) tarafından geliştirilmiş, Johnson ve McClure (2004) tarafından revize edilmiş ve Yılmaz-Tüzün, Çakıroğlu ve Boone (2006) tarafından Türkçe' ye adapte edilmiştir. 20 maddeden oluşan bu ölçek, beş alt boyuta sahiptir. Bunlar, kişisel uygunluk, öğrenci uzlaşması, paylaşımlı kontrol, kritik fikir ve belirsizlik alt boyutlarıdır. Ayrıca 5'li likert tipi (Hiçbir zaman, Nadiren, Bazen, Sık sık, Çoğunlukla) bir ölçektir. Yılmaz-Tüzün, Çakıroğlu ve Boone (2006), ölçeğin alt boyutlarına ilişkin Cronbach Alfa güvenirlik katsayılarını .59 ve .74 arasında bulmuşlardır. Bu çalışmada ise ölçeğin geneline ilişkin Cronbach Alfa değeri, .81 olarak hesaplanmıştır. Öğretmenler için kullanılan "Yapılandırmacı Öğrenme Ortamları Ölçeği (YÖÖÖ)" ise Taylor, Fraser ve Fisher (1997) tarafından geliştirilmiş, Aydın, Boz, Sungur ve Çetin (2012) tarafından öğretmen adaylarına uygun bir şekilde Türkçe 'ye adapte edilmiştir. 30 maddeden oluşan bu ölçek, beş alt boyuta sahiptir. Bunlar, dünya hakkında öğrenme, fen hakkında öğrenme, düşüncelerini serbestçe ifade etmeyi öğrenme, öğrenmeyi öğrenme ve iletişim kurmayı öğrenme alt boyutlarıdır. Ayrıca 5'li likert tipi (Hemen hemen her zaman, Sık sık, Bazen, Nadiren, Hemen hemen hiçbir zaman) bir ölçektir. Aydın, Boz, Sungur ve Çetin (2012), ölçeğin alt boyutlarına ilişkin Cronbach Alfa güvenirlik katsayılarını .71 ve .86 arasında bulmuşlardır. Bu çalışmada ise ölçeğin geneline ilişkin Cronbach Alfa değeri, .85 olarak hesaplanmıştır.

¹ Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, a.ciftci@alparslan.edu.tr

² Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, i.erdogan@alparslan.edu.tr

Araştırmanın amacı doğrultusunda veri analizinde ortalama, yüzde, standart sapma, bağımsız gruplar için t-testi, Mann Whitney-U ve Kruskal Wallis testleri kullanılmıştır.

Ölçeğin ortaokul öğrencilerine uygulanması sonucu; en yüksek ortalama değeri kişisel uygunluk alt boyutunda elde edilmiştir ($\bar{x}=14,84$). Kritik fikir ($\bar{x}=14,09$) ve belirsizlik ($\bar{x}=13,42$) alt boyutlarından elde edilen ortalama değerleri, öğrenci uzlaşması ($\bar{x}=13,18$) ve paylaşımlı kontrol ($\bar{x}=12,10$) alt boyutlarından alınan ortalama değerden daha yüksektir. Elde edilen bulgular doğrultusunda öğrenme ortamlarında öğrencilere; sınıfta iletişim kurma, bilgiyi günlük hayatla ilişkilendirme, dersi planlama konusunda öğretmene yardım etme, eleştirilerini rahat bir şekilde sunabilme gibi fırsatlar sunulduğu söylenebilir. Öğrencilerin yapılandırmacı öğrenme ortamları algıları arasında cinsiyete ve sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılığın olup olmadığını belirlemek için Mann Whitney U ve Kruskal Wallis testleri kullanılmıştır. Mann Whitney U testi sonucunda kız ve erkek öğrencilerin yapılandırmacı öğrenme ortamı algıları arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır ($U=125688,000$, $p>0.05$). Kruskal Wallis testi sonucunda, 6., 7. ve 8. sınıfların yapılandırmacı öğrenme ortamı algılarının anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı belirlenmiştir, χ^2 ($sd=2$, $n=1046$) = 2,75, $p>0.05$.

Ölçeğin fen bilimleri öğretmenlerine uygulanması sonucu; en yüksek ortalama değeri dünya hakkında öğrenme alt boyutunda elde edilmiştir ($\bar{x}=27,22$). Düşüncelerini serbestçe ifade etmeyi öğrenme ($\bar{x}=26,35$) ve iletişim kurmayı öğrenme ($\bar{x}=25,48$) alt boyutlarından elde edilen ortalama değerleri, fen hakkında öğrenme ($\bar{x}=23,58$) ve öğrenmeyi öğrenme ($\bar{x}=23,35$) alt boyutlarından alınan ortalama değerden daha yüksektir. Öğretmenlerin ölçeğin bütününe ait ortalama puanları ise, $\bar{x}=128,83$ 'dir. Dolayısıyla öğretmenlerin öğrencilerin soru sormalarını, düşüncelerini rahat bir şekilde ifade etmelerini, iletişim kurmalarını, öğrenmeyi öğrenen bireyler olarak yetişmelerini, dünya ve fen hakkındaki öğrenmelerini destekledikleri söylenebilir. Bağımsız örneklem için t testi sonucuna göre, fen bilimleri öğretmenlerinin yapılandırmacı öğrenme ortamı algıları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir, $t(29)=1.104$, $p>0.05$. Bayan öğretmenlerin yapılandırmacı öğrenme ortamı algıları ($\bar{x}=128,83$), erkek öğretmenlere ($\bar{x}=124,21$) göre daha olumludur. Mann Whitney U testi sonucunda öğrenim düzeyi değişkenine göre öğretmenlerin yapılandırmacı öğrenme ortamı algıları arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır ($U=35,500$, $p>0.05$). Benzer şekilde kıdem değişkenine göre de anlamlı farklılık bulunamamıştır ($U=72,000$, $p>0.05$). Elde edilen sonuçlar doğrultusunda, öğrenme ortamlarının çağdaş yaklaşımlara göre düzenlenmesi ve öğrencilere öğrenmeyi öğrenme konusunda beceriler kazandırılması gerektiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Yapılandırmacılık, Öğrenme Ortamları, Fen Bilimleri Dersi

Investigation of the Constructivist Learning Environment Perceptions of Middle School Students and Science Teachers in Terms of Different Variables

In the education understanding of the 21st century, it is aimed to educate individuals, who are capable of taking responsibility for their own learning and having the abilities of critical thinking, problem-solving, and questioning. To be able to achieve this, new approaches such as multiple intelligences theory, student-centered learning and constructivism are included in curricula. It was not possible to find any study that examined the constructivist learning environment perceptions of both science teachers and middle school students at the same time in the literature that is relevant to the subject. In this context, in this research, it was aimed to examine the constructivist learning environment perceptions of 6th, 7th, and 8th grade students and science teachers in terms of different variables.

The research was designed in the general screening model. The sample of the study was selected using simple random sampling method. Within this scope, 1046 middle school students and 31 science teachers from 14 different middle schools in the central towns, villages and districts of Muş province. 31.8% of the students were in the 6th, 36.1% were in the 7th, and 32% were in the 8th grade. Data collection tools of the study were "Personal Information Form" and

"Constructivist Learning Environments Scale". Information on the variables of gender, class level and age of middle school students; and gender, education status and seniority of science teachers were collected through "Personal Information Form". The original "Constructivist Learning Environment Scale" (CLES), which is used for students was developed by Taylor and Fraser (1991), revised by Johnson and McClure (2004) and adapted to Turkish by Yılmaz-Tüzün, Çakıroğlu and Boone (2006). This scale, which consists of 20 items, has five sub-dimensions. These are sub-dimensions of personal relevance, student negotiation, shared control, critical voice and uncertainty. It is also a 5-point Likert type (Almost Never, Seldom, Sometimes, Often, Almost Always) scale. Yılmaz-Tüzün, Çakıroğlu and Boone (2006) found Cronbach's alpha reliability coefficients for the subscales of the scale between .59 and .74. In this study, the Cronbach alpha value of the scale was calculated as .81. The "Constructivist Learning Environments Scale" (CLES), which was used for teachers was developed by Taylor, Fraser and Fisher (1997); and adapted to Turkish by Aydın, Boz, Sungur and Çetin (2012) for the pre-service teachers. This scale, which consists of 30 items, has five sub-dimensions. These are the sub-dimensions of learn about the world, learn about science, learning to speak out, learning to learn, and learn communicate. It is also a 5 point Likert type scale (Almost Always, Often, Sometimes, Seldom, Almost never). Aydın, Boz, Sungur and Çetin (2012) found Cronbach's alpha reliability coefficients between .71 and .86 for the sub-dimensions of the scale. In this study, the Cronbach's alpha value for the general part of the scale was calculated as .85. Average, percentage, standard deviation, t-test for independent groups, Mann Whitney-U and Kruskal Wallis tests were used for data analysis in the study.

As the result of the application of the scale to the middle school students, personal relevance sub-dimension had the highest average value ($\bar{x}=14.84$). The average values obtained from the sub-dimensions of the critical voice ($\bar{x}=14.09$) and uncertainty ($\bar{x}=13.42$) were higher than the average value obtained from sub-dimensions of student negotiation ($\bar{x}=13.18$) and shared control ($\bar{x}=12.10$). In the direction of the findings, it can be said that opportunities such as communicating in the classes, relating the knowledge with the everyday life, assisting the teacher in planning the classes, and presenting their criticisms comfortably are provided to the students in the learning environments. Mann Whitney U and Kruskal Wallis tests were used to determining whether there was a significant difference between constructivist learning environment perceptions of students in terms of genders and grades. According to the results of the Mann Whitney U test, there was no significant difference between the constructive learning environment perceptions of male and female students ($U=125688,000, p> 0.05$). Kruskal Wallis test showed that constructivist learning environment perceptions of 6th, 7th and 8th grades did not differ significantly ($df=2, n=1046$) = 2.75, $p>0.05$.

As the result of applying the scale to the science teachers, the highest average value was obtained in the sub-dimension of learn about the world ($\bar{x}=27.22$). The average values obtained from the sub-dimensions of learning to speak out ($\bar{x}=26.35$) and learn to communicate ($\bar{x}=25.48$), were higher than the average values obtained from sub-dimensions of learn about science ($\bar{x}=23.58$) and learn to learn ($\bar{x}=23.35$). The average score of the teachers for the overall of the scale was $\bar{x}=128.83$. Therefore, it can be said that teachers support students' asking questions, expressing their opinions comfortably, communicating, growing up as individuals that know how to learn, and learning about the world and science. According to the results of the t test for independent samples, the constructivist learning environment perceptions of science teachers did not show a significant difference according to genders, $t(29)=1.104, p>0.05$. The female teachers' constructivist learning environment perceptions ($\bar{x}=128.83$) are more positive than that of the male teachers ($\bar{x}=124.21$). According to the results of the Mann Whitney U test, there was no significant difference between teachers' constructivist learning environment perceptions ($U=35.500, p>0.05$). Similarly, no significant difference was found according to the variable of seniority ($U=72,000, p>0.05$). According to the results obtained, it can be said that the learning environments should be organized according to the contemporary approaches and that the learners should gain skills in learning how to learn.

Keywords: Constructivism, Learning Environments, Science Courses

Kaynakça

Aydın, S., Boz, Y., Sungur, S., & Çetin, G. (2012). "Examination of Pre-service Chemistry Teachers' Preferences for Creating Constructivist Learning Environment", *Hacettepe University Journal of Education*, 42, 36-47.

Johnson, B., & McClure, R. (2004). "Validity and Reliability of A Shortened, Revised Version of the Constructivist Learning Environment Survey (CLES)", *Learning Environments Research*, 7, 65-80.

Taylor, P. C., & Fraser, B. J. (1991). "Development of An Instrument for Assessing Constructivist Learning Environments", *Annual Meeting of the National Association for Research in Science Teaching (NARST)*, The Abbey, Fontane, Wisconsin.

Taylor, P. C., Fraser, B. J., & Fisher, D. L. (1997). "Monitoring Constructivist Classroom Learning Environments", *International Journal of Educational Research*, 27, 293-302.

Yılmaz-Tüzün, Ö., Çakıroğlu, J., & Boone, W. J. (2006). "Turkish High School Student's Perceptions of Constructivist Learning Environment in Chemistry Classrooms and Their Attitudes Toward Chemistry", *National Association for Research in Science Teaching (NARST)*, April 3-6, San Francisco, USA.

Ontolojiden Aksiyolojiye: Çevre Ahlâkının Felsefî Temelleri

Seda Ensarioğlu¹

İslam ahlâk felsefesinin genelinde görülen bir özellik, ahlâk ilkelerinin mecburiyete değil makuliyete dayanıyor olmasıdır. İslam felsefesi eserlerinde insan-kainat ilişkisini şekillendiren evren tasavvuru da makuliyet zemini üzerine bina edilmiştir; bu yönüyle modern dönemdeki mekanik evren tasavvuruyla taban tabana zıt özellikler arz etmektedir. Modern dönemde çevre etiği tartışmaları daha ziyade üretimin, tüketimin taleplerini karşılamada yetersiz kalması tehlikesi ile karşı karşıya kalmasının neticesinde artış göstermiştir. Ekonomik kalkınma ile çevre arasında gitgide artan çatışmacı ilişkiye “sürdürülebilirlik” kavramı temelinde çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Buna binaen, ekonomik gelişme, çevreye ve gelecek nesillere en az zarar verecek şekilde, yani gelecekte de sürdürülebilir biçimde gerçekleştirilmelidir, düşüncesi ortaya konmuştur. Tabiat ile ilgili kaygıların gecikmiş olması ve daha da önemlisi, bu kaygılarla ilgili olan “sürdürülebilirlik” kavramsallaştırmasının ahlak temelli değil, iktisat temelli bir kavram olması tabiata bakışla ilgili köklü problemlerin olduğunun çok önemli göstergeleridir. Bu nedenle, kısa vadeli çözümlerin ötesinde, nasıl bir dünya görüşünün çevre bunalımını sona erdireceğini tasarlamak ve bu dünya görüşünün felsefî ilkelerini ortaya koymak elzemdir. Bu hakikat dikkate alındığında, tabiatın tahribinin henüz tehlikeli boyutlara ulaşmadığı yüzyıllarda dahi, İslam düşüncesinin felsefe ve siyasetname literatüründe geliştirdiği evren tasavvurunun ele alınması ve bu evren tasavvurunun insana ne gibi ahlâkî sorumluluklar yüklediğinin tahlil edilmesi İslam düşüncesinin varlık tasavvurunu ortaya koymak açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Âlemi tüketim deposu olarak nazara almayan, ona değer atfeden bu tutumun devamında açıklanması gereken ikinci konu ise, insan-âlem ilişkisinde insanın hangi konuma yerleştirileceğidir. Zira ifrat veya tefrit yönü olan bir insan tasavvuru, varlık anlayışını kimi zaman eksik kimi zaman kusurlu hale getirerek kökten değiştirmektedir. Mekanik evren tasavvurunu eleştirmek adına ortaya konmuş olan “derin ekoloji” teorisinin, insanı âlemdeki herhangi bir unsur konumuna yerleştiren yaklaşımı, âleme değer atfeden her yaklaşımın ortak bir varlık anlayışı temeline dayanmadığına misal teşkil eder. İslam düşünürlerinin evren tasavvurunda insana diğer varlıklarla eş değer veren bir yaklaşım söz konusu değildir. İnsan merkezde değildir, ancak varlık tasavvurunun merkezinde bulunan Yaratıcı’nın halifesi olması açısından diğer varlıklardan farklı bir konuma sahip kılınmıştır. Tenzih gereği diğer yaratılmışlar gibi Yaratıcı’dan ayrı bir ontolojik düzlemde olan insan, makrokozmostaki *tabiî* ahengi *irâdî hatta ihtiyârî* olarak gerçekleştirme sorumluluğu ile diğer varlıklardan değer bakımından üstündür.

İslam’da insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak tayin edilmiş olmasının insana yüklediği sorumluluk ve bu sorumluluk bilincinin felsefe ve diğer ilim dallarının önemli kitaplarındaki yansımaları dinlerin hiçbirinin çevre etiği ile ilgili sorunlara çözüm sunacak bir içeriği olmadığı iddiasının yanlış bir genellemeden ibaret olduğunu göstermektedir. İslam felsefesi eserlerindeki *varlık temelli* anlayışa misal olarak, Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-Fâzıla* ismiyle bilinen en meşhur eseri gösterilebilir. Eser, erdemli şehrin yönetimiyle, yani siyasetle

¹ Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ilgili olmasına rağmen Allah'ın varlığı ile ilgili bir bölümle başlamaktadır. Sonraki iki bölümde âlem tasavvuru ve insan tasavvuru üzerinde durulmakta, son kısımda ise toplumun yönetimi konusu ele alınmaktadır. Tanrı-evren-toplum şeklindeki bu sıralamanın teşekkül etmesinde etkili olan düşünce, evrendeki düzenin kaynağının ilâhî kanunlar olduğu ve aynı ahengin toplumda tahakkuk etmesinin ise bu kanunları taklit etmekle mümkün olacağı inancıdır.

İbn Sînâ da *İlâhiyât* isimli eserinde, insan-tabiat ilişkisine dair Fârâbî'yle aynı çizgiyi takip ederek, akleden (*nâtık*) nefsin yetkinliğinin (*kemâl*) âleme ayna olmasıyla bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda zikredilmesi gereken başka bir örnek, İhvân-ı Safâ risalelerinde geçen bir hikâyedir. Risalede geçen hikâyede insanlardan şikayetçi olan bir kısım hayvanların insanlardan davacı olduğu anlatılmaktadır. Kendilerine karşı açılan mahkemede insanlar, akıl sahibi varlıklar oldukları için, gayr-ı âkil varlıklar olarak hayvanlara ve tabiata istedikleri gibi muamele edebileceklerini söyleyerek kendilerini savunmaktadır. İnsanlar ve hayvanlar arasında savunma ve suçlama diyaloglarıyla devam eden mahkemenin sonunda ise insanlar suçlu bulunmakta, hayvanlar âlemi tarafı mahkemeyi kazanmaktadır. İslam ilim geleneğinde sadece aklın konusu olan ilahiyat bahislerinde değil, duyunun konusu olan astronomi, matematik ve hendese gibi alanlarda da varlığa verilen anlamın izlerini takip etmek mümkündür. El-Hâzinî'nin *Kitâbu Mizâni'l-Hikme* adlı su terazisi ile ilgili risalesinin son derece şümullü bir adalet felsefesi ile başlaması bu yaklaşımın bir örneğidir. Bu örnekler, İslam düşünce geleneğinde ontoloji ve aksiyoloji arasında kuvvetli bir bağ olduğu delillendirilmektedir.

