

Sayı / Issue 8 - Eylül / September - 2022

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2022 | Sayı / Issue: 8

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevzusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors**Tarih Kültür Sanat Editörü**

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Ömer Faruk METE (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Cemal KALKAN (Dr., Selçuk Ü.)

Halil İbrahim DELEN (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., İstanbul Medeniyet Ü.)

Süleyman DAL (Dr., Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., University of Bamberg / Almanya)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Doç. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)
Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)
Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEY (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDIR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science and Humanities Database: Kabul: Haziran 2022; Başlangıç Mart 2021
	MLA International Bibliography Modern Language Association: Başlangıç 2020
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy: Başlangıç 2019
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS): Başlangıç 2019
	ICI: Index Copernicus International: Başlangıç 2019

	İDEALONLINE: Başlangıç 2019
	- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı/ ISAM Articles on Theology Database: Başlangıç Nisan 2019 - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı: Başlangıç Nisan 2019
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing: Başlangıç 2019
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing: Başlangıç 2019
	Asos İndeks: Başlangıç 2019
	ISI: International Scientific Indexing: Başlangıç 2019
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index: Başlangıç 2019
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine: Başlangıç 2019
	JF: Journal Factor: Başlangıç 2019
	SAIF / Scholar Article Impact Factor: Başlangıç 2019
	SIS: Scientific Indexing Services: Başlangıç 2019
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/page/5896	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İdeal Eğitimde Önemli Bir Etken: Yönetici Ahlakı

An Important Factor in Ideal Education: Ethics of Administrators

Harun TÜYSÜZ - Selim YİĞİT- Ahmet Yasin OKUDAN

1-18

Ehliyet Arızası Olarak Çocukluğun Damân Sorumluluğuna Etkisi

The Effect of Childhood as a Look of Competence on Daman Responsibility

Ahmet Enes AYDOĞDU

19-41

Kutsallık ve Heretiklik Arasında Bağımsız Mistik Kadınlar: Beguines

Independent Mystical Women Between Sacredness and Heresy: The Beguines

Halil TEMİZTÜRK

43-69

Aslan Su İlişkisi ve Mimariye Yansımasına Dair Bir Örnek: Geyikli Baba Külliyesinde Yer Alan Çörten

An Example of the Lion to Water Relationship and Its Reflection on Architecture: The Rainwater Spout in the Geyikli Baba Complex

Mürüvet HARMAN

71-88

Kurd Efendi ve Vikâye Tercümesi

The Kurd Efendi and the Translation of the Book of al-Vikâye

Yusuf BULUTLU - Bünyamin BULUTLU

89-119

Göç Olgusu Bağlamında Endülüs'te Meydana Gelen Rabaz İsyanlarının Siyasî, Ekonomik ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Political, Economic and Socio-Cultural Effects of the Rabaz Revolts in the context of migration in Andalusia

Murat GÖK

121-148

Bir Fiten Rivayetinin Neliği: “Herc Zamanı İbadet Etmek, Bana Hicret Etmek Gibidir” Rivayeti Özelinde

What Is A Eschatology Transmission Story: Special Of The Transmission “Worshipping In Time Of The Civil War Is Like Emigration To Me”

Furkan GAN

149-170

Halk Kültüründe Yunus Emre ve Deyişlerinin Etkisi Üzerine Bir Araştırma: Karaman Örneği

A Study on the Effect of Yunus Emre and His Sayings in Folk Culture: The Case of Karaman

Mustafa ÖZDEMİR

171-203

1980-2000 Arası Türkiye’de Kadın Haklarının Tarihsel Gelişimi

Historical Development of Women’s Rights in Turkey Between 1980-2000

Atiye EMİROĞLU BAYİR

205-224

Epiktetos Felsefesinde Mantığın Yeri

A The Place of Logic in the Philosophy of Epictetus

Gülümser DURHAN

225-243

İslâm Dünyasında Tefvîz Vezirliği Uygulaması ve Eyyûbilerin Kuruluşundaki Etkisi

The Implementation of Wazır al-Tafwid in the Islamic World And its Influence on The Foundation of the Ayyubids

Mahmut Recep KELEŞ

245-272

DÜZELTME / ERRATUM

Düzeltilme / Erratum

Ramazan TURAN - Sümeyra TURAN

273

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

274-278

İdeal Eğitimde Önemli Bir Etken: Yönetici Ahlakı

An Important Factor in Ideal Education: Ethics of Administrators

Harun TÜYSÜZ

Dr., İlçe Milli Eğitim Müdürü, Milli Eğitim Bakanlığı
Phd., Provincial National Education Governor, Ministry of Education
İstanbul / TURKEY
harun_54@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5670-7430>

Selim YİĞİT

Öğretmen, İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü,
Milli Eğitim Bakanlığı
Teacher, District Directorate of National
Education, Ministry of Education
İstanbul / TURKEY
selimyigitmem@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2805-0902

Ahmet Yasin OKUDAN

Öğretmen, İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü,
Milli Eğitim Bakanlığı
Teacher, District Directorate of National
Education, Ministry of Education
İstanbul / TURKEY
aokudan@ankara.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8565-2934

DOI: 10.56720/mevzu.1065325

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: TÜYSÜZ, H., YİĞİT, S., OKUDAN, A. Y. (2022). İdeal Eğitimde Önemli Bir Etken: Yönetici Ahlakı. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 1-18.

DOI: 10.56720/mevzu.1065325

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | mailto: mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Eğitim; bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasal işlevleri açısından önemli bir güce sahiptir. Eğitim sistemleri, toplumların kültürleri ve kazandırılmak istenilen tutum ve davranışlar doğrultusunda şekillendirilmektedir. Eğitim sistemimizin ana gayesi; “iyi bir vatandaş”, “dengeli bir kişi” ve “meslek sahibi bir birey” olarak insanı hayata kazandırmaktır. Ahlak, insanın insan olarak yaşayabilme çabasıdır. Ahlaki norm ve etik ilkeler genel olarak eğitimin konusudur. İnsan için eğitim, hayatın her alanında farklı form ve şekillerde bulunmaktadır. Bu minval üzere okullar ise, tüm eğitimsel hedeflerimizde olduğu gibi ahlak eğitimi açısından da birtakım görevleri yerine getirmesi gereken örgütlerdir. Bir eğitim örgütü olarak yöneticinin okullardaki öncelikli görevi, eğitim ve öğretimin amacına uygun olarak yürütülmesini sağlamaktır. Yöneticinin kararları sadece yönettiği kişileri değil dolaylı olarak etkileşim içinde olduğu tüm tarafları etkiler. Okul yöneticilerinin ahlaki ve mesleki değerlere sahip olması, öğrencilerini uygun bir ahlak anlayışıyla yetiştirilebilmeleri açısından büyük önem arz etmektedir. Bu makalede; eğitim, ahlak, yönetici, kavramları ile eğitim ve ahlak ilişkisi hakkındaki yazılı kaynaklara başvurmak suretiyle eğitimde yönetici ahlakının önemi teorik kapsamda incelenerek yönetici ahlakının ideal eğitim anlayışındaki yeri tartışılmıştır. Bu bağlamda, etik ilkeleri ve değerleri hatırlatmanın yönetici için bir görev, örgüt için bir ihtiyaç olduğu, eğitim kurumlarının temel amaçlarına ulaşabilmesi için yüksek ahlaki değerlere sahip yöneticilerin var olması gerektiği, yönetici ahlakının örgütteki önceki yöneticinin ahlakı üzerine bina edilerek kurumsallaşacağı anlaşılmıştır. Ayrıca, yöneticinin ve diğer çalışanların örgüt içindeki etinin önemini kabul etmesinin, yüksek ahlaki değerlerin, kurumsal refah üzerindeki olumlu etkilerine inanan sayısını artıracak, yöneticinin idaresi altındakileri iyi idare etmek gibi bir sorumluluğunun olduğu, yöneticilerin sadece milli kültür ve değerleri değil aynı zamanda evrensel kültür ve değerleri de dikkate almak zorunda oldukları, etik değerlere bağlı yöneticileri seçmek amacı ile yapılacak planların toplumun geneli tarafından kabul görmüş normlar üzerinden ve yönetim bilimi konusunda ehil olan akademisyenler ile sivil toplum kuruluşlarının desteği alınarak belirlenmesi gerekliliği çıkarımlarına ve bazı önermelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Etik, Ahlak, Eğitim, Yönetici, Yönetici Ahlakı

Abstract

Education has an important power in terms of individual, social, economic and political functions. Education systems are shaped in line with the cultures of the societies and the attitudes and behaviors that are desired to be gained. The main purpose of our education system is to bring people to life as a “good citizen”, “balanced person” and “a professional individual”. Morality is the effort of people to live as a human being. Moral norms and ethical principles are generally the subject of education. Education for human beings exists in different forms in all areas of life. In this way, schools are organizations that have to fulfill some duties in terms of moral education, as in all our educational aims. In schools as an educational organization, the primary duty of the administrator is to ensure that education and training are carried out in accordance with its purpose. The administrator's decisions affect not only the people he manages, but also all the people he interacts with indirectly. It is of great importance that school administrators have moral and professional values in order to educate their students with an appropriate moral understanding. In this article, the importance of managerial ethics in education is examined theoretically by referring to the written sources about education, morality, administrators and the relationship between education and morality, and the place of administrator morality in ideal education understanding is discussed. In this context, it has been understood that reminding ethical principles and values is a duty for the administrator, a need for the organization, that there should be administrators with high moral values in order for educational institutions to achieve their basic goals, and that the morality of the administrator will be institutionalized by building on the morals of the previous administrator in the organization. In addition, the recognition of the importance of ethics in the organization by the administrator and other employees will increase the number of people who believe in the positive effects of high moral values on corporate welfare, the administrator has a responsibility to manage those under his administration well, not only the national culture and values, but also the universal culture and values. In this study, some propositions and inferences about the necessity of determining the plans to be made in order to select administrators who are committed to ethical values, which they have to take into account, should be determined through the

norms accepted by the society in general and with the support of academicians and non-governmental organizations who are competent in management science.

Keywords: Ethics, Education, Administrator, Ethics of Administrators

Giriş

Eğitim sisteminin temeli olarak okullar, amaçları doğrultusunda öğrencilere bilgi, yetenek ve beklenen davranışları kazandırarak onları topluma hazırlamaktadır. Okul, tüm eğitim paydaşlarının bir araya gelerek eğitsel ve öğretimsel amaçların gerçekleştirileceği yer olarak tanımlanırken (Aytaç, 2000) bu sistemde üç mühim insan gücü karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; yöneticiler, öğretmenler ve öğrencilerdir. Öğrenci, eğitim sürecinde işlenen kaynak; öğretmen, insan kaynağını işleyen faktör; yönetici ise öğretmen ve öğrenci kaynaklarını yöneten aktör şeklinde değerlendirilir (Çelik, 2002).

Günümüz toplumunun yaşadığı çatışmalar; etik değerler ve ahlaki normlar üstünde radikal dönüştürücü etkilere sahiptir. Etik değerlerden ve ahlaki normlardan uzaklaşılması, sosyal hayatta ilişki zeminini kuran bu anlam çerçevesinin dönüşmesi ve kamusal alana yansımaları, kamu kurumlarında yapısal ve işlevsel bozukluklara yol açabilmektedir (Usta, 2011). Kurumların amacına uygun işlemesinden birinci derecede sorumlu olan yöneticilerdir. Eğitim sisteminin amaçları düşünüldüğünde toplumsal değerlerin aktarılmasında rol alan eğitim sistemi yöneticilerinin sorumlulukları daha iyi anlaşılabilir. Eğitim yöneticisinin örgüt içerisinde gerek öğretmen gerek öğrenciler tarafından rol model olarak kabul edilmeleri sebebiyle evrensel etik değerlere ve milli - ahlaki normlara bağlı kalmaları beklenmektedir. Bu nedenle yöneticilerin etik değerlere yönelik davranış ve tutumları oldukça önem arz etmektedir.

Yönetime ilişkin çalışmalarda, genellikle yöneticinin özellikleri arasında; “güvenilirlik, kararlılık, çalışkanlık, şeffaflık, karizmatik yapı, empatik tutum, affedicilik, problem çözme becerisi, bilgi-tecrübe birikimi, adil ve iletişime açıklık” ön plana çıkmaktadır. Buradan hareketle yöneticinin özellikleri “yönetici ahlakı” başlığı altında toplanabilir. Yukarıda sayılan bireye ait özellikler göz önüne alındığında ahlak kavramı bir dizi tutum, beceri ve davranış tarzını içeren geniş bir alana yayılmaktadır. Her ne kadar yöneticinin özellikleri arasında birçok unsur sayılmış olsa da bu özellikleri bir arada toplayacak olan

genel bir “yönetici ahlakı ne olmalıdır” şeklindeki soru üzerinde yeterince durulmamıştır. Dolayısıyla literatüre bakıldığında yöneticileri bilinçlendirme-ye yönelik çalışmaların az sayıda olduğu görülmektedir (Öner, 2016). Bu çalışmada, eğitim, ahlak ve yönetici kavramları arasındaki ilişki, eğitim ve ahlak ilişkisi hakkındaki yazılı kaynaklara başvurmak suretiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, eğitimde yönetici ahlakının önemi ve yönetici ahlakının ideal eğitim anlayışına etkisi konuları teorik kapsamda incelenerek yönetici ahlakı ne olmalıdır sorusu özelinde ilgili literatüre öneriler getirilmeye çalışılacaktır.

Eğitim, Ahlak ve Yönetici

Ahlakın kaynağının akıl ve duygular mı, din mi, başka bir etmen mi olduğu konusu her daim tartışılmıştır. İnsan davranışı, herhangi bir otoriteye dayansın ya da dayanmasın her zaman iyi ve kötü olarak düşünülmüş ve yargılanmıştır. Ahlaki normlar, toplumdaki her türlü insanın tutumunu düzenlemede önemli bir rol oynadığı gibi ahlaklı olma gereği bu yükümlülüklerin önemli bir yönüdür (Kaya, 2007).

Düzenli ve kabul edilebilir bir toplumsal düzenin sürdürülebilmesi, bireyin birbiri ile tutarlı eylemleri açığa çıkartabilmesi için, eğitim önemli bir enstrümandır. Davranışsal ve bir yönüyle de sosyal eğitim yaklaşımları dikkate alındığında bireyin deneyim yoluyla davranışlarında kasıtlı değişiklik yapma süreci eğitim olarak tanımlanır (Kaya, 1997). Dolayısı ile eğitimin temel amacı, bireye belirli bilgi ve becerileri kazandırırken aynı zamanda değer yargıları aşılayarak arzu edilen davranışları geliştirmesini sağlamaktır.

Eğitimin yukarıda bahsedilen işlevi yerine getirebilmesi için milli eğitim sistemimiz Milli Eğitim Temel Kanunu’nda okulların amacını detaylandırarak üç maddede belirtmiştir. Bunlar; (i) Türk milletinin milli, ahlaki, beşeri, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen ve koruyup geliştiren iyi vatandaşlar yetiştirmek, (ii) ruh, beden, zihin, ahlak ve ruh yönünden dengeli ve sağlıklı bir kişiliğe sahip bireyler yetiştirmek, (iii) bireylerin ilgi ve yetenekleri doğrultusunda meslek edinmelerini sağlamaktır (Kaya, 2007).

Eğitim, gerek formel gerek informal olsun bireyin ahlaki gelişimini etkileyen en önemli süreçlerden biridir. Birey, yedi yaşına kadar aile içinde ahlaki olgunluk kazanır. Okul hayatı; duygu, düşünce, yargı, bilgi, beceri ve alışkan-

lık gibi özelliklerle başlar. Birey, okul hayatında her gün öğretmenlerinden ve arkadaşlarından yeni ve farklı şeyler öğrenir ve farklı nitelikler kazanır. Böylece ahlaki gelişim süreci devam eder (Şengün, 2007).

Ahlak

Ahlak, insanın "insan olarak" yaşama çabasının bir ifadesidir. Ahlak; düşünen, akıl yürüten, hisseden, inanan ve yüce değerler için kendini adayan insanların birlikte mutlu olma serüvenidir. İnsan, kendisinden eylem çıktısı beklenen bir varlıktır. Dolayısı ile tüm yapıp etmeleri sosyal ilişki zemininde bir yere oturmakta ve yargı değerine konu olmaktadır. Fiillerin doğru ya da yanlış şeklinde nitelendirilmeleri, bu fiillere sahip bireylerin fiilleri üzerinden değerlendirilmeleri hep toplumun etik ilkeleri ve ahlaki normları dikkate alınarak yapılmaktadır (Kesgin, 2011).

Ahlakın temellendirildiği anlayışa göre, yapılan eğitim ve öğretimin niteliği değişmektedir. Eğitim ve öğretim toplumsal yaşantıda senkron bir vasatın oluşması için kritik bir araçtır. Etkili iletişimin sağlanmasında, ahlak ve değerlerin geliştirilmesinde ve bireylere aktarılmasında eğitim, en önemli etkenlerden biridir. Çevre, toplum, kültür; çocukların eğilimlerine yön vererek davranışların şekillenmesinde önemli rol oynar. Ahlaki gelişimin birinci amacı; bireyin kendi doğru ve ilkelerinin; evrensel ilkeler, doğru, yanlış ve adalet anlayışı doğrultusunda gelişmesidir. Her birey, içinde yaşadığı toplumun kurallarına ve evrensel değerlerine göre yetiştirilmelidir (Kaya,1993).

Ahlaki gelişimin en üst düzeyi; bağımsız olmakla birlikte toplumsal kurallara ve evrensel değerlere göre doğru kararlar verebilme ve buna göre hareket edebilme yeteneğidir. Bununla birlikte ahlakın, hangi davranışın kötü, hangilerinin iyi olduğunu betimleyen ve toplum tarafından oluşturulan bir yönü de vardır (Altın ve Özşarı, 2017).

Ahlakın merkezi insan olduğu için ilgili her şey ahlak çemberi içindedir (Kandemir, 1980). Bu durum insan örgütlenmesini kapsayan her kurum için de geçerlidir. Örgütlerde yöneticiler; kurumsal yönetim ilkeleri çerçevesinde sadece çalışan performansını artırabilecek etik standartlar oluşturmamalı, aynı zamanda verimliliği etkileyen iş disiplinlerini de açıklamalıdır. Yöneticinin öncelikli hedefleri arasında(i) grup içinde bir birlik duygusu oluşturmak ve sürdürmek, (ii) üyeleri kurumsal hedeflerle bütünleştirmek, (iii) kuruluştaki bir

güven duygusunu geliştirmek ve (iv) olumlu davranışları güçlendirmek mutlaka yer bulmalıdır (Akıncı Vural ve Bat, 2011).

Yönetici Ahlakı

Tarih boyunca yöneticilerin sahip olması gereken çeşitli özellikler, yöneticilerin bilmesi gereken alanlar ve konular olmuştur. Örneğin; Platon yöneticinin felsefe bilmesinin gerekliliğini savunurken Thales; pratik bilgiye sahip olmasının, Machiavelli; yöneticinin tarihini bilmesinin altını çizmiştir. Günümüzde ise yöneticilerin; yönetim, uluslararası ilişkiler, siyasi tarih, siyaset felsefesi, hukuk ve ekonomi gibi alanlarda yetiştirilmesi gerektiği ilkesine dikkat edilmektedir (Yıldız, 2015).

Bir örgütün iş ahlakını oluşturacak kişiler yöneticilerdir. Yöneticilerin iş ahlakı ilkelerini oluşturmaları ve bu ilkeler doğrultusunda hareket etmeleri kurumsal çalışmaları için büyük önem taşımakta ve doğrudan etkilemektedir (Goodpaster, 1984). Yöneticiler, kurumlarını yönetirken çeşitli yaklaşımları benimseyebilmektedir. Bu yaklaşımlardan biri etik liderliktir. Bu liderlik tarzının iki önemli ögesi olan “ahlaklı kişi” ve “ahlaklı yönetici” vasıfları; (i) özellik, (ii) davranış ve (iii) karar verme olmak üzere üç açıdan ele alınmıştır (Trevino, Hartman ve Brown, 2000).

Ahlaklı kişinin özellikleri; dürüstlük, doğruluk ve güvenilirlik iken ahlaklı yöneticinin özelliği ise görünür eylemlerle rol model olmaktır. Ahlaklı kişinin davranışları; doğru şeyi yapan, insanları önemseyen, şeffaflık iken ahlaklı yöneticinin davranışları; ödüllendirme ve disiplini sağlamaktır. Ahlaklı kişi karar verirken değerlere bağlı, tarafsız, toplumu umursayan, etik kurallara uyan bir tutum sergilerken ahlaklı yönetici; etik ve değerler konusunda aracılık yapan, bunları sevk ve idare ettiği kişilere bildiren ve ileten bir özellik sergilemektedir.

Yöneticilerin değerleri, toplumsal değerlerin etkisi altında gelişir. Değerler, yöneticilerin karar verme ve davranışsal yönlendirmelerinde önemli bir katkıya sahiptir. Hangi değerlerin daha önemli olduğunu ve değerler içindeki önem sırasını belirlemek yöneticinin değer sistemini oluşturur. Bu nedenle değerler bir yargı ölçütü olarak kullanıldığı için yöneticinin davranışları; düşüncelere, olaylara ve insanlara karşı farklılık gösterir (Kara, 2011).

Eğitim ve Ahlak İlişkisi

Ahlaki norm ve etik ilkeler genel olarak eğitimin konusudur. İnsan için eğitim, hayatın her alanında farklı form ve şekillerde bulunmaktadır. Bu minval üzere okul ise ahlak eğitimi açısından en az aile ve diğer ortamlar kadar önemlidir. Çocuğun sosyalleştiği okulda aldığı ahlaki eğitim; pedagojik felsefe ve devlet etiğine uygun olarak oluşturulmuştur. Cumhuriyet dönemi boyunca hemen her dönemde dine dayalı ahlak eğitimi esas alınmıştır. “Din Bilgisi”, “Ahlak ve Din Kültürü Dersleri” ve “Ahlak Bilgisi” dersleri aracılığıyla din temelli ahlak eğitimi uygulanmıştır (Kesgin, 2011).

Türk eğitim tarihinin önemli isimlerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “ahlak” ve “iman” kavramlarına farklı bir açıdan bakmıştır. Baltacıoğlu’na göre günümüz için de geçerli olan iki önemli sorun vardır. Bunlar; “iman eksikliği” ve “ahlak zayıflığıdır”. Fakat buradaki iman kavramı; “bir şeye güçlü bir şekilde inanmak”, ahlak kavramı ise “çalışmak ve kalkınmak için sahip olunması gereken sorumluluk duygusu” olarak tanımlanmıştır. Baltacıoğlu, bu iki kavram konusundaki yetersizliğin nedenini de “eğitim” kavramıyla ilişkilendirmiştir (Öztürk, 2008).

Bilim ve teknolojinin hızla gelişmesi ve medyanın etkin ve yaygın bir biçimde hayatımızın her alanında yer bulması toplumsal değişimi oldukça hızlandırmıştır. Bu gelişmeler ve değişimler ahlaki değerleri de değiştirmiştir. Francis Fukuyama’ya göre; “ahlaki ilerleme olmadan teknolojinin kazanımları, kötü amaçlar için kullanılabilir ve insanlığın durumu eskisinden daha kötüye gidebilir. O halde teknoloji ve ahlak alanlarındaki gelişmeler birbirine paralel olarak yürümelidir.” ifadelerini kullanmıştır (Kozak, 1999; Şengün, 2007).

Ülkemizde teknolojik gelişmişlik düzeyi hızla artarken ulaşılan ahlaki durum ciddi şekilde tartışılmaktadır. Son 20 yılın istatistiklerine göre artan hırsızlık, cinayet, kadına şiddet gibi toplumsal sorunların hızla yaygınlaşması bununla birlikte artan boşanmaların aile yapısını bozarak toplumda çözümlere yol açtığı açıkça görülmektedir (TÜİK, 2010). Öymen (1955), bu ahlaki çözülmenin durdurulmasının milli kültürden başlayarak evrensel değerleri yaşatan anlayışın geliştirilmesine; bireyde nezaket, görev, onur, haysiyet, vicdan gibi duyguların geliştirilmesine bağlamıştır. Ayrıca bu durumun bir gereği olarak eğitimin her kademesinde öğrencilerin yetişmesinden sorumlu

öğretmenler ve yöneticilerin, pozitif bilim ve felsefe konusunda yetiştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Eğitimde Yönetici Ahlakının Yeri ve Önemi

Yönetici tarafından alınan kararlar sadece yönettiği kişileri değil, dolaylı olarak etkileşimde bulunduğu tüm tarafları da etkiler (Becker,2012).Bireylerin çıkarları örgütün çıkarlarıyla çatışabilmektedir. Burada kişiyi üyesi olduğu örgütün genel çıkarları doğrultusunda hareket etmeye sevk eden şey, örgütün sahip olduğu ahlak kuralları ve yaptırım gücüdür. Bu tip kurallar, kişilerin örgüt içerisinde ortak çıkarlarına zarar vermemek için yapmaları gerekenleri emreder (Yıldırım, 2005).

Örgüt bazında düşünüldüğünde mesleki etik; yönetsel karar vermenin bazı unsurlarını içerir. Bunlar,“(i) hangi yasaların seçilmesi ve uyulması gerektiği, (ii) yasaların arasındaki ekonomik ve sosyal konuların seçimi, (iii) hangi durumlarda kişi çıkarlarının örgüt çıkarlarının önüne geçebileceğinin belirlenmesi ”şeklinde ifade edilebilir (Şahin ve Demir, 2000). Bu nedenle meslek etiği, yöneticilerin karar vermesiyle yakından ilgilidir. Burada, etik ve karar verme arasındaki etkileşim dikkate değer bir konudur.

Eğitim yöneticileri, günlük olağan işlerinde her zaman ahlaki seçim sorunu ile karşı karşıya kalırlar. Dolayısı ile karar verme anında yöneticiler, belirli etik ilkelere sahip olmadıkları takdirde, çoğu zaman kendi ahlaki değerlerine göre karar verirler. Çeşitli araştırmalarda okul yöneticilerinin karar verme ve eylemlerinde, daha çok kendi ahlaki anlayışlarından etkilendikleri tespit edilmiştir (Kılıç, 2014).

Örgüt içinde yönetici, çalışanların özgüvenlerini artırmalı ve adil bir yönetim sistemi oluşturmalıdır. Bu sisteme sahip örgütlerde yönetici; gücünü ahlaksızca ve baskı aracı olarak kullanmayacak ayrıca aşırı bürokratik kültürün oluşmasını engelleyecek ve yaratıcı işlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır (Kılıç, 2014).

Birçok yönetici, yetkileri altındaki kişilerle etik ilkeler hakkında konuşmayı sevmez. Ancak bazı önemli kararlar almak istediklerinde etik ilke ve değerleri belirtmeleri ve açıklamaları gerekebilir. Çünkü etik ilke ve değerlerin çalışanlar için önemi her zaman net değildir. Aslında örgüt üyelerinin iş

etiğini ve değerlerini baştan anlamaları ve kabul etmeleri en iyisidir. Zira bu ilke ve değerlere uygun yönetim yöneticilerin sorumluluğundadır ve örgütün ihtiyaçları doğrultusunda işe koşulduğu süreç içinde üyelere hatırlatılmalıdır. Bu hatırlatma, liderin yani yöneticinin önemli bir sorumluluğudur (Trevino, Hartman ve Brown, 2000).

Bir örgütün gayesine ulaşması, sadece denetim mekanizmasıyla mümkün değildir. Örgütün yükümlülüklerini yerine getirebilmesi ve verimli çalışabilmesi için yapısını oluşturan insan kaynaklarını doğru yönetmesi gerekir. Bu noktada yöneticinin kritik fonksiyonu devreye girmektedir. Örgütün hedeflerine ulaşması ve eğitim-öğretime aktif olarak katkıda bulunması; örgütsel vatandaşlık, örgütsel etik ve örgütsel bağlılığı benimseyen yöneticiler tarafından mümkün olmaktadır. Başka bir deyişle, bir kurumun işlevini kusursuz bir şekilde yerine getirebilmesi için ahlaki değeri yüksek bir yöneticiye ihtiyacı vardır (Öztürk, 2009).

Bir örgüt olarak okul, sosyal sistem özelliklerine sahiptir. Kuralların yanı sıra sosyal sistem de işlevlerini yerine getirmek için değerlerle çalışır. Her toplumun bir kültürü olduğu gibi her örgütünde bir kültürü vardır. Örgüt kültürü, örgütteki bireylerin tüm davranışlarını etkileyen ortak değerler bütünü olarak tanımlanmaktadır (Çelik, 2002). Yönetici, örgütün kuruluşunda ve şekillenmesinde en etkin rolü oynayan aktördür. Yöneticiler, örgüt içinde etik kuralları uygularken önceki yöneticilerin verdiği kararlara dayanarak etik kurallar oluşturmayı düşüneceklerdir. Bu nedenle ahlaki karar verme süreci zamanla kurumsallaşır (Şahin ve Demir, 2000). Diğer bir deyişle, yönetim etiği, örgütteki önceki yöneticilerin etiği üzerine inşa edilerek kurumsallaştırılır. Bu kurumsallaşma olumlu veya olumsuz olabilir.

Yöneticiliğin de bir meslek olduğu düşünüldüğünde Durkheim'a göre (1986), meslek etiği bu mesleği icra edenler tarafından şekillendirilir. Meslek için bir etik kod varsa grubun bunu oluşturması gerekir. Bu gruplar ancak aynı mesleğe mensup kişi veya meslek gruplarının bir araya getirilmesiyle oluşturulabilir. İş etiği, etiğin temel konusu olan iyi ile kötü arasındaki farkı netleştirmeyi amaçlar. İş etiği, yöneticinin çalışanlara karşı tutumunu ve işin kendisinin iyi veya kötü yönlerini sınıflandırma sürecidir. Bu bağlamda iş etiğinin temel amacının “ne olması gerektiğini” ve “ne olmaması gerektiğini”

belirlemek olduğu söylenebilir (Dağdelen, 2005). Kurumsal yönetimin etik davranışının şekillenmesinde; (i) örgütsel faktörler; politikalar, yönetsel davranış, çalışan davranışı vb. (ii) yöneticiler; aile etkisi, dini değerler, kişisel standartlar ve ihtiyaçlar vb. (iii) devlet düzenlemeleri, sosyal normlar ve değerler, endüstri etik atmosferi vb. etkilidir (Kutvan ve Atılgan, 2017).

Örgütlerin çalışanlarına ahlaki değerler kazandırması ve üyelerine buna göre davranması gerekir. Aksi takdirde (i) yönetici-çalışan, (ii) çalışan-çalışan ve (iii) kuruluşlar-vatandaşlar arasında kafa karışıklığı oluşmaya başlayacaktır. Bu çalkantı örgüt için ciddi sorunlara neden olabilir (Usta, 2011). Bu sebeple örgüt yöneticilerinin ahlaki değerler kazandırmada ve yaşatmada örgüte liderlik ederek örnek olmaları gerekmektedir. Örgüt yöneticilerinin belirledikleri değerler kümesinin okulun misyonu ile tutarlı olduğundan emin olmaları gerekir (Çelik, 2012).

İdeal Eğitim Anlayışında Yönetici Ahlakının Etkisi

Eğitim; bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasal işlevleri açısından önemli bir güce sahiptir. Eğitim sistemleri, toplumların kültürleri ve kazandırılmak istenen tutum ve davranışlar doğrultusunda şekillendirilmektedir (Eraslan ve Babadağ, 2015). Eğitimin amacının kişinin ruhunu değiştirmek olduğunu söyleyen Platon'a göre ideal bir devlet kurduktan sonra ideal bir eğitim vermek gerekir. Doğru eğitimin nihai amacı ise insanı iyilik idealine yöneltmektir (Kılıç, 2019).

Bu doğrultuda devletler eğitimin işlevlerinin bilincinde olarak eğitimin amaçları ve içeriği üzerinde etkili olmaktadır. Her toplum kendi özel amaçları doğrultusunda hedefler belirleyerek insan yetiştirme çabasındadır (Eraslan ve Babadağ, 2015). Türk milli eğitiminin temel amaçları incelendiğinde ideal eğitim gayemizin; milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan, devletine ve milletine karşı sorumluluklarını bilen ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek olduğu ayrıca beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer ve-

ren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli bireyler olarak yetiştirmek şeklinde idealize edildiği açıkça görülmektedir (Kaya, 2007).

Yöneticinin örgüt üyelerini belirli değerler etrafında bütünleştirme ve bu entegrasyonu kurumsal hedeflere ulaşmak için kullanma fikri, değer odaklı bir yönetim anlayışı için çok önemlidir. Ahlaki değerlere sahip bir yöneticiden örgütteki kişilerin örgüte bağlılık düzeyini ve üretkenliğini artıracak etkinlikler beklenir. Yönetici, net bir yönetim standardı ve etik yönergeler belirlediğinde çalışanlar daha bütünsel bir ahlaki süreç izleyecektir. Yöneticinin ahlaki ilkeleri bir baskı unsuru olmaktan çok kaliteyi iyileştirme çabası olarak kullanması daha doğru bir yaklaşımdır (Akıncı Vural ve Bat, 2011).

Etik yönetim yaklaşımını takip eden bir yönetici, öncelikle ahlaki bir kişiliğe ve etik ilkelere sahip bir yönetici olarak görülür. Etik ilkelere bağlı yönetici, örgütün hedeflerinin de ilk sahibi ve uygulayıcısı olarak kabul edilir. Bu, çalışanların dikkatini çeken ve onların düşünce ve davranışlarını etkileyen güçlü bir etik mesaj yaratır. Sadece ahlaki bir insan olmak, ahlaki bir yönetici olarak görülmek için yeterli değildir. Aynı zamanda yönetici, örgütün dikkatini etik ilkelere ve değerlere odaklamanın yollarını bulmalı ve tüm çalışanların eylemlerine rehberlik edecek ilkeleri aşılmalıdır (Trevino, Hartman ve Brown, 2000).

Etik davranışların etkin bir şekilde yönetilmesi, yönetici ve çalışanları günlük iş yaşamlarında etik konularla ilgilenmeye teşvik eder. Bu nedenle, etik ile ilgili anlayış ve davranışın örgüt üyeleri tarafından ele alınması, yönetici için değerli bir anlam ifade etmektedir (Suen, Cheung & Mondejar, 2007). Gazali, yönetici etiğini ; "Bir devlet adamı tüm işlerinde uyanık olmalı, haberleri okumalı, seleflerinin hayatı hakkında daha fazla bilgi edinmeli ve geçmiş yöneticilerin işlerini araştırmalıdır. Bu dünya geçmişte yaşamış bir devletin kalıntısıdır." şeklinde ifade etmiştir (Gür, 2016).

Yöneticilerin başarı kriterlerine yönelik tutumlarını inceleyen çeşitli araştırmalarda, performansın başarıda rol oynadığı durumlarda yöneticiler etik değerlere daha fazla önem vermektedir. Yöneticilerin ve diğer çalışanların örgütte etiğin önemini kabul etmesi, yüksek etik değerlerin kurumsal refahı olumlu etkilediğine inananların sayısını artırmaktadır (Bartlett ve Preston, 2000).

Bir örgütün iş ve yaşamındaki davranışlarına yön veren ve rehberlik eden etik değerler ve standartlar kurumsal etiği oluşturur. Her yönetici veya çalışan bu değer ve standartlara uygun hareket etmelidir. Bireylerin iş etiğine, kurumsal ilkelere uygun hareket etmemesi sadece kendi itibarlarını değil, örgütün itibarını da zedeleyecektir. Asıl gaye, örgütün itibarına zarar verebilecek kural ve uygulamaları ortadan kaldırmaktır. Diğer bir amaç ise mevcut ortamı etik davranışların sergilenebileceği bir alana çevirebilmektir. Hedeflenen amaçlara ulaşabilmek için başta yöneticiler olmak üzere örgüt içinde herkese önemli görevler düşmektedir (Tuncer, 2017).

Sonuç

Bu çalışmada; eğitim, ahlak, yönetici, kavramları ile eğitim ve ahlak ilişkisi hakkındaki yazılı kaynaklara başvurmak suretiyle eğitimde yönetici ahlakının önemi teorik kapsamda incelenmiş olup yöneticinin mutlak sahip olması gereken özellikler konusunda çıkarsamalarda bulunulmuş ayrıca ilgili literatürle de desteklenmiştir.

Eğitim sistemimizde, yetiştirilmesi hedeflenen insan modeline ulaşabilmek için öncelikle bu yüksek ahlaki değerlere sahip yöneticilerin var olması gerekmektedir. Eğitim örgütünün lideri olan yöneticinin rol modelliğinde birleşecek olan örgüt üyeleri hedef ve kazanımları daha kolay içselleştirecek bu da örgüt içerisinde gaye birlikteliğini sağlayarak örgüt içi sıkıntıları azaltarak huzuru artıracaktır. Konu ile ilgili Şerif (1985) Toplumun fertleri tarafından içselleştirilmiş etik normlar, milli ve ahlaki değerler, toplumun ortak bilişsel yapısını oluşturmaktadır. Bu yapı sayesinde bireyler ortak davranışlar sergilerler ve herhangi bir durumda ne gibi tutumlarla karşılaşacaklarını tahmin edebilirler. Böylece bireylerin toplumsal normlara, milli ve ahlaki değerlere bağlılık duygusu güçlenir ve bu duygu sayesinde toplum içerisinde karışa ve düzensizliğin ortaya çıkması engellenebilir tespitinde bulunmuştur.

Hayatın her ortamında, yöneten ve kontrol edilen insan kavramı ile karşı karşıyayız. Hz.Muhammed (sav),bir hadisinde, *"Hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden mesulsünüz."* buyurarak; bir çoban sürüsünden nasıl sorumlu ise, yöneticilerin de idaresi altındakilerden ve onların yaptıklarından aynı şekilde sorumlu olduklarını belirtmiştir (Şimşek, 2022).Bu nedenle yönetici açısından idaresi altındakileri iyi idare etmek gibi bir sorumluluğu vardır. Aynı zamanda

onların yaptıklarının da ortağıdır. Bu sebeple ki örgüt içinde yönetici ahlakının istenilen düzeyde olmaması yönetim yapısının ve işlevinin bozulmasına neden olabilmektedir. Yönetim sorumluluğunun yerine getirilmemesi kişisel hak ihlalleri zincirine yol açabileceğinden örgütte yöneticinin mutlaka milli, manevi ve ahlaki değerleri içselleştirmiş kişiler olması elzemdir.

Eğitim gibi önemli bir konuda hayati rol oynayan yöneticilerin sadece milli kültür ve değerleri değil, evrensel kültür ve değerleri de dikkate alması gerekmektedir. Bu nedenle yönetici; örgüt içinde ahlaki değerleri ve milli kültürü korurken aynı zamanda evrensel etik değerler ışığında örgütün hedeflenen eğitim düzeyine ulaşmasına katkıda bulunmalıdır. Calabrese'ye göre de örgüt yöneticisinin fiilleri, toplumun değerleri ile bütünleşmeli ve evrensel etik ilkeler tarafından desteklenmelidir (Gronn, 1999).

Örgüt yöneticileri, örgüt kültürünün oluşturulmasında, yaygınlaştırılmasında ve güçlendirilmesinde ayrıca örgüt üyelerinin bu iklimi benimsemelelerinde hayati bir rol oynamaktadırlar. Bu nedenle bir örgütte yönetici seçme ve yetiştirme, mesleki değerler açısından özenle dikkate alınması gereken konular olmalıdır. Aytekin (2009)'de örgüt yöneticilerinin seçme ve yetiştirilmesi konusunda yapmış olduğu çalışmada; eğitim örgütlerine atanacak yöneticilerin atamadan önce mutlaka eğitim yönetimiyle ilgili bir eğitimden geçirilmesine, eğitimin ardından sınav yapılmasının gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Ahlaki olgunluğa erişmiş, etik değerlere bağlı yöneticileri seçmek amacı ile yapılacak planlar toplumun geneli tarafından kabul görmüş normlar üzerinden ve yönetim bilimi konusunda ehil olan akademisyenler ve sivil toplum kuruluşlarının desteği ve kararlarıyla belirlenmelidir. Benzer olarak İngiltere ve Almanya'da öğretmenler, veliler, öğrenciler, yerel yöneticiler gibi eğitim paydaşlarından oluşan okul kurulları okul yöneticilerinin seçilmesi ve atanması sürecinde söz sahibi olmaktadır (Balcı, Memduhoğlu, İlhan, Erdem ve Taşdan, 2007).

Kaynakça

Akıncı Vural, Z.B. ve Bat, A. (2011). 21. Yüzyılın Yükselen Değerleri: İş Ahlakı ve Kurumsal Yönetişim. *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 7(1), 29-46.

- Altın, M. ve Özsarı, A. (2017). Sporcu Eğitim Merkezlerinde Yatılı Olarak Eğitim Gören Sporcuların Ahlaki Karar Alma Tutumları. Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD). 3 (1), 133-145.
- Aytaç, T. (2000). Eğitim Yönetiminde Yeni Paradigmalar Okul Merkezli Yönetim. Ankara: Nobel Yayınları.
- Aytekin, Z. (2009). Okul yöneticilerinin yetiştirilmesi ve atanması konusunda öğretmenlerin görüşleri. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Balcı, A., Memduhoğlu, H. B., İlğan, A., Erdem, M. ve Taşdan, M. (2007). Bazı Avrupa Birliği Ülkeleri İlköğretim Okul Yöneticilerinin Seçilmesi ve Yetiştirilmesi. II. Ulusal Eğitim Yönetimi Kongresi, Ankara.
- Bartlett, A. ve Preston, D. (2000). Can ethical behaviour exist in business. Journal of Business Ethics, 23(2), 199-209.
- Becker, A. (2012). A management codex Development of a guideline for the entire management, based on current codices and guiding principles. Unpublished Master's Thesis. HSBA Hamburg School of Business Administration. Hamburg, Germany.
- Çelik, V. (2002). Okul Kültürü ve Yönetimi. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Çelik, V. (2012). Eğitimsel Liderlik. (6. Baskı). Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Dağdelen İ. (2005). Yönetmelik Etik. Mevzuat Dergisi, 8(90).
- Durkheim, E. (1986). Meslek Ahlakı, (Çev.: M. Kaplan). İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayını.
- Eraslan, L. ve Babadağ, G. (2015). Eğitimin Hukuki Temelleri. Eğitim Bilimine Giriş (2015) Ankara Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi 3 (1), 18-34
- Goodpaster, K.E. (1984). Ethics of the Management, Boston: Harvard Business School.
- Gronn, Peter, (1999) The Making of Educational Leaders, Tj International Ltd., Great Britain.

- Gür, A. (2016). İslam Siyaset Felsefesinde Yöneticilerin Ahlakı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Samsun.
- Kandemir, M. Y. (1980). Örneklerle İslâm Ahlâkı. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Kara, H. (2011). Yönetimsel ve Örgütsel Değerler. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Kaya, M. (1993). Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakı Yargıları. Yayınlanmamış Doktora Tezi. On dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Samsun.
- Kaya, M. (1997). Kişilik Özelliklerinin Ahlakı Yargı Üzerindeki Etkisi. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi. 4, 185-200.
- Kaya, M. (2007). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlak Konularının Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi. On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (23), 23-50.
- Kesgin, S. (2011). Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(1), 209-238.
- Kılıç, E. "Platon'un Devlet Diyalogu Bağlamında Eğitim Anlayışı". Felsefe Ar-kivi (2019): 67-84
- Kılıç, H. (2014). İlkokul Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Yöneticilerin Ahlakı Değer Yönelimleri ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri Arasındaki İlişki. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Zirve Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Şanlıurfa.
- Kozak, İ.E. (1999). İnsan, Toplum, İktisat. Adapazarı: Değişim Yayınları.
- Kutvan, A.B. ve Atılgan, S. (2017). Örgütlerde Yönetimsel Etik ve Etik Yönetimi. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Öner, N. (2016). Yönetici Ahlakı. Web: <https://davetmektebi.com/yonetici-ahlaki/> 25.02.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Öymen, M.R. (1955). Bugünün Ahlak Terbiyesi Meseleleri, 2. Baskı, İstanbul: Matbaacılık Okulu.

- Öztürk, F. (2008). İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Felsefesinde "İman" ve "Ahlak" Kavramı. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 41(1), 223-239.
- Öztürk, H.F. (2009). Okul Yöneticilerinde Örgütsel Ahlakî İklim (Örgütsel Etik), Örgütsel Vatandaşlık ve Örgütsel Bağlılık İlişkisi (Şişli İlçesi Örneği). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Suen, H., Cheung, S.O., & Mondejar, R. (2007). Managing ethical behaviour in construction organizations in Asia: International Journal of Project Management, 25(3), 257-265.
- Şahin, A., & Demir, M.H. (2000). Yönetici İkilemi, İş Ahlakı. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(1), 203-213.
- Şengün, M. (2007). Ahlakî Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri. On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23(23), 201-221.
- Şerif, M. (1985). Toplumsal Kuralların Psikolojisi (Çev. İ. Sandıkçıoğlu). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Şimşek, K. (2022). Kur'an'da Geçen Lider Kavramları ve Özellikleri. Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, (26), 911-929.
- Trevino, L.K., Hartman, L.P., & Brown, M. (2000). Moral person and moral manager: How executives develop a reputation for ethical leadership. California Management Review, 42(4), 128-142.
- Tuncer, M. (2017). Kuramsal Ahlak ve Yönetici Ahlakı. (Editör: Mustafa Çakmak). İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi. 117-140. Ankara: Pegem
- TÜİK, (2010), Evlenme ve Boşanma İstatistikleri 2009, Türkiye İstatistik Kurumu, Ankara, <http://kutuphane.tuik.gov.tr/pdf/0020332.pdf>, (5.1.2016).
- Usta, A. (2011). Kuramdan Uygulamaya Kamu Yönetiminde Etik ve Ahlak. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1(2), 39-50.

- Yıldırım, B. (2005). Eğitim Örgütlerinde Kültürel Liderlikle Meslek Ahlakı İlişkisi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8(13), 8-27.
- Yıldız, H. (2015). Platon'un Siyaset Felsefesinde Yönetici Ahlakı. ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 5(13), 154-173.

Ehliyet Arızası Olarak Çocukluğun Damân Sorumluluğuna Etkisi
The Effect of Childhood as a Look of Competence on Daman Responsibility

Ahmet Enes AYDOĞDU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Master Student

Zonguldak Bülent Ecevit University Institute of Social Sciences /

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

aydogduahmetenes@gmail.com.

ORCID: 0000-0002-9002-4385

DOI: 10.56720/mevzu.1102667

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Nisan/ April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: AYDOĞDU, A.E. (2022). Ehliyet Arızası Olarak Çocukluğun
Damân Sorumluluğuna Etkisi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 19-41

DOI: 10.56720/mevzu.1102667

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web:<http://dergipark.gov.tr/mevzu>|mailto:mevzusbd@gmail.com

Copyright ©CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

İslâm hukukunda kişinin mali olarak ödemek zorunda olduğu cezalar genel bir kavram olan damân kavramının kapsamına dâhil edilmektedir. Başlangıçta kefalet veya tazmin anlamlarında kullanılan damân terimi bir-çok tanımı yapılmakla beraber giderek kişinin genel mali yükümlülükleri şeklinde daha kapsayıcı bir anlam kazanmıştır. Damân kavramı kişinin genel mali yükümlülükleri olarak ele alındığında verilen bir zarardan veya akitlerden kaynaklanan mali sorumlulukların yanında kişinin ibadet olarak mükellef olduğu zekât, kefarete ve nezir için ödenen bazı mali bedelleri de kapsamaktadır. İslâm hukukunda şahsın mallarına veya canlarına verilen zararların tazmin veya diyet ile telafi edilmesi ve kişinin dinen mükellef olduğu bazı mali yükümlülüklerin yerine getirilmesi genel bir prensiptir. İnsan hayatında bazı arızı durumlarda kişinin dini ve hukuki sorumluluklara elverişli olması anlamına gelen ehliyet ortadan kalkmaktır. İnsanda doğuştan var olan veya sonradan meydana gelen bu arızı hallere ehliyet arızası denilmektedir. Doğuştan var olan veya sonradan meydana gelen bu haller kişinin dini ve hukuki olarak mükellef olduğu bazı sorumlulukları ortadan tamamen kaldırmakta veya uygulanacak cezada hafifletilme yapılmasına sebep olmaktadır. Sabi gayr-i mümeyyiz ve sabi mümeyyizleri içeren çocukluk döneminde olmak İslam hukuku açısından ehliyet arızası olarak kabul edilmektedir. Çocukluk çağında olan kişilerin genel mali yükümlülükler anlamına gelen damân sorumluluklarında bazı değişiklikler meydana gelmektedir. Örneğin Kendisine emanet bırakılan bir malı telef eden çocuk âlimlerin bazılarına göre zararı tazmin etmesi gerekirken bazılarına göre her hangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Adam öldürme cezası olarak katilden ödenmesi istenen diyet cezasında katil çocuk olursa durum değişmektedir. Çoğunluk çocuğun işlediği cinayeti hata (en öldürme) kapsamında değerlendirdiği için diyet çocuğun kendi malından değil âkilesi tarafından ödenmesi gerektiği savunmuştur. İbadet olarak

* Bu çalışma devam etmekte olan “Ehliyet Arızası Olarak Çocukluğun Damân Sorumluluğuna Etkisi” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This article is extracted from my master thesis dissertation entitled “The Effect of Childhood as a Look of Competence on Daman Responsibility.” Bülent Evcecit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Bulent Evcecit University Institute of Social Sciences.

mali bir sorumluluk olan zekât, söz konusu mükellef çocuk olduğunda bazılarına göre ödenmesi gerekirken bazılarına göre ödenmesine gerek yoktur.

Anahtar Kelimeler: Damân, Ehliyet, Ehliyet Arızası, Çocukluk.

Abstract

In Islamic law, financial penalties that an individual is obliged to pay are evaluated within the scope of the general term *damân* (liability for loss). At the beginning, the term was broadly used in the meaning of *kafâlat* (bail) or *tazmin* (compensation). Over time, the term *damân* has, although being diversely defined, obtained more comprehensive meaning that covers general financial liabilities of individuals. In being considered its meaning as individuals' general financial liabilities, the term *damân* includes some financial ritual obligations (e.g., *zakat* (almsgiving), *kafârat* (expiation) and *nazir* (oblation)) along with financial ones that arise from property damages or contracts. In Islamic law, it is a general principle to atone for the damages that inflict on individuals' properties or lives with *tazmin* (compensation) or *diyât* (blood money) and to fulfil the financial obligations that believers are religiously obliged. Some accidental circumstances remove person's active legal capacity (*ahliyyat al-adâ*) that normally makes the person liable for religious and legal obligations. The accidental circumstances that either congenitally exist or subsequently occur are known as impediments to legal capacity. These circumstances result either some religious and legal obligations of an individual in completely removing or the punishment to be applied in mitigating. The childhood period that includes infancy (*gayr al-mumayyiz*) and age of discretion (*mumayyiz*) are also acknowledged as impediments to legal capacity in Islamic law. The general financial obligations of individuals in their childhood demonstrate some differences in terms of their *damân* liabilities. For example, the opinions of scholars demonstrate divergencies regarding the liability of *damân* for a child who damages the property entrusted to him. Some scholars state that the child should compensate his damage while others assert that the child does not have any liabilities because of his damage. The situation also changes in the payment of the blood money punishment if the murderer is a child. Since the majority of scholars evaluate the murder committed by a child within the scope of unintentional killing, they state that the blood money has

to be paid by his kinsmen ('âqila) but not from the child's own property. As for the payment of almsgiving as a financial ritual on behalf of a child, some scholars consider its payment as necessary from the child's property while others do not acknowledge its payment as a compulsory liability.

Keywords: Liability for loss (damân), Legal capacity (ahliyyat), Impediments to legal capacity, Childhood.

Giriş

İslâm dininde kişilerin canları ve malları dokunulmaz kabul edilip haksız yere bir cana kıymanın ve toplum içerisinde şahısların mallarının batıl yollar ile yenilmesinin büyük bir suç olduğuna ayet ve hadislerde sıklıkla vurgu yapılmıştır. (en- Nisâ 4/29, 92; İbn Ebi Şeybe, 1997, 2/76). Bütün hukuki sistemlerde olduğu gibi İslâm hukukunda da toplum içerisinde başkalarının mallarına veya vücut bütünlüğüne verilen zararlarda mağduriyetin giderilmesi ve suçlunun cezalandırılması hukukun temel prensiplerinden biridir. Bir şahsın gerek mali gerekse bedeni olarak başka kişilerin hakları üzerinde meydana getirdiği zararların kısas, sürgün, hapis vb. yaptırımlarının yanında bazı mali yaptırımları da bulunmaktadır. Uygulanan bu mali yaptırımların genel adına İslâm hukukunda dâman adı verilmektedir. Damân kavramının başlangıçta kefalet ve tazmin gibi yakından ilgili olduğu kavramlar ile eş anlamlı kullanılarak birçok farklı tanımı yapılmıştır. Fakat gittikçe bu iki kavramdan ayrılıp onları da kapsayıcı şekilde “kişinin genel mali yükümlülükleri” olarak tanımlanmaya başlamıştır. Dolayısıyla kişinin yalnızca verdiği bir zarar veya icra ettiği akitlerde yaptığı bir usulsüzlük nedeni ile sorumlu olduğu mali yükümlülüklerin yanında Allah hakkı kapsamına giren ve mali boyutu bulunan kefare, zekât gibi bir takım yükümlülükler de damân kavramının çerçevesi içine dâhil edilmiştir. (Aktan, 1993: 8/450).

Kişinin yaşadığı toplum içerisinde başka şahısların mallarına ve canlarına karşı saygılı olması, herhangi bir hak ihlalinde bulunmaması ve zekât, kefare gibi mali olan bazı dini vecibeleri yerine getirmesi için İslâm hukuku tarafından tabi olunması gereken bir takım müeyyideler öngörülmüştür. Fakat kişinin şer'i, hitabı anlamasına ve hukuki sorumluluğunun bulunmasına engel olan ehliyet arızaları söz konusu olduğunda müeyyideler uygulanmayarak suçlu ya yaptırım uygulanmamış veya cezada hafifletmeye gidilmiştir. Çalışma-

mızda ehliyet arızası olarak kabul edilen çocukluğun (sıgar) sözlü ve fiili tasarruflarından kaynaklanan ve dini olarak mükellef olduğu damân sorumluluğu etkisi üzerinde duracağız.

1. Damân

1.1. Damânın Tarifi

Damân kelimesi sözlükte “bir şeye kefil olmak, üstlenmek, garanti etmek ve taahhüt etmek” gibi anlamlarda kullanılmıştır. (İbn Manzûr, 1994, 13/257; Ebû Ceyb, 1998, 224). Terim olarak ise dar anlamda kefalet akdini, geniş anlamda kişinin ödeme sorumluluğunu hatta genel mali yükümlülüklerini ifade eder. İlk dönem Hanefî âlimlerince damân kavramı bazen tazminat bazen de kefalet anlamında kullanılmıştır. (Mergînânî, t.y., 3/96,132). Hanefiler dışında kalan diğer üç mezhep ise damân kavramını kefalet ile eş anlamlı kullanmışlardır. (Aktan, 1993, 8/450).

Damân kavramı fakihler arasında da farklı tanımlanmıştır. Örneğin Gazzâlî “Kişinin üzerine vacip olan bir şeyin misli ya da kıymetini vermesidir.” şeklinde bir tanım yaparken Hamevî “Helak olan bir malın mislini veya kıymetini ödemektir.” şeklinde tarif etmiştir. (Vehbe Zuhaylî, 2012, 22; 1991). Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan Mecellede “Bir şeyi mislî ise mislini, kıymetini ise kıymetini vermektir” şeklinde tanımlanmıştır. (Ali Haydar, 1991, 1/448-449). Verilen tanımlardan anlaşıldığı üzere damân ilk dönemlerde genel olarak meydana gelen bir zararın, helak edilen bir malın karşılığında ödenen tazmin bedeli olarak kullanılmıştır. Fakat giderek kişinin genel mali yükümlülükleri anlamında kullanılmaya başlayan damân kavramı tazmin ile sınırlı tutulamayacak kadar geniştir. Yapılan damân tarifleri arasında Gazzâlî’nin yapmış olduğu tarif, damânın giderek yaygınlaşan “kişinin genel mali yükümlülükleri” anlamına en uygun olanı olarak gözükmektedir.

1.2. Damân Sebepleri

Damânın fakihler arasında farklı tanımlanması bir şeyin damân kapsamına dâhil edilip edilmemesini yakından ilgilendirmektedir. Fakihler arasında farklı tanımlanmasından kaynaklı olarak damân için birden çok sebep zikredilmiştir. (Hâcerî, 2008, 88-89). Örneğin Mâlikî mezhebine göre damân sebepleri itlaf, itlafa sebep olma ve vad’ul yed yani zilyedliktir. (Mustafa

Zuhaylî, 2006, 1/477). Şâfiî mezhebine göre akit, yed (el koyma) itlaf ve haylûle, Hanbelî mezhebine göre ise akit, yed ve itlaf olmak üzere üç tanedir. (Gazzi, 2003, 2/33; Mustafa Zuhaylî, 2006, 1/479).

Yukarıda zikredilen sebeplerin giderek kişinin genel mali yükümlülükleri anlamında kullanılan damân kavramı için yetersiz olduğu gözlemlenmektedir. Damân kavramını kişinin genel mali yükümlülükleri olarak düşündüğümüzde, damânın sebeplerini bir sözleşmeden veya verilen bir zarardan ötürü meydana gelen damân sorumluluğuna indirgeyemeyiz. Bu şekilde bir daraltmaya gidildiğinde içerisinde Allah hakkı kapsamına giren ve ibadet nevinden olan kefarete ve zekât gibi bazı mali yükümlülükler damân kapsamına dâhil edilememektedir. Bu hususu dikkate aldığımızda Muasır hukukçulardan Ali el Hafif'indamân için zikrettiği dört adet sebep daha uygun gözükmemektedir. Bunlar şariin mükellef kılması (ilzam), kişinin akit veya benzeri bir işlem ile tazmin yükümlülüğü altına girmesi (iltizam), zararlı fiil ve zilyedliktir. (Hafif, 2000, 12,16, 34, 78).

a. İlzamdaki Kaynaklı Damân Sorumluluğu

İlzamdan kaynaklı damân sorumluluğunun kapsamına mahiyeti ve miktarı kanun koyucu şari tarafından belirlenmiş mali sorumluluklar girmektedir. Bunlar diyet, erş, nafaka, zekât ve kefarettir. (Hafif, 2000: 12; Aktan, 1993, 8/451).

b. İltizamdan Kaynaklı Damân Sorumluluğu

Lüzûm kökünden türeyen iltizam sözlükte "gerekli sayma, üzerine alma, bir tarafı tutma" gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise kişinin daha önceden kendisine vacip olmayan bir şeyi kendisine gerekli kılması demektir. (Genç, 2000: 22/154; Vizaretül Evkaf, t.y., 6/144). Bir kişinin daha önceden kendisine vacip olmayan şeyleri kendisine gerekli kılması sonucunda ödemesi gereken mali bedeller iltizamdan kaynaklı damân sorumlulukları olarak isimlendirilebilir. Bunlar nezir ve gerek tek gerekse çift taraflı akitlerden doğan damân sorumluluklarıdır. (Aktan, 1993, 8/450; Hafif, 2000, 16).

c. Zilyedlikten Kaynaklı Damân Sorumluluğu

Zilyed Arapça'da aidiyet, sahiplik bildiren zû/zî harfiyle el anlamındaki "yed" kelimesinden oluşan ve "bir şeyi elinde bulunduran

kimse, sahip" anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise mecellede "*Zilyed bir ayna bilfiil vaz'ı yed eden* (doğrudan hâkimiyeti elinde bulunduran) *yahut tasarruf-ı müllak ile tasarrufu sabit olan kimse*" (mal sahibi gibi tasarruf yapabilen) şeklinde tanımlanmıştır. (Topal,2013, 44/417; Ali Haydar, 1991,4/331).

Bir mal üzerindeki fiili hâkimiyet İslâm hukukunun meşru çerçevesi içinde kurulabileceği gibi gasp veya hırsızlık gibi haksız bir fiil vasıtası ile de kurulabilmektedir. Meşru çerçeve dâhilinden maksat kişinin bey, karz, sullh gibi damân akitleri ile elde ettiği veya vediâ, ariyet, rehin gibi emanet akitleri ile sahip olabileceği zilyedliktir. Zilyedlik damân sorumluluğu içeren bir akit ile meydana gelmiş ise kişiyi ödeme sorumluluğu ile yükümlü tutmaktadır. Yapılan bir emanet akdi neticesinde malı elinde yed-i damân değil de yed-i emanet olarak bulunduran kişilerin zilyedliğinden kaynaklı damân sorumluluğu ise ancak taksir ve teaddi sonucu malın zayi olması, işlevini yitirmesi gibi durumlarda ortaya çıkmaktadır. Çocukların zilyedliğinden kaynaklı damân sorumluluğuna etkisi ayrı bir başlık altında değil akitlerden ve haksız fiilden doğan damân sorumluluklarına etkisi anlatılırken işlenecektir.

d. Zararlı Fiilden Kaynaklı Damân Sorumluluğu

Sözlükte menfaatin zıddı olarak kullanılan zarar "fakirlik, kötü durum ve şiddet" gibi anlamlara gelmektedir. (Ebû Ceyb, 1998, 223; Kazvîni, 1979, 3/360). Kuran- i Kerim'de zarar kavramı sözlük anlamlarıyla beraber sıklıkla zikredilmiştir. (el- Bakara, 2/114, 214, 231; el- Âl-i İmran, 3/120, 134, el- Hac, 22/12; el- Maide, 5/105). Terim olarak "*Zarar başka kişilerin mallarında, canlarında veya manevi duygularında mefset ve eziyet meydana getiren şeydir.*" şeklinde tanımlanmıştır. (Vehbe Zuhâlî 2012, 29). Günümüzde yazılan fıkıh eserlerinde haksız fiil "el-fi'lü'd-dârru (zarar veren fiil) şeklinde ele alınmaktadır. Haksız bir fiil sonucu meydana gelen zararlar klasik fıkıh doktrininde meselecî yöntem ile işlendiğinden dolayı ayrı bir başlık altında değil, gasp ve itlaf başlıkları altında incelenmiştir. (Aybakan, 2013, 44/133).

Ehliyet arızası olarak kabul edilen çocukluğun yukarıda zikredilen damân sorumluluklarına etkisini ele almadan önce konuyu yakından ilgilendirdiğini düşündüğümüz ehliyet kavramı üzerinde kısaca duracağız.

2. Ehliyet

2.1. Ehliyetin Tarifi ve Kısımları

Arapçada “e.h.l” kökünden türetilmiş yapma bir masdar olan ehliyet sözlükte “yetki, elverişlilik, liyakat, yeterlilik” gibi anlamlara gelir. (Bardakoğlu, 1994, 10/533). Terim olarak “*kişinin leh ve aleyhinde olan şer’i hukuki vecibelere salahiyyetli olması*” şeklinde tanımlanmıştır. (Kal’aci, 1998, 96). Eda ve vücup ehliyeti olarak iki kısma ayrılan ehliyet her iki kısımda da eksik ve tam olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutulur.

a. Vücup Ehliyeti

Kişinin hayatta olması kaydıyla bir takım hak ve sorumluluklara elverişli olmasına vücup ehliyeti denilmiştir. Günümüz hukukunda buna kanuni kişilik adı verilir. (Şaban, t.y., 279). Vücup ehliyeti eksik ve tam şeklinde iki kısma ayrılır. Sağ doğan bir kişi hukuken tam vücup ehliyetine sahip kabul edilir. Yerine getirmek ile mükellef olduğu vecibelere haksız fiilden doğan tazminatlar, nafakalar ve zekât örnek olarak verilebilir. Ayrıca bu kişilerin kendi başlarına yapamadığı işlemler velisi tarafından yapıldığında hukuki olarak geçerli sayılmıştır. (Mustafa Zuhayli, 2006: 1/493; Bardakoğlu, 1994, 10/535; Vizaretül Evkaf, t.y., 7/153; Gazzi, 2003, 11/1269).

Eksik vücup ehliyeti ise anne karnındaki ceninlere mahsus bir durumdur. Tam vücup ehliyetine sahip olabilmesi için sağ doğması gereken cenin kabulü gerektirmeyen hibe, vakıf, miras gibi tamamen lehine olan bazı menfaatlere hak sahibi olabilmektedir. (Zemâli, 2001, 88; Mustafa Zuhayli, 2006, 1/493; Bardakoğlu, 1994, 10/535).

b. Eda Ehliyeti

Kişinin hukuken muteber sayılabilecek fiilleri icra etmeye elverişli olmasına eda ehliyeti denir. Bu ehliyet için vücup ehliyetinde olduğu gibi hayatta olma şartının yanında kişinin bülûğ ve temyiz kudreti de aranmaktadır. (Şa’ban, t.y., 278). Vücup ehliyeti gibi eda ehliyeti de tam ve eksik şeklinde iki kısma ayrılır. Eda ehliyetinin tam veya eksik kabul edilmesini belirleyen unsur kişinin temyiz kudretidir. Temyiz kudreti bulunmayan çocukların, mâtuhtarların ve mahcurların (tasarrufu kısıtlanmış) kişilerin eda ehliyeti eksik kabul

edilir. (279-280; Buhârî, t.y., 4/248; Şa'ban, t.y., Mustafa Zuhaylî, 2006, 1/497; Kahraman, 2018, 285-286).

Eda ehliyeti eksik olan kişilerin yaptığı işlemler lehine ise velisinin iznine bakılmaksızın hukuken geçerli kabul edilir. Örneğin eksik eda ehliyetine sahip bir kişi hibe, vakıf, mirastan pay alma gibi tamamen lehine olan tasarrufları gerçekleştirebilir. Başkasına hibe etme gibi tamamen zararına olan herhangi bir tasarrufta bulunmuş ise, velisi izin verse dahi geçerli kabul edilmez. Alım satım gibi zararına mı kârına mı olduğu belirsiz olan işlemleri mevkuf kabul edilmiş, geçerli olup olmaması velisinin iznine bağlanmıştır. (Mustafa Zuhaylî, el-Veciz, 2006, 1/ 494; Kahraman, 2018, 286).

Tam eda ehliyeti akıl ve temyiz gücünün tamamlandığı buluş çağındaki kişilerin sahip olduğu ehliyet türüdür. Bu ehliyete sahip olan kişiler dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. İlzam (borç ve sorumluluk altına sokmak) ve iltizama (borç ve sorumluluk altına girmek) ehil kabul edilir ve dini sorumluluklar ile mükelleftir. (Mustafa Zuhaylî, 2006: 1/ 495).

Eda ehliyeti tam olan kişilerin ehliyete mani herhangi bir arızası olmadığı müddetçe kendi iradesi ile dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Alışveriş, nikâh, talak gibi işlemleri tek başına icra edebilir. Bu ehliyete sahip olan kişiler şer'i hitaba muhatap kabul edildiğinden dinin namaz, oruç hac vb. yerine getirilmesi gereken ibadetleri ile sorumlu kabul edilir. İşlemiş olduğu suçlardan ötürü cezaya çarptırılır. (Zemâli, 2001, 75-76; Mustafa Zuhaylî, 2006, 1/495).

2.2. Ehliyet Arızaları

Tam eda ehliyetine sahip olan bir kişide sonradan meydana gelerek kişinin ehliyetini daraltan veya ortadan kaldıran, hukuki bazı işlemlerde ve cezalarda değişiklik meydana getiren durumlara ehliyet arızaları denilmektedir. Hanefî usulcüler ehliyet arızalarını semavi ve müktesep olarak iki kısımda incelemişlerdir. (Yusuf ibn İsa, 1997, 89; Şa'ban, t.y.,281-282).

Semavi arızalar meydana gelmesinde kişinin seçim veya çabasının bulunmadığı hallerdir. Bunlar çocukluk, cünûn(delilik), ateh (akıl zayıflığı), nısyân (unutma), uyku, bayılma, hayız, nıfas maraz-ı mevt (ölümle sonuçlanan hastalık), ölüm ve köleliktir. (Teftâzânî, t.y., 2/230-353; Şemseddin Muhammed, 1983, 2/172-189; Siğnâkî, 2001, 5/2195; Şa'ban, t.y.,282).

Müktesep arızalar meydana gelişinde kişinin seçim ve çabasının bulunduğu hallerdir. Bunlar sarhoşluk, cehalet, hata, sefihlik, hezl (şaka), yolculuk ikrah, borçluluk ve iflastır. (Teftâzânî, t.y., 2/357-390; Aydın, 1991, 4/108).

3. Çocukluk ve Damân Sorumluluğuna Etkisi

İslâm hukukunda doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden döneme “çocukluk”, bu dönemi yaşayan kimseye de “çocuk” denir. Çocukluk, doğumdan temyiz çağına ve temyizden ergenliğe kadar olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci dönemdeki çocuğa “gayri mümeyyiz”, temyiz çağındakinine de “mümeyyiz” denir. Her iki dönemdeki çocuk farklı dinî-hukukî hükümlere tâbidir. (Aydın, 1993, 8/361).

Mümeyyiz olmayan çocukların eda ehliyetleri yok sayılırken, temyiz kudretinde olup buluşa ermemiş olan çocukların eda ehliyetleri eksik kabul edilir. Eda ehliyeti eksik olan kişiler hakkında yukarıda bilgi verdiğimiz için burada tekrar değinmeyeceğiz.

3.1. İlzamdaki Kaynaklı Damân Sorumluluğuna Etkisi

İlzamdan kaynaklı damân sorumluluğun kapsamında diyet erş¹, nafaka zekât ve kefaretlar bulunmaktadır.

a. Diyet ve Erş Etkisi

Çocuklar bir cinayet işlediklerinde kısas uygulanmayıp diyet ödenmesi gerektiğinde ittifak bulunmaktadır. Diyetin çocuğun âkilesi² tarafından mı kendi malından mı ödenmesi gerektiğinde ise ihtilaf edilmiştir. İhtilafın temel sebebi çocukların işlediği cinayetlerin hata veyahut kasıt olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Hanefî Mâlikî ve Hanbelîlere göre çocuğun fiillerinde hata ve kasıt arasında bir fark bulunmamaktadır. Çoğunluğu oluş-

¹ Erş İslâm ceza hukukunda şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken malî karşılığı ifade etmektedir. bkz. Ali Şafak “erş” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 11/307.

² Kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu bkz. Hamza Aktan “âkile” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1989), 2/248.

turan bu gruba göre çocuğun cinayeti hata olarak kabul edilir. Bu nedenle mümeyyiz veya gayri mümeyyiz olan çocukların işlediği cinayetlerde diyet çocuğun kendi malından değil âkilesi tarafından ödenmelidir. (Mevsîlî, 1938, 5/41; İbn Müflih, 1997, 7/225; Vizaretül Evkaf, t.y., 21/90). Mümeyyiz olmayan çocuklar için çoğunluk ile aynı görüşü benimseyen Şâfiîler mümeyyiz çocukları bu hükmün dışında tutmuşlardır. Onlara göre mümeyyiz çocukların cinayetlerinde kasıt unsurunu bulunmaktadır. Bu nedenle diyet çocuğun kendi malından ödenmelidir. Eğer malı yoksa zimmetinde borç olarak kalır demişlerdir. (Şâfiî, el- Üm, 1990, 6/30; VehbeZuhayli, t.y., 7/5714).

Çocukların işlediği müessir fillerde ödenecek erşin kim tarafından ödenmesi gerektiği belirlenirken suçun hata veya kasıt olarak ele alınmasının yanında ödenecek bedelin miktarı esas alınarak hüküm verilmiştir. Hanefîlere göre ödenecek erş miktarı beş yüz dirhemden az ise çocuğun kendi malından beş yüz dirhemden fazla ise âkilesi tarafından ödenir. (Şeybânî, 2012: 7/14). Malikî ve Hanbelîler göre çocukların işlediği müessir fillerde erş miktarı tam diyet miktarının üçte birinden fazla olduğunda ödemeyi âkile üstlenir. Bu miktardan az olduğunda ise çocuğun kendi malından ödenir. Malı yoksa zimmetinde borç olarak kalır demişlerdir. (Keşnavî, t.y., 3/133; Kayrevânî, 1999, 13/505; Temîmî, 1428/2007, 14/174). Şâfiîlerin çoğunluğuna göre temyiz kudretine sahip olan çocuğun kastı hata olarak kabul edilmez, kasıt varsa erş kendi malından ödenir. Hata olarak nitelenen gayri mümeyyizlerin müessir fillerinin erşi âkilesi tarafından ödenir. (Kâdî Şühbe, 2011, 4/17; VehbeZuhaylî, t.y., 7/5770; Şirbînî, 1994, 5/222-223).

a. Nafaka Sorumluluğuna Etkisi

Çocukların evlilikleri ya velisi tarafından yapıldığında ya da akit yapmasına izin verilmesi halinde kendileri tarafından yapılırsa geçerli kabul edilir. Çocuk mümeyyiz ise yaptığı evlilik akdi mevkuf kabul edilir. Mümeyyiz değil ise akit geçersizdir. (Kâsânî, 1986, 2/233; Nevevî, t.y., 9/156; Cezîrî, 2003, 4/382).

Velisinin izni ile evlenen veya velisi tarafından evlendirilen çocukların nafaka sorumluluğu ile ne zaman muhatap olacakları ihtilaflıdır. Hanefî ve

Şâfiîlere göre erkek çocuk, evlendiği kadın buluş çağına erdikten sonra çocuk veya baliğ olmasına bakılmaksızın nafaka ile mükelleftir. Mâlikîler ise erkek baliğ olup kadınla cinsi münasebette bulunur veya kadını buna davet ederse nafaka ile mükellef olur demişlerdir. (İbn Rüşd, 2004, 3/77).

Mal varlığı bulunan çocukların fûrûları nafaka almaya muhtaç durumda iseler çocukların mallarından nafaka alınır. Çocuk olmak hısımlık nafakasının vücûbuyeti açısından bir engel teşkil etmemektedir. (Bilmen, t.y., 2/500; VehbeZuhaylî, 2012, 228).

b. Zekât ve Kefaretlere Etkisi

Hanefîlere göre bir kişinin zekât ile mükellef olması için âkil ve baliğ olması gerekmektedir. Zengin dahi olsa tarım ürünlerinden elde edilen kazan-cın öşrü dışında çocukların mallarından zekât ödenmesi gerekmez. (Serahsî, t.y., 2/162; Kâsânî, 1986, 5/238; ibnNuceym, t.y., 2/255).Cumhura göre ise çocukluk zekât mükellefi olmaya engel değildir. Çocukların mallarından zekât verilmesi gerekir. (Gazzâlî, t.y.: 2/400; İbn Rüşd, 1988: 1/282; Vizaretül Evkaf, t.y.: 2/333).

Çocukların yapmış olduğu yeminler ve sözlü tasarruf olarak kabul edilen ziharlar hukuken geçerli değildir. Çocuk küçüklüğünde yapmış olduğu yemini buluş çağında bozarsa, yemin ettiği zaman tasarrufa ehil olmadığı için herhangi bir kefaretille yükümlü tutulmaz. Velisi tarafından evlendirilen bir çocuk zihar yapsa geçersiz kabul edilen bu tasarrufundan dolayı kefaretil ödemez. (Mergînânî, 2004, 3/429; İbni Kudâme, 1997, 11/56; Begavî, 1997, 6/151; Cezîrî, 2003, 4/437; Vehbe Zuhayli, t.y., 9/7131).

Hanefî Mâlikî ve Hanbelîlere göre hac esansında işlenen bir suçtan dolayı cezanın terettüp etmesi için kişinin âkil ve baliğ olması gerekmektedir. Bu üç mezhebe göre çocuklar hacda işlemiş oldukları ihram yasaklarından dolayı bir ceza ile sorumlu olmazlar. Şafiîlerden çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre çocuk ihramlı iken bir suç işlerse fidye ödenmesi ve haccın kaza edilmesi gerekir. (Vehbe Zuhaylî, t.y., 3/1785).

Küçük çocuklar oruçla mükellef olmadığından başlayıp bozdukları oruçlarda kendilerine bir kefaretil gerekmez. Baliğ olmadığı halde oruca niyet edip o günün gündüzünde baliğ olsa ve cinsi münasebet gibi kefaretil

gerektirecek bir şeyle orucunu bozarsa o kişiye kefaret gerekir. (Mâverdî, 1999, 3/395; İbn Âbidîn, 1966, 2/384; İbn Müflih, 1997, 1/263).

3.2. İltizamdan Kaynaklı Damân Sorumluluğuna Etkisi

a. Nezre Etkisi

Nezrin geçerli olması için kişinin akıl baliğ olması gerekmektedir. Henüz bülüğ çağına ermeyen çocuğun yapmış olduğu nezir geçersiz kabul edilir. Buluğa erdikten sonra nezrini yerine getirmesi müstehap sayılmıştır. (Cezîrî, 2003: 4/437).

b. Akit Sebebiyle Damâna Etkisi

Akitler damân sorumluluğu açısından damân akitleri, emanet akitleri ve çift vasıflı akitler olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulur. Üzerinde akit yapılan malın telef olması durumunda veya akdin doğrudan bir damân sorumluluğu içermesi açısından oldukça önemli olan bu tasnif tarafların borç yükümlüğünü belirlemede kılavuz mahiyeti görmektedir. Asli itibari ile mülk edinmeyi amaçlayan bey', nikâh (mehir), muhâlea, kismet, sulh, karz, muharece ve ikâle gibi damân akitleri, akit geçerli olduktan sonra iki taraf için de bir ödeme sorumluluğu meydana getirir. Dolayısıyla bu akitler doğrudan bir damân sorumluluğu içermektedir. Örneğin bir bey' akdinde malı teslim alan müşteri semeni ödemek ile mükelleftir. Aynı şekilde bu akitlerde meydana gelecek bir zararda tarafların zararın sorumluluğuna katlanması gerekmektedir. (Hafif, 2000, 20; Vehbe Zuhaylî, 2012, 129). Emanet akitleri ise akdin sonucunda teslim alınan malın teslim alanın elinde emanet sayıldığı akitlerdir. Taksir (khusus) ve teaddi (hukuka aykırılık) olmadığı müddetçe emanet alan kişi mala gelen zararı ödemek ile sorumlu tutulmaz. Aksi bir durumda ise zararı tazmin etmek zorundadır. Menfaatinden istifade edilmesi, muhafaza edilmesi veya teberru gibi gayeleri bulunan bu akitler vedia, ortaklık, vekâlet, vesayet, hibe ve Hanefî ve Mâlikîlere göre âriyet akitleridir. Bir yönü ile damân diğer bir yönü ile emanet akitlerine benzeyen İcâre (kira), rehin ve mala karşılık menfaat ile sulh akitleri ise çift vasıflı akitlerdendir. (Vehbe Zuhaylî, 2012: 137; Hâcerî, 2008: 603; Aktan, 1993: 8/451). Bahsi geçen akitlerin damân ile olan ilişkisi izah etmek konumuzu oldukça uzatacağından dolayı isimleri vermek ile yetineceğiz. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için Ahmet Akman'ın *Akdi Mesuliyetten Doğan Tazminat* isimli yayınlamış doktora tezine başvurabilir.

Çocukların yapmış oldukları akitlerden kaynaklanan damân sorumluluğu mahcur (tasarrufu kısıtlanmış) ve mezun (tasarruf yapmasına izin verilmiş) olmalarına göre değişiklik arz etmektedir. Tasarruf yapmasına izin verilen çocukların gerçekleştirdiği akitler hukuki açıdan geçerli kabul edilir. Çocuk sahih bir şekilde meydana gelen bu akitten doğan damân sorumluluğu ile mükelleftir. Örneğin tasarruf yapmasına izin verilen bir çocuk kendisine emanet olarak verilen bir malı telef etse tazmin ile mükelleftir. (Ali Haydar 1991: 4/21; Cezîrî, 2003: 3/242; Vizaretül Evkaf, t.y.: 23/178; VehbeZuhayli, t.y.:5/4810, 6/4213).

Ticaret yapmasına izin verilmeyen çocukların yaptığı akitler geçersiz kabul edilmektedir. Tasarruf yapmasına izin verilmeyen çocukların akitleri geçersiz kabul edilmekle beraber böyle bir durum söz konusu olduğunda mal telef olursa çocuğun tazmin ile mükellef olup olmayacağı âlimler arasında ihtilafa neden olmuştur.

Tasarrufu kısıtlı çocuğa bir mal satılır ve çocuk o malı telef ederse, gerek çocukluk döneminde gerekse daha sonra Ebû Hanife, İmam Muhammed ve İmam Şafii'ye göre çocuk tazmin ile mükellef değildir. Ebû Yusuf'a göre çocuk tazmin ile mükelleftir. Mecellede Ebû Yusuf'un görüşünü esas almıştır. (Mustafa Zuhayli, 2006: 2/1113; Şirbîni, 1994: 2/334; Ali Haydar, 1991: 1/385).

Nikâhın damân sorumluluğu ile ilgisi kadına ödenmesi gereken mehirde karşımıza çıkmaktadır. Eski dönemlerde çocukların velilerinin izin vermesi veya velileri tarafından evlendirilmeleri dört mezhebe göre geçerli kabul edilmiştir. Geçmişte bu gibi evliliklere cevaz verilmiş ise de bugün yaşadığımız toplumun sosyolojik ve psikolojik durumu göz önünde bulundurulduğunda böyle bir evlilik uygun gözükmemektedir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde çıkarılan Hukuk-i Aile Karamamesi buluş çağına girmeyen çocukların velileri tarafından dahi olsa evliliğine izin vermemiştir. (Çeker, 2012, 77-78). Çocuklar meşru çerçevede evlenmeleri halinde mehir Hanefilere göre babanın zengin veya fakir olmasına bakılmaksızın çocuğun kendi malından ödenir. (İbn Nuceym, t.y., 3/188; Aynî, 2000, 5/121;). Mâlikîler, Şâfiîler ve Ahmed b Hanbel'den gelen bir

rivayete göre çocuk zengin ise mehir kendi malından değilse velisi tarafından ödenir. (Berâzî, 2002, 2/178; Kayrevânî, 1999, 4/421; Aynî, 2000, 5/121).

Muharece,³ sulh ve muhalea gibi akitlerin geçerlilik şartı tarafların akıllı ve baliğ olmasıdır. Örneğin gayri mümeyyiz bir çocuk ile yapılan sulh akdi hukuken geçerli kabul edilmediği için hiçbir sorumluluk doğurmamaktadır. Âlimler velisi tarafından evlendirilen kız çocukları muhalea yolu ile boşanmak istediklerinde her ne kadar hul' geçerli olmasa da talakın vaki olduğunu ve çocuğa bir bedel ödetilmeyeceğini söylemişlerdir. (Vehbe Zuhaylî, t.y., 6/43; Cezîrî, 2003, 4/356; Şeybânî, 2012, 4/552; Kazvînî, 1997,8/411; Atar, 2005, 30/401). Mümeyyiz olan çocukların yaptığı sulh akitleri çocuğa açık bir şekilde yarar sağlıyor veya zararına olacağı belirsiz ise geçerli kabul edilir. Çocuğa zararı açık bir şekilde belli ise geçerli kabul edilemez. (Kâsânî, 1986, 6/40; Ali Haydar, 1991, 4/20; VehbeZuhayli, t.y., 6/43). Bu akitleri velisinin izni dâhilinde yapan mezun ve mümeyyiz çocuk bey' akdinde olduğu gibi akitten kaynaklı borç yükümlüğü ile mükellef tutulur. Semenî veya malı zayı ederse eda ehliyeti tam kabul edildiğinden tazmin ile mükelleftir. Çünkü muharece ve sulh akitleri damân sorumluluğu bakımından bey' akdi ile benzerlik arz etmektedir. (VehbeZuhayli, 2012, 136-137, Akman, 1992, 251).

Kısmet akdini çocuklar kendi başlarına yapamadıklarından herhangi bir ödeme yükümlüğü yoktur. Ancak velileri kendi yerine vekâlet ettiğinde kısmet akdi geçerli kabul edilir. (Ali Haydar, 1991, 3/123). Malını teslim alan çocuk sonradan zayı etse kendi malı üzerinde meydana gelen zarar kendisine ait olur.

Tasarruf yapabilmesine izin verilen çocukların gerçekleştirdikleri vediâ akitleri sahih kabul edilir. Elinde emanet olarak bulundurduğu malı taksir ve teaddi yoluyla telef eden veya zarar veren çocuk âlimlerin ittifakı ile zararı tazmin ile mükelleftir. (Kâsânî, 1986, 6/207; Zeylaî, t.y., 6/168; Bilmen, t.y., 4/155).

