

**I. ULUSLARARASI
KÜLTÜR VE MEDENİYET
KONGRESİ
7 - 10 Aralık 2017
MARDİN**

TAM METİN KİTABI

**Editör
Prof. Dr. Himmet KARADAL**

ISBN
978-605-9885-32-4
2017
ikisad yayınevi

KONGRE TAM METİN KİTABI



I. ULUSLARARASI KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ 7-10 Aralık 2017 Mardin

Editörler

Prof. Dr. Himmet KARADAL

Institution Of Economic Development And Social Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY

TR: +90 342 606 06 75 USA: +1 631 685 0 853

E posta: kongreiksad@gmail.com

www.iksad.org www.iksadkongre.org



KONGRE KÜNYESİ

KONGRENİN ADI

1. ULUSLARARASI KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ

KATILIM TÜRÜ

Çağrılı ve Davetli

TARİHİ VE YERİ

7 – 10 Aralık 2017 – MARDİN

ORGANİZATÖR

İKSAD- İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Derneği

KATILIMCI KURUM

Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi

KONGRE BAŞKANI

Prof. Dr. Himmet KARADAL

DAVETLİ KONUŞMACILAR

Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

Mustafa Latif EMEK

GENEL KOORDİNATÖR

Kaldygül ADİLBEKOVA

KONGRE DİLİ

Türkçe (tüm lehçeler), Arapça ve İngilizce

KONGRE BİLİM KURULU

Dr. Alma T. AKAJANOVA	Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi
Dr. Alia R. MASALİMOVA	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. Alma T. AKAJANOVA	Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi
Dr. Amanbay MOLDİBAEV	Taraz Devlet Pedagoji Üniversitesi
Dr. Ahmet KULAŞ	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. Akmaral S. SYRGAKBAYEVA	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. Armağan KONAK	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Anatoliy LOGİNOV	Ukrayna Şevçenko Lugan Milli Üniversitesi
Dr. A.S. KİDİRŞAYEV	Makhambet U. Batı Kazakistan Devlet Üniversitesi
Dr. Ayslu B. SARSEKENOVA	Orleu Milli Kalkınma Enstitüsü
Dr. Bahit KULBAEVA	S.Baybeşev Aktobe Üniversitesi
Dr. Bakıt OSPANOVA	H.Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak-Türk Üniv.
Dr. Bayram BOLAT	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Bazarhan İMANGALİYEVA	K.Zhubanov Aktobe Devlet Bölge Üniversitesi
Dr. B.K.ZAYADAN	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. Botagul TURGUNBAEVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Caner KARAVİT	Mimar Sinan Üniversitesi
Dr. Cholpon TOKTOSUNOVA	Rasulbekov Kırgız Ekonomi Üniversitesi
Dr. D.K.TÖLEGENOVA	Makhambet U. Batı Kazakistan Devlet Üniversitesi
Dr. Dinarakhan TURSUNALİEVA	Rasulbekov Kırgız Ekonomi Üniversitesi
Dr. Dursun KÖSE	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Dzhakipbek Altaevich ALTAYEV	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. Elvan YALÇINKAYA	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Fethi DEMİR	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Gulmira ABDİRASULOVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Gulşat ŞUGAYEVA	Dosmukhamedov Atyrau Devlet Üniversitesi
Dr. G.I. ERNAZAROVA	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. İsaevna URKİMBAEVA	Abılay Han Uluslararası İlişkiler Üniversitesi
Dr. Kalemkas KALİBAEVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Karlıgash BAYTANASOVA	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. K.A.TLEUBERGENOVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Kemal EROL	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Kenjehan MEDEUBAEVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Kenan İLARSLAN	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Dr. Keles Nurmaşulı JAYLIBAY	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Kulaş MAMİROVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Mahabbat OSPANBAEVA	Taraz Devlet Pedagoji Üniversitesi
Dr. Maha Hamdan ALANAZİ	Riyad Kral Abdülaziz Teknoloji Enstitüsü
Dr. Malik YILMAZ	Atatürk Üniversitesi
Dr. Mavlyanov ABDİGAPPAR	Kırgızistan Elaralık Üniversitesi
Dr. Maira ESİMBOLOVA	Kazakistan Narkhoz Üniversitesi
Dr. Maira MURZAHMEDOVA	Al – Farabi Kazak Milli Üniversitesi
Dr. Mehmet Recep TAŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Metin KOPAR	Adıyaman Üniversitesi

Dr. Mustafa METE	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Mustafa TALAS	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. M. Salih MERCAN	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Dr. Han Nadejda	E.A. Buketov Karaganda Devlet Üniversitesi
Dr. Osman Kubilay GÜL	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. P.S. PANKOV	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Rustem KOZBAGAROV	M. Tınışbayev Kazak Araç ve İletişim Akademisi
Dr. Sarash KONYRBAEVA	Kazak Devlet Kızlar Pedagoji Üniversitesi
Dr. Salima N. KAİRJANOVA	Dosmukhamedov Atyrau Devlet Üniversitesi
Dr. Şara MAJITAYEVA	E.A. Buketov Karaganda Devlet Üniversitesi
Dr. Vera ABRAMENKOVA	Rusya Aile ve Eğitim Çalışmaları Enstitüsü
Dr. Yang ZİTONG	Wuhan Üniversitesi
Dr. Zeynullina AYMAN	S. Toraygırov Pavlodar Devlet Üniversitesi
Dr. Zharkyn BALTABAEVA	Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi
Dr. Zongxian FENG	Xi'an Jiatong Üniversitesi



Institution Of Economic Development And Social Researches Publications®

(The Licence Number of Pubicator: 2014/31220)

TR: +90 342 606 06 75

E posta: kongreiksad@gmail.com

www.iksad.org

www.iksadkongre.org

MARDİN



Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ

KONGRE PROGRAMI

2017

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

08.12.2017

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Azize Serap TUNÇER

14: 30-17:00

Doç. Dr. Azize Serap TUNÇER SİYASET MEKANI KENTİ EDEBİYAT PERSPEKTİFİNDEN DEĞERLENDİRMEK (TÜRK EDEBİYATINDA KENT)	Murat YOLSAL E. Banu BİLGİSEVEN Seda MURADOĞLU GENÇLERİN DÖNÜŞTÜRÜCÜ LİDERLİK ALGISI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA	Arş. Gör. Mehmet ARSLANBOĞA Prof. Dr. N. Oya LEVENDOĞLU ÖNER Doç. Dr. Cenk GÜRAY ORKESTRA DERGİSİNDE MUSİKİ İNKILABI ÜZERİNE ANLATILAR	Öğr. Gör. Suna TARKOÇIN Öğr. Gör. Alev TAZE Öğr. Gör. Nurcan ALAGÖZ OKUL ÖNCESİ ÖĞRETMENLERİNİN TEKNOLOJİK ARAÇ GEREÇ KULLANIMINA YÖNELİK TUTUMLARININ BELİRLİ DEĞİŞKENLERE GÖRE İNCELENMESİ (BİNGÖL İLİ ÖRNEĞİ)
Yrd. Doç. Dr. Rahşan Fatma AKGÜL KÜLTÜREL İMGE VE SİMGELERİN LOGO TASARIMLARINDA KULLANILMASININ GÖRSEL KÜLTÜR TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ANALİZİ	Arş. Gör. Gökhan UŞMA ANADOLU'NUN KÜLTÜR MİRASLARI: OSMANLI KÖPRÜLERİ	Yrd.Doç.Dr. Füsün YALÇIN Doç. Dr. Mehmet MERT KİŞİLERİN İNTERNET ÜZERİNDEN ALIŞVERİŞİ İLE İLGİLİ AMPİRİK BİR ÇALIŞMA	Alev TAZE Suna TARKOÇIN Nurcan ALAGÖZ ÇOCUK GELİŞİMİ PROGRAMI ÖĞRENCİLERİNİN TEKNOLOJİ KULLANIMINA YÖNELİK TUTUMLARININ İNCELENMESİ
Arş. Gör. Fulya SOYLU BAĞÇECİ Prof. Dr. N. Oya LEVENDOĞLU ÖNER OSMANLI'NIN MUSİKİŞİNAS DERVİŞLERİNDEN GÜNÜMÜZÜN MEVLEVİ AYİNİ İCRACILARINA: GELENEĞİ TEMSİL ETMEK	Arş. Gör. Dr. Nazan OSKAY TEKSTİL TARİHİ BAĞLAMINDA HİNT GELENEKSEL GİYSİSİ SAREE (SÂRİ) ÜZERİNE KÜLTÜREL BİR ANALİZ	Yrd.Doç.Dr. Füsün YALÇIN Doç. Dr. Mehmet MERT PLAJ ÖZELLİKLERİNİN OTEL KONAKLAMA FİYATLARINA ETKİSİ	Doç. Dr. Azize Serap TUNÇER SİYASET MEKANI KENTİ EDEBİYAT PERSPEKTİFİNDEN DEĞERLENDİRMEK (DÜNYA EDEBİYATINDA KENT) Arş. Gör. Gökhan UŞMA OSMANLI DÖNEMİ'NDE KUBBE İLE KARE MEKÂN ARASINDAKİ TAŞIYICI VE DEKORATİF GEÇİŞ ELEMANLARI