İslam düşüncesinde sürekli vurgulanan insan ile âlem, mikrokozmos ile makrokozmos arasında var olan dinamik ilişki hem insana hem de evrene değer katar. Sonuç olarak, yeni bir çevre etiği geliştirmek için öncelikle, tabîî dünya içinde insan medeniyetinin yerini tespit etmek gerekmektedir; başka bir deyişle, çevre tahribatı konusunda felsefi/düşünsel çözüm, teknik çözümü öncelemektedir. Açık bir şekilde görülmektedir ki, on sekizinci yüzyıldan sonra inşa edilen değer sistemlerinin ve norm yapılarının insanların gayelerini kendi yaratılışlarıyla dolayısıyla tabiatla uyumlu olmaktan uzaklaştırmasını problem edinen, “eko filozofik” yaklaşımlar için İslam düşünce tarihi teorik ve pratik bir kaynak teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, siyasetname, evren tasavvuru, çevre etiği.

From Ontology to Axiology: Philosophical Basis of Environmental Ethics

In the Islamic ethics, generally, ethical principles depend on reasonability, not necessity. The Islamic cosmology which shapes the relationship between human and cosmos is also constructed on the basis of reasonability. In this respect, it is completely different from the modern mechanical cosmology. In modern times, discussion on environmental ethics has been shown an increase when the production fell short of consumption. The concept of “sustainability” has been used to end up the conflict between economic progress and environment. So, economic progress should be carried out by taking into consideration environment and future generations. Given the fact that concern for nature is so late and, more importantly, the concept of “sustainability” is not based on ethics, but economics; and so, it is obvious that there are drastic problems of perspective on nature. Thus, beyond short-term solutions, it is necessary to think about a worldview which puts an end to environmental crisis, and to identify its philosophical basis. Considering the modern attitude towards nature, cosmology in philosophical literature of Islamic thought and moral duties assigned to human being are crucial to explain the Islamic ontology.

After the approach which does not regard the universe as a storehouse and attribute value to it, another topic is the position into which human is put in terms of the relationship between man and universe. For radical approaches to the concept of human being change ontological attitude, rendering it deficient or incorrect. “Deep ecology” which criticizes the mechanical cosmology, for example, puts human being into an equal level with any being, so

every approach attributing value to universe does not depend on a common ontology. Muslim scholars do not adopt a perspective puts human being into an equal level with any being. Human being is not ruler of universe, however, s/he is rendered a being possessing a privileged position compared to other beings. Because s/he is khalifa of the Creator who is the ruler of universe. Human being on a completely different level with the Creator precedes other beings because s/he realises the natural order voluntarily and willingly.

Considering responsibility given to human being in Islam as khalifa of the Creator and its reflection on the works of philosophy and other disciplines, it is understood that the claim that any religion does not provide a solution to the problems of environmental ethics is not valid. Al-Fārābī's well-know work *Ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah* is a remarkable example to the ontology-based approach of Islamic thought. Although the work is about government of country, namely politics, it starts with some ontological issues, such as existance and attributions of Allah. In the next two chapter, understanding of universe and human are treated; and the government of society in the last chapter. This sequence of God, universe and society is a reflection of the acceptance that the order of universe stems from the divine rules, and the ruler should imitate it to constitute the same order in a society.

Ibn Sīnā follows al-Fārābī about the relationship between human and nature in his work, *al-Ilāhiyāt*. He says that *al-naḥs al-nātiqah* reaches perfection (*kamāl*) through becoming mirror to the universe. Another example is a narrative in the works of Ikhwān al-Ṣafā. In this narrative, some animals sue against human beings. Mans in the narrative defend themselves, claiming that they are rational beings, and so, they can use the irrational universe at will. In the end, human beings are convicted and animals win the case. Besides the religious works, many works on the physical sciences, such as astronomy, mathematic and engineering, include some traces of a certain ontological acceptance. For example, al-Khazīnī starts with a profoundly detailed theory of justice to his work about water gage, *Kitāb Mīzān al-Ḥikmah*. These examples shows that there is a close relation between the ontology and axiology in the Islamic thought.

In the Islamic thought, dynamic relationship between human being and universe, microcosmos and macrocosmos adds value to the universe as well as human being. Consequently, for a new environmental ethics, the position of human being in the universe should be identified. In other words, philosophical inquiry precedes a technical solution. It is clear that, the literature of Islamic thought is a efficient source for “eco-philosophical approaches” that have been discussed the adverse affect of value systems and normative structures constructed after eighteenth century, distracting human being from his/her aim of creation.

Keywords: Islamic Philosophy, siyāsatnāma, cosmology, environmental ethics.

Kaynakça

- Davutoğlu, Ahmet (1996). “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan Dergisi*, 1(1): 1-44.
- Des Jardin, Joseph R (2006). Çevre Etiği, (çev.) Ruşen Keleş, Ankara: İmge Yayınları.
- Fārâbî (1990). İdeal Toplum –El-Medīnetü'l-Fāzıla-, (çev.) Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.
- Fārâbî (1991). Kitābü'l Mille ve Nusûsun Uhrâ, (tah. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Sīnâ (2005). Metafizik-II, (çev.) Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İhvân-ı Safâ (2013). İhvân-ı Safâ Risâleleri, (ed.) Abdullah Kahraman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Kalın, İbrahim (2010). “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan*, 15(29): 1-61.
- Kayapınar, M. Akif (2013). “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı”, *Divan*, 18(35): 1-42.
- Kaypak, Şafak (2012). “Çevre Barışına Etiksel Bir Yaklaşım”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(1): s. 1-30.
- Pakoğlu, Abdullah (2012). “Yükselen Çevre Bilinci ve Klasik Delillerin Yeniden Tasnifi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1): 631-641.
- Sümer, Vakur (2014). “Çevre Sorunları ve Küresel İklim Değişiklikleri”, *Uluslararası İlişkilere Giriş*, [Ed.] Şaban Kardaş ve Ali Balcı, İstanbul: Küre Yayınları, ss. 393-401.
- Uzunoğlu, Selim (2006). “Çevreyi Korumada Yeni Bir Kavram: Ekolojik Ego”, *Ekoloji*, 15(58): 33-37.
- Ünder, Hasan (2005). “Çevre Felsefesi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 3, Ankara: Ebabil Yayınları, ss. 599-606.
- Yağanak, Eray-Önkül Güncel (2005). “Çevre Etiği”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 3, Ankara: Ebabil Yayınları, ss. 589-95.
- Yeşilyurt, Temel (1999). “Epistemolojik Analizi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V: 217-248.
- Yıldız, Nedim (2012). “İnsan ve Çevre İlişkisi Üzerine”, *Kutadgu-Bilig*, 21: 11-23.

Dinsel Otorite İnşası Açısından Nebvî Tıp

Erkan Yar¹

Dinsel otorite; herhangi bir yetkenin otoritesini yani emretme ve yasaklama yetkisini bir dinin kutsal metinlerinde veya bağlıları tarafından kutsallaştırılmış metinlerinden aldığı veya yüklendiği otoriteye işaret eder. Bu otoritenin en temel niteliği karizmadır ki karizma da ya kutsal metinlerde açıklanmıştır ya da bağlıları tarafından kabul edilmiştir. Müslümanların dinsel inançları içerisinde dinsel otorite olarak inşa edilen üç otorite vardır. Bunlar da elçilik, velilik ve Şia ekolünde imamettir.

Dinsel otorite, bağlıları tarafından coğrafya ve zaman farklılaşsa da farklılaşmayan biçimlerde inşa edilmektedir. Bu yapılandırmada dinsel otoritenin doğrulanması, onun gerçek olduğuna dair delillerin inşa edilmesi, metafizik bir varlık tarafından onun zihninde yaratılan sözlerin varlığının kabulü şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak dinsel otoriteye yüklenen toplumsal görevler sosyal düzeni sağlamak, dinsel emirleri uygulamak, dinsel yasaklara uyumu denetlemek, suçluları cezalandırmak ve hastalıkları iyileştirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bununla amaç dinsel otoritenin egemenliği bireysel ve toplumsal her alanda güçlü bir biçimde etkin kılmasıdır.

Hz. Muhammed'in elçi olarak görevlendirildiği toplumda hastalıklar bilindiğinde ve bu hastalıkların izale edilmesi için o dönemin tecrübi bilgisi dahilinde bazı ilaçların kullanıldığında şüphe yoktur. Onun da kendi döneminde var olan bu ilaçları insanlara tavsiye etmiş olması mümkündür. Elçilerin görevi Allah tarafından kendi zihinlerinde yaratılan sözleri topluma tebliğ etmek ve ulaştırmaktır ve bu görevin alanında sağaltma mevcut değildir. Elçi, hastalıkların sağaltılması için kendi döneminde geçerli olan ve uzmanları tarafından uygulanan ilaçları ve yöntemleri teşvik etmektedir. Tıp, bir uzmanlık alanıdır ve elçinin bu alanda herhangi bir uzmanlığı mevcut değildir.

Elçinin, tebliğ ettiği vahyin sağaltma amacıyla kullanılması, Müslüman toplumlarda her zaman yaygın olarak varlığını devam ettirmiştir. Vahyin sağaltma amacıyla kullanılması asıl olarak İslam öncesi diğer dinlerde de mevcuttur. İsa'nın (a.s.) mucizeleri, genel bir nitelik olarak sağaltma ile ilgilidir. Hz. Muhammed'e sağaltma niteliğinin yüklenmesinde dinsel otorite yapılandırması etkili olduğu gibi Hz. İsa'ya verilen mucizelerin sağaltma ile ilişkili olması da etki etmektedir. Ancak elçinin ilahi sözleri sağaltma amacıyla kullandığı ve bununla ilgili tavsiyelerde bulunduğu, onun vefatından sonra gelişen elçilik algılarıyla ilişkilidir.

Anahtar Sözcükler: Tıp, elçilik, İmamet, İyileştirme, Karizma

Prophetic Medicine with Regards to Building a Religious Authority

Religious authority refers to a power whose authority, that is the authority to command and prohibit, is taken from the sacred texts of a religion or from texts who are claimed to be sacred by its devotees. The main aspect of this authority is charisma and that charisma is either explained in the sacred texts or accepted by the devotees. There are three kinds of authorities that were constructed as religious authorities within the religious believes of Muslims. These are prophethood (messenger), sainthood (veli) and imamhood in school of Shiism.

Although its geography and time changes, religious authority is established by its devotees in shapes that do not differ. In this structure the verifying of the religious authority and constructing the evidences of its validity show up as the acceptance of words created in his mind by a metaphysical being. However, the social duties assigned to religious authority show up as establishing social order,

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Email: eyar@firat.edu.tr

applying religious commands, inspecting accordance to the religious orders, punishing criminals and healing the sick. These aim to make religious authority powerfully active in every field, individual and public.

There is no doubt that the society in which Prophet Mohammad was assigned as the messenger of God, illnesses were known and some medications were used within the experimental knowledge of that era with the aim of removing those illnesses. It is probable that he might have recommended these medications of his era to the people. The duty of the messengers is to announce the words created by Allah in their minds and remedy is not located within this duty. In order to remedy illnesses, the messenger promotes the valid medications and methods in his era that were applied by specialists. Medicine is a field of specialty and the messenger does not have any specialty on this field.

Using the revelation brought by the messenger, with the aim of curing diseases has always been commonly practiced in Muslim societies. Using the revelations with the aim of remedy is present in pre-Islamic religions as well. The miracles of Jesus (pbuh) are about remedy in general attribution. The structure of religious authority affected the ascribing of remedy attributions to Prophet Mohammad as well as the fact that the miracles given to Jesus were about remedy. Yet that the messenger used the divine words for remedy and made recommendations about this is related to the perception of the messenger after his death.

Kaynakça

Bağdâdî, Muvaffukuddîn Abdullatîf, *et-Tıbb'ü Mine'l-Kitâb'î ve's-Sünneti*, thk. Abdulmutî' Emin Kaleci, (Lübnan: Dâru'l-Marife, 1994).

Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010).

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsıru'n-Nâsır, (Dâr'u Tavkî'n-Necât, h. 1412).

Ezherî, Muhammed b. Ahmed b., *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed Ivad Muraab, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2001).

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûnî- İbrâhim Sâmirî, (Dâr'u Hilâl, trs).

Gazâlî, Ebû Hâmid *el-Munkiz'u Mine'd-Dalâl*, (Mısır: Dâru'l-Kutubu'l-Hadîse, trs).

İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Nşr. Abdülğani Abdülhâlık, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982).

İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadîs ve'l-Eser'i*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî- Tâhir Ahmed er-Râzî, (Beyrut trs.).

İmam Alî Rızâ, *er-Risâletu'z-Zehebîyye*, thk. Muhammed Mehdi Ncefâ, (Kum: Matbaatu'u Hayyâm, 1982).

İsfehânî, Ahmed b. İshâk, *Mevsûati't-Tıbbi'n-Nebevî*, Mustafa Hıdır Dönmez, (Lübnan: Dâr'u İbn Hazm, 2006).

İsfehânî, Râğîb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412).

Kahraman, İhsan – Öztürk, Metin - Koca, Orhan, “Sünnet Komplikasyonları”, (*Androloji Bülteni*, 2013).

Levent Öztürk, “Tıbb-ı Nebevî’de Tıbbi Etik”in Meta-Etik Analizi”, (Sakarya: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2004, ss. 105-119).

Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005).

Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihi'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, h. 1420).

Rıdvanoglu, Mahmud, “Hacamat”, (İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1996), 14/423.

Şuber, Abdullah, *Tıbbu'l-Eimme*, (Beyrut: Dâru'l-Murteda, 2009).

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000).

Tekineş, Ayham, "Tıbb-ı Nebevî'de Tıbbi Etik", (Ankara: *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, 2003, 11(2): 75-90)

Tekineş, Ayhan, "Tıbb-ı Nebevî", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, Yıl: 2012, Cilt: 41, ss. 85-88).

Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Ahmed Rıfat el-Bedrâvî, (Beyrut 1990).

Zehebî, Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Ahmed Rıfat el-Bedrâvî, (Beyrut: Dâr'u İhyâi'l-Ulûm, 1990).

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *el-Keşşâf an Hakâik'i Ğavâmidil Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil'i fî Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407).

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998).

Sosyal Bilimlerde Postkolonyalizm Tartışmaları

Serdar Şengül¹

Yakın bir zamana kadar modern sosyal bilimlerin insana, doğaya ve tarihe dair bilimsel, dolayısıyla evrensel açıklama çerçeveleri geliştirdiği öne sürülüyordu. 1970'ler ve 1980'lerden sonra postmodernizm, postyapısalcılık ve postkolonyalizm adı altında modern sosyal bilimlerde buna temel teşkil eden felsefi kabuller farklı perspektiflerden eleştirilere tabi tutuldular. Bu bağlamda alternatif bilgi anlayışlarına dayalı alternatif inceleme ve açıklama çerçeveleri geliştirildi. Bu makale postkolonyal eleştiri ve üzerinde temellendiği postkolonyal teorilerin modern sosyal bilimlere yönelttiği eleştiri ve itirazlar epistemolojik temelleri ve buna eşlik eden siyasal vizyonları bağlamında ele almayı amaçlamaktadır.

Sömürgecilik ve Sosyal Bilimler

Modern dünyanın inşasında sömürgeciliğin rolü ve modern sosyolojik teorilerde sömürgecilğe nasıl bir yer verildiği postkolonyal teorinin temel sorunsallarından birini oluşturmaktadır. Postkolonyal eleştiri kendi içinde farklılaşsa da, modern sosyal bilimlerde sömürgecilğe analitik bir kategori olarak yer verilmediği noktasında ortak bir kabule sahiptir. Sömürgeciliğin ve kolonyal karşılaşmanın nedenleri, etkileri ve sonuçları itibariyle teorileştirilmemesi modernlik ve buna temel teşkil eden kapitalizmin yayılmasını öznesiz, nesnel ve tarihsel bir zorunluluk olarak resmeder (Bhambra, 2015: 23). Sömürgeci siyaset ve pratik modern dünyanın oluşumunun ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte modern sosyal teoride sömürgeciliğin ve dolayısıyla sömürgecilğe karşı direnişin görünmez kılınması postkolonyal eleştirinin ve teorilerin kalkış noktasını oluşturmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı sırasında dünya nüfusunun yaklaşık onda dokuzunun doğrudan sömürge işgali altında ya da farklı yollarla denetimi altında olduğu düşünüldüğünde (Young, 2016: 3) modern sosyal bilimlerin sömürgeciliği modern sosyal teoriye dahil etme noktasındaki suskunluğu daha sorunlu hale gelir. Bu durumla ilişkili olarak göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta da sömürge karşıtı mücadelenin tarihinin sömürgecilik tarihiyle yaşıt olmasına rağmen söz konusu direniş tarihinin de modern dünyanın kurucu siyasal ve entelektüel gelişmeleri arasında bulundurulmamasıdır (Bhambra 2015, 160-170).

Sömürge Karşıtı Mücadele ve Postkolonyal Eleştiri

Bu bağlamda postkolonyal teori modern sosyal bilimlerin bilgi üretim tarzlarına müdahale etmeyi amaçlar. İlk amaç modern sosyal bilimlerden doğuya ya da batı dışına dair üretilen ve onları batılı özne için bir bilgi nesnesi haline getiren bilgi üretim biçimlerinin eleştiriye tabi tutulmasıdır. Bununla ilişkili ikinci amaç söz konusu bilgi rejimlerinin görünmez kıldığı tarihleri ve susturduğu sesleri yeniden tarihe ve teoriye dâhil etmektir. Üçüncü amaç ise sömürgeciyi ve sömürgeleştirileni eş zamanlı olarak kendi gerçekliğine ve birbirine yabancılaştıran tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırmayı amaçlayan siyasal eleştiri ve mücadele yöntemleri geliştirmektir. Bu bağlamda postkolonyalizm hem Batı akademik ve entelektüel çevrelerinde geliştirilen eleştirel perspektiflerden hem de sömürge karşıtı mücadeleler ve sömürgesizleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı değerler ve düşüncelerden beslenir. Aimé Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'inden (2007) Frantz Fanon'un *Yeryüzünün*

¹ Yardımcı Doçent Doktor, Mardin Artuklu Üniversitesi, Antropoloji Bölümü, serdarsenguls@gmail.com

Lanetlileri'ne (2007), Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ından (2006) Homi K. Bhabba'nın *Kültürel Konumlanış*'ına (2016) kadar postkolonyal teoriye temel teşkil eden metinler ile 1966 yılında Havana'da toplanan ve kısaca *Tricontinental* olarak bilinen "Asya, Afrika ve Latin Amerika Halkları Dayanışma Konferansı"nın örgütleyen sömürge karşıtı siyasetçi ve politik önderlerin siyasal vizyonları postkolonyalizm olarak adlandırılan teorik ve pratik konumlanışı meydana getirirler. Bu teorik ve pratik konumlanışlar münhasıran sömürge ülkelerinde oluşturulmazlar. Onları sosyal bilim teorileri açısından önemli kılan nokta sömürge karşıtı olmakla birlikte Batı'da geliştirilen eleştirel perspektiflerle diyalog içinde oluşturulan melez bir karaktere sahip olmalarıdır (Young, 2016; Loomba, 2000).