Tasarrufu kısıtlı olan mümeyyiz veya gayri mümeyyiz çocukların yaptığı vediâ akitleri ise geçerli kabul edilmez. Buna rağmen mal sahibi malını

³ İslâm hukukunda mirasta hissesi olan bir kişinin belli bir bedel karşılığında mirastan çekilmeyi kabul ettiği akitlerdir. bkz. Hamza Aktan, "tehâruc" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2011) , 40/319.

tasarrufu kısıtlı bir çocuğa emanet eder çocuk da malı telef ederse, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre çocuk emanet aldığı malı tazmin ile mükellef olmaz. Gerekçe olarak ise bu yaştaki çocukların âdeti elinde olan bir şeyi kırmak, döküp saçmak, yiyerek zayi etmek gibi filler olduğunu ve çocuğa mal emanet eden kişinin ihtiyata aykırı davranarak gelecek zararı göze almış olduğunu öne sürmüşlerdir. Kusur ve hukuka aykırılık olsa dahi çocuğa tazmin cezası gerekmez. Mâlikî ve Hanbelîler Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile aynı görüşü benimsemişlerdir. Ebû Yusuf'a göre ise kendisine emanet bırakılan malı telef eden çocuk tasarrufu kısıtlı dahi olsa tazmin ile mükelleftir. (Zeylaî, t.y., 6/168. Bağdâdî, t.y., 83; İbnî Kudâme, 1997, 9/279; Nevevî, t.y., 14/175; Gırnâtî, 1994, 7/295; Kazvînî, 1997, 7/289; Vizaretül Evkaf, t.y., 43/9; Cezîrî, 2003, 2/305).

Şâfiîler çocuğun emaneti zayi etmesinden kaynaklı damân sorumluluğunda itlafın hangi fiil ile yapıldığını dikkate alarak hüküm vermişlerdir. Mal çocuğun koruyamadığı için zayi olmuşsa tazmin gerekmez. Zayiat yemek, kırmak gibi hukuka aykırılık kabul edilen bir fiil ile yapılırsa tazmin gerekir demişlerdir. (Ebû'l-Hayr el-İmrânî, 2000, 6/474).

Hanefilere göre aynı hükümler âriyet ve karz akdi içinde geçerlidir. Örneğin tasarrufu kısıtlı bir çocuğa borç verilse veya bir mal ödünç bırakılsa çocuk da bunları telef etse, Ebû Hanîfe ve imam Muhammed'e göre çocuğa tazmin cezası gerekmezken Ebû Yusuf'a göre gerekir. (Ali Haydar, 1991, 3/83, 2/673, 2/671).

Vekâlet akitleri sahih olmayan gayri mümeyyiz çocuklar kendilerine vekil tayin edemedikleri gibi başkasına da vekil olamazlar. Hanefilere göre mümeyyiz çocuklar mezun olmasalar bile birine vekâlet edebilirler. (Ali Haydar, 1991, 3/519;). Mâlikî ve Şâfiîler ve çocuğun vekâletini geçerli kabul etmemişlerdir. (Hısnî, 1994, 272; Vehbe Zuhayli, t.y., 5/4063). Hanbelîler mümeyyiz çocuğun vekâletinin geçerli olması velisinin izin vermesini şart koşmuşlardır. (İbn Kudâme, 1997; 7/198). Hanefilere göre mümeyyiz çocukların müvekkili adına gerçekleştirdikleri akitlerin hukuki sorumlulukları çocuk mezun değil ise çocuğa değil müvekkile aittir. Dolayısıyla mümeyyiz olup tasarrufu kısıtlı olan çocukların vekil olarak yaptığı akitlerden kaynaklanan damân sorumlulukları müvekkile ait olur. (Bağdâdî, t.y., 243; Ali Haydar, 1991, 3/519;).

Eda ehliyeti bakımından eksik eda ehliyetine sahip olan çocukların tamamen zararına olan hibe işlemleri geçersiz kabul edilir. Çocukların kendilerine yapılan hibeleri kabul etmeleri ise tamamen yararına olduğundan dolayı geçerli kabul edilmektedir. (Zuhaylî 2006, 1/494; Bilmen, t.y., 4/235). Hibe akdinde damân sorumluluğu hibe eden kişinin hibeden rücu etmek istemesi ile meydana gelmektedir. Çocuğa hibe edilen mal rücu talebinden önce çocuk tarafından zayi edilse çocuğa bir ceza gerekmez. Çünkü malın telef olması hibeden rücu etmeyi engeller. Fakat hibe den rücu edildikten sonra mal geri verilmek istenmez ve bir zarar meydana gelirse, tazmin edilmesi gerekir. (Vehbe Zuhaylî, 2012, 143; Bilmen, t.y., 4/273).

Tasarrufu kısıtlı çocukların yaptığı şirket akitleri hukuken geçerli değildir. Tasarruf için kendisine izin verilen çocukların ise ortak oldukları inan⁴ şirketleri geçerli kabul edilir. Çünkü inan şirketinde tarafların tasarruf ehliyeti bakımından birbirine denk olması şart değildir. Fakat ortakların ehliyet bakımından bir birine denk olmasının gerektiği müfâvada akitleri ancak buluştan sonra yapılırsa geçerli olur. (Ali Haydar, 1991, 3/348; Gözübenli, 2000, 22/260). Hukuki olarak geçerli kabul edilen şirket akitleri doğal olarak damân sorumluluğu içermektedir. Dolayısıyla ortaklığı kabul edilen çocuklar şirket akdinden kaynaklı damân ile mükellef olur.

Tasarrufuna izin verilen çocukların yaptığı rehin akitleri sahih kabul edilirken tasarrufuna izin verilmeyen çocukların birinden rehin alması veya birine rehin vermesi geçerli değildir. (Şeybânî, 2012, 3/211; Vehbe Zuhaylî, t.y., 6/4213; Ali Haydar, 1991, 3/348). Tasarrufu kısıtlı çocuk kendisine rehin bırakılan bir malı zayi ederse tazmin ile mükellef tutulmaz. (Ali Haydar, 1991, 2/92).

Şâfiîler dışındaki diğer üç mezhebe göre tasarrufuna izin verilen çocukların icareleri hem yarar hem de zarar ihtimali barındırdığından mevkuf kabul edilir. Velileri izin verirse hukuken geçerlidir. Tasarrufu kısıtlı çocukların icareleri ise ittifakla geçerli kabul edilmemiştir. (Nevevî, 1991, 5/173; Vizaretül Evkaf, t.y., 1/258; VehbeZuhaylî, t.y., 5/3833; Ali Haydar, 1991,

⁴ Ortakların sermaye veya tasarruf yetkisinde eşit olmasına lüzum olmayan şirket türüdür. bkz. Beşir Gözübenli, "inan" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV yayınları, 2000), 22/260.

1/496).Tasarrufu kısıtlı olan bir çocuk bir işin yapılması için kiralanır çocuk da bu işi yaparsa işveren çocuğa ücretini ödemek zorundadır. Çocuk bu işi icra ederken yaralansa veya vefat etse mal sahibi çocuğun maruz kaldığı tazmin ile mükelleftir. Fakat ayriyeten ücret ödemesi gerekmez. Mecellede bu durum “damân ve ücret cem olmaz şeklinde” kaideleştirilmiştir. (Ali Haydar, 1991, 1/89, 496).

Ecir-i Müşterek olarak bilinen boyacı, terzi gibi kimselerin yanında çırak olarak çalışan küçük çocuklar, ustalarının izni dâhilinde bir iş yaparken işverenin malını telef etse çocuk değil ustası tazmin ile mükellef olur. Örneğin elbise dikilmesi için bir terziye verilen kumaşı keserken yanlış kesip kumaşı heder eden çocuk değil ustası zararı tazmin eder. Ustasından habersiz bir şekilde müşterinin malına zarar verecek olursa kendisi tazmin etmek zorundadır. (Vehbe Zuhayli, t.y., 5/3851).

3.3. Zararlı Fiilden Kaynaklı Damân Sorumluluğuna Etkisi

Çocukların işlediği zararlı filler bir kişinin canına veya malına karşı olabilmektedir. Cana karşı işlenen suçlarda çocuk olmanın diyet veya erşe etkisini yukarıda izah ettik. Mümeyyiz veya gayr-i mümeyyiz çocuklar birinin malını gasp etse bundan dolayı mal telef olsa veya gasp olmaksızın başka birinin malını telef veya ifsat etse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre aynı zaman içerisinde çocuğun zararı tazmin etmesi gerekir. Buluğa ermesi veya zenginleşmesi beklenmez. Aynı şekilde mahcur veya mezun olmasına da bakılmaz çünkü hacr fiiliyatta değil sözlü tasarruflarda geçerli olur. (Ali Haydar, 1991, 2/670; Begavî, 1997, 3/553; Temîmî, 1428/2007, 6/23; Gazzî, 2003, 8/157). Mâlikîler ise çocuğun mümeyyiz ve gayri mümeyyiz olmasını dikkate alarak hüküm vermişlerdir. Onlara göre çocuk mümeyyiz olup zengin ise hemen değilse zengin olduktan sonra zararı tazmin eder. Gayr-i mümeyyiz çocuklar için gasp veya itlaf ettikleri malı tazmin etmezler demişlerdir.(Mâlik 1994: 4/435; Vehbe Zuhayli, t.y., 6/4825).

Sonuç

Dini ve hukuki mükellefiyet açısından ehliyetsiz veya eksik eda ehliyetli olarak kabul edilen çocukların esasen yaptıkları birçok tasarruf geçerli kabul edilmemektedir. Fakat toplum içerisinde bu gibi durumlar ile karşılaşılması muhtemel olduğundan dolayı İslâm hukukçuları konuyu genişçe ele almışlar

ve her bir durumu kendi içerisinde neticeye bağlamaya çalışmışlardır. Bu durum İslâm hukukunun statik değil farazi olan meseleler üzerinden de sorunlara çözüm ürettikleri için dinamik bir yapısının olduğunu göstermektedir. Özet halinde izah etmeye çalıştığımız damân sorumluluklarına çocuk olmanın etkisi incelendiğinde, haksız bir fiil sonucu meydana gelen ve diyet, ers ve tazmin cezaları bulunan suçlarda mağduriyetin giderilmesi esas olduğundan çocuk veya velisi bunları karşılamak zorundadır. Kefaret, nezir ve zekât gibi Allah hakkı kapsamına giren ve ibadet nevinden olan mali sorumluluklara etkisi hukukçular arasında tartışmalı olup çocukluğun bu yükümlülükler üzerinde etkisinin bulunduğu gözlemlenmektedir. Kimileri bunların çocuk tarafından ödenmesi gerektiği savunurken kimileri eda ehliyeti olmadıkları ve bunların ibadet nevinden olduğu için ödenmesinin gerekli olmadığını savunmuştur. Akitlerden kaynaklı damân sorumluluklarında ise akdin geçerli olup olmaması esas alınarak, genel olarak çocuk tarafından yapılan ve geçerli kabul edilen akitlerde damân sorumluluğu meydana gelirken geçersiz olan akitlerde bir sorumluluk bulunmamaktadır. Bey' vedia ariyet gibi bazı akitlerde ise akit geçersiz dahi olsa malın teslim alınması ve telef olması halinde çocuğa tazmin gerekir diyenler olduğu gibi sorumluluğu karşı tarafa yükleyerek çocuk için bir sorumluk olmadığı savununlar da olmuştur.

Kaynaklar

- Akman, A. (1992). *İslâm Hukukunda Akdi Mesuliyetten Doğan Tazminat*. (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aktan, H. (1993). "Damân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 8, ss. 450-453). Ankara: TDV Yayınları.
- Atar, F. (2005). "Muhâlea ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 30, ss. 397- 401). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, M. A. (1991) "Avârız", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 4, ss. 108). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, M. A. (1993). "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt. 8, ss. 361-363). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aynî, B. M. (2000). *el-Binâye fî Şerhi'l-hidâye* (Cilt. 1-13). Beyrut: Dâru'lKütübilİlmiyye, 1. Basım, 2000.

- Bağdâdî, G. M. (t.y). *Mecmû'd- damânât*. Beyrut: Dâru'l Kitâb'ul İslâmî.
- Bardakoğlu, A. (1994) "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 10, ss. 533-539). Ankara: TDV Yayınları.
- Begavî, M. F. (1997). *et-Tehzip fi fıkhi'l imam eş Şâfiû*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Berâziû, S. E. K. (2002). *et-Tehzîbfî' ihtisârî'l-Müdevvene* (Cilt. 1-4). Dubai: Dâru'l Buhûsulî'd Dirasâtî'l İslâmiyyeti ve İhyau't Turâs.
- Bilmen, Ö. N. (t.y). *Hukuki İslâmiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kâmusu*. (Cilt. 1-8). İstanbul: Bilmen Yayın Evi.
- Buhârî, A. A. (t.y.) *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi'Usûli'lPezdevî* (Cilt. 1-4). Dâru'l Kütübî'l İslâmî.
- Cezîrî, A. M. İ. (2003). *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Cilt. 1-5). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Çeker, O. (2012) *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (2. Basım) Konya: Mehîr Vakfı Yayınları.
- Ebu Ceyb, S. (1998). *Kâmus'ul fikhû lügaten ve ıstılâhen* (2. Basım) Suriye: Dâru'l Fikr.
- Ali Haydar. (1991). *Dürerül- hükkam Şerhu'l Mecelleti'l - ahkâm* (Cilt. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Gazzâlî M. A. (t.y.) *el-Vasîtfi'l-fikh* (Cilt. 1-7). Kahire: Dâru'l İslâm.
- Gazzi, E. H. (2003). *Mevsûâtü'l-kavâidi'l-fıkhiyye* (Cilt. 1-12). Beyrut: Müessetü'r Risale.
- Genç, M. (2000) "İltizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt. 22, ss. 154). İstanbul: TDV Yayınları.
- Mevvâk, G. A. (1994). *et-Tâcve'l-iklîl Muhtasarı Halîl* (Cilt. 1-8). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Gözübenli, B. (2000). "İnan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 22, ss. 260). İstanbul: TDV Yayınları.

- Hâcerî, M. C. (2008). *el-Kavâid'u ve ez- zâbitu'l fıkhiyyeti fi damâni'l mâlî*. Suud, Dâru'lKünûz'ul İşbiliyyeti.
- Hafîf, A. (2000). *ed-Damân fi fikh'ul İslâmi* (4. Basım). Kahire: Dâru'l Fikr'il Arabî.
- İbn Âbidîn, M. E. (1996). *Reddü'lMuhtâr* (Cilt. 1-6). (2. Basım). Beyrut: Dâru'l Fikr.
- İbn Müflih, B. (1997). *el-Mübdî ' fî Şerhi'l-mukni*. (Cilt. 1-8). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- İbn Nuceym, M. (t.y.). *el-Bahrü'r-râ'ikŞerhukenzü'ddekâik* (Cilt. 1-8). (2. Basım). Dâru'l Kütübî'l İslâmi.
- İbn Rüşd, M. A. (2004) *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. (Cilt. 1-4) Kahire: Dâru'l Hadis.
- İbn Rüşd, M. A. (1998). *el- Mukaddîmâtü'l- mümehhidât* (Cilt. 1-3). Beyrut: Dâru'l Garbî'l İslâmi, 1. Basım, 1988
- İbni Kudâme. (1997). *el- Muğnî* (Cilt. 1-15). (3. Basım). Kahire: Mektebet'ül Kahire.
- İsa, A. Y. (1997). *Teyisir'ul ilmu'l usûl*. Beyrut: Müessetü'l Reyyan.
- Kahraman, A. (2018). *Fıkıh Usûlü* (6. Basım). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kal'aci, M. R. (1998). *Mu'cemu lugati'l-fukaha* (2. Basım) Mısır: Dârü'n-Nefâis.
- Kâsânî, M. A. (1986). *Bedâ'i 'u's-sanâ'i ' fî tertîbi's-şerâ'i* (Cilt. 1-7). (2. Basım). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Kayrevânî, E. Z. (1999). *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât'alâ mâfi'l-Müdevvene min gay-rihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih* (Cilt. 1-15). Beyrut: Dâru'l Garbî İslâmi.
- Kazvînî, Z. M. R. (1979). *Mu'cemumekâyîsi'l-luga* (Cilt. 1-6) Lübnan: Dâru'l Fikr.
- Kazvînî, A. R. (1997). *el Aziz Şerhul veciz eş Şerhul kebir* (Cilt. 1-13). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.

- Keşnavî, E. B. H. (t.y.) *Eshelu'l medarik Şerhu İrşadül salik fi fikh'ulimamu'l eim-metu Mâlik* (Cilt. 1-3). (3. Basım). Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Altuntaş, H. & Şahin, M. (2011). *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (12. Basım). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mâlik, E. (1994). *el- Müdevvene* (Cilt. 1-4). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Mâverdi, M. H. B. (1999). *el- Hâvî'l kebir* (Cilt. 1-19). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Merginânî, A. B. (2004). *el- Muhîtü'l- Burhânî fi'l-fikhi'n- Nu 'mânî* (Cilt. 1-9). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Merginânî, B. (t.y.). *el-Hidaye Şerhu'l bidayeti'l mübtedi*. (Cilt. 1-4). Beyrut: Dâru'l Erkam.
- Mevsilî, M. M. *el- İhtiyâr li-ta 'lîlî'l- muhtâr* (Cilt. 1-5). Kahire: Matbuat' il Halebî, 1938.
- Şemseddin, M. (1983). *Takrir ve- et Tahbîr*. (Cilt. 1-3). (3. Basım). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Nevevî, E. Z. Y. (1991). *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn* (Cilt. 1-5). (3. Basım). Beyrut: Mektebetü'l İslâmi.
- Nevevî, E. Z. Y. (t.y.). *el-Mecmû 'Şerhu'l-mühezzeb* (Cilt. 1-20). Beyrut: Dâru'l Fikr.
- İbn Manzûr, R. C. M. (1994). *Lisânü'l- 'Arab*. (Cilt. 1-15). (3. Basım). Beyrut: Dâru's-Sadîr.
- Serahsî, M. (t.y.) *el- Mebsût* (Cilt. 1-30) Beyrut: Dâru'l Mârifet.
- Siğnâkî, H. H. (2001). *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. (Cilt. 1-5). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Şa'ban, Z. (t.y.). *Usulü'l-Fikhi'l-İslâmi*. İstanbul: Hanefiyye Kitap Evi.
- Şeybânî, M. H. (2012). *el-Asl*, (Cilt. 1-12). Beyrut: Dâru'l İbn Hazm.
- İbn Ebi Şeybe, M. (1997). *Müsned-i ibn Ebi Şeybe* (Cilt. 1-2). Riyad: Dâru'l Vatan.

- Şirbînî, H. (1994). *Muğni'l-muhtâc* (Cilt. 1-6). Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Kâdî Şühbe, B. (2011). *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cilt. 1-4). Suud: Dâru'l Minhâc.
- Hüseynî H. T. (1994). *Kifâyetü'l-ahyâr*. Dimeşk: Dâru'l Hayr.
- Teftâzânî, A. H. H. (t.y.). *Şerhu't telvîh alâ et- tavzîh* (Cilt. 1-2). Mısır: Mektebetü's Sabih.
- Temîmî, M. S. U. (h. 1428). *eş-Şerhu'l-mümti' alâ zâdi'l- müstakni* (Cilt. 1-15) Riyad: Dâru İbnü'l-Cevziyye.
- Topal, Ş. (2013). "Zilyed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt. 44, ss. 417). İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vizaretül Evkaf, fi Şuunî'l İslâmiyyeti. (t.y.). *el-Mevsûâtü'l-fıkhiyyeti'l Kuveyti*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretül Evkaf fi Şuunî'lİslâmiyyeti.
- İmrânî, Y. (2000). *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Cilt. 1-13). Cidde: Dâru'l Minhâc.
- Zemâli, A. (2001). *Şerhu'l kavâidi's sa'diyyeti*. Riyad: Dâru'l Atlas el- Hadrâi.
- Zeylaî, A. (t.y.). *Tebyînü'l hakâik Şerh'u kenzü'd-dekâ'ik* (Cilt. 1-6). Kahire: Matbûat'ül Kübra el- Emriyyeti.
- Zuhayli, M. M. (2006). *el-Veciz fî usûli'l-fık* (2. Basım). Suriye: Dâru'l Hayrat.
- Zuhayli, M. M. (2006). *el-Kavâidi'l fıkhiyye ve tatbikatuha fî el mezahibu'l erbaa* (Cilt. 1-2). Dimeşk: Dâru'lFikr, 1. Basım, 2006.
- Zuhayli, V. (t.y.) *Fık'ul İslâmi ve edilletuhû* (Cilt. 1-10). (4. Basım). Suriye: Dâru'l Fikr.
- Zuhaylî, V. (2012). *Nazariyyet'üt damân* (9. Basım). Dimeşk: Dâru'l Fik'r.



**Kutsallık ve Heretiklik Arasında Bağımsız Mistik Kadınlar:
Beguineler**
Independent Mystical Women Between Sacredness and Heresy:
The Beguines

Halil TEMİZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Assist. Prof. Tekirdağ Namık Kemal University
htemizturk@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4564-5561

DOI: 10.56720/mevzu.1118404

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: TEMİZTÜRK, H. (2022). Kutsallık ve Heretiklik Arasında Bağımsız Mistik Kadınlar: Beguineler. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 43-69.
DOI: 10.56720/mevzu.1118404

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kadınların Hristiyanlık içerisindeki konumları geçmişten beri tartışmalı olmuştur. Erken dönemde kadınların dinî hayatta etkin olduklarına ilişkin çok sayıda örnek olmasına rağmen daha sonraki süreçte kilise hiyerarşisinden dışlandıkları bilinmektedir. Fakat kurumsal Hristiyanlığın aksine, kadınlar mistik Hristiyanlıkta daha çok öne çıkmış, vizyonları ve sıra dışı tecrübeleriyle topluma tesir etmişlerdir. Orta Çağ'da dikkat çeken mistik kadın hareketlerinden biri de Kilise'den bağımsız laik mistik kadınlardan oluşan Beguinelerdir. 12. Yüzyılda Aşağı Ülkeler olarak bilinen bugünkü Belçika, Hollanda, Lüksemburg ile Almanya'nın doğusu ve Fransa'nın kuzeyindeki bölgelerde ortaya çıkmışlardır. Bir taraftan mistik kadınlar olarak toplumda saygı görmüş, diğer taraftan bağımsız laik mistikler oldukları için kilise otoritesince dikkatlice takip edilmişlerdir. Makalede Beguinelerin ortaya çıkmasındaki tarihsel koşullar ve sosyal dinamikler ele alınmaktadır. Ayrıca onların yaşam tarzları, diğer mistik gruplardan farkları ve Kilise tarafından nasıl karşılandıkları değerlendirilmiştir. Makale Hristiyan mistik geleneği ile beraber Kilise, mistikler ve kadınlar arasındaki ilişkileri ele almaktadır, bu bakımdan çalışmanın farklı alanlardaki araştırmacılara katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hristiyanlık, Mistisizm, Kadın, Beguineler.

Abstract

The position of women in Christianity has been controversial from the early period. Although there were many examples of women's activities in religious life during that period, women were excluded from the church hierarchy in the later period. However, unlike institutional Christianity, women were more prominent in mystical Christianity, and they influenced society with some their visions and extraordinary experiences. One of the mystical women's movements that attracted attention in the Middle Ages is the Beguines consisting of independent mystic, secular women. They appeared for the first time in the 12th century in the Low Countries, consisting of a region comprising modern-day Belgium, Netherlands, Luxembourg and also parts of eastern Germany and northern France. On the one hand, they were respected in society as mystical women, and on the other hand, they were kept in view

by the Church as they were independent secular mystics. The article deals with the historical conditions and social dynamics in the emergence of the Beguines. It also evaluated the mystical lifestyle of the Beguines, their differences from other mystical groups, and how they are perceived by the Church. It is aimed that the article will contribute to the researches in different fields, in terms of shedding light on the history of Christian mysticism and the relations between the Church, mystics and women.

Keywords: History of Religions, Christianity, Mysticism, Women, Beguines.

Giriş

Hristiyanlık, erken dönemde bir Yahudi cemaati olarak yayılma göstermiş ancak, tarihsel süreçte yönünü Yahudiliğin şeriata dayalı din anlayışından ruhani bir din anlayışına doğru çevirmiştir. Hristiyan mistik din anlayışı, kurtuluşun içsel bir aydınlanma ile mümkün olacağı düşüncesi etrafındaki fikir ve pratiklere yoğunlaşmıştır. Bu doğrultuda Hz. İsa'nın çölde yaşadığı tecrübeler, zorluklarla geçen yaşamı ve acı çekerek insanların günahlarına kefaret olduğuna dair inanç, mistik Hristiyanların din anlayışlarındaki güçlü referanslar olarak kabul görmüştür (Buckham, 2017, s. 151). Ayrıca havarilerin yaşadığı tecrübeler, azizlerin yaşam öyküleri (hagiografi) ve müptuş (martus) denilen şehitlerin (martyr) hikayeleri mistik din anlayışının güçlenmesine sebep olmuştur.

4. yüzyıl ile beraber asketik münzeviler ve kurumsal bir yapı kazanan manastır hayatı ile beraber mistik yaşam modellerini tercih edenler çoğalmıştır. Orta Çağ'a gelindiğinde mistisizm temelli manastır ekolleri çeşitlenmiş, azizlik mertebesi öne çıkmış ve mistisizm içerikli eserlerin sayısı artmıştır. *Vita apostolica* adı verilen havariler döneminin sade yaşantısına dönerek kurtuluşun sağlanacağına ilişkin idealler etrafında şekillenen mistisizmin, İsa Mesih'in tebliğ ettiği din anlayışına en uygun yaşam olduğu biçimi olduğu düşüncesi bu dönemde iyice kuvvet bulmuştur. Mistik Hristiyanlık böylece kurumsal Hristiyanlığa paralel bir şekilde canlı kalmıştır. Dolayısıyla Hz. İsa sonrasında Pavlus'un etkisiyle daha çok ruhsal kurtuluşa odaklanan din anlayışı ve ilk dönemden itibaren şekillenmeye başlayan psiko- sosyal ortamın Hristiyan mistisizmi için gerekli ön koşulları oluşturduğunu yani özü itiba-

riyle zaten mistik kodlara sahip olan Hristiyanlık için tarihsel süreç içerisinde gelişen mistisizm odaklı toplumsal bilincin ve yaşam modelinin ciddi tesirleri olduğunu söylemek mümkündür.

Her ne kadar mistisizm Hristiyanlığın asli bir unsuru olarak kabul görmüş olsa da, tarihsel süreçte Katolik Kilisesinin merkezinde olduğu kurumsal otoriteyle karşı karşıya geldiği örnekler de olmuştur. Hristiyan mistiklerin çoğu, tarih boyunca Kilise¹ temelli kurumsal Hristiyanlığın çizgisinde hareket etmiş, ancak bazı mistiklerin yaşam tarzları ve düşünceleri kiliseye muhalif bir yapı oluşturmaya başlamıştır. Bu tartışmalar genellikle mistiklerin dinî faaliyetlerinin otorite ile çatışıp çatışmadığı üzerinde yoğunlaşmış, gelişen ve güçlenen bu mistik ideallerin Kiliseye karşı alternatif bir güç olmasının önüne geçmek için dinî, ilmî ve hukuki tedbirler alınmıştır.

Mistikler ve Kilise arasındaki tartışma mevzularından biri de, mistik kadınların konumlarıdır. Problem, Kilise hiyerarşisinde yer verilmeyen kadınların mistik alanda daha öne çıkmaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Orta Çağ'ın erken dönemlerinden itibaren manastırlarda eğitim imkânı bulan, el yazmalarını yazma ve çoğaltma gibi ilmî faaliyetlere katılan, vaaz ve vizyonlarıyla çevrelerinde birer danışman olarak kabul edilen mistik kadınlar dikkat çekmeye başlamış, ayrıca kırsal kesimin dindarlığında önemli katkıları olan rahibe ve azizelerin mistik yaşantıları toplumda önemli bir yer edinmiştir. Diğer taraftan manastırlardaki magistra², başrahibe ve diğer soylu rahibelerin, hem laik hem de dinî çevrelerde öne çıktıkları görülmüştür. Mistik kadınların vaaz vermeleri ve Latince'nin aksine kendi yerel dillerinde eserler yazmaları Kilişinin yakın takibi için farklı gerekçeler olmuştur. Dolayısıyla mistik kadınla-

¹ Çalışma boyunca büyük 'K' harfiyle ifade edilen Kilise kavramıyla Roma Katolik Kilisesi; küçük 'k' ile yazılan kilise ile genel anlamda kilise otoritesi kast edilmektedir.

² Genellikle manastıra yeni katılanlara rehberlik eden, manastır kurallarını ve okuma-yazma yeteneklerini geliştiren öğretmenlerdir. Roma İmparatorluğunda hukuki işleri yöneten sivil yetkililere verilen "magistrus" kökeninden gelen kelime, zamanla rahibelerin öğretmenlerine hitap şekli olmuştur. "Domina magistra" veya "mistress" şeklinde de ifade edilmektedir. Bk. (Ranft, 2003, s. 25). Ayrıca Papa 23. John'un (Giuseppe Roncalli) yayınlamış olduğu bir mektubun (Mater et Magistra/Anne ve Öğretmen) ismi olmuştur. Bk. (Pope XXII. John, 1961).

rın artan bu etkinlikleri doğal olarak Kilise tarafından dindar kadının yeri ve sınırları hususunda tartışmalar meydana getirmiştir.

Mistikler ve kadınların Kilise ile karşı karşıya kaldığı örneklerden biri de makalede ele alınacak olan bağımsız mistik kadınlar hareketi Beguinelerdir. Çalışmada Beguinelerin ortaya çıkış sebepleri, yaşam tarzları, toplumsal etkileri ve Kilise ile olan ihtilafları ele alınmaktadır. Ülkemizde Beguinelere yönelik akademik bir çalışma olmaması nedeniyle³ makalenin alana katkı sağlaması beklenmektedir. Literatür değerlendirmesi çerçevesinde Beguinelere yönelik Batı'da yapılan akademik çalışmalar metodolojik bir bakış açısıyla irdelenmiştir. Çünkü bu çalışmaların bir kısmı feminist bir bakış açısıyla Beguinelerin Kilise karşıtı kadın hareketi olarak (proto-feminizm) tanımlanmalarına, diğer bir kısmı da Kilise karşıtı öncü Protestanlar (pre-Protestanlar) olarak öne çıkarılmalarına odaklanmaktadır. Bu akademik çalışmaların indirgemeci perspektiflerinden ziyade, Beguinelerin mistik din anlayışları, Hristiyanlık içerisindeki yerleri, Kiliseden bağımsız bir dinî hareketin nasıl algılandığı ve neden günümüzde tekrar gündem oluşturdukları üzerine durulmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın yöntemi hem tarihsel dikey bir araştırma, hem de onların yaşadığı dönemdeki toplumsal etkilerine yönelik yatay bir değerlendirme şeklinde belirlenmiştir. Çalışmada Beguinelerin ortaya çıktıkları 12. yüzyıl ile 15. yüzyıl arasındaki zaman dilimi esas alınmış, bununla birlikte günümüzde tekrar canlandırılmalarına yönelik örneklerle de yer verilmiştir.

1. Hristiyan Mistik Kadınlar Geleneği ve Beguineler

Hristiyanlık tarihinde kadınların mensubu olduğu mistik hareketler Beguineler ile başlamamıştır. Erken dönemlerden itibaren mistik kadınlar hem bireysel asketik yaşamlarıyla hem de manastır çatısı altındaki etkileriyle toplumda yer edinmişlerdir.⁴ Beguineler gibi birtakım hayır işleri veya topluma yönelik sosyal hizmetler üstlenen kadın mistikler dikkat çekmektedir. Örneğin kadim bir gelenek olan ve hasta bakımı, yolcu ve yardıma muhtaç kişilere

³ Doğrudan Beguineler ve Kilise arasındaki çalışmaları içermese de, Meister Eckhart ve Beguineler arasındaki bağlantılara temas eden bir makale bulunmaktadır. Bk. (Kahveci, 2014).

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. (M. Smith, 2017); (Brunn & Burgard, 1998).

hizmet eden mistik hemşireler hareketi Hospital Orders⁵, Kilise tarafından heretiklikle suçlanan Humiliati⁶, Premonstratensianlar ve daha sonraki dönemde ortaya çıkan Devotio Moderna gibi hareketlerde kadınlar bulunmaktaydı (McDonnell, 2002, s. 204). Ayrıca Orta Çağ'da havariler dönemi sadeliğini esas alan Dominiken, Sistersiyen, Benedikten, Fransisken ve Karmelitler gibi gruplar kadınlara yer ayırmıştır. Ancak bu gruplardaki çoğu kadın, sadece kadınlara has bir çatı altında yaşamamış, daha çok dilenci tarikatlar adı verilen gruplara bitişik kadın evleri içerisinde ve sınırlı sayıda temsil edilmişlerdir (Neel, 1989, s. 329). Herhangi bir gruba bağlı olmayan bağımsız mistik kadınlara ise nadiren rastlamak mümkündür. Örneğin İtalya'da mistik bir grup olan Servitelerin Üçüncü Kolu olarak bilinen kadınlar düzenini kuran Juliana Falconieri (ö. 1341) bu kurumsal düzene geçmeden önce evinde bir grup kadınla münzevi bir yaşam sürmüştür (Ward, 2016, s. 199).

Beguinelerin, diğer mistik kadınlardan en büyük farkı laik sınıfa dâhil olmalarıdır. Belki laik sınıftan kadınlara yer vermesiyle Fransiskenlerin üçüncü kolu olarak bilinen ve *Tertiari* veya *Third Orders* olarak adlandırılan grup bir istisna olarak kabul edilebilir. Bu grup, Assisili Francis'in⁷ kurmuş olduğu Fransiskenler içerisinde yer almaktadır. Fransiskenler, ilk başlarda sadece erkeklere ait bir rule (nizamname) kurmuş, ardından kadınlara ait bir başka düzen ve nihayetinde laik sınıftan erkek ve kadınların katıldığı yani manastıra doğrudan bağlı olmayan üçüncü bir zümreyi oluşturmuşlardır.⁸ Ancak Fransiskenler onların aksine Kilise çizgisinde ve katı bir fakirlik anlayışına sahiptirler. Ayrıca Beguineler, Fransiskenlerin aksine herhangi bir manastır yeminine bağlı kalmadıklarından üyelerinin mal varlığına sahip olmaları veya evlenip gruptan ayrıl-

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. (Butler, 2002, ss. 119-121); (Episcopal Church Diocese of Pennsylvania, 1864, ss. 7-9); James Joseph Walsh, "Hospitals", *Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910).

⁶ 12. Yüzyılda İtalya'nın Lombardy bölgesinde ortaya çıkan erkek laik sınıfın oluşturduğu harekettir. Humiliati hareketinin kadın grubu cüzzamlı, felçli ve hastalarla ilgilenmeleriyle tanınmıştır. Papalık hareketin kadın oluşumunu 1179 yılından itibaren yasaklamış ardından zayıflayarak tarihten kaybolmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Andrews, 2000); (Brasher, 2004).

⁷ Geniş bilgi için bk. (Batuk, 2012); (Englebert, 2013); (Thompson, 2012).

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. (Ramos, 1980); Hareketin kuralları için bk. (Father, 2009).

maları konusunda daha esnektirler. Bu özellikleriyle Beguinelerin laik, mistik, bağımsız kadınlar olarak diğer mistik kadınlardan farklılaştığı söylenebilir.

Dolayısıyla Beguineler öncesinde dindar bir yaşama kendilerini adanmak isteyen mistik kadınların büyük kısmının manastır temelli gruplara dâhil olduklarını, bireysel olarak bu hayatı sürdürmek isteyenlerinse azınlık teşkil ettiği söylenebilir. Mistik kadınların bu arayışları toplumda artan mistik idealerin etkisini göstermektedir. Beguinelerin kadınlar arasında artan bu ideali, manastırdan bağımsız mistik kadınlar olarak farklı bir formatta hayata geçirdikleri söylenebilir.

2. Laik Mistikler: Beguinelerin Temel Özellikleri

Beguineleri, herhangi bir manastır kuralına tâbi olmayıp, rahibelik yemini etmeyen yani ömür boyu manastırda kalma yeminine bağlı kalmayan, bağımsız, laik, dindar kadınlar olarak tanımlamak mümkündür (Simons, 2010, s. 35). 12. yüzyılda Aşağı Ülkeler olarak bilinen ve günümüzde Hollanda, Belçika ve Lüksemburg gibi Felemenk ülkelerini kapsayan bölgede ortaya çıkan Beguineler ve onların laik mistik erkeklerden oluşan grubu Beghardlar, Hristiyanlık tarihinde önemli izler bırakmışlardır. Beguinelerin aksine Beghardlar adlarını pek duyuramamış ve tarih sahnesinden silinmişlerdir. Ayrıca Beguineler, Aşağı Ülkeler, Almanya, Fransa ve İtalya gibi farklı bölgelere yayılmasına karşın, Beghardlar genellikle Aşağı Ülkeler sınırları içerisinde varlık göstermişlerdir (Ernest, 1907, s. 204).

Beguineler cemaat içerisinde kalarak dindar bir hayat yaşamaya ve iffetlerini korumaya odaklanmışlardır. Ancak evlenme veya çalışma hayatına katılma kararı verdiklerinde bağlı oldukları gruptan ayrılabilirler. Ayrıca kendilerini bir topluluğa bağlamayan resmi yeminleri olmadığı için rahibelere göre daha esnek bir hayat yaşamakta ve yine onlardan farklı olarak mal varlıklarına sahip olabilmektedirler (McDonnell, 2002, s. 204). Beguineler günlük yaşamlarını dinî ideallerle sentezlemişler, dünyevi hayat ile münzevi hayat arasında keskin bir sınır çizmemişlerdir. Dolayısıyla onlar daha sade ve dindar bir hayat istemekle laik sınıftan, ama manastır kurallarına tâbi olmamakla da rahibelerden ayrılan bir hareket olmuşlardır. Hiçbir zaman kanonik olarak kabul edilmeseler de, çevrelerinde “dindar kadınlar” olarak kabul görmüşler

ve toplumun farklı kesimlerinde şaşkınlık, öfke ve hayranlık gibi farklı duygular meydana getirmişlerdir (Miller, 2017, s. 2).

2.1. Kökenleri

Beguine kelimesinin etimolojisi ile ilgili çeşitli iddialar vardır. Katolik Ansiklopedisi bilgilerine göre Beguinelerin adları “dua etmek” anlamında eski Flemenkçe “beghen” kelimesinden gelmekte, dilenci anlamına gelen “beg” ile ilişkisi bulunmamaktadır (Ernest, 1907). Bu bilgi, Beguinelerin, Katolik Kilisesi için muteber bir yeri olan dilenci tarikatlarından (Fransiskan, Dominiken) meşruiyet bakımından farklı olduklarına yönelik bir açıklama gibidir. Aynı şekilde Katolik Ansiklopedisinin ikinci edisyonunda da Beguinelerin, Katharlar ve Özgür Ruh Hareketi gibi heretik gruplarla benzerliğine dikkat çekilmesi bu bakış açısını doğrulamaktadır (McDonnell, 2002, s. 204). Onları zaten Kiliseden bağımsız bir hareket kabul eden bakış açısına göre ise, onların adları kurucularından gelmektedir. Beguinelere’in Lambert le Bègue (ö.1177) tarafından kurulduğu bilgisine atıfla adlarını ondan aldıkları ileri sürülmektedir (Ward, 2016, s. 199). Ancak son yıllarda yapılan çalışmalar bu doğrulamanın zayıf olduğunu ortaya koymaktadır (R. J. D. Smith, 2018, ss. 39-40). Dolayısıyla hareketin kökenine ilişkin net bir bilgi bulunmamaktadır.

Latince *beguinas* veya Flemenkçe *begijn* kelimesine nispet edilen Beguinelere, erken kaynaklarda *mulieres religiosae* (dindar kadınlar), *mulieres sanctae* (kutsal kadınlar), *virgines continentes* (bakireler topluluğu) veya *dilectae Deo filiae* (Tanrının sevgili kızları) gibi isimlerle anılmıştır (McDonnell, 2002, s. 204). Harekete dair ilk değerlendirmelerden biri Fransiskan teolog Tournaili Gilbert (ö.1284) tarafından yapılmıştır. Gilbert, “Aramızda nasıl isimlendireceğimizi bilmediğimiz dindar ama laik, ne dünyada yaşayan ne de ondan kopuk bazı kadınlar yaşamaktadır.” şeklinde ifade etmiştir.⁹ Beguinelere, adlarını daha çok Antwerpli/Anversli Hadewijch (ö.?), Margaret Porote (ö. 1310) ve Nazaretli Beatrice (ö. 1268) gibi mistik kadınlarla duyurmuşlardır. Diğer Beguine kadınlarının birçoğu herhangi bir eser vermediklerinden ve topluma tesir edemediklerinden adlarını duyuramamışlardır. Bununla beraber kaynaklarda Oigniesli Mary (ö.1213), Aziz Trondlu Christine (ö.1224), Huyli Yvette (ö.1228),

⁹ Gilbert’in Latince *Collectio de Scandalis Ecclesiae* adlı eserde ifade ettiği bu bilgiler daha sonra Autbertus Stroick editörlüğünde yeniden düzenlenmiştir. Bk. (Stroick, 1931, s. 58)

Nivellesli İda (ö.1231), Ypresli Margaret (ö.1237), Aywieresli Lutgarde (ö.1246), Schaarbeekli Alice (ö.1250), Cornillonlu Juliana (ö. 1258), Leeuwlu Ida (ö. 1260), Aziz Martinli Eva (ö.1265), Louvanlı Ida (ö.1300), Stommelnli Christine (ö.1312), Spalbeekli Elizabeth (ö.1316) ve Oostenli Gertrude (ö.1358) gibi çok sayıda kadın mistiğin isimleri geçmektedir (Szarmach, 1984, s. 175).

2.2. Toplumsal Statüleri

Beguinelere ilk başlarda toplumun soylu ve elit kesimine hitap etmişlerdir. Aslında onların kendilerinden önce yerleşen soylu ve varlıklı mistik kadınlar geleneğine ayak uydurdukları söylenebilir. Çünkü kadın manastırları ancak sosyal yardımlar ve aristokratik lojistik destek veya siyasi/dini himaye ile ayakta durmaktaydı. Ayrıca kadınların manastıra kabul edilmeleri için gerekli olan drahome (çeyiz) genellikle varlıklı ailelerin karşılayabileceği miktarlardı. Toplumun soylu kısmı, çocuklarının eğitimi veya onları dine adamak için manastırı tercih ettiklerinden kızlarının evlilikleri için ayırdıkları çeyizi manastırlara bağışlamaktaydı. Her ne kadar manastırlarda daha alt sınıflara mensup kadınlar varsa da bu oranın oldukça düşük olduğu, yani manastıra kabul için varlıklı ve saygın olmanın genel bir tercih olduğu söylenebilir. Buna ilişkin bir çalışmada Jennifer Carpenter, Orta Çağ'da tanınmış mistik kadınlar arasında yer alan 33 kadının 28'inin soylu kesimden geldiğini, buna karşılık 5 kadın mistiğin orta sınıfa mensup ancak yine de varlıklı kesimden olduklarını belirtmesi dikkat çekicidir (Muir, 2019, s. 134). Zaten Benedikten, Sistersiyenler ve Fransiskanlar her ne kadar gönüllü fakirlik üzerine bir yaşam kurmuş olsalar da, harekete katılan kadınlar soylu, şehirli sınıftan ve varlıklı kimselerdi. Beguinelerin yaşamış olduğu Belçika ve Almanya bölgesindeki Sistersiyenler, Premonstratensianlar ayrıca güney Almanya bölgesindeki Dominikenler de soylu ve şehirli sınıftan kadınlara yer vermekteydi (Grundmann, 1995, s. 82). Dolayısıyla Kiliseye bağlı manastırlar lojistik desteklerini drahomalardan, soylu kesimden ve kendi kaynaklarından sağlamak durumunda olduğu için Beguinelerin de ister istemez de soylu sınıfa hitap etmeleri kaçınılmaz olmuştur.

Beguinelere kendi dönemlerinde baskın bir soyluluk ilkesi güden Sistersiyen, Benedikten ve Dominikenlere nazaran bu konuda daha esnek oldukları görülmektedir. Beguinelerin laik mistikler olarak diğer mistiklerden farklı

olduklarını göstermek için harekete katılanlar için soylu sınıftan olma şartını esnettikleri söylenebilir. Nitekim süreç içerisinde birtakım becerilere ve çalışma azmine sahip olan farklı statülerden kadınların Beguinelere katıldığı bilinmektedir. Bu kadınlar fakir, hasta ve bakıma muhtaç insanlara yardım etmekte veya şehirlerde tekstil üretimi üzerine çalışmaktadırlar. Ancak yine de bu kadınların kırsal kesimden ziyade şehirlerde yaşadığı ve genellikle orta ve üzeri sınıfa mensup oldukları dikkat çekmektedir. Örneğin 14. yüzyılda Strasburg'da 85 Beguine evi bulunduğu, bunların 23'ünün aristokrat, en az 23'ünün zanaatkar, en az 26'sının da varlıklı ailelerden oluştuğu ve bu evlerin büyük kısmının aile efradı ve soylu kesimin desteğiyle kurulduğu, 27'sinin kurucusunun ise bizzat kadınlar olduğu bilinmektedir (Ward, 2016, s. 207).

2.3. Yaşam Tarzları

Beguinelerin farklı yaşam tarzına sahip iki gruptan oluştuğuna ilişkin teoriler daha kabul görmektedir. İlk grup yukarıda da ifade edildiği üzere dilenci tarikatların bünyesine gelişmiş ve geçimlerini el işleri ile sağlamışlardır. İkinci grup ise hayatlarını kurumsal bir çatı altında değil de, gezgin münzeviler olarak devam ettirmiş ve günlük geçimlerini sadakalarla idame ettirmişlerdir (Grundmann, 1995, s. 147). İlk gruptaki mistik kadınlar daha sabit, ama daha varlıklı bir dinî hayat sürdürmüşler ve çevrelerinden aldıkları destekler sayesinde manastırlar, evler ve şapeller inşa etmişlerdir. Evharistiya (ekmek-şarap ayini) gibi ritüelleri kendi başlarına yönetemedikleri için mecburen rahip desteğine ihtiyaç duymuşlar, dolayısıyla bu evleri şapel, manastır ve sessizlik odalarından müteşekkil şekilde inşa etmişlerdir. Bunlar arasında 1230-1240 yılları arasında Gent şehrinde kurulan ve 400 kadına ev sahipliği yapan Aziz Elizabeth evi, 1245 yılında Brüksel'de kurulan Beguine evleri ve aynı yıl Mons şehrinde kurulan Cantimpre evleri sayılabilir (Ward, 2016, s. 203).

Beguineler gruptan istedikleri zaman çıkma hakkına sahip olsalar da, bu onların düzensiz olmalarını gerektirmemiştir. Gruba dâhil oldukları süre boyunca yine kendilerinin seçtikleri magistra adı verilen öğretmenlerine sadık kalmak ve onun izni dışında dışarıya çıkamamak gibi kurallara riayet etmişlerdir (Ward, 2016, s. 204). Beguine evlerinde yaşayan kadınlar genellikle gri elbiseler giymekte, sade bir yaşam sürmekte, keten yerine hasırlarda uyumayı tercih etmekte ve günlerini genelde oruç tutarak geçirmekteydiler. Güne er-

ken vakitte başlayıp, rutin ayinler sonrası sessizlik ve dua için kendi yerlerine ayrılmakta ve çoğunlukla tefekkür etmeyi tercih etmekteydiler. Gündelik ihtiyaçlarını temin etmek veya kaldıkları evlere katkıda bulunmak isteyen kadınlar dikiş ve çamaşır yıkama işleriyle uğraşmakta, daha mahir olanlar hasta bakımıyla ilgilenmekte, bazıları ise varlıklı ailelerin kızlarını eğitmekteydiler. Örneğin Beguinelerden Oignesli Mary cüzzamlılarla ilgilenmiş, Huylu Yvetta ise cüzzamlılarla ilgilenme, şifahane kurma ve topluma faydalı hizmetlerle uğraşmaya odaklanmıştı.¹⁰

3. Beguinelerin Öne Çıkmasında Coğrafya ve Tarihsel Sürecin Etkileri ve Sosyo- Kültürel Arka Plan

3.1. Coğrafya ve Tarihsel Süreç

Dinî düşüncelerin ve dinî grupların öne çıkmasında teolojik yorum farklılıkları yanında bazı sosyo-politik etkiler, bölgelere göre değişen kültürel kodlar ve tarihsel sürecin getirdiği ön koşullar etkilidir. Beguinelerin ortaya çıkmasında bu faktörlerin etkili oldukları söylenebilir. Bu faktörlerin başında hareketin ortaya çıktığı tarihsel dönem gelmektedir. Nitekim bu dönemde Haçlı Seferleri, heretik avı ve Kilisenin egemenliğinde tek tip din anlayışı toplumsal gerilimi artırmış dolaylı olarak kendini münzevi bir hayata adayıp kurtuluşa ulaşmak isteyenler artmıştır. Beguinelerin bu arayışın bir sonucu olarak Avrupa'nın farklı bölgelerinde Kiliseye bağlı olmadan dindar bir hayat sürdürmek isteyenler için alternatif bir kapı olduğu söylenebilir.

Beguinelerin ilk örneklerine 12. yüzyılda kuzey Avrupa topraklarında rastlamak mümkündür. Onlar henüz isimlerinin bilinmediği bu yüzyılın sonunda Liège bölgesinde *mulieres sanctae* (dindar kadınlar) ismiyle adlandırılmışlardır (Doniger, 2006, s. 119). Nitekim erken dönemin tanınmış Beguinelerinden Huylu Yvetta, Cornillonlu Juliana ve Oignesli Mary, Liege bölgesinde yaşamışlardır. Erken dönemde sayıları çok da fazla olmayan bu mistik kadınlar ormanlarda veya dağlarda yaşamayı tercih etmemiş, daha çok şehirlerde ve kendi evlerinde mistik bir yaşam sürebileceklerine inanmışlardır. 13. yüzyılın başlarından itibaren bir araya gelen bu münzevilerin bazı evleri kullanarak kurumsal çatı altında toplandıklarını ve ilk kez Beguine adıyla anıldıkları

¹⁰ Farklı örnekler için bk. (Mulder-Bakker vd., 2006); (Vitry, 1989).

bilinmektedir (McDonnell, 2002, 204). 1230'lu yıllardan itibaren Avrupa'da Beguine ismi artık duyulmaya başlamış ve daha sonra bu mistik hareket Aşağı Ülkeler ile beraber Almanya ve Fransa'nın kuzey bölgelerine yayılmıştır (Grundmann, 1995, s. 139). Almanya'da erken dönemde 60-70 kadar Beguine'nin ortak bir evde hayat sürdürdükleri, Aşağı Ülkelerde ise *enclosure* adı verilen çitlerle veya duvarlarla çevrilmiş özel manastır bölümlerinde çok sayıda laik mistik kadının yaşadığı bilinmektedir (Doniger, 2006, s. 119).

Beguinelerin Avrupa'nın güneyinden ziyade kuzey bölgelerini oluşturan Aşağı Ülkelerde (Low Countries) ortaya çıkması dikkat çekicidir. Çünkü bu bölge coğrafya din, politika ve kültür değişimlerinin yaşandığı bir mekan olarak Rönesans öncesi Kiliseden bağımsızlaşma alanları olarak kabul edilebilir.¹¹ Her ne kadar Reform döneminde olduğu gibi doğrudan Papalığı hedef almasalar da, Beguinelerin Kiliseden bağımsız bir mistik düzen kurmakla, Kiliseden bağımsızlaşma adımlarının ilk örneklerini gösterdikleri söylenebilir. Ayrıca iktidar olmaya önem veren ve daha dünyevileşen kurumsal Hristiyanlığa bir tepki olarak münzeviliğin öne çıkması biraz da iktidar ve güce yönelik tepki olarak okunabilir. Bu bakımdan Beguinelerin ticaret ve üretimin diğer bölgelere göre daha fazla geliştiği Lombard, Güney Fransa ve Belçika'da etkili olması bu tepkinin bir sonucu olarak görülebilir (Grundmann, 1995, s. 87).

Beguinelerin etkili olduğu bir diğer bölge 13. ve 14. yüzyıllardaki orta Avrupa topraklarıdır. Bu dönemde Ren bölgesi ve Strasburg çevresinde dilenci tarikatların yakınlarında ve genelde şehirlerin kenarlarındaki köylerde yaşam süren Beguine toplulukları ortaya çıkmıştır. Strasburg'daki topluluklar daha çok zanaatkar kesimden oluşmakta, Dominiken manastırlarına yakın olanlar ise daha varlıklı ailelerden gelmekteydi (Ward, 2016, s. 202). Matthew Paris'in derlemiş olduğu Aziz Albans kroniklerine göre Köln bölgesinde 169 Beguine evi olduğu ve 1243 yılında buralarda 2000 civarında kadının yaşadığı iddia edilmektedir.¹² Öyle ki bu artış dönemin tanınmış teologlarının da dikkatini çekmiştir. Örneğin Aziz Amurlu William (ö. 1272) "Beguine adındaki genç kadınların çoğaldığından" şikayet etmekte, çağdaşı Sorbonlu Robert (ö.

¹¹ Bu ülkelerin sosyo-kültürel tarihleri için bk. (Israel, 1998) Arie-Jan Gelderblom vd. (ed.), *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs* (Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2004); (Blom & Lamberts, 1998).

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. (Paris, 1993) 18-20.

1274) ise , öğrencilere hitaben verdiği vaaz ve risalelerde Beguine hayatına ilişkin kapsamlı yorumlara ve övgülere yer vermektedir (Miller, 2017, s. 14).

Beguinelere tarihsel süreçte bekar kızlar, evli ve dul kadınlardan çok sayıda üyeye hitap etmiş ve Aşağı Ülkelerle beraber, Almanya, Fransa, İtalya ve İspanya gibi Avrupa'nın farklı yerlerinde etkili olmuştur. Ancak İspanya'daki *beatas* ve İtalya'daki *bizzocche* hareketlerinin etki güçleri kuzey Avrupa'daki Beguinelere kadar olmamıştır (Ward, 2016, s. 199). Beguinelerin en güçlü oldukları yerler arasında Paris dikkat çekmektedir. Övgü ve şikayete konu olan Beguinelerin Paris'te oldukça tanınır olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle 1226-1270 yılları arasında hüküm süren Kral Luis'in (Louis) Paris'in doğusunda Beguinelere için ev kurması dikkat çekmektedir (Miller, 2017, s. 2). Yine Beguinelerin adlarının duyulmasında en etkili olaylardan biri de Paris'te gerçekleşmiştir. Tanınmış Beguine kadınlarından Marguerite Porote, heretiklik suçlamasıyla Paris'te 1310 yılında kazıkta yakılarak öldürülmüştür. Eski Fransızca dilinde yazdığı *Le Mirouer des simples âmes anienties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* (Basit Ruhların Aynası) adlı eserinin yasaklanmasına karşı gelmesi ve mahkeme süreçlerinde kilise yetkilileriyle uzlaşmaz bir tavır takınması nedeniyle idam edilmiştir. Ancak onun ölümü hem eserinin hem de Beguinelerin adlarının daha fazla duyulmasına sebep olmuştur. Araştırmacılar onun idamının biraz da yaşadığı tarihsel dönemdeki heretiklik korkusuyla Kilisenin reaksiyonu olarak görmektedir (Frassetto, 2007, s. 137). Fakat eserinde ruhun aşama aşama Tanrı ile bir olması gibi düşüncelerinin ontolojik olarak böyle bir birliği kabul etmeyen Kilise tarafından heretiklik olarak kabul edilmesi de göz ardı edilmemelidir.

3.2. Toplumsal İhtiyaç ve Seküler Destek

Beguinelere ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri de, toplumda mistik ideallere yönelik ihtiyacın güçlenmesidir. Çünkü Orta Çağ'da havarilerin sade yaşamlarına dayalı kurtuluş fikri kuvvetlenmiş, apokaliptik beklentiler, veba salgını, Haçlı Seferlerinin başarısızlığı gibi etkenler kurtuluş için içsel pratikleri daha öne çıkarmıştır. Bu dönemde Kilisenin daha çok kendi iktidarı ile meşgul olması, Gregoryen reformu gibi manastıra yönelik müdahalelerin de havarilerin sade yaşamına dönme veya gönüllü fakirlikten ziyade daha çok dinî görevlerin satın alınması ve rahiplerin evliliği gibi hususlara eğilmesi

mistikleri tatmin etmemiştir (Grundmann, 1995, s. 8). Diğer bir problem de kadınların mistik ideallerini yaşayabilecekleri mevcut mekanların yetersizliğidir. Çünkü mistik kadınların sığınabilecekleri Fransiskan, Dominiken ve Sistersiyen gibi mevcut manastır ekolleri içerisinde kadınlara yönelik alanlar oldukça sınırlıdır (Grundmann, 1995, s. 139).

Bütün bu toplumsal ihtiyaç Beguineler gibi bağımsız mistik kadınların arayışlarını artırmıştır. Böylece Beguineler hem laik bir düzen olmakla hem de toplumun diğer kesimlerine de hitap etmekle mevcut manastır sistemlerine entegre olmayı istememişler ve yeni arayışlara girmişlerdir (McDonnell, 1954, s. 3). Beguineler hareketi kuşkusuz sadece toplumsal ihtiyacın ürünü değildir. Ortaya çıkmalarında çevrelerinden gördükleri desteğin de göz önünde bulundurulması gerekir. Bu desteklerden biri dönemin önemli teoloğu olan Jacques de Vitrý'dir. De Vitrý, Oignesli Mary'in¹³ biyografisini ele aldığı *Vita* adlı eseriyle Beguinelerin tanınmasına etki etmiştir (de Vitrý, 1707). De Vitrý, Acre piskoposu olmak için Roma'ya giderken Perugia bölgesinde benzer mistik kadınlarla tanışmış ve bu kadınların Kilise tarafından tanınması için çalışmıştır. De Vitrý'nin niyeti Humiliati, Fransiskan ve Dominiken gruplarını kanonik kabul eden Papa III. İnnocent'ten Liege, Fransa ve Almanya'da Beguineler için papalık onayı almaktır. Ancak papanın ölümünden sonra Roma'ya ulaştığı için bu niyetini gerçekleştirememiştir. Akabinde de 4. Lateran Konsili yeni tarikatları yasaklamış ve Beguineler böylelikle papalık korumasından mahrum olmuştur (Ward, 2016, s. 201). Bu olay onların tarihleri ve meşruiyetleri için kritik bir kırılma anı olmuştur. Ancak De Vitrý'nin Mary'nin biyografisini heretiklere karşı savunma aracı olarak görüp, manüpülatif bir şekilde ele aldığı ve Beguinelerin dinî yaşamlarını kilise süzgecinden geçirerek yazdığı hususunda tartışmalar da vardır (Neel, 1989, s. 326). Dolayısıyla eserine eleştirel bir yaklaşım göstermek gerekmektedir, ancak yine de hareketin kökenlerine dair bilgiler vermesi açısından önemli bir kaynaktır (Gaposchkin, 2008, s. 327).

¹³ 1177 yılında Belçika'nın Nivelles bölgesinde varlıklı bir ailede doğan Mary, 14 yaşında evlenmiş ve ailesiyle beraber dindar bir yaşam sürmüştür. Daha sonra eşini ikna ederek birlikte mallarını bağışlamış, münzevi bir hayatı tercih ederek yaşamlarının 15 yılını cüzzamlılara bakmakla geçirmişlerdir. Bk. (Ward, 2016, s. 201).

Beguinelere bir diğer destek de siyasi zümrelerden gelmiştir. Örneğin 1254 yılında I. Haçlı Seferinden dönen kral Luis, kutsal topraklara yapmış olduğu seferin vermiş olduğu psikoloji ile günahlarından tövbe etmek için oruç tutmaya ve kendini kırbaçlamaya başlamış, fakirlere ve cüzzamlılara destek olmaya karar vermiştir. Bu doğrultuda hayır işleri yapan manastırlara ve dindarların yaşadıkları evlere, Paris'teki körler hastanesi Quinze-Vingts'e ve yine Paris'teki Beguinelere evlerine destek olmuştur.¹⁴ Kral Luis'in itirafçısı ve onun biyografisini yazan Beaulieu'lu Geoffrey, kralın kendi cebinden Beguinelere için ev satın alıp onlara bağışladığını belirtmektedir (Beaulieu, 1840, s. 12). Yine önemli bir Beguine merkezi olan Lille şehrindeki Aziz Elizabeth evlerine ve Douai şehrindeki Champfleury evlerine Kontes Margaret gibi siyasilere destek sağlamıştır (Ward, 2016, s. 203). Dolayısıyla Beguinelerin her ne kadar bağımsız laik bir hareket olarak görülseler de, farklı çevrelerden lojistik destek aldıkları görülmektedir.

3.3. Sosyo-Ekonomik Nedenler

Beguinelerin ortaya çıkmasındaki dinî ve siyasi faktörler kadar sosyo-ekonomik faktörlerin de etkili olduğunu dile getiren araştırmacılar vardır. Örneğin Grundman, onların dinî sebeplerin yanında, barınma ve yiyecek gibi ihtiyaçların teminini daha kolay sağlayacaklarını düşündükleri toplu yaşama geçtiklerini dile getirmektedir (Grundmann, 1995, s. 151). Hatta Matthew Fox, 13. yüzyılın başlarında beliren savaşlar neticesinde erkek nüfusunun azalması, kadınların ekonomik sıkıntılar yaşaması ve kendi ayakları üzerinde durmak isteyen bu kadınların artık ne evlilik ne de yalnız başına yaşamayla kendilerini kurtarmayacağı düşüncesiyle bu gruplara girdiğini belirtmiştir (Fox, 1980, ss. 56-58). Dinî bir hareketin ortaya çıkmasında tek bir sosyal faktörün olduğunu iddia etmek problemli olsa da, Fox'un dile getirdiği bu faktörlerin Beguinelerin ortaya çıkmasında etkili olduğu gerçeği yadsınmamalıdır.

Erken dönemden itibaren kadınların mistik yaşamı tercih etmelerinin nedenleri arasında dikkat çeken bir diğer husus da, evlilikten kaçan veya mevcut evliliklerinden feragat etmek isteyenlerin varlığıdır.¹⁵ Çünkü mistik kadınların bir kısmı ailelerin evlilik antlaşmalarına razı gelmemekte veya çeyiz ha-

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. (Jordan, 2016, ss. 186-189); (Gaposchkin, 2008, s. 116).

¹⁵ Konu hakkında detaylı tartışmalar için bk. (Howell, 1998).

zırlama ve statüsüne uygun bir eş bulamama sıkıntısı nedeniyle münzevi bir hayatı seçebilmektedir. Bazı kadınların bu sebeple Beguinelere katılmayı tercih ettiği söylenebilir. Örneğin Nivellesli Ida, 9 yaşında bir akrabası ile istemediği halde nişanlandırılmış, ancak babasının ölümü üzerine Tanrı hizmetkârı olmak amacıyla münzevi bir hayatı seçmiştir (Grundmann, s. 83-84).

4. Kilisenin Beguinelere Yaklaşımı

Roma İmparatorluğu'nun yıkılması sonrası onun bıraktığı güç ve hiyerarşi üzerine kurulan kurumsal Hristiyanlık, dinî alanda tek otorite sahibi olarak kristoloji, kurtuluş ve ritüeller konusunda farklı yorumlarda bulunan grupları bertaraf etmiş, diğer taraftan erkek ve kadınların dinî ve sosyal statüleri ile kilise hiyerarşisindeki konumlarını belirlemiştir. Kurumsal Hristiyanlık ve onun temsilcisi olan Kilisenin heretik olarak gördüğü farklı din anlayışları ile beraber mistikler gibi yorum farklılığına dayanan alternatif din anlayışlarını sınırlandırdığını söylemek mümkündür. Benzer bir sınırlamanın mistik kadınlar konusunda yaşandığı görülmektedir. Nitekim birçok konsil ve sinod kararıyla kadınların manastır yaşamları, dinî alandaki yetkileri ve hangi ritüelleri yapıp yapmayacakları gibi hususlar karara bağlanmıştır. Fakat bu düzenlemelerin mistik kadın hareketlerinin kilise tarafından tamamıyla yasaklanmasına yönelik olmadığı söyleyebiliriz. Problem daha çok mistik kadınlara yönelik net bir yaklaşım belirlenememesidir. Bunun nedeni Hristiyan geleneğinde kilise babalarından miras kalan geleneksel kadın algısının dindar mistik kadınları da kapsayıp kapsamayacağıdır. Çünkü günahın kaynağı olarak görülen kadın ile kendini tamamen dine adayan mistik kadınlara yaklaşım hususunda tereddütler oluşmuştur. Yani kurumsal Hristiyanlığın mistik kadınlar konusunda bir kafa karışıklığı yaşadığı söylenebilir. Bu arada kalma hali papaların kararlarına bile yansımıştır. Örneğin Papa III. Honorius (ö.1227) kadınların toplu münzevi yaşamlarına sözlü destek vermiş ve IX. Gregory (ö.1241) 1233 yılında kadın topluluklarını kilise korumasına almıştır (McDonnell, 2002, s. 205). Bu yaklaşım daha çok onların halk dindarlığına tesirleri ve heretiklerle mücadelede etkin olacakları düşüncesi ile kontrollü bir destek verme şeklinde belirlenmiştir. Kontrollü desteğin sınırının Kilisenin mistik kadınlara yönelik çizdiği alanda kalmak olduğu söylenebilir. Zira Bingenli Hildegard, Margaret Porote, Norviçli Julian, Magdeburglu Mechtild, Hadewijch, Nazaretli Beatrice ve Joan de Arc gibi bazı mistik kadınların kiliseye

alternatif bir çizgi takip etmeleri, farklı dinî uygulamalar benimsemeleri veya kutsal metinleri mistik açıdan yorumlamaları nedeniyle soruşturma geçirdikleri ve birtakım cezalar aldıkları bilinmektedir (Temiztürk, 2022).

Beguinelerin de hem bir kadın hareketi hem de Kiliseden bağımsız laik bir grup olmaları dolayısıyla kontrol altında tutulduğunu söyleyebiliriz. Onların Kilise ile olan ilişkilerinde üç aşama olduğunu ifade etmek mümkündür. İlk aşama Beguinelerin kendilerini kabul ettirme sürecidir. Bu süreçte Kilisenin tavrı onların ne olduğuna değil, ne olmadıklarına yoğunlaşma üzerinedir (Neel, 1989, s. 323). Yani onların kanonik dinî gruplardan farklarına vurgu yaparak temkinli bir yaklaşım sergilemiştir. Kilisenin yukarıda ifade edilen mistik kadınlar konusundaki yaklaşımı burada da kendini göstermiştir. Problem Beguinelerin kontrol edilemezliği ile dinî yaşamdaki kullanılabilirliği arasında karar vermektir. Aslında bir taraftan Beguineler finansal destek veya koruma istememesi nedeniyle Kiliseye bir yük getirmemektedir, ancak diğer taraftan herhangi bir kurala tabi olmamakla başına buyruk bir hareket gibi görünmektedir (Neel, 1989, s. 327). Yani Kilisenin onlar hakkında karar vermesinde fayda ve zarar denklemi öne çıkmıştır. Bu kararsızlık kilise yetkililerine yansımış ve Beguinelere yönelik farklı tutumlar görülmüştür. Örneğin bir Fransız Dominiken olan Romalı Humbert (ö.1277) ve piskopos Olmiitzli Bruno (ö. ?) hareket hakkında net bir söylem geliştirmezken, Fransiskan piskopos Tournaili Simon (ö.1201) gibi teologlar onları doğrudan olarak hedef almıştır (Grundmann, 1995, s. 145). Dolayısıyla bu dönemde kimi zaman muğlak kimi zamansa birbirine muhalif tavırlar görülmektedir.

Beguinelerin Kilise ile ilişkilerindeki ikinci aşama Beguinelerin aldıkları desteklerle toplumda tanınmaları ve hatta Papalık onayı alma durumuna gelmeleridir. Haçlı Seferlerine destek vaazlarıyla tanınmış bir teolog olan De Vitry'nin, Beguine hayat tarzını takdir etmesi, Kathar, Albigensiyen ve Valdensiyenler gibi heretik kabul edilen akımlara karşı mücadele ettikleri için onları desteklemesi Beguinelerin meşruiyeti için önemli bir referans olmuştur (McDonnell, 2002, s. 205). Nitekim daha önce ifade edildiği üzere James de Vitry'nin destekleri sayesinde Papa III. Innocent'in, Beguineler için kanonik onayı vermesi beklenmektedir, ancak papanın ölümü üzerine bu durum gerçekleşmemiştir. Aslında Beguinelerin bir bütün halinde papalık tarafından koruma altına alınma talepleri yoktu. Bu talep daha çok bireysel isteklerin

sonucuydu, çünkü gönderdikleri mektuplarla papalık, piskopos ve yetkililerden koruma talep edenler bulunmaktaydı (Grundmann, 1995, s. 146). Dolayısıyla hareketin tamamına yönelik koruma ihtiyacından daha çok kısmî ve bireysel ilişkilere ve aristokrasi desteğine dayanan bir durum söz konusuydu. Ayrıca birçok teoloğun ve kilise kararlarında grubun adının tam olarak geçmemesi ve dolaylı yollardan sınırlamalar getirmeleri daha önce de ifade edildiği üzere, Kilisenin dindar kadınları tamamen diskalifiye etmekten ziyade kendi kontrollerinde bir kadın mistik yaşamı tasavvur ettiklerini göstermektedir. Nihayetinde Hristiyan dindarlığına laik kesimden bir destek ve heretiklerle mücadelede aktif bir güç olarak düşünüldüklerinden bu süreçte Beguinelerin kısmî destek aldıkları söylenebilir.

Beguineler ve Kilise arasındaki ilişkilerin üçüncü aşaması ise Lateran (1215) ve Viyana Konsili (1311) sonrası dönemdir. Bu dönemde Beguineler güç kaybetmeye başlamıştır. Nitekim Lateran Konsili ile beraber yeni tarikatların yasaklanması onlar için kanonik olma yolunu kapatmıştır. Konsilin aldığı yeni tarikatların ancak kilise onayı almış tarikatlar bünyesinde faaliyet gösterebilecekleri kararı sonrası birçok kadın hareketi ancak erkek tarikat düzenlerine eklenilerek hayatta kalmıştır (Grundmann, 1995, s. 90). Bu dönemde kilise yetkilileri de benzer sınırlamalar getirmiştir. Örneğin Mainz piskoposluğu 1233 yılında aldığı karar doğrultusunda herhangi bir kurala tabi olmayan, bekaret yemini etmiş kadınların köyler arasında seyahat etmesini yasaklamış, ancak kendi evlerinde kalabileceklerine ve herhangi bir mal varlıkları yoksa dışardan destelenebileceklerine ve bazı hizmetler karşılığında gelir elde edebileceklerine izin vermiştir (Grundmann, 1995, s. 142). Bu geri çekilme sürecini daha da perçinleyen Beguinelerin heretik sayılan diğer gruplarla ilişkileri oldukları iddiası ve bazı üyelerinin kilise soruşturmalarına muhatap olmalarıdır. Özellikle Beguinelerin heretik olarak kabul edilen Premonstreter-siyanların devamı niteliğinde olduğu görüşü baskın hale gelmiştir (Neel, 1989, s. 333). Ayrıca onların kutsal kabul edilen Latince yerine yerel dillerde eser vermeleri, ruhun kemale ermesi ve Tanrı ile bir olmasına yönelik düşünceler ve kilise yetkilileri tarafından takip edilmesi zor bağımsız mistik yaşamları Kilise için problem teşkil etmiştir. Süreç içerisinde Beguineleri belirli bir sistem altında toplama veya kanonik gruplara dâhil etme çabaları da boşa çıkmıştır (Grundmann, 1995, s. 140).

Bu sürecin nihai noktası Viyana Konsili (1311-1312) olmuştur. Beguine karşıtı görüşler bu konsilde etraflıca tartışılmış ve onların hem fikir hem de yaşam tarzı olarak Hristiyanlığa uymadıkları ilan edilmiştir. 16 numaralı *Cum de quibusdam* adlı kararlar Beguinelerin savunduğu ruhun aşama aşama kemale ulaşması ve ruhun özgürlüğü gibi düşüncelerin kilise öğretilerine ters olduğu, ayrıca onların hiçbir kural ve yemine tabi olmayan kendi başına buyruk bir grup olmaları nedeniyle Kilise dışında oldukları belirtilmiştir. 28 numaralı *Ad nostrum* adlı kararlar ise Beguineler ve onların erkek cemaati Beghardlar heretik sayılmıştır.¹⁶ *Cum de quibusdam* adlı belgede ayrıca Beguinelerin bir çılgınlık içinde bulundukları ve kutsal üçlemeye ve ilahi doğaya yönelik Katolik inançlarına aykırı söylemlere sahip oldukları belirtilmiştir. *Ad nostrum*'da ise, Beguineler ve Beghardların sekiz aykırı eylemleri olduğu dile getirilmiş ve hareket "tiksindirici" sıfatıyla tanımlanmış ve özellikle Alman topraklarında üyelere yönelik kınama yayınlanmasına karar verilmiştir (Tanner, 1990, ss. 383-384).

Viyana Konsili sonrası farklı yerlerde hareket üyeleri geleneklere ters düşmekle suçlanmışlardır (Hornbeck II, 2013, s. 91). Konsil kararları din adamlarının vaazlarına da yansımış ve Beguinelere yönelik baskı artmıştır.¹⁷ Bu süreçte Marguerite Porote gibi Beguinelerin Kilise tarafından mahkum edilip idam edilmesi sonrası baskı ortamı iyice artmıştır. Zaten Viyana Konsilinde 21 Parisli teologdan en az altısı Porote'nin kitaplarının incelenmesi çağrısında bulunmuştu. Konsil sonrası ise Porote ile diğer Beguineler arasında da benzer inançlar olup olmadığı incelemesi başlatılmıştır. Beguineler yasaklara

¹⁶ Bk. Jennifer Kolpacoff Deane, "Beguines' Reconsidered: Historiographical Problems and New Directions", *Monastic Matrix-Commentaria* 3461/ (2008), 280.

¹⁷ Örneğin 1286'da günümüzde Belçika sınırlarında kalan Malines kasabasında Beghardlar, manastırlarından zorla atılmış, 1290'da Colmar ve Basel'de hareketin üyeleri tutuklanmış; 1296'da Catherina adında bir Beguine, Mainz'deki Augustinyan tarikatından kovulmuştur. bk. (Lerner, 1972, s. 62). Yine o dönemde Paris Üniversitesi yöneticisi Philip (Philippe Le Chancelier) Beguinelerin teorik olarak heretiklerden hamile kalan "küçük kadınlar" olduğunu ve onlarla birlikte olan kimselerin, Pavlus'un Timoteos'a yazdığı ikinci mektupta (2 Tim.1:1-10) anlatılan sahte peygamberler olduğunu ilan ederek bu oluşuma karşı uyarıda bulunmuştur. Muhtemelen Philip Beguineler'in Tanrı yolunda imiş gibi göründüklerini ama gerçekte Hristiyanlığa zarar verdiklerine işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Lerner, 1991, ss. 37-38).

ve baskılara fazla dayanamamış, sayıları gittikçe azalmış ve resmi olarak son bulsa da diğer gruplar içinde yaşamaya bir süre daha devam etmişlerdir (Doniger, 2006, s. 119); (Grundmann, 1995, s. 82). 15 yüzyıla kadar kısmi tolerans gösterilen Beguine üyeleri güçlerini kaybetmiş ve günümüzde Belçika'da artık hayır kurumlarına dönüşen birkaç topluluk haricinde çoğu tarih sahnesinden silinmiştir (Doniger, 2006, s. 119).

5. Beguinelerin Yeniden Gündem Olması

Bireysel tecrübelerle dayanan ve rasyonel düşüncelerle çatıştığı için göz ardı edilen mistisizm modern insanın düşünce dünyasından uzaklaşmış gibi görünse de, mistik hareketler tekrar gündem olabilmektedir. Beguineler de, Batı'da modern insanın mistik yaşam idolları olarak kabul görmeye başlamıştır. Reform ve Aydınlanma süresi ile beraber mistisizm rasyonel düşüncelerin dışında görülen bir alan olarak kabul görmesine rağmen Beguinelerin ruhanîyetleri ve yaşam modellerine olan saygı devam etmiştir. Herhangi bir kuruma bağlı olmamaları nedeniyle günümüz modern insanın bireysel merkezli ve özgürlük temelli dünya görüşüne uygun bir model olarak kabul edilen Beguinelerin yaşam modelleri ilgi görmektedir.

Bu doğrultuda her ne kadar Orta Çağ'da yaşamış ve günümüzde pek temsilcisi kalmamış olsa da, harekete yönelik akademik çalışmalara olan ilginin arttığını söyleyebiliriz. Özellikle yakın dönemde Batı'da yapılan ve Hristiyanlığın gelişiminde kadınların rolünü ele alan çalışmalar kapsamında Beguineler hakkındaki araştırmalar artmıştır (Neel, 1989, s. 323). Ancak bu çalışmaların bir kısmının feminist bir bakış açısıyla, yani salt Orta Çağ'dan feminist bir idol bulma gayesiyle yapıldığını, diğer bir kısmının ise Kiliseye muhalif kesimlerce kendi düşüncelerine referans bulma amacıyla manipüle edildiğini söylemek mümkündür. Özellikle Protestan araştırmacıların Beguinelerin yaşam tarzları ve düşüncelerinden daha çok onların Kilise ile mücadele etmeleriyle ilgilenmeleri dikkat çekmektedir (Grundmann, 1995, s. 2). Her iki bakış açısı da tarihsel kodlardan bağımsız bir okumanın ürünü olup anakronizm tehlikesini barındırmaktadır. Beguinelere yönelik bu ideolojik okumalar dışarda tutulursa günümüzde Batı'da yapılan araştırmalarda onlara yönelik yeni bir tarih yazımına ihtiyaç olduğu fikri öne çıkmaktadır. Bu çabalar onların geçmişteki etki güçlerinin yeterince anlaşılamadığına yöneliktir. Tarihçilerin

bu hareketi bilinçli olarak göz ardı ettikleri savunulmakta ve Beguine tarihinin metodolojik ve akademik bir şekilde yeniden ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır (Moran & Pipkin, 2019, s. 3). Tarihsel dönemin koşulları veya heretik görülen gruplara yönelik uygulanan sansür, Beguinelerle yönelik kayıtsızlığın sebepleri arasında sayılabilir. Bununla beraber makalede geçen rahipler zümresinin baskısı veya iktidar odaklı Avrupa tarih yazıcılığı gibi problemler de göz ardı edilmemelidir (Deane, 2008, s. 276). Çünkü harekete yönelik pek çok kayıt, arşiv belgesi ve dokümana rağmen bilinçli bir görmezden gelmenin olduğu görülmektedir. Beguineler gibi Avrupa'nın birçok yerinde etkili olmuş bir hareketin yakın dönemlere kadar araştırma konusu yapılması bilinçli bir tercihin varlığını göstermektedir (Deane, 2008, s. 278).

Bu doğrultuda Beguineler hareketini yeniden canlandırmaya yönelik kurumlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Amerika'da Beguineler topluluğu adında bir kuruluş vardır ve resmi internet sitelerine göre Beguinelerin günümüzdeki temsilcileri olduklarını iddia etmektedirler (*American Beguine Community*, 2022). Grubun kendilerini *Association of Contemplative Sisters* adındaki başka bir mistik gruba bağlı üyeler olarak kabul etmeleri de mistik hareketlere yönelik ilgiye dair dikkat çekici bir bilgidir (Wright, 2022). Verilen bilgilere göre üyeler evli, dul veya boşanmış kadınlardan oluşmakta ve tefekküre dayalı bir hayat modeli etrafında bir araya gelmektedirler. Bu veriler bizlere mistik yaşam modellerinin hâlâ tercih edildiğini göstermektedir. Bu hareketler laik ama dindar kalabilmenin veya dijital çağda mistik olarak yaşayabilmenin Batı'daki örneği olarak kabul edilmektedir (McDonnell, 1954, s. 4). Bu doğrultuda Batı'da mistiklere yönelik akademik çalışmalara ilginin arttığı, Hildegard, Hadewijch ve Assisi Francis gibi mistiklerin hayatlarının sinemaya aktarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Batı'da mistiklerin sadece geçmişte yaşamış ve hayranlık uyandıran birer idol olarak kalmadığını, aynı zamanda onların yeni Beguine hareketi örneğinde olduğu gibi yeni dinî grupların meşruiyet kaynağı olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

Sonuç

Mistisizmin laik bir ortamda yaşanabileceğine ilişkin bir örnek olarak kabul edilen Beguineler, Orta Çağ'ın en dikkat çekici hareketlerinden biridir. Buna rağmen heretik bir hareket olarak kabul edildikleri için yakın dönemlere

kadar bilinçli bir görmezden gelmeye maruz kalmışlar ve pek fazla araştırma konusu yapılmamışlardır. Ancak son yıllarda hem akademik alanda hem de bizzat hareketin yeniden ihya edilmesine yönelik çalışmalar artmıştır.

Beguineler hem bir kadın mistik hareketi hem de Kiliseden bağımsız laik bir oluşum olmakla diğer mistik gruplardan ayrılmaktadır. Beguineler 12. yüzyıldan itibaren başta Aşağı Ülkeler olarak bilinen bugünkü Hollanda, Belçika ve Lüksemburg olmak üzere Avrupa'nın çeşitli yerlerinde etkili olan bir mistik harekettir. Peki Beguineler neden Kiliseye bağlı bir hareket içerisinde olmamışlar ve bağımsız bir hareket kurmuşlardır? Bunun nedenleri arasında mistik kadınlara yönelik barınma imkanlarının azlığı, rahibe yeminine bağlı kalmadan daha özgür bir dinî yaşam ideali veya Kiliseye muhalif yeni bir oluşum şeklinde okumak mümkündür. Beguinelerin Kilise tarafından nasıl algılandığı meselesi ise, aslında Kilisenin mistik kadınlara yönelik genel algısının bir tezahürüdür. Zira mistik kadınların dindar yaşam idealleriyle topluma örnek olmaları veya heretiklere karşı Hristiyan öğretiyi savunma gücü taşımaları nedeniyle desteklenmeleri ile onların Kiliseye karşı alternatif bir güç olabilme potansiyelleri haklarında net bir karar vermeyi zorlaştırmıştır.

Kilise kurumu, tarihsel süreç içerisinde kilise hiyerarşisinden dışladığı kadınları bir başka dinî yaşam biçimi olan mistik hayata yönlendirmiş ve onların sınırlı bir düzeyde etkin olmalarına izin verilmiştir. Bu bir ihtiyaç ve problemin çözümü için bir tercihti. Çünkü kadınların günahkar doğalarına yapılan vurgu ile onların dindarlığına yönelik övgü kafa karıştırıcı olmaktaydı. Bunun için kadınların mistik bir hayat tercih etmeleri dindarlıklarına yönelik bir teşvikti. Ayrıca heretik görülen birçok grupta kadınların artan varlığı Kilisenin önlem almasını beraberinde getirmiş ve mistik yaşamda kadınlara daha fazla yer verilmesi sonucunu doğurmuştur.

Beguinelerin de başlangıçta Kilise tarafından laik bir zümrenin dindar bir hayat yaşama isteğine katkı sağlamak için desteklendiğini hatta kilise koruması elde edeceğini söyleyebiliriz. Bu süreçte Beguinelerin tıpkı diğer mistikler gibi heretiklerle mücadelede faydalı olacakları düşüncesiyle desteklendiğini söylemek mümkündür. Fakat daha sonra Lateran ve Viyana Konsillerinde alınan kararlar çerçevesinde Beguinelerin güç kaybettiği ve etkinliklerinin kaybolduğu görülmektedir. Mistik hareketler kilise normlarına uygun bir dinî

yaşam modeli belirlemeleri şartıyla desteklenmiştir. Dolayısıyla Beguinelerin bağımsız laik dindarlar olarak tehlike arz edeceği düşüncesiyle sınırlandırılmış söylemek mümkündür. Beguineeler dindar ama laik olmakla seküler çevrelerden, kutsal mı heretik mi kabul edilecekleri noktasından da Kilise tarafından nasıl algılanacakları problem teşkil etmiştir. Benimseme ve reddetme gibi farklı aşamalardan geçen Beguinelerin nihayetinde tarih sahnesinden kaybolduğu görülmektedir. Ancak Batı’da onlara yönelik yeni bir tarih yazıcılığının canlanması ve yeni Beguine hareketlerinin ortaya çıkması dikkat çekicidir. Bu bakımdan Batı’da Beguinelerin yaşam stillerinin modern dönemde de laik mistik kadınlar olarak tatbik edilmesinin mümkün olduğuna dair düşünceler görülmektedir. Bu örnekler mistisizmin yakın dönemde de taraftar bulacağını göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- American Beguine Community*. (2022). American Beguine Community. <https://beguine.org/>
- Andrews, F. (2000). *The Early Humiliati*. Cambridge University Press.
- Batuk, C. (2012). *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi* (Sy 722). İz Yayıncılık.
- Beaulieu, G. of. (1840). *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (M. Bouquet & L. Delisle, Ed.). Gregg Press.
- Blom, J. C. H., & Lamberts, E. (Ed.). (1998). *History of the Low Countries* (J. C. Kennedy, Çev.). Berghahn Books.
- Brasher, S. (2004). *Women of the Humiliati: A Moral Response to Medieval Civic Life*. Routledge.
- Brunn, E. Z., & Burgard, G. E. (1998). *Women Mystics in Medieval Europe*. Paragon House.
- Buckham, J. (2017). İsa ve Pavlus’un Mistisizmi (H. Temiztürk, Çev.). *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 149-157.
- Butler, D. L. (2002). Hospitallers and Hospital Sister. İçinde T. Carson & J. Cerito (Ed.), *The New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition* (2nd edition, C. 7, ss. 119-121). Gale Research Inc.