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

09.12.2017

SABAHA OTURUMU KAYITLARI: 09:00 – 09:30

Açılış Konuşması: 09:30 – 10:00

Prof. Dr. Himmet KARADAL
Kongre Başkanı

OTURUM-1

10:00-13:00

Salon:1

Oturum Başkanı: Dr. Hilal BOZKURT

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

Öğr. Gör. Sema CİVELEK ÇORUM İLİ, İSKİLİP İLÇESİ GELENEKSEL KUMAŞ DOKUMACILIĞI	Okutman Dr. Ahmet TEKİN MOLLA AHMET HİLMİ KOĞI, HAYATI VE ESERLERİ	Yrd. Doç. Dr. Ferdi BİŞKİN Arş. Gör. Zekeriya YETİŞ MİDYAT'DA TURİZMİN EKONOMİK, SOSYAL, KÜLTÜREL VE ÇEVRESEL ETKİLERİ KONUSUNDA YEREL HALKIN GÖRÜŞLERİ	Öğr. Gör. Dr. Hilal BOZKURT MANİSA İLİ KULA İLÇESİNDE YORGANCILIK SANATI
Okt. Pelin HELVACI İSTANBUL'DAN MARDİN'E BAKMAK: GAZETECİ MÜMTAZ FAİK FENİK'İN MARDİN GÖZLEMLERİ VE İTİRAZLAR (1937)	Arş. Gör. Saniye Simla ÖZÇELİK ŞEHRNÛŞ PÂRSİPÛR'UN SIFIR YILINDA SICAKLIK ADLI ÖYKÜSÜNÜN İRAN KÜLTÜR VE MEDENİYETİNE ETKİLERİ	Öğr. Gör. Sema CİVELEK ÇORUM İLİ İSKİLİP İLÇESİ GELENEKSEL ÜÇ ETEKLERİN İŞLEME ÖZELLİKLERİ	Öğr. Gör. Dr. Hilal BOZKURT ÇORUM İLİ İSKİLİP İLÇESİNDE AHŞAP OYMACILIK: SOĞUCAK KÖYÜ ÖRNEĞİ
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı Doç. Dr. M. Nesim Doru NUSAYBİNLİ İLİYA'NIN MONOTEİZM İDDİASINI KARŞIT METİN ÜZERİNDEN DELİLLENDİRME ÇABASI	Doç. Dr. Rauf KERİMOV X.-XVII. YÜZYILLARDA YAKIN VE ORTA DOĞUDA MÜZİK ALETLERİ ÜZERİNE YAPILAN ARAŞTIRMALAR Uzaktan sunum	Okutman Dr. Ahmet TEKİN MOLLA İSAM VE MANZÛMETİ'L- ELĞAZİ'N-NAHVİYYE ADLI ESERİ	Yrd. Doç. Dr. Davut OKÇU ÇOCUKLARIN EĞİTİM TARZINI BELİRLEMEDE ANNE VE BABALARIN HAKKI

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM-1

Salon:2

10:00-13:00

OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

<p>Öğr.Gör. Adnan AKIN Öğr.Gör. Aliye AKIN</p> <p>GAZİANTEP EL SANATLARININ TURİZMDEKİ YERİ</p>	<p>Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK</p> <p>TEK YÖNLÜ KÜLTÜRLEŞME OLARAK KÜRESELLEŞME</p>	<p>Doç. Seyhan YILMAZ</p> <p>ÇAĞDAŞ TÜRK SERAMİK SANATINDA EDEBİYAT</p>	<p>Yrd. Doç.Dr. Abdurrahman MENĞİ</p> <p>KÜLTÜREL GECİKMENİN KENTSEL GÖRÜNÜMLERİ</p>
<p>Yrd. Doç. Dr. Tahsin KORKUT Ufuk ELYİĞİT</p> <p>GÜNÜMÜZE KADAR MARDİN'DE YAPILMIŞ OLAN ORTAÇAĞ DÖNEMİ HIRİSTİYAN DİNİ MİMARİSİ ARAŞTIRMALARI VE TAŞINMAZ KÜLTÜR VARLIKLARINA YÖNELİK ÖNEMLİ BİLİMSEL ÇALIŞMALAR</p>	<p>Melek NUREDİNİ</p> <p>EVLİYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNÂMESİ'NDE OSMANLI MEYHÂNELERİ VE MEYHÂNE KÜLTÜRÜ</p>	<p>Okt. Kazım KARTAL Doç. Dr. Nihat KARAER</p> <p>XIX. YÜZYIL ORTASINDA MARDİN SANCAĞI SÜRGÜCÜ KAZASININ DEMOGRAFİK YAPISI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER (1859/1860)</p>	<p>Arş. Gör. Ercan GÖRDEĞİR</p> <p>MOĞOLLARIN MARDİN KUŞATMASI VE GERİDE BIRAKTIKLARI İZLER</p>
<p>Arş. Gör. Seçil YÜCEDAĞ</p> <p>PIERRE LOTİ'NİN HAYAL KADINLAR ROMANINDA MODERN HAREMDEN KÜLTÜREL YANSIMALAR</p>	<p>Öğr. Gör. İlkey YILDIZ Öğr. Gör. Esra GÜR</p> <p>KADINA ŞİDDETTE MEDYANIN ROLÜ (BİTLİS İLİNDE ORTAÖĞRETİM SON SINIFTA OKUYAN ÖĞRENCİLER ÖZELİNDE BİR ARAŞTIRMA)</p> <p>Uzaktan sunum</p>	<p>Öğr.Gör. Adnan AKIN Öğr.Gör. Aliye AKIN</p> <p>GAZİANTEP'İ GASTRONOMİ ŞEHRİ OLARAK BELİRLEYEN FAKTÖRLER</p>	<p>Öğr. Gör. Taner DAĞLIOĞLU Öğr. Gör. Metin SÜRME</p> <p>SU ALTI DALIŞ TURİZMİ TERCİH NEDENLERİNİ BELİRLEMeye YÖNELİK BİR ARAŞTIRMA</p>

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM I

SALON:3
10:00-13:00

OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Oya Aytemiz SEYMEN

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

<p>Prof.Dr, Oya Aytemiz SEYMEN Arş.Gör. Oğuzhan KİNTER</p> <p>ÖRTÜK LİDERLİK KURAMI ÇERÇEVESİNDE HİZMETKÂR LİDERLİK VE GÜÇ MESAFESİ İLE OLAN İLİŞKİSİ</p>	<p>Yrd. Doç. Dr. Çağdaş ERTAŞ</p> <p>TURİZMDE ÖRGÜTSEL PSİKOLOJİ ÇALIŞMALARI İÇİN ÖNEMLİ BİR KAVRAM: KÜLÜREL DEĞERLER</p>	<p>Öğr. Gör. Neslihan TANCI YILDIRIM Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk DEMİRKOL TÜRKİYE DEKİ AKADEMİK DERGİLERDE TÜRKİYE FİNANSAL RAPORLAMA</p> <p>Uzaktan sunum</p>	<p>Öğr. Gör. Neslihan TANCI YILDIRIM Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk DEMİRKOL</p> <p>MUHASEBE STANDARTLARIN ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ VE DÜZENLENMESİ</p> <p>Uzaktan sunum</p>
<p>Yrd. Doç. Dr. Çağdaş ERTAŞ</p> <p>KONAKLAMA İŞLETMELERİ ÇALIŞANLARININ KÜLTÜREL DEĞERLERİ</p>	<p>Öğr. Gör. Erhan POLAT Yrd. Doç. Dr. Süreyya ECE Arş. Gör. Reşat SAKUR</p> <p>KONAKLAMA İŞLETMELERİNDE İÇ KONTROL SİSTEMİNİN ÖNEMİ; MARDİN İLİ ÖRNEĞİ</p>	<p>Prof. Dr. Nüket SARAÇEL Gülcan AYRAL Eljif HAJRULA ASLAN</p> <p>PERAKENDE KUYUM SEKTÖRÜNDE SATIŞ ETİĞİ TÜKETİCİ ALGISI VE SATIN ALMA DAVRANIŞINA ETKİSİ; KAPALIÇARŞI ARAŞTIRMASI</p>	<p>Arş. Gör. Reşat SAKUR Öğr. Gör. Erhan POLAT Yrd. Doç. Dr. Süreyya ECE</p> <p>ENTELEKTÜEL SERMAYE KAVRAMI; BİST'DE İŞLEM GÖREN GIDA FİRMALARI ÜZERİNE BİR ANALİZ</p>
<p>Prof. Dr. Tamer BOLAT Doç. Dr Oya İnci BOLAT Arş. Gör. Yahya KATI</p> <p>POLİTİK BECERİLER VE TÜKENMİŞLİK: GEREKLİ NİTELİĞE SAHİP OLMAYAN YÜKSEK POLİTİK BECERİLİ ÇALIŞANLAR AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME</p>	<p>Prof. Dr. Tamer BOLAT Doç. Dr Oya İnci BOLAT Arş. Gör. Yahya KATI</p> <p>İŞ ROTASYONU VE İŞ TATMİNİ İLİŞKİSİ: YENİLİKLERE AÇIKLIK AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME</p>	<p>Prof. Dr.Ferit KÜÇÜK Yrd.Doç.Dr.Kasım KAYA</p> <p>Yrd.Doç.Dr.Baran ARSLAN DEMOGRAFİK FAKTÖRLER BAĞLAMINDA EĞİTİMCİLERİN KURUMSAL BAĞLILIK DÜZEYLERİNDEKİ FARKLILIKLAR</p> <p>UZAKTAN SUNUM</p>	<p>Prof. Dr. Ferit KÜÇÜK Yrd. Doç. Dr. Kasım KAYA</p> <p>Yrd.Doç.Dr.Baran ARSLAN TÜKENMİŞLİK SENDROMUNUN DEMOGRAFİK FAKTÖRLER BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ</p> <p>UZAKTAN SUNUM</p>