Postkolonyalizme Eleştirel Yaklaşımlar

Modern sosyal bilimler teorisi postkolonyal eleştirilerle birlikte kültür, ırk, toplumsal cinsiyet ve temsil konularında daha duyarlı hale gelmiştir. Buna ek olarak sosyal bilimlere üreten öznelere konumunda ve bilimsel perspektiflerde de daha çoğulcu bir yaklaşımın benimsenmesi yönünde bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte sömürge halkların tarihlerinin ve modern dünyaya ilişkin bilgi üretim biçimlerinin teoriye dâhil edilmesi sanıldığı kadar kolay olmamaktadır. Bunun bir nedeni kurumlaşmış akademik disiplinler ve bağlı oldukları iktidar yapılarının sahip oldukları ayrıcalıklı konumları terk etme konusundaki isteksizlikleridir. Liberal ve Marksist çevrelerden yöneltilen eleştiriler postkolonyalizmin kültürel farka vurgu yaparak tikelliği ön plana çıkarıp evrensel düşünme ve mücadele tarzlarını geri plana ittikleri yönündedir (Chibber, 2016; Dirlik, 2008). Diğer zorluk ise daha politik temelli olup küresel düzeyde farklı biçimlerde devam eden sömürü ve tahakküm ilişkilerinin muhalif düşünme biçimlerinin üretim ve görünür olmalarını engelleyen tutumlarıdır. Bütün bu muhalif ve eleştirel tutumlarla birlikte postkolonyalizm modern sosyal bilim teorilerinin temel kavramlarının ve analitik kategorilerinin nasıl bir iktidar ilişkisi içinde üretildiğine dikkat çekerek daha çoğulcu ve eleştirel bir sosyal bilim perspektifi geliştirme yönünde ciddi katkılar sunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Sömürgecilik, sosyal teori, postkolonyalizm, oryantalizm, bağlantılı tarih

Postcolonialism Debates in Social Sciences

Until recently, it was suggested that modern social sciences developed scientific, thus universal, explanatory frameworks about human beings, nature, and history. After 1970s and 1980s, modern social sciences under the title of postmodernism, poststructuralism and postcolonialism, and the philosophical assumptions underlying it, were subjected to criticism from different perspectives. In this context, alternative research and explanatory frameworks based on alternative epistemologies were developed. This article intends to examine the critique and objections raised by postcolonial criticism and the postcolonial theories against modern social sciences in the context of their epistemological premises and accompanying political visions.

Colonialism and Social Sciences

The role of colonialism in the construction of modern world and the place of colonialism in the modern sociological theories constitutes one of the basic problematic of postcolonial theory. Although postcolonial criticism differs in itself, it has a common assumption that modern social sciences do not provide a space to colonialism as an analytical category. Decline in theorization of colonialism and the colonial encounter with its effects and consequences, caused to the portrayal of colonial expansion and capitalism as an inevitable process and historical necessity without interference of any subject. (Bhabra, 2015: 23). Notwithstanding that colonial politics and practices have been an integral part of the formation of the modern world, rendering colonialism and therefore resistance to colonialism invisible in modern social theory constitutes the departure point of postcolonial criticism and theories.

Considering that the nine of the tenth of the world were under direct colonial rule or different types of colonial control during the World War I, the exclusion of colonialism from modern social sciences becomes very problematic (Young, 2016: 3). Moreover, although the history of the anti-colonial struggles are as old as the history of colonialism, the history of resistance have not been considered among the constitutive part of political and intellectual developments of the modern world (Bhambra 2015, 160-170).

Anti-Colonial Struggles and the Postcolonial Critique

In this context, postcolonial theory aims to problematize the modes of production of knowledge in modern social sciences. The first aim is to criticize the forms of knowledge produced by modern social sciences either on the east or on the rest of the west, which has reduced them into an object of knowledge for the western subjects. The second purpose associated with it is to incorporate the histories rendered invisible and the voices silenced by these knowledge regimes into the social theory. The third aim is to develop methods of political criticism and struggles aimed at removing hegemonic relations between the colonizer and the colonized which alienate them to each other and to their own realities. In this context, postcolonialism is fueled both from critical perspectives developed in the Western academic and intellectual circles as well as from the values and thoughts emerging from anti-colonial struggles and decolonization processes. From Aimé Césaire's *Discourse on Colonialism* (2007) to Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* (2007), from Edward Said's *Orientalism* (2006) to Homi K. Bhabha's *The Location of Culture* (2016) the works which lay the ground for postcolonial theory, and the political visions of anti-colonial politicians and political leaders who organized the conference of the "Organization of the Peoples of Africa, Asia and Latin America", known as the Tricontinental, in Havana in 1966, constitute the theoretical and practical position which is called as postcolonialism. These theoretical and practical positions are not established exclusively in colonial countries. Which makes them important for social sciences is that with being anti-colonial, their hybrid character which is formed in dialogue with critical perspectives developed in the West, (Young, 2016; Loomba, 2000).

Critical Approaches to Postcolonialism

Modern social sciences theory has become more sensitive in culture, race, gender and representation issues with postcolonial criticism. In addition, there emerged an inclination towards adopting a more pluralistic approach in terms of scientific perspectives and regarding the subjects producing social sciences. However, the inclusion of the history of the colonized peoples and their knowledge production on modern world to the theory is not as easy as it is supposed to be. One reason for this is the reluctance of the institutionalized academic disciplines and the power structures they are associated, to abandon their privileged positions. Critics of liberal and Marxist circles have argued that postcolonialism focuses on cultural differences, thus put forward the particularities and pushing universal ways of thinking and of fighting backwards (Chibber, 2016; Dirlik, 2008). The other difficulty is more political and is related to the attitudes of global colonial and hegemonic relations which prevents the production and visibility of opponent ways of thinking. Along with all these oppositional and critical attitudes, postcolonialism has made a significant contribution to develop a more pluralistic and critical social science perspective by drawing attention that the basic concepts and analytic categories of modern social science theories are produced within a power relation.

Keywords: Colonialism, social theory, postcolonialism, orientalism, connected histories

Kaynakça

Ashcroft, B.&Ahluwalia, P. (2010). *Edward Said*, (Çev. Deniz Keskin), İstanbul: Sitare Yayınları

- Bhabba, H.K. (2016). *Kültürel Konumlanış*, (Çev. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bhabbra, G. K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Postkolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, (Çev. Özlem İlyas), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cesairé, A. (2007). *Barbar Batı. Sömürgecilik Üzerine Söylev*, (Çev&Der. Güneş Ayas), İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Chibber, V. (2016). *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, (Çev. Afife Yasemin Yılmaz), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dirlik, A. (2008). *Postkolonyal Aura/Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, 2. Baskı, (Çev. Galip Doğduaslan), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Çev. Şen Süer), İstanbul: Versus Kitap.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, E. (2006). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 3. Baskı, (Çev. Berna Ülner), İstanbul: Metis Yayınları.
- Trouillot, M. (2015). *Geçmiş Susturmak: Tarihin Üretilmesi ve İktidar*, (Çev. Sezai Ozan Zeybek), İstanbul: İthaki Yayınları
- Young, R. J. (2016). *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, (Çev. Burcu Toksabay Köprülü&Sertaç Şenli), İstanbul: Matbu Kitap.

Kadının Mirastan Men Edilmesinin Doğurduğu Sonuçlar
(Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneği)

Orhan Canpolat¹

Tebliğimizde “Kadının mirastan men edilmesinin doğurduğu sonuçlar Doğu ve Güneydoğu Anadolu örneği” konusunu ele aldık.

Miras, İslam hukukunun düzenlediği kurumlar arasında yer almaktadır. Kur'an ve hadislerde diğer din ve kültürlerle nazaran miras paylarının dağılımına, mirastan kimlerin hisse sahibi olduğuna, ne şekilde ve ne kadar miras alacaklarına detaylı bir şekilde yer vermiştir. Bu nedenden dolayı miras konusu İslami fıkıhında arasında önemli bir konuma sahiptir.

Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadiste şöyle buyurmuşlardır: “Ferâizi öğrenin ve öğretin, çünkü o ilmin yarısıdır ve ümmetimin ilk unutacağı şeydir”.² Ferâiz adıyla da anılan miras hakkında müstakil olarak pek çok kitap yazıldığı gibi, fıkıh kitaplarında da başlı başına bir bölüm olarak işlenmiş, mirasın taksimi hususunda ince hesaplar yapılarak, yanlışlığa meydan verilmemeye gayret edilmiştir. Buna rağmen günümüzde müslümanların, İslami ilimlere yabancı olmalarından dolayı örf-töre gibi anlayışlara sarılmaları nedeniyle, tıpkı cahiliye döneminde olduğu gibi kadınları mirastan mahrum bırakmaktadırlar.

Ataerkil ve geleneksel toplum yapısı, kadını mirastan men etmeyi normalleştirmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki gerçekleşen araştırmalar sonucunda, kadınların büyük oranda mirastan pay sahibi olmadıkları saptanmıştır. Bununda kadınların miras ile ilgili haklarını aramadıklarını veya bilmediklerini yahut eziyet ve baskıdan çekindiklerini ya da mirasın erkek kardeşin hakkı olduğu düşüncesi önemli rol oynamaktadır. Bölgede gerçekleşen araştırmaların birisinde kadınların %58'inin³, diğerinde ise %78,7'sinin töre anlayışı nedeniyle mirastan men edildikleri⁴ sonucu ortaya çıkarmıştır.

Zamanla toplumda dine karşı gelişen yanlış algının, kadını mirastan mahrum etmenin nedenleri arasında gösterilmesi ve İslam geleneğinin eril yapı sunması sonucu mirasın, erkekler lehine inşa edildiği⁵ gibi yanlış anlayışları ortaya çıkarmıştır. Bu yanlış düşüncelerden dolayı sanki İslam'a göre ölen şahsın geriye bıraktığı varisler her durum ve şartta “erkek çocuğun payı, kız çocuğunun hissesinin iki katıdır”⁶ veya “3 pay erkeğe, 1 pay kadına” ya da “6 pay erkeğe, 1 pay kadına”⁷ gibi doğru olmayan bilgiler paylaşılmaktadır. İslam fıkıhında miras konusu ile ilgili yapılan çalışmalarda tespitlere göre, varis ile mirasçı arasındaki akrabalık bağı ne kadar yakınsa miras payı o kadar artar. Akrabalık bağı ne kadar uzak ise o kadar da payı azalır. Bununla birlikte dört durumda kadının alacağı payın erkeğin yarısı olduğunu, 30 durumda ise erkeğin payıyla tamamen eşit olduğunu ve 10 durumda da

¹ Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, polatcan21@hotmail.com

² Buhari, Ferâiz, 2; Tirmizî, Ferâiz, 2; Ebû Davud, Ferâiz, 1

³ http://www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=303 (Bu yazı Güncel Hukuk Dergisi'nin Ocak 2017 tarihli 157. sayısında yayınlanmıştır)

⁴ İlkaracan, İpek. İlkaracan, pınar, Kuldun Yurttaş: Kadınlar Neresinde? 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru, İstanbul Tarih Vakfı Yay., 1998, 77-90.

⁵ Gürdal, Ayça Demir, Odabaş, Zuhale Yonca, Kadın ve Miras: Sosyolojik Bir Değerlendirme, Cyprus International University, folklor/edebiyat, (2014), Cilt:20, sayı:78, 2.

⁶ Nisa suresi: 11

⁷ <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/20-yilda-ne-degisti>

erkekten fazla hisse aldığını, hatta bazı hallerde erkeğin hisse sahibi olmayıp, kadının pay sahibi olduğunu ifade edilmiştir.⁸

Ne acıdır ki günümüzde erkekler kadını mirastan mahrum bırakmak için yeni yöntemler geliştirmişlerdir. Bunlardan bir tanesi, babanın henüz hayattayken tüm mal varlığını erkek çocukları arasında dağıtması, diğeri ise terikeyi erkek çocuklarına vakfederek kızlarını mirastan engellemesidir. Bu gibi uygulamalar zamanla kız veya diğeri mirasçılar arasında bir kin ve nefretin doğmasına sebep olmaktadır.

Türkiye'nin batı kesimlerinde medeni kanun gereğince miras çocuklar arasında ekseriyetle eşit paylaşıldığı için bu gibi sorunlar çok az yaşanırken özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde kadınların miras payından mahrum nedeniyle büyük oranda mağduriyet yaşadıkları bir vakıdır. Bu gibi durumlar mahkeme davalarına da konu olmaktadır.

Miras dağılımında fıkın ya da konunun koymuş olduğu kurallara dikkat etmeyenler, hem mirasçılar arasında anlaşmazlıklara sebep olmakta, hem kul hakkına riayet etmediklerinden hem dini bir sorumluluk altına girmekte, hem de akraba olan mirasçılar arasında devam etmesi gereken akrabalık bağına zarar vermektedirler.

Naslarla açıklandığı üzere sadece erkek çocuğunun miras hakkı ya da kız çocuğun miras hakkı diye bir durum söz konusu değildir. Miras hakkı her çocuk için eşittir. İslam hukukuna göre miras paylaşımı yapılırken mirasçılar belirlenip ona göre paylaştırılır.

Araştırmamız sonucunda kadının mirasta mahrum edilmesinin çeşitli sebepleri olduğunu tespit ettik. Bunların belli başlılarını şöyle ifade edebiliriz:

- a) Kadının zaten yapacağı evlilikle ekonomik güç elde edeceği, dolayısıyla mirastan pay almasına gerek olmadığı,
- b) Mirasın parçalanmaması/yabancı ellere geçmesi için rızası olmadan yakın akraba evlendirmesi,
- c) Tehditle miras payını almaktan men edilmesi veya öldürülerek ortadan kaldırılması.

Kur'an'ın çok hassas adalet anlayışına göre kadına mirastan az hisse vermek veya engellemek şöyle dursun, mirastan kendilerine pay verilmeyen yetim ve fakire de bir şeylerin verilmesini tavsiye edilmektedir.: "Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin".⁹

Kadınları mirastan mahrum etmenin bu dünyada hukuki sonuçları olduğu gibi uhrevi cezasının bulunduğu ayetler tarafından sabittir. İslam öğretisine göre kadının, zengin olsun, fakir olsun her durumda mirastan pay sahibi olduğu bir gerçektir. Bu açıdan Müslümanların Allah'ın koymuş olduğu ölçülere riayet etmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Miras, Kadın, Erkek, Hukuk

The consequences of Woman's Being Deprived from Hereditary: Eastern and Southeastern Anatolia Case

In this paper, we have dealt with the subject of "The consequences of the woman's being deprived from hereditary: Eastern and Southeastern Anatolia Case".

⁸ www.basaer-online.com/2017/08/مناقشة-شبهة-أن-الإسلام-قد-ظلم-الإناث-في/

⁹ Nisa suresi: 8.

Heritage is one of the institutions that Islamic law regulates. In the Qur'an and hadiths, compared to other religions and cultures, the distribution of heritage shares, who has a shareholder from heritage, how and in what way one will inherit are all given in details. Because of this, the inheritance has an important position among the Islamic jurisprudence.

A hadith quoted from the Prophet Mohammed says: "Learn and teach the Fards, because it is the half of the knowledge and it is the first thing my umma will forget."¹⁰ Many books have been independently written about the heritage which is also known by the name of Ferâiz, and it has been treated as a part in the fiqh books all by itself, and it has been tried not to be falsified by making fine calculations about the taxation of the heritage. However, today Muslims deprive women of the hereditary just as they were in the period of the ignorance, because they are embraced by conventions such as customs because they are foreign to Islamic sciences.

Patriarchal and traditional society structure normalized women to be deprived from the heritage. As a result of the researches carried out in the Eastern and Southeastern Anatolia regions, it has been determined that women are not largely hereditary shareholders. It plays an important role in the idea that women are not seeking or knowing their rights related to heritage, or that they abstain from persecution and oppression, or that they have the thought that the inheritance is the right of their brother. In one of the studies conducted in the region, 58%¹¹ and in another study 78.7%¹² of the women were found to have been deprived from the hereditary because of the customary mentality.

Over time, the false accusation against religion in society has caused misunderstandings that heritage is constructed on behalf of men¹³ as a result of depriving women of heritage and patriarchal presentation of the Islamic tradition. Because of these false beliefs, it is thought that as if in Islam the heirs who are left behind by the person who died are in every situation and condition share incorrect information such as "the share of male child is twice the share of girl child"¹⁴ or "3 share for male, 1 share for female" or "6 share for male, 1 share for female"¹⁵. According to the findings of the studies on heritage in Islamic jurisprudence, the closer the kinship between the heir and the inheritor, the greater the share of heritage. The farther the kinship is, the smaller the share. However, it is stated that in four cases the women's share is equal to the men's share, in 30 cases the shares for both parties are completely equal, and in 10 cases women receives more shares from the men, and even in some cases the woman is the only shareholder.¹⁶

It is pitiful that today men have developed new ways to deprive women of heritage. One of them is to distribute all the assets of the father among the boys while the father is still alive, and the other is to prevent the daughters of the inheritance by devoting the order to the boys. Such practices in time lead to the creation of hatred and hatred among the girls or other inheritors.

¹⁰ Buhari, Ferâiz, 2; Ebû Davud, Ferâiz, 1; Tirmizî, Ferâiz, 2

¹¹ http://www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=303 (This paper has been published in Güncel Hukuk Dergisi in January 2017 with 157th issue.)

¹² İlkkaracan, İpek. İlkkaracan, pınar, Kuldân Yurttaş: Kadınlar Neresinde? 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru, İstanbul Tarih Vakfı Yay., 1998, 77-90.

¹³ Gürdal, Ayça Demir, Odabaş, Zühal Yonca (2014), Kadın ve Miras: Sosyolojik Bir Değerlendirme, Cyprus International University, folklor/edebiyat, Cilt:20, sayı:78, 2.

¹⁴ Nisa suresi: 11

¹⁵ <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/20-yilda-ne-degisti>

¹⁶ <https://www.basaer-online.com/2017/08/>

In the western part of Turkey, since the heritage is shared among the children mostly equally these problems are experienced very little while in Eastern and Southeastern Anatolia women's being suffered party is the fact due to deprivation of heritage. Such cases are also the subject of court cases.

Those who do not pay attention to the rule of fiqh or the rule of law in the inheritance cause both the disputes between the heirs, they are under religious responsibility because they do not obey the right of the people, and they damage the bond of kinship which should be continued among the relatives.

As stated in the passage, there is no such thing as the right of inheritance of a boy or the right of a girl to inherit. Inheritance is equal for every child. According to Islamic law, when inheritance is shared, inheritors are determined and distributed accordingly.