- de Virty, J. (1707). Vita b. Mariae Oignies. İçinde *Acta Sanctorum* (C. 4, ss. 636-666). Petrus Jacobs,.
- Deane, J. K. (2008). Beguines' Reconsidered: Historiographical Problems and New Directions. *Monastic Matrix-Commentaria*, 3461, 1-33.
- Doniger, W. (2006). *Encyclopedia of World Religions*. Encyclopaedia Britannica.
- Englebert, O. (2013). *St. Francis of Assisi: A Biography*. Franciscan Media.
- Episcopal Church Diocese of Pennsylvania. (1864). *Woman's Mission in the Christian Church*. King & Baird.
- Ernest, G.-S. (1907). Beguines and Beghards. İçinde *Catholic Encyclopedia* (C. 2). Robert Appleton Company.
<https://www.newadvent.org/cathen/02389c.htm>
- Father, E. (2009). *Manual of the Third Order of St. Francis of Assisi gallrd also the Order of Benanse*. Kessinger Publishing.
- Fox, M. (1980). *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Transition*. Doubleday.
- Frassetto, M. (2007). *Heretic Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus* (Main edition). Profile.
- Gaposchkin, M. C. (2008). *The Making of Saint Louis: Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages*. Cornell University Press.
- Gelderblom, A.-J., Jong, J. L. D., Vaeck, M. V., Ph. D. Jong, J. L. D., & Vaeck, M. V. (Ed.). (2004). *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs*. Brill Academic Pub.
- Grundmann, H. (1995). *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy*. University of Notre Dame Press.
- Hornbeck II, J. P. (2013). Heresy. İçinde J. A. Lamm (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism* (1st edition, ss. 89-103). Wiley-Blackwell.
- Howell, M. C. (1998). *The Marriage Exchange: Property, Social Place, and Gender in Cities of the Low Countries, 1300-1550* (1st edition). University of Chicago Press.

- Israel, J. I. (1998). *The Dutch Republic Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*. Oxford University Press.
- Jordan, W. C. (2016). *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership*. Princeton University Press.
- Kahveci, K. (2014). Mistik Düğün. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 50, 83-89.
- Lerner, R. E. (1972). *The heresy of the free spirit in the later Middle Ages*. University of California Press.
- Lerner, R. E. (1991). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (1st edition). University of Notre Dame Press.
- McDonnell, E. W. (1954). *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*. Rutgers University Press.
- McDonnell, E. W. (2002). Beguines and Beghards. İçinde T. Carson & J. Cerrito (Ed.), *The New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition* (2nd edition, C. 2, ss. 204-205). Gale Research Inc.
- Miller, T. S. (2017). *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*. University of Pennsylvania Press.
- Moran, S. J., & Pipkin, A. (2019). Introduction. İçinde S. J. Moran & A. Pipkin (Ed.), *Women and Gender in the Early Modern Low Countries* (C. 217, ss. 1-20). Brill. <https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvrk3hp.6>
- Muir, E. G. (2019). *Women's History of the Christian Church: Two Thousand Years of Female Leadership*. University of Toronto Press.
- Mulder-Bakker, A. B., King, M. H., & Feiss, H. (2006). *Mary of Oignies: Mother of Salvation*. Brepols.
- Neel, C. (1989). The Origins of the Beguines. *Signs*, 14(2), 321-341.
- Paris, M. (1993). *Selections from Matthew Paris (Classic Reprint)*. Sutton Publishing.

- Pope XXII. John. (1961). *Mater et Magistra* (May 15, 1961). The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html
- Ramos, C. M. (1980). *The Rule of the Secular Franciscan Order: With a Catechism and Instructions*. Franciscan Herald Press.
- Ranft, P. (2003). *Women in Western Intellectual Culture, 600–1500*. Palgrave MacMillan.
- Simons, W. (2010). *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*. University of Pennsylvania Press.
- Smith, M. (2017). Kadınlar Arasında Asketizm ve Manastır Hayatı (H. Temiztürk, Çev.). *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2), 215–229.
- Smith, R. J. D. (2018). *Excessive Saints: Gender, Narrative, and Theological Invention in Thomas of Cantimpré's Mystical Hagiographies* (s. 320 Pages). Columbia University Press.
- Stroick, A. (Ed.). (1931). *Collectio de Scandalis Ecclesiae. Nova Editio. Archivium Franciscanum Historicum*, 24, 58.
- Szarmach, P. E. (1984). *Introduction to the Medieval Mystics of Europe*. New York Press.
- Tanner, N. (1990). *Decrees of the Ecumenical Councils* (C. 1). Georgetown University Press.
- Temiztürk, H. (2022). Orta Çağ'da Kilise ve Hristiyan Mistikler Arasındaki Ortodoksi ve Heresi Tartışmasının Temel Nedenleri. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 5(1).
- Thompson, A. (2012). *Francis of Assisi: A New Biography*. Cornell University Press.
- Vitry, J. de. (1989). *The Life of Marie D'Oignies*. Peregrina Publishing Company.
- Walsh, J. J. (1910). Hospitals. İçinde *Catholic Encyclopedia* (C. 7). Robert Appleton Company. <https://www.newadvent.org/cathen/07480a.htm>

Ward, J. (2016). *Women in Medieval Europe 1200-1500*. Routledge.

Wright, W. M. (2022). *Contemplative Sisters*. Home. <https://acsisters.org/>



**Aslan Su İlişkisi ve Mimariye Yansımasına Dair Bir Örnek:
Geyikli Baba Külliyesinde Yer Alan Çörten**

An Example of the Lion to Water Relationship and Its
Reflection on Architecture: The Rainwater Spout in the
Geyikli Baba Complex

Mürüvet HARMAN

Doç. Dr., ÇOMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Assoc. Dr., ÇOMÜ Faculty of Arts and Sciences, Department of Art History
harmamuruvet@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6651-263X

DOI: 10.56720/mevzu.1114107

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: HARMAN, M. (2022). Aslan Su İlişkisi ve Mimariye Yansımasına Dair Bir Örnek: Geyikli Baba Külliyesinde Yer Alan Çörten. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 71-88. DOI: 10.56720/mevzu.1114107

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Suyun yaşamsal önemi, onunla ilgili çeşitli kültlerin oluşmasına vesile olmuştur. Pagan inançlarda ve tek tanrılı dinlerde su ile ilgili ritüeller ortaya çıkmış ve suyun kendisi bir semboller bütününe dönüşmüştür. Daha çok şifa, temizlik, arınma ve yaşam kaynağı olarak görülen su çeşitli canlılarla da ilişkilendirilmiştir. Bunlardan biri de aslandır. Özellikle su ile ilgili mimari tasarımlarda bir bezeme ögesi veya işlevsel bir öge olarak aslana sıklıkla yer verilmiştir. Bu makalede öncelikle aslan ile su arasında nasıl bir bağ kurulduğu, tarihsel süreci ve mimariye yansıması tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak Bursa'da Gürsu İlçesi'nde yer alan ve aslında bir tarikat yapısı olan Geyikli Baba Külliye'ndeki aslan başı şeklindeki çörten üzerine değerlendirme yapılmıştır. Bu örneğin değerli kılan ise devşirme bir malzeme olması ve yeniden işlevselleştirilmesidir. Bu nedenle çalışmada söz konusu çörtenin bu dönüşümü de irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Su, çörten, aslan, işlev.

Abstract

The vital importance of water has been instrumental in the formation of various cults related to it. Rituals related to water have emerged in pagan beliefs and monotheistic religions, and water itself has turned into a set of symbols. Water, which is seen as a source of healing, cleaning, purification and life, has also been associated with various living things. One of them is the lion. Especially in architectural designs related to water, the lion is often used as a decoration or a functional element. In this article, first of all, it was tried to determine what kind of a connection was established between the lion and water, its historical process and its reflection on architecture. Secondly, an evaluation was made on the rainwater spout in the shape of a lion's head in the Geyikli Baba Complex, a shrine in the Gürsu District of Bursa. What makes this example valuable is that it is a spolia. For this reason, this transformation of the rainwater spout in question was also examined in this study.

Keywords: Water, rainwater spout, lion, function.

Giriş

Su hayati öneme sahip olduğu için insanlık tarihi boyunca her kültür ve toplumda özel bir konuma sahip olmuştur. Bu nedenle erken dönemlerden itibaren su ile ilgili kültürler ortaya çıkmıştır. Neredeyse bütün dünyada hayatın, arınmanın, temizliğin ve saflığın simgesi olarak kabul görmüştür. Suyun hem yaşamsal fonksiyonu hem de sembolik özellikleri onunla ilgili yapıların şekillenmesini de etkilemiştir. Doğal su kaynakları, nehirler ve göller doğaüstü varlıklarla ilişkilendirilmiş ve kutsiyet kazanmıştır. Yine meydan çeşmeleri, kaplıcalar ve hamamlar şifa ve hijyen merkezleri olarak hizmet vermişlerdir. Bunun neticesinde söz konusu yerler su kültürü ile ilişkili inançlar doğrultusunda tanrı, tanrıça veya perilerin mekânları; aynı zamanda banilerinin gücünün simgesi olmuşlardır. Buralar tanrı ve tanrıçaların heykelleri/kabartmaları veya tasvirleri ile bezenmiştir. Suyu yüklenen bu anlam tek tanrılı dinlerde de devam etmiştir. Özellikle Hristiyanlık ve İslâm'da hem bir ritüele (vaftiz) hem de ritüel için gerekliliğe (abdest) dönüşmüştür. Yine İslâm dünyasında hastalık tedavisinde bir araç olarak kullanılması suyun sağlık ilgili bir özelliğe büründüğünü göstermektedir. Yine hem çok tanrılı hem de tek tanrılı dinlerde su ile çeşitli canlılar arasında bir bağ kurulmuş, su ile ilgili yapılarda bunlara da yer verilmiştir. Bunların içerisinde özellikle aslan; hem en erken örnekler arasında yer alması ve günümüze kadar kesintisiz kullanılması hem de çoklu simgeselliğiyle ön plana çıkmaktadır.

1. Aslan Su İlişkisi ve Mimariye Yansıması

Neredeyse bütün kültür ve inançlarda hayatın, temizliğin, arınmanın ve saflığın sembolü olarak görülen su; özellikle yaratılış (dolayısıyla yaşam kaynağı) ile ilgili mitoslarda var olan ilk unsurlardan birisidir. Yaşamın oluşmasını ve devamlılığını sağlayan su; doğal olarak birçok kültürde doğrudan hayat kaynağı olarak görülmüş ve bununla ilgili inanç ve ritüeller ortaya çıkmıştır. Ve bazı canlılar ile su arasında bağlantı kurulmuştur. Ejderha ve balık bunlar arasında sıklıkla yer alanlardır. Lâkin genellikle gücün, kudretin, güneşin, yiğitliğin vb. sembolü olan aslan da kimi uygarlıklar da suyla birlikte yeniden yorumlanmış ve su mimarisinde kullanılmıştır.

Elimizdeki veriler aslanın su ile ilişkisinin en erken Mezopotamya Uygarlıkları'nda kurulduğunu göstermektedir. Mezopotamya'da tanrı Enki yeraltı

tatlı su okyanusunun (Abzu) tanrısıdır ve Enki'nin Eridu'daki E-abzu tapınağının girişinde iki büyük taş aslan heykeli yer almaktadır (Black & Grenn, 2008, s. 118-119). Böylece aslan bir su tanrısının koruyucusu olarak tapınaktaki yerini almıştır. Yine Lagaş (Tello)'ta yapılan kazılarda bir bahçede kanalların alt kısmı çifte aslanla süslü bir çeşmenin varlığı ortaya çıkarılmıştır (Tikkanen, 2021). M.Ö. 3000'lere tarihlenen bu su yapısı aslanın çeşme mimarisindeki ilk örneği olması bakımından önem arz etmektedir. Belki de bu durumun nedenlerinden biri Mezopotamya Uygarlıkları'na ait mitlerde yer alan tufan olgusudur. Kontrolsüz suyun zaman zaman yol açtığı yıkıcılık neticesinde aynı bölgede güç ve kudret simgesi olan aslan; suyun kontrol altı alınmasının bir göstergesine dönüşmüş olmalıdır.

Aslanın bir su tanrısı veya tanrıçası ile münasebeti Mısır Uygarlığı'nda da vardır. Nem, çiğ ve yağmurun tanrıçası olan Tefnut aslan başlı olarak tasvir edilmiştir. İlginç biçimde onunla ilişkili olan ve Leontopolis'teki Delta'da yer alan tapınakta bir çift aslan tapımı gelişmiştir (George, 2005, s. 156). Tıpkı Mezopotamya'da olduğu gibi Mısır'da da aslan doğrudan su ile bağlantılı bir tanrıça ve onun kültüründe yer almıştır. Buna ek olarak aslan başı şeklinde çörtenler de yapılarda kullanıma girmiştir. Örneğin Dendarah ya da Hathor Tapınağı olarak adlandırılan komplekste aslan başı şeklinde çörtenlere rastlamak mümkündür. Bu durum özellikle yağmur tanrıçası Tefnut'u işaret etmektedir. Çünkü çörtenler yapıların örtü sistemlerindeki yağmur sularının yapıya zarar vermeden dışa doğru aktarımını sağlamaktadır. Bu da aslan ve suyun kontrolü arasındaki bağlantıyı açıkça göstermektedir.

Aslanın çeşme ve çörtenlerdeki varlığı Yunan ve Roma'da da devam etmiştir. Aslan başı şeklinde çörten kullanımını Mısır'dan devralan Yunan Uygarlığı bunları bir koruyucu unsur olarak tapınaklarda da kullanmıştır (Darnell, 1995, s. 52-53) (Görsel 1).¹ Yine aslan bu iki kültürde çeşme mimarisinde sıklıkla kullanılan canlılar arasındadır. Özellikle kentlerin meydanlarında yer alan (Kobusch, 2020, 69-84) çeşmelerde aslan yüzü (maskesi), çeşme musluğu/lülesi olarak kullanılmıştır (Richardson, 1900, s. 468) (Görsel 2). Suyun Yunan kültüründe bir temizlenme ve arınma aracı olduğu, bununla ilgili ritüellerin geliştiği göz önüne alındığında (Ehrenheim vd., 2019, s. 1-31) aslanın

¹ Yunan tapınak mimarisinde çörten sima olarak adlandırılmaktadır.

da bu bağlamda çeşme mimarisinde kullanıldığını söylemek doğru olacaktır. Hijyen ve şifa bulunan su kültünün var olduğu (Kullberg, 2016, s. 155-156)² Roma'da da aslan çörten ve çeşmelerde yer almıştır (Longfellow, 2012, s. 146).

Çok tanrılı inançlarda olumlu anlamlar yüklenerek su ile ilgili mimari öğelerde karşımıza çıkan aslan; Hristiyanlığın egemen olduğu kültürlerde de varoluşunu devam ettirmiştir. Lâkin yüklendiği manalar farklılaşmıştır. Öncelikle Kutsal Kitap (Kitab-ı Mukaddes) içerisinde yer alan çeşitli anlatılarla aslan dualist yapıda bir canlı olmuştur. İsa, İncil yazarı Markos (kanatlı aslan), bazı azizlerin ve şeytanın simgesi olan aslan bu özelliği ile tasvirlerde ve yer aldığı yapılarda konulara göre anlam kazanmaktadır (Hall, 1974, s. 193; Hall, 2018, s. 33-34). Bu nedenle Erken Hristiyanlık ve Bizans'ta aslan ve su arasında nasıl bir bağ kurulduğuna dolayısıyla yüklendiği anlamlara bakmak önemlidir.



² Hijyen ve şifa anlayışının Roma hamamlarında var olduğu ve bu nedenle bu hamamlarda sık sık Asklepios ve Hygieia heykellerine yer verildiği bilinmektedir (Kullberg, 2016, s. 155-156). Bu nedenle suyun bir şifa ve hijyen aracı olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Görsel 1: Çörten, M.Ö. 4.yüzyıl, Asklepios Tapınağı (Robert Consoli-
<https://samothrace.emory.edu/when-it-rains-it-roars-drawing-a-lions-head-water-spout>, erişim tarihi 20.12.2021).



Görsel 2: Aslan yüzü şeklinde muslukların/lülerin olduğu meydan çeşmesini gösteren bir resmin üzerinde yer aldığı Hydria, M.Ö. 6. yüzyıl, British Museum.

Bilindiği gibi Erken Hıristiyanlıktan itibaren su Kutsal Kitap ve ritüeller merkezli olarak önem atfedilen bir unsurdur. Yeni Ahit'te sudan ve Ruh'tan doğmayan bir kimsenin Tanrı'nın egemenliğine giremeyeceği sözü ile suya yapılan vurgu (Yuhanna 3: 5), cennette yer alan dört ırmak ve onun sularının dünyayı sulaması, yine cennette yer alan hayat çeşmesi veya çeşmeleri, vaftiz ve yeniden doğumu simgeleyen su (özellikle Hz. İsa ve Meryem Ana'nın yaşam çeşmesi olarak görülmesi), yaşam çeşmesi için özel günün oluşması ve kutlanması (*Zoodokhos Pege*) bunu gözler önüne sermektedir (Underwood, 1950, s. 41-38; Talbot, 1957, s. 1-16; Shilling, 2016, s. 208-228). Dini yönden böylesine önem atfedilen su bir yandan da günlük yaşamın olmazsa olması konumunu sürdürmüştür. Bu nedenle hem dini hem de profan su yapıları inşa edilmiştir. Bunlardan bazılarında aslan figürü de yer almaktadır.

Aslan Bizans mimarisinde en çok çörten olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında 5-6. yüzyıla kadar aslan başı şeklindeki çörtenler pek kullanılmamıştır. Ancak yapıların örtü sistemlerindeki değişiklik nedeniyle (kırma çatıdan tonoz ve kubbeye geçiş) 6. yüzyıl itibariyle bunlar tekrar kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönemlerde Sasani etkisi görülen aslan şeklindeki çörtenlerin stilistik gelişimi değişime uğramıştır (Niewöhner, 2016, s. 168, 176-177). Zamanla kendine has özelliklere kavuşan çörtenlerde genellikle dişlerini gösteren aslan betimlemeleri vardır. Böyle yapılmalarının nedeni ise hem korkutucu (yapıyı görenler için bir uyarı) hem de koruyucu bir anlama büründürülmeleridir (Görsel 3). Bizans'ta aslanlar sadece çörtenlerde değil çeşmelerde de kullanılmıştır. Özellikle musluklarda/lülelerde çeşmeden su alanları ürkütmecek bir biçimde daha naif betimlemelere gidilmiştir (Niewöhner, 2016, s. 168, 176-177).³ Söz konusu örnekler Bizans dünyasında aslanın en azından su ile ilgili yapılarda daha olumlu anlamlar yüklenerek çörten ve çeşme olarak kullanıldığını göstermektedir (Görsel 4).



Görsel 3: Aslan başı şeklinde çörtenler, Hasios Lukas Manastırı, 10. yüzyıl (Anonim).

³ İlginç bir biçimde çeşmelerde kullanılmayan aslan maskesi şeklindeki lüle/musluk ögesi farklı bir alanda kendine yer bulmuştur. Aslan figürü (maskeleri) antik dönemin uzantısı ya da etkisi olarak geç dönem Bizans resim sanatında yer almıştır (Mouriki, 1981, s. 307-388).



Görsel 4: Phiale, Büyük Lavra Manastırı, 11. yüzyıl (L. Bouras, 1979).

Bizans'la çağcıl olan Avrupa'ya baktığımızda ise aslanların hem çeşmelerde hem de "Gargoyle Heykeller" olarak mimaride yoğun olarak kullanıldıkları görülmektedir. (Yonuk, 2012, s. 27-37; Freeman, 2019, s. 105-132). Ancak Bizans'ın tersine Avrupa'da aslan şeklindeki gargoyler (diğerleri de dahil) Ortaçağ dünyasının zengin mitik-dini yaratıkları arasında yer almaktadır ve genellikle uyarıcı bir unsur olmuşlardır. Bunlar stilistik bakımdan korkutucu oluşları ile ön plana çıkmaktadırlar. Bu özellikleri ile inananlara bir mesaj vermiş, özellikle günahkârların başına neler gelebileceğini ya da bir günahkârın kaderinin sonunu hatırlatmışlardır. Çünkü "Gargoyle Heykeller" aslında günahlarından dolayı kınanmış ruhları temsil etmektedirler (Aslan, 2019, s. 27). Dini mesajın dışında Ortaçağ sonrasında aslan özellikle bir süsleyici öğe olarak meydan ve bahçe çeşmelerinde sıklıkla kullanılmaya devam etmiştir (Mandel, 2001, s. 10-16).

Avrupa ve Bizans ile eş zamanlı olan İslâm dünyasında da aslanın su mimarisinde kullanımı Ortaçağ ile birlikte başlamaktadır. Özellikle kozmolojik, astrolojik, mitolojik, sembolik, ve tılsım amacıyla yapılmış birçok figürün

mimaride kullanıldığı Anadolu Selçuklu ilk akla gelen uygarlıktır. Kervansaray, han gibi yapılarda aslan şeklinde çörtenler yer almaktadır.⁴ Bunlar yağmur yani su ile ilişkili olarak hayrı, bereketi ve rahmeti sembolize ettiği gibi yapılarda koruyucu olarak da kullanılmıştır. Çünkü bunlar geçenlere uyarı verecek biçimde daha çok yapıların ana cephelerine konumlandırılmıştır (Altın, 2019, s. 52-53) (Görsel 5). Fakat kimi araştırmacılar aslanın su ile ilgili mimari bir öge olarak Anadolu’da kullanımını; şaman inancı ve bunun özellikle İslâm tarikatları üzerindeki etkisinin bir sonucu şeklinde değerlendirmiştir (Öney, 1969, s. 40).⁵



Görsel 5: Aslan şeklinde çörten, Tuzhisarı Sultan Hanı, 13. yüzyıl (A. Altın, 2019).

Aslan Ortaçağ ve sonrasında İslâm çeşme mimarisinde de kendine yer bulmuştur. Örneğin 14. yüzyıla tarihlendirilen ve Nasîriler tarafından

⁴ Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu sanatı ve mimarisinde aslan el sanatlarından mimariye neredeyse her alanda karşımıza çıkmaktadır (Öney, 1969; Arslan, 2014; McClary, 2015; Erdal, 2017; Marangoz, 2019). Bu nedenle aslan çoklu anlamlar yüklenmiş bir öge olup her sanat eserinde bağlamına göre değerlendirilmelidir.

⁵ Söz konusu yaklaşımda aslan figürünün yer aldığı yapılar ile tarikatlar arasında nasıl bir bağlantı olduğuna değinilmemiştir. Bu da Şamanizm, tarikat ve aslan bağlantısını sorunlu hale getirmektedir.

yaptırılan aslanlı çeşme bunlar içinde en çok bilinenidir.⁶ Anadolu'ya baktığımızda ise 13. yüzyıldan itibaren çeşmelerde aslana hem bir heykel hem de kabartma tasvir olarak yer verilmiştir. Örneğin Diyarbakır'da yer alan ve 13. veya 19. yüzyıla tarihlenen⁷ Aslanı Çeşmesi'nin lüleleri/muslukları aslan heykeli şeklinde tanzim edilmiştir.⁸ Lülesi/musluğu aslan heykeli şeklinde düzenlenen diğer bir örnek ise Nevşehir Hacıbektaş Külliyesi'nde yer alan ve 1554'te tarihlenen Aslanlı Çeşme'dir. Özellikle geç dönem Osmanlı dünyasında aslan şeklinde lüleye/musluğa sahip birçok çeşme karşımıza çıkmaktadır. Bunların çoğu Levanten ya da gayri müslimlerin evlerinin bahçelerinde yer almaktadır (Tanman, 1990, s. 19-28). Yine Uşak Sivaslı İlçesi Hacım Köyü'nde hemen lülesinin/musluğunun üzerinde aslan kabartması bulunan aslanlı çeşme (Acar, 2018, s. 607-640), Tokat'ın Niksar İlçesi'nde, Hükümet Binası'nın yakınlarında bulunan ve üzerinde diğer figürlerle birlikte aslanın da yer aldığı çeşmeler (Bayhan& Salman, 2011, s. 21) (Görsel 6-7) ve Yunanistan Katerin'deki Abdullah Baba Tekkesi'ndeki (19. yüzyıl) çeşme bu uygulamanın sadece belli bir kesimle sınırlı kalmadığını Anadolu ve Balkanlar'ın çeşitli bölgelerinde de var olduğunu göstermektedir.⁹

⁶ Eldeki bazı veriler aslanın çeşme yapılarında 10. yüzyıldan sora kullanılmaya başladığını göstermektedir. Örneğin 11-12. yüzyıla tarihlenen (Fâtîmî Dönemi [909-1171]) ve bugün Berlin İslam sanatları Müzesi'nde yer alan (I. 1579 katalog kayıtlı) bronz aslan bir çeşme parçası olarak değerlendirilmektedir.

⁷ Bu çeşmenin tarihlendirilmesinde farklı yaklaşımlar söz konusudur. Özellikle aslan heykellerinin üslubu ve mimari özellikler 13. ve 19. yüzyıl gibi farklı tarihlerin verilmesine yol açmıştır

⁸ Diyarbakır'da yer alan aslan heykelleri Mardin Sultan Salih Köşkü Selsebili (13. yüzyıl), Nevşehir Hacıbektaş Külliyesi Aslanlı Çeşme, Yunanistan Korinthos Çeşmesi ve İspanya Nure Sarayı Çeşmesi ile benzerlik göstermektedir (Yıldız, 2011, s. 247-248).

⁹ Aslanın çörten ve çeşme dışında kullanıldığı diğer bir yapı türü ise su kemerleridir. 18. yüzyıla tarihlenen bir su kemeri üzerinde aslan başı şeklinde konsollara yer verilmiştir (Şahin & Sönmezer, 2017, s. 105-140). Bu yapı aslanın çeşme ve çörtenler dışında su ile ilişkili kullanıldığı farklı bir örnek olması bakımından dikkat çekicidir.



Görsel 6: Aslanlı Çeşme, 1554 (Anonim).



Görsel 7: Uşak Sivashlı İlçesi

Hacım Köyü, 19.-20.yüzyıl (Anonim).

Aslanın uzun bir dönem çeşmelerde kullanılması hem dini yaklaşımlar hem de dönemsel beğenilerle ilgili görülmektedir. Çünkü özellikle Anadolu'da aslanağzından su içilmesi şifa kabul edilmiş ve bunlardan akan suyla abdest alınması makbul sayılmıştır (Parlar, 2001, s. 123). Yine birçok kaplıcada şifalı sular aslanağzından akıtılmaktadır. Buradan içen su ile aslan gibi güçlü olunacağına ve bunlardan akan suyun olduğu yerde yıkanılınca gerçekten temizleneceğine inanılmıştır (Aksel, 2010, s. 71-72). Geç dönemde yaygın olarak kullanılması ise aslanın çeşme mimarisinde popüler bir figür halini aldığını işaret etmektedir. ,

2. Geyikli Baba Külliyesinde Yer Alan Aslan Şeklindeki Çörtlen

Bursa'nın Gürsu İlçesi'ne bağlı Baba Sultan Köyü'nde yer alan Geyikli Baba Külliyesi erken Osmanlı döneminde inşa edilmiş olup; türbe, cami, hamam, tekke ve hazireden meydana gelen bir yapı topluluğundan ibarettir. Tarihi kaynaklar gezgin dervişler arasında yer alan Geyikli Baba ve onun adı-

nı taşıyan külliye'nin banisinin Orhan Gazi olduğu bilgisine yer vermektedir (Ocak, 1996, s. 45-47; Tanman, 1996, s. 47).

Günümüze kadar birçok tamirat geçiren yapı topluluğu mimari özellikleri ile hem erken ve hem de geç devir Osmanlı mimarisini yansıtmaktadır. Ancak Cumhuriyet döneminin başlarında geniş hazire yok edilmiş, yine tekkelelerin kapatılmasından sonra derviş hücreleri, selamlık, mutfak vb. tekke birimleri de ortadan kalkmıştır (Tanman, 1996, s. 47-49). Söz konusu külliye'de dikkati çeken diğeri bir husus ise külliye'nin çeşitli yerlerine dağılmış sütun başlığı, korkuluk levhası parçaları, aslan başı biçiminde çörtlen vb. Bizans dönemine ait mimari öğelerdir. Bu durum yapının inşa edildiğı yerde daha önce manastır türünden bir Bizans dini yapısının bulunduğunu düşündürmektedir (Tanman, 1996, s. 47-49). Bunlar içerisinde aslan başı biçimindeki çörtlen, işçilik, aslan-su ilişkisi ve bunun Bizans'tan günümüze kadar yansıması dolayısıyla işlevsel dönüşümü göstermesi bakımından önemlidir.

Ağız açık dişleri gözüktür biçimde verilmiş aslan başı şeklindeki çörtende kazıma tekniğı ile gözler ve yeleler de belirgin bir biçimde vurgulanmıştır. Bu özellikleri ile İznik Arkeoloji Müzesi'nde yer alan kimi Bizans devri çörtlenlerine benzemektedir (Niewöhner, 2016, s. 171). Külliye'de çörtlen çeşme olarak yeniden kullanıma sokulmuştur.¹⁰ Caminin girişinin hemen sağında yer alan çeşme aslında bir istinat duvarının parçasıdır. Oldukça alçak bir kotta ve takribi 1 m. lik yükseklikte olan bu duvar cami-tevhidhâne binası ile sonlanmaktadır. Çeşmede dikkati çeken diğeri bir husus farklı devşirme malzemelerinin de kullanılmasıdır. Çeşmede kırık bir korkuluk parçası aslanın hemen sağına, besmelenin yer aldığı kitabe aslanın üst kısmına yerleştirilmiştir. Geri kalan kısım ise taş, beton ve harçla yapılmıştır. Çeşmenin kurnası ise olasılıkla Bizans vaftiz kurnası olan bir parçadır. Daha önce burada yapılan saha çalışmalarında çeşme olarak kullanılan çörtlenin mimari bakımdan farklılık arz ettiğı görülmektedir. En azından eldeki görsel veriler çeşmede demir ferforjeler ve çinilerin? kullanımını yani çeşmenin yakın bir zamanda tadilat geçirdiğini bize göstermektedir (Görsel 8-10).

¹⁰ Çörtene çeşme işlevinin ne zaman kazandırıldığı belli değildir.



Görsel 8: Geyikli Baba Külliyesi'nde yer alan çeşme (Mürüvet Harman, 2021).



Görsel 9: Geyikli Baba Külliyesi'nde yer alan çeşmeden detay (Mürüvet Harman, 2021).



Görsel 9: Geyikli Baba Külliyesi'nde yer alan çeşmenin eski hali (M. Baha Tanman Arşivi)

Ortaçağ sonrası Anadolu su mimarisinde figüratif kullanımın azlığı göz önüne alınca Bizans'tan geriye kalan bir eserin bağlamından koparılmadan yeniden işlev kazandırılması bu çeşmeyi ilginç kılmaktadır. Tabii ki bunda Geyikli Baba Külliyesi'nin kurulduğu alanda yer alan Bizans yapılarına ait mimari öğelerin devşirme malzeme olarak kullanılması etki etmiş olmalıdır. Lâkin çörtenin çatıda değil de çeşmede kullanılması ilginçtir.¹¹ Çünkü kimi tarikat yapılarında Bizans çörtenleri işlevine uygun bir biçimde değerlendirilmiştir. Örneğin İstanbul Merdiven Köyü'nde yer alan Şahkulu Tekkesi'nin ikametgâh binasında maalesef günümüze ulaşmamış aslan başı şeklinde bir çörtenin varlığı bilinmektedir (Tanman, 1992, s. 328).¹² Bu durum Geyikli Baba Külliyesi'ndeki çeşmenin farklı yaklaşımlarla yapıldığını düşündürmektedir. Bilindiği gibi Osmanlı'da özellikle Bektaşî tarikatına ait kimi tekkelerde aslan

¹¹ Bu yapıda yer alan ve yeniden işlevselleştirilen aslan şeklindeki çörtenin bir benzeri Bizans'ta da vardır. 15. yüzyıla tarihlenen Kıbrıs'taki Aya Napa Manastırı'nda aslan şeklindeki bir çörten çeşmeye dönüştürülmüştür (Niewöhner, 2016, s. 163-181).

¹² Söz konusu bu yapı da tıpkı Geyikli Baba Külliyesi gibi eski bir Bizans yapısının yerine kurulmuştur.

çeşmelerde kullanılmıştır. Nevşehir'deki Pir Evi ve Yunanistan Katerin'deki Abdullah Baba Tekkesi'ndeki çeşmeler bunlar arasında en çok bilinenleridir. Bu yapılarda aslanlar ya heykel ya da kabartma olarak yer almıştır (Tanman, 1990, s. 19-28).¹³ Aslanın Bektaşî tarikatında doğrudan Hz. Ali'nin sembolü olması çeşmelerde neden kullanıldığını açıklamaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi gezgin derviş olan ve geyiklerle olan ilişkisi (geyiklere binme veya geyik postu ile gezme) ile ünlü olan Geyikli Baba'nın kimliği ve bir tarikat yapısı olması bir çörtenin çeşme olarak yeniden kullanımını aydınlatmaktadır. Ancak burada aslana bir anlam yüklenip yüklenmediğini söylemek zor olacaktır. Yine de aslan başı şeklindeki çörtenin çeşmeye dönüştürülmesi kültürel sentezlenmeye bir örnek teşkil etmektedir. Aynı zamanda devşirme uygulamasını yakın zamanlarda devam ettiğini ve İslâm topraklarındaki figürlü sanat eserlerine bakış açısını göstermektedir. Belki de bu yapının tarikatlarla olan ilişkisinden de kaynaklanmaktadır. Yine aslanağzından akan sudan içilen suyun insana güç vereceği ve bundan akan suyla alınan abdestin makul görülmesi çörtenin çeşmeye dönüştürülmesinde etki etmiş olmalıdır.¹⁴

Değerlendirme

Erken dönemlerden itibaren yaşamsal önemi nedeniyle bir kült ögesine dönüşen su neredeyse bütün uygarlıklarda önemli bir yer işgal etmektedir. Bu özelliği ile su ile ilgili yapılar özenle inşa edilmiş ve özellikle inanç merkezli olanlarda çeşitli bezeme öğelerine yer verilmiştir. Tanrı, tanrıça, peri veya çeşitli hayvanlarla süslenen bu yapılarda suyun ehemmiyeti bir kez daha vurgulanmıştır. Söz konusu süsleme öğelerinden biri de aslan olmuştur. Mezopotamya, Mısır, Antik Yunan ve Roma uygarlıklarında aslan başlı başına çörten ya da çeşme mimarisinin bir parçası olarak kullanılmıştır. Doğrudan suyla veya su ile ilişkili tanrı/tanrıçalarla birlikte ele alınan aslan bu özelliğini uzun bir dönem kesintisiz sürdürmüştür. Hristiyanlık ve İslâm gibi tek tanrılı dinlerin varlığı bile bu duruma engel olmamış aksine yeniden anlamlandırılarak su ile bağlantılı kullanılmaya devam etmiştir. Bizans, Ortaçağ Avrupa ve

¹³ Bu yapılar dışında geç dönem Osmanlı dünyasında aslan şeklinde lüle/musluğa sahip bir çok çeşme karşımıza çıkmaktadır. Bunların çoğu Levanten ya da gayri müslümlerin evlerinin bahçelerinde yer almaktadır (Tanman, 1990, s. 19-28).

¹⁴ Söz konusu külliye ibadet öncesi abdest için yapılmış şadırvan yoktur. Bu çeşmenin abdest için kullanılıp kullanılmadığı bilinmemektedir.

İslâm dünyasında aslan, aynı mimari öğeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal olarak dönemsel ve dini anlamlar yüklenmiştir. Özellikle çörten ve çeşmelerde sıklıkla kullanılan aslan figürü koruyucu, korkutucu, anımsatıcı, tılsım özelliği olan şifa ve güç veren, temizlik sağlayan bir unsur olarak yapılarda yerini almıştır.

Bugün Baba Sultan Köyü'nde yer alan Geyikli Baba Külliyesi'nde çeşme olarak kullanılan Bizans devri çörteni aslan-su ilişkisinin günümüze yansımış bir örneği olarak dikkat çekmektedir. Bağlamından koparılmadan yeniden işlevselleştirilmesi bu çörteni ön plana çıkaran özelliklerin başında gelmektedir.

Kaynakça

- Acar, T. (2018). *Uşak Çeşmeleri*. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi. 7/1, 607-640.
- Aksel, M. (2010). *Türklerde Dinî Resimler*. Yay. Haz. Beşir Ayoazoğlu, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Altın, A. (2019). 12-14. Yüzyıl Türk-İslam Mimarisi ile Gotik Mimarisindeki Figürlü Yağmur Olukları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi. *Art-Sanat*. 19-56.
- Arslan, A. (2014). *Konya Çevresi Bizans Dönemi Mimari Plastiği*. Doktora. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Bayhan, A. A. & Salman, F. & Çelik, A. (2012). Çankırı'dan Birkaç Figürlü Plastik Bezeme. *Sanat Dergisi*. 20, 13-243.
- Black, J. & A. Green (2008). *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: British Museum Press.
- Bouras, L. (1979). Δελτίον XAE 9 (1977-1979), Περίοδος Δ'. Στη μνήμη της Μαρίας Γεωργίου Σωτηρίου (1888-1979). 63-75.
- John, C. D. (1995). *Hathor Returns to Medamûd*. Studien zur Altägyptischen Kultur, 22, 47-94.
- Ehrenheim, H., vd. (2019). Water at Ancient Greek Sanctuaries: Medium of Divine Presence or Commodity for Mortal Visitors?. *Journal of Archaeology and Ancient History*, 26, 1-31.

- Erdal, O. (2017). *Selçuklu Silisli Seramik Biblo Geleneğinin Sanatsal Tasarım Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Freman, E. (2019). *A Fountain Basin Sculpted By Drudus De Trivio (flc 1230-40): A Reconsideration*. *The Antiquaries Journal*. 99, 105-132.
- Hall, J. (2018). *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*. New York-London: Routledge.
- Hard, G. (2005). *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. New York-London: Routledge.
- Kobusch, P. (2020). *Fountains and Basins in Greek Sanctuaries On the Relationship Between Ritual Performance and Architecture*. Ed. Nicola Chiarenza. *The Power of Urban Water Studies in Premodern Urbanism içinde* (ss. 69-84). De Gruyter.
- Longfellow, B. (2012). *Roman Fountains in Greek Sanctuaries*. *American Journal of Archaeology*. 116/1, 133-155.
- Mandel, C. (2001). *The Zodiacal Virgo On The Neptune Fountain in Florence*. *Notes in the History of Art*. 21/1, 10- 16.
- Marangoz, E. B. (2019). *Konya ve Merkez İlçelerindeki (Karatay, Meram, Selçuklu) Anadolu Selçuklu Dönemi Sütun ve Sütunçe Başlıkları*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Niewöhner, P. (2016). *Zoomorphic Rainwater Spouts*. Ed. Brooke Shilling. *Fountains and Water Culture in Byzantium içinde* (ss. 163-181). Cambridge University Press.
- McClary, R. P. (2015). *The Rûm Saljûq Architecture of Anatolia 1170-1220*. The University of Edinburgh, PhD.
- Mouriki, D. (1981). *Το εικονογραφικό θέμα του προσώπειου στις τοιχογραφίες του Μουστέρα. Πολιτισμικές απηχήσεις ενός κλασικού εικονογραφικού θέματος στην ύστερη βυζαντινή ζωγραφική (πίν. 83-94). Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*. 10, 307-338.
- Nabiyeva, K. (2017). *Gotik Heykelcilikte "Gargoyle Heykeller" Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi.

- Ocak, A.Y., (1996). *Geyikli Baba. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt 14, s. 45-47.*
- Öney, G. (1969). *Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü. Anadolu. 13, 1-41.*
- Parlar, G. (2001). *Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Yazı Dışı Figüratif Öğeler. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.*
- Richardson R. B. (1900). *The Fountain of Glauce at Corinth The Fountain of Glauce at Corinth. American Journal of Archaeology. 14/1, 19-50.*
- Shilling, B. (2016). *Fountains of Paradise in Early Byzantine Art, Bomilies and Hymns. Ed. Brooke Shilling, Fountains and Water Culture in Byzantium içinde (ss. 208-228). Cambridge University Press.*
- Şahin, S. & Ş. Sönmezer (2017). *Osmanlı Mimarisinde Figürlü Tasvir Sanatı Hakkında Daha Önce Bilinmeyen Bir Örnek: I. Mahmut Su Kemer. Sanat Tarihi Yıllığı. 26, 105-140.*
- Talbot, C. (1957). *The Fountain of Life: A Greek Version. Bulletin of the History of Medicine. 31/1, 1-16.*
- Tanman, M. B., (1990). *Yunanistan'da, Katerin'de Abdullah Baba Tekkesi. Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi. 9, 19-28.*
- Tanman, M. B., (1992). *İstanbul/Merdivenköyü'ndeki Bektaşî Tekkesi'nin 'Meydan Evi' Hakkında. Semavi Eyice Armağanı - İstanbul Yazıları. 317-342.*
- Tanman, M. B., (1996). *Geyikli Baba Külliyesi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt 14, 47-49.*
- Tikkanen, A. (2021, Aralık 15). *Fountain. Encyclopaedia Britannica (<https://www.britannica.com/art/fountain>, erişim tarihi 25.12.2021).*
- Underwood, P. A. (1950). *The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels. Dumbarton Oaks Papers. 5, 41-138.*
- Yıldız, İ. (2011). *Diyarbakır'ın Çeşmelerinden Farklı Bir Örnek Aslanlı Çeşmesi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 20, 242-254.*
- Yonuk A. A. (2012). *Mimarinin Efendi ve Köleleri: Gargoyle Heykeller. Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi. 8, 27-37.*

Kurd Efendi ve Vikâye Tercümesi

The Kurd Efendi and the Translation of the Book of al-Vikâye

Yusuf BULUTLU

Dr. Öğretim Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi
Ph D. lecturer, Bursa Uludag University
BURSA/ TURKEY
yusufbulutlu@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0810-8879

Bünyamin BULUTLU

Araş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Research Assistant, Tekirdag Namık Kemal
University
TEKİRDAĞ / TURKEY
bunyaminbulutlu@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6269-5763

DOI: 10.56720/mevzu.1128814

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Haziran / June 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Temmuz / July 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: BULUTLU, Y. BULUTLU, B. (2022). Kurd Efendi ve Vikâye Tercümesi.
Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 8 (Eylül 2022): 89-119. DOI: 10.56720/mevzu.1128814

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web:
<http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bin iki yüz yıllık fıkıh geleneğimizde mezhep diye adlandırılan çeşitli fıkıh ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin öğretileri ve temel görüşleri sonraki nesillere klasik dönemde muhtasar, sonrasında ise mütûn denen kısa ve öz eserlerle aktarılmıştır. Hanefi ekolünün de fûru fıkını ele alan en önemli metinlerin başında *Vikâye* adlı eser gelmektedir. Bu çalışma üzerine önemine binaen onlarca şerh, ihtisar, talika ve tercüme gibi pek çok çalışma yapılmıştır. Farklı dillere tercümesi yanında yazma, Osmanlı döneminde Devletioğlu, Şemsi Ahmet Paşa ve Kurd Efendi gibi birkaç farklı kişi tarafından Türkçeye aktarılmıştır. Bu tercümelerden Arapça metnin tamamını nesir olarak Türkçeye aktaran Kurt Efendinin tercümesi olup, diğer tercümelere nazaran aslına uygun bir tercümedir. Tercüme nüshalarının çoğu Türkiye’de olmakla beraber, bazıları Mısır, Bosna ve Almanya gibi farklı ülkelerde bulunmaktadır. Bu nüshalardan bir kısmı tam iken, bazıları ise nâkıstır. Kimi nüshalar başka eserler ile mecmua olarak iç içe olup bunlardan bazıları isimlidir. Nüshaların nispetinde herhangi bir ihtilaf olmamakla beraber bir nüshada Taşköprüzade gibi farklı kişilere atfedilse de bunlar gerçeği yansıtmamaktadır. Zira atfedilen ve isim kaydı bulunmayan nüshalar, karşılaştırma ve inceleme sonucunda Kurd Efendiye ait olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Tercüme sahibi Kurd Efendi sûfi bir kişiliğe sahip olup halveti şeyhidir. İlmi yetkinliği yazdığı ve tercüme ettiği eserlerden anlaşılmaktadır. Zira sağlam bir sülûk için ilmin şart olduğu gerçeğini müşahhas olarak ortaya koyduğu görülmektedir. Bu da eseri incelemeye değer kılan hususlardan biridir. Öte yandan bu yazmayı diğerinden farklı kılan, mütercimmin gerekli gördüğü mülahazaları eklemesi, yer yer istilahları açıklaması, mesele hakkında farklı görüşleri, Türk âdetindeki farklılıkları, metindeki kapalılıkları ve gerekli yerlerde açıklamalar yapmasıdır. Bundan dolayı kimi nüshalarda belirtildiği gibi tercümeden ~~daha~~ çok bir şerh olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda asıl metnin fıkıh literatüründeki önemi, eserin orijinal tercümesinin genişletilmiş eklemelerle Türkçeye çevirisi yazmayı önemli kılmakta olup buna binaen nüshayı tanıtmak, ilerice basılmasına vesile olmak ve Türkçe fıkıh literatürüne katkı sağlamak amacıyla bu makaleyi kaleme aldık.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mütûn, *Vikâye*, Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*.

Abstract

Numerous fiqh schools, also known as sects, have emerged in our 1,400-year-old fiqh history. In the classical era, short and concise books known as mutûn were employed to transmit the teachings and fundamental viewpoints of these schools to succeeding generations. One of the crucial texts addressing the für fiqh of the Hanafi School is the treatise known as *Vikâye*. Due to the significance of this work, several studies have been conducted, including dozens of commentaries, abridgements, quotes and translations. During the Ottoman period, not only was this work translated into other languages but also into Turkish by a few different people, including those of Devletoğlu and Şemsi Ahmet Paşa Kurd Efendi. The whole translated text of Kurt Efendi was made in prose. When compared to other translations, it is the most accurate one. In fact, virtually all the translation copies are available in Türkiye, while others are in different countries such as Egypt, Bosnia and Germany. Additionally, some of these copies are complete and others are not, whilst others are anonymous and intertwined with other works like magazines. Despite being credited to different people like Taşköprüzade in one copy, they do not reflect the truth. As a result of this comparison and examination, it is evident that Kurd Efendi is the owner of these references and anonymous copies. Kurd Efendi is a Halveti sheikh with a Sufi personality. His written and translated works pave the way for understanding his level of scientific proficiency. A remarkable point is that he combined a Sufi personality with a scholarly one, as he clearly revealed the fact that knowledge is a must for a sound leech. This, in turn, is one of the aspects which makes the work worth examining. With regards to the translation, the translator added his own thoughts as he translated the work. When necessary, he adds further explanations, translates terms as well as different views on the issue, differences in Turkish customs, and ambiguities in the text. Given that it is written as a name in some copies, it becomes apparent that the text is an annotation rather than a translation in this regard. In this context, we have written this article in order to bring the manuscript to light and to be instrumental in its subsequent publication.

Keywords: Fıqh, *Vikâye* Translations, Kurd Afandi, Tarcama-i Vekâya.

A. Giriş

Fıkıhın tarihi serüveninde birçok mezhep olmakla birlikte günümüze ulaşan dört ekoldür. Bunlardan biri de Hanefîlerdir. Bu okulların öğretileri ve temel görüşleri mütûn denen kısa ve öz eserlerle sonraki nesillere aktarılmıştır. Klasik ilim öğretilerinde o ilmin ana ilkelerini, esaslarını ve bakış açıcısı yansıtan adına kaynak eser denilen kitaplar bulunmaktadır. Fıkıh geleneğimizde de bu şekilde kaleme alınmış pek çok kaynak eser vardır. Bu eserlerin en önemlilerinden birisi de *Vikâye* olup önemine binaen pek çok şerh, ihtisar, talika ve tercüme yapılmıştır.

Hanefî literatüründe tartışılmaz bir yeri olan *Vikâye*, diğer metinler gibi kaynak eserlerden olup dönemin ilim dili olan ve hala İslami ilimler için kaynak dil olmayı sürdüren Arapça ile yazmışlardır. Arapçayı tam olarak bilmeyen veya yeni öğrenen talebenin dil sebebiyle bu eserleri eksik veya yanlış anlaması mümkün olduğundan önemli metinler Türkçe, Farsça, Urduca gibi diğer dillere tercüme edilmiştir. Bazen metinler önemine binaen farklı kişiler tarafından tercüme edildiği olmuştur. Osmanlılar döneminde de diğer pek çok eser gibi *Vikâye*'nin de birçok tercümesi yapılmıştır. Bu tercümelerden asıl esere en yakın ve tam yapıları nesir olarak aktarılan Kurd Efendinin tercümesidir. Kurd Efendinin yazma halindeki tercümesi fıkıh alanındaki kaynak bir eseri Türkçeye aktarması sebebiyle doğru bir şekilde anlaşılması için yazmanın araştırılması ve yeniden ilim dünyasına kazandırılması önemlidir. Bu bağlamda biz de yazma nüshayı gün yüzüne çıkarmak, diğer nüshalarla karşılaştırarak aradaki farkları ortaya koymak, şekil ve muhteva bakımından durumunu incelemek ve ilerice basılmasına vesile olmak amacıyla bu makaleyi kaleme aldık.

1. Fıkıh Geleneğinde Mütûn

İslam'ın indiği dönemden itibaren Arap yarımadasında sözlü anlatımın yanında yazılı anlatım da önem kazanmaya başlamıştır. Hz. Peygamberin (s.a.v) vefatından sonra Hz. Ebubekir döneminde cemedilen Kur'an Hz. Osman döneminde çoğaltılmıştır. Bundan sonra hicri ikinci asırda hadisler kayıt altına alınmaya ve belli şartlarla toplanmaya başlanmıştır. Hadislerin tedvin hareketinin paralelinde fikhî çalışmalar başlamış ve belli bölgelerde fıkıh ekolleri oluşmuştur. Bu ekoller, zamanla bir imamın etrafında toplanılmasıyla

oluşmuş ve ekolün görüşlerini toplayan eserler tezâhür etmeye başlamıştır. Bu ekollerden olan Hanefiliğin görüşleri İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189) tarafından *Zâhiru'r-Rivaye* diye adlandırılan altı kitapta toplanmıştır. Bunlar: *el-Asl*, *Câmi'u's-Sağîr*, *Câmi'u'l-Kebîr*, *Siyerü's-Sağîr*, *Siyeru'l-Kebîr* ve *Ziyadât* şeklindedir. (Eyyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2013, 44/101-102.) Bu eserler mezhep imamının görüşlerinden oluşmaktadır.

Şeybânî'nin fıkıh eserlerini yeniden canlandırmayı ve ifade etmeyi amaçlayan ilk müelliflerden Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (öl. 334) bu altı eseri *el-Kâfî* adındaki eserinde toplamış ve bu eserini daha sonra *el-Muhtasar* adıyla ihtisar etmiştir. *Kâfî*'yi Şemsu'l-E'imme Serahsî (öl. 483) *el-Mebcut* adını verdiği kitabıyla detaylı bir şekilde şerh etmiştir. Ancak bu eserin aslında *el-Kâfî* ile aynı eser olduğunu ifade edenler olmuşsa da İbn Abidin (öl. 1252) ve Abdulhay el-Leknevî (öl.1292) bu muhtasarın *el-Kâfî*'den farklı olduğunu söylemişlerdir. (Beşir Gözübenli, “Hâkim eş-Şehîd”, *DİA*, İstanbul: İSAM,1997, 15/195-196.) Irak Hanefi ekolünde ise Ebu Cafer et-Tahâvî (öl. 321) klasik dönemde muhtasar diye adlandırılan ilk metin olan *el-Muhtasar'ı* kaleme almıştır. Bu eser mezhebin ilk metin çalışması olup Cessâs (öl. 370) tarafından *Şerhu Muhtasari't-Tâhâvî* adıyla şerh edilmiştir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî de (öl. 340) (H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2002, 25/285.) muhtasar bir eser kaleme alarak metin çalışmasının devamına ve mezhebin görüşlerinin aktarılmasına önemli katkı da bulunmuştur, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Yine, Ebu Bekir el-Cessâs sonrasında Hanefî mezhebi ekolünde mezhep içi eserler farklılaşmaya ve çeşitlenmeye başlamıştır. (Ömer Faruk Atan, “Hanefî Literatüründe Muhtasarlara ve Metinler”, *İhya Dergisi* 5/5 (2016), 65-79) Mezhebin ilk muhtasar metin eserlerinden sonra birçok metin çalışması olmuştur. Bunlar “mütûn-i selase” adı ile anılan *Vikâye*, *Muhtasaru'l-Kudûrî* ve *Kenzü'd-dekâik* eserleri ve “Mütûn-i erbaa” olarak *Vikâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Mecmau'l-bahreyn* ve *el-Muhtâr* eserleridir. “Mütun-i sitte” olarak da bu beş esere Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si eklenir. Bu çalışmalardan önemli olanlarını tarihi sırasına göre almak gerekirse yukarıdaki ilk dönem eserlerinden sonra üçüncü önemli eser *Muhtasaru'l-Kudûrî*'dir. Bu eser mütûn-i sitte arasındaki en kadîm eserdir. Bu çalışma dönemin Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh tarafından muhtasar eser yazılmasını Ahmed el-Kudûrî'den(öl. 428) talep edilmiş o da

bunun üzerine eserini kaleme alarak kendisine takdim etmiştir. (Cengiz Kallek, “Kudûrî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2002, 26/321-322) Kudûrî’den sonra mütûn-i sitte eserlerinden ikincisi *el-Hidâye*’dir. Ebu’l-Hasan Burhânuddîn el-Merginânî (öl. 593) tarafından yazılan *el-Hidâye*, aynı müellife ait *Bidâyetü’l-mübtedî* adlı eserin şerhidir. (Atan, “Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler”, 73) *el-Hidâye*’den sonra mütûn-i sitte eserlerinden üçüncüsü Ebu’l-Fadıl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd (öl. 683) tarafından kaleme alınan *el-İhtiyar* adıyla şerh edilen *el-Muhtâr li’l-fetvâ* olup kısaca *el-Muhtâr* diye meşhur olan eser gelmektedir. Bu eserden sonra mütûn-i sitte eserlerinden dördüncüsü “İbnü’s-Sâ’âtî” namıyla meşhur olan Muzafferuddîn Ahmed bin Ali bin Tağlib el-Ba’lebekkî el-Bağdâdî (öl. 694) tarafından kaleme alınan *Mecma’u’l-bahreyn ve Mülteka’n-neyyireyn* olan ve kısaca *Mecma’u’l-bahreyn* ya da *Mecma’* diye bilinen eserdir. Bundan sonra mütûn-i sitte eserlerinden beşincisi Abdullah bin Ahmed bin Mahmud Ebu’l-Berakât Hâfizuddîn en-Nesefî (öl. 710) tarafından kaleme alınan *Kenzü’d-dekâik*’tır. Mütûn-i sitte eserlerinin en son yazılanı Burhânüşşerîa (?) tarafından kaleme alınan *Vikâyetü’r-rivâye fi mesâil’l-Hidâye* adlı eserdir. Bu metin, *el-Hidâye*’nin meselelerini muhtevî olan bir ihtisar çalışmasıdır (Bkz. Ömer Faruk Atan, “Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa’nın Vikâye Adlı Eseri,” *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2), 125-153).

Mezheplerin kemaline doğru beşinci asırdan itibaren ortaya konan geniş eserlerin yanında fıkıh eğitimini kolaylaştıracak bir takım şerh, ihtisar, talika ve metin türü çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tarz telifler, eğitim ve öğretimin pratik ve hızlı yapılabilmesi için yazılan kaynaklardır. Bu kitaplardan muhtasarlar olarak adlandırılan metinler, kadıların ve öğrencilerin başucu kitapları konumuna gelmiştir. Fıkıh eğitiminin başlangıcında öğrenciye meseleleri kolay ezberletmek ve mezhebe ait hükümleri öğretmek amacıyla özet fakat öz eserler de yazılmaya başlamıştır. Bu tarz kitaplar ezberlenmeye, ders halkalarında tedris edilmeye ve kaynak olmaya başlamıştır. Bunlar zamanla metin(ler)/mütûn adını almıştır. Bu eserlerin karakteristik özelliklerini şöyle sıralayabiliriz. Mezhepteki temel görüşler ele alınır. Mezhep imamının fetvasından zorunlu olmadıkça çıkılmaz. Mezhep dışı ihtilaflara girilmez. Sadece müfta bih olan hükümlere yer verilir, zayıf görüşler ihtiyaca binaen bazen zikredilir. (Murtaza Bedir, “Vikâyetü’r-Rivâye”, *DİA*, İstanbul: İSAM,

2013, 43/106-108; Orazov, Orazsahet, “Muhtasar Metinlerin Hanefi Literatürü İçindeki Yeri”, *Bülent Ecevit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 5 (2018/1), 107-122) Meselelerin ve fetvaların analizi yapılmadan sadece hükümler serdedilir. Özetle bu eserler, mütekaddimûn döneminde muhtasar ismi ile rağbet bulan, müteahhirîn döneminde metin eser adıyla öne çıkan eserlerdir. (Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Islahu'l-Vikâye*, nşr. Abdullah Davud-Mahmud el-Huzâî, (Beyrut: y.y. 2007).

2. Burhânüşşerîa ve Vikâye

Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye adıyla anılan ve kısaca *Vikâye* olarak bilinen eser her ne kadar Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa'ya (öl. 709/1309) ait olduğu söylense de (Tâcüşşerîa Mahmud b. Ubeydullah, *Vikâyetü'r-rivâye fî resâilî'l-Hidâye*, thk. Ahmed eş- Şehâde İstanbul: 2017) Burhânüşşerîa Mahmud b. Sadrüşşerîa'ya (?) ait olduğunu eserin yazılış amacının ifade edildiği mukaddime kısmından anlaşılmaktadır. (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 2029 01a-10a) Zira müellif Burhânüşşerîa, torununun diğer ilimlerin yanında fıkıh ilmine dair bir metin de ezberlemesi için bir kitap araştırmış; ancak istediği gibi bir eser bulamadığını ve bunun üzerine Merginânî'ye (öl. 593/1197) ait olan *el-Hidâye* adlı eseri ihtisar edip torununa ezberlettiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda torun Sadrüşşerîa, dedesinin ihtisarı üzerine yaptığı *Nukâye* adlı şerhte, bu eseri dedesi Burhânüşşerîa'nın kendisi için ihtisar ettiğini belirtmesi de bu eserin Burhânüşşerîa'ya ait olduğuna dair güçlü bir delil olup kanaatimizce *Vikâye* sahibinin lakabı “Burhânüşşerîa” babasının adı da “Ahmed” dir. (Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, nşr. Salah Ebu'l-Hac, Amman: y.y. 2006, 1/3-5; Kâtip Çelebi, *Kesfu'z-Zünûn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999, 2/809; bkz. Orazov, Burhânü's-Şerîa ve Vikâye Adlı Eseri, 13- 20.)

Tam adı Mahmud b. Ahmed b. Ubeydullah b. İbrahim b. Ahmed Burhânüşşerîa olup soyu sahabeden Ubâde b. Sâmit'e nispetle “Ubâdî” ve/veya torunu Mahbûb'a nispetle -daha çok şöhret bulan- “Mahbûbî” olarak bilinmektedir. Yaşadıkları dönemde aile içerisinde pek çok alim yetişmesi sebebiyle ilim dünyasında şöhret bulmuş bir aileye mensuptur. Ailenin dağılması Moğolların pek çok eseri yok ettiği döneme rastlaması sebebiyle aile hakkında çok fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Burhânüşşerîa, Buhârâ ve Kir-

man şehirlerinde müderrislik yapmış ve hayatını ilimle iştigal ederek geçirmiştir. Müellifin eserinde kullandığı dil, üslup, tercihler ve torunu Sadrüşşeria için takip ettiği eğitim metodu onun ilmi yetkinliği hakkında bizlere yeterince bilgi vermektedir. (Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts., 207; Şükrü Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, İstanbul: İSAM 2008, 35/427; Murtaza Bedir, “Tâcüşşeria”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2010, 39/361)

Vikâye, mezhepte mesâile dair yazılmış temel eser olmayı ifade eden, adına “mütûn” denilen eserlerden birisi olmuştur. Mütekaddimûn döneminde muhtasar ismi ile rağbet bulan eserler, müteahhirîn döneminde (Kemalpaşazâde, *Islahu'l-Vikâye*, Beyrut: y.y. 2007) metin eser adıyla öne çıkmıştır. Bu eserler zayıf görüşlerden uzak, racih fetvaları ve mezhepte muteber kabul edilen sahih görüşleri rivayet ettiklerinden metin eserlerden kabul edilmişlerdir. Bunlar “mütûn-i selase” adı ile anılan *Vikâye*, *Muhtasaru'l-Kudûri ve Kenzü'd-dekâik* eserleri ve “Mütûn-i erbaa” olarak *Vikâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Mecmau'l-bahreyn ve el-Muhtâr* eserleridir. “Mütûn-i sitte” olarak da bu beş esere Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si eklenir. Görüldüğü üzere her ne kadar bu metin eserlerin tasnifinde farklılıklar olsa da *Vikâye* her tasnifte kendisine yer bulacak kadar önem arz etmektedir. (Murtaza Bedir, “Vikâyetü'r-Rivâye”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2013, 43/106-108; Orazov, “Muhtasar Metinlerin Hanefi Literatürü İçindeki Yeri”, *Bülent Ecevit İlahiyat Fak. Dergisi* 5 (2018/1), 107-122)

Bilindiği üzere *Vikâye* eserinin dili ezberlemeyi kolaylaştıracak bir üslupla yazılmıştır. Bu sebeple müdellel bir eser değildir. Meseleler yukarıda metin eserlerden bahsettiğimiz gibi mezhepteki racih görüşe uygun olarak olabildiğince kısa ve öz bir şekilde edebi yön gözetilerek serdedildiği için ibareler şerh edilmeye veya bir hoca ile okunmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple bu eser üzerine pek çok ihtisar, şerh, haşiye, risale, reddiye ve tercüme gibi çalışmalar yapılmıştır.

Eser üzerine yapılan çalışmaların çoğunu şerhler oluşturmaktadır. Bu şerhlerin en önemlilerinin başında eserin kendisi için yazılmış olan Sadrüşşeria es-Sânî'nin yaptığı *Şerhu'l-Vikâye* gelmektedir. Alaeddin Ali el-Esved'in (öl. 800/1397) *el-İnâye fî şerhi'l-Vikâye*, İbn Melek'in (öl. 821/1418) *Şerhu'l-Vikâye*, Alaeddin Trablusî'nin (öl. 849/1445) *el-İstiğna ala şerhi'l-Vikâye*, Alâüddîn Alî

Musannifek'in (öl. 875/1470) *Şerhu'l-Vikâye*, Zeynüddin Cüneyd el-Hanefî'nin (öl. 1082/1671) *Tevfiku'l-inâye fi şerhi'l-Vikâye*, Şeyhzâde'nin (öl. 950/1543) *Şerhu'l-Vikâye*, Karahisarî'nin (öl. 717/1317) *Şerhu'l-Vikâye* eserleri gibi pek çok şerh bulunmaktadır. Bunlar dışında günümüze ulaşan ve ulaşmayan pek çok şerh de olduğu bilinmektedir. Nalbantzâde Tokadî (öl. 860/1455) ve İbn Kemalpaşa'nın (öl. 940/1534) talikaları, Yahya b. Zekeriya, Alaeddin İsbicabi (öl.?), İbn Kemalpaşa gibi pek çok alimin *Vikâye* üzerine risaleler kaleme aldıkları ifade edilmektedir. Bu çalışmaların yanında ihtisarlar da yapılmış ve ilk ihtisarı yine Sadrüşşeria es-Sâni, *en-Nukâye muhtasaru'l-Vikâye* ismiyle yapmıştır (Najib Muhsin Shakir, *Sadrüşşeria es-Sani'nin en-Nukaye Adlı Eserinin Tahkiği*, Uludağ Üniv. S.B.E, Yüksek Lisans Tezi, 2014; Orazov, "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâli'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 29/1 (Haziran 2020), 81-122). İbn Kemalpaşa da şerh yanında *Islahu'l-Vikâye* ismiyle tashih amaçlı bir reddiye yazmıştır (bkz. İbn Kemalpaşa-zâde, *Islahu'l-Vikâye*). Bu çalışmalar yanında *el-Vikâye*'nin manzumeleri ve tercümeleri de yapılmıştır. *Vikâye* muhtasarı *en-Nukâye* Mirza Kazım Bey (öl. 1802-1870) tarafından Rusça'ya ve Muhammed Salah tarafından da Kazan Türkçesi'ne tercüme edilmiştir (Murtaza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *DİA*, 43/106-108). Abdulcemil b. Muhammed es-Safi tarafından da Farsçaya tercüme edilmiştir (İzmir Milli Kütüphanesi, no: 1568). *Vikâye*'nin Türkçeye de birkaç tercümesi yapılmıştır. Balıkesirli Devletoglu Yusuf (öl.828/1424) *Vikâye*'yi Türkçeye manzum olarak tercüme etmiştir (Devletoglu Yusuf, *Terceme-i Vikâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, no: 4439). Bu eser yüksek lisans tezi olarak edebi yönden incelenmiştir (Örnek olarak bkz. Orazsahet, "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâli'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı", 81-122). Ayrıca Şemsi Ahmet Paşa (öl.988/1580), Üsküdarî Kasım b. Süleyman (öl.?), Ömer b. Muharrem (öl.?) ve Pazarcıklı Kurd Efendi yani Mehmed b. Ömer'in (öl. 996/1588) de bir tercümesi bulunmaktadır (Murtaza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *DİA*, 43/106-108; Kâtip Çelebi, *Kesfu'z-Zünûn*, 2/809; Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi no:838, 870; Şemsi Paşa, *Manzum Vikâye Tercümesi*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 Kon 3553/1, yk. 2a.).

Netice olarak Burhânüşşeriâ'nın *Vikâyetü'r-rivaye fî mesâli'l-Hidâye* adlı eseri üzerine 60'ı aşkın çalışma yapılmış olup bunlar 35 civarı şerh, 14 risale, 6

tercüme, 3 talika, 1 reddiye ve 1 muhtasardan oluşmaktadır (Orazsahet, “Vikâyetü’r-rivâye fî mesâli’l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı”, 81-122; Murtaza Bedir, “Vikâyetü’r-Rivaye”, *DİA*, 43/106-108).

B. Kurd Efendi’nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Muhammed b. Ömer olan ve Kurd Dede veya Kurd Halife olarak da anılan Kurd Efendi, Filibe’ye bağlı Tatarpazarcıoğlu kasabasında doğmuş olup Kurd Dede ve Kurd Halife namı ile de anılmaktadır. Kurd Efendi’ye ait olan *Vikâye* tercümesinin bir nüshasında “Kurd Hoca Oğlu’nundur” diye bir kayıt bulunmakta, Kurd Hoca oğlu şekilde bir kullanıma başka bir yerde rastlanmamaktadır. Bu kayıta kastedilen Kurd Efendi’nin kendisi ise eğer, babası için de Kurd Efendi namının kullanıldığı bilgisi ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle eserin malikinin Kurd Efendi’nin oğlu olduğu kabul edilebilir. Bu yönde kanaatin ağır bastığını ifade etmek mümkündür. (Milli Kütüphane, 06 Mil Yaz. A 1722/1.) Zira, mütercimin oğluna herhangi bir eser atfedilmez. Zaten bu nüshadan anlaşılan bu mütercimin birkaç eserinden oluşan bir mecmuadır. Kurd lakabının kendisine neye binaen kendisine verildiğine dair bir kayda ulaşılamamıştır.

İlim yolculuğuna öncelikle doğduğu kasabada başlamış daha sonra İstanbul’a gelmiş ve Sahn-ı Seman medreselerine girerek devam etmiştir. Kurd Efendi’nin ilmi kişiliği yanında sûfi yönü de bulunmaktadır. Kanaatimizce Kurd Halife diye anılması da buradan kaynaklanmaktadır. Zira Halveti Şeyhi Sofyalı Bali Efendi’ye (öl. 960/1553) intisap etmiş ve daha sonra da halifesi olmuştur. Kadirga Halveti Dergâhı Şeyhi Nureddinzâde Efendi (öl. 981/1574) ile Sofya’dan Bali Efendi’nin hizmetinde bulundukları sırada yakınlıkları olması sebebi ile Nureddinzâde Efendi Kurd Efendi’nin vefat etmeden önce Kadirga Küçük Ayasofya Zaviyesinin başına geçmesini vasiyet etmiştir. Bunun üzerine Kurd Efendi tekrar İstanbul’a dönmüş ve zaviyenin başına geçmiştir. Sultan II. Murad’ın da iltifatlarına mazhar olmuş olan Kurd Efendi ziyaret maksadıyla girmiş olduğu Tatarpazarcı’nda 16 Şevval 996/8 Eylül 1588 tarihinde mana alemine irtihal etmiştir (Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/135; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/894; Sefer Hasanov, “Kurd Efendi”, *DİA*, İSAM, 2019), ek cilt 2/93).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kurd Efendi ilmi yönü de zengin olan bir şahsiyettir. Bunu bizlere açıkça gösteren onun eğitim gördüğü yerler ve yazmış olduğu eserlerdir. Yazmış olduğu eserler on tane olup isimleri aşağıdaki gibidir (Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/135; Sefer Hasanov, “Kurd Efendi”, *DİA*, ek cilt 2/93-94):

1. *Mürşidü'l-enâm ilâ dâri's-selâm*; bu eser İmamzâde'nin *Şiratü'l-İslam* adlı eserinin Arapça bir şerhidir.
2. *Tefsîr-i Kur'ân-ı Kerîm*; Türkçe bir mealdir.
3. *Terceme-i Vikâyetü'r-rivâye fî mesâil-i'l-Hidâye*; Furu fıkıh eseri olan *Vikâye* adlı eserin tercümesidir.
4. *Terceme-i Bidâye*; Eser akaide ve furu fıkha dair meseleleri içerir. Merginani'nin *Bidayetü'l-mübtedi'sinin* tercümesidir.
5. *Terceme-i Şâfiye*; İbnü'l-Hacib'in sarf ilmine dair eserinin tercümesidir.
6. *Terceme-i Fevâid-i Ziyâiyye*; yine İbnü'l-Hacib'in, Molla Camî'nin *el-Kafiye'si* üzerine yazmış olduğu şerhin tercümesidir.
7. *Risâle-i Edebiyye*; Tasavvufa dair telif bir eserdir.
8. *Tabirname*; yine Tasavvufa dair diğer telif eseridir.
9. *Şerh-i Mukaddime-i Cezeriyye*; bu eser de kıraat ilmine dair bir tercümedir.
10. *Tecvid Risalesi*; yine bu eser de kıraat ilmine dair telif bir eserdir.

Bu çalışmalara binaen anlıyoruz ki Kurd Efendi cemiyet hayatında pek çok görev alması yanında ilmi mesaisi de yoğun bir şekilde hayatında yer almıştır. Zira, dikkat edildiği üzere Arapça gibi alet ilimlerinde olsun fıkıh, kelim ve tecvid olsun pek çok esere imza atmıştır. Mutasavvıf yönüne binaen telif ve tercüme eserleri de vardır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da kendisi bir mutasavvıf olmasına karşı çeşitli ilimlerde ve özellikle fıkıhtaki önemli eserleri tercüme etmesi onun ilmi yetkinliğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan ehl-i tasavvufun ilimle bu derece işigali sûfîlerin şariat dairesine ne kadar riayet ettiklerini de ortaya koymaktadır. Zira cahil bir sûfinin sapması daha kolay gözükmetedir.

C. Vikâye Tercümeleri

İfade ettiğimiz üzere Türkçeye aktarılmış beş *Vikâye* tercümesi bulunmaktadır. Bunlar: Balıkesirli Devletoğlu Yusuf'un manzum olarak *Vikâyename* adıyla yaptığı tercüme, Şemsi Ahmet Paşa'nın yapmış olduğu manzum tercüme, Üsküdarî Kasım b. Süleyman, Ömer b. Muharrem ve Kurd Efendi'nin yaptıkları nesir tercümeleridir.

Ulaşabildiğimiz en eski tercüme Devletoğlu Yusuf'a ait olan tercümedir. Bu eser manzum olarak yapılmıştır. Devletoğlu Yusuf'un eseri ifade ettiğimiz üzere bilinen ilk *Vikâye* tercümesidir. Nüshalar arasında farklılıklar olsa da en çok Topkapı nüshasında 6989 beyit olduğu belirtilmiştir (Bilal Aktan, *Devlet- oğlu Yusuf'un Vikâye Tercümesi*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 11). Eser üzerine yapılan çalışmadan anlıyoruz ki eserin dili sade bir Türkçe ve geniş bir kelime dağarcığı ile yazılmıştır. Müellifin meselelerin tamamını tercüme etmeye özen gösterdiği ve bazen eklemelerde bulunduğu ifade edilmiştir. Eseri öne çıkaran husus ilk eser olması ve bütün meseleleri tercüme etmeye özen gösterip yer yer kendi katkılarına da yer vermesidir. Eser üzerine Kani Akpınarlı, Amil Çebioğlu, Nimet Altunkaynak tarafından çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca Bilal Aktan da doktora çalışması sunmuştur (Bilal Aktan, *Devlet- oğlu Yusuf'un Vikâye Tercümesi*, 13, 14, 15). Yine bu eser, Muhammed Halim Efendi tarafından da nazım halinden nesir haline getirilmiştir (Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, no: 181).

Diğer bir tercüme ise Şemsi Ahmet Paşa'ya ait olan *Vikâye* tercümesi Süleymaniye Kütüphanesi, Konya bölgesi Yazma Eserler Kütüphanesi ve Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu eser de manzum bir eser olarak tercüme edilmiştir. Giriş kısmında ve sonunda 145 beyiti tercüme dışında mukaddime ve hâtime kabilinden yazılan beyit olup diğer 305 beyit asıl metne dair olup asıl metnin tamamı içermemiştir. Bilakis önemli ve gerekli olan meseleler tercüme edilmiştir. Eser ifade ettiğimiz gibi manzum bir eser olup edebi yönü de dikkate alınarak tercüme edilmiştir. Kendisinden önce yapılmış olan Devletoğlu tercümesine nazaran daha kısa tutulmuştur. Bu eser üzerine 2009 yılında bir makale çalışması yapılmıştır. (Muhittin Eliaçık, "Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-Rivâye Tercümesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2 (Kasım 2009), 16-49).

Mehmet Lübbi Efendi (öl. 1166/1753)'ye (Hayatı için bkz. İrfan Polat, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lubbi-seyyid-mehmed-efendi>) (Son erişim: 18.04.2022; 23.02) atfedilen ancak kendisine ulaşamadığımız bir eser mevcuttur. (Mehmed Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: 1972, 2 /12).

Yine, mütercimi bilinmeyen ve nikah bahsinden sonrası sadece tercüme edilen bir eserde bulunmak olup (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 530, Hekimoğlu 315) eserin Kurd Efendi'nin tercümesi olabileceği söylenmektedir. (Sadık Yazar, "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercüme", *Türkiye Araştırmaları Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 70). Eser içeriğini karşılaştırması sonucunda Kurd Efendi'nin tercümesi ile aynı olduğu görülmektedir.

Üsküdarî Kasım b. Süleyman'a da ait bir tercüme olup tercümenin Manisa İl Halk Kütüphanesi 655 numarada bulunan müellif nüshası dışında başka nüshası bulunmamaktadır. Bir diğer tercüme ise Akşehir Tarık Buğra İlçe Halk Kütüphanesi 199 numarada kayıtlı Ömer b. Muharrem'e ait başka bir Türkçe tercüme de bulunmaktadır. Ayrıca bu eser Abdülcemil b. Muhammed es-Safi tarafından da Farsçaya tercüme edilmiştir (İzmir Milli Kütüphanesi, no: 1568). *Vikâye* muhtasarı *en-Nukâye* de Mirza Kazım Bey tarafından Rusça'ya ve Muhammed Salah tarafından da Kazan Türkçesi'ne tercüme edilmiştir. (Murtaza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *DİA*, 43/106-108.)

Çalışmamızda ele alacağımız tercüme de Kurd Efendi'ye ait olan tercümedir. Bu eser diğer iki eserden farklı olarak manzum değil nesir olarak tercüme edilmiştir. Şemsi Paşa ile aynı dönemde yaşamış olması sebebiyle hangi eserin daha önce yazıldığını tespit etmek güçtür. İki tercümenin manzum şekilde olması belki Kurd Efendi'nin zaten yeterince manzum eser var meselelerin nesirle daha iyi anlaşılacağından bir nesir tercümesini yapalım demiş olabilir. Eser aşağıda daha geniş olarak inceleneceği için burada bu kadarlık açıklama ile yetineceğiz.

Vikâye'nin birbirine yakın dönemlerde bu kadar tercümesinin yapılması yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu eserin Hanefî mezhebi için metin eser olması ve muteber bir kitap olmasındandır. Osmanlı Devleti Hanefiliği resmi bir mezhep olarak seçtiği ve medreselerdeki eğitimi bu minvalde düzenlediği için

bu eser çokça okutulmuş ve ihtiyaca binaen de öğrencilere ezberleme veya meseleleri daha iyi anlamalarını sağlamak amacıyla böyle tercüme faaliyetlerine girişilmiş olabilir.

D.Kurd Efendi'nin Vikâye Tercümesi

1. Genel bilgiler

Eserin Adı

Eserin Burhanuşşeria'ya ait olan *el-Hidâye* muhtasarı *Vikâye*'nin tercümesi olduğunu eserin kapak sayfasından anlıyoruz. İnceleyeceğimiz yazma da ve bu yazmanın diğer pek çok nüshasında bu durum açıkça belirtilmektedir. Tam adı nüshaların çoğunda *Vikâye Tercümesi*, *Terceme-i Vikâye* ve *Terceme-i Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* şeklinde geçmektedir. Bazı nüshalarda ise *Kitabu Kurd Efendi ale'l-Vikâyetü'r-rivâye* şeklinde *Vikâye* üzerine Kurd Efendi'nin yaptığı çalışma olduğu ifade edilmiş ve bir tercüme mi yoksa şerh şeklinde bir tercüme mi olduğu açıklanmamıştır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, d. 604/391). Ayrıca Sakarya Müftülüğündeki nüshanın ferağ kaydından "*Şerhu Vikâye*" şeklinde bir isimlendirme de bulunmaktadır.

Eserin Kurd Efendi'ye Aidiyeti

Eserin pek çok kütüphanede nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalarda açıkça eserin Kurd Efendi'ye ait olduğu belirtildiği için ve müellifin tercüme-i hayatına dair kaynak eserlerde de onun böyle bir eseri olduğu ifade edilmesi ve de bu eserin başka bir müellife atfedilmemesi eserin Kurd Efendi'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz üzere *Vikâye* tercümeleri arasında müellif ismi verilmeden piyasada birkaç nüshası bulunan eser incelendiğinde de Kurd Efendi'ye atfedilen tercüme nüshalarıyla aynı içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yine, aidiyet hususunda bizi şüpheye düşüren bir nüsha var ki o da Manisa İl Halk Kütüphanesi 351 numarada kayıtlı nüshada eserin Taşköprüzade'ye ait olduğuna dair bir kayıt bulunmasıdır. Ancak ne Taşköprüzade kendisinin böyle bir eseri olduğundan bahsetmiş ne de ona böyle bir eser atfedilmiştir. Kanaatimizce Kurd Efendi'nin tercümesi ile birebir olması sebebiyle bu nüsha Taşköprüzade'ye mülk olarak aittir.

Nüsha Karşılaştırmaları

Kurd Efendi'ye ait olan *Tercüme-i Vikâye*'nin İstanbul, Anadolu, Kahire, Bosna ve Almanya'da bulunan çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar arasında tam olan ve diğer nüshalardan farklılık arz edenleri dikkate alınacaktır.

Kurd Efendi'ye atfedilen ulaşabildiğimiz nüshalar arasında herhangi bir mukaddime ve girizgaha bir nüsha dışında rastlanmamaktadır. Bu nüsha Millet Kütüphanesi Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 4819/2 numara ile kayıtlıdır. O, bu nüshada önce hamdele - salvele ve ardından eserin kaleme alınma sebebini yazmaktadır. Sebep olarak kendisine arkadaşlarından birinin ilim öğrenmeye yeni başlayan ve Arapçası zayıf olan öğrencilerin pek mühim olan şeriata dair meseleleri muhtasar bir fıkıh eserinden tercüme ederek onların anlamalarını ve öğrenmelerini kolaylaştırmak istediği ancak buna vakit bulamadığını ifade etmesi ve mütercim de bu hayırlı işi kendisinin yapmayı hedefleyerek *Vikâye* adlı eseri tercüme ettiğini söylemektedir. Bu nüshada ayrıca miras hukukuna dair olan *Sirâciyye* eserinin tercümesi de yine, aynı kişi tarafından tavsiye edilmesi üzerine eklenmiştir. Belirtildiği üzere bu nüshanın mütercimi normalde meçhuldür. Kütüphane kaydında Kurd Efendi'ye atfedilmektedir. Mukaddime kısmının sonunda Yavuz Sultan Selim'e övgüden sonra tercümenin 925/1519 tarihinde tamamlandığı ifade edilmektedir. Her ne kadar Kurd Efendi'nin tercümesi ve bu tercümede mukaddimenin ve *Sirâciyye* ekinin bulunduğu söylenmesi dışında bir farklılık arz etmese de bu tarihlendirme ile eserin Kurd Efendi'ye aidiyeti problemlili bir hal almaktadır. Zira Kurd Efendi 931/1525 tarihinde doğmuştur. Eserin aslında *Vikâye*'de miras bahsi olmadığı için ve *Sirâciyye*'nin zaten çeşitli tercümelerinin bulunması sebebiyle istinsah edilirken daha sonra bu kısım çıkarılmış olabilir. Her ne kadar bu düşünce mümkün olsa da verilen tercüme tarihi bu eserin Kurd Efendi'nin tercümesinden başka bir tercüme mi yoksa Kurd Efendi tercümesi baz alınarak her ne kadar daha sonra yapılsa da yanlışlıkla önce bir tarih mi konuldu veya Kurd Efendi bu eseri baz alarak mı tercümesini yaptı? şimdilik bu sorulara cevap bulanamamaktadır. Burada en önemli dikkat çeken nokta biyografi eserlerinde Kurd Efendi dışında böyle bir eserin atfedildiği başka bir kişi olmamasıdır. Bu durum ve eserin diğer

nüshalarla birebir aynı olması esasında bu tercümenin Kurd Efendiye ait olduğunu göstermektedir.

Diğer dikkat çeken nokta, bu eserin tek bir eser değil, üç ayrı eserin birleştirildiği bir mecmua olmasıdır. Bu mecmuada öncelikle yaklaşık yüz kırk varaktan oluşan ilmin önemine, faziletine, bazı menakıba, nasihatlere ve akaide dair nesih yazısı ile kaleme alınmış bir bölüm bulunmaktadır. Bölüm sonunda bunu yazan kişinin Ebu's-Suud olduğu ve hicri 1110 tarihinde yazdığı ifade edilmektedir. Ardından asıl eser olan *Vikâye* tercümesi gelmektedir. Ancak mukaddimede bahsedilen eserin tamamının tercümesi ve *es-Sirâciyye* tercümesi bu nüshada bulunmamaktadır. Namaz, oruç, zekât bölümleri tam olarak hac bölümünün ise baş kısmından bir bölüm bulunup eserin devamı bulunmamaktadır. Bu bölüm nestalik yazı çeşidi ile yazılmış olup İstinsah mı yoksa müellif nüshası mı buna dair bir bilgi ise yoktur. Son olarak üçüncü bir bölüm daha olup bu bölüm sadece hadis metinlerini içerip önce Arapça olarak pek çok hadis zikredilmiş ardından Türkçe olarak bu hadisler serdedilmiştir. Yoksulluğa dair olan bir kısımdan sonra "Dört Cevher Kitabı" başlığı ile akıl, din, haya ve amel-i salih hakkında hadisleri zikreden bir kısım bulunmaktadır. Devamında Kur'an eğitiminden ücret alınmasının caiz olmaması, ıskatı salat ve bazı dualar hadislerden zikredip Kur'an okumanın faziletine dair ayet ve hadisler zikredilerek bölüm sonlandırılmaktadır. Böylece mecmua son bulmaktadır. İlk ve son bölümdeki yazı çeşidi aynı olup son bölümde bir müellif veya müstensih adı bulunmamaktadır. Yazı çeşidinin ve üslubun aynı olması bu kısmın da birinci bölümü yazan gibi Ebu's-Suud adlı kişi tarafından yazıldığı düşünülmektedir.