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM -II
SALON 1
14:30-17:00

OTURUM BAŞKANI: Yrd. Doç. Dr. Dilek COŞKUN ERDOĞAN

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

<p>Yrd. Doç. Dr. Sedat ERDOĞAN Yrd. Doç. Dr. Dilek COŞKUN ERDOĞAN İLKE VE KURAL TEMELLİ MUHASEBE ETİK STANDARTLARI VE YAKINSAMA ÇALIŞMALARI: AICPA VE IESBA STANDARTLARININ KARŞILAŞTIRILMASI</p>	<p>Arş. Gör. Dr. Fatma KIZILTOPRAK OLASILIKSAL MUHAKEME PUANLARININ GÜVENİLİRLİĞİNİN GENELLENEBİLİRLİK VE KLASİK TEST KURAMINA GÖRE İNCELENMESİ</p>	<p>Arş. Gör. Seyhan Sarıtaş Arş. Gör. Esra Sözer Arş. Gör. Dr. Fatma Kızıltoprak INVESTIGATION OF MEASUREMENT INVARIANCE OF INTEREST IN SCIENCE BY GENDER: TURKEY SAMPLE</p>	<p>Yrd. Doç. Dr. Dilek COŞKUN ERDOĞAN Yrd. Doç. Dr. Sedat ERDOĞAN FİNANSAL OKURYAZARLIK DÜZEYİNİN ÖLÇÜLMESİ VE FİNANSAL EĞİTİMİN FİNANSAL OKURYAZARLIK DÜZEYİ ÜZERİNE ETKİSİ: ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ</p>
<p>Öğr. Gör. Gülşen KIRPIK Öğr. Gör. Serpil ÇAKIR Yrd. Doç. Dr. İsmail UKAV Öğr. Gör. Abdulrezzak İKVAN X ve Y KUŞAĞI ÇALIŞANLARIN ÖRGÜTSEL ADALETİ ALGILAMA FARKLILIKLARI: ADIYAMAN ÖRNEĞİ</p>	<p>Doç. Dr. Aykut EKİYOR Mahmoud AMİNO SAĞLIK İŞLETMELERİNDE TEDARİK ZİNCİRİ SEÇİM KRİTERLERİNİN OPERASYONEL PERFORMANSA ETKİSİ VAR MIDIR?</p>	<p>Öğr. Gör. Esra GÜR Öğr. Gör. İlkey YILDIZ VERGİLEMEDE EKONOMİK ETKİNLİK VE OPTİMALİTENİN SAĞLANMASI: GÜNÜMÜZDE OPTİMAL VERGİLEME ÇERÇEVESİNDE GELİR VERGİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME Uzaktan sunum</p>	<p>Öğr. Gör. Gülşen KIRPIK Prof. Dr. Bünyamin AKDEMİR Bilal KÜÇÜKKELEPÇE X ve Y KUŞAĞI İŞGÖRENİN SOSYODEMOGRAFİK ÖZELLİKLERİNİN DUYGUSAL BAĞLILIK ÜZERİNE ETKİSİ: ADIYAMAN BANKACILIK SEKTÖRÜ ÖRNEĞİ</p>
<p>Öğr. Gör. Pınar COŞKUN Yrd. Doç. Dr. Atilla YÜCEL KÜLTÜREL TURİZMİN GELİŞMESİNDE NÖROPAZARLAMININ ETKİSİNİN KURAMSAL OLARAK İNCELENMESİ</p>	<p>Yrd. Doç. Dr. Ahmet İLHAN Öğr. Gör. İlhan BİLİCİ KÜRESELLEŞME OLGUSU VE KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE ÖRGÜTLERİN YENİDEN DİZAYN EDİLMESİ</p>	<p>Yrd. Doç. Dr. Atilla YÜCEL Fatoş ÖZDEMİR Yunus Emre GÜR ŞEHİRLERİN ALGILANMASI ÜZERİNE NÖRO-DENEYİMSEL BİR TASARIM</p>	<p>Arş. Gör. Zehra PALA KONYA SAHİP ATA MÜZESİ'NDE SERGİLENEN TEKSTİL ÜRÜNÜ DOKUMALAR VE BU DOKUMALARIN GELENEKSEL KÜLTÜRÜMÜZ AÇISINDAN MOTİF ANALİZİ Uzaktan sunum</p>

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM: II

Salon: 2
14:30-17:00

OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. M. Nesim Doru

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)**

Tülin TUNÇ DEVECİ Eylül Ece DEMİR ENFORMASYON ÇAĞINDA TÜRKİYE	Yrd. Doç. Dr. Murat SİLİNİR KÜRESELLEŞME OLGUSUNUN YIKICI BOYUTLARI: RICHARD FALK'UN ELEŞTİREL YAKLAŞIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME	Yrd. Doç. Dr. Murat SİLİNİR AVRUPA'DA NEO- NASYONAL DALGA: ETKİLER, TEPKİLER VE PROJEKSİYONLAR	Okt. Dr. Ayşe ERKMEN TÜRKİYE'DE 1946 İLE 2007 YILLARI ARASINDA UYGULANAN GENEL SEÇİM SİSTEMLERİ
Doç. Dr. M. Nesim Doru Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı MARDİN'DE KONUŞULAN DİLLERİN KLASİK KOZMOLOJİ İLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ	Yrd. Doç. Dr. Serdal KARA DİLİN YANLIŞ KULLANIMINA DAİR	Yrd. Doç. Dr. Şakir İŞLEYEN Yrd. Doç. Dr. Yener ALTUN Çetin GÖRÜR TÜRKİYE'DE EĞİTİM VE SAĞLIK HARCAMALARININ EKONOMİK BÜYÜMEYE ETKİSİ: 1999-2017	Dr. Okt. Halil AKÇAY ARAP ŞİİRİNDE MARDİN İZLERİ
Öğr. Gör. Nisa Nur DUMAN Öğr. Gör. Ece MELEK EKSPRESYONİZM SANAT AKIMININ GIYSİ TASARIMCILARI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİNİN İNCELENMESİ	Yrd. Doç. Dr. PARISA GÖKER UZAKDOĞU'NUN SAKLI HAZİNESİ; JAPON BAHÇELERİ	Yrd. Doç. Dr. PARISA GÖKER OSMANLI-TÜRK BAHÇE SANATININ TEMEL TASAR ÖZELLİKLERİ	Dr. Okt. Halil AKÇAY TÂRİHU DUNEYSİR'İN KIZILTEPE'SİNDE EĞİTİM-ÖĞRETİM KURUMLARI

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM – II

SALON: 3

14:00- 16:30

OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

Yrd. Doç. Dr. Zeki EDİS AFRİKAN-AMERİKAN İNGİLİZCESİ’NİN YAPISI	Yrd. Doç. Dr. Tuba DALAR SEVİNÇ ÇOKUM’UN KARANLIĞA DİRENEN YILDIZ ROMANINDA 27 MAYIS 1960 DARBESİ	Yrd. Doç. Dr. OSMAN ASLANOĞLU WEDA’İNİN DİVANINDAKİ TEMEL DİNİ İMGELER	Doç. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR Mervenur ULUDAĞ THE POWER OF EMOTIONS IN A PRAYER FOR OWEN MEANY BY JOHN IRVING
Yrd. Doç. Dr. Zeki EDİS HEART OF DARKNESS’TA ÇEŞİTLİ METAFORLAR	Yrd. Doç. Dr. Murat KEKLİK SİMGE SÖZCÜKLER ÜZERİNDEN KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE TOPLUM ELEŞTİRİSİ	Yrd. Doç. Dr. Şakire BALIKÇI MARDİN ŞAHMERAN EFSANESİ VE YILAN TILSIMLARININ PSİKANALİTİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	Duygu İKİSİVRİ V. G. KOROLENKO’NUN “YURTSUZ FYODOR” ÖYKÜSÜNDE GEZGİN TİPİ
Ayten DEMİR ÇAKIROĞLU ALEKSEY N. TOLSTOY’UN AZAP YOLLARI ESERİNDE XX. YÜZYIL RUS AYDINININ KİMLİK ARAYIŞI	Havva Hilal TEPE A. S. PUŞKİN’İN “BAKIR ATLI” ESERİNDE HÜMANİZM	Arş. Gör. Gökhan REYHANOĞULLARI MODERN TÜRK ŞİİRİNİN KURULUŞUNDA “MEDENİYET” KAVRAMININ ANLAM ÇERÇEVESİ	Arş. Gör. Kenan ÖNSEVER DÜNDEN BU GÜNE DUYGU KAVRAMI VE TİYATRO SANATINDAKİ YERİ

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM – II

SALON: 4

14:30- 16:30

OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. Himmet KARADAL

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

<p style="text-align: center;">Öğr. Gör. İbrahim FIRAT Öğr. Gör. İlhan ÇİÇEK Öğr. Gör. Erhan EKİNGEN</p> <p style="text-align: center;">GENEL ÖZ YETERLİLİK İLE BİREYSEL YARATICILIK İLİŞKİSİNDE MYO ÖĞRENCİLERİNİN DEMOGRAFİK ÖZELLİKLERİNİN ROLÜ</p>	<p style="text-align: center;">Öğr. Gör. İSMAİL EROL</p> <p style="text-align: center;">OKUL YÖNETİCİLERİNİN ZAMANINI ÖĞRENMEK İÇİN KULLANMASI</p>	<p style="text-align: center;">Yrd. Doç. Dr. Yener ALTUN Yrd. Doç. Dr. Şakir İŞLEYEN Çetin GÖRÜR</p> <p style="text-align: center;">SOMUT MATERYALLERLE MATEMATİK ÖĞRETİMİNİN ÖĞRENCİ BAŞARISI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ</p>	<p style="text-align: center;">Öğr. Gör. İSMAİL EROL</p> <p style="text-align: center;">YÜKSEKÖĞRETİM KURUMLARINDA GÖREV YAPAN AKADEMİK PERSONELİN HESAP VERİLEBİLİRLİK ALGILARI</p>
<p style="text-align: center;">Serkan DEMİR Zeynep ALTUN KART Saliç AKTAŞ</p> <p style="text-align: center;">ÖĞRETMENLERİN KÜLTÜRLERARASI DUYARLILIK VE ETNİK MERKEZCİLİK DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ</p>	<p style="text-align: center;">Arş. Gör. Dr. Serdar NERSE</p> <p style="text-align: center;">ÇOCUKLUKLA İLGİLİ BASKIN SÖYLEMLER: YER, YERELLİK, KÜRESELLEŞME VE AİDİYET</p>	<p style="text-align: center;">Öğr. Gör. İbrahim FIRAT Öğr. Gör. İlhan ÇİÇEK Öğr. Gör. Erhan EKİNGEN</p> <p style="text-align: center;">ÖĞRENCİLERİN GİRİŞİMCİLİK EĞİLİMLERİ: MESLEK YÜKSEKOKULU ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA</p>	<p style="text-align: center;">Arş. Gör. Dr. Serdar NERSE</p> <p style="text-align: center;">ÇOCUK TÜKETİM ALIŞKANLIĞINDA FARKLILIKLAR VE TOPLUMSAL YERİ</p>