As a result of our research, we have found that there are various reasons for deprivation of heritage. We can express certain of these things as follows:

- a) The woman will get economic power with the marriage she will already have, so there is no need to take the share of heredity,
- b) Marriage of close relatives without consent for not to break up the heritage or to be removed out of the family,
- c) By murder or a threat women's deprivation of the hereditary portion.

According to the very sensitive sense of justice of the Qur'an, it is advised far from giving women less share or inheritance to the hereditary, and also to give something to the orphan and the poor who are not given any share from heritage: "If relatives, orphans and the poor who are not part of the inheritance are present give them something from the furnishings, and give them good words (to take their hearts)."¹⁷

The deprivation of the women from heritage has legal consequences in this world and ethereal punishment fixed by the verses of Qur'an. According to Islamic discipline, it is a fact that women have a share of the inheritance in every case, regardless of being rich or poor. In this respect, Muslims must observe the measures that Allah has put down.

Keywords: Heritage, Woman, Man, Law

Kaynakça

Ebû Davud, Sünen-i Ebû Davud

Gürdal, Ayça Demir, Odabaş, Zuhale Yonca, *Kadın ve Miras: Sosyolojik Bir Değerlendirme*, Cyprus International University, folklor/edebiyat, (2014), Cilt:20, sayı:78, 2.

İlkkaracan, İpek. İlkkaracan, pınar, Kuldan Yurttaş: Kadınlar Neresinde? 75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru, İstanbul Tarih Vakfı Yay., 1998, 77-90.

Buhari, Sahih –i Buhari

Tirmizî, Sünen-i Tirmizi

www.kamer.org.tr/icerik_detay.php?id=303 (Bu yazı Güncel Hukuk Dergisi'nin Ocak 2017 tarihli 157. sayısında yayınlanmıştır)

www.aljazeera.com.tr/gorus/20-yilda-ne-degisti

www.basaer-online.com/2017/08/مناقشة-شبهة-أن-الإسلام-قد-ظلم-الإناث-في/

¹⁷ Nisa suresi: 8.

Üniversitelerdeki Zazaca Çalışmalara Dair Bir Değerlendirme

Murat Varol¹

Giriş

Sözün yazıya dönüştüğü zaman dilimi bakımından yakın bir tarihe dayanan Zazaca, sözlü kültürü oldukça zengin ve sağlam bir dildir. Yazılı kayıt imkânı olmayınca, grubun kimlik koruyucu bilgisi için insan belleğinden başka bir yer yoktur (Assmann, 2015: 65). İşte yüzyıllarca muhafaza edilen ve gelecek kuşaklara aktarılan bu sözlü bellek, son yüzyılda sekteye uğradı. Son iki yüz yıldır yaşanan savaşların oldukça farklılaştığı görülmektedir. Zira artık en büyük savaşlar etnik kimlikler ve diller arasında yapılmaya başlanmıştır. On dokuzuncu yüzyıla ait “milliyet ilkesi”nin zafer kazandığı bir dönem var idiyse, bu dönem Birinci Dünya Savaşının sonuna denk düşüyordu; ancak bu, ne önceden kestirilebilir bir durumdu, ne de geleceğin galiplerinin niyetini yansıtmaktaydı (Hobsbawm, 2014: 158). Bu yeni savaş bir taraftan hangi milletin daha üstün ve kutsal olduğu üzerinde dururken, diğer taraftan ise hangi dilin daha işlevsel ve daha arkaik olduğu üzerine yapılıyordu. Oysa gerçek olabildiğince farklı bir seyirdeydi. Dilbilimciler, Khoisan dillerinin ya da Amerikan yerlisi dillerinin, büyük Avrupa dilleri kadar ileri olduğunu savunurken, dilbilim sistemine atıfta bulunurlar (Janson, 2016: 27). İşte bu durumu ulus-devletlerin kabul etmesi ve benimsemesi o kadar da kolay olmadı.

1. Cumhuriyet Sonrası Politikalarda Dillerin Durumu

Osmanlı bakiyesi üzerine kurulan Türkiye, bu yeni süreçte tüm kurumlarında yeniden bir yapılanmaya gitmiş, özellikle eğitim ve dil politikalarına ayrı bir önem verilmiştir. Yeni Cumhuriyetin bu bakış açısının bir yansıması olarak, Türkçe dışındaki dillerin varlığı hem inkâr edildi hem bu dillere ait yasal bir zemine izin verilmedi. Bu süreçte Türkçe dışındaki dillerin önemli bir yara aldığı muhakkak, zira günümüzde Zazaca'nın yok olma tehdidi ile karşı karşıya kalmasının en temel nedenini bu durum oluşturmaktadır.

Cumhuriyetin kurulmasından 2000'li yıllara kadar bu hâkim zihniyet, varlığını olabildiğince diri tutmuş, tüm kurumlarda bunu uygulamıştır. 2000'li yıllardan sonra özellikle 2003 yılından itibaren hız kazanan Avrupa Birliği Uyum Yasaları, bu süreci az da olsa değişime uğratmıştır. 80 yıl boyunca bu dillerin varlığı bile büyük bir tehlike arz ederken, yeni süreçte bu dillerin kabulü mümkün olmasına karşın; bunlara dair ne gibi özgürlüklerin olacağına dair tam bir düşünce geliştirilememiştir.

Bu yeni süreçteki bazı uygulamalar şunlar olmuştur. Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde dil kursları açılmaya başlanmış, 180 saat olan bu kursların sonunda sertifika verilmeye başlanmıştır. Yine TRT 3 kanalında, haftada yarım saat olmak üzere, Türkçe dışındaki dillere yayın hakkı verilmiştir. 2009 yılında TRT Şeş kanalı açılmış, bu adım ile beraber dil özgürlükleri yeni bir boyut kazanmıştır. Eğitim alanında ise 2012 yılında eğitimin ikinci kademesinde Zazaca seçmeli ders olarak verilmeye başlanmıştır. Şüphesiz tüm bu adımlar önemli olmak ile beraber, bir dilin yaşaması için tehlikeli olan eşiğin atlatılması için yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. 2009 yılında UNESCO'nun açıkladığı rapora göre

¹ Öğr. Gör. Bingöl Üniversitesi, mvarol@bingol.edu.tr

Zazaca'nın yok olma tehlikesi altında olduğu gerçeği, hâlâ devam etmekte, her geçen gün bu durum daha da derinleşmektedir.

2. Türkiye'deki Üniversitelerde Zazaca'nın Durumu

Bu çalışmanın ana konusu olan üniversitelerdeki Zazaca çalışmalar, nispeten her geçen gün artmakta, önemli bir literatür oluşmasının ilk adımları atılmaya başlanmıştır. Zazaca ile ilgili üniversitelerdeki çalışmaların daha çok üç üniversitede yoğunlaştığı görülmektedir. Bingöl Üniversitesi, Munzur Üniversitesi, Mardin Artuklu Üniversitesi bu çalışmaların odağındaki üniversiteler olurken, bu üniversiteler dışındaki bazı üniversitelerde ise daha çok ders veya bazı programlar ile Zazaca çalışmalara katkı sağlanmaktadır. Türkiye'deki üniversitelerde yapılan çalışmaların lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde olduğu görülmektedir. Bu çalışmaları üniversitelere göre şöyle inceleyebiliriz.

2.1. Bingöl üniversitesi

Bingöl Üniversitesi bünyesinde Zazaca için hem lisans, hem yüksek lisans hem de doktora düzeyinde eğitim verilmektedir. Zaza Dili ve Edebiyatı lisans bölümü, Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatı bünyesinde yer almaktadır. İlk defa 2013-2014 eğitim yılında öğrenci alınmış ve ilk mezunlarını da 2016-2017 eğitim yılında vermiştir. Bu bölümden ilk yılda 21 öğrenci mezun olmuştur.

Yüksek lisans çalışmalarının yapıldığı Yaşayan Diller Enstitüsü 2011 yılında kurulmuş, ilk defa 2011-2012 eğitim döneminde yüksek lisans eğitimi vermeye başlanmıştır. İlk dönemlerde sadece tezli yüksek lisans eğitimi verilirken, okullarda Zazaca'nın seçmeli ders olarak verilmesi ile beraber bir yıllık tezsiz yüksek lisans programı da açılmıştır. Bingöl Üniversitesinden şimdiye kadar tezli yüksek lisans programından 18, tezsiz yüksek lisans programından ise 65 öğrenci mezun olmuştur. Hazırlanan 18 tezin 6'sı gramer, 5'i klasik edebiyat, 6'sı halk edebiyatı, 1'i de modern edebiyat alanında olduğu görülmektedir. Doktora eğitimi de yine Yaşayan Diller Enstitüsü bünyesinde verilmektedir. Doktora programında ise iki dönemdir öğrenci alınmakta ve toplam 5 öğrenci doktora eğitimine devam etmektedir.

2.2. Munzur üniversitesi

Munzur Üniversitesi bünyesindeki Zaza Dili ve Edebiyatı bölümü, Edebiyat Fakültesine bağlı olarak kurulmuş, 2012-2013 eğitim yılında öğrenci almaya başlamıştır. Bölüm 2015-2016 ve 2016-2017 eğitim yılları olmak üzere iki dönemdir mezun vermektedir. Toplam 45 öğrenci mezun olmuştur.

2.3. Mardin Artuklu üniversitesi

Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesindeki Zazaca çalışmalar, Yaşayan Diller Enstitüsü bünyesindedir. Buradaki yükseköğrenim tezli ve tezsiz yüksek lisans düzeyindedir. Artuklu Üniversitesi bünyesindeki Yaşayan Diller Enstitüsü, Türkiye'de bu isimle kurulan ilk enstitü olma hüviyetine sahiptir. Burada şimdiye kadar 8'i tezli, 70'i de tezsiz olmak üzere 78 öğrenci mezun olmuştur. Tezli yüksek lisans çalışmalarının daha çok gramer, klasik edebiyat ve halk edebiyatı alanları ile ilgilidir.

Bu üç üniversite dışında Dicle Üniversitesi ve Muş Alparslan Üniversitesinde de, Zazaca ile ilgili çalışmalar yapılmakta ve bu alandaki eğitim çalışmalarına katkı verilmektedir.

Sonuç

Türkiye'deki üniversitelerde yapılan Zazaca çalışmaların tarihi, son on yıllık bir zaman diliminden daha az olsa da, önemli adımlar atılmaya başlanmış, dilin eğitim hayatındaki alanı genişlemiştir. Olumlu birçok gelişmenin yanı sıra üniversitelerdeki bu çalışmalarda bazı sorunlar veya eksiklikler bulunmaktadır. Lisans programının olduğu iki üniversitede programlar birbirine benzememektedir, farklı ders müfredatları ve içerikleri bulunmaktadır. Aynı durum lisansüstü eğitim veren birimler arasında da bulunmaktadır. Lisans veya yüksek lisans

programlarına yerleşen veya müracaat eden öğrencilerin dil yeterlilikleri zayıf kalmakta, bu da iyi düzeyde çalışmaların yapılmasını geciktirmekte veya yapılacak çalışmaları olumsuz etkilemektedir. Özellikle lisans bölümünden mezun olan öğrencilerin atanmaması, lisans programlarını ciddi bir şekilde olumsuz etkilemektedir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Zazaca'nın yaşam alanlarını genişletilmesi, eğitim başta olmak üzere her alandaki çalışmaların artırılması, yapılan tüm çalışmaların desteklenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Eğitim, Üniversite, Zazaca.

An Assessment on The Zazaki Studies at The Universities

Introduction

Zazaki, which transforms its discourse to the written literature at late history, is a pretty rich and solid language in terms of oral literature. If there is not the possibility of written record, there is not a place for the group to protect its identity, except for human memory (Assmann, 2015: 65). The oral tradition that had been preserved and transferred to the next generations for centuries was interrupted in the last century. The wars took place in the last two centuries degenerated a lot. The biggest wars started to be waged between ethnic identities and languages. If there is a period in which "the principle of nationalism" won a victory, this should be the World War I; but this is neither doped out nor did it reflect the will of the winners (Hobshawn, 2014: 158). On one hand, this new war laid emphasis on the superiority and holiness of parties and on the other hand the functionality or antiquity of the languages was discussed. In fact, the reality was quite different. While linguists defend that Khoisan or Native American languages are developed as much as European languages they address to the linguistic system (Janson, 2016: 27). Yet it was not easy to accept this situation for the nation-states.

1. The Situation of the Languages at the Post-Republican Period Policy

In this new process, all the institutions in Turkey were undergone a reorganizing system and the education and language policies were regarded as significant. As a reflection of the new republic, the existence of the languages except Turkish was denied and a legal ground for these languages was not allowed. It is absolutely true that the languages except Turkish were heavily wounded because the situation of Zazaki as a language being at the risk of extinction is mostly the result of such a policy.

This mentality that dominated from the foundation of the republic until 2000s kept its existence quite alive and implemented this policy at all of the institutions. After the 2000s, especially with the acceleration of the law of harmonization code of the European Union this process underwent a change at the least. During eighty years, the existence of these languages posed a threat, although it became possible to accept the existence of these languages, a complete thought for the liberty of these languages could not be developed.

Some of the implementations about this new process are these: Language course started to be given within the Ministry of National Education and a certificate was given at the end of these courses of 180 hours. Languages other than Turkish were given the right of 30 minutes broadcast at TRT 3. TRT Şeş was opened in 2009 and the liberties took a new dimension. In 2012, Zazaki classes as selective courses were started at secondary schools. It is beyond any doubt that these steps are very important but we cannot say that these are enough to surpass the critical threshold for the survival of a language. According to the report of UNESCO made public at 2009, Zazaki is under the threat of becoming extinct and this threat is continuing and going into more depth day by day.

2. The Situation of Zazaki at Universities in Turkey

The main subject of this study is Zazaki studies at Turkish universities. Zazaki studies are relatively increasing every passing day and an important literature is being formed as first steps.

The studies about Zazaki are centered upon three universities. Universities of Bingöl, Munzur and Mardin Artuklu are in the focus of Zazaki studies, and at some universities some courses and programs are made about Zazaki. The studies in Turkey are at bachelor's degree, master and doctorate levels. We can examine these studies considering the universities.

2.1. University of Bingöl

Bachelor's degree, master's degree and doctorate programs are given at Bingöl University. As a bachelor's degree program, The Language and Literature of Zazaki is contained within the Eastern Languages and Literature at the Faculty of Arts and Sciences. The department admitted student in the 2013-2014 school year for the first time and the first graduates were produced in the 2016-2017 school year. 21 students were graduated from the department.

The Institute of Living Languages was founded in 2011 and it admitted students in 2011-2012 school years for the first time. In the first semester, only the education of thesis with masters was given but after the starting of Zazaki selective courses at secondary schools non-thesis master's degree program was started. Until today, 18 students at thesis with master's program, 65 students at non-thesis master's degree program were graduated. 6 of 18 theses are about grammar, 5 of them about classical literature and 6 of them are about folk-literature and 1 is about modern literature. Doctorate program is also given within the Institute of Living Languages. 5 students study at the doctorate program.

2.2. University of Munzur

The Department of The Language and Literature of Zazaki was founded within the Faculty of Literature and the department admitted students at the 2012-2013 school years. The department produced graduates both in 2015-2016 and 2016-2017 school years. The total number of the graduates is 45.

2.3. University of Mardin Artuklu

Zazaki studies within Mardin Artuklu University are done in the Institute of Living Languages. Higher education at Mardin Artuklu University is at the levels of masters with thesis and masters without thesis. The Institute of Living Languages at Mardin Artuklu University is the first institute founded with this name in Turkey. 8 students at masters with thesis program and 70 students at masters without thesis program were graduated. The studies at masters with thesis program are generally about grammar, classical literature and folk-literature.

Outside these universities, Zazaki studies are done at the University of Muş Alparslan and Dicle University, and the studies contribute to the education program in the field.

Conclusion

Although the history of the studies of Zazaki at the universities in Turkey is less than ten years, many significant steps are taken and the education of the language in the education system has developed. As well as the positive developments at the studies done at Turkish universities, there are still many problems and lacks. The curriculum of undergraduate programs at two universities differs from each other, the curriculum and the course contents are different. The same is valid for the postgraduate programs as well. Language proficiency of the students admitted to the undergraduate and postgraduate programs is weak and this causes quality studies to be retarded. That the graduates are not appointed affects the undergraduate programs seriously. Despite all the problems, living space of Zazaki should be enlarged and the studies in the educational system should be extended.