Birinci bölümde bulunan tarih 1110 tarihlidir ve bu Ebu's-Suud Efendi'nin yaşadığı dönemden 140 sene sonrasına rastlamaktadır. Yine, aynı varagin a sayfasında 1164 tarihli bir dua niyazı bulunmakta, bu sebeple yazmadaki bu kısmın Ebu's-Suud Efendi dışında biri olduğu ortaya çıkmaktadır. 925 tarihli *Terceme-i Vikâye* ise kendisine atfedilen Kurd Efendi'den önceye tarihlenmektedir ve Ebu's-Suud Efendi'nin yaşadığı döneme tarihlense de ona böyle bir eser atfedilmemektedir. Kanaatimizce bu eser bir mecmua olup birkaç eseri içeren bir kitap oluşmaktadır.

Diğer bir ihtimal ise Kurd Efendi'nin bu nüshayı görüp daha sonra kendisinin tamamlamış olmasıdır. Belki pek çok nüshada isminin olmaması da bu sebeptendir. Yani bir kısmı tercüme edilmiş bir eseri tamamlayıp kendine atfetmeyi uygun görmemiş olabilir. Zira bilindiği üzere İslam tarihinde tevazu sebebiyle kendi yazdığı esere ismini yazmama kültürü vardır. Kurd Efendi'nin bir mutasavvıf olması da bu fikri destekler niteliktedir.

Bu nüshadaki *Vikâye* tercümesini diğerlerinden ayıran yukarıda açıkladığımız üzere bir mukaddime içermesidir. Ayrıca Sadrüşşeria, Mirkat, Rumi ve Cafer gibi şerhlerden bazen derkenar olarak alıntılar yapılmasıdır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Milli Kütüphane, 06 kh 4819/2, s. 312, 315, 324).

Nuru Osmaniye 1424, 1425 ve 1426 numaralı üç nüshada da herhangi bir mütercim adı mevcut değildir. Yine, diğer nüshalar gibi herhangi bir mukaddime de bulunmamakta ve derkenar olarak pek az not vardır. İlk nüsha 1072 tarihli olarak Yusuf bin Şeyh Bali tarafından istinsah edilmiştir. 1131 senesinde ise İbrahim Halil bin Osman tarafından mülk edinilmiştir. İkinci nüsha 1131 tarihinde Halil adlı kişi tarafından nesih yazısı ile istinsah edilmiştir. Tarihe binaen birinci nüshadaki Halil ile ikinci nüshayı istinsah eden Halil nam kişiler kanaatimizce aynı kişi olabilir. 1426 numaradaki nüsha ise son sahifede ifade edildiği üzere Sofya Adliye Kadısı Muizziddin Muhammed Efendi'nin talebesi olan Savaş bin Abdullah tarafından 1082 tarihinde istinsah edilmiştir. Hemen bu kaydın yanında talik yazısı ile Savaş adlı kişinin aslında Muizziddin Muhammed Efendi'nin öğrencisi değil azatlı kölesi olduğu belirtilmiştir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Nuru Osmaniye Kütüphanesi, 1426).

Bir diğer önemli yazma da Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1722/1 kayıtlı nüshadır. Bu nüshada Kurd Efendi'nin birkaç eseri vardır. Öncelikle *Tercüme-i Vikâye*, *el-İrşad fi'l-Kelam ve'l-Fıkıh*, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, *Fıkhu'l-Keyani ve Saçaklızade'nin* bir risalesi bulunmaktadır. Buradaki *Vikâye* tercümesi tam bir metin değildir. Ancak bu nüshayı diğerlerinden ayıran nokta, başında “Kurd Hace Oğlu'nundur” şeklinde bir kayıt bulunmasıdır. Bu kayıt yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kurd Efendi'ye Kurd Hoca, Kurd Halife ve Kurd Efendi dışında da Kurd Hoca Oğlu şeklinde bir nam da verildiği anlaşılmaktadır. Bu

da babası olan Ömer Efendi için de Kurd Efendi isminin kullanılmış olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Ancak başka bir yerde böyle bir bilgi olmaması sebebiyle zannımızca burada kastedilen Kurd Efendi'nin oğlu için kullanılmıştır. Zira bu nüshada Kurd Efendi'ye ait birkaç eser bulunmaktadır. Yani, Kurd Efendinin oğlunun mülkü olan bir nüshadır ve babasına ait tercümelerin bir kısmını cemetmiş olabilir. (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye* Milli Kütüphane, 06 Mil Yaz. A 1722/1, s. 1).

Dikkate alacağımız nüshalar arasında Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi'nde bulunan nüshada bulunmaktadır. Bu nüshayı seçme sebebimiz tam bir nüsha olması ve doğrudan Kurd Efendi'ye atfedilmesi sebebiyledir. 320 varaktan oluşmaktadır. Bu nüsha talik yazısı ile yazılmış olup her bir sayfada on yedi satır olarak düzenlenmiştir. Sayfalarda yer yer derkenar olarak farklı kişilerin o sayfadaki meseleler hakkında meseleye dair açıklamaları bulunmaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, s. 3, 4, 5, 6...) Bu açıklamalar çoğunlukla *Tevfikü'l-inâyê* adlı *Vikâye* şerhinden *Tevfik ve Şerhu Tevfik* kaydı ile alıntılar Arapça olarak tutulmuş, bazı sayfalarda çeşitli açıklamalar ve notlar kaydedilmiştir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, s. 122). Bazı notlarda Karahisari kaydı ile Ali b. Ömer'in şerhinden nakil yapılmıştır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, s. 122). Bu kayıtlar ise eserin aslının kendisi için yazılan Sadrüşşeria es-Sâni'nin yapmış olduğu şerhten nakledilmiştir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, s. 3, 206). Eserde Arapça olan metin üstü diğer pek çok nüshada olduğu gibi kırmızı bir çizgi ile çizilerek belirtilmiş ve ibarenin hemen ardında Türkçe tercüme verilmiştir. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış, hatimede bu eserin *Vikâye*'nin bir Türkçe şerhi olduğu belirtilmiştir. Yazmanın istinsahı Edirne şehrinde, 958 tarihinde tamamlandığı ifade edilmiştir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, s. 3).

2. Şekil Özellikleri

Bu tercüme esasında Merginâni'nin (öl. 543/1197) muhtasar olarak yazdığı *el-Binâyê* adlı eseri üzerine yazdığı *el-Hidâyê*'nin Burhânüşşeria tarafından ihtisar edilen *Vikâyetü'r-rivâyê fi mesâilî'l-Hidâyê* adlı esere aittir. Bu sebeple

öncelikle *Vikâye*'nin şekil özelliklerine dair kısa bir incelemeden bahsetmek gerekmektedir.

Müellifin mukaddimede ifade ettiği üzere bu eser mezhebin görüşünün talebelere ezberlettirilmesini hedeflediği için eser kısa olarak yazılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple en az kelime ile en çok manayı ortaya koyma gayreti ön plana çıkmıştır. Bu ise eserin üslubunu çoğu zaman karmaşık ve açıklanmaya ihtiyaç duyan bir şekle sokmuştur. Eser Arapça olmasına karşın müellif yer yer Farsça kelimeler de kullanmaktadır (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 2029 39a, 65a). Eserde soru cevap yöntemine girilmemiştir. Genellikle atıflar çok olması sebebiyle gramer bilgisi bilmeyi gerektirmekte olup seçilen örnekler klasik örneklerle uyumlu hale getirilmiştir. Tarıflar geniş bir şekilde yapılmamış, çoğunlukla ıstılah manası verilmiştir. Bu durum müellifin Arap dilinde ve fıkhıdaki yetkinliğini bize göstermesi açısından önemlidir. Eser her ne kadar muhtasar bir metin olsa da kısa kısa fıkıh meselelerinin tamamına değinilmiştir. Meseleler önce konuyu anlatma ve ardından meseleyi açıklama, tercihte bulunma, bazen reddiye ve ara cümlelerle açıklığa kavuşturulmuştur.

Kaynak olarak herhangi bir eser zikredilmemiştir. Zira muhtasar bir eser olması sebebiyle ihtisarı olduğu *el-Hidaye* eserini temel kaynak olarak kullanmıştır. Ancak bu durum diğer eserlerden istifade etmediği anlamına gelmez. Zira kitap ismi zikretmeden bazı alimlerin isimleri zikredilerek onların görüşlerine yer verilmiştir (Burhânüşşerîa, *Vikâye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 19b, 84b, 100b.) Eserin girişinde taharet bölümünde ilgili ayetin ilgili olan kısmı kadarı zikredilmesi dışında ayetler veya hadisler delil olarak kullanılmamıştır. Hanefi mezhebi içerisinde Ebu Hanife ve İmameynin görüşlerini önceleyip diğer mezhep imamları pek zikredilmemiştir. Mezhepteki isabetli görüş olduğu kabul edilen müfta bih fetvalar zikredilmeye çalışılmıştır. Diğer mezheplerin görüşlerine ise yer verilmemiştir. Bu özellikler klasik metin eserlerin özelliklerini yansıtmaktadır. Bu sebeple yazılma hedefine uygun olarak telif edilmiş bir eser olduğu ve eksik olarak görülenlerin bir nakısa olmadığı görülmüştür.

Tasnif veya muhteva açısından müellifin yaptıklarının daha iyi anlaşılması için genel olarak yukarıda asıl metin hakkında bir derleme yaptık. Ayırı-

ca tercümedeki yapılanları da yazdık. Ancak asıl metne ek olarak yapılan farklılıkları daha iyi anlamak için mütercimın yaptıklarına göz atmak gerekmektedir.

Mütercim metot olarak önce asıl metnin Arapçasını verip ardından tercümeyi yapmaktadır. Her ne kadar asıl metinde Ebu Hanife, Ebu Yusuf veya İmam Muhammed'e ait görüş zikredilmese de mütercim onların konuya dair görüşlerini de zikretmektedir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 3a, 4a, 6b, 12b, 175a) Bu aslında bize mütercimın farklı kaynaklardan istifade ettiğini göstermektedir. Zira kendisini metinle sınırlandırmamaktadır. Bunu bazen tercümenin devamı gibi verirken bazen de ayrıca “لا” kalıbı ile ayırmaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 4a, 9a, 11b, 13b, 16a).

Tercüme çoğullukla “şol” ifadesi ile başlamakta, metinde verilen ancak Türkçe açısından açıklanmaya ihtiyaç duyulan yerleri açıklamaktadır. Mesela “ev sakinleri” ifadesinden fare olduğunu mesela diyerek açıklamakta (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 6.a, 9b, 17a), haram, helal ve mekruh gibi istilâhlar ilk kez geçtikleri yerde açıklamada bulunmaktadır. Hatta lügat manasını, varsa çeşitlerini vs. de açıklayarak doyurucu bilgi vermektedir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 2a, 6a, 6b, 71b, 72b, 74b, 175a, 175b). “Yani” ifadesi ile de ayrıca pek çok açıklamada bulunmaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 2b, 3b 11a, 11b, 12a, 13a, 165b, 172a, 177b, 244...). Bir mesele geçince eğer o meseleye dair bir mahalli adet söz konusu ise ve bu metinde belirtilmemişse adetleri ve bazı örnekleri belirtmekte (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi v. 6b, 71b, 174b, 180b, 184b), bir kısmı zikredilen ayetleri ise tamamlamaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 1a).

Bazen “musannif burada şunu kastetmiştir bundan gafil olmayasın” şeklinde uyarıda bulunmaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 9b, 286). 17. varak b sayfasında asıl metinde olmamasına karşın Farsça tekbir almaya dair cevazı yazmıştır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 17a). 70. varak b sayfasının ortalarında “Kitabu'n-nikah” başlamış, metinden önce bu başlıkla beraber artık iba-

detlere dair olan ana bölüm bitip muamelat bölümünün başladığını mütercim ifade etmiştir. Bu ifadeden anlıyoruz ki mütercim Kurd Efendi nikahı bir ibadet değil muamelat konusu olarak görmüştür. Aynı sayfada Arapça olan “زوجني” ve “زوجت” gibi lafızların Türkçe açısından ne ifade ettiği ve emir mi mazi mi olduğu açıklanmıştır. Yine, takip eden sayfada müellifin Farsça olarak verdiği ifadeler de Türkçeye çevrilmiş olup ayrıca diğer bazı Farsça ibareler ve manaları eklenmiştir. Bu tip ifadeler mütercimin Farsça da bildiğine delil olarak kullanılabilir.

a. Eserin Tasnif Metodu

Eserin tasnif metoduna gelince bir nüsha hariç mütercimin kendisine ait bir mukaddime bulunmayıp kapak sayfası ardından fihrist bulunmakta ve en son da hatime ile sona ermektedir.

Eser asıl metne ait olan mukaddime ile başlamaktadır. Bu da önce hamdele ve salveleye dair giriş ve ardından kitabın ne için yazdığını ifade eden müellifin açıklaması bulunmaktadır. Torununun her ilimde bir kitap ezberlediği ve fıkhıta da istediği gibi bir eser olmadığı için bu eseri yazıp ezberlemesi amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, s. 2, 3). Eserin ana başlıkları “Kitab” ismi ile ifade edilmekte ve alt başlıkları “Bab” ve “Fasıl” olarak verilmektedir. 56 “Kitab”, 63 “Bab” 22 “Fasıl” ve 4 “Mesai’l-Şetta” başlığı ile kitabı tasnif etmektedir. “Mesail Şetta”, bir önceki “Kitab” veya “Bab”a ait olan çeşitli meseleleri içeren bölümleri ifade etmektedir. “Fasıl” tasnifi ise bazen hangi fasıl olduğu “Bab” tasnifinde olduğu gibi açıkça yazmakta bazen de Türkçe açıklamaları asıl metinden ayırmak için kullanılmaktadır. Ayrıca yer yer derkenar olarak anlaşıldığı kadarıyla müstensih unuttuğu veya atladığı kısımları kırmızı mürekkeple yazmaktadır. 146. varak yani 292. sayfa arasında namazların kazası ile ilgili bir sayfalık kitaptan ayrı olarak Şurunbulalı’nın *Nurul’izah* şerhi olan *İmdadu’l-fettâh* isimli eserinden nakilde bulunmaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi, v. 146). 314. varak b sayfasında bazı kelimelerin sarf açısından çekimleri de bulunmaktadır (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, v. 314).

Eserin Muhtevası

Eserin ana iskeletinde Türkçe bir mukaddimenin ardından eserin aslında olan Arapça mukaddime ve tercümesi bulunmaktadır. Ardından klasik fıkıh eserlerinde olduğu üzere ibadetlere dair olan bölüm yer almaktadır. En geniş bölümü içeren muamelat bölümü ardından da ceza hukukuna dair meseleleri içeren bölüm ile eser son bulmaktadır.

Tek bir nüsha hariç hiçbir nüshada mukaddime bulunmamaktadır. Mukaddimenin bulunduğu nüsha Millet Kütüphanesi Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 4819/2 nüshasında olup mukaddime muhtevasında iki önemli nokta bulunmaktadır. Birincisi eserin tercüme sebebidir ki sebep olarak mütercim bir arkadaşının ondan Arapça bilmeyenlerin fıkha dair meseleleri öğrenebilmeleri için bir metin eserin tercüme edilmesi ve feraize dair olan es-Siraciyye'nin de buna izafe edilmesidir. Diğeri ise tercümenin 925/1519 tarihinde yapıldığının söylenmesidir. Zira mütercim Kurd Efendi 931/1525 tarihinde doğmuştur (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Milli Kütüphane, 06 kh 4819/2, 312). Bu hususlarda yukarıda yeterince bilgi verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

Eserin aslında olan ve nüshaların hepsinde eserin başlangıcı olan mukaddime ise müellife ait olan mukaddimedir. Bu kısımda ise daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Burhanüşşeria'nın torununun her ilimde bir eser ezberlediği ve fıkıhta ise böyle bir eser olmadığı için onun ezberlemesi amacıyla bu eseri telif ettiğini sebep olarak ifade eder (Kurd Efendi, *Terceme-i Vikâye*, Millet Kütüphanesi, s. 3-4).

Kitap ibadetler muamelat ve ukubat diye ana bölümlere ayrılmasa da klasik fıkıh metinlerindeki gibi bu genel yapı korunmuştur. Mütercim Kurd Efendi de bunu değiştirmemiş ve aynı yöntemi izlemiştir. Yine, ana bölümleri "Kitap" başlığı ile incelemiş, her bir "Kitap" içerisinde çeşitli "Bab" ve "Fasıl-lara" yer verilmiştir. Ayrıca "Mesail Şetta" başlığı ile "Kitap" sonunda o bölüme dair çeşitli meseleler zikredilmiştir. Bu tasnifin muhtevası şu şekildedir:

1. Kitabu't-Tahâra: Dört baptan oluşur ve temizliğe dair meseleleri inceler.
2. Kitabu's-Salât: On sekiz baptan oluşur ve namaza dair meseleler incelenir.

3. Kitabu'z-Zekât: Altı baptan oluşur ve zekâta dair meseleler incelenir

4. Kitabu'l-Hac: Üç baptan oluşur ve hacla ilgili mesail açıklanır.

5. Kitabu'n-Nikah: Dört baptan oluşur ve nikahla ilgili mesail açıklanır.

6. Kitabu'r-Radâa: Emzirmeye dair mesaili inceler.

7. Kitabu't-Talak: On üç baptan oluşur ve talaka dair meseleler incelenir.

8. Kitabu'l-Eyman: Yeminlere dair meseleler incelenir.

9. Kitabu'l-İtak: Altı baptan oluşur ve köle azadına dair meseleler açıklanır.

10. Kitabu'l-Hudud: On beş baptan oluşur ve ceza hukukunda belirlenen cezalara dair mesail incelenir.

11. Kitabu's-Serika: Hırsızlıkla ilgili hükümler bu kısımda incelenir.

12. Kitabu'l-Cihad: Savaş hukukuna dair meseleler incelenir.

13. Kitabu'l-Lakid: Baplara bölmeden kayıp çocuk meselesi ele alınır.

14. Kitabu'l-Lükata: Kayıp eşyalara dair meseleleri inceler.

15. Kitabu'l-Abık: Efendisinden kaçan köle hakkındaki meseleleri ihtiva eder.

16. Kitabu'l-Mefkud: Kayıp kişi hakkındaki meseleler incelenir.

17. Kitabu'l-Ma'rake: Savaş meydanındaki meseleleri ihtiva eder.

18. Kitabu'l-Vakıf: Vakıf meselelerinin açıklandığı kitaptır.

19. Kitabu'l-Bey ' : Yedi bab ve bir de mesail-i şette başlığı ile alış verişe dair olan meseleler incelenir.

20. Kitabu's-Sarf: Para olarak kullanılan malların değiş-tokuşuna dair meseleler ele alınır.

21. Kitabu'l-Kefâle: Kefaletle ilgili meseleler incelenir.

22. Kitabu'l-Havale: Borcun başkasına havalesine dair olan meseleler incelenir.

23. Kitabu'l-Kaza: Kadılık vazifesi ve şartları mesail şette başlığı altında aynı konuya dair yan meselelerle incelenir.

24. Kitabu's-Şehade ve'r-Rücu anha: Şahitlik ve şهادetten dönme meseleleri bir bab başlığı altında ele alınmıştır.

25. Kitabu'l-Vekâle: Üç baptan oluşup vekalet ve vekil tayini ile ilgili mesaile dairdir.

26. Kitabu'd-Da'va: Üç baptan oluşup davacı, davalı ve şahitlerine dair meseleler incelenir.

27. Kitabu'l-İkrar: İkrarla gerçekleşen çeşitli borçları ele alır.

28. Kitabu's-Sulh: Davalılar arasında arabuluculuk akdi ile ilgili kitaptır.

29. Kitabu'l-Mudârafe: Emek - sermaye ortaklığı hakkındaki meseleler incelenir.

30. Kitabu'l-Vedia: Emanet meselesinin incelendiği kitaptır.

31. Kitabu'l-Ariye: Ödünç alıp-vermeye dair meseleler incelenir.

32. Kitabu'-Hibe: Hediye ile ilgili konular ele alınır.

33. Kitabu'l-İcare: Kiralama akitleri ve mesaili üç baba ve bir mesail şette başlığı altında incelenir.

34. Kitabu'l-Mükateb: Efendisi ile hürriyeti karşılığında belli bir ücret ödeme üzere anlaşılan köle meselesini ele alır.

35. Kitabu'l-Vela: Azatlı kölenin ölmesi durumunda miras durumunun ne olacağına dair meseledir.

36. Kitabu'l-İkrah: Zorlama altında yapılan tasarrufların durumu incelenir.

37. Kitabu'l-Hacr: Mali işlerini yönetemeyecek durumda olanların tasarruflarına kısıtlama getiren meseleler bu bölümde incelenir.

38. Kitabu'l-Me'zun: Köle veya reşit olmamış kişilerin izinle tasarruflarının geçerli olmasına dair meseleler bu bölümde incelenir.
39. Kitabu'l-Gasp: Gaspa dair meseleler bu bölümde incelenir.
40. Kitabu's-Şufa: Önalım hakkı ile ilgili meseleler ele alınır.
41. Kitabu'l-Kısmet: Ortak malların taksimine dair kitaptır.
42. Kitabu'l-Müzaraa: Tarla kiralama ve ortaklaşa ekime dair meseleler bu kitapta incelenir.
43. Kitabu'l-Müsakat: Sulamaya dair meselelerin incelendiği kitaptır.
44. Kitabu'l-Zebaih: Eti yenen hayvanların incelendiği kitaptır.
45. Kitabu'l-Udhiye: Kurban kesmeyle ilgili meseleleri ele alır.
46. Kitabu'l-Kerâhiye: Kullanılması, yapılması veya bakılması mekruh olan meseleleri ele alır.
47. Kitabu İhya'i'l-Mevat: Ölü arazilerin tarıma kazandırılmasına dair meseleler incelenir.
48. Kitabu'l-Eşribe: Helal ve haram içeceklere dair meseleler incelenir.
49. Kitabu's-Sayd: Avlanmaya dair meselelerin incelendiği kitaptır.
50. Kitabu'r-Rehn: Üç baptan oluşup rehinle ilgili meseller açıklanır.
51. Kitabu'l-Cinâyât: Üç baptan oluşup ceza hukukunda cinayetler ile ilgili meseleler incelenmektedir.
52. Kitabu'd-Diyat: Dört baptan oluşup diyetlere dair meseleler incelenir.
53. Kitabu'l-Meakil: Helal ve haram olan yiyeceklere dairdir.
54. Kitabu'l-Vesâya: Beş baptan oluşup mirasta vasiyete dair meseleler incelenir.

55. Kitabu'l-Hünsa: Çift cinsiyetli insanların durumuna dair meseleler bu bölümde incelenir.

Sonuç

İslam medeniyetinin bin dört yüz yıllık fıkıh geleneğinde mezhep diye adlandırılan çeşitli fıkıh ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin öğretileri ve temel görüşleri mütûn denen kısa öz eserlerle aktarılıp öğretilmiştir. Hanefi ekolünün de fûru fikhını ele alan en önemli metinlerin başında *Vikâye* adlı eser gelmektedir. Öneme binaen bu eserin onlarca şerhi, ihtisarı, talika ve tercümeleri yapılmıştır. Osmanlı döneminde eser birkaç kişi tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercümeler arasında asıl esere en yakın ve tam yapılan nesir tercüme Kurt efendinin tercümesi olduğu söylenebilir. Bunu göz önüne alarak yaptığımız çalışma sonucunda: Burhânuşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilî'l-Hidâye* adlı eseri üzerine 60'ı aşkın çalışma yapıldığını; bunların 35 civarı şerh, 14 risale, 6 tercüme, 3 talika, 1 reddiye ve 1 muhtasardan oluştuğu tespit edilmiştir.

Kurd Efendi'nin hayatına dair yapmış olduğumuz araştırma sonucunda ise kendisine Kurd Efendi, Kurd Halife ve Kurd Dede denildiğini görüyoruz. Kurd Hocaoglu diye Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1722/1 numaralı nüshada bir isimlendirme geçse de bunun Kurd Efendi'nin oğlu için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kurd Efendi öncelikle Tatarpazarcığı'nda sonra Sahn-ı Seman medreselerinde okumuş ve Halveti tarikatından da sülûk dersleri almıştır. Bosna Halveti Şeyhliği ve Kadirga Halveti Şeyhliği gibi önemli vazifeleri yürütmüştür. Bunun dışında çalışmalarından çıkardığımız kadarıyla Kurd Efendi cemiyet hayatında pek çok görev yanında ilmi hayatı da yoğun geçmiştir. Görüldüğü üzere hem fıkıh hem kelim hem tasavvuf hem alet ilimleri ve diğer çeşitli İslami ilimlerde tercüme veya telif eserler vücûda getirmiştir. Dikkat çeken nokta ise özellikle fıkha dair çalışmalarıdır ki yaptığı tercümeler pek mühimdirler. Buradan Kurd Efendi şahsında tasavvuf ehlinin şeriat dairesine verdiği önemi de gözlemliyoruz. Zira eskilerin deyimi ile "ilmi icazeti olmayana şeyhlik icazeti verilmez". Çünkü mana alemindeki olayları herkes bilemez ve mana aleminin sınırlarını madde alemi belirler ve insanlar maddeye göre yaşarlar. Bu ince çizgiyi cahil bir şeyhin koruyabilmesi pek zordur ve sapkın tarikatların zayıf noktası ise buradan kaynaklanmaktadır.

Kurd Efendi'nin eserlerinden incelediğimiz *Vikâye* tercümesi Osmanlı Döneminde medreselerde çokça okutulmuş ve kadıların da başucu kitaplarından olmuştur. Bu kitabın önemine binaen o dönemde tespit edebildiğimiz kadarı ile altı tercümesi yapılmıştır. Her ne kadar altı farklı kişi tarafından yapıldığı düşünülse de isimsiz tercümenin Kurd Efendi'ye ait olduğu göz önüne alındığında aslında toplamda beş tercüme olduğu görülmektedir. Bu beş tercümeden ikisinin manzum diğer üçünün nesir şeklinde yazıldığı; nesir tercümelerden biri olan Kurd Efendiye ait tercümenin birçok nüshanın bulunduğu, bu nüshalardan çoğunun Türkiye de diğerlerinin farklı ülkelerde olduğu saptanmıştır. Bu ülkelerden Bosna ve Kahire gibi ülkeler o gün için Osmanlı Devleti sınırlarında olsa da Almanya gibi ülkelerde de olup Türkiye'deki nüshaların bir kısmı nakıs ve isimsiz olarak bulunmaktadır. Ancak Sakarya Müftülüğü nüshası gibi bazı nüshalarda açıkça müellife atfı söz konusu olmaktadır. Millet kütüphanesindeki nüsha ise Kurd Efendiye aidiyeti yönünden Sakarya Müftülük nüshası öne çıkmaktadır.

Problemli noktalardan biri müellife aidiyet hususundaki bazı nüshalardır. Müellife aidiyeti hususunda bizi şüpheyne düşüren bir nüsha Manisa İl Halk Kütüphanesi 351 numarada kayıtlı nüshadır. Eserin Taşköprüzade'ye ait olduğuna dair bir kayıt bulunsa da ulaştığımız kadarıyla Taşköprüzade'ye ait böyle bir eser bulunmayıp oradaki kaydın Taşköprüzade'ye mülk olarak ait olduğudur. Ayrıca bu nüsha ve bazı isimsiz *Vikâye* tercümelerini karşılaştırdığımızda bunların Kurd Efendi'ye ait tercümelerin aynısı olduğunu da gördük. Bu isimsiz tercümelerin sayıca çok olması Kurd Efendi'ye ait tercümenin aidiyetinde şüphe bırakmamaktadır. Ayrıca bu isimsiz tercümelerin yaygın şekilde bulunması tercümenin Kurd Efendi'ye ait olduğunu bir yönüyle gösterir.

Bir diğer problemli nokta ise Milli Kütüphanedeki 4819/2 numaralı nüshada bulunan mütercime ait mukaddimedir. Burada neden bu eseri tercüme ettiği ve Yavuz Sultan Selim'e atfı ve 925 tercüme tarihidir. Çünkü Kurd Efendi 935 doğumlu olup Sultan Selim döneminde yaşamadığı açıktır. Bu mukaddimedeki ifadeler bizi şüpheyne düşürse de nüsha karşılaştırmaları bu eserin Kurd Efendiye aidiyetini doğrulamaktadır.

Dikkat çekmek istediğimiz bir nokta da Osmanlı döneminde yapılan bu tercümelerin sadece asla sıkı sıkıya bağlı tercümeler olmayıp yer yer kendi

katkılarını, yorumlarını ve meselelere dair diğer bilgileri de vermeleridir. İncelediğimiz tercümelerin tamamında mütercimlerin metnin aslına katkı yapmaktan geri durmadıklarını görüyoruz. Kurd Efendi de aynı şekilde tercümesinde ıstılahları açıklayarak bazen meselelere dair başka görüşlere yer verip bazen de bizim memleketimizdeki adet ve örfe göre meselenin nasıl anlaşılmasını belirterek yaptığı tercümeyi sade bir tercümeden çok bir şerh vücuda getirmiştir. Nitekim bazı nüshalarda da *Şerhu Vikâye* şeklinde isimlendirme olduğu görülmektedir. Yine, o dönemin sosyal hayatını anlamak için bu eserlerdeki özellikle örf ve adeti hakkındaki yazdıkları önem arz etmektedir.

Netice itibarıyla *Vikâye* gibi önemli bir eserin dikkatli ve özenli bir tercümesinin Osmanlı döneminde yapılması bize klasik eserlerin tercümesi hakkında fikir vermektedir. Zira klasik eserlerin tercüme edilip edilmemesi üzerinde günümüzde tartışmalar devam etmektedir. Bu tercümelerin varlığı klasik eserlerin tercüme edilmesinin faydalı olabileceğine bir örnektir. Bunun yanında günümüzdeki tercüme hareketi klasik eserlerin tercümesine uzanmışken klasik tercümelere istifa etmek hem zaman tasarrufu hem de ilmi devamlılık açısından gereklidir. Zira böyle bir eserin fıkıhî alanda yetkin biri tarafından çevrilmesi ve bu çevirinin de işin erbabı tarafından takdir edilmesi ve asırlar boyunca sürekliliğini sağlanması bu tür klasik tercümeleri önemli kılmaktadır. Bu gibi tercüme eserlerin latinize edilip sadeleştirilerek basılması hem Türkçemize katkı sağlayacak hem de ilmi çalışmalara kısmen yol gösterecektir. Ayrıca yazma olarak bulunan Osmanlı Türkçesi tercümelerin gün yüzüne çıkarılması ve basılması o eserlerin çeşitli makalelerle ilmi sahaya çıkarılmasıyla olur. Bizlerde bu makale ile Kurd Efendi'nin *Vikâye* tercümesini değerlendirmiş olduk. Bu eserin kısa zamanda latinize edilmesi ve basılmasına vesile olacağını ummaktayız. Bu şekilde hem kadim ulemayı hayırla anmak ve günümüzde yapılacak tercümelere yol göstermek ve yapılmış tercüme içinse vakitten tasarruf edilerek daha önce yapılmış tercümeleri gün yüzüne çıkarmak yerinde olacaktır. Bu çalışmada bu amaca matuftur.

Kaynakça

Aktan, Bilal. (2002). Devletoglu Yusuf'un Vikâye Tercümesi. *Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.*

- Atan, Ömer Faruk. (2016) “Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2016). 65-79.
- Atan, Ömer Faruk. (2016). “Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşeria’nın Vikâye Adlı Eseri,” *Bursa Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2), 125 – 153.
- Apaydın, H. Yunus. (2002). “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25/285-287.
- Bedir, Murtaza. (2010). “Tâcüşşeria”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA). İstanbul: TDV Yayınlar, 2010. 39/360-362.
- Bedir, Murtaza. (2013) “Vikâyetü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA). İstanbul: TDV Yayınlar, 2013. 43/106-108.
- Burhânüşşeria, Vikâye, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 2029
- Çelebi, Kâtip. (1999). *Keşfu’z-Zünûn*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Devletoglu Yusuf. *Terceme-i Vikâye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hacı Mahmut Efendi, no: 4439.
- Gözübenli, Beşir. (1997) “Hâkim eş-Şehîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/195-196.
- Eliçık, Muhittin. (2009). “Şemsi Paşa’nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü’r-Rivâye Tercümesi”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 2 (Kasım 2009), 16-49.
- Hasanov, Sefer. (2019) “Kurd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet Ansiklopedisi* (DİA). İstanbul: TDV Yayınları, 2019, Ek cilt 2/93.
- Kallek, Cengiz. (2002). “Kudûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 26/321-322.
- Kaya, Eyyüp Said. (2013). “Zâhirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 44/101-102.
- Kurd Efendi. *Terceme-i Vikâye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hacı Mahmut Efendi, no:838, 870.
- Kurd Efendi. *Terceme-i Vikâye*. Sakarya Müftülüğü Kütüphanesi. d. 604/391.

- Kurd Efendi. *Terceme-i Vikâye*. Millet Kütüphanesi Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 4819/2.
- Kurd Efendi. *Terceme-i Vikâye*. Milli Kütüphane. 06 Mil Yaz. A 1722/1.
- Kurd Efendi. *Terceme-i Vikâye*. Nuru Osmaniye Kütüphanesi. 1426.
- Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed. (2007). *Islâhu'l-Vikâye*. nşr. Abdullah Davud-Mahmud Şemseddin el-Hüzzam. Beyrut: y.y.
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât. Muhammed Abdulhayy *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Muhammed Halim Efendi. Süleymaniye Kütüphanesi. Reşid Efendi Koleksiyonu, no: 181
- Orazsahet, Orazov. (2020). "Vikâyetü'r-rivâye fî mesâli'l-Hidâye Bağlamında Oluşan Fıkıh Edebiyatı". *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29/1 (Haziran 2020), 81-122.
- Orazsahet, Orazov. (2018). "Muhtasar Metinlerin Hanefi Literatürü İçindeki Yeri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2018/1), 107-122.
- Özen, Şükrü. (2008). "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: TDV Yayınlar, 2008, 35/427-431.
- Polat, İrfan. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/lubbi-seyyid-mehmed-efendi> (Son erişim: 18.04.2022; 23.02).
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud. (2006). *Şerhu'l-Vikâye*. nşr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac. Amman: y.y.
- Süreyya, Mehmed. (1996). *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Shakir, Najib Muhsin. (2014). "Sadrüşşerîa es-Sani'nin en-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki". *Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yüksek Lisans Tezi.
- Şemsi, Paşa. *Manzum Vikâye Tercümesi*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. 42 Kon 3553/1, yk. 2a.

Tâhir Efendi, Bursalı Mehmed. (1972). *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınları.

Yazar, Sadık. (2017). "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 12 / 23 (Mayıs 2017), 70.



**Göç Olgusu Bağlamında Endülüs'te Meydana Gelen Rabaz
İşyanlarının Siyasî, Ekonomik ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine
Bir Değerlendirme**

An Evaluation of the Political, Economic and Socio-Cultural Effects of the Rabaz
Revolts in the context of migration in Andalusia

Murat GÖK

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Assist. Prof. Karamanoğlu Mehmetbey University
muratgok@kmu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3119-0209

DOI: 10.56720/mevzu.1140852

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ağustos / August 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: GÖK, M. (2022). Göç Olgusu Bağlamında Endülüs'te
Meydana Gelen Rabaz İşyanlarının Siyasî, Ekonomik ve Sosyo Kültürel
Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül
2022): 121-148. DOI: 10.56720/mevzu.1140852

İntihal: Bu makale, İThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Endülüs toprakları asırlar boyu Avrupa'daki İslâm medeniyetine ev sahipliği yapmıştır. Bu dönemde siyasî, ekonomik, kültürel vb. birçok alanda eşine nadir rastlanır gelişmeler kendini göstermiştir. Yaşanan hadiselerin etkileri sadece o coğrafyayla sınırlı kalmamış, sonuçları itibariyle birçok bölgede hissedilmiştir. Araştırmamızın konusunu Endülüs emîrlerinden I. Hakem döneminde gerçekleşen ve Rabaz İsyanı (189/805 ve 202/818) diye isimlendirilen bir halk ayaklanması ile bu ayaklanmanın Endülüs'teki sonuçları ve ayaklanma sonrası Mağrib, İskenderiye ve Girit coğrafyasına sürgün edilen halkın buralardaki etkileri teşkil etmiştir. Bu konu Müslümanların miladi dokuzuncu asrın başlarında Avrupa'da teneffüs ettikleri atmosferi anlama ve Endülüs topraklarındaki siyasî ortamı değerlendirme noktasında önemli olduğu gibi, zaman zaman ortaya çıkan isyanların ne derece büyük etkiler oluşturduğunu, yaşanan sürgünlerle farklı merkezlerde ne gibi gelişmelere vesile olduğunu görme açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmayla Hakem b. Hişâm döneminde Kurtuba merkezli idarenin yönetim anlayışı ve nihayetinde sürgün edilen insanların etkisiyle farklı merkezlerde ne tür değişimlerin olduğunu ortaya koymak amaçlanmış olup göç olgusunun ortaya çıkardığı sonuçlar gözler önüne serilmek istenmiştir. Bu bağlamda konu çalışılırken yazılış tarihi itibariyle olayların yaşandığı döneme en yakın kaynaklar esas alınmış ve bunun yanı sıra güncel çalışmalardan da istifade edilmiştir. Bu alanda yapılmış çalışmalar ile ortaya konulan farklı görüş ve fikirler tahlil süzgecinden geçirilerek değerlendirilmiş ve konu, tarih metodolojisine uygun bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Hakem b. Hişâm, Rabaz, Mağrib, İskenderiye, Girit, İsyan, Göç.

Abstract

The land of Andalusia has hosted the Islamic civilization in Europe for centuries. In this period, some political, economic, and cultural developments was occurred. The effects of the incidents occurred were not only limited to that geography but were felt in many regions in terms of their results. The subject of our research is the Rabaz Revolt (189/805 ve 202/818), which took

place during the reign of Andalusian emir Al-Hakam I, and the effects of this revolt in Andalusia and the impacts of the people who were exiled after the revolt to Maghrib, Alexandria and Crete where they were exiled. This issue is important in terms of understanding the atmosphere that Muslims breathed in Europe at the beginning of the ninth century, and evaluating the political environment in Andalusia, as well as seeing the great effects of the revolts that occurred from time to time, and what great developments the Muslims implemented in different centers with the exiles. With this study, it was aimed to reveal what kind of changes took place in different centers with the manner of rule of the Cordoba-based administration and the influence of exiled people to the places where they were exiled in the Hakam b. Hisham period, and to reveal the results of the migration. While presenting this study, first the earliest sources on the subject were taken as a basis and then current studies were also benefited from. The different views and ideas claimed by the studies carried out in this field have been evaluated, analyzed, and been discussed in accordance with the historical methodology.

Keywords: Andalusia, Hakam b. Hisham, Rabaz, Maghrib, Alexandria, Crete, Revolt, Migration.

Giriş

İnsanoğlunun yaşamında içinde bulunduğu doğal şartlar gereği veya zorunlu hareketler sadedinde göçler ve sürgünler söz konusudur. Göç olgusu siyasî, ekonomik, toplumsal vb. sebeplerle bireylerin veya insan topluluklarının bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret olarak tanımlanır (Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük, 2022). Tarihte meydana gelen savaşlar, isyanlar, doğal afetler ve daha birçok olay insan topluluklarının bir mekân hareketliliği içerisine girmesine sebep olmuştur. Bu mekân hareketliliği yani farklı sebeplerle ortaya çıkan göçler ve sürgünler, tarihin akışını etkileyen önemli olaylar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Endülüs topraklarının İslâm coğrafyasına dahil olması İslâm'ın ilk asrına kadar gitmektedir. Müslümanlar Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Mısır üzerinden başlattıkları Afrika fetihlerini Kuzey Afrika ile devam ettirmişler, buradan da Cebel-i Târik Boğazı'nı geçmek sûretiyle Emevîler döneminde Avru-

pa'ya ulaşmışlardır. Avrupa topraklarında Endülüs medeniyetini inşa eden Müslümanlar, buradaki çalışmalarıyla dünya tarihine unutulmaz katkılar sunmuşlardır.

Endülüs Emevî Devleti'nde Kurtuba şehrinde Hakem b. Hişâm'ın iktidarında yönetim ile halkın bazı kesimleri arasındaki ilişkilerin olumsuz seyretmesi sebebiyle huzursuzluklar yaşanmış, ortaya çıkan hadiseler kanlı bir şekilde bastırılabilmiştir. Hakem b. Hişâm (180-206/796-822) döneminde Kurtuba'da 189/805 ve 202/818 tarihlerinde çıkan ve Rabaz İsyanları diye isimlendirilen ayaklanmalar hem Endülüs Emevî Devleti'nde hem de isyancıların sürgün edildikleri coğrafyalarda yaşanan hadiselerle dikkat çeker. Hakem, isyanlardan sonra aldığı sürgün kararlarıyla on binlerce Kurtubalı'nın Endülüs'ün başka şehirlerine, Kuzey Afrika'ya, İskenderiye'ye ve bir süre sonra da Akdeniz'de bulunan Girit adasına gitmelerine sebep olmuş, göç etmek durumunda kalan insanlar gittikleri yerlerin siyasî ve sosyal yaşamlarının şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır.

Bu çalışmada yaşanan sürgün süreci ele alınırken öncelikle Endülüs'ün o dönemde içinde bulunduğu özelliklere dikkat çekilecek, ardından yaşanan isyanların sebepleri ve isyanlar konu edilecektir. Ayrıca bu isyanlar sonrası gerçekleşen sürgün neticesinde gidilen yerlerde hangi sosyal, kültürel ve siyasî değişimlerin yaşandığı konusuna da işaret edilecektir.

Araştırma konumuzla ilgili olarak yakın dönemde bir kısım akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Ahmet Nasır Yaylalı'nın *Endülüs Emevî Emîri Hakem b. Hişâm b. Abdurrahman (Siyâsî ve Askerî Faaliyetleri)* isimli yüksek lisans çalışması Hakem b. Hişâm'ın hayatını ve siyasî faaliyetlerini konu edinmesi yönüyle istifade ettiğimiz bir çalışmadır. Ancak araştırmada Rabaz isyanları ve doğurduğu sonuçlar ayrıntılı olarak değerlendirilmemiştir. Yine Lütfi Şeyban'ın bölge tarihiyle ilgili olarak kaleme aldığı "*Endülüslülerin Fas'a (el-Mağrib) Göçleri ve Bölgedeki Sosyokültürel Etkileri*" ile "*Fas (el-Mağrib) ile Endülüs Arasındaki Siyasi İlişkiler*" isimli makale çalışmaları kısmen Rabaz isyanlarına işaret etmesi ve Endülüs'ün Mağrib'le olan ilişkilerini gözler önüne sermesi yönüyle istifade ettiğimiz güncel çalışmalardan olmuştur. Ayrıca Zaynab Alizâdeh Joorkoyeh'in konuyu Chalmers Johnson'un devrimci değişim teorisine dayalı olarak ele aldığı "*Nakşi Fukahây-i Mâlikî ve Muvelledûn der*

Şuriş-i Rebed der Endelus ber Esâs Nazariyye-i Tehavvül-i İnkilâbî Chalmers Johnson” adlı Farsça olarak hazırlanmış çalışmasından da farklı bir bakış açısı sunması yönüyle istifade edilmiştir.

1. Ana Hatlarıyla Endülüs Emevî Devleti’nin Siyasî Durumu

Endülüs, Müslümanların Avrupa’nın güneybatısında, bugünkü İspanya toprakları üzerinde kurdukları ve yaklaşık sekiz asır boyunca hüküm sürdükleri coğrafyanın adıdır. Bu medeniyet, varlık gösterdiği dönemde Hristiyan Avrupa’yı etkilemiştir. Endülüs medeniyeti günümüz Avrupa’sında da izlerini hâlâ devam ettirmektedir (Dadan, 2009, s. 371). Bu topraklar, Müslümanların hâkim olduğu dönemde, farklı dinlerin ve etnik kimliklerin birlikte yaşam tecrübesini en ideal şekliyle sergiledikleri bir yer olmuş, Doğu’nun birikimini Batı ile buluşturan bir medeniyete ev sahipliği yapmıştır (Altındağ ve Aydın, 2020, s. 288).

Endülüs toprakları Emevîler (41-132/661-750) döneminde 92-94/711-713 tarihleri arasında fethedilerek İslâm hâkimiyetine dahil edilmiştir. Dimaşk merkezli İslâm orduları içinde yer alan Emevîler’in Kuzey Afrika’da görevli valisi Mûsa b. Nusayr’ın ordusundan bir birlik, 92/711’de Berberî komutan Târik b. Ziyâd vasıtasıyla İber Yarımadası’na (Bkz. Haccî, 2017, s. 47) askerî çıkarma yapmıştır. Dönemin ve coğrafyanın şartlarını iyi değerlendiren Müslümanlar, çok kısa bir sürede yarımada’nın büyük bir kısmında hâkimiyeti tesis etmiştir (Atçeken, 2002, s. 86). Fethin gerçekleşmesinden sonra bölge toprakları toplamda yirmi bir vali tarafından 138/756’ya kadar Emevîlere bağlı bir eyalet olarak yönetilmiştir (Atçeken, 2021, 4/33).

Şam merkezli Emevî Devleti’nin yıkılışından sonra Abbâsîlerin Emevî ailesine yönelik kıyımından kurtulabilen hânedan üyesi Abdurrahman b. Muâviye (138-172/756-788) mevâlinin, Berberîler’in ve Kayslılar’a düşman olan Yemenliler’in desteğiyle 138/756 yılında Endülüs’ün idaresini ele geçirmiştir (İbn İzârî, 1983, 2/44-47). I. Abdurrahman’ın vefatı sonrası yerine geçen oğlu Hişâm (172-180/788-796) Endülüs’ün ikinci emîri olarak görev yapmıştır. Hişâm idaresi adaletin hâkim olduğu sakin bir dönem olmuş, onun 180/796’da ölümünden sonra oğlu Hakem (180-206/796-822) yönetimi eline almıştır (İbn Kesîr, 1986, 5/311). Hakem’in idarededeki bazı tasarrufları, dinî kurallara lakayt davranması, ulemâ sınıfına daha önce alışageldikleri ilgiyi

göstermemesi ve onların idaredeki nüfûzuna engel olması, döneminde ulema destekli bir kısım isyanların çıkmasına sebep olmuştur (Şeyban, 2016, s. 27). Ancak Hakem bu isyanları çok sert bir şekilde bastırarak, sükûneti tesis etmiş ve oğlu II. Abdurrahman'a (206-238/822-852) istikrarlı bir idare bırakmıştır. Endülüs Emevî Devleti'nin en parlak günleri II. Abdurrahman döneminde yaşanmış, onun ölümüyle birlikte bazı isyan ve iç karışıklıkların görüldüğü yeni bir sürece girilmiştir (Altındağ ve Aydın, 2020, s. 289). II. Abdurrahman'dan sonra göreve gelen oğlu Muhammed (238-273/852-886) döneminin ilk yıllarında önceki dönemin başarıları devam ettirilse de, idaresinin son yıllarında ve Muhammed'den sonra gelen Münzir (273-275/886-888) ve Abdullah (275-300/888-912) dönemlerinde çok büyük problemler yaşanmıştır (Parlak, 2021, ss. 159-163). Abdullah'tan sonra idareye gelen torunu III. Abdurrahman (300-350/912-961) ülkeyi krizden çıkarmayı başararak, 317/929'da Endülüs'te ilk defa kendisini halife olarak ilan etmiştir. III. Abdurrahman ile başlayıp 422/1031 tarihinde III. Hişâm döneminde Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışına kadar geçen süre zarfında dönemsel bazı problemler yaşansa da bu zaman dilimi Endülüs'ün en parlak günleri olarak tarihe geçmiştir.

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışından sonra bu topraklarda birçok devlet kurularak Mülûkû't-tavâif (423-483/1031-1090) diye anılan yeni bir dönem yaşanmıştır. Küçük emîrlıkların hüküm sürdüğü bu dönemde Endülüs Müslümanları içte ve dışta olmak üzere oldukça zor zamanlar geçirmiştir (Özdemir, 1995, 11/213-214). Anılan tarihlerden sonra bu topraklarda Murâbitlar Devleti ile başlayan yeni bir süreç kendini gösterecektir (Yiğit, 2020, 31/153).

2. Endülüs Toplumunun Genel Özellikleri

Endülüs Emevî Devleti toplum yapısı yönüyle farklı etnik ve dinî unsurların bir arada yaşadığı kozmopolit bir özellik arz eder. Endülüs halkı, inanç yönüyle Müslümanların ve gayrimüslimlerin oluşturduğu toplumda, barış içerisinde asırlarca yaşayabilmişlerdir. Müslümanlar kendi aralarında Berberiler, Araplar, müvelledûn, mevâlî ve sakâlîbe başta olmak üzere farklı etnik yapılardan oluşmaktaydı. Müslüman Araplar, sayı bakımından az olmasına rağmen toplumda hâkim unsur olmuştur (Özdemir, 1995, 11/216). Bu topluluklar kendi aralarında evlilikler yoluyla kan bağı oluşturmuşlardır (Mûnis, 2002, ss. 458-459).

Endülüs'te Müslüman nüfusun çoğunluğunu dokuzuncu asrın ortalarından itibaren İslâm'ı kabul eden ve "Müvelledûn" olarak isimlendirilen yerli halk teşkil ediyordu. Kabileciliğin etkisiyle Araplarla müvelledûn arasında çatışma yaşandı ve bu düşmanlık uzun yıllar devam etti (Şeyban, 2020, s. 174). İslâm'ı iyi bilen bu âlimlerin aslen İspanyol olan ve daha sonra İslâm'a giren müvelledûn üzerinde büyük etkileri vardı. Onlar, sadece Kurtuba'da sayıları binleri bulan tasavvuf erbabının ve ilim adamlarının telkin, tavsiye ve tesiri altında hareket ediyorlardı. Hişâm döneminde gördükleri itibarı oğlu Hakem döneminde göremeyen ulemâ sınıfı halkı iktidar aleyhine kışkırtıyordu. Sonuçta Kurtuba'da Rabaz (bkz. Can, 2018, ss. 1153-1156) ismi verilen kenar mahallelerden oluşan bölge, fakihlerin liderliğindeki siyasî bir hareketin merkezi haline geldi (Hitti, 2011, s. 69; Yaylalı, 2004, s. 24). Rabaz'da yoğunlaşan müvelledûn çoğunlukla küçük çiftçilerle zanaatkârlardan oluşuyor ve bunların içerisinde asilzadelerle mülk sahipleri de bulunuyordu. Buraya yerleşenler genellikle başkent dışından gelen işçilerdi. Bu mahallelerde müsta'riblerden ve sayıları günden güne artan fukahâdan da insanlar bulunmaktaydı. Bu mahallelerde isyanlar sebebiyle 20 bin civarında insanın sürgüne maruz kalmasına bakarak Rabaz bölgesinde yoğun bir müvelledûn nüfusunun yaşadığını söylemek mümkün olabilecektir (Özdemir, 2006, 32/228).

Endülüs'te ayrıca Sakâlibe ismi verilen bir topluluk ta vardı. Bunlar Avrupa asıllı kölelerin satın alınarak İslâm'ı kabul edenlerinin saray hayatına adapte edilmesiyle oluşan topluluklardı (Taşağıl, 2009, 36/3). Gayrimüslim tebaa ise Hristiyan ve Yahudilerden oluşuyordu. Onlar fetih sırasında yapılan anlaşmalara uygun bir şekilde yaşamlarını sürdürüyorlardı (Özdemir, 1995, 11/217). Hristiyan ve Yahudi topluluklar Emevî idaresi tarafından hoşgörüyle karşılanıyorlar, üst düzey görevlere gelebiliyorlardı. Bu topluluklar idare tarafından hoşgörü ile muamele görüyorlardı. Ancak fitne ve siyasî karışıklıkların olduğu dönemlerde bunların da etkin oldukları görülecektir. Endülüs'te var olan bu etnik yapılar, otorite, güç, adalet ve basiret sahibi yöneticiler döneminde Endülüs için bir zenginlik olmuştur. Ancak liyakat sahibi olmayan kişilerin iktidarında yanlış uygulamalarla ve halka yapılan zulümlerle Endülüs'ün dağılıp tarihten silinmesinde de pay sahibi olmuşlardır (Ergüven, 2009, s. 146).

3. Dahilî Karışıklıkların Yaşandığı Dönem

Hicrî II. asrın sonlarına doğru Endülüs'ün baş şehri Kurtuba'da idareye karşı birtakım rahatsızlıklar kendisini hissettirmeye başlamıştı. Çalışma konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi açısından Rabaz olaylarının yaşandığı dönemin siyasî atmosferinin iyi tahlil edilmesi önem arz etmektedir. Bu gayeyle olayların öncesinde idarede bulunan Hişâm b. Abdurrahman dönemi ile olayların bir tarafı olan Hakem b. Hişâm döneminin bilinmesi faydalı olacaktır.

3.1. Hişâm b. Abdurrahman (I. Hişâm) (172-180/788-796) Dönemi

139/756'da Kurtuba'da doğan ve 172/788'de tahta oturan I. Hişâm, Endülüs Emevî Devleti'nin bânîsi Abdurrahman'ın oğludur. İktidara geldiğinde kardeşleri Süleyman ve Abdullah'ın isyanlarıyla uğraşan ve bunlarla mücadelede başarılı olan Hişâm'ın döneminin en dikkat çeken hususlarından biri adil yönetim anlayışı sayesinde halkla kurduğu sağlıklı iletişimidir. O, tesis ettiği adil yönetimiyle halkın gönlünü kazanmış ve devleti istikrarlı bir şekilde yönetmiştir (Înân, 1997, 1/224). Onun döneminde alimlere değer verilmiş ve fukahâ devlet yönetiminde önemli mevkilere gelmiştir.

Hişâm, Mâlikî mezhebinin Endülüs'te yayılmasına da katkıda bulunmuştur. Kurtuba'da İmam Mâlik'in meşhur *el-Muvatta* isimli eserini okutan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Hişâm üzerinde çok büyük etkiye sahip olmuştur. Öyle ki emîr onun fikrini almak sûretiyle kadı tayinlerinde bulunmuştur (Hasan, 1985-1987, 3/45). Dindarlığı, adaleti, güzel ahlakı, cesareti, düşmana karşı sert tavırlarıyla öne çıkan Hişâm, 180/796'da vefat etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1997, 5/311; İnân, 1997, 1/228).

3.2. Hakem b. Hişâm (I. Hakem) (180-207/796-822) Dönemi

Ebu'l-Abbâs Hakem b. Hişâm b. Abdurrahman b. Muâviye şeklinde isimlendirilen I. Hakem, Endülüs'teki Ümeyyeoğulları'nın Abdurrahman ve Hişâm'dan sonraki üçüncü idarecisidir (en-Nüveyrî, 2004, 23/210). Hakem, 154/770 senesinde Kurtuba'da, Zuhurf isminde ümmü veled olan bir kadından dünyaya gelmiştir (İbn İzârî, 1983, 2/68; İbnü'l-Hatîb, 1973, s. 479). Çok sayıda çocuğu olan Hakem aynı zamanda Murtazâ, Rabazî, Muzaffer lakapları ile anılır. Ebu'l-Âs veya Ebu'l-Âsî künyesine de sahip olan I. Hakem'in yü-

züğünde “*Hakem Allah’a güvenir ve O’na dayanır*” yazardı (Hayat ve Bekâkire, 2018-1019, s. 15).

Hakem b. Hişâm hilafeti süresince halk arasında adaleti öncelemiş, babasının aksine ilim adamları ve fukahânın etkinliğine son vererek güçlü bir ordu ve siyaseten güçlü bir devlet tesis etmeyi hedeflemiştir (Hasan, 1985-1987, 3/46). O, 206/822 senesinde 52 yaşında vefât etmiş, vefatından önce bir son-raki devlet başkanının oğlu Abdurrahman olacağını ilan etmiştir. (el-Mes’ûdî, ty., s. 287).

Hakem b. Hişâm dönemi amcaları Abdullah ve Süleyman’ın taht mücadelesi sebebiyle isyanları ile Kurtuba’daki Rabaz ve Tuleytula’daki Hufre isyanları ile zor zamanların yaşandığı bir dönem olmuştur (Hatâmîle, 2000, s. 227). Bu dönemde gerçekleşen Rabaz isyanları devlet ve toplum yapısında ortaya çıkardığı durumlar ve neticesinde yaşanan sürgünler yönüyle önemlidir.

3.2.1. Rabaz İsyânları

Rabaz isyanları Hakem b. Hişâm döneminde 189/805 ve 202/818 tarihlerinde gerçekleşmiştir. Esasında rabaz, medine diye isimlendirilen şehirlerin dış mahallelerine verilen bir isimdir. Endülüs’ün Kurtuba şehrinde ise Rabaz denilince isyanların gerçekleştiği, Kurtuba’nın güneyinde bir bölge olan Güney mahallesi akla gelmektedir (Hayat ve Bekâkire, 2018-1019, s. 17). Bu bağlamda Kurtuba yirmiden fazla kenar mahalle ile çevriliydi. İsyânların merkezi olan bölge, Emîr’in Kurtuba’daki sarayına bitişik ve şehrin büyük mescidinin karşı tarafında bulunmaktaydı (İbn Haldûn, 1988, 4/162; Parlak, 2021, s. 146). Yeni yerleşime açılan bu mahalleler kısa zaman içinde cazibe merkezi oldu. Ayrıca Kurtuba mescidine yakın olması sebebiyle, fakihlerin ve mescidde eğitim gören öğrencilerin önemli bir kısmı da bu mahallede meskûndü (Özdemir, 1989, s. 138).

Rabaz aynı zamanda tüccar, sanatkâr ve devlet çalışanlarının birlikte yaşadığı, farklı kesimlerden insanları buluşturan bir bölgedir. Ayrıca bu bölgede Muvelledûn’dan çok sayıda tasavvuf erbabı, fakih ve farklı kesimlerden ilim adamları meskûndü (Yaylalı, 2004, s. 24). Mahallede farklı kimselerin yaşaması dolayısıyla aralarında rekabet olan bu yer, Endülüs tarihinde ismine nispetle meydana gelen isyanlarla adından çokça söz ettirmiştir.

3.2.1.1. I. Rabaz İsyanı

Rabaz isyanlarının ilki 189/805'de Kurtuba'nın güneyindeki Rabaz adı verilen kenar mahallede ortaya çıkmıştır. Bu mahallenin nüfusunun büyük çoğunluğunu yeni Müslüman olmuş kişiler oluşturuyordu. Bunların teşkil ettiği zümreler, sadece başşehirdeki sayıları yaklaşık dört bin kadar olan tasavvuf ehli kişiler ile ilim adamlarının telkin ve yönlendirmeleriyle hareket ediyorlardı. I. Hişâm'ın fukahâyâ verdiği değer onları devlet işlerine müdahil olma konusunda cesaretlendiriyordu. Tasavvuf ehli ve takva sahibi olan Hişâm b. Abdurrahman döneminde iç karışıklığa sebep olacak bir durum ortaya çıkmadı (Hitti, 2011, s. 697). Fakat Hişâm'ın yerine geçen, kendini av ve içki partilerine kaptırmış, zevk ve eğlence düşkünü I. Hakem'in döneminde durum farklı bir vaziyet almıştır. (İbnü'l-Esîr, 1997, 5/461).

Halkla ilişkilerinde problemler başlayan Hakem'in aynı zamanda ibadetleri ifa noktasında eksiklik göstermesi halkın ve ulemanın dikkatinden kaçmamıştır. Yöneticilerin özellikle Kurtuba gibi ilim merkezi olan bir şehirde ilim adamlarına alışkın oldukları ve bekledikleri ilgiyi göstermemesi huzursuzluğun en büyük sebeplerinden görülmekteydi. Kurtuba'da bulunan ulemâ arasında meşhur Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mudar el-Kaysî, Yahyâ b. Yahyâ el-Laysî gibi Süfyan es-Sevrî ve İmam Mâlik'ten ders almış, hadis rivayet eden ilim ve takvâ ehli insanlar vardı. Böylesi önemli isimleri dikkate almayan Hakem b. Hişâm, din alimlerinin yetkilerini sınırlandırmış, devlet işlerine müdahale etmelerine müsaade etmemiştir (İbnü'l-Esîr, 1997, 5/361; Nüveyrî, 2004, 23/364; Parlak, 2021, 143-144).

O dönemde Kurtuba'da Rabaz bölgesi içten içe hareketlenmeye başlamıştır. Müvelledûn üzerinde etkili olan fukahâ, yönetim tarafından beklentileri karşılanmayınca, Rabaz bölgesinde yaşayan insanları Hakem'e karşı ayaklanmaya sevk etmeleri üzerine (Şeyban, 2020, s. 174) iktidarla yaşanan nüfûz çatışmalarının yanında ülkede yaşanan kuraklık sebebiyle devletin halktan aldığı vergiyi yükseltmesi, bazı idarecilerin ve Arap toplulukların müvelledûna baskı uygulaması gibi durumlar halkın öfkesinin kabarmasına sebep olmaktaydı. Bütün bunlara ilave olarak çoğunluğunu siyahî askerlerin teşkil ettiği ve hiç Arapça bilmeyen paralı askerlerden oluşan muhafız birliklerinin varlığı da öfke sebebiydi (Hitti, 2011, s. 698).

Yönetime duyulan öfke o kadar ileri boyutlara ulaşmıştı ki alimler gece namazlarına kalkıp beddua da bulunmaları için halkı teşvik ediyorlar (Özdemir, 1989, s. 140), camilerdeki vaaz ve hutbelerinde Hakem'i yeren konuşmalar yapıyorlar ve: *"Ey azgın, kibirli ve Allah'ın emrini ihlal eden adam! Sarhoşluktan ve gafletten uyan!"* şeklinde tacizlerde bulunuyorlardı. Bu öfkeli topluluk suikast düzenleyip emîri öldürmeye dahi kalkışmış; Hakem ise bu girişimden yanındaki paralı muhafız askerleri sayesinde canını kurtarabilmiştir (Hatâmile, 2000, s. 236).

Bütün bu yaşananlar sonucu toplumda Hakem'e ve idaresine karşı bir isyan ateşi kıvılcım almıştır. Öyleki 189/805 yılında bir gün Hakem halk arasından geçerken, bir kısım âsi tarafından taşlanmıştır (Nüveyrî, 2004, 23/364). Tasavvuf erbâbının tasvip edip halkı teşvik etmesi üzerine bu olaylar toplumda iyice yayılmıştır (Hitti, 2011, s. 698).

Meydana gelen bu hadiselerden birkaç gün sonra Kurtuba'nın öncü fakihleri bir araya gelmiş ve durum değerlendirmesi yapmışlardır. İçlerinde ulemâdan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Hakem'e muhalefetiyle meşhur İsa b. Dinar, fakih Tâlut b. Abdülcebbar, Yahyâ b. Mudar el-Kaysî ve aynı zamanda şehrin ileri gelenlerinden Mesrûr el-Hâdim gibi kişiler de bulunmaktaydı (Hatâmile, 2000, s. 237).

Yine isyancılar arasında bulunan Mâlik b. Yezîd et-Tücîbî, Mûsâ b. Sâlim el-Havlânî, İbn Abdilberr ve kardeşi İsa b. Abdilberr gibi birçok önemli isim, Hişâm b. Hamza'nın amcası Muhammed b. Kasım el-Kureşî el-Mervânî'ye niyetlerini açıklayıp kendileriyle kıyam etmesi için teklifte bulundular (İbn İzârî, 1983, 2/71). Ulema ve bir kısım eşraf, Muhammed b. Kasım'ın evinde toplanarak kendisine biat ettiler ve bütün Kurtuba halkının onu destekleyeceğinin sözünü verdiler. Muhammed hemen karar veremeyeceğini söyleyerek düşünmek için bir gecelik süre istedi. Ancak Muhammed, Hakem'in karşısında yer alma düşüncesinde değildi. O toplantıya katılanların yanından ayrıldıktan sonra hiç vakit kaybetmeden Hakem'in huzuruna vardı ve ona olan biteni anlattı. Hakem de kendisine isyancıların planlarını bozmak kastıyla, "bunu kabul etmiş" gibi davranmasını ve isyancıların isim listesini kendisine getirmesini istedi (Nüveyrî, 2004, 23/364).

Toplantı için kararlaştırdıkları gece gelince isyancıların ileri gelenleri Muhammed'in evine geldiler. Ona karar verip vermediğini ve emîrlik görevini alıp almayacağını sordular. Muhammed ise endişeleri olduğunu bildirerek isyanın amacına ulaşması için kimlerden destek alacağını öğrenmek bahanesiyle isyancıların isim listesini istedi. Orada bulunanlar tek tek tüm isimleri bildirdiler. Muhammed, emîrlik ile ilgili kararını Cuma günü camide ilan edeceğini ve halkın muhtemelen Cuma günü namazdan sonra isyanı başlatacağını ifade etti. Bu arada toplantı öncesi bu evde gizlenen Hakem'in adamları isyancıların isimlerini not ettiler. Muhammed ve Hakem'in adamları birlikte saraya giderek Perşembe günü akşam meydana gelen bu hadise sonrası isimleri Hakem'e bildirdiler. Hakem, isyan niyetinde olanları o gece içerisinde tek tek evlerinden toplattı. İçlerinde Yahyâ b. Yahyâ'nın kardeşi İbn Ebî Ka'b Yahyâ b. Mudar el-Kaysî, Mesrûr el-Hâdim, Mûsâ b. Sâlim el-Havlânî ve oğlunun da bulunduğu isyancılardan yetmiş iki tanesi aynı gün sarayın kapısında idam edildi (İbn İzârî, 1983, 2/71; Nüveyrî, 2004, 23/364).

Bu idamlarla muhalefet bir süre susturulsa da öfke devam ediyor, Hakem'e karşı olanların sayısı günden güne artıyordu. Kendi güvenliğini tehlikede gören Hakem, Kurtuba'da ortaya çıkan isyan girişimleri sebebiyle birtakım tedbirler aldı. Şehir surlarını onararak etrafına hendekler kazdırdı. Sarayın askerî güvenliğini artırdı. Bu gayeyle bin kişilik bir süvari birliğini yüzer kişilik bölüklere ayırarak nöbete ağırlık verdi. Etkili bir istihbarat teşkilatı kurdu ve "memlûk" adı verilen Arapça bilmemeleri sebebiyle "dilsiz" diye şöhret bulan, üç bini Fârisîlerden oluşan toplam beş bin kişilik bir askerî birlik oluşturdu (Hatâmile, 2000, s. 238).

190/806 yılı geldiğinde Hakem b. Hişâm'ın Mâride üzerine sefer yapmasını fırsat olarak gören Kurtubalılar yine harekete geçerek Hakem'i devirmek istediler. Durumu haber alan Hakem, üç gün içinde Kurtuba'ya geri döndü. İsyanlıların elebaşlarını yakalatarak idam ettirdi (İbn İzârî, 1983, 2/72). Bu olaydan sonra halk bu şekilde Hakem'i devirmenin çok zor olduğunu düşünerek yaklaşık on iki sene yani 202/818 tarihine kadar uzun bir süre harekete geçemeyeceklerdir.

3.2.1.2. II. Rabaz İsyanı

Başarısızlıkla sonuçlanan ilk Rabaz isyanından 12 yıl sonra halk yeniden isyan niyetiyle hareketlenmiştir. Aradan yıllar geçmesine rağmen ilk baş kaldırı bastırılmış gibi görünse de muhalifler Hakem'e isyan etmek için fırsat kolluyorlardı. İsyanın merkezi yine Kurtuba varoşlarından biri olan Rabaz mahallesiydi. Burada çıkan ikinci isyan 13 Ramazan 202 (25 Mart 818) tarihinde meydana gelmiştir (Rahmûnî vd., 2016-2017, s. 17). Kurtubalı ulemânın telkin ve tahrikleriyle, büyük çoğunluğu kendilerinin ötekileştirildiğini düşünen müvelledûnun yer aldığı âsiler Kurtuba'daki sultanın sarayını kuşatmıştır (Bilgin, 2014, s.3). Bu kuşatma az sayıda insanın değil bütün bir Rabaz halkının katıldığı bir kuşatma olmuştur. Öyle ki 189/805'de teşebbüs edilen fakat başarısız olan isyan girişiminin ardından fakihlerin kışkırttığı halk, Hakem'i açıktan açığa itham etmeye ve hatta her ezan okunduğunda binaların üzerine çıkıp Hakem'i tahrik etmeye başlamışlardı (İbnü'l-Esir, 1997, 5/461; Parlak, 2021, s. 147).

II. Rabaz isyanlarının sebeplerine bakıldığında ise ilk Rabaz isyanı sonrasında verilen idam kararları, Hakem'in zevk ve eğlence meclislerine devam etmesi, günden güne sayıları artan siyahî köle askerlerin masraflarının karşılanması için mevcut vergilere ilave olarak % 10'luk ek vergi konulması ve bu askerlerin halka kötü davranması, Hakem'in, Kurtuba'nın özellikle kenar mahallelerinde büyük zarara yol açan sel felâketinin etkileri henüz ortadan kalkmadan esnafa yeni bir vergi yüklemesi (Özdemir, 1997, 15/173) ve tüm bunların Kurtuba halkının tahammül sınırlarını zorlamasına neden olması ifade edilmektedir. Yükselen tansiyon, devşirme askerlerden birisinin kılıcını parlatmak için girdiği bir demirci dükkânında işyeri sahibiyle tartışması ve bu tartışmanın demircinin öldürülmesiyle sonuçlanması, aynı gün avlanmak için şehir dışına çıkmış bulunan Hakem b. Hişâm'ın av dönüşü kendisini protesto eden kişilerden onunu yakalayarak idam ettirmesi sebebiyle çok geçmeden bir isyana dönüşmüştür (Bilgin, 2014, ss. 2-3; Parlak, 2021, s. 147). İsyana sebep olarak gösterilen bir diğer olay ise Hakem'in kölelerinden birinin bir çocuğu sebepsiz yere öldürmesidir. Olay neticesinde öfkelenen halk köleyi linç edip, yüksek sesle Hakem'in azli için slogan atmışlardır. Bu iddiaların yanında isyanın bahanesi olarak, Endülüs'ün bazı bölgelerinde yağışların az olması sebebiyle 199/814 senesinde baş gösteren ve iki yıl süren açlık ve kuraklığın,

gıda maddelerine ek vergi konulmasını zorunlu hale getirdiğini iddia edenler de vardır (Özdemir, 1989, s. 142).

Hakem'e karşı tertiplenen isyan girişimi için birçok sebep zikredilmekle birlikte bölge tarihi hakkında önemli bilgiler aktaran İbn İzârî, isyan için hiçbir sebebin olmadığını söyleyerek, yaşananları tamamen anarşi, şımarıklık ve ahlaksızlık olarak nitelendirmektedir (İbn İzârî, 1983, 2/76).

Konu hakkında araştırmalar yapan Zaynab Alizâdeh Joorkoyeh, bütün bu sayılanların yanında, isyanın temel sebebi olarak toplumsal düzenin Hakem b. Hişâm döneminde ciddi değişiklikler göstermeye başlamasını gösterir. Ona göre yaşanan gelişmeler toplumda değerler çatışmasının ortaya çıkmasına sebep olmuş, isyancılar bütün eksiklikleri Hakem'e nispet etmişler ve daha önce kendilerine ait olan birtakım yetkilerin iadesini Hakem'den talep etmişlerdir. İstekler karşılıksız kalınca da isyan kaçınılmaz olmuştur (Joorkoyeh, 2016, ss. 67-68).

Netice itibariyle gidişattan hoşnut olmayan halkın isyan etmesi için çok sayıda sebebin ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür.

Bu isyan girişimi Hakem'in iktidarının sonlarına doğru Ramazan ayının on üçünde çarşamba günü başlamış çok geçmeden saray isyancılar tarafından ablukaya alınmıştır. İsyan haberini alan saray savunma hazırlıklarına koyulmuştur (İbnü'l-Ebbâr, 1985, s. 44). Hatta Hakem de bizzat silahlanarak askerlerinin başında savunmaya katılmıştır (İbnü'l-Esîr, 1997, 5/462).

Sarayı işgal girişimi karşısında çok zor anlar yaşayan Hakem, iki büyük komutanına isyancıları arkadan kuşatma emri vermiştir. Komutanlardan birisi amcası Ubeydullah b. Abdullah el-Belensî, diğeri ise ona yardımcı olması için seçtiği İshak b. Münzir el-Kuraşî idi. Komutanlar askerleriyle birlikte köprüye doğru hücum ederek kuşatmayı yarmış ve dışarı çıkmışlardır. Önce Ramle'ye, ardından el-Vâdi'l-Kebîr'e ulaşarak isyancıların karargahının olduğu mahalleyi ateşe vererek hızla geri dönmüş; isyancıları arkalarından kuşatarak çoğunu öldürmüşlerdir (İbn İzârî, 1983, 2/76). Saray düşmek üzereyken Hakem'in tahtını koruma konusundaki kararlılığıyla isyan çok kan dökülerek acımasız bir şekilde bastırılmıştır.

Tam zafere ulaşacakken mahallelerinden alevlerin yükseldiğini gören; kadınlarından, çocuklarından ve mallarından endişeye düşen Rabazlılar geri çekilmek istemişlerse de iki taraftan kuşatılan Rabazlılar katliama maruz kalmışlardır (İbn İzârî, 1983, 2/76-77). İbnü'l-Hatîb burada ölenlerin sayısının on bini bulduğunu ifade etmektedir (İbnü'l-Hatîb, 1956, s. 16).

Üç gün süren bu çarpışma sonunda Hakem, yakalananlardan üç yüzünü sarayın önünde, kalanları da el-Vâdî'l-Kebîr nehri üzerinde idam ettirmiştir (Zehebî, 1993, 13/68; Hitti, 2011, s. 698). Zafer sonrası ele geçirilen isyancılara nasıl bir muamele yapılması gerektiğine dair bir istişarede bulunan Hakem, Fudayl b. Süleyman ve diğer komutanların sindirme politikasını devam ettirme yönündeki fikirlerini değil, Hâcib Abdülkerim Abdü'l-Muğîs'in şartlı bağışlama teklifini kabul etmiştir. Hakem, Hâcib'in teklifiyle isyancıların şehri üç gün içinde terk ettikleri taktirde onlara dokunulmayacağını, aksi halde kalanların ölümle cezalandırılacaklarını ilan etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1997, 5/462). Bunun üzerine ailesini ve taşıyabildikleri mallarını alanlar Kurtuba'yı terk etmiş kalanlar ise katledilmiştir (İbn İzârî, 1983, 2/77). Hakem, üçüncü günün bitiminde artık kimseye dokunulmamasını, Rabaz'ın güney tarafının yıkılmasını, isyancıların da tek tek evlerinin ve mescidlerinin yakılıp yıkılarak ortadan kaldırılmalarını emretmiştir (İbn Haldûn, 1988, 4/162).

Böylece bu isyan kanlı bir şekilde acımasızca bastırılmıştır. Hayatta kalanlardan binlercesi sürgün edilmiştir. Sürgüne gidenlerden bazıları Mağrib'e, kalanları ise deniz yoluyla İskenderiye'ye geçerek orayı ele geçirmişlerdir. Kurtuba'dan sürgün edilenlerin bir kısmı bir başka isyan merkezi olan Tuleytûla'ya giderken (Mağribî, 1955, 1/42), İskenderiye'ye gidenlerin sayısı kadınlar ve çocuklar hariç on beş bin kişiye ulaşmıştır. Onlar orada biraz kaldıktan sonra İkrîtîş'e (Girit) deniz yoluyla geçmişlerdir (İbnü'l-Kûtiyye, 1989, 2/69). Fas'a gidenlerin sayısının ise sekiz bin kişi olduğu ifade edilmektedir (Hayat ve Bekâkire, 2018-1019, s. 29).

Hakem b. Hişâm'ın yaptığı bu işler isminin Hakem el-Rabazî diye anılmasına sebep olmuştur (İbnü'l-Hatîb, 2002, s. 11; Rahmûnî vd., 2016-2017, s. 17). Hakem b. Hişâm, acı bir hadise olarak gördüğü bu isyandan sonra pişman olmuş, ölüm döşegindeyken “*Keşke Rabazlılara bu şekilde davranmasaydım*” diye pişmanlığını ifade etmiştir (Haccî, 2017, s. 316).

4. Rabazlıların Sürgün Edildiği Yerler ve Buralarda Görülen Sosyal ve Siyasî Değişimler

Çıkardıkları isyanlar sebebiyle Endülüs Emevî Emîri I. Hakem tarafından Kurtuba'dan sürgün edilenlerin bir kısmı Endülüs'ün farklı şehirlerine giderken asıl çoğunluğu oluşturanlar ise Afrika'nın en batısına geçip Ehl-i Beyt Nesli'nin kurduğu İdrîsî Devleti (172-375/788-985) tarafından inşa aşamasında olan Fas şehrine yerleşmişlerdir. Diğer bir grup ise Mısır'ın İskenderiye şehrine gitmiş ve daha sonra buradan ayrılarak Akdeniz'de bulunan Girit Adası'na hâkim olmuşlardır (İbn İzârî, 1983, 2/77). Girit'e yerleşen Endülüs-lüler bir asrı aşkın bir süre hâkimiyetlerini burada devam ettirmişlerdir.

Sürgün edilen Kurtubalılar gittikleri yerlerde siyasî ve sosyal hayat başta olmak üzere birçok alanda etkili olmuşlardır. Özellikle kültür ve medeniyet alanında gittikleri bölgelere sahip oldukları birikimleri götürmek suretiyle oraların yeniliklere ulaşmasına imkân sunmuşlardır. Sürgün edilenlerin en fazla etkin oldukları yerlerin başında Mağrib toprakları gelmektedir.

4.1. Mağrib

Afrika'nın en batısı olan Mağrib coğrafyası, aynı zamanda Endülüs Emevî Devleti'nin en yakın komşularından birisidir. İsyanların yaşandığı tarihlerde Mağrib diye isimlendirilen Kuzey Afrika'da İdrîsî Devleti varlık göstermekteydi. Endülüs Emevîler'i ile İdrîsîler'in arasının açılmasının en önemli sebeplerinden olan Kurtuba merkezli isyanlar Endülüs tarihi açısından olduğu gibi Mağrib tarihi için de önemli sonuçlar doğuran bir gelişme olmuştur.

Şöyle ki Endülüs Emevî halifesi I. Hakem Kuzey Afrika'ya hâkim olan İdrîsîler'in Abbâsîlerle olan düşmanlığını değerlendirmek ve İdrîsîlerle dostâne ilişkiler geliştirmek istemekteydi. Bu gayeyle Hakem, İdrîsî Devleti hükümdarı II. İdrîs'e bir elçi göndermiş ve tahta çıkışını tebrik etmiştir. Ancak bu dostluk havası kısa sürmüştür. II. İdrîs'in Endülüs'ten sürgün edilenleri ve Kurtuba'dan kaçanları Fas şehrine kabul etmesi iki devlet arasındaki ilişkilerin bozulmasına sebep olmuştur. Kurtuba'da aristokrat tabakayı temsil eden bu kişilere İdrîs b. İdrîs kucak açmış ve gelenlerden bir kısmını çok önemli devlet görevlerine getirerek taltif etmiştir (Hayat ve Bekâkire, 2018-2019, s. 40). Onları Mağrib'in kuzeyinde Cibâl-i Rif'te, Asilâ, Basra ve Fas'da Berberî halk arasında iskân etmiştir (Yusuf, ty., s. 15). Öyle ki Kuzey Afrika'ya yerleşen bu kişiler zaman

içerisinde Endülüs medeniyetinin izlerini buraya taşımışlar ve bu sebeple Udvettü’ş-Şarkıyye denilen Endülüslülerin yerleştiği bölgeye sakinlerine nispetle Udvettü’l-Endelüs denilmeye başlanmıştır (Rahmûnî vd., 2016-2017, s. 17).

Hakem b. Hişâm döneminde meydana gelen bu ayaklanmalar sebebiyle Kurtuba’dan sürgün edilenlerin sayısı sekiz binden yirmi bine kadar değişen rakamlarla ifade edilmektedir. Bunların büyük çoğunluğu Mağrib’e gitmek zorunda kalmıştı. İçlerinden beş yüz kadarı seçkin süvari birlikleri olarak İdrisî ordusunda yer alırken diğerleri daha çok Mağrib toplumunun içerisine karışarak muhtelif alanlarda etkin olmuşlardır. Zamanla güçlenen bu insanlar sebebiyle devlet içinde yaşanan iktidar mücadelelerinde Endülüs Mahallesi’nin desteği, bazen idarecileri belirleyebilecek kadar etkili olmuştur. Öyle ki Hâricî lider Abdürrezzâk el-Fihri, başlattığı isyanda başarılı olarak İdrisî hükümdarı Ali b. Ömer’i (252-?/866-?) mağlup etmiştir. Ali b. Ömer ise hânedarın kuruluşunda en büyük desteği sağlayan Evrebe kabilesine sığınmış, ardından Fas’a giren Abdürrezzâk, şehrin Endülüs mahallesinde halktan biat almıştır. Hâricî lidere teslim olmayı kabul etmeyen Karaviyyîn bölgesi halkı ise hânedardan Yahyâ b. Kâsım b. İdris’i şehre davet etmiştir. Fas’a girerek tahta oturan III. Yahyâ (ö. 292/905), Hâricîler’i başşehirden çıkarmayı başarak şehir halkının ve Endülüslüler’in biatını almıştır (Şeyban, 2020, s. 174).

Özellikle İdrisîler’in en muktedir hükümdarı olarak kabul edilen İmam IV. Yahyâ (ö. 310/922) devrinde, saray erkânı ve ulemâsının çoğunluğunu Endülüslüler oluşturmaktaydı. Sonraki uzun asırlar boyunca gerek Fas şehrinde gerekse Mağrib’de, bu iki mahalle eşrâfının çoğu zaman kendi aralarında ülkenin yöneticisini belirleme amacıyla girdikleri mücadele ve çatışmalar, bölgenin tarihini belirleyen mühim olaylar arasında sayılmaktadır. Hatta şehirdeki bu çatışmalar sebebiyle her iki taraf da kendi mahallesini surlarla çevirip muhkem bir mahal haline dönüştürerek diğerinden ayırmıştır. Ancak Murâbitlar döneminde Yusuf b. Taşfîn, şehrin bu haline rıza göstermeyerek mahallelerin surlarını yıktırmıştır (Şeyban, 2020, s. 411).

Endülüslülerin bölgeye gelmesi burada ilmî ve kültürel alanda bir canlanmayı da beraberinde getirmiştir. Mağrib’de ilk ciddi ilmî hareketlilik, Endülüs’teki Rabaz olayından sonra Fas’a göç eden Endülüslüler ve Kayrevan isyanlarından kaçıp buraya gelenler eliyle gerçekleşmiştir (es-Sâih, 1986, s.

155). Onların buraya gelişiyle bölgede yaşayan Berberî halk arasında Arapça din ve kültür dili olmuş ve başşehir Fas önemli bir ilim, kültür ve medeniyet merkezine dönüşmüştür. İlim tahsil etmek için insanlar Mağrib'in birçok yerinden Fas'a akın etmişlerdir (Ceran, 2012, s. 60). Endülüs ile Mağrib'in kuzey bölgesi arasında ilmî, siyasî ve iktisadî münasebetler yüz yıllarca devam etmiş ve bu durum Endülüs medeniyetinin Mağrib'de kökleşmesinde önemli bir etken olmuştur (Yver, ty., 4/510).

Yine Endülüs'ten Mağrib'e göç ve sürgün sebebiyle gelen insanların içerisinde meslek ve zanaat sahibi olan, ziraatten anlayan insanlar vardı. Onlar Mağrib topraklarında Endülüs izleri taşıyan bahçeli beyaz evler inşa etmişlerdir (Hayat ve Bekâkire, 2018-1019, s. 41). Ayrıca Endülüs'teki Şam karakterli siyasî ve toplumsal özellikler onlar aracılığıyla bölgeye taşınmaya başlamıştır. Hatta onlar şehir dokusunun şekillenmesinde de etkili oldular. Mesela Endülüs Mahallesinin yolları taş döşeliydi. Bunun o çağda İslam dünyasında bir ilk olduğu iddia edilmektedir (Şeyban, 2020, s. 411).

Kuzey Afrika'da İslâm dininin yayılışının belirgin bir ivme kazandığı İdrisîler döneminde Mâlikî mezhebi hem idareciler hem de halk nezdinde yayılmaya başlamıştır. İdrisî hânedanı ile bu mezhep taraftarlarının yakın ilişkisi çok eskilere dayanmaktadır. Kurtuba'da gerçekleşen isyanlar neticesinde sürgün edilen Mâlikî âlimler ile binlerce insanın Fas'a göç etmesi neticesinde Mâlikî mezhebinin Mağrib'de yayılması da hız kazanmıştır. Bu olaydan sonra inşa edilen Karaviyyîn Camii (245/859), Mâlikî mezhebinin Kayrevan'dan sonra Kuzey Afrika'daki ikinci büyük merkezi olmuştur (Kaya, 2003, 27/523). Örneğin Âmir b. Muhammed b. Saîd el-Kaysî gibi Rabaz olayından sonra Endülüs'ten gelenler içerisinde fıkıh alanında kendini gösteren, Mâlik'ten, Süfyan es-Sevrî'den, Ebu'l-Hasen Abdullah el-Hazrecî'den ders alan kişiler Mağrib'de önemli görevler icra etmişlerdir (es-Sâih, 1986, s. 156; Hasan, 1985-1987, 3/214).