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

OTURUM – III

SALON: 1

16:30- 18:30

OTURUM BAŞKANI: Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT ÖĞRETİM ELEMANLARININ İLAHİYAT FAKÜLTESİ HAZIRLIK SINIFLARINDA DİL BECERİLERİNİ ÖĞRETMEDEKİ ROLÜ	Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞÜKRÜ ÖZKAN İLAHİYAT ALANINDA DİNİ ÇEŞİTLİLİK MESELESİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR	Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ MU'TEZİLE VE TEVHİD AKİDESİ	Yrd. Doç. Dr. Emine KESKİNER DİN EĞİTİMİ ÖĞRETİMİ BAĞLAMINDA KADER ANLAYIŞI
Yrd. Doç. Dr. Banu GÜRER DİN EĞİTİMİ VE ÖĞRETİMİ AÇISINDAN AHİRET BİLİNCİ	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR TACÜDDİN ES-SÜBKÎ'NİN MUİDU'N-Nİ'AM VE MUBİDU'N-NİKAM ADLI ESERİ ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR İSLÂM'DA BİR AKRABALIK MÜESSESESİ OLAN RADA'/SÛT EMME VE HUKUKİ SONUÇLARI	Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE HZ. ALİ'NİN İMÂMETİNİN MEŞRUIYET TEMELLERİ

OTURUM III

SALON: 2

16:30-18:15

OTURUM BAŞKANI: Yrd. Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI

(Her saat sonu coffee-break, katılım belgeleri **oturumun sonunda** Oturum Başkanı tarafından takdim edilecektir)

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM FÂRÂBÎ FELSEFESİDE DİN, YASA (ŞERİAT) VE YORUM	Yrd. Doç. Dr. Mustafa TATCI Yrd. Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI ÜSKÜDARLI MEHMED NASÛHÎ'NİN MÜRÂSELÂT'INA GÖRE TASAVVUF TERBİYESİNDE RÜYA	Taner KARASU ZÜHEYR B. HARB VE KİTABU'L-İLİM ADLI ESERİ	Yrd. Doç. Dr. Murat DEMİR Yrd. Doç. Dr. Hasan AKREŞ TÜRKÇE VE ARAPÇA'DA KULLANILAN BAZI ORTAK KALIP İFADELERİN KARŞILAŞTIRILMASI
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK MÜNŞEÂT-I NÂBÎ'NİN DİL VE ÜSLÛP ÖZELLİKLERİ	Taner KARASU HASAN BASRÎ VE FEDÂİLU MEKKE VE'S-SEKENU FİHÂ ADLI ESERİ	Yrd. Doç. Dr. Hasan AKREŞ Yrd. Doç. Dr. Murat DEMİR ARAPÇA BAĞLAMINDA KÜLTÜRÜN DİLE ETKİSİ	

ULUSLARARASI MARDİN KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ
KONGRE PROGRAMI

10.12.2017

SABAHA OTURUMU KAYITLARI: 10:00

OTURUM -I

10:00-11:00

Salon:3

OTURUM BAŞKANI: GÖRAL EMİRHAN

<p>PROF. DR. DARTAN MUZAFFER YRD. DOÇ. DR. GÖRAL EMİRHAN</p> <p>TÜRKİYE KÖKENLİ GÖÇMENLERİN VATANDAŞLIK STATÜLERİNE GÖRE TÜRKİYE-AB İLİŞKİLERİNE BAKIŞI: BERLİN VE BREMEN ANKET DEĞERLENDİRMESİ</p>	<p>Arş. Gör. İlker DURGUT & Arş. Gör. Cengiz HOKKA Ayhan BOZKURT</p> <p>TÜRKİYE'DE KATILIM BANKACILIĞININ DÜNÜ, BUGÜNÜ VE YARINI</p> <p>Semra KILIÇ KARATAY N. Rengin OYMAN</p> <p>AKRARAY-SULTANHANI'NDA YENİ BİR İŞ ALANI "PATCHWORK HALI"</p>	<p>Esra ŞAHİN</p> <p>A.S. NEİLL'İN ALTERNATİF EĞİTİM ÜZERİNE GÖRÜŞLERİNİN SUMMERHİLL OKULU ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ</p>	<p>Arş. Gör. İlker DURGUT</p> <p>SİGORTACILIKTA PAZARLAMA, TÜRK SİGORTA SEKTÖRÜNÜN HİZMET YILDIZI MEKANİZMASI İLE ANALİZİ: ANKET UYGULAMASI</p>	<p>Doç. Dr. Mustafa METE</p> <p>Veysi EVİS</p> <p>FİRMALARIN İHRACATTA YAŞADIKLARI SORUNLARA İLİŞKİN ALGILARINDAKİ FARKLILIKLAR</p>
---	--	--	---	--

10:30 – GEZİ PROGRAMI

SUNUŞ

Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi'ne 207 özet gönderilmiş, bunlardan 139 özet hakem kurulu tarafından kabul edilmiştir. Kongreye 136 yazarlı olmak üzere 101 akademisyen aktif olarak katılmıştır. Meslektaşlarımızın yaptıkları bilimsel çalışmaların kongre ortamında diğer meslektaşlarıyla yüz yüze paylaşımları **karşılıklı akademik katkıları** da beraberinde getirmiştir. Sundukları bildirilerle kongremizi anlamlandıran **yazar** meslektaşlarımıza ve bu bildirileri değerlendiren **hakem kurulundaki kıymetli meslektaşlarımıza** şükranlarımı sunuyorum.

Girişimcilik, İşletme, Yönetim ve Organizasyon, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Uluslararası İlişkiler, İlahiyat, Müzik, Tarih, Eğitim, Güzel Sanatlar, Ekonomi, Turizm, Felsefe, Hukuk, Maliye, Arkeoloji ve Antropoloji gibi disiplinlerde **disiplinlerarası bir kongre** olarak farklı başlıklarda bildirilerin sunumu gerçekleştirilmiştir. Bildiriler, eşgüdümlü olarak dört ayrı salonda yürütülen oturumlarda sunulmuştur. Prof. Dr. Oya Aytemiz SEYMEN, Prof. Dr. Himmet KARADAL, Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ, Doç. Dr. Bülent Cercis TANRITANIR, Doç. Dr. M. Nesim Doru, Doç. Dr. Azize Serap TUNÇER, Yrd. Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI, Yrd. Doç. Dr. Dilek COŞKUN ERDOĞAN, Dr. Hilal BOZKURT, Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK, Göral EMİRHAN hocalarımız başarılı bir şekilde oturum başkanlığı yapmışlardır. Kendilerine teşekkür ederiz.

İKSAD kongre düzenleme girişimleri ile Mısır, Küba, Fransa, Gürcistan, Ukrayna, Azerbaycan Japonya olmak üzere birçok ülkede ve ülkemizin çeşitli bölgelerinde kongreler düzenlenmektedir. **Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi**'nin MARDİN'de düzenlenmiş olması tesadüf değildir. Oldukça anlamlı olmuştur. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi başlıklı bu kongrenin ilkini fakat **yirmi sekizincisini** organize eden İKSAD, sahip olduğu kongre düzenleme deneyimleriyle başarılı bir kongre organizasyonu daha gerçekleştirmiştir. Böyle bir akademik ve sosyokültürel ortamın sağlanmasında emeklerini esirgemeksizin bu kongreyi düzenleme girişimlerinde de başarılı olan ve önderlik eden İKSAD Başkanı Sn. Mustafa Latif EMEK ve ekibine (Öğr.Gör.Salih Bildirici, Kaldygül Adilbekova, Tolga Özbilen ve diğ.) ziyadesiyle teşekkür ederiz. Başarılı bir kongre gerçekleşmiştir. Kongrenin düzenlendiği **Hilton** Otelin yönetici ve çalışanlarına da ayrıca teşekkür ederiz.

Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi neden önemli bir girişimdir? Çünkü kültürünü **bilmek**, kendini bilmektir! Ben kimim ve biz kimiz sorusunun cevabı, içinden yetişip yaşadığı toplumu tanımaktır. Acaba, sahip olduğumuz değerlerin ve kültürün özellikleri hakkında yeterince bilgimiz var mı? Kültürümüzün gelişmemize katkısı olan veya engel teşkil eden yönlerinin bilimsel olarak analiz edilmesi yararlı olmaz mı? Elbette diğer kültürler ile **Türk kültürü** ve alt kültür araştırmalarının yapılmış olması, **kültürel zenginliklerimizin farkında ve bilincinde olmamız** bakımından da önemli bir girişimdir. Kültür, toplumun sosyal mirasıdır, öğrenilmiş, paylaşılan davranışlar ve anlamlardır, nesilden nesile aktarılır. Kişilik bireyin yaşam biçimidir, kültür de toplumun yaşam biçimidir. Nasıl ki her bireyin bir kişiliği var ise, her toplumun da bir kültürü vardır. Kültür, toplumu güçlü/zayıf kılan kilit unsurdur.