Keywords: Language, Education, University, Zazaki

Kaynakça

- Janson, T. (2016). *Dillerin Tarihi* (Çev: Mehmet Doğan), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Hobsbawm, E.J. (2014), *Milletler ve Milliyetçilik* (Çev: Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. (2015), *Kültürel Bellek* (Çev: Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İslam Düşüncesinde Çevre Bilincinin Nebevî Kökenleri

Ayşe Nur Çiftçi¹

İslam dini, kişinin yalnızca Allah (c.c) ile irtibatını tanzim eden itikad ve ibadet hususlarından ibaret değildir. Kişinin diğer insanlarla, canlılarla ve çevreyle olan irtibatı, bunlara karşı sorumlulukları ve sahip olması gereken duyarlılık, tüm yönleriyle İslam ahlakının bir parçasıdır ve insan yeryüzünü şekillendiren ve değiştiren her tasarrufunda Allah (c.c)'a karşı sorumludur. İnsanın yaratılış amacı olan 'kulluk', yalnızca iman esaslarının kabulünden ya da belirli ibadetlerinin yerine getirilmesinden ibaret basit bir kavram olmaktan öte müslümanın Allah (c.c)'la, diğer insanlarla, bütün mahlûkatla ve yaşadığı çevresiyle irtibatını kapsayan geniş bir kavramdır. Yeryüzündeki her şey kendisinin istifadesine sunulması sebebiyle çevresine karşı sorumlu olan müslümana, doğal hayatı ve dengeyi korumak farz kılınmıştır. İklimi, toprağı, bitki örtüsünü bozacak, zarar verecek her türlü faaliyet, canlı ya da cansız bütün mahlûkata karşı olumsuz davranışlar ise yasaklanmış ve haram kılınmıştır. Kişinin çevresine zarar vermeden yaşaması, her türlü îmar faaliyeti ve yeryüzünü güzelleştirme adına yaptığı her işi kulluğun icabıdır. Buna göre her Müslüman, havayla, suyla, toprakla, bitkilerle ve tüm canlılarla olan temasında; gıda tüketimi ve doğal kaynakların kullanımı hususunda ve tabiata ilişkin her tasarrufunda ilahi hitabın muhatabıdır. İslam'ın 'emânet' kavramıyla ifade ettiği, insanın tabiat üzerindeki tasarruf hakkı, zamanla mutlak bir hâkimiyet ve her türlü keyfi uygulamayı mübah gören bir egemenlik olarak algılanmaya başlanmıştır. İnsanoğlunun doğaya karşı yaklaşımı istifade etmek ve korumaktan uzaklaşarak, sömürmek, tüketmek ve mutlak bir tahakküm kurmak şeklini almıştır. Kur'an'ın ifadesiyle birbirine üstün olma, daha çok kazanma ve kibirlenme yarışına giren insanoğlu, her türlü manevi değerden uzaklaşarak tabiata karşı duyarsız hale gelmiştir. İnsanla çevre arasındaki manevi bağların kopuşu, Allah (c.c)'a ve ahlaki değerlere karşı umursamazlık, günümüzdeki ekolojik problemlerin pek çoğunu beraberinde getirmiştir. Gittikçe artan çevre sorunları, doğa üzerindeki tasarruflarımız kadar, bunları motive eden dünya görüşümüz ve değer yargılarımızı da gözden geçirme zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Tüm dünyada yaşanan çevre sorunlarının aslında 'etik sorun' olarak görülmeye başlamasıyla, her dinin kendi ekolojik kavramlarını gözden geçirmesi ve yeniden keşfetmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. İslam dininin birinci dereceden kaynağı olan ayetler incelendiğinde görülmektedir ki Kur'an-ı Kerim'de tabiata ilişkin hususlar, günümüzdeki gibi bir çevre problemi olarak ele alınmaktan ziyade, dolaylı olarak anlatılmış ve insanoğlu tabiatındaki nizamdan hareketle tefekküre yönlendirilerek yaşadığı doğal ortamdaki âyetlere (işaretlere) dikkati çekilmiştir. Çevreye ilişkin âyetler doğrudan emir ya da nehiy içermeyip, Allah (c.c)'ın varlığı ve birliği hususunda, aynı zamanda insanın dünya hayatını nasıl algılayacağı konusunda düşünmeye sevkedici bir mâhiyettedir. Bu husustaki emirler ve yasaklar, doğrudan yönlendirmeler ise Hz.Peygamber'in (s.a.v) söz ve uygulamalarını içeren hadislerde vücut bulmuştur. Buna binaen bu çalışmada, İslam ahlakının öngördüğü çevre tasavvuru, Hz. Peygamber'in fiili ve kavli sünneti göz önünde bulundurularak incelenecektir. Nitekim bu değerlerin uygulayıcısı ve öğreticisi Hz. Peygamber'dir. Hz. Muhammed (s.a.v), İslam dininin itikad, ibadet ve muamelata ilişkin hususlarıyla beraber, hayatın her alanıyla ilgili

¹ Dr. öğrencisi, Uludağ Üniversitesi/T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursu Öğreticisi, nurayse388@hotmail.com

dinin ön gördüğü ve müslümanların benimsemesi gereken davranışları bizzat kendi örnekliğiyle yaşamış ve tebliğ etmiştir. Tebliğ görevini belli bir çevre içerisinde gerçekleştiren Hz. Peygamber'in (s.a.v) getirdiği, içinde yaşadığı çevreye duyarsız kalmayan hayat anlayışı, çevre hususundaki kavli ve fiilî sünneti, toprağın, su kaynaklarının dikkatli ve israf edilmeden kullanılması, yeşil alanların korunması ve artırılması, doğal çevrenin bir parçası olan hayvanların ve bitki örtüsünün muhafaza edilmesi gibi hususlarda doğrudan emir ve nehiyleri, bilfiil uygulamaları hem yaşadığı devre hem de ekolojik problemlerle mücadele eden günümüze ışık tutan ölçüler ve kurallar içermektedir.

Fertlerden topluma doğru giden bir çevre ahlâkını inananların zihinlerinde oluşturmayı gâye edinen Hz. Muhammed'in (s.a.v) çevre bilinci hususunda ümmetini bilgilendirmesi, tabiatın istifade edilen maddi kıymetinin ötesinde manevi bir değerinin olduğunu vurgulaması, insan- çevre münasebetinin ölçüleri hakkındaki söz ve fiilleri, bu hususta maddi ve manevi müeyyideler belirlemesi ve uygulaması Müslümanlar için bağlayıcıdır. O'nun (s.a.v) bu husustaki beyânları ilk muhataplarını olduğu kadar günümüz Müslümanlarını da müspet yönde değiştirecek ve İslam medeniyetine katkı sağlayacak niteliktedir. Bu çalışma Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu husustaki sünnetini doğru algılamanın ve uygulamanın, günümüzde farklı tanıtılmaya çalışılan İslam ve müslüman imajının düzeltilmesi açısından önemli olduğunu ortaya koyacaktır. Zira bugün İslam dünyası denilince akla gelen olumsuz imaj, yaşanması gereken İslam ile yaşanan İslam arasındaki uçurumun idrak edilememesinden kaynaklanmaktadır. Allah (c.c)'a kulluk kavramının salt ilmihal bilgisi ya da şekilci Müslümanlık olarak algılanmayıp, tüm varlık âlemiyle ilişkileri ihtiva ettiğinin bilincinde olunduğu ve sünnetin taklidi uygulamalarından çok özünün yaşandığı İslam'ın altın çağlarında müslümanların geldiği medeniyet seviyesi ve geride bıraktıkları eşsiz miraslar, bu hususun en somut delilidir. Nihayetinde bu çalışma, tüketim çağının yakın gelecekteki vahim neticeleri sebebiyle önemi daha iyi anlaşılan "çevre bilinci"ni insanlığa kazandırma hususunda, dinî kaynakların temel alınmasının son derece mühim olduğu neticesine ulaşacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, İslam ahlâkı, çevre etiği, çevre bilinci, tüketim çağı.

Nabawî Roots of Environmental Awareness in The Islamic Thought

Islam is not only a belief and ritual system organizing the relationship between mu'min and Allah. On the contrary, the relationship between human being and all beings, namely, humans, animals and nature, his/her duty towards them, and sensitivity to them are different parts of Islamic morality. In other words, human being is accountable to Allah in every his/her deed. Worshipping the aim of creation of human being is not only to accept Islamic belief and perform the prayers, but also a comprehensive concept which includes whole relations through the life. Muslim is rendered responsible towards his/her environment in terms of preserving it because the whole universe is put under his/her order. Each operation that might damage the climate, earth or flora, and each ill treatment towards all living or non-living creatures is banned and forbidden. Living harmlessly, constructing and enhancing the earth are necessary in terms of being slave. Accordingly, each muslim is an object of divine addressing about his/her usage air, water, earth, plants and all others, and also food consumption and usage of natural resource. Human's right of disposition of nature, which is called "amânah" in Islam has become an absolute domination which regards all sorts of arbitrary treatment as legitimate. Human approach to the nature, which was preserving and profiting, has turned into exploitation, consumption and absolute domination. As said in the Qur'ân, humans, being in for arrogance and winning, get further away from all kinds of value and became insensitive to the nature. Cutting of inner relations between the nature and human being and indifference to God and moral values led to some problems. Increasing environmental problems necessitate to review our world view and values as well as our performances. Following the acceptance that all environmental problems are ethical ones, it has become an issue to scrutinize and analyze the religions regarding ecological topics. Analyzing the basic resource of Islam, namely the

verses of the Qur'an, they include some implications of the nature and invite human being to contemplate on it. This approach is disparate from today's approach to the nature. The verses about the environment do not include a prohibition or order. They contain some implications which lead to contemplate on the existence and oneness of Allah, also understanding of universe. Prohibitions and orders about this issue are in the hadiths. Accordingly, in this paper, the topic will be analyzed according to Prophet Muhammad's (pbuh) statements and actions. For he is the performer and teacher of these principles. Prophet Muhammad (pbuh) lived himself the principles of Islam, including faith, rituals and practices which muslims have to accept. Performing his duty in a region, Prophet Muhammad's (pbuh) deep understanding of environment, his sayings and actions (such as prudent usage of earth, water sources and preservation and enhancing of green-field and protection of flora and animals) and his orders-prohibitions include the measures that are also current today. Because Prophet Muhammad (pbuh) informed muslims about the nature indicating that the nature is more than a material source, set some moral and physical rules and perform them; muslims are account for these principles. Hence, his sayings about this topic have power that direct today's muslims as well as those in that period. This paper will show that a straight understanding and performing of hadiths on this issue will be a great contribution to correct imagination of muslim World. For current imagination of muslim world originates from a misunderstanding of difference between living Islam and real Islam. The Islamic civilization and its monuments in the golden era are the evidence that to have a sound understanding of slavery to God beyond information about ilmihâl and imitative faith and to live the prophetic tradition regarding not its external but core elements are essential to achieve the aim. Consequently, because of a desperate situation resulted in the consumption era in near future, it will be clear that the religious resources are essential to raise consciousness about the environment.

Keywords: Sunnah, Islamic morality, environmental ethics, environmental awareness, consumption era.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybani (1995). el-Müsned, (şrh.) Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü'l-Hadis.
- Ateş, Ali Osman (2003), "İslam ve Doğal Hayatın Korunması", Ç.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3 (1): 1-34.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (1989). Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi, (çev.) Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Canan, İbrâhim (2016). Kütüb-ü Sitte Tercüme ve Şerhi, 7. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Coşkun, Ahmet (1996). "Çevre Kirlenmesi Problemine İslami Açıdan Bir Bakış", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4(3): 297-312
- el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, Ebû'l-Hüseyin (1978). Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi, (çev.) Ahmed Davudoğlu, İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- En-Nîsâbü'rî, Hâkim (1990). El-Müstedrek ale's-Sahîhayn, (nşr.) Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Es-Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud (1987). Sünen- i Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi, (çev.) Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, İstanbul: Şamil Yayınları.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini (1983). Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi, (çev.) Haydar Hatipoğlu, İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Karaman, Hayrettin vd (2007). Kur'an Yolu, Ankara: DİB Yayınları.
- Karslı, İbrâhim Hilmi (2012), "Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Doğal Çevre Öğretisi", Diyanet İlmî Dergi, 48(1): 93-120.

- Macit, Yunus (2005). “Sünnet Verileri Işığında Çevre Eğitiminin Esasları”, Hadis Tetkikleri Dergisi, 3(2): 111-128
- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (2005). Sünen-i Nesâi, (çev.) Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, Konya:
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (1404/1983). El-Mu'cemu'l-kebir, nşr. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Beyrut: Mektebetü'z-Zehra.
- Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (1879). Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk, Leiden.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi (1981). Sünen-i Tirmizi Tercemesi/Camiü's-sahih, (çev.) Osman Zeki Mollamehmetoğlu, İstanbul: Yunus Emre Yayınevi.
- Ülgen, Aygün (1994). “Türk Mimarisinin Minyatür Yapıları: Kuş Evleri”, Tarih ve Medeniyet Dergisi, 7: 55-58.
- Yediyıldız, Bahaeddin (2012). “Vakıf”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 479-486.
- Yeşilyurt, Temel (1999). “Doğanın Epistemolojik Analizi”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, V: 217-48.
- Zümrüt, Osman (1997). “Osmanlılarda Doğal Kaynakları Koruma ve Sahip Çıkma Çabalarından Biri: Sülûk Toplamanın Denetimi”, On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9: 89-98.

Uzaktan Din Eğitiminde Kalite

Davut Işıkdogan¹

Eğitim sistemleri gün geçtikçe yenilenmekte ve büyük değişimler geçirmektedir. Bu değişimle birlikte uzun yıllardır aynı tarzda eğitim veren yükseköğretim kurumları son birkaç yıldır yürüttükleri eğitim sistemlerini yeniden gözden geçirmekte ve hızla yayılan uzaktan eğitim uygulamalarına göre kendilerini yenilemektedirler. Programlar ve dersler yeni içerik türleri ile bu yeni eğitim türüne göre şekillendirilmektedirler (Holmberg & Hansson, 2003)

Uzaktan eğitimde kalitenin sağlanabilmesi için öncelikle belli bir standardın olması ve bu standartlara uygun hareket edilmesi gerekir. Özellikle küreselleşen yükseköğretim pazarında uzaktan eğitimin kalitesini artırmak için, ulusal ve kurumsal düzeyde, uzaktan eğitimin kalite güvencesini gözden geçirmek, gelişen uzaktan eğitim ortamlarının yeni sorunlarını tartışmak acil bir ihtiyaç haline gelmiştir (Jung, 2005). Bir başka deyişle uzaktan eğitimin yaygınlaşarak günlük yaşamın olağan bir parçası haline gelmesi ve geleneksel eğitim veren üniversitelerde uzaktan ders veren akademisyenlerin sayısının artması ile birlikte akademik programların geliştirilmesi ihtiyacı da artmaktadır (Day, 2003).

Bir toplum olarak ilerleyebilmek ve gelişmiş ülkelerdeki refah düzeyine erişebilmek için okullarda iyi bir eğitimin veriliyor olması gerektiği bilinen bir gerçektir. Ancak okullarda iyi bir eğitimin verilebilmesi, yani öğrencilerin başarılı olabilmeleri için okuldaki öğretimin niteliğinin yükseltilmesi gereklidir. Okullardaki başarı grafiği de, nitelikli öğretmenler olmadan önemli düzeyde yükseltilemez. Başka bir ifadeyle, iyi öğrencilere sahip olunabilmesi için iyi öğretmenlere ihtiyaç vardır (Seferoğlu, 2003). Öğretmenlerin de öğretmen yetiştiren kurumlarda yetiştirildikleri düşünüldüğünde bu kurumlara büyük sorumluluklar düşmektedir (Türkoğlu, 1991). Ancak öğretmenlerin istenilen nitelikte olabilmeleri de bir takım standartların olmasına bağlıdır. Bu standardı sağlayacak yollardan birisi öğretmen yeterlilikleridir. Öğretmenler ve öğretmenlik mesleğindeki nitelik konusu sadece Türkiye’de değil dünyanın pek çok ülkesinde çok sık gündeme gelen bir konudur. Öğretmenlik mesleği ve bu mesleği yürüten profesyonellerin mesleğin gereklerini yerine getirişleriyle ilgili düzenlemeler Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan beri üzerinde hep konuşulan bir konu olagelmıştır. Özellikle son 30 yılda gerçekleştirilen ve gerçekleştirilmeye çalışılan düzenlemeler bu konuda çok uzun yıllar sürebilecek çalışmaların da işaretçileridir. 1998 yılında öğretmen yetiştirme alanında YÖK tarafından yapılan yeni düzenlemeler bu halkanın en son zincirlerinden birisi sayılabilir.

Kurumların çatısı altında yapılan eğitim-öğretimin icracısı konumunda olan öğreticilerin yeterlikleriyle ilgili çalışmalar devam ederken, son yıllarda gittikçe yaygınlaşan web tabanlı çevrimiçi eğitimlerde ders verecek olanların da bu durumlarının ele alınması gerekmektedir. Genelde tüm çevrimiçi öğreticiler ama özelde konumuzla ilgili olması nedeniyle İLİTAM’larda ders verecek olan öğretim elemanlarının sahip olmaları gereken yeterlikler de incelenmelidir.

¹ Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, isikdogan@hotmail.com

Çoklu ortam ve iletişim teknolojilerinin hızla yaygınlaşması, beraberinde yaşam boyu öğrenme, farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda eğitim imkânlarını da artırmıştır. İnternetin de yaşamımıza girmesiyle beraber yüksek öğretim kurumları, bu teknolojileri etkin bir şekilde sistemlerine entegre ederek uzaktan eğitime olan ihtiyacı karşılamaya çalışmaktadırlar. Günümüz teknolojisinin eğitime uyarlanması sonucu kurumların ve öğrenenlerin uzaktan eğitime olan talebi her geçen gün artmaktadır. Bu yöntem, öğrenenlerin ilgi, istek ve ihtiyaçları ile öğreticilerin sahip olması gereken yeterlilikler doğrultusunda sürekli olarak bir değişim ve gelişim içerisinde. Bugün üniversitelerimizin birçoğunda uzaktan eğitim hizmeti verilmektedir. Milli Eğitim Bakanlığının son yıllarda eğitim politikalarında yaptığı değişimler ve girişimler (Fatih Projesi gibi), öğretmenlere verilmesi gereken hizmet içi eğitim seminerleri gibi faaliyetlerin yanı sıra tüm dünyada kabul gören yaşam boyu öğrenme anlayışının benimsenmesi de uzaktan eğitime olan talebi artıran unsurlar arasında sayılabilir. Yüksek Öğretim Kurumları uzaktan eğitimde öğreticilerin belirli niteliklere sahip olmasını istemektedir. Bu nitelikler çevrimiçi uzaktan eğitimde görev alan öğreticilerin rolleri ve yeterlilikleridir. Bu yeterliliklerin uzaktan eğitimde görev alacak olan öğretmen adaylarına da benimsetilmesi ve kazandırılması gerekmektedir.

ABD’de yapılan bir çalışmada, 2009-2010 öğretim yılının ilk döneminde tüm yükseköğretim kurumlarında eğitim gören öğrenciler bir önceki yıla göre artış göstererek en az bir çevrimiçi ders için kayıt yaptırmıştır (Allen & Seamen, 2010). Yükseköğretim Kurulunun 2007’de yayınladığı rapora göre ülkemizde yapılan uzaktan eğitimin yükseköğretim içindeki payı %30 seviyesinin üzerindedir (Türkiye’nin Yükseköğretim Stratejisi Raporu, 2007). Üniversitelerimizin hemen hepsinde uzaktan eğitim çalışmaları yürütülmekte veya buna yönelik planlamalar yapılmaktadır. Bu ve buna benzer çalışmalar uzaktan eğitimin Dünya’da ve ülkemizde örgün eğitim için bir fırsat olarak görüldüğü ve her geçen gün arttığını göstermektedir.

Ülkemizde birçok üniversite bünyesinde uzaktan eğitim merkezleri hatta uzaktan eğitim fakülteleri hızla yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu amaçla hizmet veren birimler ve kurumlar, öğretimdeki yenilikçi yaklaşımların ve hızla gelişen teknolojinin bir gereği olarak hem öğrencilerin hem de öğretim elemanlarının rollerinin de değişmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Her üniversitenin, uzaktan eğitime olan talep karşısında farklı yapılanmalara gitmesi, yönetsel anlayışlar, teknik alt yapı ve eleman yetersizliği, öğretim elemanlarının teknolojiyi etkin kullanamamaları vb. sorunlardan dolayı öğretim elemanlarının yeterliklerinin farklılaştığı görülmektedir. Bu durum gerek dünyada gerekse ülkemizde uzaktan eğitim veren kurumların öğretim elemanlarının yeterliliklerinde standardın sağlanamaması sorununu da beraberinde getirmektedir. Uzaktan eğitimde ders veren öğreticilerin rolleri ve yeterlikleri henüz yeterince belirlenmemiştir.