Kurtubalıların Fas topraklarında önemli mevkiler elde ettikleri ifade edilmişti. Şüphesiz II. İdris'in dışarıdan gelen Araplara önemli görevler vermesinin altında siyasî bazı önemli mülahazalar yatmaktaydı. Her şeyden önce o, Mağrib'de İdrisî ailesine kucak açan Evrebe kabilesi başta olmak üzere, Berberî kabilelerin baskısı altında olmaktan rahatsızdı. Farklı sebeplerle Mağ-

rib'e gelenler, II. İdrîs için kabilelerin baskısından kurtulmak ve dengeleri kurmak için bir umut oldu. Bu dönemde başta Kayrevan olmak üzere farklı yerlerden içlerinde Arap Aristokrasisini temsil eden insanların Mağrib'e göç ettiği kaydedilmektedir (Zebîb, 1995, 2/131). İdrîs b. İdrîs bu insanlara değer verdi ve onlara çok iyi davrandı. Onları kendisine yaklaştırıp önemli mevkilere getirdi (Selâvî, 1954, 1/163; Harekât, 2000, 1/110; ed-Derrâcî, 2007, s. 262). Böylece Araplarla Berberîler arasında bir denge oluştu. Nihayetinde II. İdrîs, Berberî Evrebe kabilesinin vesâyetinden çıktığı gibi diğer kabilelerin nüfûzundan da kurtulmuş oldu. Daha önce İdrîsî devlet yapısında olmayan bu görevlerle birlikte devletin yapısı değişmeye başladı. Bu uygulamalar Mağrib-i Aksâ tarihinde istişare meclisi olarak nitelendirebileceğimiz Mahzen veya Mahzeniyye (el-Hukûmetü'l-Mağribiyye) diye bilinen bir düzenlemenin ilk adımı oldu (Selâvî, 1954, 1/163). Ayrıca II. İdrîs Endülüs ve Tunus'tan gelen Araplardan oluşan bir muhafız alayı oluşturarak (Ceran, 2012, s. 50), güvenliğini Arap askerlere emanet etti.

4.2. İskenderiye

Emevîler'e karşı Abbâsî hâkimiyetine giren ilk Mısır şehri İskenderiye'dir. Abbâsîlerin hâkimiyetinden sonra şehir Abbâsî donanmasının en önemli üssü ve çıkan isyanları bastırmak amacıyla Mağrib'e düzenlenen seferlerin merkezi olmuştur (Seyyid, 2000, 22/575).

Abbâsî halifesi Harun Reşid döneminde yüklenen vergiler sebebiyle Mısır'da çıkan isyanlarda İskenderiye'nin de rol aldığı görülür. Özellikle Emîn ile Me'mûn arasında yaşanan mücadeleler sırasında Me'mûn'un Mısır valisi tarafından İskenderiye'ye tayin edilen Hudeyc b. Abdülvâhid'e karşı 198/813-14'de başlatılan isyan hilâfet makamına zor zamanlar yaşatmıştır. Bu minvalde dönemin Mısır valisi hilâfet merkezi olan Bağdat'la ilişkilerini koparmıştır. Öte yandan Hakem b. Hişâm'ın Endülüs'ten isyan neticesinde sürgün ettiği Rabaz halkının bir kısmı İskenderiye'ye gelerek idareyi ele geçirmişlerdir (Hayat ve Bekâkire, 2018-1019, s. 29; Mağribî, 1955, 1/42). Deniz yoluyla buraya sürgün gelenlerin kadınlar ve çocuklar hariç on beş bin kişi olduğu ifade edilmektedir (İbn İzârî, 1983, 2/77; İbnü'l-Kûtiyye, 1989, 2/69). Kurtubalıların İskenderiye'ye ulaşmaları halife Abdullah el-

Me'mûn'un (298-218/813-833) ilk yıllarında gerçekleşmiştir (İbnü'l-Ebbâr, 1985, s. 45).

İskenderiye'de böylesine siyasî bir kargaşa ortamı varken bölgeye ulaşan Kurtubalılar, kısa zaman içinde yerel halk ile iyi ilişkiler kurmuşlar ve iktisadî yönden güçlenmişlerdir. Fakat zamanla Kurtubalılar'ın İskenderiyelilerle araları bozulmuş ve muhacirler yeni merkezlerinde dışlanmaya başlamışlardır. İskenderiye'de birtakım taşkınlıklarda bulunmaları, yerli halkın kendilerine mesafe koymalarına ve burada istenmemelerine sebep olmuştur. Öyle ki günden güne şehirde gerilim artmıştır. Böylesine gergin bir hava varken Kurtubalı bir kişinin yerli bir kasapla tartışması neticesinde kasabın boğazını sıkarak öldürmesi neticesinde olaylar büyümüş ve Kurtubalılar baskın gelerek Ebû Hafs Ömer el-Bellûtî liderliğinde birleşerek şehri yağmalayarak ele geçirmişlerdir (İbnü'l-Kûtiyye, 1989, 2/69; İbn Haldûn, 1988, 4/162; es-Sâmerâî vd., 2000, s. 120).

Ülkesinin doğu taraflarında çıkan isyanları bastırmak için Halife Me'mûn tarafından Mısır'a vali olarak Abdullah b. Tâhir görevlendirilmiştir. Abdullah Kurtubalılardan ya silahlarını bırakmalarını ya da İskenderiye'yi terk etmelerini istemiş, şehri terk ettikleri takdirde, mallarının karşılığı olan paranın kendilerine verileceğini ve diledikleri herhangi bir yere gitmeleri konusunda kendilerine izin verileceğini söylemiştir. Bu teklif üzerine, on günlük bir kuşatmadan sonra (Hatâmîle, 2000, s. 243) Endülü's Müslümanları paralarıyla ve yanlarına alabildikleri yüklerle Girit adasına gitmeyi tercih etmişlerdir (Yıldız, 1986-1996, 4/178). Kurtubalılar 212/827 tarihinde İskenderiye'den Girit'e gitmek üzere ayrılmak zorunda kalmışlardır (Seyyid, 2000, 22/575; Yaylalı, 2004, s. 34).

Kurtubalılar İskenderiye'de kaldıkları yaklaşık on yıllık süre zarfında Akdeniz ve Ege'de yer alan adaların durumunu öğrenme imkânı bulduklarından gittikleri bu adada zorluk çekmemişlerdir.

4.3. Girit

Girit, Kıbrıs'tan sonra Akdeniz'in en büyük adasıdır (Tukin, 1978-1986, 4/791). Ortaçağ'da Akdeniz'in önemli denizcilik merkezlerinden biri olan Girit, Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki siyasî ve ticarî hakimiyeti açısından stratejik bir konumda yer almaktaydı (Bilgin, 2014, s. 6). Girit sadece

Bizans'ın değil, sahip olduğu özellikler yönüyle tarihte birçok devletin ilgisini çekmiş, iştahını kabartmıştır.

Girit'e yönelik ilk İslâm akınlarının I. Muâviye döneminde (41-60/661-680) her yıl Ege ve Akdeniz'de deniz seferlerine çıkan Cünâde b. Ebî Ümeyye el-Ezdî kumandasındaki birlikler tarafından köy ve kasabaları yağmalanarak 53-54/673-684 tarihlerinde yapıldığı kaydedilmektedir (İbn Kesîr, 1986, 8/81; Tukin, 1996, 14/85). Kısmî başarıların elde edildiği seferlerden sonra Girit'in tamamıyla fethi, Halife Me'mûn döneminde, Ebû Hafs Ömer b. Îsâ el-Endelûsî eliyle gerçekleştirilecektir (Belâzurî, 1988, s. 234).

Kurtuba'da çıkan isyan üzerine 202/818'de Endülûs'ten sürgün edilen binlerce kişinin bir kısmı bir süre İskenderiye'de ikamet ettikten sonra 212/827 yılında Me'mûn'un yeni Mısır valisi Abdullah b. Tâhir tarafından şehirden ayrılmak zorunda bırakıldılar ve liderleri Ebû Hafs Ömer kumandasında 30-40 parça gemiyle Girit'e gelerek adayı adım adım ele geçirmeye başladılar (İbn Haldûn, 1988, 4/162; Sâmerâî, 2000, s. 120; Hatâmî, 2000, s. 243).

Girit'e hâkim olan Bizans imparatorluğunun sosyo-politik olarak istikrarsız bir dönemde olması, Bellûtî idaresindeki Kurtubalı Müslümanların Girit'i kolaylıkla ele geçirmelerini sağlamıştır. Kısa süre içerisinde çok sayıda yerleşim yerini ele geçiren Müslümanlar, birkaç şehir hariç adanın tamamına sahip olmuşlardır. Girit'in fetih haberi Bizans imparatoruna ulaştırılsa da adayı tekrar almak için gerçekleştirilen çabalar fayda vermemiştir (Bilgin, 2014, ss. 8-9).

Kurtubalılar burada İslâm'ı yayarak Kandiye başta olmak üzere Girit'te birçok şehir kurmuşlardır. Kurtubalılar güçlendirdikleri deniz filosuyla bir taraftan ticarete yönelmiş, diğer taraftan Bizans sahillerindeki ticaret gemilerini tehdit eder hale gelmişlerdir (Sâmerâî, 2000, s. 120).

Kurtubalı Müslümanlar uzun süre Girit'te hayat sürseler de faaliyetleriyle ilgili kaynaklarda ayrıntılı bilgi yoktur. Ulaşılan bilgiler de genel olarak siyasî ve ticarî alanlarla ilgilidir. Zamanla Girit, İslâm medeniyetinin Akdeniz'deki güçlü bir devleti, aynı zamanda bölgenin ilmî, kültürel ve ticarî bir çekim merkezi haline gelmiştir. Muhammed b. İsa b. Dinar el-Ğafikî başta olmak üzere nice zâhid ve fakîh Girit'e yerleşmiştir (el-Kettânî, 2005, s. 417).

Endülüslüler Girit'te liderleri Ebû Hafs Ömer el-Bellûti komutasında eşine ender rastlanır bir başarı öyküsü ortaya koymuşlardır. Bu başarı neticesinde 212/827'de Girit'te 135 yıl kadar sürecek olan Girit devletini kurdular. Bu idari yapı 350/961'de Bizanslılar'ın burayı tekrar almasına kadar bir devlet olarak varlık göstermiştir (İbn Haldûn, 1988, 3/317; el-Mısırî, 1997, 1/245).

Bizans idaresi bu adayı tekrar topraklarına katmak için teşebbüslerde bulundu. Sonunda bir yıl süren kuşatmadan sonra 350/961'de Kandiye şehrini ele geçirdiler. Adanın Müslüman olan halkının bir bölümü burayı terk ederken önemli bir kısmı ise yapılan yoğun baskılar sebebiyle din değiştirmek zorunda kaldı. 212/827'den 350/961'e kadar adada Ebû Hafs Ömer'in soyundan gelenler hüküm sürdüler ve kendi adlarına para bastırdılar. Son emir Abdülazîz b. Şuayb ailesiyle beraber İstanbul'a götürülmüş, oğlu Anemas din değiştirip Bizans ordusunda görev başındayken 362/972'de ölmüştür. Müslümanların hâkim olduğu dönemde Endülüs ile Girit arasında ekonomik ve kültürel münasebetler devam ettirilmiş ve Kandiye önemli bir cazibe merkezi olmuştur. Bir buçuk asra yakın bir zaman geçtikten sonra yeniden tesis edilen Bizans idaresi sırasında ada halkı tamamen Hristiyanlaştırılmıştır. Ancak buna rağmen adada bulunan halka yüklenen vergiler sebebiyle sık sık isyan çıkmış ve halk vergi vermekten kaçınmıştır (Tukin, 1996, 14/86). Her ne kadar Kurtubalılar zamanla din değiştirmek zorunda bırakılsalar da sıklıkla isyanların görülmesi, halkın Bizanslı idarecilerle anlaşamadıklarını gösteren bir durum olarak kendini göstermiştir.

Sonuç

Endülüs Emevî Devleti kurulduğu günden itibaren çoğu zaman Müslüman ve gayrimüslim halkın huzur içerisinde hayat sürdüğü bir devlet olmuştur. Ancak Endülüs Emevî emiri I. Hakem döneminde 189/805 ve 202/818 tarihlerinde Kurtuba'nın kenar mahallelerinden olan Rabaz bölgesinde sosyo-ekonomik ve dinî sebeplerle isyanlar çıkmış ve bu isyanlar I. Hakem tarafından çok sert bir şekilde bastırılmıştır. Yaşanan olaylarda binlerce Rabazlı hayatını kaybetmiş, neticede on binlerce Kurtubalı Müslüman, Endülüs'ün farklı şehirlerine, Fas'a ve İskenderiye'ye sürgün edilmiştir. İskenderiye'ye sürgün edilenler bir süre sonra Girit'e geçerek burada bir asrı aşkın süre varlık göstermiştir.

Sürgünler neticesinde Endülüslüler gidilen coğrafyalarda ilim, kültür, medeniyet ve siyaset başta olmak üzere birçok alanda etkili olmuşlardır. Endülüslülerin bu coğrafyalara gelmesi anılan merkezlerde ilmî ve kültürel alanda bir canlanmayı da beraberinde getirmiştir. Göçmenler içerisinde Mağrib'e giden yaklaşık sekiz bin kişilik topluluk İdrîsî Devleti'nde çok önemli mevkiller elde etmişler, yeni kurulan Fas şehrinin bir bölgesine yerleştirilmek suretiyle şehrin ilim, kültür ve medeniyet hayatına büyük katkı sunmuşlardır. Bayındırlık alanında da birtakım yeniliklere imza atan Kurtubalılar, Endülüs'ün izlerini Mağrib'e taşımışlardır. Bahçeli evler ve taşla döşeli yollar, Endülüslülerin bölgeye hediyesi olmuştur. Göçmenlerin bir kısmı ise seçkin askerî birlikler içerisinde yer alarak devlet yönetiminde önemli mevkiller elde etmişlerdir. Elde edilen mevkillerle yaşanan iktidar mücadelelerinde etkin rol üstlenmişlerdir. Ayrıca Mâlikî mezhebine mensup çok sayıda âlimin bölgeye göç etmesiyle mezhebin Mağrib topraklarında tanınması ve yayılması mümkün olmuştur.

Sürgün edilenlerden yaklaşık on beş bin kadar insan ise Mısır'ın İskenderiye şehrine gidip yerleşmişlerdir. Abbâsîlerin iç karışıklığından faydalanan göçmenler şehirde hâkimiyet kurarak burada tek söz sahibi olmuşlardır. İskenderiye'de yaklaşık on yıl hâkimiyeti ellerinde bulunduran Kurtuba Müslümanları, Abbâsîlerin kontrolü tekrar ellerine almalarıyla şehirden sürgün edilmiş, onlar da bu sırada Akdeniz'de Bizans toprağı olan Girit adasına gitmeyi tercih etmişlerdir. Bizans İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasî karışıklıklar Kurtubalılar'ın adayı ele geçirmesini kolaylaştırmıştır. Kurtubalılar burada bir buçuk asra yakın devam edecek olan Girit İslâm Devleti'ni kurmuşlardır. Girit'in sahip olduğu jeopolitik avantajı bundan sonra Müslümanlar kullanmışlar ve bölgede özellikle ekonomik alanda etkin olmuşlardır. Onuncu asrın ikinci yarısında tekrar Bizans'ın hâkimiyetine girmesine kadar Girit, stratejik konumunun sağladığı avantajları son derece etkin bir şekilde kullanabilmiştir. Bizans'ın adayı ele geçirmesinden sonra başlatılan Hıristiyanlaştırma çalışmaları sonrasında Girit Müslümanları'nın bir kısmı İslâm topraklarına göç etmiş, kalan kısmı ise din değiştirmek zorunda kalmıştır.

Netice itibariyle Endülüs'ün Kurtuba şehrinde çıkan Rabaz isyanları bölge coğrafyasında çok büyük ve önemli etkiler ortaya çıkarmıştır. Buradan göç

edenler gittikleri yerlerdeki yerel halk ile karışarak şehirlerin imarından siyasetine kadar birçok alanda söz sahibi olmuşlardır.

Kaynakça

Altundağ, Nurşen - Aydın, Osman. (2020). Endülüs Emevi Devleti'nde Birinci Büyük Fitne Döneminin (el-Fitnetü'l-Kübra) Başlıca Sebepleri, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34, 286-311.

Atçeken, İsmail Hakkı. (2002). *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Atçeken, İsmail Hakkı. (2021) *Endülüs. İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. ed. Mehmet Şeker 4. Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. (1988). *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl.

Bilgin, Feridun. (2014). İkinci Endülüs: Girit İslâm Devleti'nin Kuruluş ve Yıkılış Süreci (827-961). *Journal of History Studies* 6, 1-16.

Can, Mesut. (2018). Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2, 1137-1163.

Ceran, İsmail. (2012). *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Dadan, Ali. (2009). Endülüs Adının Kökeni Üzerine. *İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi (İSTEM)* 7/14, 371-376.

Derrâcî, Büzyânî (2007). *Düvelü'l-Havâric ve'l-Aleviyyîn fî bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Cezayir: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî.

en-Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. (2004). *Nihâyetü'l-ereb fî Fünûni'l-edeb*. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Ergüven, Şahabettin. (2009). Anahatlarıyla XI. Yüzyılda Endülüs'te Sosyal Hayat. *İstem* 7/14, 145-154.

Haccî, Abdurrahman Ali. (2017). *İslamî Fetihten Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi (711-1492)*, çev. Kadir Kınar. İstanbul: Harf Yayınevi.

Harekât, İbrahim. (2000) *el-Mağrib abre't-târîh*. Dâru'l-Beyzâ: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse.

Hasan, İbrahim Hasan. (1985-1987). *Siyasî – Dinî – Kültürel – Sosyal İslâm Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Hatâmile, Muhammed Abde. (2000). *el-Endelüs: et-Târîh ve'l-Hadâra ve'l-Mihne*. Amman: Dâiratü'l-Mektebeti'l-Vataniyye.

Hayat, Şerrâhî ve Bekâkire, Fevziye. (2018-2019). *el-İmâratü'l-Ümeviyye alâ ahdi'l-Hakem b. Hişâm er-Rabazî: evzâuha'd-dâhiliyye ve alâkâtuha'l-hâriciyye*. Cezayir: Külliyyetü'l-Ulûmî'l-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye.

Hitti, Philip K. (2011). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. (1988). *Kitâbu'l-İber vedvânu'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-Sultânî'l-Ekber*. Beyrût: Dâru'l-Fikr.

İbn İzârî, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed el-Merrâkûşî. (1983). *el-Beyânu'l-muğribî ahhârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Beyrût: Dâru's-Sekâfe.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. (1986). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî.

İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah el-Kuzâi el-Belensî. (1985). *el-Hulletü's-Siyerâ*. Kahire: Dâru'l-Meârif.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn b. Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed. (1997). *el-Kâmil fî't-târîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî.

İbnü'l-Hatîb, Lisânu'd-dîn. (1956). *A'mâlü'l-A'lâm fî men bûyia kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Mekşûf.

İbnü'l-Hatîb, Lisânu'd-dîn. (1973). *el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı.

İbnü'l-Hatîb, Muhammed Abdullah b. Saîd. (2002). *Mî'yâru'l-İhtiyâr fî zikri'l-meâhidve'd-diyâr*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

İbnü'l-Kûtiyye, Ebûbekir Muhammed. (1989). *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî.

İnân, Muhammed b. Abdullah. (1997). *Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs*. Kahire.

Joorkoyeh, Zaynab Alizâdeh.(2016). Nakşi Fukahây-i Mâlikî ve Muvelledûn der Şuriş-i Rebed der Endelus ber Esâs Nazariyye-i Tehavvül-i İnkilâbî Chalmers Johnson. *Tarih ve Ferheng* 48/96, 53-71.

Kaya, Eyyüp Said. (2003). Mâlikî Mezhebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.

Kettânî, Ali b. Muhammed el-Muntasır billâh. (2005). *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Mağribî, Ebu'l-Hasen Ali b. Musa İbn Saîd. (1955). *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. Kahire: Dâru'l-Meârif.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hasen b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Kahire: Dâru's-Sâvî, ty.

Mısırî, Muhammed b. Abdullah. (1997). *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

Mûnis, Hüseyin. (2002). *Fecru'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'l-Menâhil.

Özdemir, Mehmet. (1995). Endülüs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Özdemir, Mehmet. (1997). Hakem I. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Özdemir, Mehmet. (2006). Muvelledûn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Özdemir, Mehmet. (1989). *Endülüs'de Muvelledûn Hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Doktora Tezi.

Parlak, Nizamettin. (2021). *Endülüs'ün Doğuşu (Endülüs'ün Fethi ve Endülüs Emevîler'inin Kuruluşu)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.

Sâih, Hasen. (1986). *el-Hadâratü'l-İslâmiyyefi'l-Mağrib*. Dâru'l-Beyzâ: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Sâmerâî, Halil İbrahim. vd., (2000). *Târîhu'l-Arab ve Hadâratühümfi'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Cedîdî'l-Müttehîde.

Selâvî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî. (1954). *Kitâbu'l-İstiksâ li ahbâridüveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. Dâru'l-Beyzâ: Dâru'l-Kitâb.

Seyyid, Eymen Fuâd. (2000). *İskenderiye. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Şeker, Mehmet. ed., (2021). *İslâm Tarihi ve Medeniyeti "Endülüs"*. İstanbul: Siyer Yayınları.

Şeyban, Lütfi. (2020). Endülüslülerin Fas'a (el-Mağrib) Göçleri ve Bölgedeki Sosyokültürel Etkileri. *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/81, 395-423.

Şeyban, Lütfi. (2020). Fas (el-Mağrib) ile Endülüs Arasındaki Siyasi İlişkiler. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1, 169-192.

Şeyban, Lütfi. (2016). *Endülüs*, İstanbul: Albaraka Yayınları.

Taşagıl, Ahmet. (2009). Sakâlîbe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Tukin, Cemal. (1978-1986). Girit. *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Basımevi.

Tukin, Cemal. Girit. (1996). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük: www.tdk.gov.tr [Erişim Tarihi: 15.01.2022].

Yaylalı, Ahmet Nasır. (2004). *Endülüs Emevî Emîri Hakem b. Hişâm b. Abdurrahman (Siyâsî ve Askerî Faaliyetleri)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Yıldız, Hakkı Dursun. (1986-1996). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınevi

Yiğit, İsmail. (2020). Murâbitlar. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.

Yusuf, Şevki Muhammed. *Siyâsetü'l-halîfeti'l-Mustansırî'l-Endelüsnahe'l-Edârisefi'l-Mağribi'l-Aksâ*. B. y.: Mecelletü'l-Lügati'l-Arabiyye, ty.

Yver, G. Fas Şehri. *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Basımevi, ty.

Zebîb, Necip. (1995). *el-Mevsûatü'l-âmmе li târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'l-Emîr li's-Sekâfe ve'l-Ulûm.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Kaymaz. (1993). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Bir Fiten Rivayetinin Neliği: “Herc Zamanı İbadet Etmek, Bana Hicret Etmek Gibidir” Rivayeti Özelinde

What Is A Eschatology Transmission Story: Special Of The Transmission “Worshipping In Time Of The Civil War Is Like Emigration To Me”

Furkan GAN

Arş. Gör. Mersin Üniversitesi
Research Assistant. Mersin University
furkangan@mersin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7837-3830

DOI: 10.56720/mevzu.1130949

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Haziran / June 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Ağustos / August 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: GAN, F. (2022). Bir Fiten Rivayetinin Neliği: “Herc Zamanı İbadet Etmek, Bana Hicret Etmek Gibidir” Rivayeti Özelinde. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 149-170. DOI: 10.56720/mevzu.1130949

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Fitne zamanlarında ne yapılması gerektiğini ifade eden pek çok rivayet, hadis kaynaklarında yer almaktadır. İlgili rivayetler genelde insanlara özelde ise Müslümanlara yönelik uyarı/ikaz türünden ifadeler barındırmaktadır. Bu tür rivayetlerin anlatmak istediği hususlara ve sıhhatine dair pek çok çalışma yapılmıştır. Çalışmamızda da, "herhangi bir rivayette *herc*, *fitne*/*fiten* veya *mel-hame*/*melâhim* kavramının geçmesi onun mutlak olarak *fiten* rivayeti kapsamında yer aldığını gösterir mi?" sorusunun cevabı aranmıştır. Bu doğrultuda "*herc* zamanı ibadet etmek, bana hicret etmek gibidir" şeklinde tercüme edilen rivayet esas alınmış, sonuç olarak içerisinde -farklı tarikler de göz önünde bulundurularak- *herc* veya *fitne* kelimesi geçen ve ilk bakışta *fiten* rivayeti olarak algılanan bu hadisin aslında doğrudan *fiten* kapsamında yer almama ihtimalinin bulunduğu, Hz. Peygamber'in bunu buyururken *teşbih* sanatı yapmış olabileceği görülmüştür. Dolayısıyla buradan hareketle musanniflerin, rivayetleri bab başlıkları altına yerleştirirken mutlak surette isabetli davranmadıkları ifade edilebilir. Bu yüzden rivayetler, doğrudan kelimeler/kavramlar üzerinden değil, muhakkak rivayetin arka planı ve bağlamıyla da ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Hicret, İbadet, Herc, Fitne, Fiten, Rivayet.

Abstract

There are transmissions in many sources of traditions expressing what should be done in times of the civil war/tribulations/eschatology. In this study, the answer to the following question was sought: 'Does the mention of the concept of *herc*, *tribulations/eschatology* or *melâhim* in any transmission show that it is absolutely within the scope of the eschatological literature?' In this direction, the transmissions that "العبادة في الهرج كهجرة إلي" is based on; as a result, this transmission, which includes the word "هرج" or "فتنة" is actually not directly included in the scope of tribulations/eschatology, and it has been seen that the Prophet made the art of simile while saying this. Therefore, it can be stated from this point of view that the compilers didn't act correctly when placing the transmissions to compose a chapter. So, the transmissions should not be handled directly through words/concepts, but also with the background of the transmissions.

Keywords: Hegira/Emigration, Worship, The Civil War, Eschatology, Apocalyptic, Transmission.

A.Giriş

Fitne zamanlarında insanların ne yapması gerektiği ile alakalı pek çok uyarı barındıran rivayetler temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu konular için kullanılan *fitne/fiten, herc, melhame/melâhim* kavramları birbirinden farklı olarak tanımlansa da anlatmak istedikleri hususlar noktasında bunların aynı manada birleştikleri düşünülebilir (Bkz. Çelebi, 1993, 152-154). Ancak bu çalışmanın medar kavramı olan *herc; fiten* ve *melâhim* kavramları kadar kaynaklarda geçmemektedir (Çelebi, 1993, 160-161). İlgili kavramların her birine lafzen farklı manalar yüklense de temel kaynaklardan hareketle bunların yaygın kullanımı şöyledir: “*Fitne*; her türlü karışıklık, kanlı olay, âfet ve kıyamet öncesi zuhur edeceği bildirilen olayları ifade eden umumî bir terimdir. *Melâhim*; *fitne* esnasında düşmanlarla yapılan ve çok ölümle sonuçlanan hâdiseleri kapsayan daha sınırlı bir ifadedir. *Herc*; Müslümanların birbirlerini öldürmesi manasına gelen bir kelimedir.” (Çelebi, 1993, 163). Buna göre *fitne* terimi, bu kavramların çatısı kabul edilebilir. *Herc* ise Müslümanların birbirlerini öldürmesinden hareketle iç savaş anlamında yorumlanabilir (*Fiten* rivayetlerinin tarihlendirilmesi hakkında bkz. Cook, 2021, 366-398; Bir *fiten* rivayetinin analizi için bkz. Ünal, 1998, 39-51; *Fiten* rivayetleri ile ilgili bazı çalışmalar için bkz. Çakın, t.y, 251-270; 2018, 1-29).

Bu çalışmada “الْعِبَادَةُ فِي الْهَرْجِ كَهَجْرَةِ إِلَى” şeklinde bize ulaşan Ma’kil b. Yesâr’ın (ö. 59/679 [?]) Hz. Peygamber’den naklettiği ve tüm tarikleri *merfu* olan *fiten* rivayeti esas alınacaktır. “*Herc* zamanı (ortalık kargaşa içindeyken) ibadet etmek, bana hicret etmek gibidir” şeklinde dilimize tercüme edilen rivayet bazı farklı lafızlarla bize ulaşmıştır. Fakat bu lafız farklılıkları rivayetin anlamı üzerinde ciddi değişiklikler oluşturmamaktadır. Rivayet genel olarak *herc* veya *fitne* zamanında yapılan ibadetin faziletine, değerine ve sevabına işaret etmektedir. Çalışmada rivayetin, klasik dönemden itibaren günümüze kadar izi sürülmeye çalışılacaktır. Rivayet şerh literatürü boyunca acaba hep aynı veya benzer şekillerde mi tevil edilmiştir sorusunun cevabını aranacaktır. Ayrıca şârihlerin, rivayeti kendi dönemlerinin sosyo-kültürel dinamiklerine göre yorumlayıp yorumlamadıkları, modern dönemde yazılmış şerhlerde

rivayetin güncel yorumunun yapılıp yapılmadığı, şerhlerde rivayetin arkasında yatan tabii-fizikî, iktisadî ve tarihî çevrenin dikkate alınıp alınmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Çünkü “bir rivayeti ilgili olduğu çevre açısından merceğin altına yatırmak, onu doğru tahlil etmenin zorunlu bir gereğidir” (Özafşar, 2017, 334). Zira hiçbir rivayet zaman ve mekândan bağımsız değildir. Bu sebepten ötürü rivayetler değerlendirilirken zaman ve mekân/çevre unsuru, rivayetin dilsel, konusal, işlevsel, varoluşsal iç bağlamı ve zamansal, kültürel, sosyal, coğrafi, beşeri, psikolojik, siyasi dış bağlamı göz ardı edilmemelidir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Agitoğlu, 2015; Coşkun, 2019).

B. Hadisin Tahriri

Tüm tarikleri *merfu* olan bu rivayet, Ma’kil b. Yesâr ve Nu’mân b. Mukarrin (ö. 21/642) vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Nu’mân tarikinin geçtiği tek eser Nu’aym b. Hammâd’ın (ö. 228/843) *Kitâbü'l-Fiten*’idir (Nuaym b. Hammâd, 1412, 1: 77, No: 167). Ma’kil ve Nu’mân tarikleri Muâviye b. Kurre (ö. 113/731) kanalıyla yayılmıştır. Dolayısıyla rivayetin *medar* ravisi Muâviye b. Kurre’dir. Hadisi Muâviye’den, tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam sekiz ravi rivayet etmiştir. Daha sonraki tabakalarda ise rivayet giderek yaygınlaşmıştır.

Müteahhir dönem eserlerinde ilgili rivayetin en erken kaynağı Nu’aym b. Hammâd’ın *Kitâbü'l-Fiten*’i olarak verilmektedir (Süyûtî, 1426, 4: 42). Rivayet *el-Kütübü's-sitte* içerisinde Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce’nin eserlerinde yer almaktadır. Rivayetin geçtiği kaynaklar şunlardır¹: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) *el-Müsned* (Tayâlisî, 1419, 2: 245, No: 974); Affân b. Müslim (ö.

¹ Burada şöyle bir ayrıntı vardır: Rivayet farklı bir lafızla ilgili kaynakta yer alıyorsa dipnotun sonunda bu rivayet belirtilmiştir. Eğer dipnotun sonunda herhangi bir rivayet belirtilmemişse bu, çalışmamızda esas alınan rivayetin aynısının kaynakta geçtiğini göstermektedir.

Rivayetin kaynaklarda taranması sırasında öncelikle metinde geçen *herc* ve *fitne/fiten* kelimeleri esas alınmıştır. Bu esnada karşımıza çıkan farklı metin örneklerinden dolayı rivayetin ilk kelimesi olan *el-‘ibâde* haricinde *el-‘amel* tabiriyle de kaynaklar taranmıştır. Kısacası kaynakların taranması dört farklı kombinasyon üzerine gerçekleşmiştir. Bunlar; *العمل في الفتنه، العمل في الهرج، العبادة في الفتنه، العبادة في الهرج* şeklindedir. Bu temel ayrımın haricinde rivayetin bir sonraki kısmında edat ve takılarda bazı küçük farklılıklar mevcuttur. Bunlar şöyle sıralanabilir: *مثل هجرة إلي، مثل هجرة معي، كالهجرة إلي، كهجرة إلي، كالهجرة معي، كالهجرة معي* Ayrıca *عبادة في الهرج* şeklinde ma’rife takısı olmaksızın gelen *‘ibâdetün* kelimesi de rivayetlerde geçmektedir.

220/835), *Ehâdîs* (Affân b. Müslim, 1424, 147, No: 201); Nu'aym b. Hammâd (ö. 228/843), *Kitâbü'l-Fiten*² (Nuaym, 1412, 1: 77, No: 167); İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), *el-Musannef*³ (İbn Ebî Şeybe, 1409, 7: 469, No: 37299); Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*⁴ (Ahmed b. Hanbel, 1421, 33: 415, 425, No: 20298, 20311); *ez-Züh'd* (Ahmed b. Hanbel, 1420, 41, No: 252); 'Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), *el-Müntehab* (Abd b. Humeyd, 1423, 1: 326, No: 402); Buhârî (ö. 256/870), *et-Târîhu'l-Kebîr*⁵ (Buhârî, 1440, 7: 439); Müslim (ö. 261/875), *Sahîh* (Müslim, 1374, 4: 2268, No: 130[2948]); İbn Mâce (ö. 273/887), *Sünen* (İbn Mâce, 1430, 5: 124, No: 3985); Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmi'u'l-kebîr*⁶ (Tirmizî, 1416, 4: 65, No: 2201); Rûyânî (ö. 307/919-20), *el-Müsned*⁷ (Rûyânî, 1416, 2: 328, No: 1296); Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929), *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhrec* (Ebû Avâne, 1435, 22: 252, No: 12843); Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* (Tahâvî, 1415, 15: 250, No: 5988); İbnü'l-Münâdî (ö. 336/948), *el-Melâhim*⁸ (İbnü'l-Münâdî, 1418, 1: 21); İbn Kâni' (ö. 351/962), *Mu'cemü's-Sahâbe* (İbn Kâni', 1417, 3: 78-79); İbn Hibbân (ö. 354/965), *et-Tekâsîm ve'l-Envâ'*⁹ (İbn Hibbân, 1433, 1: 528, No: 800[5957]); Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*¹⁰ (Taberânî, 1415, 20: 213, No: 489, 492-494), *el-Mu'cemü'l-Evsat*¹¹ (Taberânî, t.y, 1: 97, No: 296), *el-Mu'cemü's-Sağîr*¹² (Taberânî, 1405, 2: 144, No: 933); Âcurrî (ö. 360/970), *Kitâbü's-Şerî'a*¹³ (Âcurrî, 1420, 1: 396, No: 82); İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ* (İbn Batta, 1415, 2: 599, No: 770); Ebû Tâhir el-Muhallîs (ö. 393/1003), *el-Muhallisiyyât*¹⁴ (Ebû Tâhir el-Muhallîs, 1429, 2: 176, No: 1309); Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ*¹⁵ (Ebû

² (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ وَالْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

³ (الْعِبَادَةُ فِي الْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

⁴ (الْعَمَلُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى); (الْعِبَادَةُ فِي الْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

⁵ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ مِثْلَ هَجَرَةٍ مَعِيَ أَوْ إِلَى).

⁶ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

⁷ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

⁸ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

⁹ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

¹⁰ (عِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ - أَوْ الْفِتْنَةِ - كَالْهَجَرَةِ إِلَى); (الْعِبَادَةُ فِي الْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى); (الْعَمَلُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

¹¹ (الْعَمَلُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

¹² (الْعَمَلُ فِي الْهَرَجِ وَالْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

¹³ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَرَجِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

¹⁴ (الْعَمَلُ فِي الْهَرَجِ وَالْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

¹⁵ (الْعِبَادَةُ فِي الْفِتْنَةِ كَالْهَجَرَةِ إِلَى).

Nu'aym, 1394, 3: 62); Ebû 'Amr Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053), *es-Sünenü'l-vâride fi'l-Fiten*¹⁶ (Ebû 'Amr ed-Dânî, 1416, 2: 439-441, No: 164-167); Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*¹⁷ (Hatîb, 1422, 2: 478); Şecerî (ö. 499/1105), *Tertîbü'l-Emâli'l-Hamîsiyye* (Şecerî, 1422, 1: 12, No: 2); Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), *Şerhü's-Sünne* (Beğavî, 1403, 15: 23, No: 4230), *Cüz'* (Beğavî, 1408, 39, No: 12); Ebû'l-Kâsım er-Râfi'î (ö. 623/1226), *et-Tedvîn fi Ahbârî Kazvîn* (Râfi'î, 1408, 4: 158, 183); Makdisî (ö. 643/1245), *el-Müntekâ*¹⁸ (Makdisî, t.y, 397, No: 869).

Rivayet bazı lafız farklılıkları ile kaynaklarda yerini almıştır. Fakat bu farklılıklar rivayetin manasını değiştirmemektedir. Rivayetin isnadları şu şekilde sıralanabilir:

➤ İbn Batta > Etrûşî > 'İclî > Hammâd b. Zeyd > Muallâ b. Ziyâd > Muâviye b. Kurre > Ma'kil b. Yesâr > Hz. Peygamber:

➤ Tirmizî > Kuteybe b. Saîd > Hammâd > Muallâ > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ Âcurrî > Ebû Muhammed el-Buhârî ve Alî b. İshâk > Lüveyyn > Hammâd > Muallâ > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ Rûyânî > Bündâr > Silefî > Hişâm > Muallâ > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ İbn Hibbân > Muhammed b. Yahyâ > Ahmed b. Sinân > Yezîd b. Hârûn > Müstelim b. Sa'îd > Mansûr b. Zâzân > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ İbn 'Adî > Muhammed b. Yahyâ > 'Âsım > Hammâd b. Zeyd > Muallâ b. Ziyâd > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

الْعِبَادَةُ فِي الْهَجْرَةِ إِلَى

➤ Ahmed b. Hanbel > Muzaffer b. Müdrîk > Hammâd > Muallâ > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ Taberânî > Mîkdâm b. Dâvûd > Esed b. Mûsâ > 'Adî b. el-Fadl > Muallâ > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

¹⁶ (الْعَمَلُ فِي الْهَجْرَةِ كَالْهَجْرَةِ إِلَى); (الْعَمَلُ فِي الْهَجْرَةِ كَالْهَجْرَةِ إِلَى); (الْعَمَلُ فِي الْهَجْرَةِ كَالْهَجْرَةِ إِلَى).

¹⁷ (الْعَمَلُ فِي الْهَجْرَةِ كَالْهَجْرَةِ إِلَى).

¹⁸ (الْعِبَادَةُ فِي الْهَجْرَةِ إِلَى).

➤ Dâni > Halef el-Mukrî > Ebû 'Amr es-Semerkindî > Ebû Ümeyye et-Tarsûsî > Medâinî > Müstelim b. Sa'îd > Mansûr b. Zâzân > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ Dâni > Ferâizî > Muhammed b. Abdillâh > Bezzâz > Belhî > Alî b. Ma'bed > Yahyâ b. 'Ukbe > Muhammed b. Cühâde > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ Taberânî > Ahmed b. Rişdîn > Ebû Yûsuf el-Cîzî > Yahyâ b. 'Ukbe > Muhammed b. Cühâde > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

➤ Hatîb el-Bağdâdî > Alî el-Mu'addel > İsmâîl es-Saffâr > Abbâs ed-Dûrî > Ebû Ca'fer el-Medâinî > Müstelim b. Sa'îd > Mansûr b. Zâzân > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

الْعَمَلُ فِي الْهَرْجِ كَالْهَجْرَةِ إِلَيَّ

➤ Dâni > Abdurrahmân b. Osmân > Ahmed b. Sâbit > Sa'îd b. Osmân > Nasr b. Merzûk > Alî b. Ma'bed > Yahyâ b. 'Ukbe > Muhammed b. Cühâde > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

الْعَمَلُ فِي الْهَرْجِ كَالْهَجْرَةِ مَعِيَ

➤ Taberânî > Muhammed el-'Askerî > Rebî' b. Süleymân > Eyyûb b. Süveyd > Furât b. Selmân > A'meş > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

الْعَمَلُ فِي الْهَرْجِ وَالْفِتْنَةِ كَالْهَجْرَةِ إِلَيَّ

➤ İbn 'Adî > Muhammed b. Ahmed > Ebû 'Umeyr > Eyyûb b. Süveyd > Furât b. Selmân er-Rakkî > A'meş > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

الْعِبَادَةُ فِي الْهَرْجِ وَالْفِتْنَةِ كَالْهَجْرَةِ مَعِيَ

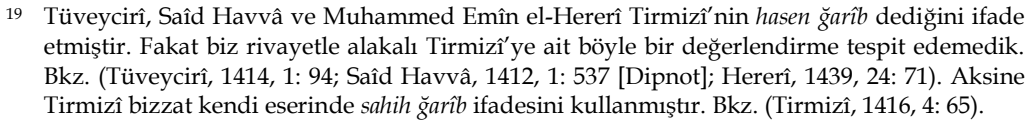
➤ Buhârî > İbrâhîm b. el-Hâris > Yahyâ b. Ebî Bükeyr > Züheyr b. Muhammed > 'Amr b. 'Ubeydillâh el-Basrî > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

الْعِبَادَةُ فِي الْهَرْجِ، مِثْلُ هَجْرَةِ مَعِيَ، أَوْ إِلَيَّ

➤ Taberânî > Ebû Ya'lâ Muhammed > İshâk b. İbrâhîm b. Şâzân > Sa'd b. es-Salt > A'meş > Muâviye > Ma'kil > Hz. Peygamber:

عِبَادَةُ فِي الْهَرْجِ - أَوْ الْفِتْنَةِ - كَالْهَجْرَةِ إِلَيَّ

الْعِبَادَةُ فِي الْفِتْنَةِ كَالْهَجْرَةِ إِلَى



İbn ‘Adî (ö. 365/976) *وَالْفِتْنَةُ كَهَجْرَةٍ مَعِيَ* rivayetinin isnadında bulunan Furât b. Selmân er-Rakkî (ö. [?]) hakkında mütekaddimûndan hiç kimsenin zayıf dediğini işitmediğini söylemiştir. Ayrıca onun hakkında *lâ be’se bihî* tabirini kullanmış ve hiçbir rivayetinde münker bir hadis görmediğini belirtmiştir (İbn ‘Adî, 1418, 7: 137). Taberânî (ö. 360/971), Furât b. Selmân’dan sadece Eyyûb’un rivayet ettiğini; A’mes’ten de sadece Furât ve Sa’d b. es-Salt’ın rivayette bulunduğunu (Taberânî, 1405, 2: 144); ayrıca bu hadisi Muhammed b. Cühâde’den sadece Yahyâ b. ‘Ukbe’nin naklettiğini ifade etmiştir (Taberânî, t.y, 1: 97). Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Mansur b. Zâzân tarikinin *garîb* olduğunu, Müstelim b. Saîd’in ise *teferrüd* ettiğini belirtmiştir (Ebû Nuaym, 1394, 3: 62). İbnü’l-Kayserânî de (ö. 507/1113) Mu’allâ b. Ziyâd hakkında *leyse bi-şey* demiştir (İbnü’l-Kayserânî, 1416, 3: 1606). Beğavî (ö. 516/1122) (Beğavî, 1403, 15: 24), Elbânî (1914-1999) (Elbânî, 1424, 8: 362; 1421, 3: 233) ve Ziyâurrahmân el-A’zamî (1943-2020) (Ziyâurrahmân, 1437, 12: 271) hadisin *sahih* olduğunu ifade etmişlerdir. Muhammed Emîn el-Hereri (1930-2019) rivayetin isnad, mütâbî ve şevâhidleri sebebiyle *sahih* olduğunu söylemiştir²⁰ (Hereri, 1439, 24: 71). Şu’ayb el-Arnaût (1928-2016) ve Âdil Mürşid ise isnadının *sahih*, ricâlinin de *sika* olduğunu belirtmiştir (Ahmed b. Hanbel, 1421, 33: 415, 2. Dipnot; İbn Mâce, 1430, 5: 124, 3. Dipnot). Haldûn el-Ahdeb, Hatîb’in (ö. 463/1071) isnadının Mu’allâ b. Ziyâd sebebiyle *hasen* olduğunu ifade etmiştir (Ahdeb, 1417, 1: 534). Sonuç olarak rivayetin tüm tariklerinin *merfu* olduğu ve sıhhat açısından bir problem barındırmadığı değerlendirilmesinde bulunulabilir.

D.Rivayetin Şerhlerdeki Durumu

Rivayet, şerhlerde genellikle birbirine yakın manaları ifade edecek şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Burada rivayetin geçtiği şerhler sırayla verilecektir. Tahâvî’ye (ö. 321/933) göre “*hercin olduğu bir ortamda ibadetle meşgul olmak ve karışıklığın meydana getirdiği durumlardan uzak durmak kişiye büyük sevap kazandırır.*” (Tahâvî, 1415, 15: 250). Ebû ‘Amr ed-Dânî’ye (ö. 444/1053) göre “*fitne zamanı, Allah’a ibadet edenle şeytanın yolundan giden apaçık ortaya çıkar.*” (Dânî, 1416, 1: 235). ed-Dânî bu yorumuyla *herc* veya

²⁰ Şerhin adı bir çalışmada “*el-Müretteb zevi’l-hicâ ve’l-hâce ‘alâ Süneni İbn Mâce*” şeklinde hatalı kaydedilmiştir. Bkz. (Kumaş, 2019, 191.)

*fitne*ye karışanları şeytana uyanlar olarak tasvir ederek böyle bir ortamda insanların birbirlerinden kesin çizgilerle ayrışacaklarını belirtmektedir. İbnü'l-'Arabî'ye (ö. 543/1148) göre rivayetin hicret ile örneklendirilmesinin sebebi şudur: “Muhacirler ilk dönemlerde küfür diyarından iman diyarına kaçmışlardı. Benzer şekilde *fitne* ortaya çıktığı zaman insanlar dini ve imanı için *fitne*den ibadete kaçarlar. İşte bu durum hicretin başka bir çeşididir.” (İbnü'l-'Arabî, 1424, 2: 441). Kâdı İyâz'a (ö. 544/1149) göre “hercden maksat *fitne*nin kızgınlaşması ve insanların işlerinin karışmasıdır. Rivayette belirtilen *herce* bir vakit tayin etmek mümkün değildir ve bunun her zaman meydana gelme ihtimali vardır. Kullara düşen, bu durumda Allah'a ibadet için kendilerini *herc* ve *fitne* ortamından izole etmek ve bunun faziletinin farkında olmaktır.” (Kâdı İyâz, 1419, 8: 509). Kâdı İyâz kendisinden öncekilerden farklı bir yaklaşımla *herc* için herhangi bir vakit tayininde bulunulamayacağını ifade etmektedir. Buradan sanki onun bu rivayeti kendi döneminin şartlarına uygun olarak yorumlamaya çalıştığı hissedilmektedir. Nitekim o, *hercin* her zaman meydana gelebileceğini, yaşadığı dönemde de bunun mümkün olabileceğini söylemiştir. İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre “*herc*; savaş ve kargaşadır. *Fitne* yayıldığında kalpler onunla meşgul olur. İşte o zaman insan Allah'a ibadet ederse bu, onun Allah'a olan iştiağını gösterir.” (İbnü'l-Cevzî, t.y, 2: 42). İbnü'l-Cevzî rivayeti hicretten bağımsız olarak yorumlamaya çalışmıştır. Ebu'l-Abbâs el-Kurtubî'ye (ö. 656/1258) göre “*fitne* zamanlarında çoğu insanın dine olan hissiyatı ve hassasiyeti azalır, kulluk görevlerine ve ibadetlere gösterilen özen zayıflar. Bu yüzden böyle zamanlarda ibadetin değeri artar.” (Kurtubî, 1417, 7: 244-245). Zira zor zamanlarda zor olanı başarmak her zaman kıymetli şeylerden olmuştur. Görüldüğü gibi el-Kurtubî de aynı şekilde rivayet hakkında hicretten bağımsız bir tevil yoluna gitmiştir. Ebû Abdillâh el-Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre “*fitne*nin çoğalması, sıkıntıların artması, insanların nefis, mal ve çocukları hakkında endişelenmeleri sonucu insanların çoğunun dine karşı özen ve hassasiyetleri azalır. İşte böyle zamanlarda ibadetin önemi ve sevabı artar.” (Kurtubî, 1425, 1142-1143; Irâkî, t.y, 3: 260; İbn Hacer, 1379, 13: 75). el-Kurtubî *herc* ve *fitne* kavramına farklı bir noktadan yaklaşmıştır. Ona göre nefis, mal ve çocuklar da insanlar için imtihan vesilesidir. Yani sadece iç karışıklık yönünden meseleye bakmak hatalıdır. Onun bu yorumu kendi dönemine uygun güncel bir şerh kabul edilebilir. Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre “*fitne* ortamında ibadetlerin sevabının fazla olmasının sebebi insanların çoğu-

nun bu hususta gaflete dalması ve *fitne* olaylarıyla meşgul olmasıdır. Bu işlerle meşgul olmayanların sayısı ise çok azdır.” (Nevevî, 1392, 18: 88-89; Mübârekpûrî, t.y, 6: 369). Nevevî’nin yorumu genelde öncekilerden farklı olmamakla birlikte duruma nicelik açısından bakarak *fitne* zamanı ibadete yönelenlerin çok az olduğunu ifade etmesi dikkat çekmektedir. Muzhirî’ye (ö. 727/1327) göre “*fitne* zamanlarında ibadete sarılmanın, insanlarla ilişkiyi kesme ve onlardan uzaklaşmanın sevabı, Hz. Peygamber’le hicret²¹ eden muhâcirlerin sevabı gibidir (Muzhirî, 1433, 5: 356; İbn Melek et-Tirelî, 1433, 5: 494). Çünkü muhâcir, dini ile kendisi arasına engel koyanlara karşı Hz. Peygamber’e sığınarak böyle bir tavır sergilemişti. Aynı şekilde *fitne* zamanları ibadetten mahrum bırakılan kişi de, Allah’a ibadet etmek için insanlardan ve *fitne* ortamından uzaklaşarak tavrını ortaya koyar. Bu durumdaki kişi, böylece Rabb’ine yönelerek hicret sevabını elde eder.” (Kurtubî, 1417, 7: 309; Übbî-Senûsî, 1328, 7: 283; Mukaddem, 1429, 118-119). İbn Receb el-Hanbelî’ye (ö. 795/1393) göre “insanlar *fitne* zamanlarında hevalarına daha çok uyarlar ve dinî hassasiyetten uzaklaşırlar. Onların bu hali cahiliye dönemindeki insanların haline benzemektedir. Böyle bir ortamda insanlardan bazıları dinine daha sıkı sarılıp, Rabb’ine ibadet ederek onun rızasını isterse, onların bu durumu cahiliye ehlinin arasından mümin olarak Hz. Peygamber’e hicret eden kişinin hali gibidir.” (İbn Receb, 1424, 132). Görüldüğü gibi İbn Receb teşbih sanatını kullanarak *fitne* zamanı hevalarına uyup dinden uzaklaşanların halini cahiliye insanlarına benzetmektedir. Ebû Muhammed el-Feyyûmî’ye (ö. 870/1466) göre “*herc*; ihtilaf ve *fiten* demektir. Bazı hadislerde katl olarak da açıklanmıştır. Çünkü *fitne* ve ihtilaflar, katlin sebebidir. Yani müsebbib, sebebin yerine ikame edilmiştir.” (Feyyûmî, 1439, 12: 514-515; Tüveycirî, 1414, 1: 94).²² el-Feyyûmî rivayet hakkında yeni bir yorum getirmemiş ve meseleye sadece belâgat açısından bakmıştır.

Alî el-Kârî’ye (ö. 1014/1605) göre rivayetteki “ibadet kelimesinin anlamı, istikamet üzere ve devamlı bir şekilde yapılan ibadetin sevabıdır. *Herc* ise müslümanlar arasında ortaya çıkan savaş dönemidir. Kimin hicreti Allah ve

²¹ Hicretin konumuna ve faziletine dair çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktadır. Bkz. Kur’ân-ı Kerim 2: 218; 4: 100; 9: 100; Buḥârî, 1414, 5: 2343, No: 6012; Müslim, 1374, 3: 1250, No: 1628.

²² Elbânî, Ebû Muhammed el-Feyyûmî’nin ifadelerini birebir eserine almış fakat kaynağa herhangi bir atıf yapmamıştır. Bkz. Elbânî, *Şaḥîḥu’t-Terğîb ve’t-terhîb*, 3/233.

Resûlü’ne yönelikse onun hicreti Allah ve Resûlü’nedir. *Herc* zamanı, halkın içinde Allah’ı zikredenler, muhacirler içinde sabredenler gibidir.” (Ali el-Kârî, 1422, 8: 3387). el-Kârî *herc* zamanındaki ibadete farklı bir anlam yüklemiştir. Ona göre bu ibadetin hicret sevabına ulaşabilmesi için devamlı yapılması şarttır. Münâvî’ye (ö. 1031/1622) göre “*herc*, işlerin karıştığı zamandır”. “كهجرة إلى” ifadesinin anlamı ise sevabın fazlalığıdır. Şöyle de denilmiştir: Muhacirler başlangıçta herkesin hicrete imkân bulamaması sebebiyle az sayıdaldı. Aynı şekilde *herc* zamanı ibadet eden kişiler de az sayıdadır.” (Münâvî, 1356, 4: 373; San’ânî, 1432, 7: 369; Vellevî, 1426, 45: 5). Münâvî muhacirlerin ve *herc* zamanı ibadet edenlerin azlığını esas alarak kıyas yoluyla meseleye yaklaşmıştır. Dihlevî’ye (ö. 1052/1642) göre “ibadet sevabının hicret sevabı gibi olması, o an meydana gelen bir engelin bulunması sebebiyledir. Engeli aşmanın tek çaresi de bulunulan bölgeden ayrılmak, insanlardan ve toplumdan uzaklaşmaktır.” (Dihlevî, 1435, 8: 603). Sindî’ye (ö. 1138/1726) göre “*herc*; katl ve kullar arasında inatlaşmanın ve çekişmenin ortaya çıkmasıdır. Bundan maksat, kullar arasında fesadın ve katlin ortaya çıktığı günler geldiği zaman Hz. Peygamber’e hicret etmek gibi salih amellerle meşgul olmaktır. Nitekim her ikisinin de varacağı son nokta, küfür ve isyanın zuhur ettiği zamanlarda Allah’a sığınmaktır.” (Ahmed b. Hanbel, 1421, 33: 416, Dipnot; Sindî, t.y, 2: 477). Sindî meseleyi ibadet yerine amel kavramıyla ele almıştır. Ona göre *herc* zamanında yapılan salih amellerin değeri Hz. Peygamber’e hicret etme mesabesinde.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî’ye (1882-1968) göre “*herc*den maksat insanların işlerinin karışmasıdır. Böyle bir ortamda ibadet etmenin faziletinin çok olmasının sebebi insanların çoğunun *herc* zamanı bu hususta gaflete dalmaları ve ibadet dışı işlerle meşgul olmalarıdır.” (Müslim, 1374, 4: 2268, Dipnot). Modern döneme yaklaşılmasına rağmen Muhammed Fuâd’ın yorumu klasik kaynaklardaki yorumların tekrarı mahiyetindedir ve rivayete güncel bir bakış açısı da getirmemiştir. Mukbil el-Vâdî’î’ye (ö. 2001) göre “*fitne* zamanında ibadete yönelmenin Hz. Peygamber’e hicret etmek gibi sevabı vardır. Fakat bu, Mus’ab b. ‘Umeyr (ö. 3/625) ve İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652-53) kazandığı sevap kadar değildir. Nitekim benzeyenin, kendisine benzetilen gibi olması şart değildir. Her halükarda *fitne* zamanları ibadete yönelen kişiye, muhacir sahabiler kadar olmasa da büyük bir sevap vardır.” (Vâdî’î, 1423, 279). el-Vâdî’î genel olarak klasik şerhlerle aynı kanaati paylaşmasına rağmen verdiği

örnekle rivayeti daha anlaşılır hale getirmiştir. Ayrıca o, teşbih kuralını zikredererek kanaatini delillendirmiştir. Mahmûd el-Haznedâr'a (1952-2001) göre "kimin etrafını *fitne*ler sararsa ve o, bundan kurtuluş yolu da bulamazsa ibadetleriyle *fitne*den uzaklaşmalıdır. Nitekim bir rivayette geçtiği üzere²³, *fitne*ler ortaya çıkmadan ondan korunmak için salih amel işlemek tavsiye edilir." (Haznedâr, 1417, 377). el-Haznedâr rivayetin yorumuna katkıda bulunmak amacıyla farklı hadislerden delil getirmiştir. Mübârekpûrî'ye (1942-2006) göre "*her*cden maksat işlerin karışması, insanların doğru yolu kaybetmesi ve dünyaya dalmasıdır. Hicret ise evini ve vatanını Allah için terk etmektir. İşte *herc* zamanı ibadet etmek de aynı şekilde Allah için dünya işlerini terk etmek demektir." (Mübârekpûrî, 1420, 4: 386, 130. Dipnot). Abdülazîz er-Râcihi'ye (1941-...) göre "ahir zamanda dine sarılmak, ilk müslümanların dinlerine sarılması gibidir. *Herc* zamanının en iyi göstergelerinden biri, insanların dünya ile meşgul olması ve ibadetlerini azaltmasıdır." (Râcihi, 1439, 8: 362). Lâşîn'e (1920-2009) göre "ibadet edenlerin böylesine azaldığı bir ortamda yapılan ibadetin sevabı, diğer zamanlara göre daha fazladır." (Lâşîn, 1423, 10: 556; Şerh hakkında mukayeseli bir çalışma için bkz. Yazıcı-Öğütücü, 2019, 31-51). Süleymân el-'Avde'ye (1955-...) göre "ibadet etmenin genel olarak mertebesi ve sevabı büyüktür. Fakat özel olarak *fitne* zamanı ibadet etmenin kendine has bir derecesi ve sevabı vardır." ('Avde, 1434, 2: 185). *Fitne* zamanı kîlû kâl ile meşgul olan, salih amel işlemeyen, insanları iyilik ve güzelliğe çağırmayan kişilerle; Rabb'ine ibadet eden, insanların ıslahı için çabalayan ve *fitne*nin sona ermesi için uğraşan kişiler arasında önemli fark vardır ('Avde, 1434, 8: 55). *Herc* zamanında hicret sevabı verilen ibadetlerin içine namaz, oruç, zekât, hac, umre, zikir, Kur'ân tilaveti gibi her ibadet dâhildir (Heyet, 2021, 2: 10). Gaflet zamanlarında salih amel işlemek nefse çok ağır geldiği için bu zamanlarda yapılan ameller daha faziletlidir (Müneccid, 2009, 13: 4). İnsanların çoğunun, *fitne* zamanı akılları başlarından gider. Böylece takvadan yüz çevirirler ve ibadet dairesinden çıkarlar. Bu *fitne* ortamı onları ibadetten uzaklaştırır ve kendi menfaatleriyle meşgul hale getirir. *Fitne*, dine yönelik olduğu zaman bundan kurtuluşun yolu imanı kuvvetli tutmak ve Allah'a ibadet etmek için Hz. Peygamber zamanında ona ve İslâm yurduna hicretti. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonraki *fitne*lerden kurtulmanın tek yolu ibadete, itaate yö-

²³ بِادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا (Müslim, 1374, 1: 110, No: 186 [118]).

nelmek ve bunları artırmaktır. İşte bu, günahlardan itaate, *fitneler*den sebâta, her türlü kötülükten her türlü iyiliğe hicret etmektir. Nitekim *fitne* zamanı secde etmek, dünya ve içindeki her şeye bedeldir (Bâdahdah, t.y, 15: 6, 179. Ders).

E. “Herc” Kavramına Farklı Yaklaşımlar

“Şüphesiz günümüzde insanların etrafını mal, kadın, katl, şehvet gibi *fitneler* sarmıştır. Fakat katl ve *herc* *fitnesine* gelince burada yapılması gereken Kur’ân’a ve Sünnet’e sınıksız sarılmak, Allah’ın sağlam ipine tutunmak, Müslüman veli kulların çevresinde bulunmak ve oradan ayrılmamaktır.” (Islamweb, t.y, 3: 5, 6. Ders). Görüldüğü gibi güncel bir sohbette mal, kadın, şehvet gibi unsurların da *fitneler* arasında sayıldığı belirtilmektedir. Buna göre rivayeti sadece *herc* yani iç savaş bağlamında yorumlamak hatalıdır. Bunun içine her türlü menfi durum girebilir. Rivayette anlatılmak istenen, insanın böylesi durumlarda Allah’a yönelmesi ve ilgili ortamdan uzaklaşmasıdır.

Rivayeti güncel olarak yorumlayanlardan biri de Yûsuf Ebram’dır.²⁴ O, kendisine Batı ülkelerindeki okullarda eğitim görürken harama karşı gözleri kapama (ğaddu’l-basar) durumu ile ilgili soru soran bir öğrenciye şöyle cevap vermiştir: “Kendine sınıfta harama düşme ihtimalinin en az olduğu bir yer seç, sürekli ve sadece tahtaya bak. (...) Zira Allah gözleri kapamayı emretmemiştir. Bilesin ki *fitne* ve mihnenin ortasında kalıp da münkerâta karşı direndiğin müddetçe Allah da bu sabrının karşılığında sana büyük bir sevap verir. Nitekim Hz. Peygamber de ‘Herc zamanı ibadet etmek bana hicret etmek gibidir’ buyurmuştur.” (Heyet, 2021, 14: 126). Görüldüğü gibi burada rivayet güncel hayat esas alınarak tevil edilmiştir. Geçmişe oranla günümüzde bu tür durumların arttığı düşünülürse, rivayetin bu şekilde yorumlanmasının isabetli olduğu ifade edilebilir. Rivayetin güncel yorumuna dair farklı bir örnek olarak, Muhammed Sâlih el-Müneccid’e insanların *herci* zamanında ibadet etmenin hükmü sorulmuş, bu *herce* örnek olarak da miladi yılbaşı kutlamaları verilmiştir (Müneccid, 2009, 1: 979). Görüldüğü gibi *herc* kavramının kapsamına yılbaşı kutlamaları dâhil edilmiştir. Rivayetin güncel yorumlarının da bulunması günümüz insanı açısından önem taşımaktadır. Buna rağmen rivayetin güncel esas alınarak yorumlanmadığı yakın dönem bazı şerhler de bu-

²⁴ İsviçre Zürih İslam Merkezi Müdürü ve Avrupa Fetva Konseyi Üyesi

lunmaktadır (Bkz. Hererî, 1430, 26: 304-312; Şerh hakkında mukayeseli bir çalışma için bkz. Yazıcı-Öğütçü, 2019, 31-51; Şârih hakkında bir vefeyât çalışması için bkz. Kumaş, 2019, 189-192).

F. Değerlendirme ve Sonuç

Rivayet, *herc* zamanında ibadet etmenin önemini vurgulamaktan ziyade bu ibadetin sevabının hicret sevabına eşit tutulması yönüyle dikkat çekmektedir. Nitekim sahabenin Mekke'den Medine'ye hicreti, fazilet ve sevap yönüyle çok üstün bir seviyededir. Rivayet Müslümanların iç savaş (*herc*) yaşamaları halinde yapılan ibadetin faziletine dairdir. Böyle bir ortamda kişinin kendisini ibadete vermesi, bir bakıma uzlete çekilip toplumdan ayrışması, Müslüman kardeşinin kanını dökmemesi veya dökülmesine aracı olmaması içindir. Çünkü insan iç savaş ve isyan ortamında herkes gibi ne yaptığını bilemez halledir. Toplumsal hareketlilik çığırından çıktığı zaman her bir fert aklı yerine duygularını devreye sokar, bunun sonucunda düşünmeye fırsat kalmadan toplumda kan dökmeye varan eylemler meydana gelir.

Rivayetlerde ibadetin yanı sıra amel kavramı da geçmektedir. Aslında ikisi de amaç bakımından aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü amaç *herc* ortamından uzak durmaktır. Aynı şekilde *herc* yerine *fitne* kavramı da rivayetlerde yer almaktadır. Genel olarak bakıldığında bu lafız farklılıklarının manayı etkilemediği görülmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle râvilerin, mevzubahis hadisin mana ile rivayeti hususunda başarılı oldukları söylenebilir.

Şerhlere bakıldığı zaman rivayete dair yorumların sürekli tekrarlandığı görülmektedir. Özellikle klasik şerh literatüründe rivayetin dönemsel yorumuna rastlanmamaktadır. Aksine sürekli olarak önceki şerhlerden alıntılar göze çarpmaktadır. Bu alıntılar ya öncekinin bir tekrarı ya da ifadenin farklı kelimelerle yeniden kurulmasından ibarettir. Yakın döneme doğru gelindiğinde rivayet hakkında farklı yorumların yapıldığına şahit olunmaktadır. Klasik şerhlerden alıntılara güncel şerhlerde de denk gelmek mümkün olsa da yaşanan dönemin sosyo-kültürel yapısını dikkate alarak rivayeti tevil eden şarihler de bulunmaktadır.

Rivayet hakkında genel olarak şöyle bir yorum yapılabilir: Hz. Peygamber *herc* zamanında yapılan ibadeti, kendisine hicret etmeye benzetmekle ikisinin de aynı değerde olduğunu kastetmemiştir. Zira o bir teşbih yapmıştır ve

teşbih sanatında *müşebbeh*, *müşebbehün bih* ile birebir aynı olmak zorunda değildir. Bunun yanı sıra *herc* veya *fitne* ifadeleriyle neyin kastedildiğini anlamak gerekmektedir. Kanaatimizce bu kavramlarla insanları ibadetten, salih amelden ve her türlü müspet işten alıkoyan durumlar kastedilmektedir. İnsanlar böyle durumlarda çoğunluğun aksine bir tavır sergilerse Allah katında ayrı bir kıymeti olur ve karşılığında sevap kazanır. Sonuç olarak bu rivayetin *fiten* kapsamında değerlendirilip değerlendirilmemesi hakkında bir soru işareti konulabilir. Bunun yanı sıra musanniflerin ilgili rivayete *Kitâbü'l-Fiten* başlığı altında yer vermelerinin isabetli olup olmaması hususu da ayrıca düşünülmelidir. Zira herhangi bir rivayette *herc*, *fitne/fiten* veya *melâhim* kelimelerinin geçmesinin, onun konusunun mutlak olarak *fiten* kapsamında yer aldığına delaleti tartışılmalıdır. Çünkü bu kavramların *teşbih* sanatı için kullanılması muhtemeldir. Dolayısıyla *fiten* rivayetlerini ele alırken bu hususa dikkat etmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Abd b. Humejd. (1423). *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humejd*. thk. Mustafa el-'Adevî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Belensiye.
- Âcurrî, M. (1420). *eş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Demicî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2. Basım.
- Affân b. Müslim. (1424). *Ehâdîsü Affân b. Müslim (Ehâdîsü's-şüyuhi'l-kibâr içinde)*. thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Agitoğlu, N. (2015). *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbî.
- Ahdeb, H. (1417). *Zevâidü Târîhi Bağdâd 'ale'l-Kütübi's-sitte*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Ahmed b. Hanbel. (1421). *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Ahmed b. Hanbel. (1420). *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Alî b. Ömer Bâdahdah. (t.y). “Dürûs li'ş-Şeyh Alî b. Ömer Bâdahdah (Ses Kaydı)”. <http://www.islamweb.net>.

- Alî el-Kârî. (1422). *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhü Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- 'Avde, S. (1434). *Şü'â' mine'l-mih râb*. 12 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2. Basım.
- A'zamî, Z. (1437). *el-Câmi'u'l-kâmil fi'l-hadîsi's-sahîhi's-şâmil*. 12 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm.
- Beğavî, A. (1408). *Cüz' fihi 33 hadîs min hadîsi Ebi'l-Kâsım el-Beğavî*. thk. Muhammed Yâsîn Muhammed İdrîs. Suudi Arabistan: Mektebetü İbnî'l-Cevzî.
- Buğârî, M. (1440). *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debbâsî. 12 Cilt. Riyâd: en-Nâşirü'l-Mütemeyyize.
- Buğârî, M. (1414). *Şahîh-i Buğârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 5. Basım.
- Cook, M. (2021). "Fiten ve Hadislerin Tarihlendirilmesi". Trc. Ayşegül Toprak – Büşra Çetin. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 366-398.
- Çakın, K. (t.y). "Fiten Rivayetlerinin Tabiatı". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Berikan Yayınevi. 251-270.
- Çakın, K. (2018). "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10, 1-29.
- Çelebi, İ. (1993-1994). "İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12, 151-196.
- Coşkun, S. (2019). *Hadise Bütüncül Bakış: Tespit-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV.
- Dânî, O. (1416). *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten ve ğavâilihâ ve's-Sâat ve eşrâtihâ*. thk. Rızâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-'Âsime.
- Dihlevî, A. (1435). *Lema 'âtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-Meşâbih*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir.

- Ebû Avâne el-İsferâyînî, Y. (1435). *el-Müsnedü's-şahîhi'l-muḥrec 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Heyet. 24 Cilt. Suudi Arabistan: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, A. (1394). *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Dâru's-Sa'âde.
- Ebû Tâhir el-Muhallis, M. (1429). *el-Muhallisiyyât*. thk. Nebîl Sa'düddîn Cirâr. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye.
- Elbânî, M. N. (1424). *et-Ta'likâtü'l-hisân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân ve temyîzü sakîmihî min saḥîhihî ve şâzzihî min mahfûzihî*. 12 Cilt. Cidde: Dâru Bâvezîr.
- Elbânî, M. N. (1421). *Şahîhu't-Tergîb ve't-terhîb*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1421.
- Emîr es-San'ânî, İ. (1432). *et-Tenvîr şerḥu Câmi'i's-şagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dârî's-Selâm.
- Ferrâ' el-Begavî, H. (1403). *Şerḥu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr Şâviş. 15 Cilt. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım.
- Feyyûmî, H. (1439). *Fethü'l-garîbi'l-mücîb 'ale't-Tergîb ve't-terhîb*. thk. Muhammed İshâk Muhammed Âl İbrâhîm. 15 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dârî's-Selâm.
- Hatîb el-Bağdâdî, A. (1422). *Târîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Havvâ, S. (1412). *el-Esâs fi's-sünne ve fıkhihâ*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2. Basım.
- Haznedâr, M. (1417). *Hâzihî ahlâkunâ hûne nekûnu mü'minîne hakkân*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım.
- Hererî, M. E. (1430). *el-Kevebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavki'n-Necât.
- Hererî, M. E. (1439). *Mürşidü zevi'l-hicâ ve'l-hâce 'alâ Süneni İbn Mâce*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- Heyet. (2021). "Fetâvâ ve İstişârât Mevki'i'l-İslâmî'l-Yevm". *Mevki'ü'l-İslâmî'l-Yevm*, 24 Aralık. <http://www.islamtoday.net>

- Irâkî, A. Z. (t.y). *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. et-Tab'atü'l-Mısriyyeti'l-Kadîme - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî - Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî - Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî.
- İbn 'Adî, A. (1418). *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Batta, U. (1415). *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakı'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakı'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Ra'ye.
- İbn Ebî Şeybe, A. (1409). *el-Muşannef fî'l-eḥâdiṣ ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnân - Riyâd: Dâru't-Tâc - Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Hacer el-Askalânî, A. (1379). *Fethü'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife,
- İbn Hibbân, M. (1433). *et-Tekâsîm ve'l-envâ'*. thk. M. Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm.
- İbn Kânî', A. (1417). *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî. 3 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye.
- İbn Mâce, M. (1430). *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- İbn Melek et-Tirelî, M. (1433). *Şerhi Meşâbîhi's-sünne*. thk. Heyet. 6 Cilt. İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye.
- İbn Receb, A. (1424). *Leṭâ'ifu'l-ma'ârif fî mâ li-mevâsimi'l-âm mine'l-veṣâ'if*. Lübnan: Dâru İbn Hazm.
- İbnü'l-'Arabî, M. (1424). *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım.
- İbnü'l-Cevzî, A. (t.y). *Keşfü'l-müşkil min ḥadîsi's-Şahîḥayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- İbnü'l-Kayserânî, M. (1416). *Zahîretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân el-Feryevâî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selef.
- İbnü'l-Münâdî, A. (1418). *el-Melâhim*. thk. Abdülkerîm el-'Ukaylî. Dâru's-Sîra.

- Kādî İyâz, İ. (1419). *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ.
- Kumaş, A. (2019). "Muhammed Emîn el-Hererî (1348-1441/1930-2019)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (31 Aralık), 189-192.
- Kurtubî, M. (1425). *et-Tezkire fî aḥvâli'l-mevṭâ ve'l-âhire*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc.
- Kurtubî, A. (1417). *el-Müfḥim limâ eşkele min Telḥîşî kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstû vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib.
- Lâşîn, M. Ş. (1423). *Fethü'l-mün'im şerhü Sahîhi Müslim*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şürûk.
- Makdisî, Z. (t.y). *el-Müntekâ min Mesmû'âti Merv*.
- Mukaddem, M. (1429). *Besâir fî'l-fiten*. Mısır: ed-Dâru'l-'Âlemîyye, 2. Basım.
- Muzhirî, H. (1433). *el-Mefâtîḥ fî Şerhi'l-Mesâbîḥ*. thk. Heyet. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir.
- Mübârekpûrî, M. A. (t.y). *Tuhfetü'l-aḥveẓî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mübârekpûrî, S. (1420). *Minnetü'l-Mün'im fî şerhi Sahîhi Müslim*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm.
- Münâvî, M. A. (1356). *Feyzü'l-kadîr şerḥu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ.
- Müneccid, M. S. (2009). "el-Kısmü'l-'Arabî min Mevki'i'l-İslâm, Sûal ve Cevâb", 15 Kasım. <http://www.islamqa.com>.
- Müslim b. el-Haccâc. (1374). *Şaḥîḥ-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Nevevî, M. Y. (1392). *el-Minhâc şerḥü Şaḥîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım.
- Nuaym b. Hammâd. (1412). *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd.

- Özafşar, M. E. (2017). *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: OTTO, 4. Basım.
- Râcihî, A. (1439). *Tevfîkû'r-rabbi'l-mün'im bi-şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*. 9 Cilt. Merkezü Abdilazîz b. Abdillâh er-Râcihî.
- Râfi'î, A. (1408). *et-Tedvîn fî ahhâri Kazvîn*. thk. Azîzullah el-Utâridî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Rûyânî, M. (1416). *Müsned*. thk. Eymen Alî Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba.
- Sindî, M. (t.y). *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrût: Dâru'l-Cîl.
- Süyûtî, C. (1426). *Cem'u'l-cevâmi'*. thk. Muhtâr İbrahim el-Hâic, Abdülhamîd Muhammed Nidâ, Hasan İsa Abdüzzâhir. 25 Cilt. Kâhire: el-Ezherü's-Şerîf, 2. Basım.
- Şecerî, Y. (1422). *Tertîbü'l-Emâli'l-Hamîsiyye*. ed. Muhyiddîn Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taberânî, S. (t.y). *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. 'Ivazullâh b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm Hüseyinî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn.
- Taberânî, S. (1415). *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım.
- Taberânî, S. (1405). *er-Ravzü'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-şagîr li't-Taberânî*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr. 2 Cilt. Beyrut - Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî - Dâru Ammâr.
- Tahâvî, A. (1415). *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Tayâlisî, S. (1419). *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr.
- Tirmizî, M. (1416). *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Tüveycirî, H. (1414). *İthâfû'l-cemâ'a bimâ câ'e fî'l-fiten ve'l-melâhim ve eşrâti's-sâ'a*. 3 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 2. Basım.

- Übbî, M. - Senûsî, M. (1328). *Şahîhu Müslim me’a şerhihî İkmâlû İkmâli’l-Mu’lim ve şerhühû Mükemmilü İkmâli’l-İkmâl*. 7 Cilt. Mısır: Matba’atü’s-Sa’âde.
- Ünal, İ. H. (1998). “Hz. Peygamber’in Dilinde Konuşturulan Tarih: ‘Yere Batırılacak Ordu’ Rivayeti”. *İslâmiyât* 1/2, 39-51.
- Vâdi’î, M. (1423). *Tuhfetü’l-mücîb ‘alâ es’ileti’l-hâzır ve’l-ğarîb*. Yemen: Dâru’l-Âsâr, 2. Basım.
- Vellvî, M. (1426). *el-Bahru’l-muhîti’s-seccâc fî şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 45 Cilt. Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzî.
- Yazıcı, M. - Öğütçü, F. Z. (2019). “Arap Dünyasında Yazılmış Çağdaş Hadis Şerh Çalışmalarına Bir Bakış (Sahîh-i Müslim Şerhleri ‘el-Kevkebû’l-Vehhâc’ ve ‘Fethu’l-Mün’im’ Özelinde)”. *Universal Journal of Theology (UJTE)* 4/1 (20 Eylül), 31-51.
- “Berîkü’l-Mevâ’izi’l-Minberiyye (Ses Kaydı)”. (t.y).
<http://www.islamweb.net> (20 Mayıs 2022).

Halk Kültüründe Yunus Emre ve Deyişlerinin Etkisi Üzerine Bir

Araştırma: Karaman Örneği

A Study on the Effect of Yunus Emre and His Sayings in Folk Culture: The Case of Karaman

Mustafa ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Assist. Prof. Karamanoğlu Mehmetbey University

mustafaozdemir@kmu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8402-1877

DOI: 10.56720/mevzu.1146745

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ağustos / August 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: ÖZDEMİR, M. (2022). Halk Kültüründe Yunus Emre ve Deyişlerinin Etkisi Üzerine Bir Araştırma: Karaman Örneği. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 171-203. DOI: 10.56720/mevzu.1146745

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Anadolu'da, İslam'ın sade ve dolaysız şekilde anlaşılıp yaşanmasında halkın arasında yaşamış olan birçok eren, evliya ve dervişe ait örnekliklerin büyük etkisi olmuştur. Sahip olduğu tarihi ve kadim kültürü ile birçok irfan ehli, derviş ve mutasavvıfa ev sahipliği yapmış olan Karaman, bu sayede sevgi, hoşgörü, sabır, kanaat gibi pek çok dini ve kültürel değeri de geniş ölçüde toplumsallığına katabilmiştir. Yunus Emre'nin Karamanlı kimliğiyle ilgili husus, şehir halkının sahip olduğu dini, ahlaki ve kültürel birikimlerinin de Yunus eksenli oluşmasında etkili olmuştur. Birey ve toplumların sahip olduğu bu tür birikimlerin, yaşanan toplumsal değişimlerden hangi yönde ve nasıl etkilendiği konusu, birçok araştırmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır. Araştırmada Yunus Emre ve deyişlerinin halk kültüründeki etki ve yansımalarının mevcut durumlarını analiz etmeye çalışan mülakat verileri, çeşitli araştırmalar ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın yöntemi nitel olmakla birlikte gerekli görülen yerlerde nicel verilerden de istifade edilmiştir. Farklı demografik özelliklere sahip kişilerle yapılan görüşmelerde Yunus Emre'nin kuşaklar arası tanınırlığı hakkında bilgi edinmeye çalışılırken; şehirlerde yaşanan sosyal değişim ve dönüşümün halkın sahip olduğu Yunus Emre kültür ve birikimine ne derece etkide bulunduğu da ölçülmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Yunus Emre ve Deyişleri, Karaman, Halk Kültürü, Yeni Kuşaklar, Sevgi ve Hoşgörü

Abstract

In Anatolia, the examples of many saints, saints and dervishes who lived among the people had a great impact on the simple and direct understanding and living of Islam. Having hosted many scholars, dervishes and mystics with its history and ancient culture, Karaman has been able to incorporate many religious and cultural values such as love, tolerance, patience and conviction into its community to a large extent. The issue regarding Yunus Emre's Karaman identity has also been influential in the formation of the religious, moral and cultural accumulations of the people of the city based on Yunus. The issue

* Araştırmada kullanılan görüşme formu için Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Etik Kurulu'nun 113-114 sayılı yazısı 23/06/2022 tarihli kararıyla izin alınmıştır.

of how and in which direction such accumulations of individuals and societies are affected by the social changes makes it necessary to conduct many researches. In the research, the interview data, which tried to analyze the current situation of the effects and reflections of Yunus Emre and his sayings in folk culture, were tried to be evaluated in the light of various researches. Although the method of the research is qualitative, quantitative data has also been used where necessary. While trying to obtain information about Yunus Emre's intergenerational recognition in interviews with people with different demographic characteristics; It was also tried to measure to what extent the social change and transformation in the cities had an impact on the culture and knowledge of Yunus Emre.

Keywords: Sociology of Religion, Yunus Emre and His Sayings, Karaman, Folk Culture, New Generations, Love and Tolerance

Giriş

Anadolu halkının, İslam'ı sade ve dolaysız şekilde anlayıp içselleştirmesinde hiç şüphesiz kendi dönemlerinde yaşamış olan birçok eren, evliya ve dervişin yaşantı ve anlatılarının büyük etkisi olmuştur. Karaman, tarihi ve kadim kültürü ile birçok irfan ehli, derviş ve mutasavvıfa ev sahipliği yapmış; bu vesile ile de halkın teneffüs ettiği manevi iklimi besleyen sevgi, hoşgörü, sabır, kanaat gibi unsurların içerik ve kapsam alanı daha da genişlemiştir.

Yunus Emre'nin Karamanlı¹ oluşuyla ilgili husus, şehir halkının sahip olduğu hoşgörü, sabır ve dindarlık birikimlerinin de Yunus eksenli oluşmasında hiç şüphesiz etkili olmuştur. Bu sebeple çalışmada Yunus Emre deyişlerinin halk kültüründeki etki ve yansımalarının mevcut durumlarını analiz etmeye çalışan bazı mülakat ve araştırmalar yapılmaya çalışılacaktır. Farklı demografik özelliklere sahip kişilerle yapılacak görüşmelerde Yunus Emre'nin kuşaklar arası tanınırlığı hakkında bilgi edinmeye çalışılırken, süreklilik ve değişim bağlamında yaşanan sosyal değişim ve dönüşümün halkın sahip

¹ Yunus Emre'nin nereli olduğuyla ilgili yapılan çeşitli tartışmalara konusal bütünlüğün dışında kaldığı için değinilmemiştir. Araştırma için önemli olan, örneklem alınan yerdeki halkın sahiplendiği ve mevcut etkisini kültürüne yansıttığı bir Yunus Emre'nin mevcudiyetidir. Çünkü Karaman halkı için bu mevcut sahiplenme ve etkiyi alabilecekleri Yunus Emre'ye dair tatmin edici yeterli bulgu ve deliller mevcuttur.

olduğu Yunus Emre kültür ve birikimine ne derece etkide bulunduğu da ölçülmeye çalışılacaktır.

Yaşanan sosyal değişimlerin birçok kurumsal yapı, olgu ve olay üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkilerinin yanında toplumsal anlamda gelenek ve değerlerin aktarımında da ciddi sonuçlar ortaya çıkardığı bugün ortak her sosyal bilimcinin gündemini oluşturmaktadır. Böylece araştırmanın en önemli problem cümlesi de şu şekilde belirmektedir: Yunus Emre ve onun temsil ettiği değerler yeni kuşaklara aktarılabilir mi? Bu sorunun şüphesiz cevaplanabilecek bir genel bir de hususi durumu içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Genel olması, Yunus Emre gibi bir milletin ortak değeri olmuş şahsiyetlerin o milletin sosyal benliğini inşa edecek bir kuşatıcılığı ve sahiplenışı taşımasından kaynaklanmaktadır. Hususi durum ise Karaman şehir halkının, yüksek bir aidiyet bilinciyle yüzyıllardır Yunus Emre'yi sahiplenişinin, şehir halkı için ifade ettiği anlam ve Yunus Emre'ye ait değerlerin içselleştirilmesiyle ilgili olmaktadır.