Japonya'nın giderek artan ekonomik başarısı ile ilgili araştırmalar, **Batı ülkeleri ile Japonya** arasındaki en temel farkın **kültür** olduğu üzerinde birleşiyordu. **İşe ve insana bakış açılarının, eğitim sistemlerinin, dini anlayışlarının bulunduğu!** Mesela Japon kültüründe **işyeri** bir **aile** gibidir. Taylor biçimi klasik yönetim anlayışı terk edilmiştir. Çalışanlar arasında **takım halinde** çalışma esastır ve **Japonlar**, takım olarak başarılı olma zevkini yaşamaktadırlar.

Ülkemizin **girişimcilik potansiyeli** ile ilgili olarak yapılan bir araştırmaya göre; **McClelland** 1961'de, 42 ülkenin insanlarını **başarı güdüleri ve girişimcilik kabiliyetleri** açısından sıralamıştır. İlk sırada **Türkiye**, ikinci sırada ABD (Katolik), üçüncü sırada Arjantin, altıncı sırada Fransa, **onaltıncı sırada ABD (tümü)**, **on yedinci sırada Almanya**, **28. sırada İngiltere** yer almaktadır. Türk Milletinin genç ve dinamik nüfus yapısıyla sıralardaki yerini koruduğu düşünölmektedir.

- ❖ Karşılaştırmalı Türk Kültürü ve Medeniyeti Araştırmaları teşvik edilmeli,
- ❖ Üniversitelerimizde "Kültür ve Medeniyet Stratejik Araştırma Merkezi" kurulmalı,
- ❖ Kendini kültürümüzü ve dünyayı tanımak için müfredata **kültür ve medeniyet dersleri** konulmalı.

Kongrenin **Türk Kültürü** ve Medeniyeti araştırmalarını teşvik etmesi ümidiyle, özet metinlerin yayınlanacağı Mardin **1.Kültür ve Medeniyet Kongresi Bildiri Kitabı**'nın bilim dünyasına katkıda bulunmasını temenni ederim.

Prof. Dr. Himmet KARADAL

Aksaray, Aralık 2017

İÇİNDEKİLER

KONGRE KÜNYESİ	i
BİLİM KURULU	ii
KONGRE PROGRAMI	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
FOTOĞRAF GALERİSİ	vi

BİLDİRİ ÖZETLERİ

Ahmet TEKİN <i>MOLLA AHMET HİLMİ KOĞI, HAYATI VE ESERLERİ</i>	1
Ahmet TEKİN <i>MOLLA 'İSÂM VE MANZÛMETİ'L-ELĞAZİ'N-NAHVİYYE ADLI ESERİ</i>	10
Parisa GÖKER <i>THE HIDDEN TREASURE OF THE FAR EAST; JAPANESE GARDENS</i>	26
Pelin HELVACI <i>İSTANBUL'DAN MARDİN'E BAKMAK: GAZETECİ MÜMTAZ FAİK FENİK'İN MARDİN GÖZLEMLERİ VE İTİRAZLAR (1937)</i>	34
Pınar COŞKUN & Atilla YÜCEL <i>KÜLTÜREL TURİZMİN GELİŞMESİNDE NÖROPAZARLAMANIN ETKİSİNİN KURAMSAL OLARAK İNCELENMESİ</i>	47
Mehmet Aziz YAŞAR <i>TACÜDDİN ES-SÜBKÎ'NİN MUÎDU'N-Nİ'AM VE MUBÎDU'N-NİKAM ADLI ESERİ ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME</i>	60
Halil AKÇAY <i>ARAP ŞİİRİNDE MARDİN İZLERİ</i>	81
Halil AKÇAY <i>TÂRİHU DUNEYSER'İN KIZILTEPE'SİNDE EĞİTİM-ÖĞRETİM KURUMLARI</i>	89
Seyhan SARITAŞ & Esra SÖZER & Fatma KIZILTOPRAK <i>INVESTIGATION OF MEASUREMENT INVARIANCE OF INTEREST IN SCIENCE BY GENDER: TURKEY SAMPLE</i>	98
Serdal KARA <i>DİLİN YANLIŞ KULLANIMINA DAİR</i>	105
Atilla YÜCEL & Fatoş ÖZDEMİR & Yunus Emre GÜR <i>ŞEHİRLERİN ALGILANMASI ÜZERİNE NÖRO-DENEYİMSEL BİR TASARIM</i>	111
Mehmet ŞÜKRÜ ÖZKAN <i>İLAHİYAT ALANINDA DİNİ ÇEŞİTLİLİK MESELESİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR</i>	135
Zehra PALA <i>KONYA SAHİP ATA VAKIF MÜZESİ'NDE SERGİLENEN TEKSTİL ÜRÜNÜ DOKUMALAR VE BU DOKUMALARIN GELENEKSEL KÜLTÜRÜMÜZ AÇISINDAN MOTİF ANALİZİ</i>	162
Taner KARASU <i>ZÜHEYR B. HARB VE KİTÂBÛ'L-İLİM ADLI ESERİ</i>	182
Taner KARASU <i>HASAN BASRÎ VE FEDÂİL'U MEKKE VE'S-SEKENU FİHÂ ADLI ESERİ</i>	186

Davut OKÇU ÇOCUKLARIN EĞİTİM TARZINI BELİRLEMEDE ANNE VE BABALARIN HAKKI	190
Rahşan Fatma AKGÜL KÜLTÜREL İMGE VE SİMGELERİN LOGO TASARIMLARINDA KULLANILMASININ GÖRSEL KÜLTÜR TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ANALİZİ	203
Semra KILIÇ KARATAY & N. Rengin OYMAN AKRARAY-SULTANHANI'NDA YENİ BİR İŞ ALANI "PATCHWORK HALI"	216

KONGRE HATIRA KÖŞESİ











MOLLA AHMET HİLMİ KOĞÎ, HAYATI VE ESERLERİ MOLLA AHMET HİLMİ KOĞÎ, HIS LIFE AND HIS WORKS

Okutman Dr. Ahmet TEKİN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

ÖZET

Bölgemizde yetişmiş önemli şahsiyetlerden biri olup aynı zamanda hattat, müellif, müderris ve molla olan Ahmet Hilmi Koğî, 1942 senesinde Bismil'in Koğuk (eski adıyla Koğî) Köyünde dünyaya gelmiştir. Molla Ahmet, daha çocukluk yıllarında ilme merak salmıştır. Bununla birlikte o, hat sanatına eğilim göstermiş ve herhangi bir hattattan hat eğitimi almadan kendi çabasıyla usta bir hattat olmayı becermiştir. Nitekim onun hattatlığı dillere destan olmuş ve onu tanıyan her kes artık ona Molla Ahmet hattat demeye başlamışlardı. Molla Ahmet, medrese eğitiminden sonra Batman, Bismil merkez ve Bismil'in civar köylerinde görev yapmıştır. Din görevliliğiyle birlikte müderrislik te yapan Molla Ahmet, onlarca talebinin yetişmesine katkı sunmuştur. Tarihin tozlu raflarında kalmış onlarca eseri yazıp tashih, tahkik ve tahlil eden Molla Ahmet, gramer, fıkıh, tefsir, tecvit, münazara, mantık, itikat ve vad' gibi farklı ilim şubelerinde birçok eser kaleme almıştır. Molla Ahmet Hilmi Koğî, 54 yaşında iken 16 Mayıs 1996 senesinde Bismil ilçesinde ardında zengin bir ilim mirası bırakarak vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Molla Ahmet, Hattat, Hayatı, Eserleri

ABSTRACT

Ahmet Hilmi Koğî who is a calligrapher, author, teacher and mullah, was one of the rare individuals who grew up in our region, came to the world in Koguk (formerly Koğî) Village of Bismil in 1942. Mullah Ahmet was interested in knowing in childhood yet. He, however, showed a tendency to calligraphy and managed to become a master calligrapher on his own. As a matter of fact, his calligraphy became a legend to the languages and everybody who knew him started to call him a mullah Ahmet calligrapher. Molla Ahmet, after the training of the madrasah, have served in Batman, Bismil center and Bismil's around villages. Mullah Ahmet, who also worked as a teacher in religious affairs and raised dozens of students. Mullah Ahmet wrote many books in different sciences such as grammar, fiqh, tafsir, tecvit, debate, logic, belief and vad. Many of these works remained on dusty shelves of history. Molla Ahmet Hilmi Kogi died at the age of 54 on May 16, 1996 in Bismil leaving a rich heritage of science.

Key Words: Molla Ahmet, Calligrapher, His Life, His Works

Giriş

Güneydoğuda yetişmiş birçok âlim bulunmaktadır. Bunların hepsi de medrese geleneğinden gelmedir. Söz konusu âlimler hayatlarını ilim hizmetine adanmışlardır. Ancak bunların büyük kısmı eser yazma işine girişmemişlerdir. Bu husus iki şekilde açıklanabilmektedir. Birincisi medreselerdeki birebir öğretim modelinin uygulanmasından kaynaklanan aşırı ders yüküdür. İkincisi de bu âlimlerin aşırı tevazu gösterip öncekilerin eserleriyle yetinmeleridir. Ancak Molla Ahmet

Hilmi Koğî, bunlar gibi düşünmemiş ve hayatının tümünü eser yazma işine adanmıştır. Nitekim o, vefat ettiğinde ardında birçok farklı ilim şubesinden onlarca eser bırakmıştır. Bu eserlerin bir kısmı basılmışsa da bir kısmı da maddi imkânsızlıklar yüzünden basılmamıştır. Koğî'nin Basılan bu eserleri, bölge âlimleri tarafından büyük bir beğeniyle okunmuş ve okutulmuştur. Biz de bu tebliğimizde Molla Ahmet Hilmi Koğî hayatı ve eserleri hakkında bilgi verirken onun bu eserlerinin bazılarının sadece isimleriyle yetinip bazıları hakkında da bilgi vereceğiz.¹