Eğitimde hedeflenen düzeyde bir başarının sağlanabilmesi ve nitelikli öğrencilerin yetiştirilmesi, nitelikli bir eğitimin sunulması ile mümkündür. Nitelikli bir eğitim için ise belli kalite standartlarının ortaya konulması ve bu standartlar doğrultusunda öğretim elemanlarının sahip olması gereken özelliklerin belirlenmesi kilit rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan eğitim, din eğitimi, kalite, yeterlik.

Quality in Distance Religious Education

The education systems are changing day by day and undergoing major changes. With this change, higher education institutions that have been teaching in the same way for many years have been reassessing the education systems they have been carrying out for the last few years and are renewing themselves according to the rapidly spreading distance education practices. Programs and courses are shaped by this new type of training with new types of content (Holmberg & Hansson, 2003).

In order to be able to provide qualifications in distance education, it must first be a certain standard and act in accordance with these standards. In order to increase the quality of distance education, especially in the globalizing higher education market, it has become an urgent need to observe quality assurance of distance education at national and institutional level and to discuss new problems of developing distance education environments (Jung, 2005).. In other words, as distance education becomes widespread and becomes a regular part of everyday life and the number of distance learning academicians in universities offering traditional education increases, the need for the development of academic programs is also increasing (Day, 2003).

It is a known fact that good education should be given to schools in order to advance as a society and to reach the level of prosperity in developed countries. However, it is necessary to improve the quality of teaching in schools so that they can be given good education. Success charts on the school can not be upgraded significantly without qualified teachers. In other words, good teachers are needed to have good students (Seferoğlu, 2003). When teachers are thought to be trained in teacher training institutions, they have great responsibilities. (Türkoğlu, 1991) However, it is up to the teachers to have the desired qualities to have some standards. One of the ways to achieve this standard is teacher competence. The issue of qualifications in the profession of teachers and teachers is a matter which is very common in many countries of the world, not only in Turkey. Regulations regarding the teaching profession and the professional fulfillment of the profession have always been a topic that has been spoken since the establishment of the Republic of Turkey. Especially the regulations that have been carried out in the last 30 years and are trying to be realized are also signs of their work which can last for many years. The new regulations made by YÖK in the field of teacher training in 1998 can be considered as one of the last chains of this ring.

While the work on the competencies of teachers in the role of teachers in the education of the institutions is still going on, those who are going to teach in web-based online trainings, which have become increasingly popular in recent years, should also be considered. In general, all online tutorials, but especially those related to position, should be examined for the qualifications of the instructors who will teach at İLİTAM (Theology License Completion Program).

The rapid expansion of multimedia and communication technologies, along with lifelong learning, have increased the opportunities for education in different times and places. With the introduction of the Internet, higher education institutions are trying to meet the need for distance education by effectively integrating these technologies into their systems. The demand of distance education institutions and learners as a result of the adaptation of education of today's technology is increasing day by day. This method is constantly changing and developing according to the interests, desires and needs of the learners and the competencies that the teachers should have. Today most of our universities offer distance education services. In addition to activities such as in-service training seminars that should be given to teachers, changes and initiatives made by the Ministry of National Education in education policies in recent years (such as Fatih Project), the adoption of lifelong learning approach which is accepted all over the world can be considered as an element that increases demand for distance education. Higher Education Institutions require that teachers have certain qualifications in distance education. These qualities are the roles and competencies of the instructors involved in online distance education. These qualifications should also be adopted and taught by the prospective teachers who will take part in distance education.

In a study conducted in the United States, students in all higher education institutions in the first quarter of 2009-2010 academic year registered for at least one online course, showing an increase over the previous year (Allen & Seamen, 2010) According to the report published by the Council of Higher Education in 2007, the share of distance education in our country is higher than 30% in higher education (Türkiye'nin Yükseköğretim Stratejisi Raporu, 2007). Almost all of our universities are conducting distance learning activities or planning

accordingly. These and similar studies show that distance education is seen as an opportunity for formal education in the world and in our country, and that it is increasing day by day.

Distance education centers and even distance education faculties have started to spread rapidly in many universities in our country. The units and institutions that serve this purpose believe that the role of both students and instructors should change as a result of innovative approaches in teaching and a rapidly developing technology. Every university has to go to different structures in response to demand for distance education, administrative insights, technical infrastructure and inadequacy of personnel, the inability of instructors to use the technology effectively, it is seen that the competences of the instructors differ due to the problems. This situation brings with it the problem of not being able to establish a standard in the qualifications of the instructors of the institutions that provide distance education in the world or in our country. The roles and competencies of tutors in distance education have not yet been adequately defined.

It is possible to achieve a targeted level of success in education and to train qualified students with a qualified education. For a qualified education, determining certain quality standards and determining the qualifications of the instructors in line with these standards plays a key role.

Keywords: Distance education, religious education, quality, competency.

Kaynakça

- Allen, I. E., & Seamen, J. (2010). *Class Differences: Online Education in The United States*. The Sloan Consortium.
- Day, D. (2003). Enhancing Quality through Integrated Educational Development: A Model. *The Quality Dialogue: Integrating Quality Cultures in Flexible, Distance and e-Learning* (s. 101-107). Rhodes, Greece: European Distance Education Network.
- Holmberg, C., & Hansson, H. (2003). Quality Ideologies – Consensus or Conflict in the Global Classroom? The Quality Dialogue Integrating Quality Cultures in Flexible, Distance and e-Learning. *EDEN Annual Conference* (s. 12-16). Rhodes, Greece: EDEN.
- Jung, I. (2005). Quality Assurance Survey of Mega Universities. C. McIntosh, & Z. Varoglu içinde, *Lifelong Learning & Distance Higher Education* (s. 80). Canada.
- Seferoğlu, S. S. (2003). Öğretmenlerin hizmet-içi eğitiminde yeni yaklaşımlar. Çağdaş Eğitim Sistemlerinde Öğretmen. *ÇağdaşEğitim Sistemlerinde Öğretmen Yetiştirme Ulusal Sempozyumu, Eğitimde Yansımalar: VII*, (s. 149-167).
- Türkoğlu, A. (1991). Öğretmen Yetiştirmede Amaçlar. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(5), 105-111.

Diyarbakır Sivil Mimarisinde Tasarım Ögesi Olarak Kullanılan Havuz Ögesi: Süleyman Nazif Evi Havuzu Örneği¹

İsmail Aytaç²

Pınar Gürhan Kılıç³

Bu araştırmada, Güneydoğu Anadolu'nun stratejik bir mevkiinde bulunan ve tarihi süreç içerisinde kesintisiz iskâna uğramış Diyarbakır'ın, konut mimarisinde avlu, eyvan ve serdab odalarında vazgeçilmez bir unsur olan havuz ögesi incelenerek şehrin önemli şahsiyetlerinden ünlü edebiyatçı Süleyman Nazif Evinde yer alan havuzlar örnek olarak değerlendirilecektir.

Bu amaçla yola çıkılan çalışmamızın ilk bölümünde Diyarbakır su mimarisi anlatılmış, hem dini hem de dünyevi hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan su, Diyarbakır'da çok sayıda mimariye yansıdığı görülmüştür. Çalışma da Diyarbakır'da su kaynaklarından yola çıkarak suyolları tespit edilmiş, kente nereden ve ne zaman getirildiği belirlenmiştir. Sur içi ve sur dışından getirilen su kaynakları başlıklar ile ele alınmış fakat Diyarbakır'ın su kaynakları hakkında az bilgiye rastlanıldığı ve Diyarbakır konut mimarisinin büyük bir parçası olan havuz ögesine sadece değinildiği görülmüştür.

İkinci bölümde ise Diyarbakır sivil mimarisinde tasarım ögesi olarak kullanılan havuz ögesi araştırılmıştır. Diyarbakır'ın sivil mimarisinde evler, köşkler, kamu yapıları ve hanlarında ayrıntılı olarak havuz ögesinin plan, mimari ve süsleme açısından kapsamlı araştırması yapılmıştır. Araştırma süresince karşılaşılan havuz örnekleri bir bütün halinde değerlendirilerek, konumlarına ve plan özelliklerine göre tipolojilerine ayrılmıştır. Çalışmada incelenen havuzlar kare, dikdörtgen, yuvarlak, sekizgen ve elips olmak üzere 5 ayrı plan tipi kullanılmıştır. Tipolojileştirilme yapılırken daha önceki yayınlar baz alınmış fakat elips planlı havuzların iki farklı mimariye sahip olduğunun vurgulanmadığı görülmüştür. Bu sebeple elips planlı havuzlar tarafımızca geniş ve dar elips plan olarak iki kategoride incelenmiştir. Diyarbakır'da havuzların % 60'ı dikdörtgen planlı olmasından ötürü bu gruptaki havuzlar içerisinde sadece nadide örneklerle yer verilmiştir. Havuzların % 25'i dar elips planlı, % 10'u geniş elips plan, % 10'u sekizgen, % 3'ü kare planlı ve geriye kalan % 2'si ise yuvarlak planlıdır.

¹ Bu çalışma, 01.12.2014-01.12.2015 tarihleri arasında Doç. Dr. İsmail AYTAÇ'ın yürütmüş olduğu 114K562 Nolu "Diyarbakır Sivil Mimarisinde Havuzlar, Serdablar ve Sebiller" isimli, TÜBİTAK tarafından "1002-Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Projelerini Destekleme Programı" kapsamında yürütülen proje ile beraber çalışılmıştır. Çalışma konusu Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Sanatları ve Tarihi Bölümünde Pınar GÜRHAN KILIÇ tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır. TÜBİTAK-SOBAĞ'a vermiş olduğu destekten dolayı teşekkür ederiz.

²Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Bölümü Resim İş Eğitimi/Öğretim Üyesi, Elazığ, iaytac@firat.edu.tr

³Sanat Tarihi Bilim Uzmanı, Diyarbakır Valiliği, Proje Koordinasyon Merkezi, Diyarbakır, pgurhan@gmail.com

Tablo 1. Plan ve Konumlarına Göre Diyarbakır Havuz Tipolojisi

DİYARBAKIR HAVUZ TİPOLOJİSİ					
1-Plan Özelliklerine Göre Havuzlar					
Kare Planlı	Dikdörtgen Planlı	Sevizgen Planlı	Yuvarek Planlı	Elips Planlı	
Ahmed Arif Müze Kütüphanesi	Esmâ Ocak Evi	Mehmet Uzun Evi	Murat Oğurlu	D ar Elips Planlı	G eniş Elips Planlı
Behram Paşa Konağı	Ziya Gökalp Evi	Mahmut Artış Evi	Ömer Yıldız	D engbej Evi	C ahit Sıtkı Tarancı Evi
2-Bulundukları Yere Göre (Konumlarına) Havuzlar					
Avluda bulunan Havuzlar		Eyvanda bulunan Havuzlar		Hem Avlu Hem de Eyvanda Bulunan Havuzlar	
Cahit Sıtkı Tarancı Evi		İskender Paşa Konağı,		Cemil Paşa Konağı	

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Diyarbakır'ın, sivil mimarisinde tasarım görevi gören havuz öğeleri, şehrin önemli şahsiyetlerinden ünlü edebiyatçı Süleyman Nazif Evinde yer alan havuzlar ile örneklendirilmiştir. Diyarbakır sivil mimarisin önemli örneklerinden olan evde yer alan üç ayrı havuz çalışma genelinde hazırlanan tipolojiye uygun olarak değerlendirilmiştir. İki geniş elips biri ise dikdörtgen plan şemasına sahip olan havuzlar ayakta olmasına karşın bir adet havuz ise bir dönem tahrip görerek günümüze gelmemiştir. Ayakta olan havuzlar sanat tarihi bilim disiplini içerisinde detaylı olarak hem malzeme, hem teknik hem de süsleme açısından değerlendirilmiştir.

Yapmış olduğumuz bu çalışma neticesinde Diyarbakır'ın, sivil mimarisinde tasarım görevi gören havuz öğeleri bir bütün halinde değerlendirilmiş, Anadolu su mimarisi içerisinde kendine özgü yerinin ortaya konması hedeflenmiştir. Çalışma neticesinde Diyarbakır'ın sivil mimarisindeki havuzların tespiti yapılarak, mekânlarda bir tasarım ögesi olarak kullanılan havuzların farklı şekil ve boyutları değerlendirilmiştir.

Geçmiş ile gelecek arasında köprü oluşturan geleneksel konut ve kent dokusunun tümünün korunması; elde edilecek tasarım ölçütleri ile yeni bina tasarımlarına kaynak oluşturacak bu zengin birikimin gelecek kuşaklara aktarılabilmesi bakımından su öğeleri önem arz etmektedir. Gelişen teknoloji karşısında işlevselliğini kaybeden bu öğeler bakımsız kalmış, tahribata uğramış ve amaçları dışında kullanılmaya başlanmıştır. Tahribatın daha büyük oranlarda olduğu Diyarbakır'ın tarihi kentsel kesiminde, çevre ölçeğinde ve tek bina ölçeğinde koruma çalışmaları hızlandırılmalı, sayıları giderek azalan geleneksel havuzlar koruma altına alınmalıdır.

Çalışmamız süresince Sur içi mahalle ve sokaklarında yaşanan olumsuz olaylardan ötürü eserlerin zarar görmeden önce tarafımızca incelenerek, bilim dünyasına kazandırılması ve bilgilerin gelecek nesillere aktarılabilir hale getirilmesi çalışmamızın önemini artırmıştır.

Yaptığımız bu çalışmanın Diyarbakır'ın kültür birikimine bir nebze olsun katkı sağlaması en büyük temennimizdir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, Sur içi, Sivil Mimari, Havuz.

‘Teokrasi’ ve ‘İslâm’ Ayrımı Bağlamında

Doğu-Batı İkileminde Kimlik ve Kültür Çatışması Sorunsalı:

Bir İmkân Olarak Kadîm Doğu Uyumu ve İslâm Düşüncesinde Çoğulculuk

Ahmet Vedat Koçal¹

İnsanlık tarihinin ekonomik, siyasal ve kültürel bakımlardan halen içinde bulunduğu Avrupa merkezli modern uygarlığın gelişimi sürecinde, insana ait tüm anlamların ve tanımların Avrupa kültürüne özgü yorumları, evrensel gerçeklik varsayımıyla ve özellikle Coğrafi keşifler-sömürgecilik yollarıyla yerküreye yayılmıştır. Bu kapsamda, özellikle Pozitivist düşünce akımının, Avrupaî kültürü ‘Bilgi’ ve Bilim ile bütünleştirerek mutlaklaştıran ve bilimsel yasalar varsayımı etrafında evrensel ölçüde genelleştiren etkisi, emperyalizmin savaş gücüyle birleşince, tekil merkezli bir küresel bilgi ve düşünce evreni oluşturmuştur. Pozitivist düşüncenin temel kaynağı kabul edilen Comte’un, fizik kurallarını insan ve toplum için de geçerli kabul eden ‘Sosyal Fizik’ anlayışının uzantısı olarak toplumsal ve siyasal varlığın da, evrensel yasalara bağlı oldukları varsayılmış, toplumun ve devletin anlaşılmasına dönük ‘bilimsel bilgi üretimi’ faaliyeti dahilinde sayısız kuramlar, kavramlar ve tanımlar üretilmiştir. Siyasal ve toplumsal varlığın dinî inanç merkezîyetinde inşasını tanımlamak için de, ‘Teokrasi’ kavramı icad edilmiştir. İslâm da bu genellemeye katılmış, Müslüman topluluklarda da siyasal yapının ve günlük yaşayışın, kaynağını İslâm’dan alan tek merkezli ve mutlak bir hiyerarşiye dayandırıldığı varsayılmıştır. Oysa Batılı bir terim olarak ‘Teokrasi’, Avrupa kültürünü belirleyen temel etken olan Katolik Hristiyan teolojisinin siyasal yaklaşımı ve Avrupa siyasal tarihçesi ışığında, tek inanç merkezli ve hiyerarşik bir toplumsal ve siyasal düzeni açıklayabilir ise de, genelde Doğu medeniyetinin, özelde ise Müslüman toplumlarının ve devletlerinin tersi yöndeki özellikleri karşısında açmaza düşmektedir. Bu durumun ilk nedeni, Avrupa kültürünün çekirdeğini meydana getiren ana unsurlar olarak ve Hristiyan teolojisinden önce, Antik Helen ve Roma Pagan kültürünün baskın etkileridir. Her iki sistemin de İmparatorun iradesinde tecelli ve ifade olunan tek inançlı, tek merkezli hiyerarşik kişiliklerine karşın, İslâm inancı ve düşüncesi, ilk toplumsallaşmasını ve yayılımını yaşadığı Arap sahrası-Anadolu ve Mezopotamya coğrafyasının Antikite ve Helenizm öncesi-Kadîm medeniyetin birleşim alanı oluşu itibarıyla, Avrupaî tekilliğin tersine çoğul bir kültürel ortamda vücut bulmuştur. Perslerin Anadolu’yu ve Doğu Avrupa’yı istilâlarını takiben İskender’in Asya seferi, Roma’nın, Moğolların ve Arapların Anadolu’yu istilâları, Haçlı seferleri ve Müslüman Selçukîler ile devamında Osmanlıların fetihleri süreci boyunca, kültürel ilişkisellik, zamanla bütünleşmeye ve kaynaşmaya dönüşmüştür. Diğer yandan, Avrupa coğrafyasında, Kavimler Göçü’nü takiben, etno-kültürel ilişkilerin, Antik Roma ile günümüz İtalyan ulusu, Cermen kavmi ile günümüz Almanları, veya Keltlerle günümüz Fransızları arasındaki etno-kültürel devamlılık örneklerinde olduğu gibi zamanla durağanlaşmasına ve yerleşikliğine karşın, Ön-Asya ve Ortadoğu sahası, Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılıklı gelgitleri sürecinde bu alanda canlılığını ve karmaşıklığını her zaman korumuştur. Böylece, bu coğrafyada yaşayan kavimler ve özelde Müslümanlar, Ön-Asya ve Mezopotamya tarihinin belirleyiciliği altında, Hristiyanlığın ve Musevîliğin akıbetlerinden farklı olarak, Avrupa kültürünün tekçi etkilerinden görece çok daha sonra, ancak 19. yüzyıldan sonra etkilenmeye başlamış, bu tarihsel imkân sayesinde, Yaratıcı’nın çoğulcu iradesinin yaratılışın çeşitliliğinde tecelli ettiğini öngören Doğu

¹ Arş. Gör., Dicle Üniversitesi İİBF., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ahmetvedatk@gmail.com.

medeniyetinin ve İslâm inancının, farklılıkların birlikte yaşamına, toplumsal ve siyasal uyumuna imkân veren sistemlerinden uzun süre faydalanmışlardır. Nitekim İslâm'ın çıkışı anındaki 'Medine Sözleşmesi' sistemi, ve devamında Osmanlı dönemi toplumsal düzeni olarak 'Millet Sistemi', Doğulu ve İslâmî kültürel çoğulculuğun ve çok hukukluluğun asırlarca sınanmış örneklemi olmuştur. Buna karşılık, köleciliğin, feodalizmin, kapitalizmin ve endüstri devriminin sosyo-ekonomik temelleri üzerinde inşa olunan Avrupa kültür coğrafyası ise, üretim ilişkileri üzerinde bölünmüş, çelişkili ve giderek çatışmalı bir yapısallığın sürekliliğine sahip olmuştur.