Böylesine bir araştırmayı önemli kılan hususlarla ilgili olarak ilk akla gelen tespit, gelenek ve değerlerin yetişen kuşaklara aktarılmasında yaşanan zorluk ve sıkıntıların, aynı şekilde Yunus Emre ve temsil ettiği değerleri anlama, yaşama ve aktarmada da yaşanmasıdır. Bu bağlamda bahsettiğimiz değerlerin ve kişilerin yetişen kuşaklara tanıtılması, aktarılması ve içselleştirilmesi hususunda doğru çözümlemeleri yapabilecek araştırma ve bakış açılarına da ihtiyacımız olduğunu vurgulamalıyız. Örneğin Yunus Emre'nin yaşadığı ve yetiştiği dönemin toplumsallığını, sosyo-kültürel şartlarını, bütün tarihselliğini, kendi nesnelliği ve öznenliği içinde sosyolojik olarak tahlil edebiliriz. Burası iyi anlaşılırsa günümüz gençlerinin sosyal bilgi stoklarında ve yorum şemalarında neden Yunus Emre ve onun temsil ettiği değerlerin yer edip etmediğiyle ilgili daha gerçekçi tahlil ve değerlendirmeleri de yapabiliriz. Yunus'u dikkatle okumak ve üzerinde düşünmek bizi sadece insanın büyük hakikatlerine götürmeyecek, onun modern felsefe ve psikolojinin temel fikirlerine yüzyıllarca önce vardığını da gösterecektir. (Emil, 1990, ss. 95-96) Sosyal bilimciler olarak geçmişi, şimdiyi ve geleceği, sahip olduğu yoğunluklarıyla, doğru kodlarla okuyabilecek gerekli izdüşümleri sunabilme konusundaki farkındalığımız, bu tür çalışmaların yapılmasındaki en büyük motivasyon unsurlarından biri olmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda araştırmanın

amacı, Karaman şehir halkının Yunus Emre'yi içselleştirmesi doğrultusunda oluşmuş olan etki ve değerlerin, yaşanan sosyal değişimler sonrasında geldiği durumu görebilmek; diğer taraftan Yunus Emre'yle ilgili bu aidiyet bilincinin birey ve topluma Yunus ve deyişleri ekseninde neler kattığına dair de güncel veriler elde ederek çeşitli betimleme ve yorumlamalar yapabilmektir. Özet olarak araştırmanın amacı, Yunus Emre ve deyişlerinin, halkın sahip olduğu dinî ve kültürel birikimlerdeki etkileri ile bu birikimlerin günümüzdeki mevcut durumları hakkında bilgi sahibi olabilmektir.

1. Araştırma

1.1. Araştırmanın Yöntemi

Bir araştırma probleminin cevaplandırılabilmesi için gerekli bilgilerin mevcut kaynaklarda bulunmasının mümkün olmadığı durumlarda anket ve mülakat teknikleriyle bilgilerin esas kaynağına müracaat edilir. (Arslantürk, 2012, s. 218) Araştırmanın yöntemi nitel olmakla birlikte nicel yöntemin tekniklerinden de istifade edilmiştir. Nicel araştırmalarda nitel, nitel araştırmalarda da nicel veriler kullanılabilir. (Korkmaz, 2019, s. 33) Açık uçlu sorulara verilen cevaplardan Yunus Emre ve deyişlerinin etkisi keşfedilmeye ve betimlenmeye çalışılırken; aynı zamanda verilen cevapların frekans yığılımları da ayrıca değerlendirilmeye çalışılmıştır. Nitel araştırmaların en temel özelliği olayları, eylemleri, normları, değerleri vb. kişilerin bakış açısından görmedir. (Bryman 1988 den akt.Tarkun, 2000, s. 29) Araştırma, nitel araştırma türleri içinde amaçlarına göre sınıflandığında keşfedici ve betimleyici araştırma grubuna dâhil edilebilir. Çünkü “keşfedici araştırmalar gibi betimleyici araştırmalar da araştırma konusuyla ilişkili olarak kim, ne ve neden gibi çeşitli sorulara cevap arar.” (Gönç Şavran, 2012, s. 111) Toplumdaki Yunus Emre etkisinin boyutlarını keşfedebilmek ve yaşanan değişimler konusunda bir çıkarımda bulunabilmek için bu yöntemden azami derecede yararlanılmıştır. Araştırma için T.C. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulunun 23 Haziran 2022 tarihli 113-114 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır. İçinde açık uçlu soruların da bulunduğu yarı yapılandırılmış mülakat soruları, bireylere yöneltilerek Yunus Emre'nin tanınırlığı, sevgi ve hoşgörü kültürüne olan katkısıyla ilgili insanların düşünceleri hakkında veriler elde edilerek yorumlanmaya çalışıldı. Özel-

likle farklı yaş grupları ve farklı demografik değişkenler arasındaki hususlar üzerine yoğunlaşarak gerekli fark analiz ve değerlendirmeleri yapılmaya çalışıldı. Mülakat verileri, nitel yöntemin anlayıcı ve karşılaştırmalı yaklaşımlarından da istifade edilerek çözümlenmiş ve alana olan katkısı bu şekilde en üst seviyelere çıkarılmaya çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Örneklemi

Yunus Emre'nin Karaman halkı üzerindeki etkisinin araştırılması dolayısıyla seçilen örneklemin Karaman ilinde yaşayan farklı demografik özelliklere sahip kişilerden olmasına özen gösterildi. Katılımcıların yaş ortalaması 41,7 olurken en düşük yaş 20, en yüksek yaş 83'tür. Araştırmada veriler, araştırmacının kimleri seçeceğine kendisinin karar verdiği ve araştırmanın amacına uygun olan gönüllü katılımcıları örnekleme aldığı bir tür olan amaçlı örneklem yöntemine göre toplanmaya çalışılmıştır. (Özcan & Özbay, 2002, s. 90) Araştırmacının evren hakkında kapsamlı bilgi ve tecrübeye sahip olmasını gerektiren amaçlı örnekleme, örnekten evrene genelleme yapma imkânı çok azdır. (Böke, 2009, s. 125)

Tablo 1- Katılımcıların Demografik Bilgileri

Yaş	Frekans	%	Eğitim Durumu	Frekans	%
15-25 Yaş	3	10	İlkokul	10	33
26-40 Yaş	14	47	Lise /Önlisans	5	16
41 yaş ve üzeri	13	43	Lisans	10	33
Toplam	30	100	Lisansüstü	5	17
Cinsiyet	Frekans	%	Toplam	30	100
Kadın	10	33			
Erkek	20	67			
Toplam	30	100			

1.3. Veri Toplama Süreci

Araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile toplanmıştır. Çalışmada ilk olarak rastgele seçilen kişilerle Karaman ve Yunus Emre hakkında konuşarak mülakatlarda sorulabilecek ve çalışma için üzerinde değerlendirme yapmaya elverişli olduğu düşünülen sorular hazırlandı. Hazırlanan soruların içinde yer alan evet ve hayır gibi kısa cevaplarla cevaplanabilecek sorular için, mülakatın akışına göre sebep ve süreçlere yönelik açıklayıcı soru ifadeleri ile (nasıl ve niçin gibi) mülakat genişletilmeye çalışıldı. Mülakatta, özellikle yaşanan değişim süreçleri ile birlikte değerlerin aktarılması konusundaki mevcut durum da tahlil edilmeye çalışıldı. Katılımcı sayısı, farklı demografik özellikleri daha iyi temsil edebilmesi amacı da gözetilerek 30 olarak belirlendi. Sayının sınırlı olması ile ilgili olarak dünya genelinde yaşanmakta olan Covid-19 salgının olumsuz etkilerinin olduğu belirtilmelidir. Bu otuz kişi olabildiğince 15-25 yaş arası, 26-40 yaş arası ve 41 yaş ve üzeri olmak üzere üç farklı yaş değişkenine dağıtılarak değerlendirilmeye çalışıldı. Diğer demografik özelliklerin (eğitim, cinsiyet) üzerinde yeri geldikçe durulmaya ve yorumlanmaya çalışıldı. Mülakatlarda üniversite öğrencilerinden yardım istenerek Karamanlı olan öğrencilerden çevresindeki gönüllü kişilere oluşturulmuş formların yardımıyla mülakat yapmaları sağlanmıştır. Kimi katılımcıların verdikleri cevaplar mülakat esnasında formlara yazılarak kayda geçirilirken kimi katılımcıların da izinleri alınarak oluşturulan ses kayıtları transkript haline dönüştürülmüştür.

Mülakat kapsamında adaylara yöneltilen sorular aşağıdaki şekildedir:

1- İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir,

Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır.(Yunus Emre, 2016, s. 144)

Gelin tanış olalım işi kolay kılalım,

Sevelim sevillelim bu dünya kimseye kalmaz.²

Bu dizeler kime aittir?

² Mustafa Tatcı'nın hazırlamış olduğu çalışmada "Gelin tanış edelim işi kolay tutalım, sevelim sevillelim bu dünya kimseye kalmaz" şeklinde geçiyor. Karşılaştırma için bk. (Yunus Emre, 2016, s. 150)

2- Sevgi ve hoşgörü anlayışınızda Yunus Emre'nin deyişlerinin bir etkisinin olduğunu düşünüyor musunuz?

3- Sizce Yunus Emre'nin deyişleri, düşünce ve yaşantısı Karaman'daki sevgi ve hoşgörü kültürüne bir katkı sağlamış mıdır?

4- Yunus Emre deyince aklınıza ona ait başka bir deyiş/şiir geliyor mu? Geliyorsa hangisi?

5- Yunus Emre ve temsil ettiği değerler hakkında söylemek istediğiniz başka hususlar var mı?

1.4. Verilerin Analizi

Uygulanan yarı yapılandırılmış görüşmeler, görüşme esnasında not alınarak kayda alınmıştır. Bazı görüşmeler ses kayıt cihazlarına kaydedildikten sonra transkripte dönüştürülmüştür. Transkriptler oluşturulurken, adayların mülakatta sorulan sorulara verdiği cevapların bire bir yazımına özen gösterilmiştir. Veriler, ele alınan konularla ilgili farklı başlıklar altında toplanarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların görüşlerinde vurgulanan hususların altı çizilmiş ve bu hususlar üzerinde gerekli içerik analizi, yorumlar ve ilgili karşılaştırmalar yapılmıştır.

2. Teorik Çerçeve

2.1. Modern Zamanlar ve Değer Aktarımı Üzerine Kısa Bir Giriş

Modern zamanların bilgi algısı ve akışkanlığı, geleneksel evrenlere dair tevarüs etmiş birçok öğrenme ve öğretme şekillerini parçalamış, var olanı da beslendiği kaynaktan koparıp, bambaşka bir hale dönüştürerek patolojiler üreten bir hale sokmuştur. İnsanlar olarak tarihin hiçbir dönem ve kesitine yeniden ve sil baştan başlatarak müdahil olamıyoruz. Yani hep bir döngüsellik içinde tarihte çevrimiçi olmaya çalışıyoruz. Allah insanları ünsiyet kesbedilebilen, yani ilgi ve anlam kurarak alışabilen, yaklaşabilen bir varlık olarak yaratmıştır. Bu anlamda insanların içinde yetiştikleri sosyal evrenleri, onların karakter ve kişilik yapılarına doğrudan etki edebilecek çok önemli etmenlerle doludur. Başta aile, eğitim ve arkadaş çevresi olmak üzere birçok kitle iletişim vasıtaları artan bir etkiyle bu süreçte yer almaktadır. Bireylerin sağlıklı bir sosyalleşme süreci yaşayabilmesi, sayılan bu etmenlerle ve bireyi sarmalayan

bütün kurumsal yapılarla kuracağı ilişki sayesinde mümkün olabilecektir. Durkheim'in anomi kavramı üzerinden aktarmaya çalıştığı bir takım tespitlerin, "sağlıklı bir sosyalleşmeyi yaşayamama" durumuyla da alakalı olduğu gözükmemektedir. Onun anomi anlatısında bireylerin içselleştireceği değerler manzumesinden ve bunların aktarıldığı bir takım geleneksel yapılardan kopuşun ya da kayıtsız kalışın öne çıktığı durumlar söz konusudur. (Durkheim, 2002, ss. 275-297) Bu durum ise modern toplumlarda yaşayan birçok bireyi, kendi gündelik yaşamlarının anlamdan yoksun olduğu duygusuna itmektir. (Giddens, 2013, ss. 48-50) Bu yüzden toplumlar için bir takım gelenek ve değerlerin aktarılmasında sembol denebilecek şahsiyetler büyük önem taşımaktadır. Turhan'ın ifadesiyle:

"Bir milletin geçmişteki büyük başarılarının temsilcileri, kendi yetiştirdiği büyük şahsiyetleridir. Geçmiş bu şahsiyetlerin vasıtası ile geleceğin üzerine tesir ederek bir milletin devamlılığını temin eder. Onun için her millet büyük evlatlarının hatıralarını canlı tutmaya, onları çeşitli vesilelerle genç nesillerin hayallerinde, hafızalarında yaşatmaya çalışır. Yunus Emre hiç şüphesiz bunların en ulularından biridir." (Turhan, 1990, s. 363)

Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasından günümüze kadar olan süreçte, özellikle hal dilini merkeze alan birçok evliya, Allah dostu, içinde yaşadıkları sosyal evrenleri etkileyecek ve olumlu anlamda dönüştürecek etkilere bulunmuşlardır. Bu durum, modern anlamdaki isimlendirmeye söylenecek olursa bir tür "sosyal benlik inşası" olarak okunabilecek, kendine özgü bir literatürü de içinde barındırmaktadır. Eğitim meselesi, bireyleri o toplumun arzuladığı yaygın bir kimlik ölçütü çerçevesinde yetiştirme olarak düşünüldüğünde sosyal benlik kavramının özgül ağırlığı daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Başta Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli, Hacı Bayram Veli olmak üzere birçok eren ve evliyanın öncelikli sırrı, dini inanç ve pratiklerini en sade şekliyle uygulayarak insanlara öğretmişlerdir.³ Yani bu insanlar, Su-

³ Çeşitli uygulama örnekleri için bk. (Barkan, Ömer Lütfi, 2015) Abdulcebbar Kavak, "Hoca Ahmed Yesevî Ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufî Kültürüne Katkıları", *Universal Journal of Theology* 2, sy 2 (30 Haziran 2017): 133-42. (Bergen, Lütfi, 2017) Mehmet Şirin Ayış, "Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 13 (25 Haziran 2019): 91-116, <https://doi.org/10.34085/buifd.523520>. Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi Ve İsl-

başının, sekülerleşme ve modern zamanların farklı dindarlık biçimleriyle ilgili söyleşisinde öne çıkan vurgusuyla ifade edilecek olursa, ne dini yormuşlar ne de dinden yorulmuşlardır. (Subaşı, 2018) Aynı şekilde Yunus Emre de içinde yetiştiği toplumun değerlerini içselleştirirken, yeni değerlerle birlikte sentezlediği kimlik unsurlarını, o toplumun ideal bir sosyal benlik tipolojisi olarak ortaya koymuştur. Köprülü'ye göre Yunus, dehasıyla muhitin ihtiyacını anlayarak asırların hazırladığı çeşitli unsurları başarıyla uzlaştırp bir araya getirmekte, böylece uzun asırlar arasında millî zevki temsil eyleyebilmektedir. (Köprülü, 2018, s. 359) Yani Yunus'un etkisi, başarısı sadece özlü ve şiirsel sözler söylemesinde değil, söylediği sözlerin toplumsal muhayyilede bir karşılığının olması ve toplumun fertlerinde bir sosyal benlik mefkûresi oluşturarak tedavüle girmesindedir. O yaşadığı çağı ve daha sonraki çağları üstün şahsiyeti ve hakşinaslığıyla etkilemiştir. (Dalkılıç, 2019, s. 34) Yunus'un bireyde başlayıp toplumda devam eden bir etkisinin olduğu görülmektedir. Bu açıdan Yunus Emre, mesajlarının muhataplarının sadece o günün insanlarıyla sınırlanamayacak olan, döneminin sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik ve eğitimsel şartlarına da bir cevaptır. (Okumuş, 2017, s. 11) Dillendirdiği özlü gerçekler hayata, sosyal yaşama tekabül etmeyen gerçekler değil; bilakis kişilerin kendi özlerinde yaşadıkça çoğalttıkları sinerjik bir etkileşim unsuruna dönüşmektedir.

2.2. Yunus Emre'nin Bireysel ve Toplumsal Etkisinin Boyutları

Yunus Emre gibi hayatı, yazıları, şiir ve düşünceleri, kendi yaşadığı dönemi aşan insanlar üzerine her dönemde çeşitli açılardan araştırmalar yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Konumuz bağlamında düşünüldüğünde bu durum bile Yunus Emre'nin devam eden etkisinin bir tür halk kültürüne yansımaları olarak okunabilir. Şöyle ki Yunus Emre üzerine araştırma yapmaya niyetlenen herkes için Yunus'un söz ve düşünceleri bizzat bir isteklendirme kaynağı olurken geniş halk kesimlerinin bitmeyen ilgi ve merakı da farklı araştırmalar için ayrı bir isteklendirme unsuru olabiliyor. Bu çalışmalar,

lamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 1 (15 Haziran 2003): 249-80. Mevlüt Uyanık, "Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-î Yesevî ve Yönteminin Önemi", *Diyanet İlmi Dergi* 52, sy 4 (01 Aralık 2016): 191-213. Ethem Ruhi Fırlı, "Hünkâr Hacı Bektaş Veli", *Erdem* 8, sy 23 (04 Ocak 1996): 317-36.

Yunus Emre'nin eserlerinin farklı kişiler tarafından yeniden derlenerek güncellenmesi şeklinde olduğu gibi onun şiir ve yazılarındaki derinlik, yapı ve şekil unsurlarının incelenmesi şeklinde de olabilmektedir. Farklı vesilelerle yapılmasına devam edilen alan araştırmaları, panel, sempozyum ve çalıştay gibi etkinlikler de yine Yunus Emre ve etkisini farklı açılardan ele alarak hem daha iyi tanımak, hem de yetişen kuşaklara tanıtabilmek şeklindeki bir ilgi ve görev bilinciyle icra edilmektedirler.

Yunus Emre, dindarlığını bu topraklardaki ortalama her insanın anlayabileceği bir sadelikte yaşayarak anlatmış ve örnek olmuştur. Yaşadığını söylemiş, söylediğini de yaşamıştır. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa:

“Nefsini İslam'ın güzellikleriyle tanıştırdı; değişti, değişti, değişti... Değiştikçe derinleşti... Ledün pınarlarından kandıkça Muhammedileşti. Sözü Kur'an, özü Kur'an haline geldi. Kendi içinde değişip derinleşirken çevresindekileri de değiştirdi. Yükseldiği gönül burcunda dilimizin ve dinimizin içini yakaladı.” (Tatçı, 2016a, s. 8)

Konuya İslam'ın sosyolojik tezahürü bağlamında bakıldığında - özellikle İslam ahlakı çerçevesinde ilk sosyal benlik nüvesini oluşturması açısından- Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar olan süreçlere kuşatıcı bir bakış yapmak gerekmektedir. Çünkü burası net anlaşılabilirse Anadolu'da İslam ahlakının mayalanmasına⁴ çaba harcayan bütün evliya ve erenlerin, Barkan'ın ifadelendirmesiyle bütün “kolonizatör Türk dervişlerinin” (Barkan, 2015) yapmaya çalıştığı şey daha net anlaşılabilir. Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'nin, şiddetten uzak dilinin, Türk toplumunda maya tuttuğunu, bu nedenledir ki, İslam dünyasının bazı bölgelerinde gelişen sert söylemler ve tekfirci radikal hareketlerin, Türkler arasında fazla rağbet görmediğini belirten Kavak'a göre bu iki Türk sufisi, dinin yaşanması için gerekli hususları, yumuşak ve ikna edici bir dille söze dökmüşler, kırıcı, nefret ettirici ve sert ifadeler yerine müjdeleyici ve olumlu ifadeleri tercih etmişlerdir. (Kavak, 2017, s. 140) Bu konuda özellikle Yunus'un halkın dindarlık algısına ve buna bağlı olarak şekillenecek olan dinî kültürüne de etki eden önemli bir değişimden ve üzerine yapılan

⁴ Mayalama tabiri, Sadık Yalsızuçanlar ve Mukaddes Mut'un “Anadolu'yu Mayalayanlar” adlı derleme çalışmasından esinlenerek kullanıldı. Geniş bilgi için bk. (Yalsızuçanlar, Sadık & Mut, Mukaddes, 2015)

tartışmalardan da kısaca bahsedilebilir. Yunus menkıbeleri içinde çokça zikredilen bu deyiş, “Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme/ Seni sigaya çeken bir Molla Kâsım gelir” beyitidir. Her ne kadar Tatçı, bu beytin bulunduğu şiirin en eski Yunus Emre Divânı yazmalarında olmadığını söylese de sahip olduğu yaygın etki sebebiyle burada üzerinde durulacaktır.(Tatçı, 2016b, s. 66) Bu beyitte geçen Molla Kâsım tiplmesi, birçok Anadolu insanı için, yapılan işi kurallara ve detaylara boğarak beğenmeyen, sürekli hatalara yoğunlaşarak bir meseledeki özü ve estetiği kaybeden, başkasını hor gören ve kendi görüşlerini kabul etmeye zorlayan kimseleri tarif etmede kullandıkları bir tipolojiye dönüşmüştür. Asya, buradaki Molla Kasım’ı “bazı sathi hükümler hilafına Yunus’u yırtıp parçalayan çığ, hoyrat bir adam timsali olarak değil, Yunus’un mirasını hakkaniyetle taksim eden bir adalet timsali ”olarak görür. (Asya, 1990, s. 33) Özçelik’e göre ise Yunus Emre ve Molla Kâsım farklılığının en önemli sebebi, fakih diliyle derviş dilinin farklı olmasındandır; çünkü “biri kitaptan diğeri gönülden konuşur.” (Özçelik, 2021) Anadolu’da şekillenen dinî ve kültürel hayatın, tipik örnekliklerini Mevlânâ, Yunus ve Hacı Bektaş-ı Velî’de bulabileceğimiz bir dinî hoşgörü anlayışına her zaman kapısının açık olduğunu belirten Günay, zamanla şekilcilik ve kuralcılığın baskın olduğu çeşitli anlayışların da etkisiyle, zaten içten içe var olan gerilimlerin medrese/tekke zıtlaşmasında ortaya çıkmasının gecikmediği tespitini yapar. (Günay, 2000, s. 527)

Yunus Emre’nin toplumsallığının oluştuğu ve söz evreninin şekillendiği kendi dönemini, bütün sosyal ve tarihi boyutlarıyla birlikte değerlendirebilmek de ayrıca önem arz etmektedir. (Ocak, 2012) Yunus Emre’nin deyişlerinin içinde şekillendiği söz evreni ile muhataplarının içinde yaşadığı sosyal evrenler arasında karşılıklı olarak birbirini besleyen, bir tür döngüsel ilişkisellikten bahsedilebilir.⁵ Yani salt anlamıyla, Yunus’un deyişlerinin doktriner/öğretisel bir tarzla işlendiği ve içselleştirildiği bir sosyal evrenin oluşumundan ziyade, söz evrenini bütün nesnelliği ve olgusallığı ile besleyen bir sosyal evrenden ve bu sosyal evrene bütün özneliği ile katkıda bulunan bir söz evreninden bahsedilebilir. Bu öznel söz evreninin mimarı, Yunus Emre’dir. Yani halk, var olan ve cari olarak devam eden değerlerine Yunus’un gönlünden, söz evre-

⁵ Yunus Emre ve toplumsal çevre ilişkisi için bk. (Baykara, 2012, s. 15-43)

ninden çıkan yeni şeyleri de ekleyerek mevcut sosyal evrenlerini daha da güzelleştirmeye devam etmektedir. “İnsanın yeryüzüne gelmesindeki hikmet, Yunus için insanlığa hayatıyla örnek olması şeklinde tezahür etmiştir.” (İnan, 1990, s. 195) Büyük insanların önem ve değeri zaten tam olarak da burada devreye girmektedir. Halkın gönlüne giden yollardan en sade ve akışkan olanı bularak yeni ve değerli olan şeyleri toplumsal olanın içinde yeni bir aşk ve deyişle tedavüle sokabilmektir. Yunus’un ebedi kalmasının sırrı, soyut bir problemi, halkın zevkinden ve yaşayış tarzından uzaklaşmadan dil malzemesine şiirsel bir işlev yükleyerek aktarabilmesindedir. (Aktaş, 1990, s. 10) Bu tespitler bağlamında Yunus’un deyişlerindeki bütün hoşgörü, sevgi, saygı, tevazu gibi erdem ve değerlere dair ne varsa toplumsal düzlemde olanla çakıştığı/örtüştüğü oranda bir sosyal benlik inşasından bahsedebileceğini de belirtebiliriz. Bu sayılan erdem ve değerlerin, birey ve toplumun ihtiyaç duyduğu bir zamanda icra edilmesi de ayrı bir önem arz etmektedir:

“Moğol istilasının Anadolu’yu kasıp kavurduğu, Selçuklu devletinin çöktüğü, halkın büyük bir ıstırap ve ümitsizliğe düştüğü bir dönemde, Yunus, halkın anlayacağı duru bir Türkçeyle en güzel iman, ahlak, ümit, sevgi ve barış şiirleri yazarak Türk insanının manevi yapısına en derin ve manalı şekli veren büyük ruh ve maneviyat mimarlarından biri olmuştur.” (Emil, 1990, s. 93)

Yunus Emre’nin birey ve toplum üzerindeki etkileri konusunda yapılan literatür çalışmasında birçok çalışma ve kaynağın olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili olarak bu bölümün kalan kısmında Yunus Emre üzerine yazılmış yazı ve değerlendirmelerden ilgili olan bazılarına değinilerek üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Örneğin Halide Nusret Zorlutuna, üç döneme ayırdığı hayatının her döneminde bir şekilde Yunus Emre’nin yer ettiğini belirtmektedir. “Kendimi bilmeye başladığım günlerde Onu da bildim, tanıdım; aşağı yukarı altmış yıl önce, ilk şiir ve müzik hatıralarım Yunus’tandır. Pek hazin ve güzel bir genç kadın sesi, yatağımın başucunda: ‘şol cennetin ırmakları akar Allah deyu deyu’ diye başlardı...” Zorlutuna, çocukluk devrindeki “Yunus’u dinleme” devrinden sonra hayatının geri kalan dönemlerinde “Yunus’u okuma” ve daha sonra “Yunus’u yazma” devirlerinin varlığından bahseder. Hatta 1942 senesinde Karaman’da Yunus Emre türbesine vardığı gün bayram ettiğini ve Yunus’a şöyle seslendiğini yazar: “Yunus’um aşkınla dil oldu bülbül,

Cehennem ateşi kızıl kızıl gül, Seni bu illerde bulalı gönül, Karaman diyarı apaydın bana.” (Zorlutuna, 1990, ss. 32-374) Arif Nihat Asya, Yunus’un çağlar aşan ve nesilden nesile devam eden etkisiyle ilgili olarak şu tespitleri yapmaktadır: “ Benim neslimin âmin alaylarında ilahilerin okunurdu; bizi elimizden tutup mektebe sen başlatırdın. Şimdi mektepte de kitapta da bizimlesin, çocuklarımızlasın... Seni okuyor, senden okutuyoruz. Menkıbendeki eğri odun-doğru odun olayından çıkardığımız doğruluk dersini çocuklarımıza ve birbirimize tekrarlıyoruz...” (Asya, 1990, s. 12) Evet Yunus Emre ile ilgili olarak anlatılagelen bu eğri odun-doğru odun menkıbesi⁶, sahip olduğu sade ve somut aktarım potansiyeli sayesinde, yaşı ve eğitim seviyesi ne olursa olsun herkes için akılda kalıcı bir örneklik olagelmıştır. Aktaş’a göre de “Yunus, belli bir dönemdeki Türk’ün kolektif şuurundan hareketle insanda değişmez olan bazı özellikleri şiirin imkânlarıyla terennüm eden birisidir.” (Aktaş, 1990, s. 6)

Halk arasında yaygın olan Yunus Emre deyişlerinden bazılarını araştırmanın yöntem kısmında değinildi. Bundan başka Yunus Emre ile ilgili olarak yapılan literatür çalışmasında karşılaştığımız ve farklı kişiler tarafından da üzerinde en fazla durulup tekrar edilen Yunus Emre deyişlerinden bazıları şunlardır⁷:

*Bir garip ölmüş diyeler, üç gün sonra duyalar;
Soğuk su ile yuyalar, şöyle garip bencileyin.*

⁶ Menkıbenin anlatıldığı onlarca farklı çeşitten bahsedilebilir. Yunus Emre üzerine yazan ve konuşan hemen herkesin gönderme yaptığı/değindiği bu menkıbenin Abdülbaki Gölpınarlı’da geçen anlatımlarından biri şu şekildedir: “Yunus, Tabduk’a otuz yıl, sadakatle hizmet etti, o dereceye dek ki odun taşımaktan sırtı kabardı, yara oldu da gene bunu kimseye açmadı. Şeyhi onu severdi. Bu, öbür dervişlere ağır geldi. O, şeyhin kızını seviyor da onun için bu derece hizmet ediyor demeye başladılar. Sonucu bu sözü Tabduk’a da duyurdular. Bir gün Yunus gene tekkeye odun getirmişti. Tabduk, Yunus dedi, ne de doğru odun bunlar. Yunus, doğru olmayan bu kapıya layık değildir de ondan diye cevap verdi... Tabduk’un sorusu, Yunus’un cevabı, onları doğru yola getirmek, şüphelerini gidermek içindi. Tabduk, Yunus’un halini biliyordu. Onların sözlerinden şüphelenmemişti.” (Gölpınarlı, Abdülbaki, 2003, s. 53)

⁷ Burada verilen deyişler, üslup ve anlam bütünlüğünü sağlaması açısından tek bir kaynaktan alınmıştır. İlgili kaynak için bk. (Yunus Emre, 2016) Yunus Emre’ye ait diğer “Divan” çalışmaları için bk. (Yunus Emre, 2014b) Ayrıca bk. (Yunus Emre, 2014a)

...

*Ben gelmedim davi için, benim işim sevi için;
Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim*

...

*Yunus Emre der hoca gerekse var bin hacca
Hepisinden iyice bir gönüle girmektir.*

...

*Derviş Yunus söyler sözü, yaş doludur iki gözü;
Bilmeyen ne bilsin bizi, bilenlere selam olsun.*

...

*Elif okuduk ötürü, pazar eyledik götürü;
Yaradılanı severiz, yaradandan ötürü.*

...

*Mal sahibi mülk sahibi, hani bunun ilk sahibi;
Mal da yalan mülk de yalan, var biraz da sen oyalan.*

...

*Bir kez gönül yıkdın ise bu kıldığın namaz değil;
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil.*

...

*Âşık öldü diye sala verirler
Ölen hayvan durur âşıklar ölmez.*

Yunus Emre'nin Karaman toplum kültüründeki etkisine dair bir başka örnek de demografik bir unsur olarak isimler üzerinden verilebilir. Karaman'da Yunus Emre, Yunus ve Emre isimleri bir hayli çoktur. Hatta yerel söyleyiş biçimlerinde değişikliğe uğrayarak "Yonis", "Yonus" ya da "Yonuz" gibi telaffuzlarla da çağrılmaktadır.

Karaman'da Yunus Emre'nin türbesinin de bulunduğu Yunus Emre Camii'nin etrafında yapılmış olan şiir bahçesi, yanından geçenler ve hususi olarak ziyarete gelenler için Yunus'un deyişlerinin zihinlere ve gönüllere nakşedildiği bir ortama dönüşmektedir. Bu şekilde şehrin birçok farklı yerine Yunus'un deyişlerinin yazılması da Yunus deyişlerinin hafızalarda daima diri ve canlı tutulmasına vesile olmaktadır. Tıpkı Nasrettin Hoca fıkraları gibi sohbetlerde, vaazlarda ve meclis ortamlarında, konuyu daha iyi özetleyen, anlatan ve açımlayan bir Yunus Emre deyişine yer verilir. Karaman'da yaşlıların sosyal ve dini hayatı üzerine yapılan bir araştırmada, yaşlı bir amcanın, hac hatıra ve kayıtlarını tuttuğu defterinde Yunus Emre'nin şu şiirine yer vermesi de Yunus Emre'nin halk katındaki etki düzeyini gösteren önemli bir örnek olabilir : “ Ey hoca istersen var bin kez hacca, hepsinden iyice bir gönle girmektir”(Yörük, 2019, s. 166) Şimdi Yunus Emre ve deyişlerinin halk kültürüne etkisiyle ilgili olarak yapmış olduğumuz araştırmanın verilerinden elde edilen çeşitli sonuç ve değerlendirmeler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

3. Araştırmanın Bulgu ve Yorumları

3.1. Yunus Emre'nin Tanınırlığı İle İlgili Bulgu ve Yorumlar

Yunus Emre'nin çok yaygın olan ve şehir halkı için hemen her yerde karşılaşması ve duyması muhtemel olan iki deyişi sorularak Yunus Emre'nin tanınırlığı hakkında bilgi edinilmeye çalışıldı. Bu şekilde Yunus Emre sevgi ve ilgisinin yaygın etki ve karşılığı hakkında da kısmen bilgi sahibi olunmuştur. Katılımcılara Yunus Emre'nin “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir, Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır.” ile “Gelin tanış olalım işi kolay kılalım, sevelim sevillelim bu dünya kimseye kalmaz” deyişleri okunarak kime ait oldukları sorulmuştur. Katılımcıların % 90' ı Yunus Emre'ye ait olduğunu söyleyerek Yunus'u tanıma noktasındaki farkındalıklarının çok üst seviyede olduğunu göstermişlerdir. Yunus Emre cevabından başka geri kalan % 10'luk kısımda ise Hallacı Mansur, Hacı Bektaş'ı Veli ve Mevlana gibi cevaplar verilmiştir. Bu sayılan Allah dostu kişilerin de benzer öğretilere sahip olması, karıştırılabilmiş olma ihtimalini akıllara getirmektedir.

3.2. Yunus Emre'nin Bireylerin Sevgi ve Hoşgörüsüne Etkisi İle İlgili Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde katılımcılara kendi sahip oldukları sevgi ve hoşgörü anlayışlarında Yunus Emre'nin bir etkisinin olup olmadığı soruldu. Evet ve hayır şeklinde cevaplanan sorular, nasıl ve niçin sorularıyla açılanmaya çalışılarak Yunus Emre'nin bireysel etki potansiyelinin boyutları hakkında bilgi edinilmeye çalışıldı. Katılımcılardan "evet" ve "kısmen" cevabını verenler, gerekçelerini şu şekilde belirtmişlerdir:

"Evet, sevgi ve hoşgörü sayesinde insanlar barışır, kaynaşır ve anlaşır."(K1)

"Etkili oldu. Değişlerinin dili, etkinin temel sebebi. Kolay anlaşılabilir, zor söylenebilir, samimi, yoğun, üzerinde düşünmeye sevk eden, insanlar arası bilgi ve duygu aktarımına konu olacak değişler olmaları hasebiyle etkilmiştir."(K2)

"Kısmen. Çocukluğumuzdan itibaren dinlediğimiz ilahilerin etkisiyle."(K3)

"Evet, düşünüyorum. Aldığımız eğitimlerde her zaman değişlerine yer verilmiştir. Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi çok kıymetli Allah dostlarının değişleri gönül dünyamıza her zaman ışık tutmuştur."(K4)

"Sevgi ve Hoşgörü anlayışında Yunus Emre'nin önemli etkisi vardır. Yunus Emre İslam'ın sevgi, barış, kardeşlik, hoşgörü, iklimini Anadolu topraklarında Türk dili ile anlatmış ve yaşamıştır. Bu yönüyle insan olarak iletişim kurma, anlama, dinleme, empati kurma, ötekileştirmeme, insan ve gönül kazanma yönünden şahsında önemli etkisi vardır."(K5)

"Evet. Yaratılmışı hoş gördük yaratandan ötürü."(K6)

"Evet. Çok sevdiğim bir sözü vardır bana hep sevgiyi hatırlatır. Ben gel-medim kavga için, benim işim sevgi için."(K7)

"Var ama anlatamıyorum."(K13)

"Düşünüyorum. Büyüklerimiz hep onun şiirleri ile örnek verirlerdi. Bizde de bunun etkisi az da olsa kaldı."(K19)

"Olmuştur. Şöyle ki: bazı edebi değişlerinde Allah sevgisini anlatmıştır."(K21)

“Olmaz olur mu hiç? Nasıl bir sevgi gözüyle, gönül gözüyle bakıyorsun onlara. Göz sevgisi neyse de gönül sevgisi bambaşka! Çarşıya gittiğim bazı zamanlarda Yunus Emre’nin türbesinin yanındaki şiirlerinin yazılı olduğu bahçeye uğrayıp okumaya çalışırdım. Bendeki hoşgörüyü faydası olmuştur. İçimde bir buçuk günden fazla kin durduramam. En fazlası üç gün.” (K22)

“İlahi sevgiyi en iyi anlatan kişilerden biri olduğunu düşünüyorum. Ve bu sevgiyi bizlere yansıtma şeklinden dolayı cevabım Evet”. (K25)

“Evet düşünüyorum. Sevgi ve hoşgörüyü daha farklı bir dille anlatıyor.” (K26)

“Evet. Yunus Emre evrensel mesajlar veriyor.” (K27)

“Evet. Gelin tanış olalım işi kolay kılalım. Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz.” (K28)

“Evet. Sohbetlerimizde dizelerini karşımızdakilere aktararak.” (K29)

“Evet. Yunus Emre yaşadığı dönemden itibaren ilgi gören beyitleriyle Allah sevgisi, insan sevgisini hayatımda uygulayarak bir yaşam tarzı haline getirdik.” (K30)

Yunus Emre’nin deyişlerinin kendilerinin sevgi ve hoşgörü anlayışına etki ettiğini belirten katılımcıların verdikleri cevapların içerik analizi yapıldığında en çok vurgulanan kavramların, Allah sevgisi, insan sevgisi, gönül gözü, barış, kaynaşma, kardeşlik, kin tutmama, evrensellik, anlama, dinleme, ötekileştirmeme, sade ve anlaşılır bir dil şeklinde olduğu görülmektedir. İlgili soruya “hayır bir etkisi olmamıştır” şeklinde cevap veren katılımcıların açıklamaları da şu şekildedir:

“Düşünmüyorum. Çünkü benim fıtratımda olan bir şey.” (K8)

“Düşünmüyorum çünkü bir şey bilmiyorum.” (K9)

“Hayır. Çünkü bu mülakatta fark ettim, Yunus Emre’yi hiç tanıımıyordum ki anlayışından etkileneyim.” (K11)

“Yok gardaş kesinlikle yok.” (K15)

“Etkisi yok. Çünkü Yunus’u anlayan kul hakkına riayet eder; dikkatli olur.” (K14)

“Hayır çünkü kelimeler ağır.” (K17)

“Düşünmüyorum, anlayan yok.” (K18)

“Hayır. Yeteri kadar Yunus Emre’yi tanımadığımız için bir etkisi olduğunu düşünmüyorum.” (K20)

“Hayır. Çünkü kendisini yeterince tanıma ve düşünceleri üzerine düşünme imkânım olmadı.” (K23)

“Düşünmüyorum. Karaman’da yeterli tanıtım ve benimseme olmadığını düşünüyorum.” (K24)

Yunus Emre’nin deyişlerinin kendilerinin sahip olduğu sevgi ve hoşgörü anlayışlarına bir etkisi olmadığını söyleyen katılımcıların ifadeleri analiz edildiğinde; bilmeme, tanımama, anlaşılamama, imkân bulamama gibi hususlar ile tanıtım ve benimseme ile ilgili çalışmaların yeterli olmayışı gibi hususlar da öne çıkmaktadır. Belirtilen hususlar doğrultusunda Yunus Emre’nin kendi sevgi ve hoşgörü anlayışlarında bir etkisinin bulunmadığını belirten katılımcıların yaş aralıklarına bakıldığında, yaşları 45 ve 51 olan iki katılımcı dışında, genellikle 18-25 ve 25-41 yaş aralığında oldukları görülmektedir. Günümüz açısından özellikle çalışmanın giriş kısmında belirtilen kişi ve değerlerin gelecek kuşaklara aktarımı ile ilgili hususlarda bir takım sorunların olduğunu da göstermektedir. Yani şimdiki mevcut yaşlı kuşağın, önceki kuşaklardan/atalarından kendilerine tevarüs etmiş olan Yunus Emre sevgisini ve temsil ettiği değerleri, aynı yoğunlukta kendilerinden sonra gelen genç ve yetişkin kuşaklara aktaramadıkları gibi yoruma açık bir durum gözükmektedir. Bu aktaramayışın bireysel ve toplumsal sebep ve sonuçları üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Eğitim durumlarıyla ilgili olarak katılımcıların sahip oldukları eğitimlerin farklılığı bu konuda bir fark analizi ve değerlendirmesinin yapılmasını mümkün kılmamaktadır.

3.3. Yunus Emre’nin Şehrin Sevgi ve Hoşgörüsüne Etkisi İle İlgili Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde katılımcılara yaşadıkları şehre Yunus Emre'nin etkisi hakkında sorular sorulmuştur. Bu sayede bireylerin toplumsal duyarlılıklarının hangi boyutlar üzerinden teşkil ettiğine dair de bilgi edinilmiş oldu. Katılımcılara "Sizce Yunus Emre'nin deyişleri, düşünce ve yaşantısı Karaman'daki sevgi ve hoşgörü kültürüne bir katkı sağlamış mıdır?" şeklinde sorular soruldu. Evet ve hayır diyenlere nasıl ve niçin soruları yöneltilerek fikirleri hakkında kısmen de olsa bilgi sahibi olmaya ve yorumlanmaya çalışıldı. Katılımcıların sorulara verdikleri cevaplar aşağıda verilmiştir. Katılımcıların ifadelerinde öne çıkan hususların altı çizilerek vurgu yapılan hususlar üzerinde değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

"Evet, Karaman uluslararası ilişkileri geniş olan ve sofrası açık olan bir şehir." (K1)

"Muhakkak sağlamıştır. Ama yeterli olmadığını düşünüyorum." (K4)

"Evet. Elbette sağlamıştır. Karamanın belli yerlerinde hâlâ onun şiirleri yazılı duvarlarda." (K6)

"Elbette. Karaman deyince aklıma gelen ilk şairdir." (K7)

"Sağlamıştır. İnsanlar (özellikle köylü kesim) birbirlerine sevgi, saygı ve hoşgörü ile davranmaktadır." (K19)

"Yeteri kadar olmasa da bir katkısı var. Eksik kalmasının nedeni Yunus Emre'yi yeteri kadar tanımamamızdır." (K20)

"Evet. Yunus Emre kendi döneminde, yaşadığı topraklara hoşgörü aşılamıştır. Çünkü toplumun kanaat önderlerinden olmuştur." (K23)

"Karaman'da gerek şiirleri gerek Yunus Emre heykeli toplum açısından fazlaca etki sağladığı görülüyor." (K25)

"Sadece Karaman'a değil Anadolu'ya sevgi ve hoşgörünün yanı sıra kültürü aşılayandır." (K269)

"Evet. Değişlerinde ilmi, sevgiyi, hoşgörüyü harmanladığı için." (K28)

"Evet. İnsanların bulunduğu bölgelerin yaşam tarzında büyük etkisi vardır. Çünkü insanlar mutlaka birini örnek olarak onun yolundan gitmeye çalışırlar." (K30)

Otuz katılımcıdan 10'u (% 33'ü) yaşadıkları şehirde Yunus'a ait birtakım sevgi ve hoşgörü unsurlarının etkisinin olduğunu ama zamanla bunun da azaldığını ve önemsizleştiğini ifade etmişlerdir. Katkısının olduğunu düşünen katılımcıların yaş aralıklarının çoğunlukla 22- 46 yaş arası olduğu görülmektedir. Yani genç katılımcılar bu konuda daha pozitif bir bakış açısıyla değerlendirme yapmışlardır. Genelde öne çıkan hususlar ise paylaşım, cömertlik, hoşgörü, her yerde söz ve şiirlerinin olması şeklinde belirmiştir. Görüşlerini olumsuz olarak bildiren katılımcıların söyledikleri de aşağıda belirtilmiştir:

"Katkı sağladığını düşünmüyorum. Düşünce ve yaşantıyı şekillendiren ve özgül ağırlığı çok daha fazla olan etmenler var." (K2)

"Günümüzde Karaman'da bir etkisinin olduğunu düşünmüyorum. Gözlemlerim neticesinde bu kanıya vardım." (K3)

"Yunus Emre'nin Karaman'a sevgi ve hoşgörü yönünden katkısı olmakla birlikte Karaman'ın bu konuda yeterli sevgi, hoşgörü ve anlayış ikliminde istenilen, Yunus'un şehrine yakışır bir seviyede olduğunu düşünmüyorum." (K5)

"Sağlamamıştır. Yeni nesil cahil öğrenmeye kapalı, hayatı laylaylom yaşıyorlar." (K8)

"Düşünmüyorum çünkü bir şey bilmiyorum." (K9)

"Hayır, çünkü Yunus'un sözleri kelimeden ibaret kalmıştır." (K10)

"Yerine göre belki ama genel olarak kimsenin Yunus Emre'nin düşünce ve yaşantısına vakıf olduğunu düşünmüyorum." (K11)

"Düşünmüyorum. Yunus'un şiirleri ince ve zariftir. Ben bunu göremiyorum. Kavga ve gürültüyle dolu." (K12)

"Hayır" K13)

"% 98 yok kardeşim. Çağa ayak uydurur olmuş herkes." (K14)

"Katkısı yok. Ağızlarda küfür var." (K15)

"Kesinlikle hayır şiirini anlayan yok." (K17)

"Tabi ki de hayır." (K18)

“Pek olmasa da bazı tasavvufi alanlarda çokça zikredildiğini görüyorum.” (K21)

“Bilemeyiz ki herkesin halinin, içinin ne olduğunu.” (K22)

“Düşünmüyorum. Halkın sevgi ve hoşgöründen uzak olduğunu düşünüyorum.” (K24)

“Yunus Emre’nin şehrimizde yeterince tanıtılmadığını düşünüyorum.” (K27)

“Hayır. Karaman halkı tam olarak Yunus Emre’nin kendi bağrında olduğunu bile bilmiyor ki.” (K29)

Yunus Emre’nin değişlerinin, düşünce ve yaşantısının, yaşadıkları şehrin sevgi ve hoşgörü kültürüne bir katkısının olmadığını söyleyen katılımcıların sayısı otuz kişide, on yedi (% 57) katılımcı olarak tespit edilmiştir. Bu oran önceki sorular içinde olumsuz görüşlerin ifade edildiği en yoğun kategori olmaktadır. Yani katılımcıların yarısından çoğu Yunus Emre’nin değişlerinin, hayat ve düşüncelerinin şehre bir yansımalarının olmadığını söylemektedirler. Yaş aralıkları itibarıyla bu konudaki fikrinin olumsuz olduğunu söyleyen katılımcılarda 41 yaş ve üzerinde de ciddi bir artış görülmekte; neredeyse fikrini olumsuz olarak belirtenlerin yarısına yakın bir oranı (%47) şehrin sevgi ve hoşgörü kültürüne Yunus Emre’nin değişlerinin, düşünce ve yaşantısının bir katkısının olmadığını söylemişlerdir. Bununla ilgili olarak çeşitli gözlem ve düşüncelerini de belirtmişlerdir. Katılımcıların vurguladıkları hususlara baktığında ise genellikle Yunus Emre’nin yeterince tanıtılmadığına, hoşgörsüzlük, kavga, gürültü, kaba ve kötü sözlerin varlığına dikkat çekilmiştir. Bütün bu olumsuzlukların bir sebebinin de Yunus’u yeterince tanımamanın ya da benimsememenin bir tezahürü olarak gören bazı değerlendirmeler de görülmektedir. Bu durumla ilgili olarak değerlerin aktarılması konusunda girişte belirtilen “anomi” benzeri durumların da etkisinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

3.4. Yunus Emre’nin Güncel Karşılığı İle İlgili Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde Yunus Emre’nin güncel karşılığının ne durumda olduğu ve katılımcıların bu güncel durumu ifade etmek üzere Yunus’a ait hangi deyişi seçtikleri üzerinden bir yorumlama yapılmaya çalışıldı. Başka bir deyişle ara-

tırlmak istenen şey, asırlar öncesinin Yunus'u, bugünün insanını hangi eksen ya da hangi damar üzerinden yakalamakta ve onlar üzerinde etkili olmaktadır? Bu aynı zamanda günümüz insanının sorunsalını da gün yüzüne çıkaran bir potansiyel duruma işaret etmektedir. İnsanlar en çok eksikliklerini hissettikleri duygu ve düşünceler üzerinden güncel bir Yunus okuması yapmaya ve gündeme getirmeye çalışmaktadırlar. Yunus'taki deyiş zenginliği, insanların bu anlamdaki yönelim ve yoğunlaşmalarını fazlasıyla kaldırabilecek bir potansiyele sahiptir. Her ne kadar bazı katılımcılara direkt olarak Yunus Emre'nin bir şiirini söyler misiniz? denildiğinde birden literal olarak akıllarına gelmesede o şehirde yaşıyor olmanın sosyal bilgi stoklarına katmış olduğu bir takım duyum ve aşinalıklardan hareketle katılımcılar, küçük bir hatırlatmadan sonra ilgili dizeleri hatırlamakta ve devamını getirebilmektedirler. Katılımcılara "Yunus Emre deyince aklınıza ona ait başka bir deyiş/şiir geliyor mu? Geliyorsa hangisi?" şeklinde soru yönelttilerek bahsi geçen çeşitli güncel karşılıklara dair görüş ve düşünceler elde edilmeye ve yorumlanmaya çalışıldı. Katılımcıların belirtmiş olduğu Yunus deyişleri/şiirleri aşağıda verilmiştir.

"Bir garip ölmüş diyeler, üç gün sonra duyalar. Soğuk su ile yuyalar, şöyle garip bencileyin" (K1)

"Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü. Bu deyiş için yapılan şerhleri etkileyici bulurum." (K2)

"Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil. İbadet - ahlak birliğinin önemine işaret ettiği için." (K3)

"Bir kez gönül kırdın ise, bu kıldığın namaz değil, Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil. Gönül kırmanın ne kadar önemli olduğunu anlatır. İnsan veya hayvanı incitenlerin taşıdığı o gönül ile secdeye varmasının samimiyetsiz olduğunu anlatır. Zalim bir gönülle Allah'ın karşısına çıkma. Alçak gönüllü ol. Hiçbir canlıyı incitme." (K4)

"Ben gelmedim dava için, benim işim sevi için. Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim. Adımız miskindir bizim, düşmanımız kindir bizim, Biz kimseye kin tutmayız, kamu âlem birdir bize." (K5)

“İlim ilim bilmektir. İlim kendin bilmektir. Sen kendini bilmezsin. Ya nice okumaktır.” (K6)

“Ölümden ne korkarsın, korkma ebedi varsın.” (K7)

“Ben gelmedim kavga için, benim işim sevgi için.” (K8)

“Gelmiyor.” (K9)

“Bir avuç toprak biraz da suyum ben, neyimle övüneyim, işte buyum ben.” (K10)

“Maalesef” (K11)

“Canını âşk yoluna vermeyen âşık mıdır? Cehd eyleyip ol dosta ermeyen âşık mıdır? Nefs arzusundan geçip, âşk kadehinden içip, dost yoluna er gibi durmayan âşık mıdır?” (K12)

“Derdi dünya olanın dünya kadar derdi olur.” (K13)

“Az söz erin yüküdür. Çok söz hayvan yüküdür.” (K14)

“Yok bilmiyorum.” (K15)

“Ölümden ne korkarsın; korkma ebedi varsın.” (K16)

“Bana seni gerek seni.” (K17)

“Bilmiyorum.” (K18)

“Bir kez gönül kırdın ise, bu kıldığın namaz değil, yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil. (İnsanların birbirini kırmaması ile ilgili en güzel sözlerdir.)” (K19)

“Bana seni gerek seni, Aşkın aldı benden beni, bana seni gerek seni.” (K20)

“Yunus der ki var yarına, koma bugünü yarına, yarın Hakkın divanına, varam Allah deyu deyu.” (K21)

“Yunus neyler iki cihanı sensiz, sen hak peygambersin şeksiz gümansız, sana uymayanlar gider imansız, adı güzel kendi güzel Muhammed” (K22)

“Başka bir şiirini bilmiyorum.” (K23)

“Gelmiyor.” (K24)

“Gel gör beni âşk neyledi, derde giriftar eyledi. Genel olarak tüm sohbetlerde sıkça dinlediğimiz ve ilahiye çevrilmiş olduğu için bu dizesini seviyorum.” (K25)

“Evet geliyor. Gel gör beni âşk neyledi.” (K26)

“Ne varlığa sevinirim, ne yokluğa yerinirim. Aşkın ile avunurum, bana seni gerek seni. Dünya fani her şey geçicidir.” (K27)

“Bir kez gönül yıktın ise o kıldığın namaz değil, yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil. Hakka giden yolun gönülden geçtiği için.” (K28)

“Ana rahminden geldik pazara, bir kefen aldık döndük mezara. Bazen kafaya bir şeyler taktığımda bu dizeler aklıma gelip, ömrün kısalığını hatırlar rahatlarım.” (K29)

“Ana rahminden geldik pazara, bir kefen aldık döndük mezara. Şu kısacık hayatımızda Allah’ın razı olacağı bir kul olmayı, dünyadan bir şey götürmeyeceğimizi, sadece amellerimizi götürebileceğimizi anlatıyor.” (K30)

Katılımcıların altısı dışında yirmi dördü (% 80’i), Yunus Emre’ye ait bir deyişi söylemeye çalışmışlardır. Söylenen deyişlerde öne çıkan temaların ise genellikle Allah sevgisi, Peygamber sevgisi, ölüm gerçeği, dünya faniliği, gönül kırma ve gönül yapma gibi hususların olduğu görülmektedir. Yunus Emre’ye ait bir deyiş bilmediğini belirtenlerin yaş aralıklarının çoğunluğunun 26-40 yaş ile 15-25 yaş arasında oldukları tespit edilmiştir. Başka bir açıdan yaş aralığı 41 yaş ve üzeri olan katılımcılardan biri hariç hepsi Yunus’a ait bir deyiş söyleyebilmiştir. Bu duruma göre genç ve orta yaş öncesi denebilecek kategorilerde yer alan katılımcılara Yunus Emre’nin ve temsil ettiği değerlerin aktarılmasında bir takım eksiklik ya da sorunların olabileceğini akıllara getirmektedir.

3.5. Yunus Emre Hakkındaki Bilinç ve Farkındalıkla İlgili Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde ise her hangi bir konu belirlenimi olmaksızın katılımcıların, Yunus Emre hakkındaki bilinç ve farkındalıkları hakkında bilgi alabileceğimiz bir soru soruldu. Bu soru ile araştırılmak istenilen husus, farklı demografik

özelliklere sahip katılımcıların, Yunus Emre'nin şehir kültürü üzerindeki yaygın etkisinden başka ne şekilde istifade edebildiği görülmeye ve yorumlanmaya çalışıldı. Yunus Emre ve temsil ettiği değerler hakkında söylemek istediğiniz başka hususlar var mı? şeklindeki soruya katılımcılar, aşağıdaki cevapları vermişlerdir:

"Yunus Emre demek hoşgörü, sevgi, affetme, barış, halk, sadelik ve tevazu demektir. Onun temalarında hep insanı görürsünüz." (K1)

"Yunus Emre ve temsil ettiği değerler konusunda çok konuştuğumuzu düşünüyorum. Okusak hissetsek yeter." (K2)

"Yunus Emre denilince aklıma gelenler: Allah ve insan sevgisi, güzel ahlak, olgunluk." (K3)

"Gönül gözüyle gören, insanlara hem dünyanın hem de ebediyetin önemini anlatan, insanları ilime, hakka, doğru dürüst insan olmaya davet eden, ölmeden önce ölen Allah dostudur. Allah ondan razı olsun." (K4)

"Yunus Emre Rabbimizin Kur'an'da bildirdiği, Hz. Peygamber'in yaşantısı ile gösterdiği, İslam'ın sevgi, barış, kardeşlik yönünü Anadolu halkının kendi dili ile anlatmıştır. Bu Anadolu irfanının, temiz, saf, duru Anadolu Müslüman yaşantısının gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Ayrıştırmayan, kutuplaştırmayan, ötekileştirmeyen tam aksine birleştirici, bütünleştirici, empati yapan, hoş gören bir anlayışın Anadolu'da yerleşmesine büyük katkı yapmıştır. Günümüz Türkiye'sinde Yunus'un anlayışının yerleşmesine çok büyük ihtiyaç vardır." (K5)

"Merhameti ve asaleti." (K6)

"Tek bir kuşağa değil bütün kuşağa hitap etmesi." (K7)

"Devrin büyük âlimi ve düşünürüydü." (K8)

"Yunus Emre Tasavvufçu ben de tasavvufçuları sevmem." (K9)

"Yunus Emre dünyayı temsil etti sadece dönemini değil." (K10)

"Yok." (K11)

“Yunus ilkokulu bitiremeden okulu bıraktı. Sebebi ise okuma yazmayı öğrenememişti. Tâ ki ne zaman Tapduk Emre ile tanıştı, işte o zaman hayatı değişti ve okuma yazma bilmeyen bir kişi Risaletün-Nushiyye adlı eserini yazdı.”(K12)

“Kesinlikle sevgi alanında büyük bir âlim ve mutasavvıftır.”(K13)

“Yunus Emre şair ve aynı zamanda filozoftur. Büyük bir İslam âlimidir. 1238’den günümüze kadar insanları etkilemiştir; bu uzun zamanda böyle devam edecek. Unutmayalım ki ölen can imiş, âşıklar ölmez.”(K14)

“Ölünün arkasından konusmak bana ters ve Kur’an’ı Kerim’de geçmiyor. Yunus belki iyidir ama ben bilmiyorum, o yüzden konuşamam.”(K15)

“Bu zamanlarda böyle ilim adamları şairlere çok ihtiyacımız var. Çünkü birbirimize gün geçtikçe uzaklaşıyoruz.”(K16)

“Yok bu kadar yeterli.”(K17)

“Yunus’u anlamak için onun gibi düşünmek gerek o da bizim çağın insanlarında yok maalesef buna ben de dahil.”(K18)

“Bu değerlerin daha iyi kavranabilmesi için Üniversitelere, akademisyenlere, gençlere çok büyük görevler düşmektedir.”(K19)

“Karaman’da Yunus Emre ile ilgili tanıtıcı programlar, çalıştaylar yapılarak gençlerin onu tanınması sağlanabilir. Böylelikle onun temsili ettiği değerler gelecek kuşaklara aktarılabilir.”(K20)

“Karaman denildiği zaman Yunus Emre’nin varlığı hissedilir. İki derviş Karaman yakınlarında bir yere geldiklerinde bir tefekkür etmişler ve bu şehirde abdestsiz dolaşılmaz demişler. Çünkü toprak altında yatan erenler ve evliaları çoktur. Yunus da onlardan biridir.”(K21)

“Yunus Emre var yarına, koma bugünü yarına, yarın hakkın divanına va-ram Allah deyu deyu. Karacaoğlu’nı da çok bilirdik biz, annem okuyuverirdi.”(K22)

“Temsil ettiği değerler ilimizde ve ülkemizde daha fazla tanıtılmalı ve düşüncelerinden daha fazla istifade edilmeli.”(K23)

“Yunus Emre’nin dedesi olarak bilinen İsmail Hacı Tekkesi Karaman’a bağlı Yeşildere köyündedir. Bu tür yerlerin turizme kazandırılarak biraz daha sahip çıkmak ve farkındalık yaratmamız lazım.” (K24)

“Yok.” (K25)

“Odunculuktan evliyaya giden yol, bildiği halde ben bilmem diyen evliya. Evliyanın büyüklüğü, her şeyi biliyor ama ben bilmem diyor. Basamak basamak yükseliyor.” (K26)

“Gayet basit ve sade bir dil kullanıyor. Âliminden mektep görmemiş herkese hitap eden sevgi dili var.” (K27)

“Rabbim bu millete yeni Yunuslar nasip etsin. İnşallah...” (K29)

“Yunus Emre temsil ettiği değerler gayet basit sade bir Türkçe kullanıyor. İnsanların direk anlayacağı ve kalbine dokunacağı cümlelerle insanların gön-lünü kazanıyor.” (K30)

Katılımcıların büyük çoğunluğu kısa ya da uzun bir şekilde de olsa sorulan soruya cevap vererek Yunus Emre’ye ve temsil ettiği değerlere karşı verdikleri önemi göstermeye çalışmışlardır. Bir yorum yapmayan katılımcıların 20-28 yaş aralığında olması, konunun gençlerin gündemini yoğunluklu olarak henüz teşkil etmediğini akıllara getirmektedir. Konuya görüşleriyle katkı sağlamak isteyen katılımcıların çok büyük bir oranının (% 42) üniversite ve lisan-süstü eğitim seviyesindeki katılımcılar ile ilkokul mezunu (%17) katılımcılardan oluşması, Yunus Emre’nin hitap ettiği kesimin ortak bir paydada buluşa-bildiğini göstermesi açısından önemlidir. Farklı eğitim ve yaş seviyeleri arasındaki bu geçişkenlik, Yunus Emre’nin dil ve üslubunun sadeliğiyle ilgili olarak söylenenleri de desteklemektedir. Katılımcıların en çok vurguladıkları husus Yunus Emre’nin mütevazılığı, kullandığı dilin anlaşılır, sade ve herkese hitap eden bir yönünün olduğu, hem yerel, Karaman düzleminde hem de ulusal ve uluslararası düzeyde Yunus Emre’nin tanıtımının daha çok yapılması şeklindeki hususlar öne çıkıyor. Yeni Yunusların çıkması yönündeki dilek ve temennilerin yanında, özellikle bu yönde gençlerden de beklentilerin olduğu görülmektedir. Tabi ilginç cevaplar da gelmiştir. Bir katılımcı, belki de geleneksel değerlerin etkisinin de bir uzantısı olarak, ölünün arkasında konuşmanın, kendisine ters olduğunu belirtmiştir.

Sonuç

Toplumu oluşturan bütün bileşenlerin, karşılıklı olarak birbirini etkileme potansiyellerinden hareketle Yunus Emre gibi şair, mutasavvıf ve Allah dostu olan bir erenin bu etkileşimdeki mevcut etki ve durumunu görmek önem arz etmektedir. Yunus Emre'nin Karamanlı olmasına dair aidiyet bilincinin şehir kültürüne nasıl bir etkide bulunduğu üzerinden çeşitli tespit ve değerlendirmelerin yapıldığı araştırmada, modern zamanlarda değer aktarımlarının geldiği durum ve aldığı hal ile ilgili olarak bilgi verici, önemli veriler elde edilmiştir. Bu veriler, sosyolojik disiplinin yöntem zenginliği içinde, çeşitli literatür ve bulguların da katkısıyla değerlendirilmiştir. Bu sayede Yunus Emre ve deyişlerinin Karaman toplumsallığındaki tarihi ve güncel durumu hakkında bazı sonuçlar elde edilmiştir. Farklı demografik değişkenlere sahip otuz katılımcıdan elde edilen mülakat verileri, Yunus Emre'nin Karaman halkı tarafından ne kadar tanındığı, Yunus'un sevgi ve hoşgörüsünün bireylere ve şehir halkına ne derecede etki ettiği gibi temel sorular eşliğinde anlaşıp yorumlanmıştır. Karamanlı katılımcılardan elde edilen verilere göre Yunus'un tanınırlığının çok iyi bir seviyede olduğu söylenebilir. Katılımcıların % 90'ı kendilerine okunan deyişlerin Yunus'a ait olduğunu bilmişlerdir. Aynı şekilde katılımcılar, Yunus'un deyişlerinin, hayat ve düşüncelerinin kendilerine bir etkide bulunup bulunmadığıyla ilgili olarak da yarıya yakın sayılabilecek bir oranda, yani % 47'lik bir oranla kendilerine etkide bulunduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılardan % 34'lük bir oran ise kendilerine bir etkide bulunmadığını ifade etmiştir. Söz konusu etkinin yöneldiği yer, şehir halkı olduğunda katılımcıların % 57'si Yunus'un deyiş, düşünce ve yaşantısının halkın sevgi ve hoşgörüsüne etki etmediğini düşünmektedir. Bu durumda çevrelerinde şahit oldukları bir takım olumsuz söz ve davranışların büyük etkisi olduğu, katılımcıların cümlelerinden anlaşılmaktadır. Katılımcıların pek çoğunun Yunus'a ait bir deyişi biliyor olmaları, dil ve yaşantısı hakkında yorumlar yapabiliyor olmaları da Yunus Emre'nin deyişlerinin geçmiş ve güncel değeri hakkında olumlu düşünceleri akıllara getirmektedir. Araştırma konusu vesilesiyle yaptığımız gözlem ve görüşmelerde yaşlı kimselerin Yunus'a dair birikimlerinin doğal olarak daha derin ve bilgelik içerdiği, gençlerde ise daha çok bilgi seviyesinde ve yüzeysel olarak yer aldığı izlenimleri edinildi. Yunus Emre'nin deyişlerinin, sevgi ve hoşgörü anlayışının, yaşanan şehre bir etkisinin olma-

dığını söyleyen katılımcıların tespitleri de dikkate alınarak daha sağlıklı değerlendirmelerin yapılabileceği çalışmalar ve periyodik araştırmalar da yapılmalıdır. Halk kültürünün beslendiği en önemli etkenlerden biri olan gündelik yaşamda kullanılan dil ve davranışlar, birçok değer farklı alanlarda daha sade ve anlaşılır bir şekilde devam etmesine katkı sağlamaktadır. Bu açıdan Yunus Emre'nin de birçok değeri kendi örnek yaşamı ve değişleriyle birlikte gündelik yaşamda tedavüle sokması, üzerinde daha birçok çalışma yapmayı gerektiren bir gerçeklik olarak durmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif. (1990). Yunus Emre'de Lirizmin Kaynağı. İçinde *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı. Kültür Bakanlığı.
- Arslantürk, Z. (2012). Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri. İçinde *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Asya, Arif Nihat. (1990). Yunus Emre. İçinde *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı. Kültür Bakanlığı.
- Ayış, M. Ş. (2019). Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 91-116. <https://doi.org/10.34085/buifd.523520>
- Barkan, Ömer Lütfi. (2015). *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*. 5, 5-37.
- Baykara, Tuncer (2012). Sufi ve Çevre: Yunus Emre Anadolu'sunda Siyasal ve Toplumsal Ortam, *Yunus Emre*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,
- Bergen, Lütfi. (2017). Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri ve Anadolu'da Şehir Kurmak. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 27-61.
- Böke, K. (2009). Örneklem. İçinde K. Böke (Ed.), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (1. Baskı, ss. 105-147). Alfa Yayınları.
- Bryman, A. (1988). *Quantity and Quality in Social Research*. Unwin Hyman Ltd.

- Dalkılıç, Bayram. (2019). *Yunus Emre*. Kardelen.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*. Cem Yayınevi.
- Emil, Birol. (1990). Yunus'un Ulu Nazarı. İçinde *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı. Kültür Bakanlığı.
- Fırlı, E. R. (1996). Hünkâr Hacı Bektaş Veli. *Erdem*, 8(23), 317-336.
- Giddens, A. (2013). *Sosyoloji*. Kırmızı Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2003). *Yunus Emre ve Tasavvuf* (3. Baskı). İnkılâp.
- Günay, Ünver. (2000). *Din Sosyolojisi*. (3. Baskı). İnsan Yayınları.
- İnan, Mehmet Akif. (1990). Çağı Kurtaracak Olan. İçinde *Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı. Kültür Bakanlığı.
- Kavak, A. (2017). Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufî Kültürüne Katkıları. *Universal Journal of Theology*, 2(2), 133-142.
- Korkmaz, A. (2019). *Ateizmin Psiko-Sosyolojisi I: Teorik Çerçeve "21. Yüzyıl Türkiye'si" Örneği*. Palet Yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuad. (2018). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (4.Basım) Alfa.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2012). Yunus Emre: 13-14. Yüzyıllar Arasında 'Bir Garip Derviş-i Kalender-reviş' yahut Önce Kendi Zaman ve Zeminin İnsanı'. İçinde *Yunus Emre*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Okumuş, E. (2017). 13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yûnus Emre'nin Mesajı. İçinde *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre*, haz. Ejder Okumuş, İnsan Yayınları.
- Özcan, Y. Z., & Özbay, Ö. (2002). Sosyolojide Yöntem. İçinde İ. Sezal (Ed.), *Sosyolojiye Giriş* (1. Baskı, ss. 55-94). Martı Kitap ve Yayınevi.
- Özçelik, Mustafa. (2021). *Yunus Emre'nin Molla Kasım'(lar)la İmtihanı* [Interview]. <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2021/04/22/yunus-emrenin-molla-kasimlarla-imtihani>

- Özköse, K. (2003). Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 249-280.
- Subaşı, Necdet. (2018, Ekim). Çözüm: "Din Yorgunluğu"nu Gidermek, "Dini Yormak"tan Vazgeçmek [Interview].
<https://www.yorungedergi.com/2018/10/cozum-din-yorgunlugunu-gidermek-dini-yormaktan-vazgecmek/>
- Tarkun, E. T. (2000). Nitel Araştırmalar. *Öneri Dergisi*, 3(14), 29-34.
<https://doi.org/10.14783/maruoneri.734111>
- Tatcı, M. (2016a). Önsöz. *İçinde Yunus Emre Dîvân -Seçmeler-* (ss. 7-12). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Tatcı, M. (2016b). Yunus Emre'nin Menkabevî Hayatı. *İçinde Yunus Emre Divân -Seçmeler* (ss. 51-67). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Turhan, Mümtaz. (1990). Yunus Emre'den Kalan En Büyük Miras. *İçinde Yunus Emre İle İlgili Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatcı. Kültür Bakanlığı.
- Uyanık, M. (2016). Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-î Yesevî ve Yönteminin Önemi. *Diyanet İlmi Dergi*, 52(4), 191-213.
- Yalsızuçanlar, Sadık & Mut, Mukaddes. (2015). *Anadolu'yu Mayalayanlar*. H Yayınları.
- Yörük, Ali. (2019). *Yaşlıların Dini ve Sosyal Yaşantıları Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Karaman Örneği* [Yüksek Lisans]. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi.
- Yunus Emre. (2014a). *Risaletü'n Nushiyye ve Divân-ı Yunus Emre- Karaman Nüshası / Yusuf Yıldırım*. Karaman Belediyesi.
- Yunus Emre. (2014b). *Yunus Emre Divanı (Karaman nüshası): Giriş-dil incelemesi-metin-dizin-sözlük / haz.: İdris Nebi Uysal*. Kesit Yayınları.
- Yunus Emre. (2016). *Dîvân -Seçmeler-haz. Mustafa Tatcı*. Diyanet İşleri Başkanlığı.

Zorlutuna, Halide Nusret. (1990). Yunus Emre'm. İçinde *Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler*, haz. Hüseyin Özbay, Mustafa Tatçı. Kültür Bakanlığı.

Katılımcı Listesi

K.1- 50 Erkek Lisansüstü	K.16- 29 Erkek Üniversite
K.2- 35 Kadın Lisansüstü	K.17- 26 Erkek Üniversite
K.3- 43 Kadın Üniversite	K.18- 39 Kadın Lise
K.4- 38 Erkek Lisansüstü	K.19- 38 Erkek Lisansüstü
K.5- 36 Erkek Üniversite	K.20- 41 Kadın Üniversite
K.6- 46 Erkek İlkokul	K.21- 71 Erkek İlkokul
K.7- 22 Kadın Üniversite	K.22- 81 Kadın İlkokul
K.8- 51 Erkek İlkokul	K.23- 25 Erkek Lisansüstü
K.9- 45 Kadın Lise	K.24- 28 Erkek Üniversite
K.10- 83 Erkek İlkokul	K.25- 28 Kadın Üniversite
K.11-20 Kadın Lise	K.26- 37 Kadın Lise
K.12- 67 Erkek İlkokul	K.27- 42 Kadın Üniversite
K.13- 44 Kadın İlkokul	K.28- 66 Erkek İlkokul
K.14- 24 Erkek Üniversite	K.29- 34 Erkek Üniversite
K.15- 40 Erkek İlkokul	K.30- 24 Erkek Üniversite



1980-2000 Arası Türkiye’de Kadın Haklarının Tarihsel Gelişimi
Historical Development of Women’s Rights in Turkey Between
1980-2000

Atiye EMİROĞLU BAYİR

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Assistant Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University
Karaman / TURKEY
aemiroglu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5077-3015

DOI: 10.56720/mevzu.1151320

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Eylül / September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: EMİROĞLU BAYİR, A. (2022). 1980-2000 Arası Türkiye’de Kadın Haklarının Tarihsel Gelişimi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 205-224.

DOI: 10.56720/mevzu.1151320

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kadın hakları ve bu konudaki mücadeleler, tarih boyunca ve hemen her toplumda görülmektedir. Bir ülkenin gelişmiş ya da gelişmekte olması bu durumu değiştirmemektedir. İleri görüşlü lider kimliğiyle M. Kemal Atatürk, kadınlara haklar tanınması noktasında dönemin şartlarına göre oldukça cömert davranmış ve toplumun alışık olmadığı bir şekilde kadınlara erkeklerle eşit olmalarının yolunu açmıştır. Ancak bu yolun uzunluğu geleneksel bir yapıya sahip olan Türk toplumu açısından zor ve çetin bir yoldur. Kadın haklarının 1980-2000 arası kapsamında incelenen bu çalışmanın diğer ayaklarını 1923-1960; 1960-1980 ve 2000 yılından günümüze şeklindeki çalışmalar oluşturmaktadır. İlk iki çalışma kabul edilmiş olup yayın aşamasındadır. Bu çalışmaların temel amacı kadın haklarının tarihsel gelişim içerisinde değerlendirerek bu konudaki eksik ve aksaklıkları açığa çıkarmaktır. Araştırmada birinci el kaynaklar tercih edilmiş olup içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Meclis arşivi; Milli Kütüphane Arşivi; kanun ve yönetmelikler; süreli yayınlar ve bu konu üzerinde yapılan çalışmalar araştırmada kullanılmıştır. Yapılan araştırma çerçevesinde, halkı temsil eden Meclis’te dahi kadın hakları konusuna yeterince değinilmediği ve toplumun bu konuyla ilgili eğitilmeleri noktasında gerekli adımların atılmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aynı durum gazete ve dergiler için de geçerli olup gerek partiler nezdinde gerek gazetelerin köşe yazılarında kadın haklarını savunan ve konuşanların kadınlar olduğu görülmektedir. Konun erkeklerin çoğunlukta olduğu Meclis’te dikkate alınmaması, günümüzde geleneksel toplumun kendinden beklediği normlarla hem iş kadını hem de ev kadını olan kadının sırtındaki yükün ağırlaşmasına neden olmuştur. Kadın, geleneksel toplumun kendisinden beklenenlere karşılık vermediği zaman toplumdan dışlanmış, dayak yemiş ve hatta cinayete kurban edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, haklar, ilerleme.

Abstract

Women’s rights and struggles on this issue have been seen through history and in almost every society. Whether a country is developed or developing does not change this situation. With his forward-thinking leader identity, M. Kk Kemal Atatürk was very generous in granting women rights, according

to the conditions of the time, and paved the way for women to be equal with men in a way that society was not accustomed to. However, the length of this road is a difficult and difficult road for the Turkish society, which has a traditional structure. 1923-1960; It consists of studies in the form of 1960-1980 and 2000 to the present. The first studies have been accepted and are in the publication stage. The main purpose of these studies is to evaluate women's rights within the historical development and to reveal the deficiencies and faults in this subject. In the research, primary sources were preferred and content analysis method was used. Parliamentary archive; National Library Archive; laws and regulations; Periodicals and studies on this subject were used in the research. Within the framework of the research, it was concluded that the issue of women's rights was not adequately addressed even in the Assembly representing the people and the necessary steps were not taken to educate the society on this issue. The same is true for newspapers and magazines, and it is seen that it is women who defend and speak up for women's rights, both before parties and in newspaper columns. The fact that the issue was not taken into account in the parliament, where men are in the majority, has caused the burden on the women, who is both a business woman and a housewife, to become heavier with the norms that traditional society expects from her. When the traditional society did not respond to what was expected of her, she was excluded from the society, beaten and even murdered.

Keywords: Woman, rights, advancement.

1. Giriş

Dünya'da önemli bir konu olan ve gündemden düşmeyen kadın hakları gelişmiş ülkelerin 20. Yüzyılın özellikle sonlarında gündemlerine almaları ve adımlar atmaları Türkiye'de de gündeme taşınmasını ve öncelikli konular arasında yer almasını sağlamıştır. Örneğin; Birleşmiş Milletler Teşkilatı düzenlediği Dünya Kadın Konferanslarıyla kadın konusuyla yakından ilgilenmiştir. 1981 yılında kabul edilen "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW), Türkiye'de 1986 yılında yürürlüğe girmiştir (BOA, 867-926-4, 06.01.1997, 30-18-1-2).

1975-1985 yılı arası "Dünya Kadın Yılı" seçilmiştir. Birleşmiş Milletlere katılan tüm ülkelerden bu on yıl içinde kadın statülerinin verilerinin toplan-

ması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Kalkınma Planlarında bu konuyla ilgili yapılabilecek çalışmalar yer almıştır.

1985-1995 arası Dünya Kadınlar İkinci On Yılı seçilmiştir. 1995 yılı 4-5 Eylül tarihlerinde Çin’de Dördüncü Dünya Kadınlar Konferansının toplanması sağlanmıştır.

Türkiye’de Dünya Bankasından sağlanan 1,5 milyon dolarlık fonla Kadın İstihdamının Geliştirilmesi Projesiyle kadınların da iş alanlarında egemen olması planlanmıştır.

Gelişmiş ülkelerin kadın hakları konusuna eğilmesi Türkiye’de yaşayan kadınlar açısından da olumlu gelişmelere neden olmuştur. Her ne kadar Türk kadını birçok gelişmiş ülkeden daha önce siyasi haklara sahip olsa da ya da birçok Müslüman ülkeden daha önce eğitim alabilme, boşanma ve mirasta (vs.) erkekle eşit haklara sahip olmuş olsa da geleneksel toplumda ötekileşmekten kurtulamamıştır. 28 Ocak 1998 yılında “Topluma Dayalı Üreme Sağlığı Hizmeti ve Kadının Statüsünün Yükseltilmesi” konulu proje onaylanmıştır (BOA, 30-18-1-2, 928/132).

Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1985-1989) döneminde emeklilik yaşı bütün sosyal sigorta kurumlarında erkekler için 55, kadınlar için 50 olarak belirlenmiştir. Ayrıca kadınların aktif olarak çalışma hayatına katılmaları nedeniyle çocukların emniyet içinde bakımlarının sağlanması ve yetiştirilmeleri için kreş ve gündüz bakımevlerinin mevcut kapasitelerinin artırılması, sayı ve nitelik yönünden geliştirilmesi ön görülmüştür (BDPTM, 1985-1989, s. 156). Böylece işte çalışan kadın iş çıkışı kreşten gelen çocuğuna bakmaya ve ev işlerini yapmaya kanun önünde olmasa da geleneksel toplumda zorunlu görülmüştür.

Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı (1990-1994) döneminde planın temel amaç ve politikaları arasında ailenin güçlendirilmesi, kadının ve çocuğun korunması ve eğitilmesi amaçlanmıştır. Kadınların eğitim seviyesinin yükseltilmesi ve mesleki eğitim imkânlarından daha fazla yararlanarak tarım dışı sektörlerde istihdamının sağlanması ve iş yaşamındaki güçlülüklerin giderilmesi ve çocukların bakım imkânlarının artırılması ön görülmüştür. “Toplumda Kadının Yeri” başlığı altında “Kadının eğitimi, sağlığı ve istihdamı konularındaki sorunlar kısmen devam etmektedir.” denilmiştir. Kadınların çalışma hayatına ka-

zandırılması engellilerin rehabilitasyonu ve istihdamını sağlayacak meslek edindirme adına projeler geliştirileceği belirtilmiştir (BDPTM, 1990-1994, s. 350-354).

Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1996-2000) döneminde kadın haklarının önemi ve kadınların eğitilmesinin öneminden bahsedilmiştir. Plana göre kalkınma için eğitim itici bir güçtür. Kadınların eğitim, sağlık ile ilgili göstergelerin iyileştirilmesi, kadın-erkek eşitliğini engelleyen hususların düzenlenmesi, kadının toplumsal statüsünün yükseltilmesi bu eşitliğin sağlanması adına gerekli görülmüştür. Planda tarım sektöründe çalışanların yaklaşık %80'inin kadın olduğu belirtilmiştir. Plan döneminde hukuki ve kurumsal düzenlemeler adı altında çalışan kadınların annelik sorumluluğunu yerine getirebilmesi adına hukuki düzenlemeler yapılacağından da bahsedilmiştir (BDPTM, 1996-2000, s. 50-222).

Mecliste kadın Milletvekili sayısı, kadınlara Milletvekili seçilme hakkı verildiği tarihlerde her ne kadar yeterli derecede görülmüş olsa da zamanla bu sayı azalmış, bazı dönemler tek bir kadının dahi Mecliste yer almadığı görülmüştür. Aşağıda kadın Milletvekili sayısının dört dönem zarfında ne kadar az olduğu görülmektedir:

17. Dönem Kadın Milletvekilleri: Anavatan Partisi: Ankara Milletvekili Fatma Rezan Şahinkaya, Edirne Milletvekili Türkan Turgut Arıkan, Isparta Milletvekili Fatma Mihriban Erden, İstanbul Milletvekili Leyla Yeniay Köseoğlu; **Halkçı Parti:** Ankara Milletvekili Neriman Elgin, İstanbul Milletvekili Tülay Öney; **Milliyetçi Demokrasi Partisi:** İstanbul Milletvekili Arife Necla Tekinel, İzmir Milletvekili Işıl Saygın, Kahramanmaraş Milletvekili Ülkü Söylemezoğlu.

18. Dönem Kadın Milletvekili: ANAP Gümüşhane Milletvekili Ülkü Gökalp Güney, İstanbul Milletvekili Leyla Yeniay Köseoğlu, İzmir Milletvekili Işıl Saygın, Kahramanmaraş Milletvekili Ülkü Söylemezoğlu.

19. Dönem Kadın Milletvekilleri: Doğru Yol Partisi: İstanbul Milletvekili Leyla Yeniay Köseoğlu, Tansu Çiller, İzmir Milletvekili Işıl Saygın.

20. Dönem Kadın Milletvekilleri: Demokratik Sol Parti: Aydın Milletvekili Sema Pişkinsüt, İzmir Milletvekili Zerin Yenicali; **ANAP:** Bayburt

Milletvekili Ülkü Gökaltıp Güney, Muğla Milletvekili Lale Aytaman; **Doğruyol Partisi:** İstanbul Milletvekili Tansu Çiller, Meral Akşener, İzmir Milletvekili Işıl Saygın, Mersin Milletvekili Ayfer Yılmaz, Tekirdağ Milletvekili Nihal İlgin; **Cumhuriyetçi Halkçı Parti:** İzmir Milletvekili Birgen Keleş, Mersin Milletvekili Oya Araslı (www.tbmm.gov.tr.)

1980-2000 arası TBMM’de yer alan kadın Milletvekili sayısı oldukça azdır. Buna rağmen 1993-1996 yılları arasında Tansu Çiller Türkiye’de ilk ve son kadın Başbakan olmuştur. 1993 ve 2002 yılları arası DYP Genel Başkanlık görevini yürüten Çiller, 1996-1997 yılları arasında Başbakan yardımcısı ve Dışişleri Bakanı olarak görev yapmıştır (<https://www.tbmm.gov.tr/Milletvekilleri>).

2. 1980-2000 Arası Mecliste Kadın Hakları Üzerine Görüşmeler

Meclisteki görüşmelerde kadın haklarıyla ilgili konuşmalar, genelde kadınlara seçme ve seçilme hakkının verildiği yıl dönümlerinde yapılmıştır. 1980’den 2000’li yıllara dayanan süreçte “Türk Kadınına Tanıtma ve Güçlendirme Vakfı” Mecliste tartışılan konular arasındadır. Dönemin Başbakanı Turgut Özal’ın eşi Semra Özal’ın yapmış olması bu vakfın çalışmalarından çok rüşvet alıp almadığı noktasında gündeme gelmiştir. Günümüze kadar uzanan vakfın tarihi ve kadın haklarıyla ilgili yapmış olduğu çalışmalar, ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Aşağıda 1980-2000 arası Mecliste kadın haklarıyla ilgili görüşmeler yer almaktadır.