Doğumu ve Ailesi

Molla Ahmet Hilmi Koğî, 1942 senesinde Bismil'in Koğuk (eski adıyla Koğî) Köyünde dünyaya gelmiştir. Annesinin adı Ayşe, babasının adı da Yusuf'tur. Babası, Molla Yusuf, Nakşibendi Tarikatına mensup olup dinî ilimlerle uğraşmayı seven birisiydi. Annesi de Molla Abdurrahman'ın kızıdır. Molla Abdurrahman, Molla Resul'un oğludur. Molla Resul, Çınar ilçesine bağlı Aktepe köyünde bulunan Şeyh Hasan Nurani'nin yanında medrese eğitimini tamamlamış ve ondan icazet almıştır. Bunun dışında Şeyh Hasan'ın oğulları olan meşhur Şeyh Abdurrahman Aktepe ve kardeşinin hocalığını da yapmıştır. Görüldüğü gibi Molla Ahmet Hilmi Koğî, hem annesi hem de babası tarafından ilim ehli olan bir aileden gelmektedir.²

İlim Tahsili

Molla Ahmet, daha çocukluk yıllarında ilme merak salmıştır. Nitekim ilk tahsilini kendi köyü olan Koğuk köyünde imamlık vazifesini yapan Molla Muhammed Şerif Bêkendi'den³ almıştır. Aslen Siirt'in Kurtalan ilçesinden olan hocası, ondaki ilim aşkını keşfettiğinden dolayı Bismil'in Koğuk köyünden Kurtalan'ın Bêkend köyüne taşınınca ailesinin itirazlarına rağmen öğrencisi Ahmed Hilmi'yi de beraberinde götürmüştür. Molla Ahmed, Molla Muhammed Şerif Bêkendi'nin yanında belli bir süre kaldıktan sonra Şeyh Muhammed Arabkendî, Molla Yasin'ê Yüsrê⁴ ve Molla Abdurrahman'ê Bellê gibi bölgenin önemli âlimlerinden dersler almıştır. Nitekim o, medrese eğitimini Şeyh Muhammed Arabkendî'nin⁵ yanında tamamlayıp icazetini ondan almıştır.⁶

Hat Çalışmaları

Molla Ahmet, ilim tahsiliyle birlikte hattatlığa da merak salmıştı. O, herhangi bir hattatın yanında hat eğitimi almadan kendi çabasıyla bu işi başarmıştı. Nitekim onun hattatlığı dillere destan olmuş ve onu tanıyan her kes artık ona Molla Ahmet hattat demeye başlamışlardı. Bununla birlikte o, eserleri başlığı altında isimlerini vereceğimiz bütün eserlerini kendi hattıyla kaleme almış ve bunların büyük kısmı bu hatla basılmıştır. Bunun dışında o, kendi telifleri dışında el yazma pek çok eseri de kendi hattıyla tahkik edip ilim dünyasına kazandırmıştır. Molla Ahmet, hiç bir zaman hattıyla övünmemiş ve çoğu kez hatlarının eksik yönlerini kendisi dile getirmiştir.

Yaptığı Görevler

Molla Ahmet, medrese eğitiminden sonra ilk önce kendi köyünde imamlık yapmıştır. Daha sonra Boyacı (eski adıyla Elepoçîya) köyünde dört yıl görev

¹ Abdülkuddus Yalçın, 02.06. 2017 Tarihli görüşme.

² Abdulsamet Yalçın, 08.08. 2017 Tarihli görüşme.

³ Kurtalan'a bağlı bir köydür.

⁴ Toprak, Z. Fuat vd., Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsrî) Hayatı ve İlmî Kişiliği, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar dergisi-www.e-sarkiyat.com-Nisan 2009, Sayı: 1, s.122-123

⁵ Arabkend, Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Bayındır Köyünün eski adıdır.

⁶ Abdülkuddus Yalçın, 02.06. 2017 Tarihli görüşme.

yaptıktan sonra buradan Karamus köyüne taşınmış burada da birkaç ay kaldıktan sonra Bismil merkeze yerleşmiştir. Burada da bir müddet kaldıktan sonra Bismil'in Seki (eski adıyla Zeko) köyüne taşınan Molla Ahmet, burada on sene kalmıştır. Daha sonra dönemin Batman müftüsü ve aynı zamanda medreseden arkadaşı olan Celal Yıldız'ın tavsiyesi üzerine Batman merkez Haliliye camisine tayinini istemiş ve bu camide göreve başlamıştır. Burada belli bir süre kaldıktan sonra Batman merkezde bulunan Ebubekir camisinde görev yapmıştır. Ancak hayat şartları onu tekrar Bismil ilçesine dönmeyi zorlamış ve 1985 senesinde Bismil merkezde bulunan İhsaniye camisinde görev almıştır. Molla Ahmet burada 1992 senesine kadar görev yaptıktan sonra emekliliğe ayrılmıştır.⁷

Tedrisat Hayatı

Koçuk, Boyacı ve Karamus köylerinde talebe yetiştirme imkânı bulamayan Molla Ahmet, Seki, Batman ve Bismil'de ise bu hususta muvaffak olmuş ve söz konusu yerlerde birçok talebe yetiştirmiştir. Bununla birlikte o, ömrünün son demlerine kadar Arapça ve Kürtçe eserlerin telif işleriyle de meşgul olmuştur. Nitekim kendisi vefat ettiğinde *Tefsira Hilmi* ve *Meala Kur'ân'ê bî Zımanê Kurdî* isimli eserleri yarım kalmıştır. Bölgemizde birçok önemli ilim adamı olmasına rağmen bunlar ya takva ve tevazularından veya yoğun ders yükünden dolayı telif işlerine girişmemişlerdir. Ancak Molla Ahmet, Şeyh Ahmedê Hanî ve Molla Halil Si'irdî'nin açtıkları çığırdan giderek tedrisat işleriyle birlikte telif işlerini de büyük bir ustalıkla başarmıştır. Molla Ahmet, kendisi eserlerini yazar, sayfa düzenini yapar ve baskıya hazırlardı. Nitekim dönemin kıt imkânlarına rağmen o, onlarca eseri ardında bırakabilmiştir. Molla Ahmet, günümüz şartlarında olduğu gibi bilgisayar ve benzeri gereçlere sahip olsaydı ardında ciddi bir telif mirasını bırakacağı düşünülmektedir.

Vefatı

Hattat, Molla, müellif ve müderris olan Ahmet Hilmi Koğî, 54 yaşında iken 16 Mayıs 1996 senesinde Bismil ilçesinde vefat etmiştir.

Şahsiyeti

İtikatta Eş'arî ve amelde Şafi'î olan Molla Ahmet'in tasavvufta da Nakşibendî olduğu bilinmektedir. O, Namazlarına büyük bir önem verir ve nafile namazlarını hiçbir şekilde terk etmezdi. Bunun dışında o, namaz sonrasındaki tesbihatı da aksatmazdı. Bidat ehline karşı esaslı bir duruşa sahip olan Molla Ahmet, günlük vırtlerini de ihmal etmezdi. Dışarı çıktığında sağa sola bakmaz başı önünde yürürdü. Bu bakımdan çoğu zaman yanlarından geçtiği birçok eş dostu fark etmediğinden onlara selam vermeden geçerdi. Bu da onların serzenişlerine duçar kalmasına sebep olmaktaydı. Molla Ahmet, dürüstlüğüyle bilinen bir kişiliğe sahipti. Nitekim o, kendi aleyhinde dahi olsa doğru söylemekten kaçınmazdı. İnandığı gibi yaşayan Molla Ahmet etrafındakilere bir askerlik macerasını şöyle aktarmaktadır: Bir gün ben nöbette iken bir rütbeli, bütün askerleri toplayıp Bediüzzaman Sait Nursî'yi tanıyıp tanımadıklarını sormuş. Onlar tanımadıklarını ancak benim tanıyabileceğimi söylemişler. Söz konusu rütbeli beni yanına çağırıp benden de aynı şeyi sorunca evet tanıyorum dedim. Bunun üzerine o rütbeli, Bediüzzaman Sait Nursî'yi nasıl biliyorsun deyip benden “iyi bir İslam âlimidir” cevabını alınca silahını belinden çıkarıp “aslında suç olmasaydı şuracıkta seni öldürürdüm” şeklinde bir karşılık verdi.⁸

⁷ Mehdi Yalçın, 25. 07. 2017 Tarihli görüşme.

⁸ Abdulsamet Yalçın, 02.08. 2017 Tarihli görüşme.

Molla Ahmet, fakir olmasına rağmen vakur bir şahsiyete sahipti. Hiç kimseden bir şey istemediği için bazıları onun varlıklı olduğunu zannediyorlardı. Mütevazı ve vakur duruşuyla birlikte kılık kıyafetine dikkat etmekteydi. Nitekim o, ilim ehlinin cahillerden ayırt edilmeleri için kıyafetlerine dikkat etmeleri gerektiğini söylerdi.

Molla Ahmet, zamanının kıymetini bilir ve boş durmayı sevmezdi. O, misafirlğe gitse dahi içinde kalem, mürekkep ve diğer yazı malzemelerinin bulunduğu çantasını mutlaka yanında götürürdü. İslami ilimlerin yanında fen bilimlerine de eğilimi olan Koğî, farklı ilim dallarından aşağıda isimlerini verdiğimiz pek çok eseri bir araya getirmişti. Dolayısıyla o, zengin bir kütüphaneye sahipti. Molla Ahmet, Kürt edebiyatı başta olmak üzere edebiyata büyük bir önem verirdi. Nitekim o, Molla Ahmed Cezerî, Feqiyê Teyran, Şeyh Ahmedê Hanî, Molla Halil Si'irdî ve Şeyh Abdürrahman Aktepi'nin şiirlerini okur açıklar ve bunların bazıları için şerhler yazardı. Kendisi de şair ruhlu olmasına rağmen tedrisat ve telif işlerinden ötürü şiire vakit ayıramamıştır.