Sonuçta, Doğu medeniyetinin tarihsel kültürel genetik kodları ve İslâm inancının öngördüğü toplumsal ve hukuksal kurumlar-kurallar itibarıyla, İslâm ülkelerinin siyasal ve hukuksal yapıları, bu çerçevede Müslüman toplumların modernite öncesi kimlik-kültür algıları ve günlük yaşayışları, 'Teokrasi' kavramı etrafında açıklanabilir olmaktan uzaktır. Özellikle içinde bulunduğumuz çağda, kimlik ve kültür farklılıklarının, özelde İslâm inancının kanlı savaflara gerekçe kılındığı küresel ve bölgesel ortamda, evrensel barış için İslâm inancı ve Müslüman toplumların tarihi ışığında, yeni ve Doğu medeniyetine özgü bir çoğulcu kavramsallaştırmaya ihtiyaç vardır. Bu çalışma, Doğu medeniyetinin tarihinden ve İslâm inancından kaynaklanan geleneksel 'uyum' kültürünü, modern Avrupâi iklimin kültürel çeşitliliği çatışma konusu olarak gören yaklaşımına karşı bir seçenek olarak ele almak ve önermek amacıyla hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Teokrasi, İslâm, Kültür, Kimlik, Çoğulculuk, Uyum.*

Identity and Culture Conflicts Problem on The Dilemma of East and West in The Context of Distinction Between 'Theocracy' and 'Islam'

Ancient Oriental Compatibility and Pluralism in Islamic Thought as an Opportunity

European cultural based interpretations of all meanings and definitions of man has spread on whole earth with the assumption of universal reality and in particular by the ways of geographical discoveries-colonialism, in the development process of European-centered modern civilization, in which human history is still in economic, political and cultural care. In this context, especially the influence of the positivist thought, which absolutized European culture by totally integrating it with 'Knowledge' and 'Science' and generalized it universally around the assumption of scientific laws, has created a single-centered global knowledge and thought universe, when combined with the imperialist war power. As an extension of the Comte's 'Social Physics' concept, who was accepted as the main source of positivist thought, it is assumed that social and political existence depends on universal laws and numerous theories, concepts and definitions have been produced within the 'scientific knowledge production' activity aimed at understanding the society and the state. The concept of 'theocracy' has been invented to describe the construction of political and social existence in the center of religious belief. Islam was also made to participate in this generalization and it has been assumed that the political structure and daily life in the Muslim communities were based on a single centric and absolute hierarchy of origin from Islam. However, although the 'Teocracy' as a western term can explain a single belief-centered and hierarchical social and political order, in the light of the political approach of Catholic Christian theology, which is the main determinant of European culture, and European political history, it reaches impasse generally about the eastern civilization, and especially on the opposite features of Muslim societies and states. The first reason for this, is the dominant influences of the Ancient Helen and the Roman Paganism before the Christian theology as the main factors that have shaped the core of European culture. Despite the single faithful, single-centered hierarchical personalities of both systems which manifested and expressed in the will of the Emperor, Islamic beliefs and thoughts were embodied in a plural cultural environment, contrary to the European monopoly as a fact of the formation of the Arabian, Anatolian and Mesopotamian geographies were the field of unification of Antiquity and Antique civilizations before Hellenism. Following the invasion of

Anatolia and Eastern Europe by Persians, and the great expedition of Alexander the Great, Roman, Arabian and Mongolian invasions of Anatolia, the Crusades and the conquests of the Muslim Seljuks and Ottomans, cultural relations became integrated and merged with time. Thus, under the determination of the history of Pre-Asia and Mesopotamia, the tribes living in this geography and in particular the Muslims were influenced relatively much later, after the 19th century from monistic effects of European culture, unlike the fates of Christianity and Jewishness, and by the way of this historical opportunity, they have benefited for a long time from the systems of Eastern civilization and the Islamic belief, which both foresee that the pluralistic will of the Creator appears in the diversity of creation, and so allow coexistence of differences in life, and so, social and political harmony. Indeed, the 'Medina Convention' system at the moment of the emergence of Islam, and further, the 'Millet System' as the social order of the Ottoman period, have been tested samples of Eastern and Islamic cultural pluralism and multi judiciary, for centuries. On the other hand, the European cultural geography built on the socio-economic foundations of slavery, feudalism, capitalism and the industrial revolution has had the continuity of a divided, contradictory and increasingly controversial structure on the relations of production.

As a result, due to the historical-cultural genetic codes of the Eastern civilization and the social and legal institutions-rules prescribed by Islamic belief, the political and legal structures of the Islamic countries and in this framework, also the perceptions of Muslim societies on their identity and culture before modernity and daily lives, are far from being able to be explained with the concept of 'theocracy'. Especially in the present age, there is a need for a pluralistic conceptualization of new and Eastern civilization in the global and regional context in which identity and culture differences, especially Islamic beliefs, are attributed to bloody wars, Islamic belief in universal peace and historical light of Muslim societies. For universal peace, there is a need for a new and pluralistic conceptualization unique to the Eastern civilization, in the light of Islamic belief and the ancient history of eastern civilization, in the global and regional environment in which identity and culture differences, in particular Islamic belief are attributed to bloody wars. This study is prepared to address and suggest the traditional 'harmony' cult of Eastern civilization and Islamic belief as an alternative to the approach of modern European climate which sees cultural diversity as a matter of conflict.

Keywords: *Theocracy, Islam, Culture, Identity, Pluralism, Compatibility.*

Heskirina Pêxember Di Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr de

Hayrullah Acar¹

Şêx Ehmedê Feqîrê Gundşêxî yek ji van şa'iran e ku xwedî dîwaneke mezin û bi qîmet e. Heta salên dawîn kesî ji me ew nas nedikir. Herçiqas dîroka jidayikbûna wî bi ber çavê me neketiye jî bi qerîne û bi nîşanan em dikarin wî ji nivê duyemê sedsala XVIIIan destnîşan bikin. Bi gotineke din, Şêx Ehmedê Feqîr di serdema dawî ya Mîrektiya Botan de li herêma Dihê/Eruhê de jiyaye û dîsa li eynî cihê wefat kiriye. Li gorî ku helbestvan di qeyda feraxê ya dîwana xwe de dide; wî, dîwana xwe di tarîxa 1237/1821ê de nivîsiye. Şêx Ehmedê Feqîr ji bo îcazeta terîqeta Qadiriyê bistîne, di sala 1811ê de ew heta bi Bexdayê çû ye. Ji bilî dîwanê, pênc berhemên wî yên dînî jî hene. Ji berhemên Ehmedê Feqîr tê zanîn ku ew di zanistên ziman, tesewuf û şerîetê de mutebehhîr bûye. Herwusa ew zanayekî mezin ê 'ilmê felekê jî bûye. Yegane nusxeya destnivîsa dîwanê di destê malbata wî de parastî maye. Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr dîwaneke murettab e. Dikare bê gotin ku di tarîxa edebiyata kurdîya kurmancî de ji aliyê hecma dîwanê, dewlemendiya zimanan û firehiya mijaran ve piştî Melayê Cizîrî, yek ji helbestvanên herî girîng Şêx Ehmedê Feqîr e.

Dîwana Şêx Ehmedê Feqîr ji aliye naveroka xwe ve di edebiyata Kurdî de yekem dîwana ne'tan dikare bê hesabkirin. Yanî helbestên ku di dîwanê de cî digirin, bi giştî li ser medh û pesnê Cenabê Pêxember û malbata wî hatine nivîsîn. Di seranserê dîwanê de ji 157 helbestên Kurdî, nêzî 140 hebî ne't in. Di edebiyata rojhilatê ya dînî de gelek dîwanên bi vî şeklî hene. Ku ev yek li ber çavan bê girtin, hebûna vê dîwanê ji aliye vê mijarê vegelekî girîng e.

Di helbesta klasîk de gelek navê pêxemberê me derbas dibin. Yên herî zede tîr bikaranîn Muhammed û Ehmed e. Wateya Ehmed û Muhammed, "yê zêde hatiye medihkirin, pesnê wî hatiye dayîn" e. Taha/Ta-Ha û Yasîn/Ya-Sîn, ji herfên mutesabîh pêk tîr, serpeyvê du sureyan e û hinek mufessîr dibêjin ew navên pêxemberê me ne. Ew fexrê kaînatê ye û di helbesta klasîk de bi van nava hatiye bîranîn û şa'iran di helbestên xwe de gelek medh û senayê wî kirine. Di helbesta klasîk de hema beje her şa'ir der heqê wî de ne't nivîsîne. Jiyan û tekoşîna wî mijara gelek berhemên edebî bûye. Derheqê wî de agahiyên ku li ser her musulmanî ferz e, ji aliye helbestvanan ve jî wek berhemên edebî hatine vegotin. Bi vî awayî cureya edebiyata dînî-tesewufî hatiye meydanê. Li gor helbestên ku amaje bi Cenabê Pêxember hatiye kirin; ew hebûn û heybera ewil e, tecelliya bedewbûna kaînatê ye, hêja û xweşmêrêmîrovahiyê ye, Încîl teşrîfa wî xeber daye, derketiye ser 'ersê, çerx û zemîn jê re secde kirine, ji wî mezintîrîn şefa'etkarnîne, musulman bi ummetbûna wî serfîraz in, kes nikare ji bin vegotina wesfên wî rabe, ew serok û pêşewayê pêxembera ye, gelek mu'cîze nişan dane, ew "Ebu'l-Qasim" (Bavê Qasim) e, "Resûlê Emîn" e, bi zatê wî alem şeref girtiye, şeytan nikare têkeve şivêtê wî û hwd. Di seranserê dîwana Şêx Ehmedê Feqîr de ji nêvî zêdetir ên helbestên wî ne'tên ku derheqê Cenabê Pêxember de hatine nivîsîn teşkil dikin. Meriv dikare bibeje ku di edebiyata Kurdî ya klasîk de dîwana wî yekem dîwana ne'tan dikare bê hesab kirin.

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Edeyatı Bölümü, hayrullahacar@hotmail.com

Bêjeyên Sereke: Edebiyata kurdîya Klasîk, Şêx Ehmedê Feqîr, Dîwan, heskirina Pêxember

The Love of The Prophet in The Diwan of The Şêx Ehmedê Feqîr

Şêx Ehmedê Feqîrê Gundêşêxî is one of the poet that has a large and worthful diwan. None of us has known about him until the recent years. Although his date of birth is not given anywhere, thanks to implications and signs, we can identify it as second half of XVIII. In other words, Şêx Ehmedê Feqîr lived in Dihê/Eruh during the seigniory of Botan and died there as well. According to his state of renounce of his diwan; he wrote his diwan in the date of 1237/1821. Şêx Ehmedê Feqîr went to Bagdad in 1811, in order to obtain his ramification. Except for his diwan, he has five works as well. It is clear from his works that he was specialized in sciences as language, mysticism and sharia. Moreover, he is a great wise knowing "ilme felek (astronomy)". The sole sample of his diwan is kept in his family.

The diwan of Şêx Ehmedê Feqîr is a "muretteb" (reorganized) diwan. It can be said that in the history of Kurdish-Kurmanji, in terms of thickness of the diwan, after Melayê Cizîrî he is the most important poet in terms of the richness of the languages and comprehensiveness of the issues.

Şêx Ehmedê Feqîr's diwan is considered as the first eulogy diwan in terms of content in the Kurdish literature. That is to say, the poems existing in the diwan are in general based on eulogising and praise of the Prophet and his family. Throughout the diwan, 157 Kurdish poems, about 140 eulogy exist. In the literature of eastern religion, there are many diwans similar to this. If this point is taken into account, the existence of this diwan is of great importance in terms of the content.

In the classic poetry, many names of our prophet are used. Those with great range are *Muhammed* and *Ehmed*. The meaning of *Ehmed* and *Muhammed* is that is much eulogized or praised. *Taha/Ta-Ha* and *Yasîn/Ya-Sîn* are composed of cognate letters, are on the words of 2 surrahs and some of mufessirs claim that they are the names of our prophet. This is the state of renounce and in the classical poetry, with these names, it is reminded and the poets have mentioned many eulogy and praise about him. In the classical poetry, nearly all poets have written poems about him. The life and struggle of his was the issue of many literary works. The knowledge that is conditioned on each muslim, have been commented. In this way, the literary type of religious has been established. According to the poems regarding the Prophet; this existence and its first existence is the manifestation of the eternity of the universe and it worths good humanity. The Bible announced its honour, went up on "the ninth heaven, wheel and the ground growel", there is no higher intercession than him, the muslim are proud to be in his community, nobody can get himself from his expression of him, he is the leader and the pioneer of the prophets, he showed many miracles, he is "*Ebu'l-Qasim*" (the father of Qasim), the trustee Resûl, the society got its honour from him, the devil cannot take his form etc. Throughout the diwan of Şêx Ehmedê Feqîr, the poems of Dear Prophet are not only about his writings. One can claim that his diwan in Classical Kurdish Literature, the first diwan to be taken into.

Keywords: Kurdish classical literature, Şêx Ehmedê Feqîr, Diwan, the love of the Prophet.

Yaşar Kemal Öyküsünde Çocuk/luk Yansımaları

Seyit Battal Uğurlu¹

Yaşar Kemal (1926- 2015), ilk öykülerini 1947-1950 yılları arasında yazdı. Edebiyat dünyasında tanınmasını sağlayan “Bebek” adlı öyküsü 1951’de Cumhuriyet gazetesinde tefrika edildi. 1952’de tek öykü kitabı olan *Sarı Sıcak*’ı oluşturan ilk öyküleri yayımlandı. Sonraki baskılarından çıkardığı “Memet ile Memet” ile birlikte dokuz metin yer alıyordu. 1959 ve 1967’de yapılan yeni baskılarına yeni metinler de eklendi. Kitabın 1991’deki 14. baskısında 22 öykü metni vardır. Tiyatroya uyarlanan ve ayrı basım halinde ‘roman’ olarak da basılan *Teneke* adlı öyküsü ile 1997’de *Adam Öykü*’de (sayı: 11) basılan “Zeytinlik” adlı öyküsü bu baskının dışında tutulmuştur.

Sarı Sıcak’ın 1967’de yapılan üçüncü baskısında, eserin adı, *Sarı Sıcak Bütün Hikâyeler* olarak değiştirilmiştir. Roman türüne ağırlık veren yazar, aradan geçen yarım yüzyılı aşkın süre içinde bu öykü toplamına pek fazla bir ekleme yapmadı. Yazarın toplam 39 adet olan eserinden sadece bir tanesi öyküdür.

Sarı Sıcak’a sonradan eklenmiş ve çıkarılmış toplam 26 öykü metni vardır. Bu metinlerde yoksulluk, dayanışma, şiddet, yozlaşma, yaşam ve doğa tutkusu, bir amaç uğruna katlanılan sıkıntılar, cinsellik, insan-doğa ve insan-insan çatışmaları gibi temalar yer alınmıştır.

Alabildiğince uçsuz bucaksız bir doğa içinde bütün gücüyle çalışan insanın yaşamı, sinekler, toz, ölümüne çalışma, uçsuz bucaksızlık, bitkinlik, yabancılık, yılmazlık içinde geçer. Ancak bütün bunlar, derin bir ve çaresizlikle burun buruna gelen acımasızlığı insan belleğine kazıyor. Yaşar Kemal’in toplumcu duyarlılığıyla dürüst anlatımı, ardı ardına yiten yaşamların ağıtına ve şiirine de evriliyor.

Yaşar Kemal’in öykülerinde toplumun alt tabakası, yoksul dünyası içinde büyük bir sevgi ile ele alınır. Bu yoksul insanlara her türden zarar verenler, öykülerin olumsuz kişileri olarak değerlendirilmiştir. İnsanı ve tabiatı kişisel hırslarına kurban olarak seçenler, genelde köy ve kasabalarda idari güçleri de arkalarına alarak, haksız kazanç peşinde olan hırslı eşraf takımıdır. Büyük bir çoğunluğu köy yerinde geçen öykü kişilerinin yaşamı kronik bir sefalet içinde gösterilir. Sürekli çalışan ama hep yoksulluk içinde kıvranan insanlar, huzur ya da mutluluğa bir türlü kavuşamazlar. Bu insanların hayatlarının her aşaması, yaşam mücadelesi içinde geçer. Gözlerini sefil bir hayata açarlar, sefil bir hayat yaşar ve aynı sefil hayatı kendilerinden sonra gelenlere miras bırakırlar. Oysa Çukurova, Türkiye’nin en verimli topraklarının olduğu bir yerdir. Bu coğrafyada yaşayan insanların bu türden bir yaşama mahkûmiyeti, Yaşar Kemal öyküsünün söylenmeyen ama sahne sahne gösterilen ideolojik arka planını gözler önüne serer: Neden? Yerel idari güçlerden de yararlanan köy ve kasabadaki hırslı eşraf aileleri, insan unsurunu hiçe sayarak gözlerini bürümüş olan zenginleşme arzusuyla her tür imkânı ellerine geçirirler. Çukurova’nın verimli topraklarından elde edilen gelirin, toprak ağalarının kasasına akması, bunun nedeni olarak gösterilir.

¹ Doç. Dr, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, seyitugurlu@gmail.com

Yaşar Kemal'in öykülerinde, yoksul insanların kısa bir ömür olmasının gerisinde de bu sefil yaşamları vardır. Bu insanlar içinde en dayanıksız olanları olan çocukların gözlerini açtığı dünya, pek de iç açıcı değildir. Öykülerdeki kişilerin bir kısmı, daha bebek iken annesini kaybetmiş, kendisine süt verecek kimsesi yoktur. Bazısı, bu aşamada ölmemiş ancak doğaya adeta fırlatılmıştır. Anne ya da babasıdır. Bazısının babasının varlığı, sadece biyolojiktir. Babadan çocuğa tevarüs edecek hiçbir maddi ya da manevi değer bulunmamaktadır. Bazı çocuklar ise annesinin gölgesinde büyürler. Ancak ekonomik imkânsızlıklar içinde kıvranırlar. Bazısının babasızlığı, köy ortamında onu potansiyel suçlara yöneltecek bir durum olarak öne çıkar. Çocuk, daha ergenliğe başlamadan suç denebilecek durumlarla karşı karşıya gelir. Ancak bu, yazarın adalet duygusuna hizmet eden bir durumdur. Büyük kent koşullarında yaşayan çocukların bir kısmı, anne babanın olduğu mutlu bir aile ortamı imkânına sahiptir. Ancak öykünün ilerleyen zamanlarında, bu imkânlarını yitirir. Mutlu bir gelecek, Yaşar Kemal öykülerindeki kişilerde ulaşılması hayal edilemeyecek bir noktadır. Çocuklar, henüz birer bebek iken, sıtma başta olmak üzere değişik hastalıklardan ölürler. Okul çağlarında iken güçlerinin çok üstünde olan yerlerde çalışırlar. Okula gidebilenler ise, barınma, beslenme ihtiyaçları bir yana, ceplerinde herhangi bir ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksundurlar. Yaşar Kemal'in öykülerinde dünya en acımasız yüzüyle çocukların yaşamını etkiler.