Türk Kadınlarına seçme ve seçilme hakkının verildiği 50. Yıl dönümü ilk defa Mecliste kutlanmıştır. On iki kadın Milletvekili söz alarak dönemin kadın-erkek eşitliği konusundaki sorunları dile getirmiştir. Hepsinin ortak fikri kadınların yasalar önünde eşit olmasına rağmen toplumsal alanda bu eşitliğin kabul görmediği noktasındadır. Ayrıca kadınların birçok meslekte çalıştırılmak istenmediği bu mesleklerin erkek mesleği olarak görüldüğü, Mecliste de kadın vekillerin sayısının oldukça az olduğu bu noktada kamusal alanda da hala kadınlarla erkeklerin eşit görülmediğinin altını çizmişlerdir. On iki kadından biri olan Ankara Milletvekili Neriman Elgin, hiçbir toplumda erkek hakları diye bir kavramın olmadığını, oysa yarım asırdan beri kadın haklarının, hukuk yolu ve yasalarla sağlanmaya çalışıldığını belirtmiştir. Her ne kadar kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmış olsa da kadınların bu haklarını

yeterince kullanmaları noktasında sorunlar yaşandığını ve bunun için yeterli bilgi ve donanımına sahip olmadıklarını vurgulamıştır. Kadınların partilere üye olma ve partilerin yönetim kademelerinde faaliyet göstermeleri için gerekli kolaylığın sağlanmadığını belirten Elgin, kadınların farklı mesleklerde istedikleri kadar yükselmiş olsalar da parti içi seçimlerde başarılı olmalarının neredeyse imkânsız olduğunu belirtmiştir. Kadının henüz erkekle eşit şartlara sahip olamamasını ise, kadına karşı daha tutucu olan toplumun kadının asıl sorumluluğunun aile, koca ve çocuklara karşı olması gerektiği düşüncesine bağlamıştır. Aynı gün Mecliste söz alan Fatma Rezan Şahinkaya da Dünyada hiçbir ülkede erkek hakları diye bir kavramın olmadığını belirtmiştir. Şahinkaya, Türkiye’de 1982 Anayasasında kanun önünde kişiler eşit olduğu, hiçbir kişiye, zümreye ve sınıfa imtiyaz tanınamayacağı belirtilmesine rağmen toplumda mevcut örf ve adetlerin erkeklere birçok yönden ayrıcalık tanıdığını bunun da hukuk alanında olmasa da toplumun kültüründe kadın-erkek ayrımcılığı yarattığını belirtmiştir. Şahinkaya’ya göre öncelikle toplumun bazı değer yargılarının değişmesi ve çağın gereklerine uyması gerekmektedir. Ona göre kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmış olsa da bunun kullanımı noktasında sorunlar vardır ve Mecliste yer alan kadın Milletvekili sayısı oldukça azdır (TBMMTD,17/18:2, 1984, s. 780-790).

(Tablo: 1)

T. B. M. M. B : 34

1935 - 1939 : Meclisteki kadın üye oranı yüzde 4,5 civarında, yani Beşinci Dönemde, Altıncı Dönem; yani, 1939 - 1943 yıllarında, yüzde 3,5'a düşmüş. Yedinci Dönemde yüzde 3'e düşmüş. Sekizinci Dönemde yüzde 2'ye bile varmıyor. Dördüncü dönemde yüzde yarım civarında. Onuncu Dönemde yarımı biraz geçiyor. Onbirinci Dönemde yüzde 1'in biraz üzerinde. Temsilciler Meclisi 1960 - 1961, yüzde 1,5'a yakın; Onikinci Dönem yüzde yarımı biraz geçiyor; Onüçüncü Dönem yüzde 2'ye yakın; Ondördüncü Dönem yüzde 1 civarında; Onbeşinci Dönem yüzde 1,5'a yaklaşıyor; Onaltıncı Dönem yüzde 1'in altında; Danışma Meclisi yüzde 16 ve son Dönem, 'bizim dönemimiz Onyedinci Dönem Meclisteki kadın üye sayısı yüzde 3. (Alkışlar)

Cumhuriyet Genatosunun olduğu 1971 - 1980 senelerinde de Meclisteki kadın üye sayısı hiçbir zaman yüzde 3'e ulaşamamıştır, yüzde 2,6 - 2,8 civarında, hatta son 1975 - 1979 dönemlerinde yüzde 2'ye bile yaklaşamamıştır; 1,6'dır.

Edirne Milletvekili Türkan Turgut Arıkan, Mecliste yapmış olduğu konuşmada, İçişleri Bakanlığı’na bağlı kaymakamlık ve Emniyet Genel Müdürlüğüne alınacak kimyagerler gibi bazı görevlerin kadınlara kapalı tutulmasını hem Anayasa’ya hem de Anayasa’nın özündeki Atatürk İlkeleri’ne aykırı bulmuştur. Dönemin İçişleri Bakanı Yıldırım Akbulut’a göre, ülkenin yapısı gereği kaymakamdan beklenen hizmetlerin fiziki yönden bazı zorluklar taşıması nedeniyle bakanlık tarafından kadınlar bu mesleğe uygun görülmemektedir. Ancak Arıkan, Türk kadınlarının iş yaşamlarındaki başarılarını göz önüne alarak kadınlara da yöneticilik görevlerinin verilmesini, kimyager ya da kaymakam olabilmeleri için Anayasa’ya uygun hareket edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (TBMMTD, 17/17: 2, 1985, s. 194-195).

17. Dönem Halkçı Parti’den Siirt Milletvekili olarak görev yapmış Rıza Tekin, dönemin aylık dergisine vermiş olduğu demeçte kadınları dövdüğünü, hatta kemiklerini kırıncaya kadar dövebileceğini, üç tane karısı olduğunu ve keyif için dördüncü bir kadınla da evlenebileceğini belirtmiştir. İstanbul Milletvekili Tülay Öney, Tekin’in bu demecini gündeme getirerek bu kişinin cezalandırılıp cezalandırılmayacağını soru önergesi olarak Meclise sunmuştur. Dönemin Adalet Bakanı Mahmut Oltan Sungurlu, Tekin’in bir aylık dergide vermiş olduğu demecin tamamen kendi şahsi düşünceleri yansıttığını, ihbar ya da suç işlendiği yönünde bir kanıt olmadığı müddetçe herhangi bir soruşturma açılmayacağını ifade etmiştir (TBMMTD, 17/44: 5, 1987, s. 62-63).

Kadınlara tanınan hakların 54. Yıl dönümünde İstemihan Talay, Mecliste vermiş olduğu demecinde, Türk kadınlarının gelişmiş ülke kadınlarından çok daha önce haklar elde etmiş olması övünülecek bir durumken kat edilen yola bakıldığında övülecek bir manzara olmadığını belirtmiştir. Ona göre, Mecliste kadın üye sayısının altı olması bunun en önemli kanıtıdır. Toplum olarak kadınların haklarının bir bütün olarak hayata geçirilmesi noktasında sıkıntılar yaşandığını bu noktada Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesinin 3. Maddesi gereğince de kadınların gelişmesini ve ilerlemesini sağlayacak ekonomik ve kültürel alanda Devlete görevler düştüğünü ifade etmiştir. Ancak hala toplumda kadın ikinci sınıf olarak görülmekte ve devletin çeşitli kurum ve kuruluşlarında kadın, katı değerlendirme çerçevesinde görüntülenmekte, gösterilmektedir. Okul kitaplarında dahi kadının yuvayı yapan dişi kuş olarak gösterilmiş olması toplumun kadın-erkek eşitsizliğine

dayanan kültürel normlarını değiştirmekten ziyade perçinlemiştir. Hâlbuki eğitim kadın-erkek eşitliğinin topluma öğretilmesinin en önemli yapı taşlarından biridir. Kimi iş yerlerinde kadın çalışan istenilmemekte ve hatta hamile kadınlar işten atılmakta, bazı iş yerlerindeyse ucuz işçi çalıştırmak amacıyla kadın çalışanlar tercih edilmektedir. Talay, bu noktada Devlete ve hükümete büyük görevler düştüğünü ancak dönemin hükümetinin Papatyalar Vakfı (Türk Kadınına Tanıtma ve Güçlendirme Vakfı) aracılığıyla kadın sorununa yaklaştığını ancak bu tutumun toplumda ikinci sınıf olarak yer alan kadınların sorunlarına deva olmadığını vurgulamıştır. Aynı gün söz alan Sakarya Milletvekili Ahmet Neidim, Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesinin 28 Haziran 1985 günü Meclisten geçtiğini ve Anayasa gereğince milli yasa konumuna geldiğini ifade etmiştir. Neidim, kadınların hala toplumda ikinci sınıf olarak görüldüğünü, okul kitaplarında kadınlara aile birliğinin devamı ve sürdürülmesi bağlamında önemli görevler yüklendiğini belirtmiştir. Ona göre kadın ve erkek eşitliğinin sağlanabilmesi adına eğitim kurumlarına önemli görevler düşmektedir (TBMMTD, 18/18: 2, 1988, s. 564-567).

Kadın haklarının tanınmasının 55. Yıl dönümünde Mecliste söz alan Türk Akyol konuşmasında, Dünya’da gelişmiş ya da gelişmemiş ülkelerde kadınların ezilmiş bir kitleyi oluşturduğunu belirtmiştir. Akyol, yapılan bir araştırmaya göre Dünya iş gücünün 2/3’ünü kadınların oluşturduğunu buna rağmen bu kadınların sadece %10’unun dünyadaki tüm gelirlerden yararlandığını ve sadece %1’inin mülk sahibi olabildiğini belirtmiştir. Akyol, insan hakları savunucuları tarafından dünyanın geneline yayılan bir atasözü haline gelen “*Dünyada kadın söz konusu olduğu zaman, gelişmiş ülke yoktur.*” Değişikle her ülkede, kadının sorunu aynı olduğunu vurgulamıştır. Akyol, kadınlara tanınan hakkın insanlık hakkı olduğunu, gelişme ve ilerleme adına en önemli satranç taşı olduğunu belirterek kadınların parlamentoda erkeklerle eşit olması, üretime dahil edilerek pay almasının sağlanması, sosyal haklarına kavuşması, siyasal ve sosyal yönetim kurumlarında yerlerini almaları ve erkeklerin de bu noktada onlara destek vermeleri gerektiğini ifade etmiştir (TBMMTD, 18/34: 3, 1989, s. 305-309).

Mecliste gündeme gelen konulardan biri de “Kadının Statüsü ve Sorunları Başkanlığının Kurulması” konusudur. 1985’in kadın yılı seçilmesi sonucu,

Birleşmiş Milletlerin almış olduğu kararlarla birliğe dahil tüm ülkelerde, kadının sorunu, statüsünün tespiti için bir ünitenin kurulması karara bağlanmış ve bu kararın Türkiye’de uygulanması noktasında Mecliste gündem oluşturulmuştur. Türk kadınının eğitim seviyesinin yükseltilmesi, tarım, sanayi ve hizmetler kesiminde ekonomik hayata katılımını artırmak; sağlık, sosyal ve hukuki güvenliğini sağlamak; eşitlik içinde sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi alanlarda hak ettiği statüyü kazandırmak amacına dayanmaktadır (TBMMTD, 18/49: 4, 1990, s. 140-180).

Kadınlara tanınan hakların 57. Yıl dönümünde Devlet Bakanı Güler İleri, kadın haklarının toplumsal tabanda kabul görmesi adına toplumsal bilincin oluşturulması gerektiğini belirtmiştir. Kadın, tarımda ve ev işlerinde karşılıksız çalışmaktadır ve bu nedenle kadının ekonomik katkısını değerlendirilmek üzere araştırmalar yapılmalı ve bu konuda toplum bilinçlendirilmelidir. Ona göre, toplum hayatında kadına yüklenen görev ve sorumluluklar, eşit şekilde erkeklerle paylaşılmalıdır. Toplumsal düşüncelerde köklü değişiklikler yaratarak cinsiyet rollerinin kabulü, geliştirilmesi ve uygulanabilirliği artıracak toplumsal alt yapının tesisine öncelik verilmelidir. İleri’ye göre, işbirliği içinde tüm hükümet kuruluşları, tüm bakanlıklar, yerel yönetimler, sendikalar, kooperatifler, kadın meslek grupları ve hükümet dışı kuruluşlar iş birliği içinde çalışarak kadın ve erkek eşitliğinin toplumsal tabanda da kabul görmesi noktasında önemli adım atılacaktır (TBMMTD, 19/1: 1, 1991, s. 350-356). İleri, 58. Yıl dönümünde yapmış olduğu konuşmasında, gelişmiş ülkelerden çok önce Türkiye’de kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanındığını buna rağmen Meclisteki kadın Milletvekili sayısının sadece yüzde 1.7 oranında olduğunu belirtmiştir. Kadınların Mecliste daha fazla söz sahibi olmaları demokrasinin gelişmesi ve kadın haklarının korunması bağlamında olumlu bir gelişme olacaktır. Bu nedenle siyasi partilerin yetkili organlarında belirlenecek oranda genel ve yerel seçimlerde kadın adayların gösterilmesi gerekmektedir (TBMMTD, 19/22: 2, 1992, s. 160-166).

1993 yılı Bütçe görüşmelerinde kadın haklarının uygulanması ve kullanılması bağlamında her türlü sorun gündeme getirilmiştir. Kadına ve çocuğa yönelik şiddetin de önlenmesi gerektiğine yönelik İleri, ülkenin içinde bulunduğu siyasi durumu da açıklamış ve güçlü bir ülke için kadın erkek eşitliğine

dayalı güçlü bir demokrasinin tesisinin şart olduğunu belirtmiştir (TBMMTD, 19/47: 3, 1993, s. 410-416).

Kadınların gazeteler ve televizyon programlarında cinsel bir obje olarak kullanılması ve kadın bedeninin satılmasının önüne geçilmesi için kadın hakları savunucularının çalışmalar yapması gerektiği yönündeki konuşmalar dönemin Meclis arşivinde yerini almıştır. 8 Mart 1995'te "Dünya Kadınlar Günü" münasebetiyle söz alan vekillerin ortak görüşü kadın haklarının kullanılması noktasında büyük sıkıntılar yaşandığı yönündedir. Bu aksaklığın giderilmesi adına Devlet, aktif bir rol oynamalı, erkekler eğitilmeli ve kadınların hiçbir meslekte ayrımcılığa maruz kalmamalı ve özellikle Meclisteki sayılarının artırılması gerekmektedir (TBMMTD, 19/81: 4, 1995, s. 40-50).

Kadınlara tanınan hakların 62. Yıl dönümünde Meclis'te söz alan İmren Aykut, 34 milyon nüfustan 17 milyon kadın seçmen olduğunu onların da Parlamentoda sadece 2,7 oranında kadın oranıyla temsil edildiklerini bu durumun demokrasiyle alakası olmadığını belirtmiştir. Aynı gün söz alan Sema Pişkinsüt de kadınlara haklar tanınmasına rağmen bu hakların kullanılması noktasında değişim ve ilerlemenin yavaş olduğunu belirtmiştir. Pişkinsüt, yerel yönetimde binde 4, Mecliste yüzde 2.36, üst düzey yönetimlerde 1.3 oranında kadın olduğunu; ülke kadınlarının yüzde 82'sinin tarım kesiminde, yüzde 89'unun ücretsiz aile işçisi olarak çalıştığını; ülkedeki tüm gayrimenkullerin yüzde 73.1'inin sadece erkeklerin mülkiyetinde olduğunu vurgulamıştır. 15 yaşın üzerinde okuryazar oranı yüzde 31 olan kadınların, anne ölüm hızları da çok yüksektir. Genel evinde çalışan kadınların yüzde 41.6'sı eğitilmiş değildir ve yüzde 44'ü ilkokul mezunudur. Ceza evlerinde yaşayan kadınlar da zor koşullar altındadır. Doğuda iklim koşulları nedeniyle okullar kapalıdır ve bu nedenle kız çocukları eğitilememektedir. Bu bölgede hala erkekler, üç ya da dört evlilik yapabilmektedir (TBMMTD, 20/14: 2, 1996, s. 480-490).

(Tablo: 2)

Bu arada, yetmiyormuş gibi, sayın milletvekilleri, Türkiye’de, bir yılda işlenen 36 bin suçun yaklaşık 20 bini kadınlara tecavüzden oluşuyor ve bugün, eşlerini döven erkeklerin sayısı 1 milyon 100 bin. Kaldı ki, bu resmî; gayri resmî olarak, bunun beş altı katı. Bütün bunlardan sonra, ülkemizde, erkeklerin yüzde 54’ü, kadınlardan daha akıllı olduklarını söylüyorlar.

Yüzde 45 erkek, kadının kocasına itaat etmediği zaman dövülebileceğini savunuyor.

Yüzde 64 erkek, tartışmada erkeklerin daima haklı olduğunu söylüyor.

1990’larda Mecliste gündeme gelen konulardan biri de başörtüsü konusudur (TBMMTD, 20/48: 3, 1998, s. 50-60). 15 Şubat 1997’de kadınların demokrasi, laiklik ve adalet için yürümeleri söz konusu olmuştur. Bu yürüyüşün ana nedeninin kadın haklarının savunulmasından ziyade ardından gelen 28 Şubat süreci nedeniyle siyasi olduğu düşünülebilir. 8 Mart 1997 Dünya Kadınlar günü kutlamaları için Mecliste söz alan Milletvekillerinin kadın haklarıyla ilgili yapmış oldukları konuşmaların belirli bir parti veya gruba yönelik olduğu görülmektedir (TBMMTD, 20/22: 2, 1997, s. 210-220).

(Tablo: 3)

Hilafetin kaldırılması ve Öğretim Birliği Yasasının kabulü ile 8 Mart Dünya Kadınlar Günü anlamlı bir şekilde bir araya geldi. Böylece, bugünün gerçekleriyle de yakından bağlantılı olan bir önemli noktayı hatırlatmamız için fırsat doğdu. Laik ve demokratik cumhuriyetimizi oluşturan temel esaslar, kadın haklarıyla ve dolayısıyla 8 Mart Kadınlar Günü’nün kutlanmasıyla yakından bağlantılıdır.

Laik, demokratik rejimimizin temellerini sarsma gayretleri, aynı zamanda, kadını toplumsal yaşamdan çıkarma amacı taşımaktadır. Bu bağlamda, konuşmamı, kadınları çok yakından ilgilendiren iki ana konuda odaklıyorum: İlki, çalışma hayatı ve eğitim; diğeri, laik, demokratik rejimimizdir.

1998 yılında yapılan Meclis görüşmelerinde “Kadın Sağlığı Komisyonu (KASAKOM) kurulduğu, Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü’nün faaliyetlerinin artırıldığı, Kadına karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi doğrultusunda ülkede başta kırsal alanlar olmak üzere ilçe ve illerde çalışmalar yürütüldüğü ve kadınların sorunlarının araştırıldığından bahsedilmiştir (TBMMTD, 20/47: 3, 1998, s. 200-210). Bu çerçevede kadına yönelik her türlü şiddet, taciz ve istismarın engellenmesi, kimsesiz barınmaya

muhtaç kadınlar için barınma ve konukevlerinin yapılabilmesi adına çalışmalar yürütüldüğü ifade edilmiştir (TBMMD, 20/54: 3, 1998, s. 280-284).

1999 yılı Türkiye’de büyük bir depremin ve binlerce insanın depremden zarar gördüğü ve mağdur olduğu yıl olmuştur. İstanbul Milletvekili Ayşe Nazlı Ilıcak 28 Ağustos günü Mecliste kadınlara karşı ayrımcılığın kaldırılmasına karşı söz alarak şöyle demiştir: *“Kadın, anamız, bacımız; bu özelliğiyle baş tacımız. Kadın, erkeğini rezil de eden, vezir de eden sahne arkasındaki gizli güç. Kadın, istismar edilmeye açık, zayıf bir varlık. Kadın, ailenin direği, yarınki nesillerin hamurunu yoğuran kutsal el”* Kadının toplumsal alandaki algısını en iyi anlatan bu cümleler bir kadın tarafından ifade edilmiştir. Kadın eşini vezir de rezil de edebiliyorsa o zaman kadın nasıl olur da bir toplumda ikinci sınıf bir varlık olur. Kadın zayıftır o nedenle korunmaya muhtaçtır. Gelecek nesillerin yetiştirilmesi iyi ya da kötü olmaları kadından sorulur. Kadın kutsal bir varlıktır, bu nedenle de kutsal bir varlık gibi davranmalıdır. Ilıcak, kadının eğitimsiz olmasını ise haklarını araması noktasında en büyük engel olarak görüyor. Ona göre kadın eğitilmiş olursa Meclise de girebilir, özgürce düşünür ve ülkenin geleceğinde önemli bir yer edinir. Dönemin sorunlarından olan başörtüsü problemine de değinen Ilıcak, bunu inancını özgürce yaşamak isteyen kadınlara yönelik önemli bir ayrımcılık olarak görmüştür (TBMMD, 21/12: 1, 1999, s. 120-130).

3. 1980-2000 Arası Gazete ve Dergilerde Kadın Hakları

Kadınların hala Meclis’te yer edinememeleri bu yılların önemli sorunları arasındadır. Gazete ve dergiler incelendiğinde bu konuda haber niteliği taşıyan yazıların hemen hemen çoğu kadınlar tarafından kaleme alınmıştır. Ayrıca kadınların iş hayatında yer almaları onların ekonomik özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmediği bu durumun en önemli nedeninin geleneksel çevre olduğu görülmektedir. Kadınlara toplumsal alanda yüklenen rol, hem iş kadını hem de ev kadını olma rolüdür (Akis, 16 Mart 1963, s. 27).

(Tablo: 4)



Sabiha Gökçenin iki cephesi: pilot ve ev kadını
Hamurda el lövyede

1980-2000 arası Türkiye’de darbeler ve siyasi istikrarsızlık yılları olmuştur. Bir yandan terörle mücadele bir yandan tutunamayan ya da askeri baskıyla tutunmasına izin verilmeyen hükümetler görevlerini tamamlayamadan yeni seçimlere sürüklemiştir. Ülkenin ekonomik sıkıntılar içinde olmasının yanında Dünya’nın soğuk savaş içinde olması Türkiye’yi derinden etkilemiştir. Faili meçhul cinayetler, yükselen irtica ve kardeş kavgası ülkenin kaos döneminde olduğunun göstergesidir (Cumhuriyet, 01 Ocak 1990, s.11) Kadınlarla ilgili 1990’larda başlayıp günümüze kadar etkisini hissettiren başörtüsü mevzusu da bu dönemde birçok kadının eğitim hayatına mal olmuştur. Bir yandan toplumsal tabanda kapatılan ya da kendi isteğiyle kapanan kadını koruyamayan kanunlar, tam tersine kadını açılmaya zorlamıştır. Başını açmak istemediği ya da açamadığı için eğitim hayatı biten kadının haklarının korunduğunu ya da savunulduğunu söylemek oldukça güçtür (Cumhuriyet, 13 Eylül 1990, s.6). Buna rağmen bu dönemde kadın hakları ve uygulanması noktasında çalışmalar yapılmış olsa da bunun günümüzde yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede kadın hakları denilince en önemli hak olarak görülen siyasi haklar, elde edilmesi ve bunun kullanımı noktasında yaşanan sıkıntılara yönelik çözüm önerileri gazete sayfalarında yer alan en önemli kadın sorunları arasında olmuştur. Kadınların siyasi haklar elde etmiş olması, kadınlara sunulan ödül olarak görülmüş ancak bu hakların kullanım

aşamasında sorunlar olduğu bu sorunların nelerden kaynaklandığı üzerinde durulmamıştır (Cumhuriyet, 03 Aralık 1984, s. 10-11). Kadınların Meclis'te sayıca az olmaları dönemin sorunları arasındadır. Aslında demokrasiye ve ayrımcılığa dayanmayan bir anlayışta kadın-erkek ayrımı yapılmaması gerekir ve bu noktada erkeklerin sayıca Meclis'te olmaları rahatsız edici olmamalıdır. Ancak kadınların yıllardır hak arama ve haklarını kullanma noktasında sorunlar vardır. Bu sorunların çözüme ulaşacağı yegâne yer meclistir. Yıllardır erkeklerin çoğunlukta olduğu Mecliste hala çözüme ulaşılmaması kadınların sayıca Meclis'te az olmalarına bağlanmaktadır. Arife Avcu, köşe yazısında bu konuyu dile getirerek kadınların siyasette olmaları gerektiğini ancak erkeklerin buna engel olduğunu iddia etmiştir (Milliyet, 20 Eylül 1991, s. 16). Böyle konuların haber yapıldığı bir dönemde Mücahit Büber ise sosyalist kadınların liderliğe aday olmaları gerektiğini ifade etmiştir (Milliyet, 11 Haziran 1991, s. 15). Parlamentodaki kadının simgesel durumu Atatürk'ün başlattığı kadın sorunları reformuyla gerek siyasi gerekse medeni hayatta başarıya ulaştığı söylenemez (Milliyet, 23 Aralık 1984, s. 2). Kadınlar oy kullanarak erkeklerle kendilerini yönetme hakkını vermektedir. Gazetelerde bu durum eleştirilerek kadınların tarımsal üretimde ve ev içinde “ücretsiz aile işçisi” olarak çalıştıkları belirtilmiştir (Milliyet, 07 Aralık 1991, s. 13). Kadın haklarının toplumsal alanda gelişme göstermesi oldukça yavaş olmuştur. Kadın hakları savunucularının haklarını savunurken kullandıkları en etkili araçlardan biri olan gazetelerde dahi kadın hakları konusunun yeterince ele alınamaması ya da genelde kadınlar tarafından ele alınması bir insan hakkı olan kadın hakları mevzusunun gelişimindeki en büyük engellerden biridir (Cumhuriyet, 18 Aralık 1994, s.2; 06 Haziran 1993, s. 2). Yetersiz ve köklü çözümlerle soruna yaklaşamaması 1990 yıllarının sonuna kadar devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır (Cumhuriyet, 15 Kasım 1999, s. 7).

4. Kanunlar Önünde Kadınlara Tanınan Haklar

1982 Anayasası'nın 10. maddesinde herkesin diline, dinine, cinsiyetine bakılmaksızın eşit olduğu vurgulanmıştır. Bu maddeye 2004 yılında eklenen ek fıkra ile kadınlar ve erkeklerin eşit haklara sahip olduğu ve bu konu üzerinde devletin alacağı tedbirlerin eşitlik ilkesine aykırı olmadığı belirtilmiştir. Anayasa'nın 50. maddesinde ise “Çalışma şartları ve dinlenme hakkı” başlığı altında “Küçükler ve kadınlar ile bedeni ve ruhi yetersizliği olanlar çalışma

şartları bakımından özel olarak korunurlar.” Denilerek kadınların zayıf varlıklar olarak yansıtıldığı söylenebilir (TC Anayasası 1982, 5/22: 17863). Bugüne kadar tarlada ve güneş altında sırtında bebeğiyle çalışan kadının küçükler, bedeni ve ruhi yetersizliği olanlarla eşit tutulması anlaşılması zor bir durumdur.

Töre cinayetlerinin çoğunun kurbanı kadınlardır ve kanun önünde faile töre cinayetinden dolayı indirim uygulanır. Kadının sevme ve evleneceği erkeği seçme ya da istemediği erkekten ayrılma noktasında öldürülmesi ve bu doğrultuda uygulanan cezai indirim, toplumun kadından beklediği geleneksel rolü oynamamasından kaynaklanmaktadır (Hamzaoğlu&Konuralp, 2018, s. 67-83).

Türk Medeni Kanunu’na göre kadın, eşinin soyadını almaktadır. Kadın eşine kendi soyadını vermek isterse evlenmeden önce mahkemeye başvurarak mahkeme kararıyla evleneceği erkeğe kendi soyadını verebilir. Ya da isterse kendi soyadının ardından eşinin soyadını alarak iki soyadı kullanabilir (TMK, 4721/41: 24607). Kanun yapıcı, hala erkeği evin reisi olarak görmektedir. Bu durum ancak 2000’li yıllarda değiştirilerek kadın ve erkeğe aile birliği içinde eşit söz hakkı tanınmıştır (Hürriyet, 01 Ocak 2002, s. 1). Ancak hukuk önünde erkeğin ailenin reisi olması ve bu kanunun 21. yüzyılda yürürlükten kaldırılması, toplumsal tabanda erkek ailenin reisidir anlayışının daha uzun yıllar süreceğinin göstergesidir.

Sonuç

1980’den 2000’li yıllara giden süreçte Mecliste yer alan konuşmaların genelinde, kadın haklarının korunması adına kadınlara yönelik eğitim programlarının geliştirilmesi, çalışmaları yer almıştır. Sorunun temelini anlaşılmamış olması ya da temeline inilmemesi, kadın haklarının kullanılması aşamasında sorunların devam etmesine neden olmuştur. Parlamentoda erkek Milletvekili sayısı 528 iken kadın Milletvekili sayısı 22’dir. Kadınlar, ucuz işçiler olarak çalıştırılmaya devam edilmektedir. Kadınlar, rızası dışında evlendirilmektedir. Kadın cinayetlerinde “namus cinayeti” kavramı yer almakta ve faile cezai indirim uygulanmaktadır. Kadın, aileye düzen veren ya da düzeni yıkan olarak görülmektedir. Kadının giyimine, hem toplumsal alanda hem de kanun önünde müdahale edilmektedir. Yani 2000’lerin başında kadın, ötekileştirile-

rek toplumsal alanda ve bazen kanunlar önünde varlık sürdürmeye devam etmiştir.

Senede bir defa sadece seçme ve seçilme hakkı verilmesinin yıl dönümünde Meclis çoğunluğunun ancak %1'ine sahip olan kadın Milletvekilleri, Mecliste konuşma yaparak kadın haklarının uygulanış noktasında toplum ve iş hayatındaki durumunu açıklamıştır. Kadın haklarının ilerlemesi ve toplumsal tabanda kabul görmesi adına, kadınların erkeklerle eşit oranda Meclis'te yer almaları gerekmektedir. Farklı Bakanlıklarda yer almaları ve yönetici pozisyonlarında sayıca artmaları önemlidir.

Kalkınma Planları, kadınların özgürlüklerine kavuşmalarını sağlama noktasında yetersiz kalmıştır. Yeterli planlar yapıp uygulamaya geçirilememiştir. Tarlada çalışan kadının farklı sektörlerde istihdam ettirmek kadını binalar içine kilitlemek anlamına gelmiştir. Tarımda çalışanların büyük çoğunluğunu oluşturan kadınların tarımdan uzaklaştırılması, zaman içerisinde tarım işçisi eksikliğine neden olmuştur. Bu sonucun tarıma zarar verdiği söylenebilir. Kadın hakları yanlış anlaşılmış, eğitilmiş, çalışan kadınların iş sektörüne girmesi kadın-erkek eşitliğinin sağlanması olarak telakki edilmiştir. Tarımın geliştirilmesi adına tarım çalışanlarının ve dolayısıyla kadınların bu sektörde eğitilmeleri, geliştirilmeleri ve dünya piyasasına açılmaları teşvik edilebilirdi. Bu şekilde hazırlanmış olan bir plan bugün Türkiye'yi tarım sektöründe daha güçlü yapabilirdi. Kadınlar, bu sektörde çalışan eğitilmiş ve kazanan işçiler ya da kendi iş yerlerinin sahibi olabilirdi. Araştırma sonucu, kadınlara özgürlük ve haklarının verilmesi noktasında büyük sorunlar olduğu söylenebilir. Kadın, ataerkil ailenin beklentilerine karşılık vermeye çalışırken diğer yanda iş hayatının içinde yıpranmıştır. Kendisinden beklenen hem iş kadını hem ev kadını olmasıdır. Kadın, bu sorumluluklardan birini aksattığı zaman ya iş yaşamından ya da aile hayatından dışlanmıştır. Bu süreçte erkek, kadın haklarının anlaşılması noktasında eğitilmemiştir. Toplum yeterince bilinçlendirilmemiş bunun faturasını da kadınlar ödemiştir.

Kadın haklarının uygulanması aşamasında yaşanan sorunlar, en temelde aileyi ve en geniş manada tüm toplumu etkilemiştir. Ailelerin güçlü olması, toplumun ve dolayısıyla Devletin güçlü olması anlamına gelmektedir. Nüfusun neredeyse yarısını oluşturan kadınların güçlü olması, haklarını savunması

ve sahip çıkması gelecek nesillerin sağlıklı ve güçlü yetişmeleri adına gereklidir. Nüfusun diğeri yarısını oluşturan erkeklerin, çağın gereklerine uygun bir anlayışla eğitilmeleri gerekmektedir. Aile içinde paylaşılan iş bölümü, toplumsal alanda da yaşanacaktır. Aile içinde ötekileşmeyen kadın, toplumsal alanda da ötekileşmeyecektir. Aile içinde duygu ve kararlarına önem verilen kadın, toplumsal alanda da önemsenerek, aldığı kararlar yanlış olsa da dışlanmayacaktır. Mutlu bir kadın, mutlu bir toplum demektir. Güçlü kadınlar, güçlü toplum demektir. Özgür ve haklarını savunabilen, engellenmeyen, hor görülmeyen, dayak yemeyen ve öldürülmeyen kadın, güçlü bir Devlet ve güçlü gelecek demektir. Kadına geleneksel toplumun çizdiği sınırlar dışına çıkarak bulunduğumuz yüzyılın ve gelecek yüzyılların ön gördüğü koşullar çerçevesinde davranılması ve erkeğin bu çerçevede eğitilmesi güçlü bir devlet adına en önemli şartlardan biridir.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yer Bilgisi: 30-18-1-2, Kutu: 928, Gömlek: 132.
- BOA, Yer Bilgisi: 867-926-4, Belge Tarihi: 06.01.1997, Kurum: 30-18-1-2/ Kararlar Daire Başkanlığı.
- “Cinsiyete dayalı ayrımcılık”, “Türbancılar savaşı kazanmak üzere”, Cumhuriyet, 13.09.1990.
- “Darbeli, bol seçimli 10 yıl”, Cumhuriyet, 01.01. 1990.
- “Erkeğin aile reisliği bugün hukuken bitti”, Hürriyet, 01.01.2002.
- “Kadın ile erkek eşit oluyor”, Cumhuriyet, 15.11.1999.
- “Kadın Sorunları Reformu Başarılı Oldu Mu?”, Milliyet, 23.12.1984.
- “Kadına karşı haksızlıklar ve kadın hakları”, Cumhuriyet, 18.12. 1994, s. 2.; “Kadın hakkında iki boyut”, Cumhuriyet, 06.06.1993.
- “Kadınlar Kış Uykusunda”, Milliyet, 07.12.1991.
- “Sahi Şimdi Neredeler? Sabiha Gökçen”, Akis, 16 Mart 1963.

“Türk Kadını Hakların en Büyüğünü Aldı”; “Siyasi Eşitlik Neden Sağlanamadı”, Cumhuriyet, 03.12.1984.

Arife Avcu, “Siyasette kadına erkekler engel”, Milliyet, 20.09.1991.

Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı, Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı (1990-1994).

Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı, Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1985-1989).

Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1996-2000), Karar No: 374, Karar Tarihi: 18.07.1995.

<https://www.tbmm.gov.tr/Milletvekilleri/MilletvekiliDetay?donemKod=21&sicil=n9L%2BxnSyoY4%3D>, (Erişim tarihi: 23.07.2022.)

Mehtap Hamzaoglu, Emrah Konuralp, “Türk Hukuk Sisteminin ‘Namus’la İmtihani: Ulusal Mevzuat ve Uluslararası Düzenlemeler Açısından Namus Cinayetleri”, Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi, 2-2.

Mücahit Büber, “Kadınlar Liderliğe aday olmalı”, Miliyet, 11.06.1991.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 17, Cilt: 17, Yasama Yılı: 2, 04.06.1985.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 17, Cilt: 44, Yasama Yılı: 5, 01.09.1987.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 17, Cilt: 8, Yasama Yılı: 2, 05.12.1984.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 18, Cilt: 18, Yasama Yılı: 2, 35. Birleşim, 06.12.1988.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 18, Cilt: 34, Yasama Yılı: 3, 41. Birleşim, 05.12.1989.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 18, Cilt: 49, Yasama Yılı: 4, 16. Birleşim, 04.10.1990.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 19, Cilt: 1, Yasama Yılı: 1, 12. Birleşim, 05.12.1991.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 19, Cilt: 22, Yasama Yılı: 2, 36. Birleşim, 03.12.1992.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 19, Cilt: 47, Yasama Yılı: 3, 42. Birleşim, 12.12.1993.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 19, Cilt: 81, Yasama Yılı: 4, 83. Birleşim, 08.03.1995.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 20, Cilt: 14, Yasama Yılı: 2, 25. Birleşim, 03.12.1996.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 20, Cilt: 22, Yasama Yılı: 2, 65. Birleşim, 06.03.1997.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 20, Cilt: 47, Yasama Yılı: 3, 64. Birleşim, 10.03.1998.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 20, Cilt: 48, Yasama Yılı: 3, 67. Birleşim, 17.03.1998.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 20, Cilt: 54, Yasama Yılı: 3, 100. Birleşim, 10.06.1998.

TBMM Tutanak Dergisi, Dönem: 21, Cilt: 12, Yasama Yılı: 1, 58. Birleşim, 26.08.1999.

Türk Medeni Kanunu (TMK), Kanun No: 4721, Cilt: 41, Sayı: 24607.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982), Tertip: 5, Cilt: 22, Sayı: 17863.

www.tbmm.gov.tr. (Erişim tarihi: 23.07.2022.)

Epiktetos Felsefesinde Mantığın Yeri
A The Place of Logic in the Philosophy of Epictetus

Gülümser DURHAN

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi
Asst Prof. Muş Alparslan University
g.durhan@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9639-9620

DOI: 10.56720/mevzu.1148021

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Eylül / September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: DURHAN, G. (2022). Epiktetos Felsefesinde Mantığın Yeri . *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022): 225-243. DOI: 10.56720/mevzu.1148021

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Stoacılar için mantık, zihni yanlış çıkarımlardan koruyan, diğer bütün erdemleri içine alan ve insanı erdemli kılan bir rehberdir. Dolayısıyla Stoacılar mantık öğrenmenin doğru kararlar vermek, yanlış akıl yürütmeden kaçınmak ve erdemli olmak için zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar için mantık, doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneği kazandıran bir araçtır. Mantık üzerine düşüncelerini bu çalışmada ele alacak olduğumuz Epiktetos da son dönem Stoacı filozoflardandır. Ona göre evren, kendi başına iyilikle örülüdür; kötülük, bizim şeylere ilişkin yargılarımızdadır. Öyleyse, eğer şeyler üzerindeki yargılarımız doğru ise, bu yargılarımız bizi iyi, dolayısıyla da mutlu kılacaktır. Bu noktada Epiktetos için mantık, iyiyi kötünden ayırt etmenin de bir aracı olarak etik değer yüklüdür.

Epiktetos mantığı, doğru konuşmanın veya dili düzgün kullanmanın delili olarak görmektedir. Onun için mutluluk da doğaya yani akla uygun yaşam sürmektir. Doğaya uygun yaşamın sırrı, aklını kullanmak, insanın kendi bilincinin farkına varması yoluyla kendisini tanıması, elinde olan şeyler için olanca gayret göstermesi, olmayan şeyler için teslimiyettir. Zira mantıklı olan budur. Ona göre beden köle olabilir ancak düşünce özgürdür. Dolayısıyla mantık, öz farkındalığımızı geliştirme ve irademizi özgür kılma yetisi olarak görülmektedir. Bu itibarla bu çalışmanın amacı, Epiktetos felsefesinde mantığın yeri problemine bir çözüm arayışı; mantığın neliği ve gerekliliği üzerine bir araştırmadır.

Anahtar Kelimeler: Epiktetos, mantık, Stoa, akıl yürütme, doğru karar verme

Abstract

For the Stoics, logic is a guide that protects the mind from wrong inferences, contains all the virtues and makes people virtuous. Therefore, the Stoics thought that learning logic is compulsory in order to make right decisions, avoid wrong reasoning, and be virtuous. For them, logic is a tool that gives us the ability to distinguish right from wrong. Epictetus, whose thoughts on logic will be discussed in this paper, is one of the late Stoic philosophers. According to him, the universe is good; evil comes from our judgements about things. So,

if our judgements about things are true, those judgements make us good, and therefore happy. At this point, for Epictetus, logic also has ethical value as a means of distinguishing good from evil.

Epictetus sees logic as a requirement to use language properly. For him, happiness is living in accordance with nature, that is, reason. The secret of living in harmony with nature is to use your own mind, to know yourself through the awareness of your own consciousness, to strive for what you have and surrender to what you do not have. Because that's what makes reasonable. According to him, the body may be a slave, but the thought is free. Therefore, logic is seen as the ability to improve our self-awareness and emancipate our will. In this respect, the aim of this study is to investigate the nature of logic by discussing the problem of the place of logic in the philosophy of Epictetus.

Keywords: Epiktetos, logic, Stoa, reasoning, right decision making

1. Giriş

Epiktetos ismi, filozofun kendisinin gerçek ismi değildir ve gerçek isminin ne olduğu bilinmemektedir. Epiktetos kelimesi, "satın alınmış adam, esir, uşak" (Epiktetos, 1989: 9) gibi anlamlara gelmektedir. Bu nedenle kendisine köle, bağlı kişi anlamlarına gelen Epiktetos denilmektedir. Epiktetos, köleliğini öne çıkaran bir anlamı kendinde taşımaktadır. O, köle bir kadının oğludur ve uzun yıllar boyunca da köle olarak kalmıştır. Kendisine verilen köle manasında Epiktetos ismi de buradan gelmektedir. Bütün hayatı, bu kölelik durumuna göre belirlenmiştir. Bağımsızlığa ve özgürlüğe yönelik her şeyi yutan bir tutku gençliğinde onu o kadar meşgul etmiştir ki, hayatı boyunca kısıtlama korkusuna takıntılı ve salt özgürlüğü, yalnızca olumsuz yönüyle bile, neredeyse akla gelebilecek en yüksek iyilik olarak görme eğiliminde olmuştur (Epictetus, 1956: viii).

Epiktetos, Phrygiae'nin Hierapolis şehrinde doğmuştur; doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekle birlikte tahmini İS. 50-130 yılları arasında yaşadığı düşünülmektedir. Nero döneminde bir köle olan filozof, köle pazarlarının rastlantıları sonucu Roma'ya sürüklenmiş ve burada kaba, hain, ahmak bir adam olan Epaphroditos tarafından satın alınmıştır (Brun, 1997: 9). Büyük bir ihtimalle Epaphroditos'in ölümü itibarıyla özgür kaldığı düşünülen Epiktetos, bir

süre Roma'da kapısı bulunmayan bir kulübede bir masadan, bir tahta sedirden ve paçavradan oluşan yataktan ibaret olan eşyası ile özgür bir şekilde yaşamını sürdürmüştür (Epiktetos, 1989: 13). İS. 89 veya 93'te Roma İmparatoru Domitianus, bütün filozofları Roma'dan sürdüğünde Yunanistan'a çekilip Epeiros'taki Nikopolis şehrine gitmiş ve burada bir okul açmıştır. Bu okulda uzun yıllar ders vermiş ancak Sokrates gibi hiçbir yazılı eser bırakmamıştır (Çapak, 2016: 30). Epiktetos'un görüşlerini ya da düşüncelerini, ders verdiği okulunda talebeliğini yapan tarihçi Flavius Arrianus'un, onun derslerinden tuttuğu notlarından ya da verdiği derslerin içeriklerini, dördü günümüze intikal etmiş olan sekiz kitapdaki yazmalarından öğrenmekteyiz (Zeller, 2008: 7).

Bu minvalde Epiktetos, öğretileri Flavius Arrian'ın yazılarından bilinen Stoacı bir düşünür; didaktik yöntemi kullanan bir öğretmen, ahlak felsefecisi ve filozoftur. Epiktetos, William Abbott Oldfather'a göre Stoacı bir öğretmen olan Musonius Rufus'un öğrenciliğini yapmıştır (Epictetus 2000: vii, ix, xii). Stoacı seleflerinden farklı olarak, kültürlü, güçlü ya da zengin biri değildir; ancak kendisi ile aynı dönem Stoacı filozoflardan Seneca gibi o da bu niteliklerin kazanılması için çaba sarf etmemiştir (Epictetus, 2000: xvii). Zira Epiktetos, kişinin hayatta ihtiyaç duyacağı tek şeyin zaten doğa tarafından verildiğine inanmaktadır (Long, 2002:17). Öyle ki Epiktetos nezdinde Stoacılar için insan, doğanın efendisi değildir. İnsan, doğanın içinde aklıyla yer alan onun bir parçası konumundadır. Evren bütün parçaları birbirine bağlı canlı bir organizma gibidir. Tıpkı bir organımız çalışmadığında sağlıklı bir beden bütünlüğümüz bozulduğu gibi, eğer insan doğaya uygun hareket etmezse doğanın dengesini bozmuş olur. O nedenle insan doğa denen bütünün tamamlayıcı unsurudur. Bu durumda insan kendisini doğanın dışına çekemeyeceğine göre, o zaman onu olduğu gibi kabul etmeli ve ona uymalıdır. Eğer insan doğa ile uyum içinde yaşarsa ihtiyaç duyacağı başka bir şeyi de olmayacaktır.

Stoacılar göre doğaya uygun yaşamaktan kastedilen, kişinin kendi ruhunu düzene sokması ve doğanın logos (evrensel akıl) tarafından düzene sokulması gibi, aklın denetimi altına girmesi, iradesini aklının yönetimine vermesi gerekliliğidir. Kendi aklını logosa tabi kılmak, evrende yer edinmeye çalışan insan için akla uygun yaşamak, erdemli bir kimse olmak ve doğaya uygun yaşamak demektir (Cevizci 2017: 149). Doğaya uygun yaşamak, Tanrı'nın iradesine gönülden tabi olmaktır. İnsanın başına ne gelirse gelsin onu,

üzülüp ağlamadan, yüzünü eksitmeden karşılaması, üzerine düşeni seve seve yerine getirmesidir (Seneca, 1999: 263). Doğaya uygun yaşamak, kendi kaderini sevmek, arzunun, korkunun, tutkunun, umudun, açgözlülüğün, olayların ve yaşamın kölesi olmamaktır (Seneca, 1999: 110). Keza doğaya uygun yaşam sürmek, doğaya düzeni verenin Tanrı olduğunu ve yine onun iradesi ile ona dönüleceğinin bilincinde olmak demektir. Yine doğaya uygun yaşamak, insanın varlığını koruması ve devam ettirmesi, her zaman erdemli olması ve doğayla olan uyumu sağlamak için erdem ahlakı ile çatışmayacak tercihlerde bulunmasıdır (Cicero, 2013:116). Yirminci yüzyıl İngiliz mantıkçı ve filozof olan Bertrand Russell, Stoacıların erdem anlayışı ile ilgili olarak doğaya yaptıkları vurguyu, “erdem doğayla uyum içinde olan bir iradede mevcuttur” (Russell, 2004: 243) şeklinde dillendirmektedir. Dolayısıyla insan kendisini doğanın bir parçası olarak görmeli ve doğanın işleyiş biçimine ayak uydurmalıdır. Bu ayak uydurma biçimi erdem iken, doğa yasalarına ve işleyişine karşıt davranmak erdemsizliktir. İyi olan, erdemli olandır. Erdemli olmak ise mutluluktur.

Doğaya uygun yaşam süren kişi, zorluklarla baş edebilecek ve düzenli bir hayat sürecektir. Öyle ki böyle bir yaşamda bu kişi, elinde olan şeyler ile elinde olmayan şeylerin ayırımına varacak ve ona göre bir tavır sergileyecektir. Bu ayırımı öğrenen kişi, elinde olanlar için en doğru seçeneği belirleyecek ve yapabileceğinin en iyisini yapacak, elinde olmayanlar için ise kendini mutsuzluğa sürüklemeyecektir. Epiktetos'un ifadesiyle “elimizde olanların en iyisini yapmalı, diğer bütün her şeyi geldiği gibi karşılamalıyız” (Epictetus, 2014: 5). Zira insanın elinde olmayanların belirleyici unsuru Tanrı'dır. Örneğin ölüm ve acı Tanrı'dan gelen bir şeydir ve dolayısıyla insanın elinde olan bir durum değildir ve bunun için ahlanıp vahlanmanın bir manası yoktur. Onun için Epiktetos, kişinin kendi istek ve hazlarından kurtulmasını, kendi kendine sınır koyan ve kendisine sınır koyarken bu gücü yine kendinden alan, başkaları tarafından engellenebilecek bir alana girmeyen yani, iç özgürlüğe sahip olmasını (kimsenin kendisinden alamayacağı ya da müdahale edemeyeceği, sınır koyamayacağı bir şeye sahip olmak) ve akla boyun eğmesi gerektiğini öğretmektedir. Epiktetos için her insan sadece kendisine ilişkin olanla, kendi elinde olanla, yani görüşlerine, hareketlerine, isteklerine, arzularına ya da yönelişlerine bağlı olanla ilgilenmelidir. Kendine bağlı ya da elinde olmayan

şeylere gelince, hiçbir şey onları ne durdurabilir ne de onlara engel olabilir. Bu nedenle insan onları olduğu gibi karşılamalı ve arzularına uygun düşmelerini dilememelidir (Brun, 1997: 26-27). Hiçbir iktidar insanın kendi üzerinde gerçekleştirmediği iktidar kadar mutlak değildir. O halde Epiktetos için insan, elinde olan ile olmayan ayrımına iyi varmalı, yani kontrol edebileceği, iradesine bağlı olan şeylerle kontrol edemeyeceği şeylere ilişkin olarak zihni net olmalı ve kontrol edemeyeceği ya da elinde olmayanlar için kendini sıkıntıya sokmamalı, umutsuzluğa ve üzüntüye kapılmamalıdır. Zira Tanrı insanları sadece elinde olan şeyler için sorumlu tutmaktadır: Kontrol edemeyeceği ya da iradesine bağlı olmayan; ailesinden, kardeşlerinden, ölümden, hayattan, sahip olduklarından, bedeninden vs. olmak üzere elinde olmayandan sorumlu tutmamaktadır.

Üzülüp sızlanmak, ağlamak, Tanrı'yı suçlamak, yas tutmak, hayal kırıklığı; yani kısacası mutsuzluk duygusundan kişinin kendisini kurtarmasının yolu, sürekli çabalama ile mümkündür. Bu çaba, doğaya uygun yaşamak ya da doğaya uygun davranmak, aklın uygun görmediğinden kaçınmaktır (Epiktetos, 2013: 382). Öyleyse doğaya uygun davranmak, elinde olan ve olmayan ayrımının bilincine erişmek ve aklın denetiminde eylemektir. Bu ayrımla birlikte kişi, kendi rasyonel yetisinin farkına varacaktır. Bu yeti sayesinde kişi, doğa düzeni içindeki kendi yerini belirleyerek kendisini eğitebilecek ve kendini gerçekleştirecektir. Bu davranış erdeme yönelen her insandan beklenen bir tavidir. Başka bir ifadeyle kendini tanımak ve gerçekleştirmek isteyen her birey, bu isteğini gerçekleştirmede doğayı kendine model olarak almalıdır. Öyle ki o, doğayı gözlemlemeli, öğretisini doğadan almalıdır. Zira ancak bu şekilde erdemli insan olma yüceliğine erişebilir. İşte mantık, doğaya uygun hareket etmek suretiyle erdemli bir insan olmanın temel gerekliliğidir. Aristoteles için mantık, bilimler için giriş kapısı olduğu gibi Epiktetos için de kişinin kendini tanımasının, doğaya uygun hareket etmesinin ve erdemli bir birey olmasının aracıdır.

2. Epiktetos ve Mantık

İnsan, görünüşleri ya da izlenimleri rasyonel bir şekilde, yani doğayla kusursuz bir uyum içinde, kullanma yetisine sahip bir canlıdır. Nitekim insanın ayırt edici özelliği, düşünebilmek, yani görünüşleri kullanabilme yetisidir

(Epiktetos, 2013: 239). Birine mektup yazacağımız zaman dilbilim, hangi sözcükleri kullanıp kullanmayacağımızı bildirir ancak, o kişiye mektup yazmak gerekip gerekmediğini bildirmez. Aynı şekilde müzik de hangi sesin kullanılıp kullanılmayacağını verir ancak, hem şarkı söyleyip hem kopuz çalmayı ya da her ikisini de yapıp yapmamayı bildirmez. Dolayısıyla neyi yapıp neyi yapmamız gerektiğini bildiren, düşünebilme yeteneğidir. Zira sahip olduğumuz tüm yetenekler içinde yalnızca düşünebilme yeteneği, ne olduğunu, neler yapılabileceğini bilir, kendini sınavabilir ya da kendini ve diğer her şeyi değerlendirebilir. Öyle ki altın bize güzel olduğunu söylemez. Altının güzel olduğunu söyleyen düşünme yeteneğidir. Şu hâlde düşünme yetisi, görünüşleri kullanma yetisidir. Bu; müzik, dilbilim ve bütün öteki sanatları değerlendirerek kullanımlarını düzenleyen ve bunların nasıl kullanılacaklarını öğreten tek yetidir. Bu yeti, Tanrı'nın bize bahsetmiş olduğu yeteneklerin en üstünü ve en değerlisidir ve görünüşleri doğru şekilde kullanabilme yeteneğidir. Keza bu yetenek, hükmümüz altında bulunan (elimizde olan) tek yetenektir ve diğerlerinden hiçbirisi elimizde olmayanlardır, yani onlar hükmümüz altında yer almamaktadır (Epiktetos, 2013: 15-16). Bu yetiyi içine alan veya düşünme yetisini sevk ve idare eden, nasıl düşünmek gerektiğinin kural ve kaidelerini ihtiva eden bilim ise mantıktır. "Mantık, doğru düşünmeyi öğreten ve hakikati bulma kurallarını ortaya koyan bilimdir" (Cevdet, 1998: 9). Eş deyişle o, "hakikate sevk eden zihin işlemlerinin bilimidir" (Öner 1998: 15). Bu bilim insana, zihninde var olan bilgilerden elde edilecek yeni bilgilere geçme faaliyetini ve bu bilgilerin özelliklerini, bilgilerin geçiş işlemlerini düzgün ve doğru olarak yapmasını sağlamaktadır (İbn Sina, 2011: 2). Başka bir ifadeyle bilinenenden bilinmeyene ulaşmaya yarayan bu bilim, amacı bakımından "düşüncede, kendisine uyulduğunda zihni yanıltan koruyan bir âlet ilmidir" (Bingöl, 1993: 17). Bu bakımdan mantık, doğru akıl yürütmeyi yanlış akıl yürütmeden ayırt eden, zihni hataya düşmekten koruyan, doğruya erişebilmeyi sağlayan disiplin, akıl yürütme bilimi ve doğru düşünme sanatıdır.

Epiktetos'a göre zihni yanıltan korumak, doğa ile uyum içinde olmayı gerektirmektedir. Eğer doğa ile uyum içinde olunursa, yanlışla sapmama konusunda kişi kendini güvene almış demektir (Bonforte, 1955: 40). Öyleyse insanın mantığını kullanabilmesi, doğayla uyum içinde olması ve düşünebilme ayırt edici özelliği sayesinde görünüşleri kullanabilme yetisini doğru yöne

sevk etmesidir. Bu durumda Epiktetos için mantık, rasyonel ve akla uygun düşündürmektir ve bu düşünmek, doğayla uyum içinde olmakla birlikte görüşleri doğru bir şekilde kullanmaktır.

Epiktetos'a göre mantık, elimizde olan (hükümümüz altında olan) ve elimizde olmayan (hükümümüz altında bulunmayan) şeyleri ayırt etme, irademiz dışında gerçekleşen olay ya da durumlara karşı soğukkanlı olma, irademizden kaynaklanan durumları ise doğaya uygun şekilde kullanmadır. Söz gelimi zar oynarken hem rakipler hem zarlar aynıdır; ancak kaç geleceği kestirilemez. Bu oyunda önemli olan kaç gelirse gelsin gelen sayıyı ustalıkla ve dikkatlice değerlendirmektir. Bunun gibi, dış dünyadaki şeyler bizim elimizde değildir, ancak irademiz bizim elimizdedir, yani hükümümüz altındadır. Dolayısıyla iyi ve kötüyü hükümümüz altında ya da elimizde olan şeylerde aramalıyız, elimizde olmayan şeyler için ise ne iyi ne de kötü vardır (Epiktetos, 2013: 137). Öyleyse elimizde olan şeyleri iyice ölçüp biçmeli, doğru değerlendirmeliyiz, sonrası için karşımıza geleni soğukkanlı karşılamalıyız. Örneğin geminin tayfasını, denizin durumunu, kaptanı, günü ve saati belirleyebiliriz; tüm bunlar bizim irademize bağlıdır. Sonrasında bir fırtına koparsa yapmamız gereken, bizim olanı korumaktır, gerisi kaptanın görevidir. Eğer gemi batarsa yapmamız gereken çılgınlık atmadan, korkuya kapılmadan, Tanrı'yı suçlamadan, zaten bir gün öleceğimizi bilerek, ölümsüz bir varlık olmadığımızın farkına vararak, nasıl veya ne şekilde öleceğimizin bir önemi olmadığını bilerek sıramız geldiğinde hazır olmaktır (Epiktetos, 2013: 138). Burada kişiye düşen Tanrı'nın yazgısını kabul etmektir. Kişinin bu durumda yapabileceği sadece budur. Dolayısıyla burada mantıklı düşünen birinin yapması gereken, iradesi altında olan şeyleri iyi değerlendirmek, doğru seçmek ve ölüm gibi iradesine bağlı olmayan durumlar karşısında sabır ve teslimiyet göstermektir. Bilge ve iyi kişinin görevi budur.

Bilge ve iyi kişi olmak;

a) İstediklerini elde etmeye ve sakındıklarından korunabilmeye yönelik olarak bir şeyden hoşlanma ya da bir şeyden hoşlanmama,

b) İhtiyatlı, akla ve ölçüye uygun davranmaya yönelik olarak bir şeye yönelme ya da bir şeyden iğrenme,

c) Yargılarda aldanma ya da düşüncesizlikten arınmak ve kabullere varma (rıza durumu) dır (Epiktetos, 2013: 243).

Bu çerçevede bu üç maddeye bağlı olarak Epiktetos'a göre kendimize karşı yükümlülüklerimiz vardır:

1- Duygularımızı eğitmek;

2- İhtiyatlı, akla ve ölçüye uygun davranmamızı sağlayan yanımızın eğitimi;

3- Hükümlerimizdeki aldanma ve düşüncesizliklerden arınmamızı sağlayan aklımızın eğitimi ile ilgili yükümlülüktür.

Mantiğin insan yaşamındaki rolü konusunda Epiktetos'un en önemli tartışması, bilge ve iyi olmayı hedefleyen bir kişinin yapması gereken alıştırmalar/egzersiz ile ya da bilge ve iyi olmak için yapmakla yükümlü bulunduğu uygulamalar ile onun bilinen bu üç alan ayrımı birbiriyle yakından bağlantılıdır. Bu üç alanda bir uygulama yapılırsa, bunlara karşılık gelen üç iyi sonuç elde edilecektir:

(1) Arzular ve hoşlanılmayanlar alanında yapılan egzersiz, kişinin elde edemeyeceği şeyleri arzulamaması ya da kaçınılmaz olan şeylerden hoşlanmama sonucunu doğuracaktır. Böylece kişi hayal kırıklığına uğramış arzular dan ve hoşlanmadıklarından kaynaklanan tutkulardan kaçınır.

(2) Dürtü ve iğrenme alanındaki egzersiz, kişinin dürtü ve tiksinti tarafından yönlendirilen eylemlerinin ahlaki açıdan uygun olmasını sağlayacaktır ve son olarak;

(3) rıza alanındaki uygulama, kişinin doğru olana rıza göstermesini, ancak yanlış veya belirsiz olandan rızasını geri çekmesini sağlayacaktır. Bu rıza alanındaki egzersiz ise, mantıksal egzersizdir (Crivelli, 2007: 21).

Bu üç egzersiz alanı Epiktetos tarafından önem derecelerine göre sıralanmaktadır. Aslında, verildikleri sıra azalan bir önem sırasıdır: En önemli alan, (1) arzu ve hoşlanmadaki egzersiz alanıdır; ikinci önemde alan, (2) dürtü ve itmede egzersiz alanıdır; üçüncü ve sonuncusu, (3) anlaşılmaya varma ya da onay alanı olan alanıdır. Özellikle, üçüncü alan kapsamına giren alıştırmalar, yani mantık egzersizi, yalnızca önceki iki alan uğruna gerçekleştirilmelidir

(Crivelli, 2007: 21-22). Zira nasıl ki bir şeyin ne kadar olduğunu terazi belirlerse, bir şeyin doğru mu yanlış mı, iyi mi kötü mü olduğunu da mantık belirlemektedir. Başka bir ifadeyle tartıya vurmaksızın kesin ağırlık bilinemezse, mantık ölçüsüne vurmaksızın da hakikat bilinemez. O nedenle Epiktetos için mantık, birinci ve ikinci alanın sağlamlığını ortaya koyan araçtır.

Bilge ve iyi bir kimsenin sahip olduğu en önemli özelliği düşünebilme yetisidir. Nasıl ki hekimlerin görevi bedeni iyi etmek; spor eğitmeninin işi antrenman ve egzersizlerde kişi ya da grupları yönlendirmek ise; bilge ve iyi kimsenin görevi de görünüşleri doğaya uygun bir şekilde kullanmak, doğruyu bilerek yanlıştan uzak durmak, doğru ve yanlışlığı belirsiz olan şeylerde hemen karar vermekten kaçınmak, iyiye yönelmek ve kötünden uzak durmaktır (Epiktetos, 2013: 246). Öyleyse mantık, hem müstakil bir bilim yahut diğer bilimlerde kullanılan bir âlet/araç hem de mantıklı düşünme tarzıdır ki bu yönüyle o, önceki iki alanın yeter-şartı olmaktadır. Söz gelimi Jackson P. Hershbell'in ifadesi ile mantık, Stoacı etiği ve fiziği anlamak için bir ön şarttır (Hershbell, 1993: 143). O nedenle bir alet ilmidir ama kendi başına bir varlığa sahip olması ile de müstakil bir bilimdir. Bu durumda Epiktetos felsefesinin de, Stoacı gelenekten saptmaksızın etik, fizik ve mantık olmak üzere üç bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz. Şu halde Epiktetos için bilge ve iyi kişinin yükümlü olduğu egzersizlerden ilki etik, ikincisi fizik ve üçüncüsü de mantıktır.

Epiktetos'a göre mantık, akıl yürütmeye ve doğru ile yanlış argümanlar arasında ayırım yapmaya hizmet etmektedir. Ayrıca mantığın görevi, yargıda kesinlik ve geçerli bir akıl yürütme için kanıt sağlamaktır. Ancak tüm bunlarla birlikte mantık, pratik sonuçlara tabidir. Felsefenin ilk ve en gerekli bölümü, kuralların uygulanmasından bahseden bölümdür. Örneğin bu kısım, "insan yalan söylememelidir" gibi doktrinin uygulanması ile ilgilidir. İkincisi bunun nedenlerini gösteren kısımdır. Örneğin bu bölüm, "insan neden yalan söylememeli" doktrini ile ilgilidir. Üçüncü ve son bölüm ise, bu nedenlerin delillerini belirlemek ve incelemektir. Mantık kısmı, işte bu nedenleri bulan, nedenin ne olduğunu ve verilen bir nedenin doğru olduğunu gösteren bölümdür. Bu son kısım gereklidir, ancak yalnızca birinci tarafından gerekli kılınan ikinci kısım için gereklidir (Heinrich, 1838: 200-201). Başka bir ifadeyle Epiktetos için mantık, nedenlerin delillerini vererek, bir nedenin ne olduğunu ve onun ger-

çekliğini ve kesinliğini gösteren bölümdür diyerek mantık için “delil, netice, tezat, tenakuz, hakikat, butlan gibi muhtelif tabirleri tarif ve izah eder” (Epiktetos, 1989: 46). Dolayısıyla delil ve ispat ilmi olarak mantık, felsefenin bir bölümüdür ve nedenlerle ilgili bölüm için gerekli ise de bu nedenlerle ilgili bölümün varlığı ilk bölümün varlığına bağlıdır. Bu durumda mantık son bölümde yer alsa da bu üç bölümü de sarmalayan bir alandır.

Aristoteles'ten sonra mantığa en büyük katkısı Stoacılar yapmışlardır. Tıpkı Aristoteles gibi mantığı bir araç olarak gören bu gelenek, mantığı, "rasyonel söylemin bilimi" olarak tanımlamıştır. Mantığı retorik ve diyalektik olmak üzere ikiye bölen Stoacılar, diyalektik konusunda Aristoteles'ten farklılaşıp Platon'a yönelirken, onu şeylerin gerçek doğasını konu alan kanıtlayıcı bir bilim olarak ele almışlardır. Diyalektiğin karşısına, dil ve akıl yürütmenin iki temel görünümü ve pratik bir disiplin olarak retorisi koymuşlardır (Cevizci, 2017: 146). Stoacıların geneline yayılan bu anlayışın özelinde Epiktetos, mantık anlayışında teorik olan ile pratik olanı birleştirmeye çalışmıştır.

Epiktetos her felsefenin eylemde kendini gerçekleştirmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre koyunların sütlerinin ve yünlerinin kalitesi, yemlerini düzgün bir şekilde sindirdiklerini gösterdiği gibi, filozof da biliminin ilkelerini iyi sindirdiğini çalışmalarıyla (pratikte) göstermektedir. Bu düşünceyle Epiktetos, mantığın Platon, Aristoteles ve Stoacılar tarafından ele alındığı bilimsel kültüre çok az değer vermektedir. O mantığı, halkın gelişmesine uygulamadıkları ve okulda öğrenilen salt bir bilim olması dolayısıyla, zamanının mantıkçılarına itiraz etmektedir. Filozof, zamanın mantıkçılarından her birini mantık kurallarının uygulanmasına götürecek Sokrates örneğini taklit etmelerini önermektedir (Heinrich, 1838: 202). Burada Epiktetos'un Sokrates örneğinden kastı: Sokrates'e göre felsefe, teorik ve pratik tarzda bir bütündür. Hakkı savunup haksızlık yapmak ne kadar tutarsızlıksa, hakkı eylemlerinde gerçekleştirip düşüncesinde gerekçelendiremeyen de o kadar tutarsızdır. Başka bir ifadeyle eylemleriyle düşüncesi birbiri ile uymayan kişiyi Sokrates, erdemli bir kimse olarak görmemektedir. Tıpkı bunun gibi, Epiktetos da pratiğe dökülemeyen, sırf teoride koyulan kurallar olarak duran bir mantığı, işlevini gerçekleştiremeyen bir felsefe olarak addetmektedir.

Bir felsefenin kendini gerçekleştirmesi, Epiktetos'un nazarında, söylediklerini/düşündüklerini pratiğe dök ilkesinin uygulanmasına bağlıdır. Bu noktada Epiktetos, düşüncesini eylemde gerçekleştirmeyen bir kişiyi, yemini sindiremediği için verimsiz süt ve yün veren bir koyuna benzetmektedir (Epiktetos, 1989: 43). O halde mantık işlevini, teorik mantık kurallarının pratik düzlemde ortaya konması/uygulanması ile tam olarak gerçekleştirebilir. Aksi durum, ateşin yakıcılığını bilmene rağmen elini ateşe koymak gibidir. Başka bir ifadeyle yemi yiyip sindiremediği için süt vermeyen koyunda olduğu gibi, eğer kişinin düşüncesi ile eylemi farklı ise o, akli var ama aklının idrakine varamadığı için kullanamayan, bildiğini sindiremeyen ve mantıksızca hareket eden bir kişi demektir. Adalet teorilerini bilmekle adaletli olunmaz ya da erdem bilmek erdemli biri olduğu anlamına gelmez. Başka şekilde haksızlık yapmamak da o kişinin hakkı bildiğini göstermez. Pratikte nasıl adil davranıldığı, nasıl erdemli olduğu gösterilmiyorsa, davranışlarda bu ifa edilmiyorsa söylem ile eylem uyuşmuyor demektir. Halbuki mantığını kullanan biri için, bilme ve uygulamanın bir bütün olması gerekmektedir. Dolayısıyla Epiktetos için mantık, düşünceler ile eylemler arasında tutarsızlık bulunmaması şeklinde etik değer yüküdür.

Düşünceleri ile eylemleri arasında tutarsızlık bulunan veya sözleri ile yapıp etmeleri birbirine uymayan insanlara yönelik eleştirilerini Epiktetos şu sözlerle dile getirmektedir:

"Güzel vecizeler yazarız. Fakat bu vecizeler bize işlemiş midir ve onları tatbik ediyor muyuz? Lakedaimon'lulara söylenilen şey yani kendi yurtlarından aslan, Ephesos'ta ise maymun olduklarını söyleyen darbimesel, biz filozofların çoğumuza uygun düşmez mi? Hususi sohbetimizde aslan ve halk arasında ise maymunuz" (Epiktetos, 1989: 129).

Görülüyor ki Epiktetos'a göre bilmek, bilge ve iyi olmak için yeterli değildir. Bildiğini yaşamına uygulamayan, yaptıkları ile söyledikleri birbiri ile uyumsuz olan insanın sergilediği davranış ne erdemli ne de mantıklıdır. Dolayısıyla dili ile davranışı tutarlı olmak, iyi ve bilge insanın en temel özelliğidir. Nihayetinde öyle eylenmeli ki eylemin sonucu hem ahlaki hem mantıklı bir netice olmalıdır.

Bu eyleme örnek olarak; Epiktetos, bir hakimle geçen diyalogunda hâkime, eşi ve çocuklarının olup olmadığını sormaktadır. Hâkim eşi ve çocuklarının olduğunu söyleyince Epiktetos, bununla ilgili olarak kendisini nasıl hissettiğini öğrenmek istemektedir. Hâkimin bu soruya perişan durumda olduğu yanıtını alınca şaşırın Epiktetos, "nasıl olur?" insanlar mutsuz ya da perişan olmak için değil mutlu olmak kendini iyi hissetmek için evlenir ve çocuk sahibi olurlar diyerek şaşkınlığı ortaya koyar. Bunun üzerine hâkim, kendisinin çocukları konusunda oldukça endişe duyduğundan bahseder. Mesela geçen gün küçük kızının hastalandığını, çok şiddetli acı çektiğini, onun bu acısını görmeye katlanamayıp evden ayrıldığını ve onun iyi olduğunu öğreninceye kadar da eve dönmediğini anlatır. Bu durum karşısında Epiktetos kendisinin yaptığına doğru bir davranış olup olmadığını sorgulayınca hâkim, doğal davrandığını dile getirir. Bunun üzerine Epiktetos ondan, yaptığına doğal bir davranış olduğuna kendisini ikna etmesini ister ve kendisi de onu doğaya uygun yapılan her şeyin doğru olduğuna ikna edeceğini belirtir. Hâkim Epiktetos'a, hangi baba olsa böyle davranırdı, bu doğal bir şey ama bunun doğru olduğu noktasında bir kanıt sunamam, ancak sen nasıl doğaya uygun davranışın doğru olduğunu kanıtlayacaksın diye sorar. Bunu Epiktetos şu şekilde açıklar: Siyah ve beyazı birbirinden ayırt etmek için görme; sıcak soğuk, sert, yumuşak için de dokunma kriterine başvururuz. İyinin ve doğrunun kriteri ise doğaya uygunluktur. Buradaki meselede ailene saygı duymak, iyi ve doğaya uygundur. Aile sevgisi doğal ve iyi iken, mantığa uygun olanın kötü olması da mümkün değildir. Zira mantığa uygun olan şey sevgi ile çelişmez. Eğer çelişseydi biri doğaya uygunken diğeri doğaya uygun olmazdı. Bu durumda hem sevgi dolu hem mantığa uygun olan davranış, iyi ve doğru olanıdır. Öyleyse hasta çocuğunu bırakıp gitmek mantıklı değildir. Peki, sevgiye uygun mu? Çocuğunu sevdiğin için evden gittiğini söylüyorsun. Annesi çocuğu sevmiyor mu, hasta bakıcı onu sevmiyor mu ya da öğretmeni sevmiyor mu? O zaman onlar da çocuğu bırakıp gitse olur mu? Olmaz diyorsun. O halde senin sevgi yüzünden kendine hak gördüklerini, en az senin kadar seven kişilere hak görmemek mantıksız ve adaletsizliktir diyen Epiktetos: Farklı bir bakış açısıyla, sen hasta olsaydın, eşinin ve çocuklarının seni bırakıp gitmesini ister miydin? Ki istemez idiyse bu yaptığın davranış sevgi ile çelişen bir davranıştır (Epiktetos, 2020: 49-51) diyerek duruma daha da açıklık kazandırır. Bu konuşmadan anlıyoruz ki eğer akıl ve etik bir aradaysa o şey iyi ve

doğrudur. Mantık ve etik birbiriyle çelişmez; eğer yapılan bir davranış etiğe uymuyorsa o şey mantıklı da değildir ya da tersi şekilde, mantığa uymuyorsa etik de değildir. Dolayısıyla Epiktetos, mantıkla etiği birbiriyle bağlantılı, uyumlu, çelişmez alanlar olarak almakta ve yapıp etmelerimizi bu kriterle göre değerlendirmektedir. Böylece o, teorik ile pratiğin bir birleşimini kurmaktadır. Bu durumda mantık, etik değer yüklü olması ile pratiğin sağduyulu hali olmaktadır.

Epistemolojik olarak tanımladığımızda Epiktetos için mantık, hakikati bulma ve tanıma, yanlış ortadan kaldırma sanatıdır (Laertios, 2013: 314; Epiktetos, 2013: 40, 72). Onun için mantık eğitimi, iyi ve mutlu bir yaşam için zorunludur. Öyle ki mantık bilmeden varlıkla ilgili hakikatler elde edilemez (Epiktetos, 2013: 73). Ayrıca mantığın temel bölümlerinden biri olan diyalektik metot olmadan da sağlam bir usamlama yapılamaz. Zira doğruyu yanlıştan ayırt etme, inandırıcı sözle inandırıcı olmayan sözün incelenmesi diyalektik sayesinde mümkündür (Epiktetos, 2013: 40, 246). Keza diyalektik olmadan yerinde soru sormak ve cevaplamak da imkânsızdır. Stoacılar mantığın bu işlevi nedeniyle felsefeyi fizik, ahlak ve mantık olmak üzere üçe ayırmışlardır. Bu ayrıma da bir tarla metaforu ile açıklık kazandırmışlardır. Bu bölümlerden fiziği bir ağaca, ahlakı tarlaya ve mantığı da bu tarlanın etrafını çevreleyen çite benzetmişlerdir. Benzer şekilde stoa felsefesine göre, vücudun korunması, vücut bütünlüğünün ve düzenin sağlanmasında iskelet sisteminin işlevi ne ise, kişiyi yaşamda mutlu edecek ahlaki yaşantının sağlanmasında ve korunmasında mantığın görevi odur (Laertios, 2013: 329). Dolayısıyla Stoacı filozoflar için mantık, mutluluğun temeli ve erdemli bir yaşamdır. Gerek ahlak ve gerekse fizik alanındaki her durum ancak mantık sayesinde kavranabilir. Ne varlığın gerçekliği ne de insanın erdemi mantık bilmeden olanaksızdır. Bu nedenle mantık, etik ve fizik bilgisinin ön koşulu olmaktadır.

Özellikle burada vurgulanması gereken şey, sadece doğru bir şekilde test edilmiş olanı kabul etme yeteneğinin; mantık çalışması yoluyla kazanılan bir yeteneğin, diğer iki alanı ilgilendiren konularda kesinlik sağlaması gerektiğidir. Bilhassa, mantığın itiraz edilememe anlamında kesinlik sağlaması gerekmektedir: Bilge adamın hâlihazırda sahip olduğu ilk iki alana ilişkin inançların doğru olduğu göz önüne alındığında, yeni temsilleri test etme yeteneği, bilge adamın yanlış olan bu yeni temsilleri fark etmesine ve bu nedenle onları

reddetmesine izin verecektir. Böylece o hâlihazırda sahip olduğu doğru inançlardan vazgeçmeyecektir. Elbette, bilge adam doğru olan yeni bir temsile rıza gösterir ya da onay verirse, zaten sahip olduğu ilk iki alanla ilgili doğru inançlardan vazgeçmek için hiçbir nedeni olmayacaktır, çünkü bir doğru, bir doğrıyla çelişmez (Crivelli, 2007: 22) ya da doğru, doğruyu ötelemez. Burada anlatılmak istenen şu şekilde yorumlayabiliriz: Mantık, bilinenden (hâlihazırda sahip olunandan) bilinmeyene ulaşmadır. Bilinen ise doğa/fizik ve etik alanında sahip olunan inançlardır. Bu inançları doğru olarak ele alırsak, bu inançlar yolu ile elde edilen yeni bilgi eğer yanlış ise mantık yolu ile kişi bu bilinmeyen şeyin yanlışlığını fark edecek ve yanlışla düşmeyecektir; eğer bu yeni bilgi doğru ise, kişi buna rıza gösterecek ve yeni bilgi doğru diye, doğru doğru ile çelişmeyeceğinden, hâlihazırda sahip olduğu bilgilerden de vazgeçmeyecektir.¹ Bu durumda mantık, diğer iki alanın bilgisini güvenli kılan bir yapı olacaktır. Nitekim bilginin güvenilirliği sağlamlığında ya da kesinliğindedir. O halde mantık, diğer iki alanın sağlam bilgi ortaya koymasının sağlayıcı unsurudur.

Stoacı filozoflar mantığı öğrenim bakımından ilk sıraya koymaktadırlar. Zira mantık, her şeyi inceleyen ve mükemmelleştiren bir yetimimizdir. Nasıl ki mısırı ölçmek için öncelikle bir ölçü standardı belirleniyorsa; bir ağırlık ve hacim standardı belirlemeden herhangi bir şey ölçülüp tartılamıyorsa, mantık olmadan da şeyleri birbirinden ayırma, ölçme, tartma, inceleme işlemi gerçekleştirilemez; doğru ile yanlışın ölçütü belirlenemez. O nedenle diğer şeyleri öğrenmeyi sağlayan ölçüt olan mantığı tam anlamıyla kavramadan ve incelemeyen başka herhangi bir şey tam manasıyla kavranamaz ve incelenemez. Ne var ki ölçü kabı tahtadan ibaret olduğu için meyve vermez. Aynı şekilde mantığın da meyve vermesini beklemeyiz ancak, mantığın şeyleri birbirinden ayırt etmeyi sağlaması, şeyleri inceleme, ölçme, tartma gücüne sahip olması meyve olarak kafidir (Epiktetos, 2020: 64-65). Bu durumda Epiktetos'a göre mantığı

¹ Burada bahsi geçen doğruluk, düşüncelerin birbiri ile uyumlu olması veya çelişmemesi manasında mantıksal ya da biçimsel (formel) doğruluktur. Söz gelimi her insan hata yapabilir inancından yola çıkarak elde edilen Ayşe de insan, o halde o da hata yapabilir akıl yürütmesinde, insanın hata yapabilen bir varlık olması doğrusu ile Ayşe'nin hata yapabilen bir varlık olması doğrusu birbirini ötelemez veya birbiri ile çelişmez. Bunun yanı sıra bir de düşüncenin gerçekte uyuşması olarak içeriksel doğruluk vardır ki bu doğruluk türünde, yeni bilgi önceki bilgiyi çürütebilir.

savunurken, mantığın diğer her şeyi ayırt etme ve inceleme gücüne sahip olduğuna ve ifade edildiği gibi onları ölçüp tarttığını söylemek yeterlidir (Epiktetos, 1956: 117). Epiktetos, mantığın kendi başına bir değeri olmadığını, ancak etik ihtiyaçlara hizmet etmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. O halde mantığın rolü, dünyanın işleyişini ve onun içindeki yerimizi anlamamıza yardımcı olmaktır: Bu da dikkatli gözlemlerden güvenilir çıkarımlar yapma becerisini icap ettirmektedir (Inwood, 1998: 4). O halde doğayı tanıyabilmek için iyi muhakeme etmek gerekmektedir (Epiktetos, 1999: 57). Zira iyi muhakeme etmenin amacı, doğru önermeler üretmek ve yanlışları ortadan kaldırmaktır. Başka bir ifadeyle doğru karar vermenin ve bu kararları uygulamanın yolu iyi muhakeme etmekten veya görünüşleri iyi tahlil etmekten ve dolayısıyla mantıklı düşünmekten geçmektedir.

Gelenen bu noktada Epiktetos'a göre insan, bütün kararlarını uygulamalıdır; yalnızca doğru, ölçülü, makul, akla yatkın, basiretle ve hakkaniyetle alınan kararları yerine getirmelidir (Epiktetos, 1989: 15). Dolayısıyla Epiktetos için mantıklı olarak alınmamış, üzerine derinliğine düşünülmemiş ya da iyi muhakeme edilmemiş kararları uygulamanın hata olduğu görülmektedir. Zira ona göre hata yapmaktan alıkoyacak ve "her şeyi yoluna koyacak olan akıl" (Epiktetos, 1989: 63) dır, mantıktır. Öyle ki insan akla sahip fani bir hayvandır ve ancak akıl sahibi olması dolayısıyla hayvanlardan ayrılmaktadır. Mantıklı kararlar almadığı ya da akla, mantığa uygun olarak hareket etmediği vakit, insan ortadan kaybolur ve hayvan ortaya çıkar (Epiktetos, 1989: 82). Düşünüp taşınmaksızın, kararlarını basiretle ve hakkaniyetle vermeksizin insan, akıldan uzaklaşmakta ve akılsız hareket etmektedir. Böylece artık hayvan ile aynı konumda yer almakta, hayvandan bir farkı kalmamaktadır. Sonuç itibarıyla Epiktetos için mantık, insanın insan olmasının sağlayıcı unsurudur.

Sonuç

Epiktetos şeyleri, hükmümüz altında olanlar ve hükmümüz altında olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. İradenin alanında bulunanlar hükmümüz altında iken, iradenin alanı dışında bulunanlar hükmümüz altında değildir. Burada bize düşen, hükmümüz altında olanlar için elimizden gelenin en iyisini yapmak, hükmümüz altında bulunmayanları ise doğalarına uygun şekilde kullanmaktır. Hükmümüz altında bulunmayanların belirleyicisi Tan-

rı'dır. Söz gelimi ölüm ve acı Tanrı'dan gelen bir şeydir ve dolayısıyla hükmümüz altında değildir ve bunun için yapabileceğimiz bir şey yoktur. Ne var ki bunlardan kaynaklanan korku ve endişe hükmümüz altındadır, bizim elimizde olan bir şeydir ve bu nedenle engellenebilir veya kontrol altında tutulabilir. Endişe, korku, utanma vs. gibi eylemleri kişinin kendisinden başka hiç kimse kontrol altında tutamaz. Dolayısıyla Tanrı bu gibi şeyler noktasında kararı bizim irademize bırakmıştır. Bizim irademize bırakılanlar hükmümüz altında olan şeylerdir. Hükmümüz altında olmayan şeyler için Tanrı'nın iradesi geçerlidir.

Doğaya uygun yaşamdan maksat, esasında Tanrı'nın iradesine olan teslimiyettir. Başka bir ifadeyle doğaya uyum, Tanrı'nın doğasıdır ki bu doğa da bilge ve iyi olmaktır. Burada kişiye düşen görev, Tanrı'nın doğasına ve iradesine uygun şekilde hayat sürmek ve Tanrı'nın yazgısını kabul edip isyan etmemektir ki mantıklı olan budur. Zira Epiktetos için bilge ve iyi olmanın anahtarı kişinin kendi mantık yetisidir. Bilge ve iyi bir kişinin görevi, görüşleri doğaya uygun olarak kullanmak, doğruyu kabul edip yanlıştan uzaklaşmaktır. Doğaya uygun olarak yaşamayı ve kendi hükmü altında olanları bilmeyi sağlayacak yeti mantıktır. Tanrı insanları ve hayvanları görüşleri görme noktasında eşit yaratmıştır. Ne var ki bu görüşler üzerine düşünmesi ve onları anlamlandırması sayesinde insan, hayvanlardan ayrılmakta ve üstün olmaktadır. İşte insana bu düşünme ve anlamlandırma işlemini yaptıran şey mantıktır ki bu işlem doğaya uygun şekilde yapılmaktadır. O halde mantık, insanın doğayla uygun hareket etmesinin aracıdır; hakikate erişmek, yanlışlı ötelemek ve belirsiz durumlarda hemen karar vermemek olarak görüşler üzerinde muhakemede bulunmaktır.

İnsan muhakeme ile elde edilecek sonucu bilmeli ve kabul etmelidir. Söz gelimi bütün insanların eşit olduğunu kabul ediyor ve kölenin de bir insan olduğunu biliyor isek, onun köle olmasına veya köleliğe karşı çıkmak gerekmektedir. Zira insanların eşitliğini savunup köleliğin varoluşunu ahlaki olarak onaylıyorsak bu düşüncelerimiz ile eylemimizin uyuşmadığını ya da tutarlı olmadığını göstermektedir. Nitekim bu şekilde kurulacak bir muhakeme sağlıklı olmayacağı gibi eylemlerimiz de ahlaki olmayacaktır. Zira tutarlı ve uyumlu davranmıyorsak ne iyi yapıyoruz ne de doğru bilgi elde ediyoruz demektir. O halde sağlam olmayan bir muhakeme, görüşlerin doğru kulla-

nılmadığının ve doğaya uygun hareket edilmediğinin göstergesidir. Dolayısıyla Epiktetos'un anlayışında esasında etik, fizik, mantık iç içedir. Bunlardan bir alan için uygun olan diğer alan için tutarsızlık taşıyorsa ortaya çıkan sonuç, sağlam bir bilgi olmayacaktır. Bilgiyi elde etmek mutluluğa götüreceğine göre, bu alanların birlikte tutarlı olmaması psikolojik olarak da çöküntüyü beraberinde getirecektir. Bu nedenle Epiktetos'un kurduğu yapı bütünsel, biri diğerinden ağır basmayan adaletle yoğrulmuş, her biri diğerinin varoluşunu gerektiren eylemsel birlikteliktir. Nihai olarak, felsefeyi Stoacıların, fizik, etik ve mantık olarak ayırmasını da göz önünde bulundurarak Epiktetos'un ortaya koyduğu yapı, genel manada bilgelik arayışı olan felsefesinin ta kendisidir. Dolayısıyla Epiktetos'ta mantık, felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Kaynakça

- Bingöl, Abdulkuddûs (1993). *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bonforte, J. (1955). *The Philosophy Of Epictetus*. New York, NY: Philosophical Library, Inc.
- Brun, J. (1997). *Stoa Felsefesi*. (M. Atıcı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevdet, A. (1998). *Miyar-ı Sedad (Klasik Mantık)*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cicero, M. Tullius (2013). *Yükümlülükler Üzerine*. (C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Crivelli, P. (2007). Epictetus and Logic, *The Philosophy of Epictetus* içinde, (A. S. Mason & T. Scaltsase, Edits.), New York: Published in the United States by Oxford University Press, pp. 20-31.
- Çapak, İ. (2016). *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Epictetus (1956). *The Discourses as reported by Arrian, the manual, and fragments* (W. A. Oldfather, Çev.). Loeb Classical Library, London: Harvard University Press.
- Epictetus (2000). *The Discourses as reported by Arrian books I-II*. (W.A. Oldfather, Çev.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Epictetus (2014). *Discourses, Fragments, Handbook*. (R. Hard, Çev.). Oxford: Oxford University Press.