Bir gün Molla Ahmet'in bulunduğu köyün ağasına Ahmet isminde bir gözü kör olan bir Molla misafir oluyor, ağanın misafiri Molla olduğu için ağa köyün imamı olan Molla Ahmet Koğî'yi de evine davet ediyor. Gözünden özürlü olan misafir Molla, Kur'an ayetlerinin zahirine göre yorumlanmasının gerektiğini ve bunların hiçbir şekilde tefsir ve tevil edilemeyeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Koğî, o zaman İsrâ Suresinin *وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا* "Bu dünyada kör olan âhirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır"⁹ ayetinin zahirine göre yorumlanması lazım deyince misafir olan Molla bunun tevil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Koğî de ona hitaben "İşinize gelen ayeti tevil edersiniz gerisi için de tevili haramdır dersiniz bu mudur samimiyet" deyip oradan ayrılmıştır.

Eserleri

Hayatını ilim hizmetine vakfeden Molla Ahmet, elli dört senelik gibi çok kısa bir ömre birçok eser sığdırmıştır. Söz konusu eserlerinden anlaşılıyor ki o, daha genç yaşında ciddi bir bilgi ve birikime sahip olup önceki âlimlerin eserlerini bu bilgi ve birikimle incelemiş ve onlardan istifade edebilmiştir. Dolayısıyla aşağıda isimlerini vereceğimiz eserleri kaleme alabilmiştir.

Telif Ettiği Eserler

1- Şerha Mem-u Zîn: Kürt edebiyatının önemli simalarından olan Şeyh Ahmedê Hanî(ö.1119/1707)ye ait olan Mem-u Zîn, Kürtçe olup içinde birçok Arapça ve Farsça kelime bulunmaktadır.¹⁰ Bunun dışında bu eser, Mem ve Zîn arasındaki ilahî aşkı konu aldığı için ancak ilimde kök salmış kişilerin anlayabileceği derin anlamları da barındırmaktadır. Dolayısıyla Molla Ahmet, bu eseri herkesin anlayabileceği şekilde açıklama gereği duymuştur. O, bu şerhi geniş bir mukaddime yazmış ve bu mukaddimesinde aşkla ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Nitekim o, aşkı önce tasnif, sonra tarif, daha sonra tertip etmiştir.¹¹ Arapça olan bu şerh 7 Şubat 1972 senesinde 205 sayfa olacak şekilde tamamlanmış fakat hala basılmamıştır.

2- Hevâşi Şerhi'l-Muğnî: Bu eser, Arapça olup onlarca kez basılmıştır. Arap nahvine dair olan Şerhi'l-Muğnî, bölgemizdeki medreselerin tümünde okutulmaktadır. Nitekim bu eseri okumayan öğrenci hocası tarafından yadırganmaktadır. Ancak bu

⁹İsrâ, 17/72.

¹⁰ Bu eser ve yazarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. el-Botî, Muhammed Said Ramazan, **Mem-u Zîn**, Daru'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut, t.y. S. 3-6.

¹¹Koğî, Molla Ahmet, **Şerha Mem-u Zîn**, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 1-6.

eser için herhangi bir çalışma yapılmamıştı. Dolayısıyla Molla Ahmet, bu eseri yer yer açıklamış ve bazı yerlerini tashih etmiştir. Bu eser, 1970 senesinde basılmıştır.

3- Hevâşi Şuzûru’z-Zeheb: İbn Hişam’(ö.761/1360)a ait olan Şuzûru’z-Zeheb adlı eser, Arap nahvine dair olup kimi müderrisler tarafından Katru’n-Nedâ yerine okutulmaktaydı. Molla Ahmet, Şerhu’l-Katr ve metni yerine Şuzûru’z-Zeheb ve şerhini okutmayı tercih ediyordu. Nitekim önce metni okutup daha sonra şerhini okutuyordu. Bu okumalar esnasında metnini açıklayıcı notlar yazmıştır. Bu notlar müsvedde olup henüz basılmamıştır.

4- Risâle fi’l-İsti’are ma’a’l-Hevâşi: Molla Ahmet kendi medresesinde okutmak için beyan ilmine dair bu eseri kaleme almış ve haşiyelerle onu daha da açıklamıştır. Bu eser de müsvedde halinde olup henüz basılmamıştır.

5- Rehberê Avam: Molla Halil Si’irdî’(ö.1259/1843)ye ait olan Nehcu’l-Enâm¹² adlı eserin şerhi olan bu eser, Kürtçe olup onlarca kez basılmıştır.¹³ Bölge insanının sağlam bir itikada sahip olup bozuk ideolojilerden korunması için ciddi gayretler sarf eden Molla Ahmet, itikat, ahlak ve tasavvufa dair olan Nehcu’l-Enâm’ı tahkik ve şerh ederek onun daha da anlaşılır bir hal almasını sağlamıştır. Nitekim bu eser, 17 Ağustos 1982 senesinde tamamlanıp basıldıktan sonra bölgedeki medreselerde hızlı bir şekilde yayılmıştır.

6- Rehberê Sâni Şerha ‘Akîdâ İmânê: Kürt edebiyatının öncülerinden olan Şeyh Ahmed-i Hanî’ye ait olan ‘Akîdâ İmânê isimli eser, ehl-i sünnet akidesine yöneliktir. Bu çalışma veciz bir manzume olduğu için pek anlaşılmıyordu. Dolayısıyla Molla Ahmet, bu eseri şerh etme gereği duydu. Bu şerhin bir diğer adı da Rehberê Havas’tır. Nitekim isimlerinden de anlaşılacağı üzere Rehberê ‘Avam, avam tabakasına yöneliktir. Ancak ‘Akîdâ İmânê’nin içindeki kelimeler sadece havasın anlayacağı mevzulardan olduğu için Molla Ahmet, bu ismi de eserine vermiştir. Bu eser, 16 Şubat 1984 senesinde tamamlanıp basılmıştır.

7- Gulzara Hemukan Şerha Nubahara Bıçukan: Bu eser, Şeyh Ahmed-i Hanî’nin çocuklar için telif ettiği Nubahar’ı açıklayıp şerh eden bir çalışmadır. Şeyh Ahmed-i Hanî, her ne kadar bu eseri Kürtçe yazmışsa da eserdeki garip kelimeler ve anlaşılması zor ifadeler onu şerh edecek bir çalışmayı gerektirmiştir. Dolayısıyla Ahmet Hilmi, buna güzel bir şerh hazırlamıştır. Koğî, bu çalışmasının mukaddimesinde Arapça, Farsça ve Kürtçe şiirlerden şahitler getirerek Aruz ilmine dair detaylı bir malumat vermektedir. Koğî, bu çalışmasını 24 Ağustos 1990 senesinde bitirmiştir. Aynı zamanda Kürtçe-Arapça bir sözlük olan Nubahar, Koğî’nin bu şerhiyle birlikte birçok kez basılmıştır.

8- ‘Amelê şew-u Rojê: Bu eser, cep boyu olup Müslüman bireyler için namaz içinde, namazdan sonra, abdest, ezan, Kur’an hatmi ve nafîle namazlardan sonra okunması gereken duaları barındırmaktadır. Molla Ahmet, bu duaların çoğunu Nevevî’(ö. 676/1277)nin el-Ezkar isimli eserinden almıştır. Eserdeki duaların dili Arapça olup bunların zaman, mekân ve sayılarıyla ilgili bilgiler ise Kürtçedir. Bu küçük risale, Koğî’nin vefatından sonra basılmıştır.

9- Hediyetu’l-Habîb: Şafi’î medreselerinde ilk sırada okutulan ve hemen hemen bütün fıkıh konularını barındıran Gayetu’t-Takrîb adlı eserin şerhi olan bu çalışma,¹⁴ bölgemizde imamlık vazifesi yapan hocaların başucu kitabıdır. Koğî, bu

¹² İsmail Paşa el-Bağdâdî, Hediyetu’l-Ârifin, Esmâu’l-Muelliîfîn ve Âsârü’l-Musannifîn, Darulhyâu’t-Turâsî’l-‘Arabî, Beyrut, I, 357.

¹³ Molla Halil Si’irdî’yle ilgili detaylı bilgi için bkz. Ömer Pakiş, **DİA**, “Molla Halil es-Siirdî”, TDV, İstanbul 2005, c. 31, s. 250; Ömer Atalay, **Sürt Tarihi**, Çeltut Matbaası, İstanbul 1946, s.112.

¹⁴ el-Kâdî Ebü’ş-Şüca’ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed el-İsfehani tarafından mübtediler için Şafiî fikhına dair yazılmış muhtasar bir kitaptır.

esrinde Gayetu't-Takrîb'deki meseleleri açmakta ve daha detaylı fıkıh kitaplarından bu meseleleri temellendirmektedir. Koğî'nin bu eserinin çoğu kez basılmasının nedenlerinden biri Kürtçenin Diyarbakır şivesiyle bölgedeki fikhî problemleri ele alması ve fikhin bütün meselelerini barındırmasıdır. Koğî'nin üç yılını alan bu eser, 30 Haziran 1994 senesinde basılmıştır.

10- 'Akîda İmânê: İsminden de anlaşıldığı gibi akide ile ilgili olan bu eser birkaç sayfadan ibaret olup basılmamıştır.