Yaşar Kemal, öykülerinde ana mekân köy ve kasabalarıyla Çukurova ve Toroslar'daki köy ve kasaba çevresini kullanmıştır. “Yeşil Kertenkele”de Ege'deki bir süngerci köyü söz konusudur. Son hikâyelerde köy ve kasabadan şehre doğru yöneldiği, “Kalemler”, “Hırsız” ve “Ağır Akan Su”da mekân olarak büyük şehri seçtiği görülmektedir.

Yaşar Kemal'in hemen her öyküsünde figüratif düzeyde de olsa çocuklara yer verilir. “Bebek”, “Sarı Sıcak”, “Yatak”, “Beyaz Pantolon”, “Yeşil Kertenkele” ve “Kalemler” adlı öykülerde çocuk ya da bebekler öykünün odağında yer alır. “Avcı” ve “Dükkâncı”nın kurgusunda çocukların etkin bir yeri vardır. “Kalemler” hariç çocukların hemen hepsine yakını, belki de anlatıldığı dönemin yansıması gereği erkeklerden oluşmaktadır. Bu metin, Yaşar Kemal'in anılan metinleri odakta olmak üzere, bütün öykülerinde çocuk/luk yansımalarını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler Yaşar Kemal, *Sarısıcak*, Türk öyküsü, Çukurova, çocuk/luk, yoksulluk.

Reflections of Child/hood in Yaşar Kemal's Short Stories

Yaşar Kemal's (1926- 2015) early short stories appears between 1947-1950. “The Baby” (Bebek), that serialised in *Cumhuriyet* newspaper in 1951, was the first short story that make him familiar to literary circles. *Yellow Heat* (Sarı Sıcak), authors sole short story collection, published in 1952, consists of nine short stories. Some new short stories are added to the new editions of his book that are published in 1959 and 1976, while some texts are detached. 14th edition of the book that published in 1991 includes 22 short stories. “The Tin” (Teneke) that adapted as a play and off printed as a ‘novel’, “Olive Orchard” (Zeytinlik) that published in Adam Öykü in 1997 (issue:11) are kept out of this collection.

The name of *Yellow Heat* is changed as *Yellow Heat: All Short Stories* (Sarı Sıcak Bütün Hikâyeler” in its third edition that published in 1967. Yaşar Kemal, has not added much more short stories to this collection despite nearly half a century time. He has published just a short story collection within his total 39 literary works.

Yellow Heat includes 26 short stories at total with omission and additions done by author later. The main themes that handled in these short stories are; poverty, solidarity, violence, degeneracy, passion of life and nature, troubles for a goal, sexuality, human-nature conflict, human-human conflict and etc.

The life of sub-class people in Yaşar Kemal's short stories passes within a wide nature. Most of these people are workers and they are in a life that faces to the severity of daily life and nature that consist of dust, mosquito, hard working conditions, tiredness, wilderness, hunger, and etc. Characters of short stories faces with a deep helplessness at the end of short stories. Social realist sensitivity of Yaşar Kemal, that combines with his honest narration, evolves into poetic lament of lost lives in these texts.

Yaşar Kemal reflects the stories of submerged women, children and men in his short stories with a great love. The ones who harms these poor people in any kind are criticised adversely. Feudal of village and towns are victimising human and nature for the sake of their personal interests. Making use of the power of the town and village administers, the owner of waste lands are ambitious ones who acquire illegally. The life of majority of protagonists which mostly passes in the villages, is reflected in a chronic misery. The protagonists who are perpetually working during four seasons, are depicted in a poor life and always far from happiness. All phases of these people passes in a struggle for life. They do not only open their eyes into a poor life, but also live a poor life during their lifetime and inherits this to their forerunners. Çukurova, the setting of Yaşar Kemal's short stories like his novels, is, in fact, one of the richest lowlands of Turkey.

To be obliged to live such life, for the protagonists that are performed in different scenes, refers to, in the deep structure, ideological hinterland of the works. Abusing the local administrative power, the ambitious landlords and notables of village and towns, are portrayed in the desire of enrichment, disregarding the poor people and seizing almost all resources of their region. The flowing of the incomes of rich Çukurova planes into landlords till, is indicated as main cause of poor people's misery in Yaşar Kemal's short stories.

The poor life of Yaşar Kemal's short stories' protagonists is indicated as the main cause of their short life. The flimsiest ones between protagonists are children who comes under the influence of this life. Some babies born into a world where not only they have lost their mother very early, but also no one appears as wet-nurse to feed them. Some babies are not died but they lost their parents, in some cases mother or father are dead in far or near past. Someone's has just biologically fathers, saying, father has not any effect on the children's life. There is neither material nor spiritual values inherited to the children via fathers. Some children live in privation under the shadow of their mother. The absence of some children's father, causes them to grow as potential criminal in some situations. Children find themselves in some opportunities that can direct them delinquency.

Very few lucky children of big cities have an opportunity to live with their parents in a happy family. But the happy life of these children does not last so long. A happy life is not dreamed for children in Yaşar Kemal's short stories. Most of children dies of malaria, and other illnesses in their very early ages. They are obliged to work in heavy jobs over their capacities at school ages. The ones who are lucky to attend any school, are deprived of not only nutrition, but also they have not got opportunity to live in or not money to spend for their daily needs. The world effect children's life with its fiercest face.

The main space of Yaşar Kemal's short stories are village and towns of Çukurova and Taurus Mountains region. The space of "Green Lizard" (Yeşil Kertenkele) is situated in a sponge village of Aegean Region. In "Pencils" (Kalemler), "Burglar" (Hırsız) and "Slow Moving Water" (Ağır Akan Su) which are last short stories of Yaşar Kemal, big city is selected as space. Children can be found nearly in all of stories as protagonist or walker on. In "Baby" (Bebek), "Yellow Heat" (Sarı Sıcak), "Bed" (Yatak), "White Pantaloons" (Beyaz Pantolon), "Green Lizard" (Yeşil Kertenkele), and "Pens" (Kalemler) children and babies are at the centre of story. Children have an effective place in the structure of "The Hunter" (Avcı) and "Shopkeeper" (Dükkâncı). Except for "The Pencils", as a characteristic of their time, the

protagonists of all short stories consists of the boys. It is aimed in this speech, to handle the reflections of child/hood, mainly in mentioned ones, in Yaşar Kemal's short stories.

Keywords: Yashar Kemal, *Sarısıcak*, Turkish short story, Çukurova, childhood, poverty.

CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal'ın Şark Gezisi ve Raporu (1942)

Ercan Çağlayan¹

İmparatorluk bakiyesi üzerine bir ulus-devlet olarak kurulan Cumhuriyet Türkiye'si çeyrek yüzyılı aşkın bir süre ülkeyi Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) eliyle idare etti. Tek parti dönemi olarak adlandırılan bu dönemde, ulus-devletin en belirgin alamet-i farikaları olan merkeziyetçi, milliyetçi, bürokratik ve homojen bir devletin ve toplumun inşası için asimilasyon politikalarından disimilasyon politikalarına; iskân politikalarından sürgün politikalarına; muhaceret politikalarından mübadele politikalarına ve en nihayetinde fiziksel şiddet politikalarından biyo-politikaya dek birçok politika benimsendi ve sözü edilen politikalar çeşitli enstrümanlarla çeyrek yüzyıllık tek parti iktidarında uygulamaya konuldu.

Kemalist Cumhuriyet'in, bahsi geçen politikaları uygulamaya koymadan önce çok sayıda rapor hazırlayarak politikaların teorik altyapısını oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Bir başka ifadeyle, tek parti iktidarında aralarında başbakan, bakan, milletvekili, kıdemli asker, vali ve kaymakamların da bulunduğu çok sayıda bürokrat ve siyasetçi, yeni ulusun ve devletin inşası için onlarca raporun hazırlanmasında görev aldı. 'Kürt meselesi' ile doğrudan ilgili olan bu raporlar hakkında çok sayıda çalışma yapıldıysa da elinizdeki tebliğin konusu olan "Memduh Şevket Esendal'ın Doğu İllerine Yaptığı Gezinin Raporu" ile ilgili bir makale dışında hiçbir çalışma yapılmadığını ve dolayısıyla hem akademik dünyada hem de kamuoyunda bahsi geçen rapor hakkında herhangi bir malumat olmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenden ötürü bu bildiride Memduh Şevket Esendal'ın Eylül ve Ekim 1942 tarihlerinde beş hafta süren Şark vilayetleri gezisi ve bu gezi neticesinde hazırladığı seksen yedi sayfalık raporu ele alınacaktır.

Çalışma iki bölüm halinde yürütülecektir. Çalışmanın birinci bölümünde tek parti döneminde hazırlanan Şark/Kürt raporları hakkında kısa bilgiler verilerek Cumhuriyet'in bu konudaki müktesebatı serd edilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Esendal'ın Şark Vilayetleri Gezisi ve Raporu ele alınacaktır. Bu bağlamda Esendal'ın bölgede gezmiş olduğu vilayet ve kazaların idari, demografik, etnik ve ekonomik yapısından partinin bölgede teşkilatlanamamasına; halkevleri ve umumi müfettişliklerin faaliyetlerinden noksanlıklarına; bölgedeki memurların çalışma biçimlerinden halkın devletle olan ilişkisine; bölgenin etnik, dilsel, dinsel ve mezhepsel yapısından ulus-devletin önündeki engellere dek hemen hemen her alandaki malumata yer verilerek söz konusu gezi-rapor kritik edilecektir. Esendal, bölgenin etnik, dilsel ve mezhebi yapısından dolayı ülkede bir "yama" olarak görüldüğünü; bölgenin, "ülkenin birlik ve bütünlüğü içinde bir yama gibi olmaktan kurtarılması" için Şark vilayetlerinde parti teşkilatlarının kurulmasının ve "ev dilleri" konuşulan bölgede Türkçenin yaygınlaştırılmasının elzem olduğunu, esas çözüm olarak dile getirmekteydi. Bu kısa çalışmada, Esendal'ın gözüyle Şark, Şark'ın sorunları ve Esendal'ın bu sorunların çözümü için ortaya koyduğu fikirler tartışılacaktır.

Siyasi hayata Elazığ ve Bilecik milletvekilliği yaparak atılan Memduh Şevket Esendal, 6 Mayıs 1942 tarihinde CHP Genel Sekreterliği'ne atandı. Esendal, genel sekreterliğe

¹ Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, caglayanercan@gmail.com.

atandıktan yaklaşık dört ay sonra Eylül ve Ekim aylarında beş hafta sürecek Şark Vilayetleri gezisine çıktı. 1942 yılının sonbaharında CHP Genel Sekreteri sıfatıyla Elazığ, Bingöl, Muş, Bitlis, Van, Siirt, Diyarbakır, Mardin, Urfa, Antep, Maraş ve Malatya'nın da olduğu on iki vilayeti gezen Esendal, bölgedeki gözlemlerini *Memduh Şevket Esendal'ın Doğu İllerine Yaptığı Gezinin Raporu* adıyla raporlaştırdı.

Esendal'ın çok detaylı bir biçimde hazırladığı raporda bölgedeki bürokrasi ve bürokratlar, etnik ve mezhepsel farklılıklar, iskân ve mülteciler, bölgede Türkçenin az konuşulur olmasına karşılık Kürtçe ve Arapçanın yaygın bir biçimde konuşulması, CHP'nin bölgede teşkilatlanmaması, halkevleri ve halkodalarının çalışmalarının zayıflığı, hastalık ve kuraklığın yaygın olması, vilayetlerin ve kazaların ulaşım, sağlık ve iktisat alanlarındaki sorunları öne çıkmaktadır. Kısacası Esendal raporda bölgenin tamamıyla ilgili gözlemlediği sorunları dile getirmekte ve bunların çözümleri için öneriler ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: CHP, Tek Parti Dönemi, Memduh Şevket Esendal, Şark Vilayetleri, Şark Raporları ve Kürtler.

CHP General Secretary Memduh Şevket Esendal's Eastern Travel and Report (1942)

The Republic of Turkey, which was established as a nation-state on the basis of empire, was ruled by the country's Republican People's Party (CHP) for over a quarter of a century. In this period called the one-party period, the policies of dissimulation from assimilation politics for the construction of a centralist, nationalist, bureaucratic and homogeneous state and society, which are the most prominent manifestations of nation- from resettlement policies to exile policies; from immigration policies to exchange policies and, finally, from physical violence policies to biopolitics, and these policies were put into practice with a variety of instruments in a quarter-century single-party rule.

It is necessary to state that the Kemalist Republic has created the theoretical infrastructure of politics by preparing a large number of reports before putting them into practice. In other words, many bureaucrats and politicians, including prime minister, minister, deputy, senior soldier, governor and district governors, took part in preparing dozens of reports for the construction of the new nation and state. Although there have been a lot of studies on these reports that are directly related to the 'Kurdish issue', there is no study other than an article on "Memduh Şevket Esendal's Trip to the Eastern Provinces", which is the subject of your paper, it should be noted that there is no information about the report. For this reason, Memduh Şevket Esendal's visit to the Eastern provinces of September and October 1942 for five weeks and the eighty-seven-page report he prepared on this trip will be discussed.

The study will be conducted in two parts. In the first part of the work, brief information will be given about the Orient / Kurdish reports prepared in the single-party period and the acquisitions of the Republic will be released. In the second part of the work, Esendal's Trip and Report of the Eastern Provinces will be discussed. In this context, the administrative, demographic, ethnic and economic structure of the provinces and accidents in which Esendal traveled in the region, to the lack of activities of public houses and public inspectorates; the relation of the people to the state from the way of the officers in the region; the region's ethnical, linguistic, religious, and sectarian structure, and the obstacles in front of the nation-state. Esendal, the region is seen as a "patch" in the country due to its ethnic, linguistic and sectarian nature; it was an essential solution that the establishment of party organizations in the Oriental provinces and the dissemination of Turkic people in the region where the "home languages" were spoken were essential for the region to be "rescued from being like a patch in the unity and integrity of the country." In this brief study, Esendal's eyes will be discussed with respect to Orient, Oriental problems and Esendal's ideas for solution of these problems.

Memduh Şevket Esendal, whose political life was taken by Elazığ and Bilecik deputies, was appointed as CHP General Secretariat on 6 May 1942. Esendal, about four months after the appointment of the general secretary in September and October, the five-week visit to the Eastern Provinces. Esendal who visited the twelve provinces of Elazığ, Bingöl, Muş, Bitlis, Van, Siirt, Diyarbakir, Mardin, Urfa, Antep, Maras and Malatya in the capacity of CHP General Secretary in the autumn of 1942 and made observations in the province of the province of Memduh Şevket Esendal Reported in the name of the Report.

Esendal's very detailed bureaucracy and bureaucrats in the region, ethnic and sectarian differences, settlement and refugees, spoken Kurdish and Arabic in spite of the spoken Turkic people in the region, the lack of organization of the CHP in the region, the weakness of the work of the villages and peoples, and the problems of transportation, health and economics of the provinces and accidents come to the forefront. In short, the Esendal raporda expresses the problems that the region has completely observed and suggests solutions for their solutions.

Keywords: Single Party Period, Memduh Sevkett Esendal, Eastern Provinces, Eastern Reports and Kurds.

Kaynakça

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

BCA, 490.01/571.2274.1.

BCA, 30.10/12.72.5.

Akçura, Belma, *Devletin Kürt Filmi: 1925-2009 Kürt Raporları*, New Age Yayınları, İstanbul, 2009.

Akekmekçi, Tuba-Pervan, Muazzez, [Der.], *“Doğu Sorunu” Necmeddin Sahir Sılan Raporları (1939-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010.

___, [Der.], *Doğu Anadolu ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1939-1951)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011.

___, [Der.], *Dersim Harekâtı ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1936-1950)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011.

___, [Der.], *Dersim Harekâtı ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1936-1950)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011. ___, [Der.], *Doğu Anadolu ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1939-1951)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011. ___, [Der.], *Dersimlilerden Mektuplar (1941-1953)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012.

Bayar, Celal, *Şark Raporu*, (Sadeleştiren: Nejat Bayramoğlu), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2006.

Bayrak, Mehmet, [Haz.], *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, Özge Yayınları, Ankara, 1994.

___, *Kürtlere Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı*, Özge Yayınları, Ankara, 2009.

Bulut, Faik, *Dersim Raporları*, Evrensel Basım Yayın, Genişletilmiş 5. Baskı, İstanbul, 2013.

Çalışlar, İzzeddin (Yay. Haz.), *Dersim Raporu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik Dersim-Sason (1934-1946), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010.

İnönü, İsmet, *Defterler (1919-1973)*, haz: Ahmet Demirel, YKY, 3. Baskı, İstanbul, 2008.

Koca, Hüseyin, *Yakın Tarihten Günümüze Hükümetlerin Doğu-Güneydoğu Anadolu Politikaları (Umumi Müfettişliklerden Olağanüstü Hal Bölge Valiliği'ne)*, Mikro Yayınları, Konya, 1998.

Koçak, Cemil, *Umumi Müfettişlikler (1927-1952)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Önen, Nizam, “Bir Tek Parti Dönemi Politikacısının Gözünden Cumhuriyet’in “Doğu” Meselesi ve Bürokrasinin Hali: CHP Genel Sekreteri Memduh Şevket Esendal’ın Doğu Gezisi”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, S. 12, [Bahar 2011], ss. 153-198.

Öztürk, Saygı, *İsmet Paşa’nın Kürt Raporu*, Doğan Kitap, 5. Baskı, İstanbul, 2008.

Sevgen, Nazmi, *Zazalar ve Kızılbaşlar: Coğrafya, Tarih, Hukuk, Folklor, Teogoni*, Kalan Yayınları, Ankara, 2000.

Tankut, Hasan Reşit, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan Yayınları, Ankara, 2000.

Varlık, M. Bülent, [Haz.], *Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları-1936*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.

Yayman, Hüseyin, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası*, SETA Yayınları, Ankara, 2011.

Yıldırım, Tuğba, [Der.], *Kürt Sorunu ve Devlet: Tedip ve Tenkil Politikaları [1925-1947]*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011.

Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Toker Yayınları, İstanbul, 2007.