Epiktetos (1999). *Düşünceler ve Sohbetler*. (B. Toprak, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Epiktetos (1989). *Düşünceler ve Sohbetler*. (B. Toprak, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.

Epiktetos (2013). *Söylevler*. (B. Akar, Çev.). Ankara: Divan Kitap.

Epiktetos (2020). *Düşünceler ve Konuşmalar*. (Ö. Özköprülü, Çev.). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Heinrich, R. (1838). *The History Of Ancient Philosophy*. (A. J. W. Morrison, Çev.). Vol. IV. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden.

Hershbell, P. J. (1993). *Epictetus and Chrysippus*. Illinois Classical Studies 18.

Inwood, B. (1998). Epictetus. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*; https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/s3-euw1-ap-pe-ws4-cws-documents.ri-prod/9781138936485/instr_biographies/epictetus.pdf

İbn Sina (2011), *İşaretler ve Tembihler*, (Ali Durusoy Çev.), Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.

Laertios, D. (2013). *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*. (C. Şentuna, Çev.) (6. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Öner, Necati (1998). *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yayıncılık.

Seneca, L. Annaeus. (1999). *Ahlaki Mektuplar*. (T. Uzel, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.



**İslâm Dünyasında Tefvîz Vezirliği Uygulaması ve Eyyûbîlerin
Kuruluşundaki Etkisi**

The Implementation of Wazır al-Tafwid in the Islamic World And its Influence on The
Foundation of the Ayyubids

Mahmut Recep KELEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Assist. Prof. Tekirdağ Namık Kemal University
mrkeles@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5955-226X

DOI: 10.56720/mevzu.1151656

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2022

Atıf / Citation: KELEŞ, M.R. (2022). İslâm Dünyasında Tefvîz Vezirliği Uygulaması
ve Eyyûbîlerin Kuruluşundaki Etkisi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (Eylül 2022):
245-272. DOI: 10.56720/mevzu.1151656

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

XII. yüzyılın ortalarında Mısır'ın Haçlı ve Bizans orduları tarafından işgali tehlikesi ortaya çıkınca Fâtımî halifesi Âdîd-lidînillâh ve veziri Şâver b. Mücîr tarafından Atabeg Nûreddin Zengî'den askeri yardım istenmiştir. Nûreddin Zengî bu duruma kayıtsız kalmayarak en seçkin birliklerini başında Şirkûh gibi önemli bir kumandan ile birlikte destek için göndermiştir. Şirkûh ve beraberindekiler Mısır'a 3 kere sefer düzenlemişler ve son seferde Haçlılar'ı bertaraf ederek Mısır'a yerleşmişlerdir. Bununla birlikte Âdîd-lidînillâh Şirkûh'u Fâtımî veziri olarak tayin etmiştir. Şirkûh diğer Fâtımî vezirleri gibi çok önemli yetkilere haiz olarak devleti iki aya yakın yönetmiştir. Onun ani ölümüyle birlikte Zengî ümerası arasında vezirlik mansıbı için tartışmalar çıksa da Selâhaddin, Ziyâeddin el-Hakkârî'nin desteğiyle vezir olmuştur. Selâhaddin'in 1169 yılında vezir olması daha önceki Fâtımî vezirleri örneğinde olduğu gibi onun tefvîz veziri olmasını sağlamış ve hükmen sultan olmuştur. Selâhaddin Abbasi halifeliği ve Zengîler'den gelen baskılar neticesinde Fâtımî hilafetine son vermiştir. Abbasi halifesi adına hutbe okutmuş, Fâtımî isyanlarını bastırması ve Haçlılar ile Bizans ordularını yenerek kendisinin ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymuştur. Selâhaddin her ne kadar tüm bunları Nûreddin Zengî sayesinde yapsa da ailesinin de desteğiyle birlikte Mısır'da yarı bağımsız bir devlet kurmak istemiştir. Selâhaddin'in bu girişimi Fâtımî devletinde görev alan vezirlerin sınırsız yetkilere hâiz olarak devleti yönetmeleri ile alakalı olup Nûreddin Zengî'nin bir memuru olmak yerine müttefik bir sultan olmanın yollarını aramıştır. Her ne kadar Nûreddin Zengî bu duruma karşı çıkıp Selâhaddin'i kendisinin sipehsalâri ve nâibi olarak görse de Selâhaddin onunla bir çatışmaya girmeden devletini kurmayı başarmıştır. Selâhaddin Eyyûbî, Nûreddin Zengî'nin vefatından sonra Abbâsi halifesinden onay alıp Mısır, Suriye ve el-Cezîre'de saltanatını ilan ederek İslâm dünyasının bu iki önemli bölgesini birleştirmiştir. Makalede tefvîz vezirliği kurumunun İslâm tarihindeki serüveni anlatıldıktan sonra Selâhaddin'in Mısır'da vezir tayin edilmesiyle başlayan Eyyûbîler'in devletleşme sürecine tefvîz vezirliği makamının ne ölçüde etkisinin bulunduğu ele alınmıştır. Makalede ayrıca Nûreddin ile Selâhaddin arasında tarihçiler arasında tam olarak anlaşılmayan ve tanımlanamayan hakimiyet meselesi üzerine çağdaş tarihçilerin yapmış oldukları tartışmalar tahlil edilerek bir kanaate ulaşmak hedeflenmiştir.

tir. Yöntem olarak tefvîz vezirliği ile ilgili siyasetname müelliflerinin tespit ettiği hususlar çerçevesinde konu kronolojik olarak anlatılmış ve tespitlerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefvîz vezirliği, Nûreddin Zengî, Fâtımîler, Selâhaddin-i Eyyûbî Eyyûbiler. Selâhaddin

Abstract

In the middle of the twelfth century, when the danger of the invasion of Egypt by the Crusaders and Byzantine armies emerged, military assistance was requested from Atabeg Nour al-din Zangi by the Fatimid caliph Âdîd li-din allah. Nour al-din Zangi did not remain indifferent to this situation and sent his most distinguished troops with an important commander like Shirkouh for support. Shirkûh and his companions organized 3 expeditions to Egypt and settled in Egypt by eliminating the Crusaders in the last time. However, Âdîd li-din allah appointed Shirkouh as the Fatimid vizier. Shirkouh, like other Fatimid viziers, had very important powers and ruled the state for about 2 months. With his sudden death, even though there were discussions among the Zangid umera for the position of vizier, Saladin became a vizier with the support of Diya al-din al-Hakkari. The fact that Saladin became a vizier in 1169 enabled him to become a tafwiz vizier, as in the case of previous Fatimid viziers, and he became sultan by default. As a result of the pressures from the Abbasid caliphate and the Zangîds, Saladin ended the Fatimid caliphate. He delivered a sermon on behalf of the Abbasid caliph, suppressed the Fatimid rebellions, and defeated the Crusaders and Byzantine forces, demonstrating how strong he was. Although Saladin did all these thanks to Nour al-din Zangi, he wanted to establish an autonomous state in Egypt with the support of his family. This attempt of Saladin was related to the fact that the viziers in the Fatimid state ruled the state with unlimited powers, and he sought ways to be an allied sultan rather than an officer of Nour al-din Zangi. Although Nour al-din Zangi opposed this situation and saw Saladin as the commander of his own armies and the regent in Egypt, Saladin succeeded in establishing his state without entering into a conflict with him. After Saladin declared his reign first in Egypt and then in Syria and al-Jazeera with the death of Nour al-din Zangi, he got the approval of the Abbasid caliph and suc-

ceeded in uniting these two important regions of the Islamic World and expelling the Crusaders from the region. In the article, after the adventure of the tawiz vizierate in the history of Islam is explained, the stateization process of the Ayyubids, which started with the appointment of Saladin as a vizier in Egypt, and the effect of the tafwiz vizier office are discussed. In the article, it is aimed to reach a conclusion by analyzing the debates of contemporary historians on the issue of domination, which is not fully understood and defined among historians between Nûreddin and Saladin. As a method, the subject was explained chronologically and determinations were made within the framework of the issues determined by the authors of the policy about the viziership of tafwiz.

Keywords: Tafwiz vizierate, Nour al-din Zangi, Fatimids, Saladin, Ayyubids

Giriş

Ortaçağ İslâm devletlerinde siyasî teşkilat yapılarından olan ve saltanatın sonra gelen müessese vezârettir. Hz. Muhammed ile başlayan İslâm devlet geleneğinde bu vazifeyi deruhte eden sahabeler bulunmaktaydı. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de halifelerin yardımcıları vardı. Bu yüzden vezirler ismen bir teşkilat yapısı içerisinde olmasa da nitelik, yetki ve yükümlülükler noktasında daima bulunmaktaydı. İslâm siyasî teşkilat tarihinde vezâret kurumunu ortaya çıkaran ilk devlet Abbâsîler olmuş ve zaman içerisinde sistemli ve kuralları belirlenmiş bir müessese haline dönüşmüştür. Abbâsîler'den itibaren devletin her anlamda yönetilmesi hususunda halifelerden yetki almışlar ve en üst düzey kişiler haline gelmişlerdir (Alaslan, 1995, s. 19). Bununla birlikte devlet aygıtlarının oluştuğu Abbâsîler döneminde, halifenin hemen hemen bütün işlerini üstlenen ve hükümdarlıkla ilgili meselelerde görüş ve önerisi ile kendisine yardım eden üst düzey bürokratlar vezir olarak görevlendirilmişlerdir. Abbâsîler'den itibaren siyasetnamelerde işaret edildiği üzere devlet teşkilatında halife ve sultandan sonra en yüksek makamın sahibi vezir olmuş ve vezâret kurumu Abbasîlerden sonra kurulan İslâm devletlerinde de muhafaza edilmiştir (Adem, 2017, s. 73).

Eyyûbîler, kendilerinden önce gelen İslâm devletlerinden Selçuklu, Zengî ve Abbâsî teşkilat yapısına benzer kurumlar oluşturmaya gayret etmişlerdir.

Bunun nedeni hâkim oldukları bölgenin İslâm dünyasının parçalanmış bir yapıya sahip olması nedeniyle kurumlara müdahale edememeleri ile alakalı olmuştur. Bu açıdan Selçuklular'ın ve Zengîler'in uygulamış olduğu pratikler kısmen de olsa devam etmiştir. Abbâsîler döneminde en mükemmel şekline ulaşan bu kurum iki kısımda değerlendirilmektedir. Bunlardan ilki "vezâret-i tefvîz" ikincisi ise "vezâret-i tenfîz"dir (Ayaz, 2013, s. 79-82). Genellikle vezir tayinlerinde bu iki esas üzerinden görev tanımlamaları yapılmaktadır. Tefvîz vezirliğinde halife ve sultanın mutlak vekili olarak onun namına işleri düzenlemekte ve sınırsız yakın yetkilere haiz olmaktaydılar. Tefvîz vezirleri halife ve sultanlar gibi bir kişiden oluşmakta ve dilediği tayin ve azilleri yerine getirebilmekteydi. Tefvîz vezirleri halifenin azledilmesi veya veliaht tayin etme salahiyetlerine haiz olmasalar da bu iki konuda da en yetkili kişilerdi. Bir diğer vezâret çeşidi olan tenfîz vezirliğinin ise yetkileri kısıtlı olup, halifenin veya sultanın kendisine vermiş olduğu görevleri yerine getirmekle mükellef olmakta ve bazen tenfîz vezirleri birden fazla tayin edilmekteydi. Vezirler ister tefvîz olsun ister tenfîz olsun halife veya sultana karşı sorumlulukları vardı. Onların görevden alınmaları hilâfet veya saltanat kurumu tarafından gerçekleştirilmekteydi (Mâverîdî, 1989, s. 30-39).

Eyyûbîler'in kurulduğu coğrafya olan Mısır'da ise vezâret müessesesi ilk dönemlerinde Abbâsî teşkilat yapısı örnek alınarak kurulmuştu. Tolunoğulları ve İhşîdiler Abbâsîler'e tabi olduklarından bu konuda fazla bir değişiklik olmamıştı. Fâtımîler dönemi Mısır'ında ise Abbâsî uygulamasından şeklen vazgeçilmiş olsa da kurumsallaşan bir yapı söz konusuydu. Fâtımîler'de iki tür vezirlik uygulanmaktaydı. Bağdat'taki uygulama daha çok vazifenin niteliği ile ilgili olup görev çerçevesinin çizilmesiyle alakalıydı. Mısır'daki uygulama ise mensubiyet üzerinden olmuş ve kalem ehli veya kalem erbabı; seyf ehli veya seyf erbabı şeklinde ikiye ayrılmıştı. Ayrıca vezâret-i tâmme ve vezâret-i vesâta biçiminde ikinci bir tasnif bulunmaktaydı. İkinci tasnif Abbâsîler'deki uygulamaya benzer özellikleri olup tâmme, tefvîz'i, vesâte ise tenfîz'i karşılamaktaydı (İbnü't-Tuveyr, 1992, s. 105). Erbab-ı seyf'ten tayin edilen vezirler Abbâsîler'deki tefvîz vezirleriyle aynı haklara sahip olmakta; Erbab-ı aklâm'dan tayin edilenlerde ise tenfîz vezirleri ile benzer haklara sahip oldukları uygulamalarda görülmektedir. Fâtımîler vezâret görevine za-

man zaman gayrimüslimleri getiriyorlardı ki burada Mısır'ın demografik özelliklerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir (Ertaş, 2017, s. 66-68).

Müstansır-Billâh dönemine kadar vezirlerin önemli bir kısmı tenfîz veziri olarak görevlendirilmişlerdir. Bu dönemdeki vezirlerin sık sık azledildikleri bilinmektedir. Müstansır-Billâh'ın dâhilî çatışmalar dolayısıyla 54 vezir azlettiği kaynaklarda geçmektedir. Söz konusu vezirlerin Fâtımîler'in bu döneme kadarki konumunu ifade eden en önemli delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Müstansır-Billâh büyük buhranların yaşandığı kendi iktidar döneminde askerî sınıftan Bedr el-Cemâlî'yi Kahire'ye davet etmiş, vezir ve başkumandan tayin ederek yetkilerini ona devretmiştir. 1073'ten itibaren Fâtımîler döneminde vezirlerin idareyi devraldığı tefvîzî vezirler dönemi başlamıştır. Bu durum Fâtımî halifelerinin kutlamalara katılmaktan başka yetkilerinin kalmadığı anlamına gelmekteydi. Mustansır-Billâh'ın iktidarını korumak maksadıyla bütün yetkilerini Bedr el-Cemâlî'ye devretmesi dolayısıyla Abbâsî ve Selçuklu uygulamalarından farklı olduğu müşahade edilmektedir. Bedr el-Cemâlî daha da ileri giderek sultanlara mahsus isimler ve unvanlar almış ve bir sultan gibi bağımsız davranabilme imkânına kavuşmuştur (İbn Halikân, 1972, s. 448-450).

Tefvîz vezirliğinin doğası gereği tüm sorumluluğun vezirde olması hali-feyi pek çok yükten kurtarsa da nüfuz vezire geçtiğinden halifenin yetkileri tırpanlanıyordu. Bir vezir tayin edilmediğinde Fâtımî vezirlerinin emîrû'l-cüyûş olmaları dolayısıyla askerî zafiyetler ortaya çıkmaktaydı (Ertaş, s. 66). Aynı zamanda Mısır'ın kırılğan vergi toplama rejimi yüzünden hem devlet hem de ahali oldukça müşkül duruma düşmekteydi. Zâfir-Biemrillâh hilâfete geldiğinde Süleyman b. Masâl'ı vezir ilan etse de Ebü'l-Hasan Ali b. Sellâr bu duruma itiraz ederek Kahire'ye girmiş ve vezir tayini askerî güç yoluyla olmuştur. İbn Masâl ile İbn Sellâr arasındaki nüfuz mücadelesi İbn Sellâr lehine olmuş ve İbn Masâl mağlup edilerek öldürülmüştür (Becker, 1993, s. 141). İbn Sellâr güçlenip ayrı bir askeri birlik oluşturduğu gerekçesiyle halife tarafından ortadan kaldırılmıştır. İbn Sellâr'ın öldürülmesi Fâtımî Devletini zor duruma düşürmüş Haçlılar'a karşı Sünnî İslâm dünyasının desteğini sağlamayı başaran bir vezirin ortadan kaldırılması Fâtımî-Haçlı mücadelesine darbe vurmuştur. (İbnü'l-Esir, 1992, s. 142). Fâtımî Veziri Abbâs es-Sanhâcî, Faiz lidinîllah'ı hilâfet makamına getirmiş ve mezkûr halife küçük yaşta olmasından dolayı

herhangi bir varlık gösterememiştir. Halifenin ailesi Talâî' b. Rüz-zîk'ten yardım isteyerek onu Kahire'ye davet etmişler ve böylece vezâret Rüz-zîkî ailesine geçmiştir (Şimşek, 2021, s. 601). Talaî, iktidarını hiçbir kimseyle paylaşmak istememiş ve Fâtımî devleti memuriyetlerine süre sınırı getirmiştir. Diğer vezir aileleri gibi Rüz-zîkîler de Fâtımî halifesi ile akrabalık tesis etmiş ve vezir Talâî, son Fâtımî halifesi Âdîd-lidînillah'ı kızıyla evlendirmiştir. Vezâret makamı Rüz-zîkî ailesinden Şâver b. Mücîr'e yani Mücîrîler'e intikal etmiş ve bu sefer de Şâver ile Dirgâm arasında vezâret mücadeleleri başlamıştır (Tomar, 2010, s. 495-496). Fâtımîler'in son döneminde güçlü vezirlerin iktidarı ele geçirmek maksadıyla birbirleriyle çatışmaları, devleti iktisadî ve sosyal açıdan çöküşe sürüklemiştir. Aynı zamanda halifelerin de etkisiz olmaları zaman içerisinde dıştan gelen saldırıların artmasına neden olmuş ve askeri harcamalar dolayısıyla alınan vergiler halkı bunaltmıştır. Bizans ve Haçlılar'ın bölgedeki gelişmeleri takip etmesi neticesinde buraya sık sık sefer düzenlemelerini beraberinde getirmiş olduğundan Mısır'daki siyasî durum içinden çıkılmaz hal almıştır.

1. Eyyûbîler'in Mısır'da İktidara Ortak Olmaları ve Şirkûh'un Tefvîz Vezirliği

Fâtımîler'in Bizans ve Haçlı tehlikesiyle karşı karşıya kalmaları Nûreddin Zengî tarafından takip edilmekteydi. Mısır'ın Haçlılar'ın eline geçmesi Suriye'deki Müslüman varlığını tehdit edeceğinden siyasî ve askeri bir adım atmak suretiyle en güvendiği emirlerinden Şirkûh'u ve Selâhaddin'i Mısır seferiyle görevlendirmiştir. Şirkûh ilki 1164 yılında olmak üzere Mısır'a üç sefer düzenlemiş ve III. Mısır seferi sonrası Kahire'ye ulaştığında Fâtımî halifesi Âdîd-lidînillah, Şirkûh'u bir kurtarıcı gibi karşılamıştı. Şâver ise Şirkûh'un güçlü bir orduyla gelmesinden ötürü kendi vezâret makamının tehlikeye girdiğini anlamıştır. Nitekim sefere davet ettiği esnada Zengîler'e verilen sözleri yerine getirmemiş ve bu konuda çelişkili davranmıştı. Ayrıca Şirkûh gibi güçlü bir emîri ortadan kaldırmaya teşebbüs etmişti. Tüm bunlar Zengî ordusunun Mısır'daki varlığını tehlikeye attığından problemlerin baş sorumlusu olan Fâtımî veziri Şâver'in bertaraf edilmesi Zengî ümerası tarafından talep edilmiştir (Şeşen, 2018, s. 73).

Fâtımî halifesi Âdîd-lidînîllah ise Şâver'in kendisine uyguladığı baskılardan dolayı onu istemiyor ve öldürülmesi hususunda Şîrkûh ile irtibat halinde bulunuyordu. Şâver, tefvîz veziri olduğundan ülkenin yönetimi tamamen onun elindeydi. Zengîler ise Haçlı ve Bizans tasallutundan kurtulmak maksadıyla davet edilmişti. Bu yüzden bu ordunun bir an önce Suriye'ye dönmesi gerekmektedir. Şâver, iktidarının devamı için bunu özellikle talep etmekteydi. Bu yüzden Şîrkûh'a yapılacak bir suikast Zengîler'in geri dönmesine sebep olacaktı. Fâtımî halifesi Âdîd-lidînîllah cephesine bakıldığında tefvîz veziri olarak tayin ettiği Şâver'den kurtulmak istediğinden elinde mükemmel bir fırsat vardı. Şâver'in I. ve II. Mısır seferlerinde her defasında gah Haçlılar gah Bizans ile yapmış olduğu antlaşmalar yüzünden yardım talep ettiği Eyyûbîler'e ihanet ettiği ortadaydı. Ayrıca son sefer sonrasında Fâtımî unsurlarını kullanarak komplo hazırladığından Şîrkûh ve diğer emîrlerin haberi vardı. Tefvîz vezirlerinin azledilmesi halifenin salahiyyetinde olsa da bunu gerçekleştirebilmesi için askerî gücü olması gerekiyordu. Âdîd ise kendisinin bu kudrette olmadığını bildiğinden Şîrkûh'u ikna etmek için çok çaba gösterdi. Şîrkûh'un bu denli güçlü bir veziri öldürmesi halifenin işine gelecekti. Mısır'ın iç dinamiklerine hâkim olmayan ve aslen Nûreddin Zengî'ye tabi olan Şîrkûh'un tefvîz veziri olarak tayin edilmesi Şâver'e göre ehven-i şer olacaktı. Nitekim halife Mısır'daki diğer güç odaklarını harekete geçirip Şîrkûh'u denge unsuru olarak tutarak kendi iktidarına alan açacaktı. Şîrkûh ise Şâver gibi güçlü bir emîrin bertaraf edilmesi talebini oldukça ihtiyatlı karşılamaktaydı. Şîrkûh ayrıca Mısır halkının isyan etmesinden ve Haçlı ve Bizans saldırılarından çekinmekteydi. Nitekim II. Mısır seferinde bu durum bir nebze de olsun gerçekleşmişti. Buna rağmen başta yeğeni ve nâibi Selâhaddin olmak üzere ileri gelen Zengî ümerasası Şâver'in Şîrkûh'u ziyaret etmesini beklemişler ve onu gafil avlayarak yakalamışlardı. Şâver'in yakalanması neticesinde Mısır'da Şîrkûh'un beklediği gibi olumsuz durum yaşanmadı. Fâtımî halifesi Âdîd-lidînîllah tarafından siyaseten katil icazeti alındıktan sonra Şâver idam edildi (İbnü'l-Esîr, 1963, s. 140).

Fâtımî halifesi Âdîd-lidînîllah, eski veziri Şâver'in 18 Ocak 1169 tarihinde öldürülmesinin ardından aynı gün Zengî Atabeyliği kumandanı Şîrkûh b. Şâdî'yi halifelik sarayına davet ederek ona vezirlik hilatı giydirmiştir. Âdîd-Lidînîllâh, Şîrkûh'a el-Melikül'l-Mansûr ve emîrül'l-cüyûş ünvanlarını vererek

onu Şâver'den sonra vezir tayin etmiştir (İbn Hallikân, s. 479-481). Şîrkûh iki görevi deruhte ederek ender görülen bir durumla karşı karşıyaydı. Nûreddin Zengî'nin emîri ve Mısır'daki nâibi olarak Zengî atabeyliğinin emrindeydi. Diğer taraftan her ne kadar siyasî bir güce malik olmasa da Fâtîmî halifesinin tefvîz veziri olarak bu tarihten itibaren görevlendirilmiştir. Şîrkûh'un erbab-ı seyf'ten olması Fâtîmî siyasî rejimi için uygundu. Fâtîmîler döneminde Bedr el-Cemâlî'den itibaren tayin edilen vezirler asker kökenli olduğundan Abbâsîler ve diğer İslâm devletlerindeki tefvîz vezirliğinin uygulanması çerçevesinde görev icra ediyorlardı. Şîrkûh'un kısa süren vezirlik döneminde Nûreddin Zengî'ye Fâtîmîler'in Mısır seferi için yardım talebinde bulunduklarında yapmış oldukları anlaşmanın şartlarının yerine getirilmesi ilk icraatları arasında yer almaktaydı. Bu durum bir anlamda Şîrkûh'un artık Fâtîmî Devleti'nin en yetkili kişisi olduğu anlamına da gelmekteydi. Âdîd-lidînillâh, Şâver'in etki sahasını azaltmak maksadıyla Eyyûbîler'i kabul ederek kendi siyasî manevra alanını genişletmek istemiştir. Halife, Şîrkûh döneminde Şâver'e göre daha rahat hareket etme imkânı bulsa da Şîrkûh nihaî olarak Nûreddin Zengî'ye hesap vermektedir. Ayrıca Şîrkûh çok güçlü bir orduyla Kahire'deydi. Şîrkûh'un önemli icraatları arasında yönetimde yapılan değişiklikler bulunmaktaydı. Ayrıca Mısır seferlerine katılan emîrlere vaat edildiği üzere ıktâlar tevcih edilmişti (İbnü'l-Esîr, s. 298-304).

Âdîd-Lidînillâh ise Şâver b. Mücîr'den kurtulduktan sonra kendisine yeni bir iktidar sahası arama peşindeydi. Bu yüzden Fâtîmî rejimini destekleyenlerle içten içe iş birliği içerisindeydi. Şâver b. Mücîr halifenin izni doğrultusunda ortadan kaldırıldıktan sonra Şâver'in oğlu el-Kâmil Şücâ halifenin sarayına gitmişti. (İbnü'l-Adîm, 1951, s. 691). El-Kâmil Şücâ Mısır'da yönetimin Haçlılar ve Bizans'ın eline geçmemesi için babasına karşı hareket etmiş ve Şîrkûh ile iş birliği içerisine girmişti. Ancak bu durum halifenin hoşuna gitmemişti. Nitekim siyasî gücünü tekrardan elde etmek isteyen halife kendisine sığınan el-Kâmil Şücâ'yı Şîrkûh ile işbirliği yapacağını düşündüğünden onu idam ettirmiştir. Ayrıca el-Kâmil Şücâ'nın kendisinin yapmış olduğu entrikaların ortaya çıkabileceği endişesiyle ortadan kaldırması halifenin Şîrkûh'un vezirliğini istemediğinin ve tefvîz vezirliğinin yerine tenfiz veziri atama düşüncesi içerisinde olduğunun kanıtı olmuştur. Şîrkûh kendisinin de sevdiği el-Kâmil Şücâ'nın öldürülmesinden büyük üzüntü duymuş ve bu durumun

kendi iktidarına yönelik bir eylem olduğunu anlamıştır. Şirkûh, Fâtîmî halifesinin bu eylemine karşılık verememiştir. Nitekim sağlık problemleriyle boğuşan Şirkûh vezir olduktan iki ay beş gün sonra 23 Mart 1169 tarihinde vefat etmiştir (İbnü'l-Esîr, s. 277).

2. Selâhaddin Eyyûbî'nin Tefvîz Veziri Olarak Seçilmesi ve Fâtîmî Hilafetinin Sonu

Şirkûh hasta yatağındayken vezâret vazifesine kendisine nâiblik yapan kardeşinin oğlu Selâhaddin'i vasiyet etmişti. Fakat tefvîz veziri olmak isteyen başta Aynüddeve el-Yârûkî olmak üzere pek çok emîr bulunmaktaydı. Bunlar arasında Erbil hâkimi Ebü'l-Heycâ el-Hezbânî'nin kardeşinin oğlu Kutbüddin Hüsrev b. Telîl; dedesi Hâkkariye kalelerinin hâkimi olan Seyfeddin Ali b. Ahmed el-Meştûb ve Selâhaddin'in dayısı Şihâbeddin Tekiş el-Hârimî bulunmaktaydı. Vezâret makamının Selâhaddin'e tavsiye edildiğini çok iyi bilen Şirkûh'un yakınındaki alimlerden fakih Ziyâeddin el-Hakkârî devreye girmiştir. Göreve talip olan Zengî emîrlerinin tamamı güç ve nüfuz sahibiydiler. Bu yüzden onlardan birisinin vezir olması durumunda Zengîler arasındaki birliğin bozulma ihtimali yüksekti. Şirkûh'un bütün emîrler üzerinde Nûreddin Zengî kadar etkisi vardı. Fakat Selâhaddin Eyyûbî her ne kadar Şirkûh'un yeğeni de olsa tecrübesiz oluşu onun handikabıydı. Ayrıca Nûreddin Zengî onu Dimaşk şihnesi yapmış ve onu iyi bir idareci olarak yetiştirmişti. Bununla birlikte Selâhaddin'in babası ve amcasının gölgesinde olduğu bilinen bir husustu. Daha önce müstakil olarak bir iktâ bölgesini yönetmemiş ve kendi ordusuyla sefere çıkmamıştı. Bunlar Selâhaddin'in idareciliği için olumsuz yönleriydi. Mısır'da vezâret vazifesine tayin olmak demek aynı zamanda sultan olmakla eşdeğerdi. Tüm bunlara rağmen hem Şirkûh'un vasiyeti hem de diğer emîrlerin ittifakla kabul edebileceği isim Selâhaddin olmuştur. Fakih Ziyâeddin İsâ el-Hakkârî bir mekik diplomasisi güderek Selâhaddin'in vezir olmasını temin etmiştir. Zengî emîrlerin en büyüklerinden Aynüddeve el-Yârûkî tecrübesiz birisini lider olarak kabul etmemiş ve "ben Yusuf'un hizmetine girmem" diyerek Mısır'ı terk etmiştir (İbnü'l-Esîr, s. 277). Onun ayrılışı diğer Oğuzların da onunla birlikte döndüğü manasına gelmemektedir. Nitekim başta Bahâeddin Karakuş olmak üzere bazı Oğuz önderlerin Selâhaddin'in emri altında bulunmaya devam ettikleri bilinmektedir. Her ne olursa olsun Aynüddeve'nin Suriye'ye dönüşü Mısır'da Zengîler'in askeri gücünü

önemli oranda azaltmış ve kısa sürede iç isyanları başlatmıştır. (İbnü'l-Esir, s. 105).

Selâhaddin Eyyûbî'nin gücünü ortaya koyabilmesi ve iktidarını test etmesi için iki büyük sınavdan geçmesi gerekmiştir. Bunlardan ilki Fâtımîler'in isyanları, ikincisi ise Haçlı-Bizans müttefik güçlerinin Dimyat'a saldırmalarıydı. Selâhaddin vezir olduktan sonra Fâtımî halifesinin tefvîz veziri olsa da artık yeni bir dönem başlamıştır. Bu saldırılar karşısında Selâhaddin Nûreddin Zengî'den destek almak zorundaydı. Nûreddin Zengî'nin hedefi Eyyûbîler'i Mısır'a göndererek orada onların bağımsız veya yarı bağımsız bir devlet kurmalarını temin etmek değildi. Nitekim Nûreddin, Şîrkûh ile Necmeddin'i aynı anda Mısır seferine yollamamıştı. Mısır ayrı bir kara parçası olması dolayısıyla orada bir isyan vuku bulduğunda sefer yapılması imkânsız yakındı. Şîrkûh'un ölümüyle ortaya çıkan hadiseler hem Selâhaddin'in hem de Nûreddin'in aleyhine olup Nûreddin Zengî'nin tesis etmiş olduğu düzen dağılmıştı. Bu yüzden Mısır'ın elden çıkmaması için destek gönderilmesi gerekiyordu ki bu durum Selâhaddin'in aleyhineydi. Çünkü hem liderliği sorgulanır hale gelmişti hem de asker kaybına uğramıştı. Nûreddin Zengî Selâhaddin'e isyan eden emîrleri tekrar göndermedi. Bunun yerine hiç istemediği halde kardeşi Turanşâh'ı göndermiş ve böylece Selâhaddin önemli bir askeri güç elde etmişti. Nûreddin Zengî, Haçlı ve Bizans ortak donanmasının işgal girişiminde bulunduğu Dimyat'a destek için Selâhaddin'e muhalif olmayan ve Eyyûbîler ile akraba olan Hezbanî emîri Kutbüddin Hüsrev b. Telil el-Hezbanî'yi göndererek Eyyûbîler'in muhtemel bir devlet kurmalarının önünü istemeyerek de olsa açmış oldu. (Kâtib Çelebi, 2010, s. 236).

Nûreddin Zengî, Eyyûbîler'in müstakil bir devlet kurma tehdidini görse de gerekli tüm yardımlarını yapmış ve düşman bertaraf edilmişti. Bu durum Selâhaddin'in liderliğinin önünü açtı. Çünkü ortada Haçlılar'a karşı kazanılmış bir zafer vardı. Ayrıca Nûbelîler'in ve diğer Fâtımî isyanlarının tasfiye edilmesiyle askerî ve siyasî bütün güç tamamen Selâhaddin'in eline geçti.¹ Selâhaddin Fâtımî halifesinin isyancılarla birlikte hareket ettiğini öğrendikten

¹Nube: Afrika'da bulunan ve büyük kısmı Sudan'da, küçük bir kısmı da Mısır'da kalan bölgenin adıdır. Bkz. Nebi Bozkurt, "Nûbe", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nube> (06.09.2022).

sonra Fâtımî saray teşkilatını tasfiye etti. Bununla birlikte Bahâeddin Karakuş'u Fâtımî sarayından sorumlu kılarak halifeyi göz hapsine aldı. Selâhaddin, Fâtımî halifeliğinin idarî kadrosunu da yeniden şekillendirdi (Kuşçu, 2013, s. 52). Adlî teşkilata Şâfiî kadılar tayin ederek burasını yeniden inşa etti. Nizâmiye medreselerinden mezun olanların Kahire'ye gelmelerinin önünü açarak onlar adına medreseler inşa etti. Böylece Eyyûbîler'in Şâfiî-Eş'arî rejimini inşa etmesinin önünü açmış oldu (Keleş, 2019, s. 173).

Selâhaddin henüz devlet kurmamış olup resmî statüsü ikiye ayrılmıştı. O, Nûreddin Zengî'nin komutanı olarak gelmişti. Şîrkûh öldükten sonra Fâtımî halifesi tarafından vezir olarak tayin edilmişti. Bu durum Selâhaddin açısından elbette zordu. Nitekim hem Abbâsîler hem de Nûreddin Zengî, Fâtımî halifeliğine bir an önce son vermesini istiyorlardı. Bu konuda Atabey Nûreddin Zengî daha katıydı. Selâhaddin Bağdat ve Dımaşk'tan gelen emirlerin uygulanmasını geciktiriyor ve ortaya çıkan isyanları bu duruma bahane olarak öne sürüyordu. Selâhaddin'in bu tutumu Nûreddin Zengî tarafından kabul görmedi. Nûreddin Zengî bir an önce Fâtımî devletine son verilmesini ve hutbenin Abbâsî halifesi adına okunmasını emretmekteydi. Selâhaddin ise Nûreddin Zengî'ye bağlı olup onun emri altında gözüke de Zengîler'den bağımsız bir rejim oluşturmuştu. Böylelikle Nûreddin Zengî'nin kendisini azledip yerine başka bir emir gelmesini engellemek istemiştir. Bu durum Nûreddin nezdinde onun Fâtımî halifesinin etkisi altına girmesi gibi anlaşıyordu. Nûreddin Zengî bu duruma son vermek için Zengîler'in Dımaşk şıhnesi ve Selâhaddin'in babası Necmeddin Eyyûb'u Mısır'a gönderme kararı aldı. Necmeddin Eyyûb, Tikrit valiliğinden bu döneme kadar önemli vazifelerde bulunmuş üst düzey bir yöneticiydi. Nûreddin Zengî'nin Necmeddin'e güveni sonsuzdu. Onun oğlu Selâhaddin-i Eyyûbî'ye tavsiyeleriyle kendisine bağlayacağını ummaktaydı. (İbn Hallikân, s. 255).

Necmeddin Eyyûb Nûreddin Zengî'den almış olduğu emir doğrultusunda beraberinde samimiyet kurmuş olduğu tüccar, şâir, edîb ve hususi askerleriyle Mısır'a doğru yola çıktı. Necmeddin Eyyûb, Mısır'a vardığında onu karşılayanlar arasında Fâtımî halifesi Âdîd-Lidînillâh da bulunmaktaydı. Şehrin dışında büyük bir coşku ile karşılanan Necmeddin Eyyûb, oğluna Nûreddin

Zengî'ye itaat etmesi tavsiyesi ile gönderilmişti (Ebû Şâme, 1997, s. 99).² Necmeddin Eyyûb coşkulu bir tören ile karşılanmış olup oğlu Selâhaddin'in nasıl bir lider olduğunu yakından müşahade etmiştir. Necmeddin Eyyûb ilk olarak Selâhaddin'in görev yaptığı darü'l-vizâre'ye gelerek burada bulunan ümera ile bir divan teşkil etmiştir. Selâhaddin, babasına görevi devretmek istediye de o bunu kabul etmemiştir. Selâhaddin babasının tecrübelerinden istifade etmek maksadıyla Mısır hazinesinin gelir ve giderlerini kontrol eden önemli ve stratejik bir görev olan hazinedar olarak tayin etmiştir. (Zehebi, 1999, s. 25).

3. Selâhaddin Eyyûbî'nin Fâtımî Hilafetine Son Vermesi ve Nûreddin Zengî ile Münasebeti

Selâhaddin Eyyûbî, babası Necmeddin Eyyûb Mısır'a geldikten ve Mısır hazinedarlığını üstlendikten sonra Fâtımî hilafetinin kalıntılarını birer birer ortadan kaldırmıştır. Bu işte en yakın güvenilir iki devlet adamı kendisine refakat etmişlerdir. Bunlar Ziyâeddin el-Hakkârî ile Kadı el-Fâdıl'dır. Ziyâeddin el-Hakkârî, Şirkûh'un önem verdiği alimler arasında yer almaktadır. Hem müşaviri hem de namaz imamı olan Ziyâeddin, Şirkûh'un tüm devlet işlerine hâkimdi. Ayrıca Selâhaddin'in vezir olması için mücadele gösteren önemli bir âlim ve siyasetçiydi. Diğeri ise Fâtımî devletinin muhtelif divanlarında çalışmış olan ve pek çok vezirin de müşaviri olan Kâdî el-Fâdıl'dır. Bu iki kişinin ortak noktası hem âlim hem de devlet adamı olmalarıydı. Ziyâeddin ise Selâhaddin'in Zengî döneminden gelen Suriye'deki uygulamalarına hâkim olan tecrübeli bir devlet görevlisiydi. Kâdî el-Fâdıl ise Fâtımî devletinin pek çok devlet kademesinde görev yapmış ve Mısır'da yetişmiş, Fâtımî devlet işleyişine hâkim, güvenilir ve tecrübeli bir âlim bürokrattı. 1171 sonrası her ne kadar bazı çalışmalarda Selâhaddin'in veziri olarak geçse de Kadı el-Fâdıl resmi olarak divanü'l-inşâ'nın sahibi yani yöneticisi konumundadır. Fakat işleyişte Kadı el-Fâdıl'ı tenfîz veziri olarak görmek daha yerinde olacaktır (Ebû Şâme, s. 241-244).³ Ziyâeddin el-Hakkârî, Şirkûh dönemindeki görevi olan müşavirliğe Selâhaddin döneminde de devam etmiştir. Özellikle Suriye

² Kaynaklarda Necmeddin Eyyûb'un karşılama töreninin benzerinin bulunmadığı ifade edilmiştir (İbn Vâsıl, 1953, s.185).

³Ayrıca Kâdî el-Fâdıl'ın mektupları için bkz.; Muvaffakuddin Hasan b. Ahmed ed-Dibâcî, *Resâ'il 'ani'l-ḥarb ve's-selâm min teressülü'l-Ḳāḍî el-Fâzîl* (nşr. Muhammed Nağş), Kahire 1978;

ile ilgili konulardaki istişareleri Ziyâeddin el-Hakkârî ile yapmaktaydı. Selâhaddin, Zengî ve Fâtımî dengesini bu iki âlim bürokrat ile kurmayı başarmıştı. Böylelikle ne tamamen Zengîler'in nüfuzuna girmiş ne de Fâtımîler'in etkisinde kalarak iş yapmıştır (İbn Hallikân, s. 498).

Selâhaddin Mısır'da babasının gelmesiyle birlikte başta maliye alanında olmak üzere siyasi, malî ve askerî ıslahatlara girişmiştir. Selâhaddin hem Fâtımî isyanlarını hem de Zengîler'in baskısını üzerinde hissettiği günlerdeki en büyük destekçileri aile üyelerinin yanı sıra Ziyâeddin el-Hakkârî ve Kâdı el-Fâdıl'dı. Ziyâeddin el-Hakkârî, Selâhaddin'in iktidarı devralması başta olmak üzere Zengî devletinin iç yapısını bilmesi dolayısıyla Selâhaddin'e önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Kâdı el-Fâdıl ise özellikle Fâtımî Devletinin iç işlerini iyi bildiğinden Selâhaddin ve akrabalarının Mısır ile ilgili tecrübe eksikliğini tamamlamıştır. Ayrıca ortaya çıkan isyanların bastırılmasında da ön ayak olan kişi yine Kâdı el-Fâdıl olmuştur. Selâhaddin'in resmî olmasa da hükmen iki veziri; Suriye işlerinde Ziyâeddin el-Hakkârî, Mısır işlerinde ise Kâdı el-Fâdıl olmuştur. Kâdı el-Fâdıl'ın Selâhaddin'e özellikle tedrici olarak Fâtımî hilafetini ortadan kaldırmasını ve yine tedrici bir şekilde Fâtımî unsurlarını temizlemeye başlamasını salık vermiştir (İbn Hallikân, s. 333-337).

Mısır seferleri sonrasındaki süreçte Fâtımî Devleti'ndeki bürokratlar Şii-İsmâîli ağırlıktaydı. Eyyûbîler görevi devraldıklarında Es'ad b. Memâtî gibi divanü'l-ceyş yöneticileri Sünnî olmuşlar ve görevlerine bu şekilde devam etmişlerdir. Bunların dışında Ermenî, Nubeli ve Hristiyanlardan müteşekkil bir idareci kadrosu bulunmakta olup vazifelerine devam etmekteydiler. Selâhaddin hem Nûreddin Zengî hem de Abbasi halifesi ile olan yazışmalarında devlet görevlilerinin durumlarından bahsetmekte ve bunların tedrici olarak dönüşümünden ve yeni Eyyûbî-Sünnî-Şafîi rejiminin kurulmasından söz etmektedir. Selâhaddin 1174 yılında Abbasi halifesi Müstazî-Biemrillâh'a göndermiş olduğu mektupta bu durumu anlatmış, idari kadrolarda Fâtımî unsurların hala yoğun bir şekilde bulunduklarını şikâyet etmiştir. Selâhaddin bu durumu büyük bir problem olarak görmüş ve Nûreddin ile ilişkilerinde bahane olarak ileri sürmüştür. Ziyâeddin el-Hakkârî her ne kadar Suriye'deki meselelere hâkim olsa da özellikle İsmâîliye mezhebinin problem teşkil edileceğini bildiğinden Mısır'daki eski rejimin kalıntılarını tamamen tasfiyesinden yana olmuştur. Mısır siyasetine tam manasıyla hâkim olan Kâdı el-Fâdıl,

Eyyûbî rejiminin oluşmasında önemli çaba göstermiş ve bu esnada devletin işleyişini aksatmamaya özel önem vermiştir. Selçukluların inkırazı ile birlikte büyük darbe alan İslam dünyasının yeni durumu yüzünden Nûreddin Zengî sonrasında birleştirici bir lidere ihtiyaçları vardı. Bu yüzden Suriye ve Mısır'daki Eyyûbî rejiminin oturması ancak Haçlılar ile yapılacak başarılı seferler ile mümkün olabilecekti. Selâhaddin'in tefvîz vezirliği 1171 ile 1174 arasında hükmen devam etmiştir. Selâhaddin'in bu süre içerisindeki konumu "hükmî tefvîz" vezirliği idi. Kadı el-Fadıl ve Ziyâeddin el-Hakkârî ise "hükmî tenfîz" veziri olarak ifade edilebilir (Şekil, 1993, s. 141).

4. Selâhaddin'in Nûreddin Zengî'nin Muhalefetine Rağmen Mısır'da Yarı Bağımsız Bir Devlet Kurma Teşebbüsü

Abbasi halifesi Müstencid-Billâh vefat ettikten sonra onun yerine geçen Müstazî-Biemrillâh da Selâhaddin'e baskı yaparak Mısır'da Fâtımî hutbesine son verilmesini talep etmekteydi. Fakat Selâhaddin ne Müstencid-Billâh'a ne Müstazî-Biemrillâh'a ve ne de Nûreddin Zengî'ye boyun eğmeyerek Fâtımî halifesinin adını hutbelerde okutmaya devam etmiş ve meşruiyetini ona dayandırarak yarı bağımsız devlet olarak kalmayı yeğlemiştir. Nûreddin Zengî gönderdiği mektupta hem Fâtımî halifesi adına hutbe okutulmasının kesilmesini hem de basılacak sikkelerde Nûreddin Zengî'nin adının yazdırılmasını emretmekteydi. Nûreddin Zengî'nin en güvendiği adamlarından Necmeddin Eyyûb dahî bu emrin yerine getirilmesinde acele etmemekteydi (İbn Şeddâd, 2021, s. 67) Fakat baskı öylesine büyük ve peşi sıra gelmekteydi ki Selâhaddin çareler arıyordu. Nitekim Fâtımî halifesi Âdîd'ın ağır hastalığa tutulmasıyla birlikte artık hutbenin Abbasiler adına okunması için onay verdi. Fakat iki asır süren Fâtımî hâkimiyetinin bir günde bitmesinin halk nezdinde nasıl karşılanacağı bilinmemekteydi. Nitekim 10 Eylül 1171 yılında Bağdat'tan Mısır'a gelen Muhammed b. el-Hasan isminde bir âlimin Abbasi halifesi Müstazî-Biemrillâh adına hutbe okumasıyla iki asırlık Fâtımî hilafetine son verilmiş oldu. Böylelikle bu tarih aynı zamanda Selâhaddin-i Eyyûbî için Fâtımî halifesinin tefvîz veziri olarak nihayete ermesi demekti. (Keleş, 2021, s. 57).

Halifenin vefatıyla birlikte yeni bir süreç başlamış olup Selâhaddin'in tefvîz vezirliği sona ermiştir. Bundan sonra Abbasi halifesi adına hutbe okuyan, Nûreddin Zengî'nin Mısır nâibi olarak resmiyeti bulunan Selâhaddin,

Nûreddin'in vefat ettiği 1174 senesine kadar Mısır nâibi ve hükmen tefvîz veziri olarak görevine devam etmekteydi. Nitekim Selâhaddin bu yeni dönemde Abbâsi halifesini dinî lider; Nûreddin'i sultan olarak kabul etmekteydi. Fakat bu durum Selâhaddin'in tam olarak arzulanı bir durum değildi. Bununla birlikte Nûreddin Zengî, Selâhaddin'in kendisine olan bağlılığını sorgulamakta olup bazı tarihçilere göre onu görevden almayı düşünmekteydi. Fakat alelâde bir mektup ve emirle görevden alamayacağını bildiğinden Mısır'a sefer düzenlemek ve görevden azletmek marifetiyle kendisine tabi olan bir emîrini oraya tayin etme düşüncesindeydi. Olayların gidişatına bakıldığında başta İbnü'l-Esir olmak üzere tarihçilerin bu görüşünde haklılık payı bulunmaktaydı. Selâhaddin, Turanşah'ın ve sonrasında Eyyûbî ailesinin Mısır'a gelmesiyle burada Eyyûbî hanedanlığının temellerini atmış olup babası Necmeddin Eyyûb'un da onayını almıştır. (İbn Şeddâd, 2021, s. 69) Necmeddin Eyyûb gibi çok tecrübeli bürokratlar Nûreddin'e açıktan yapılacak bir isyanın başarıya ulaşamayacağını bildiklerinden ona itaat etme görüntüsü içerisinde Mısır'da var olan devletin güçlenmesi için siyasi ve ekonomik hamlelerin yapılması gerektiğini tavsiye etmişlerdir. Şirkûh döneminde gerçekleşen seferler sonrasında askeri gücün Nûreddin Zengî tarafından oluşturulduğu bilinen bir husustur. Ayrıca ortaya çıkan isyanlar dolayısıyla Fâtımî askeri sistemi dağıtılmış olduğundan Mısır'da Selâhaddin'e tâbi olacak askeri güç Suriye birlikleri dışında bulunmamaktaydı. Söz konusu askerlerin muhtemel bir savaşta Nûreddin'e karşı Selâhaddin'in yanında durup durmayacakları meçhuldü. Bu yüzden Nûreddin hayatta iken bağımsız bir devlet kurmak mümkün olmadığından ona tabi olmak veya tabi görünmek Eyyûbîler'in lehine olan bir durumdu (Keleş, s. 58).

Eyyûbîler, Fâtımî hilafeti sona erdikten sonra Selâhaddin-i Eyyûbî liderliğinde Mısır'da bir devlet kurma yolunda önemli bir adım atmışlardır. Selâhaddin'in varlığı Abbasi halifesi tarafından onaylanmıştı. Fakat burada asıl ikna edilmesi gereken taraf Nûreddin Zengî'ydi. Nûreddin Zengî'nin hedefi Haçlılar'ı Suriye ve Mısır bütünlüğünü sağladıktan sonra ortadan kaldırmaktı. Bunun için de Fâtımî hilafetinin sona ermesini beklemişti. Suriyeli Meşhur İslam tarihçisi Muhammed Mahir Hamade'ye göre Selâhaddin Fâtımî halifesi vefat ettikten sonra Abbasi halifesine doğrudan hitap etmiş ve aracı olarak Nûreddin Zengî'yi koymamıştır (Hamade, 1981, s. 108). Eyyûbî ailesi-

nin tamamına yakınının Kahire’de toplanması bir anlamda Eyyûbîler’in yarı bağımsız hükümetinin ilanı anlamına da gelmekteydi. Nitekim Nûreddin Zengî Necmeddin Eyyûb’u Kahire’ye gönderdikten sonra Mısır’a olan baskısını arttırmış ve Mısır’daki nâibinden ekonomik ve askeri bağılılığının gerekli-liklerini yerine getirmesini talep etmiştir (Kök, s. 433).

Tarihçiler, Nûreddin Zengî ile Selâhaddin arasındaki soğukluğu “وَحْشَةً” kelimesiyle anlatmış olup bu kelime iki insan arasında kalplerin sevgiden ke-silmesi ve birbirinden uzaklaşma manasına gelmektedir (Mutçalı, 1995, s. 968). Bir kısım tarihçiler Nûreddin Zengî’nin Selâhaddin’e olan baskısının doğru olduğunu ve desteklediklerini ifade etmişlerdir. Bir diğer tarihçi grup ise iki lider arasında herhangi bir problem olmadığını ve tâbi- metbû hüküm-darlar arasında bu tarz anlaşmazlıklar olabileceğini ifade etmişlerdir. Her iki iddia da aslında tanımlanamayan bir hâkimiyet probleminin olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Selâhaddin’in tefvîz vezirliği resmi olarak sona ermiş olup, sipahsalarlık ünvanı kalmıştı.⁴ Ancak yaşanan gelişmelerden ne Nûred-din Zengî ne de Selâhaddin memnun değildir. Selâhaddin taraftarlarının Nûreddin Zengî’nin bu durumdan memnun kalmayarak Selâhaddin’i görev-den azledeceği inancı bulunmaktadır. Necmeddin Eyyûb ise bu durumun çözümünde Nûreddin’e şeklen de olsa tabi olmaya devam edilmesi gerektiği-ni her daim tavsiye etmektedir. Bu yüzden Selâhaddin, Nûreddin Zengî’ye şeklen tabi olmuş ve yapılacak olan seferleri hem Nûreddin’e hem de Abbasi halifesine bildirmeye devam etmiştir (Kök, s. 413-466).

Nûreddin Zengî’nin Mısır nâibinden en önemli beklentisi Mısır gibi zi-raat gelirlerinin çok olduğu ülkeden ciddi manada vergi geliri elde etmekti. Nûreddin Zengî, Mısır seferleri için büyük harcamalar yapmıştı. Aynı za-manda Şirkûh ve Selâhaddin üzerine yapılan Haçlı ve Bizans hücumlarını bertaraf etme hususunda devamlı asker desteği göndermiştir. Bunların dışın-da Mısır ve Suriye’nin arasında kalan Kerek-Şevbek Haçlı devletinin ortadan kaldırılarak bu iki coğrafi bölgeyi birleştirmek için sefer yapılmasını istemek-teydi. Selâhaddin Eyyûbî Nûreddin Zengî’nin beklentilerini karşılamaktan

⁴ Ortaçağ İslâm devletlerinde başkumandanlara verilen bir ünvandır. Bkz. ERDOĞAN MERÇİL, "SİPEHSÂLÂR", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sipehsalar> (06.09.2022).

uzak bir şekilde Fâtımî sarayından elde edilen değerli eşyaları göndermişse de bu yeterli olmamıştır (İbn Vâsıl, s. 257). Bernard Lewis'e göre bu destek Nûreddin Zengî'yi oyalamaktan başka bir şey değildi. Selâhaddin için içteki isyanların tam manasıyla bastırılması, Haçlı ve Bizans saldırılarına karşı savunma hamleleri ve tasfiye edilen Fâtımî ordusunun yerine yeni ve bağımsız bir Eyyûbî ordusunun kurulması en önemli meselelerdi (Lewis, 2011, s. 3).

Haçlı kalelerine sefer yapılması hususunda anlaşılan iki liderden Selâhaddin Şevbek'i kuşatmıştı. Nûreddin'in bu kaleye yöneldiği haberini aldığı anda ise kuşatmayı bırakarak burasını terk etmişti. Selâhaddin'i Nûreddin ile buluşmamaya iten sebep onun Nûreddin tarafından azledilme tehlikesinin emirler tarafından kendisine telkin edilmesi idi. Nitekim Selâhaddin hâlihazırda yarı bağımsız bir devlet başkanı olarak hüküm sürmekte olup, Nûreddin ile buluştuğunda azledilmesi durumunda etrafında bulunan askerlerin de Nûreddin'in emrine gireceğinden Mısır'ın Eyyûbîler'in elinden çıkma ihtimali söz konusuydu. Burada siyasi hâkimiyetin belirsizliği Nûreddin ile Selâhaddin'i karşı karşıya getirmişti. Selâhaddin, Fâtımî unsurların tehdidi nedeniyle muhasarayı kaldırdığını beyan eden bir mektup göndermişti. Böyle bir durumda iki eşit müttelik hükümdar bile anlayışla karşılaşmazdı. Bu konu iki taraf arasındaki bağların kopmasına neden oldu (İbnü'l-Esir, s. 150).

Selâhaddin'in 1171-1174 yılları arasındaki durumu anlatan önemli bir kayıt bulunmaktadır. Makrizî'ye göre Selâhaddin Abbasi halifesinin göndermiş olduğu hilatleri giyinmiş ve 3 nevbet okutmuştur (Makrizî, 1997, s. 150).⁵ Eğer bu kayıt doğruysa Selâhaddin'in konumu Abbasi halifesi tarafından onaylanmış, yarı bağımsız ve yarı devlet hükmü ortaya çıkmıştı. Nûreddin Zengî'nin tavırlarından Selâhaddin'in bu yeni konumunu kabul etmediği anlaşılmaktaydı. Nitekim Nûreddin, Selâhaddin'i bir sultan olarak değil belki nâib veya ordu kumandanı manasına gelen sipehsalar olarak görmekteydi (İbn Hallikân, s. 159). Nûreddin kendisine olan sadakatinden şüphelendiği Selâhaddin'e özellikle Fâtımî halifesi Âdîd-üd-dînillâh'ın veziri iken emirlerini

⁵ Nevbet; Ortaçağ Türk ve İslâm devletlerinde hükümdarlık alâmetlerinden olup hükümdarın saray veya otağı önünde davul vurarak icra edilmektedir. Bkz: Abdülkerim Özaydın, "Nevbet", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevbet> (06.09.2022).

yerine getirmemesinden ötürü kırılmış ve ona olan muhabbeti sona ermişti. Nûreddin'in bundan sonraki adımı kendi veziri İbnü'l-Kayserânî'yi Mısır divan ve maliyesini teftiş etmek üzere göndermek olmuştur (Makdisî, 1997, s. 196-197).

Nûreddin'in bu hamlesi aslında Selâhaddin'e kendisinin nâibi ve bir emîri olduğunu hatırlatmaktı. Nûreddin Mısır-Suriye birlikteliğini sağladık-tan sonra her iki bölgenin mutlak sultanı olarak adem-i merkezîyetçi yapıdan merkezîyetçi bir yapıya geçmek istemekteydi. Olası bir çalkantılı durumda Mısır'ın Suriye ile olan bağlantısı kesilecek ve iki ayrı devlet ortaya çıkacaktı. Kayserânî Kahire'ye ulaştığında Selâhaddin tarafından iyi karşılandı. Fakat Nûreddin tarafından gelen emir mektubu Selâhaddin tarafından kabul edile-meyecek istekleri barındırmaktaydı. Makrizî'ye göre Kayserânî Mısır divan ve maliyesini teftiş etmek için gelmemişti. O, Selâhaddin'in yıllık ne kadar vergi ödemesi gerektiği ile ilgili gerekli teftişleri yapacak ve ödenecek miktar belir-lenecekti. Selâhaddin tutulan kayıtları Kayserânî'ye göstermişti. Selâhaddin'e göre Mısır'ın ayrı bir devlet bütçesi bulunmakta olup buradaki sistemin de-vam etmesi için vergilerin de burada değerlendirilmesi gerekmekteydi. Kay-serânî'nin tespit ettiği vergi gelirlerinin Suriye'ye gönderilmesi demek, Mı-sır'daki siyasi ve askeri sistemin çökmesi demektir. Bu durum Eyyûbîler tara-fından kabul edilemezdi. Kayserânî iyi bir şekilde ağırlandıktan sonra fakih İsa el-Hakkârî'nin de içerisinde bulunduğu heyetle Suriye'ye gönderildi. Fa-kih İsa el-Hakkârî gibi önemli ve tecrübeli bir devlet adamının Suriye'ye gön-derilmesiyle Nûreddin ile Selâhaddin arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi amaçlanmaktaydı. Fakat bu heyet Suriye'ye vardığında Nûreddin Zengî vefat ettiğinden buradan bir sonuç çıkmamıştı (Bündârî, 2004, s. 150).

Claude Cahen'e göre Selâhaddin, Mısır sultanı olarak bağımsız olmak is-tiyor; Nûreddin'e tabi bir hükümdar olmak yerine müttefik bir hükümdar olmayı yeğliyordu. Günümüzdeki tarihçiler olaya aslında iki müttefik sultan olarak bakmakta; Nûreddin'i Suriye ve el-Cezire sultanı; Selâhaddin'i ise Mı-sır sultanı olarak ifade etmektedirler. Bu şekilde yorumlanınca eşit iki hü-kümdar arasında olabilecek ihtilaflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum biraz da sevilen ve Haçlılar'a yönelik başarılı seferler düzenleyen iki hüküm-dara toz kondurmak istememek ve onlar ile ilgili olumsuz yorumları minimi-ze etmek ile ilgilidir. Kerek kalesinin fethedilmesi için tekrar sefere çıktıkları

anlaşılan iki liderden Selâhaddin, Şevbek muhasarasında olduğu gibi bölgeyi terk etmesi bardağı taşıran son damla olmuştur. Fakat Selâhaddin'in bölgeyi terk etmesinde önemli bir mazereti vardı. Ülkesine döndüğünde babası bir av dönüşü attan düşerek hayatını kaybetmişti (İbn Vâsıl, s. 223). Bu da Kerek seferinin mazereti olmuştur. Bazı çalışmalarda Kerek ve Şevbek üzerine yapılan seferlerin her iki hükümdarın ortak belirlemiş olduğu sefer olmadığı, bu bölgenin hac ve ticaret kervanlarının geçiş güzergâhında olduğu için hem Selâhaddin hem Nûreddin tarafından müstakil sefere çıkıldığı şeklinde yorumlar bulunmaktadır. Selâhaddin'in bu kaleleri fethetmek yerine bölgedeki haclıları tedip etmek maksadıyla sefere çıktığı ve dolayısıyla sefer amacına ulaştığında geri döndüğü rivayetleri de bulunmaktadır. Bu yorumu yapanlara göre Kerek ve Şevbek hadiselerinin iki sultan arasında problem olan hususlar olmadığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Selâhaddin'in Mısır sultanı, Nûreddin'in ise Suriye sultanı olarak kabul edildiğinden iki eşit hükümdarın anlaşmazlığı şeklinde anlatılmaktadır. İlk rivayet değerlendirildiğinde ilkinde itaat etmeyen bir nâib ve sipehsaların tabi olduğu sultandan kaçmak suretiyle azledilme tehlikesini bertaraf ettiği fakat Nûreddin'in Mısır üzerine sefer yapmaya karar verdiği ortaya çıkmaktadır. İkinci rivayette ise Haçlılar'ın Ma-verayüdü'deki faaliyetlerine yönelik iki hükümdarın rutin seferleri olarak görülmektedir.⁶

Nûreddin Zengî, Mısır'da ortaya çıkan yarı bağımsız rejimi kabul etmediği ortadadır. Abbasi halifesinden onay alsa da bu durum Nûreddin için geçerli değildir. Nûreddin'e göre Selâhaddin ayrı bir devletin sultanı değil; Mısır seferleri için gönderdiği ordularının başkumandanı, oradaki emîri ve yöneticisidir. Selâhaddin'in babası Necmeddin Eyyûb Mısır'a geldiğinde oğlu Selâhaddin'i uyarmış ve isyan ettiği takdirde zor durumda kalacağını belirtmişti (İbnü'l-Adîm, t.y., s. 127). Selâhaddin Eyyûbî her ne kadar burada müstakil bir devlet başkanı gibi hareket etse de emrinde bulunan askerlerin önemli bir kısmı Nûreddin'e bağlı olup herhangi bir savaş söz konusu olduğunda taraf değiştirmeleri olası görülmektedir. Kanaatimizce Selâhaddin'i bir devlet kurmaya iten asıl sebep tefvîz vezirliğinin vermiş olduğu geniş haklardır. Mı-

⁶ Bu tartışmaların tüm tarafları için ayrıntılı olarak bkz; Bahattin Kök. "Mısır'ın Alınmasından Sonra Nuruddin Mahmut'la Selahuddin Eyyûbî Arasında Ortaya Çıkan Soğukluğun Sebepleri" *Bellekten*, vol. 57, 1993, pp. 413-446.

sır'da tefvîz vezirleri halifeye şeklen bağlı olup bir hanedan oluşturarak hükümdar gibi devleti idare etmişlerdir. Tabiatıyla bu durum Selâhaddin'in tefvîz veziri olduğu dönemde de devam etmiş ve Selâhaddin velinimetî Nûreddin'e tabi olmaktan çıkıp bağımsız bir sultan olmak yolunda önemli adımlar atmıştır. Gelişmeler Nûreddin tarafından da takip edildiğinden artık bu duruma son verme kararlılığı içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Nûreddin, Mısır'a düzenlemek istediği seferin gizli tutulmasına önem vermiş ve hazırlıklara başlamıştır. Kendisine tabi Musul, el-Cezire ve Diyar-ı Bekir'de bulunan hükümdarlara mektuplar göndererek özellikle Mısır seferi esnasında Dımaşk'ın Haçlılar tarafından işgal edilmemesi için onlardan bu bölgeyi korumalarını istemiştir. Musul atabegi II. Seyfeddin Gazi, Haçlıların düzenleyeceği olası bir seferde güçlü bir hükümdarın şehirde bulunması gerekli görüldüğünden Dımaşk'ta nâib olarak tayin edilmiştir. (İbnü'l-Esir, s. 299). Mısır üzerine yapılacak seferin en önemli nedeni Şevbek ve Kerek muhasarasında Selâhaddin'in Haçlılar'a karşı gevşek davranmasıydı. Burada Nûreddin tarafından aslında Selâhaddin'in dolaylı olarak Haçlılar ile birlikte olduğu ve onların bu topraklarda kalıcı olmasını istediği iması da bulunmaktadır. Sefer hazırlıkları devam ederken 15 Mayıs 1174 senesinde Nûreddin Zengî rahatsızlanıp vefat edince Mısır seferi akamete uğramıştır (Bündârî, s. 150).

5. Nûreddin Zengî'nin Ölümü ve Eyyûbi Devleti'nin Tam Bağımsız olarak Kurulması

Nûreddin'in veliahdı el-Melikü's-Salih İsmâil'in Mısır seferine çıkmak bir tarafa hâkimiyetini kabul ettirebilmesi bile çok zordu. Musul, Halep ve Sincar'da bulunan Zengî atabeyleri İsmâil'e göre daha güçlü ve tecrübeliydiler. Ayrıca İsmâil'e bağlı emîrler arasında ihtilaflar da ortaya çıkmıştı. Seyfeddin Gazi Mısır'ı hiçbir zaman ele geçirmek istemediğinden hakimiyet bölgesi Musul'a döndü. O, Musul ve el-Cezire hükümdarlığını pekiştirmek istiyordu. Sincar atabeyi de Seyfeddin Gazî'nin nüfuzu altında olup Zengî atabeyliği için öne çıkmamıştır. Halep ve Dımaşk ümerası arasındaki rekabet Nûreddin Zengî'nin mirasını korunmasına engel olmuş, Halep ve Dımaşk birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca İsmâil üzerinde ümeranın nüfuz mücadelesini Halep ümerası kazanmış ve Dımaşk ümerası Selâhaddin'den destek almak zorunda kalmıştır (Bündârî, s. 161). Selâhaddin 29 Ekim 1174 tarihinde Dımaşk önlerine gelerek Dımaşk ümerasının biatlarını aldıktan sonra babasının sarayına yer-

leşmiştir. Selâhaddin Dımaşk'ta ilk olarak el-Melikü'l-İsmâil adına hutbe okutarak Dımaşk'ın kendi himayesinde olmak kaydıyla Nûreddin Zengî'nin veliahdı İsmâil'e ait olduğunu kabul etmiştir. Selâhaddin artık Mısır sultanı ve Zengî mirasının hamisi olarak bu tarihten itibaren sayılabilir. Selâhaddin'in Dımaşk'a gelerek burada yönetimi devralmasına Halep ümerası karşı çıkmış ve onun diğer Zengî şehirlerini zapt etmesinin önünü almak istemişlerdir. Selâhaddin'in Halep seferi Nûreddin Zengî'nin mirasını korumak içindi. Bunun için Dımaşk'tan sonra Humus, Hama ve Halep'i de ele geçirmiştir. El-Cezire, Suriye ve Mâverâyü'dün'ü de alarak bölgenin tamamını ele geçirmiş ve Haçlılar'a yönelik seferlerin kapısını aralamıştır. Halep ve Musul müttefik güçleri Selâhaddin'i durdurmak için ne gerekiyorsa yapsalar da başarılı olamamışlar ve Selâhaddin'in Mısır sultanlığının yanı sıra Suriye'deki hâkimiyetini de kabul etmek zorunda kalmışlardır. Selâhaddin, Zengîler ile yapmış olduğu Kurûn-u Hama muharebesinin akabinde Halep ümerasının elinde oyuncak haline gelen Melik İsmâil'in hükmünün kalmadığını ilan etmiş ve onun adını hutbe ve sikkelerden kaldırmıştır (İbnü'l-Adîm, s. 130.) Bu gelişmeleri Abbâsî halifesine arz ederek Suriye'de de saltanatının onaylanmasını talep etmiştir. Bu talep Abbasî halifesi tarafından kabul görmüş ve gönderilen hilatlerle Mayıs 1175 tarihi itibarıyla Selâhaddin Suriye ve Mısır'ın tartışmasız sultanı olmuş ve bölgede iktâ dağıtımına başlamıştır (İbnü'l-Verdi, 1996, s. 83).

Sonuç

Eyyûbî devletinin kurucusu olan Selâhaddin-i Eyyûbî, Nûreddin Zengî gibi çok önemli bir sultanın dizinin dibinde yetişmiş, babası Necmeddin Eyyûb gibi bir bürokrat ve âlim olarak devlet yönetiminde bulunmuştur. Dımaşk şihnesi olarak görev yaparken amcası Şirkûh'un Mısır seferlerine katılmış ve sonuncu seferden sonra Suriye ordusu Mısır'da hâkimiyeti sağlamıştır. Amcası Şirkûh'un vefatından sonra Fâtımîler'in tefvîz veziri olarak Mısır'da hakimiyeti elde etmiş ve ortaya çıkan Fâtımî isyanlarını ve Haçlı işgallerini bertaraf etmeyi başarmıştır. Bu durum Selâhaddin Eyyûbî'nin liderliğini pekiştirmiş ve Nûreddin Zengî'den bağımsız hareket etmeye başlamıştır.

Selâhaddin Eyyûbî'nin Fâtımîler'in tefvîz veziri olarak tayin edilmesi onun bağımsız hareket etmesini kolaylaştırmış olup Nûreddin Zengî'ye bağlı

olmak yerine Fâtımî halifesinin veziri olarak görev yapmayı daha uygun bulmuştur. Fâtımî halifesi adına okunan hutbenin kaldırılması için gelen baskılara rağmen Selâhaddin Eyyûbî ilk döneminde iktidarının meşruiyetini Fâtımî hilafetinin devamında görmüştür. Babası Necmeddin Eyyûb'un Suriye'den Mısır'a gönderilmesi ve sonrasında gelişen olaylar yüzünden Fâtımî halifeliğine artık nihayet verilmesinin zamanının geldiğini ortaya koyduktan sonra bunu gerçekleştirmiştir. Bu süreçte kendisine destek olan iki bürokrattan Ziyâeddin el-Hakkârî, Suriye meselelerinin çözümünde, Kâdî el-Fâdıl ise Mısır meselelerinin çözümünde destek olmuşlardır. Her iki bürokrat Selâhaddin-i Eyyûbî'nin tedrici olarak Fâtımî rejimini tasfiye etmesini tavsiye etmişlerdir.

Selâhaddin-i Eyyûbî 1169 tarihinde başladığı tefvîz vezirliği 1171'de Fâtımî halifesinin ölümüyle sona ermiştir. Bu dönemde Selâhaddin Mısır'ın tamamına hâkim olup devlet başkanı hükmündeydi. Halifenin önceki dönemlerde olduğu gibi herhangi bir etkisi bulunmamaktaydı. Selâhaddin Eyyûbî'nin 1171 ile 1174 arasındaki ikinci dönemi ise hükmî tefvîz veziri ve resmi olarak Nûreddin'in nâibiydi. 1171 ile 1174 arasındaki dönem daha çok Selâhaddin ile Nûreddin arasında ortaya çıkan ihtilafli bir zaman dilimi olup bu dönemi anlamlandırmak isteyen tarihçiler arasında da kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Bir kısım tarihçiler Selâhaddin'in Nûreddin Zengî'nin nâibi ve sipehsaları olduğunu vurgulayarak itaatsizlik eden tarafın Selâhaddin olduğunun altını çizmişlerdir. Kimi tarihçiler Fâtımî halifeliği ortadan kalktıktan sonra Selâhaddin'i Mısır sultanı olarak görmüşler ve ortaya çıkan ihtilaflara iki hükümdar arasında olabilecek basit meseleler olarak bakmışlardır. Kaynaklar ve araştırma eserleri tahlile tabi tutulduğunda Nûreddin Zengî'nin Selâhaddin'e bağımsız bir sultan nazarıyla baktığını söylemek mümkün değildir. O, Selâhaddin'i ordular kumandanı ve Mısır'daki valisi olarak görmekte ve ona göre mektuplar göndermekteydi. Nitekim Nûreddin Zengî'nin kendi veziri Kayserânî'yi Mısır'a göndermesi ve Mısır gelirlerinin tespit edilmesi Nûreddin Zengî'nin Mısır'a ve Selâhaddin Eyyûbî'ye bakış açısını yansıtan en önemli olaydır. Ayrıca Selâhaddin'in Şevbek ve Kerek muhasaralarında göstermiş olduğu davranışı kabullenmeyerek bir ordu hazırlaması ve Mısır seferine çıkma düşüncesi Nûreddin Zengî'nin Mısır'ı kendi hakimiyetinde gördüğünün bir kanıtı mahiyetindedir.

Tarihçilerin 1171 ile 1174 yılları arasında gerçekleşen Nûreddin Zengî ve Selâhaddin Eyyûbî arasındaki kırgınlığın nedenlerini tespit ederken zaman zaman yanıldıkları görülmektedir. Bu durum özellikle Suriye ve Mısır'daki vezirlerin yetkileriyle alakalıdır. Tefvîz ve tenfîz vezirleri arasındaki farkın anlaşılması, Mısır'da bir asra yakın tefvîz vezirlerin yönetimindeki dönemin incelenmesiyle mümkündür. Mısır'daki tefvîz vezirleri resmi olmasa da hükmen sultandırlar. Vezâret mansıbına tayin olanlar hanedan oluşturmuşlar ve babadan oğula geçen saltanat rejimini kurmuşlardır. Müstansır Billâh'ın tayin ettiği Bedr el-Cemâlî ile başlayan tefvîz vezirliği Selâhaddin Eyyûbî'ye kadar devam etmiştir. Selâhaddin de kendinden önceki vezirler gibi davranarak Mısır'a tam manasıyla hâkim olmuştur. Nûreddin Zengî'nin Selâhaddin Eyyûbî'den bir an önce Fâtımî halifesini azletmesini istemesi işte bu yüzden-
dir.

Eyyûbîler'in Mısır'da Zengîler'den bağımsız bir devlet kurmalarının gerekliliği ortaya çıkmıştı. Nitekim Necmeddin Eyyûb da Mısır'a geldiğinde durumu yakından görmüş ve tedricî bir şekilde Nûreddin'den ayrılarak Mısır'da Eyyûbî Devleti'nin kuruluşunu sağlamasını tembihlemiştir. Fâtımî halifesinin ölümünden Nûreddin Zengî'nin ölümüne kadar Mısır'daki iktidar için yarı bağımsız devlet veya yarı bağımsız rejim olarak değerlendirmemiz mümkün olabilir. Nûreddin Zengî'den sonra onun mirasını koruyabilecek yegâne kişi Selâhaddin olmuştur. Nureddin vefat ettikten kısa bir süre sonra Suriye ve Mısır'da coğrafi bütünlüğü sağlayarak Haçlı saldırılarına karşı bu bölgede İslam birliğini sağlamıştır.

Kaynakça

- Adalıoğlu, H. H. (2004). *Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.
- Adem, H. (2017). *İslamda Yönetim ve Adalet Anlayışı*. Yeni Fikir Uluslararası Hakemli Akademik Fikir Araştırma Dergisi.
- Alaslan, H. (1995). *İslâm Devletlerinde Vezirlik Müessesesine Genel Bir Bakış*. Türk Dünyası Araştırmaları.
- Altan, E. (2017). "Haçlılar'a Karşı Mücadelenin Önde Gelen Liderlerinden Nûreddin Mahmud B. Zengî (1146-1174), "Geçmişten Günümüze Türkis-

tan Tarihinin Bilinmeyenleri: Tarih Bilincine Adanan Bir Ömür Prof. Dr. Abdülkadir Donuk Armağanı.

Arsal, S. M. (1987). Farabi'nin Devlet Yönetimine İlişkin Görüşleri. Belgelerle Türk Tarihi Dergisi: Dün Bugün Yarın.

Ayaz, F. Y. (2012). Abbasiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi. İslam Araştırmaları Dergisi.

Ayaz, F. Y. (2013). Vezir, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.

Ayaz, F.Y. (2012). Abbasilerden Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi. İslami Araştırmalar Dergisi.

Aykut, A. S. (2021). Turtûşî ve Ortaçağ İslam Dünyasında Siyâsî Realizm. Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi.

Bâ Mahreme, Kılâde, Dirase ve tahkik Abdülğani Ali el-Ehceri. San'a. Vizaretü's-Sekafe ve's-Seyyahe.

Becker, C. H. (1993). al-adil b. Al-Salar, İA. Leiden. Brill.

Bündârî. (1971). Sene'l-Berkı's-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut. Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid

C. H. Becker. Bedrülcemâlî, İA. Leiden. Brill.

Canatan, K. (2018). Siyasetnamelerin Dili Olarak Adalet. Yetkin Düşünce. 1.2.

Çelebi K. (2010). Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut, tetkik Sâlih Sadavi Salih, i'dadü'l-feharis Selâhaddin Uygur, İstanbul.

Daftary, F. (2005). İsmaililer-Tarihleri ve Öğretileri. (çev. Erdal Toprak). İstanbul. Doruk Yayınları.

Dûrî, A. (1994). Divan. İstanbul: TDV Yayınları.

Ebû Şâme. (1956). Kitâbü'r-Ravzateyn. (nşr. Muhammed Hilmî Muhammed). Kahire.

- Ebü'l-Fidâ. (1997). Kitâbü'l-Muhtasar Fî Ahbâri'l-Beşer. thk. Mahmûd Deyyub. Beyrut. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ed-Dîbâcî, M. (1978). Resâ'il 'ani'l-harb ve's-selâm min teressülü'l-Kâdi el-Fâzıl (nşr. Muhammed Nağş). Kahire.
- Ertaş, K. (2017). Fâtımî Devleti'nin Yönetiminde Ermeni Vezirler ve Sosyal-Siyasi Hayattaki Roller. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Güner, A. (2003). Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış (II). Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Hamade. M. M. (1981). Ahbarü Mülûk-ü Benî Ubeyd ve Sîretühüm. Kahire.
- Hançabay, H. İ. (2017). İslâm Tarihinde Vezirlik Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve Mâhiyeti. 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı.
- İbn Hallikân.(2003). Vefeyât, thk. İhsan Abbas. Beyrut. Dâru Sadır.
- İbn Kesîr. (1998). El-Bidâye ve'n-Nihâye. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Cize. Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- İbn Şeddâd. İ. (1956). el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Dimaşk. Institut Français de Damas.
- İbn Tağrıberdî.(1942). en-Nücûmü'z-zâhire. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye
- İbnü'l-Adîm. (1951). Zübdetü'l-Haleb Min Târih-i Haleb, Neşir ve tahkik: Sami el-Dehhân. Dimaşk. Institut Français de Damas.
- İbnü't-Tuveyr. (1992). Nüzhetü'l-Mukleteyn fî Ahbâri'd-Devleteyn. nşr. Ey-men Fuâd Seyyid. Beyrut. Darusadır.
- İnce, F. (2019). "Selâhaddin Eyyûbî'nin İslam Birliğini Kurma Çabaları". Karadeniz Araştırmaları.
- Kallek, C. (2004). Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî ve İktisâdî Görüşleri. Dîvân: İlmi Araştırmalar.
- Keleş, M. R. (2019). Nil İle Fıratı Kavuşturan Alim İbn Hallikan, İstanbul Rağbet Yayınları.
- Keleş. M. R. (2021) Eyyûbîler, İstanbul Rağbet Yayınları.

- Korkmaz, F. (2014). Selçuklularda Bilim Adamı-İktidar İlişkileri (Gazali Örneği). I. Uluslararası Selçuklu Sempozyum: Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce (Bildiriler).
- Korkmaz, F. (2019). Fâtımîler Devleti'nde Ermeni Kökenli Cemâli Vezir Hanedanlığının Sonu ve Ali b. Efdal'ın Faaliyetleri. Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi.
- Korkut, Ş. (2022). Nizâmülmülk'ün Siyaset Felsefesi. Journal of Islamic Research.
- Kök, B. (1993). "Mısır'ın Alınmasında Sonra Nuruddin Mahmut'la Selahuddin Eyyûbî Arasında Ortaya Çıkan Soğukluğun Sebepleri". Belleten.
- Kuşçu, A. D. Eyyûbî Devlet Teşkilatı, Ankara. Türk Tarih Kurumu.
- Lewis, B. (2011). Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi. 8.Baskı. Selen Y. Kölay (çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Makrîzî. (1996). İtti'âzü'l-hunefâ'. nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî Ahmed. Kahire. el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuuni'l-İslamiyye.
- Makrîzî. (1997). El-Sülûk Li Ma'rifeti Devleti'l-Mülûk, Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut.
- Menekşe, Ö. (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi.
- Münâvî. el-Vizâre ve'l-Vüzerâ. Kahire. Dârü'l-Maârif.
- Özaydın, A. (1992). Bedr el-Cemâlî, İstanbul: TDV Yayınları.
- Özaydın, A. (1994). "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", İstanbul: TDV Yayınları.
- Özbek, S. (2007). Siyasetnâme Özellikleri Açısından Râhatü's-Sudûr'un Değerlendirilmesi. Sosyal Bilimler Dergisi.
- Paine, M. (2011) Crusades (Haçlı Seferleri), Türkçe Çev. Cumhur Atay, İstanbul. Kalkedon Yayınları.
- Runciman, S. (1987). Haçlı Seferleri Tarihi. trc. Fikret Işıltan. Ankara. Türk Tarih Kurumu.

- Sallabi, A. M. M. (2008). Selâhaddin el-Eyyûbî ve cühuduhu fi tahriri Beyti'l-Makdis, Darü'l-Yakin.
- Sauvaget. J. İslâm Dünyası Kısa Kronolojisi. Türkçeye çevirenler ve genişletenler Faik Reşit Unat, Suut Kemal Yetkin. Ankara. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Şekil. H. D. (1993). El-Kadı el-Fazıl Abdürrahim el-Beysani el-Askalani (526-596 h / 1131-1199 m): devruhü't-tahtiti fi devleti Selâhaddin ve fütuhatih, Beyrut, Müessesetü'd-Dirasatî'l-Filistiniyye.
- Şeşen, R. (2000). Salâhaddin Eyyûbî ve Devri, İstanbul.Yeditepe Yayınları.
- Şeşen, R. (2002). "Eyyûbîler", Türkler Ansiklopedisi, Ankara. Yeni Türkiye Yayınları.
- Şimşek, M. (2021). Efdal B. Bedrü'l-Cemâlî'nin (Ö. 515/1121) Nizârî-Müsta'li Bölünmesindeki Rolü ve I. Haçlı Seferi Karşısındaki Tutumu. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 21 (2).
- Taşdemir, F. Uluslararası Hukuk Açısından De Facto Devlet Sorunu: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC), Abhazya ve Transdinyester Örneklerinin Karşılaştırmalı Analizi. Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. 16 (199).
- Tomar, C. (2010). "Talâi' b. Rüzzi'k", İstanbul. TDV Yayınları.
- Turan, R. (2021). İbn Miskeveyh'in adalet anlayışı. Ankara. İlahiyat.
- Umberto. E. (2014) Ortaçağ (Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar), İstanbul. Alfa Yayınları.
- Varol, H. (1986). İbnu Kuteybe ve Eserleri. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Zehebi, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, thk. Şuayb el-Arnaut, Salih es-Semer, Beyrut, 1982.

Düzeltme / Erratum

Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarların (Ramazan TURAN*, Sümeyra TURAN**) talepleri üzerine;

Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi'nin 2022 yılı 7. sayısında yayımlanan "Kendilik Bilinci Bağlamında İbn Bâcce'nin Tedbîrû'l-Mütevahhid Kavramı İle F. H. Bradley'in Kendini Gerçekleştirme [Self-Realisation] Kavramları Üzerine Bir İnceleme" (DOI: 10.5281/zenodo.6355398) adlı makalede bazı ifade yanlışları yapıldığı fark edilmiştir. Makalenin 183. sayfasının üçüncü paragrafında yer alan hatalı ifadelerin düzeltilmiş hali aşağıda sunulmuştur.

Düzeltme: "*Mütevahhid*, yalancı rûhânî suretler olan riyâ, hile ve bunlara benzer olan şeylerden de uzak olmak durumundadır. Yani o, kurgu ile hakikatı ayırmalıdır. Aksi takdirde filozofa göre bunun farkında olmayanların çoğu aldanır. Burada İbn Bâcce, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadeleye dikkat çeker. Bir kısım insanlar Muâviye'nin azim ve kararlılık konusunda Hz. Ali'ye üstün olduğunu düşünmüşlerdir oysa İbn Bâcce'ye göre onlar bu düşüncelerinden ötürü yanılmışlardır (İbn Bâcce, 1994, s. 31-32).

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, rturan@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0506-8608

** Araştırma Görevlisi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, skoksal@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8381-7539

Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)’dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)’tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu – Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu – Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu – Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>