11- el-Mesâilu'l-Curcâniyye: Şeyh Abdulkahir Curcânî'(ö.471/1078)ye ait olan 'Avamil, Arap nahvine dair faydalı bir çalışma olup sayısız öğrenciler ondan faydalanmışlardır. 'Avamil için kimi kısa kimi de tafsilatlı birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Koğî'nin bu çalışması, diğer bütün şerh ve haşiyeleri gölgede bırakacak mahiyettedir. Bu şerhte ihtiyaç ölçüsünde açıklama yapılmıştır. Nitekim Koğî, talebenin anlamada zorlanacağını düşündüğü yerleri detaylı bir şekilde açıklarken diğer yerlerde fazla tafsilata gidilmemiştir. Bu eser, Arapça olarak basılmıştır.¹⁵

12- Zêrîn Hurûf Şerha Zurûf: Zurûf, Molla Yunus el-Erkûtnî (ö. ?)'nin çocuklar için Kürtçe olarak telif ettiği gayet faydalı bir nahiv kitabıdır. Ancak bu eserde kullanılan Kürtçenin Diyarbakır ve civar illerden olan talebelere ağır gelmesi, eserdeki bazı bilgilere ait örneklerin az olması ve kimi Arapça kalıpların Kürtçeleştirilerek ifade edilmesi, bu eserin bölge insanlarıncı anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Dolayısıyla Koğî, böyle bir şerhe ihtiyaç duymuş ve bu esere 21 Şubat 1992 senesinde Zêrîn Hurûf adlı bir şerh hazırlamıştır. Bu şerh Kürtçe olarak basılmıştır.¹⁶

13-et-Tertîbu'l-Mûnis Şerha Terkîba Mela Yunus: Terkîb de tıpkı Zurûf gibi Molla Yunus el-Erkûtnî'(ö. ?)ye aittir. 'Avamil'in şerhi olan Terkîb, Kürt çocuklar için telif edilen gayet faydalı bir nahiv kitabıdır. Ancak bu eserdeki ifadeler de gayet muğlak olduğundan şerh edilmeye ihtiyaç duymuştur. Koğî'den önce bununla ilgili herhangi bir çalışma yapılmaması onun dikkatinden kaçmamış ve Koğî, et-Tertîbu'l-Mûnis isminde bir eser kaleme almıştır. O, bu eseri hakkında “Bu eser nefis bir haşiye olup Terkîb'in meselelerini tahkik etmekte,(yani ondaki her bir mesele için örnekler getirmekte) onda adı geçen dil ekollerini açıklamakta ve onun müşküllerini çözmektedir” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu eser de Kürtçe olup basılmıştır.¹⁷

14-el-'Avâmilu'l-Hilmiyye: Koğî bu eserini lakabı olan Hilmi'ye nispet ederek el 'Avâmilu'l-Hilmiyye adını vermiştir. O, bu eserde nahiv ilminde ref', nasb, cer veya cezm açısından amel/etki etme işlevine sahip olan amillere yeni bir sıralama kazandırmıştır. Bu eser, amillerin sayısı, baplar ve türlerin sayısı ve amillerin sıralanışı açısından Curcânî'nin 'Avamil'inden ayrılmaktadır. Ayrıca o, bu esrinde sadece etkenlerden değil edilgenlerden de bahsedip ayet ve hadislerden bol örnekler getirerek de bu çalışmasını söz konusu eserden ayırtırmaya çalışmıştır. Bu eser de Arapça olarak basılmıştır.¹⁸

15-ez-Zurûf ve'l-Cumel: Bu risale, Koğî'nin Arapça olarak kaleme aldığı bir çalışma olup Molla Yunus el-Erkûtnî'nin Kürtçe Zurûf'undan farklı olarak cümlenin i'rab boyutunu detaylı bir şekilde ele alıp ayet ve hadislerden getirdiği

¹⁵Koğî, Molla Ahmet, *el-Mesâilu'l-Curcâniyye*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 1-26.

¹⁶Koğî, Molla Ahmet, *Zêrîn Hurûf Şerha Zurûf*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 27-34.

¹⁷Koğî, Molla Ahmet, *et-Tertîbu'l-Mûnis Şerha Terkîba Mela Yunus*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 34-82.

¹⁸Koğî, Molla Ahmet, *el-'Avâmilu'l-Hilmiyye*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 92-127.

örneklerle meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu eser de Arapça olarak 24 Nisan 1994 senesinde tamamlanmış ve basılmıştır.¹⁹

16- Risâle fi'l-Mantık: Mantık ilmine dair olan bu risale Arapça olup daha basılmamıştır.²⁰

17- er-Risâletu'l-Hilmiyye fi'l-Kevâ'id'i'l-Vad'iyye: Lafızların mana için kullanılmasını ele alan kırk sayfalık bu Arapça risale de haşiyeleriyle birlikte Koğî'nin kendi çalışması olup 25 Mart 1989 senesinde tamamlanmış ve daha basılmamıştır.²¹

18- Risâletu'l-Munâzere: Münazere ilmine dair olan bu eser, Koğî'nin kendi çalışması olup 27 Ağustos 1997 senesinde yazılmıştır. Ancak bu risalesi de onun basılmamış Arapça eserleri listesinde yerini almıştır.²²

19- ed-Durretu's-Seniyye 'ale'l-Habiyye: Molla Halil Si'irdî' (ö.1259/1843)ye ait olan el-Habiyye isimli eser, münazara ilmiyle alakalı olup gayet önemli bir çalışmadır. Molla Ahmet, bu eseri Arap diliyle şerh ederek ilim talebelerine kazandırmaya çalışmıştır. Onun bu çalışması, 2 Nisan 1993 senesine denk gelmektedir. Ancak ne hazindir ki o da Koğî'nin birçok eseri gibi maddi imkânsızlıktan dolayı basılamamıştır.²³

20- Şerha Mevlida Bateî: Molla Hüseyne Bateî'(ö.995/1491)nin mevlidi, ilk Kürtçe mevlit olup kendisinden sonra telif edilen Kürtçe ve Zazaca mevlitler için ilham kaynağı olmuştur. Nitekim ondan sonra yazılan mevlitler onu taklit etmekten öteye geçememişler. Bu bakımdan Molla Hüseyne Bateî'nin mevlidi, mevlitlerin şahı olarak bilinmektedir. Koğî, bu eserin değerinin farkına varmış ve onun için Şerha Mevlida Bateî isminde Kürtçe bir çalışmayı kaleme almıştır. Ancak onun bu çalışması müsvedde halinde olup daha basılmamıştır.²⁴

21- Tefsira Hilmi: Bu isim Koğî'nin vefatından sonra çocukları tarafından verilmiştir. Nitekim kendisi muteber tefsir kaynaklarından veciz bir Kürtçe tefsir derlemeyi ve Kürtçe bir Kur'an mealini oluşturmayı hedeflemiştir. Ancak o, Fatiha, Bakara ve Al-i İmran'dan ilk dokuz ayetin tefsirini yazdıktan sonra Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Bu çalışması çocukları tarafından tashih edilerek basılmıştır.

22- Haşiya Sirru'l-Mahşer'ê: Sirru'l-Mahşer, Hakkari'li Faki Reşid'in telifi olup insanların mahşer günündeki durumlarını ve değişik insan tiplerinin mahşerdeki akıbetlerini ele almaktadır. Kürtçe olan bu eseri Koğî'den önce kimse edisyon kritiğini yapıp basmamıştı. O, bu küçük risalenin kaybolmaması için 26 Mart 1984 senesinde onu tashih edip haşiyelerle daha da geliştirmiştir. Koğî, bu risaleyi Rehberê 'Avam'ın sonuna bitişirmiştir. Bu esrin son baskısı 2017 senesinde Sayda yayınları tarafından yapılmıştır.

Tahkik ve Tahlil Ettiği Eserler

- 1-Resâilu'l-Hams (Nahiv Cümlesi)
- 2-Mem-u Zîn (Basılmamış)
- 3- Divana Cami' (Basılmıştır)

¹⁹Koğî, Molla Ahmet, *ez-Zurûfve'l-Cumel*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 92-127.

²⁰Koğî, Molla Ahmet, *Risâle fi'l-Mantık*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 1-22.

²¹Koğî, Molla Ahmet, *er-Risâletu'l-Hilmiyyefi'l-Kevâ'id'i'l-Vad'iyye*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 1-31.

²²Koğî, Molla Ahmet, *Risâletu'l-Munâzere*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 1-44.

²³Koğî, Molla Ahmet, *ed-Durretu's-Seniyye 'ale'l-Habiyye*, Ahmet Tekin Kitaplığı, s. 1-47.

²⁴Hasan Karacan, Nurettin Aykut, *Mele H-Seynê Bateyî'nin Mevlid-i-Nebî Adlı Eseri İle Mele Süleyman Kurşunun Mevlida PêXember Adlı Eserinin Karşılaştırılması*, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi, Yıl:1, Cilt 1, Sayı 2, Kasım 2015, ss. 123-141.

- 4-el-Kâfiyetu'l-Kubrâ ve İsâğoci (Basılmıştır)
- 5-Sa'dullahes-Sağir (Basılmıştır)
- 6-Cami'ü'l-Fevâid Hâşiyetu Halli'l-Me'akid (Basılmıştır)
- 7-Ravdatu'n-Na'im (Basılmıştır)
- 8-el-Kelimatü'l-Kudsiyyeli's-Sadâti'n-Nakşibendiyye (Basılmıştır)
- 9-Risâletü'l-Ved' (Basılmamış)
- 10-Fethu'l-Celîl (Basılmıştır)
- 11- Nakşibendi Sadatlarının Silsilesi (Levha olarak basılmıştır)
- 12-Metnu's-Sarf (Basılmamış)
- 13- en-Nuhbetu'l-Leâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî (Basılmıştır)
- 14-el-Mutenebbiu'l-Kadiyânî (Basılmıştır)
- 15- Elfiyeti İbn Malik (Basılmamış)
- 16- Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ (Basılmamış)
- 17- Kavâ'idü'l-İ'rab (Basılmamış)
- 18- Metnu'l-Habiyye (Basılmamış)

Sonuç

Molla Ahmet Hilmi Koğî'nin telif yelpazesine bakıldığında onun ne kadar üretken ve güçlü bir kaleme sahip olduğu anlaşılacaktır. Hattatlığıyla dillere destan olan Koğî, var gücüyle kendini ilme adamıştır. Bu bakımdan o, bir yandan ailesiyle, bir yandan görevi ve öğrencileriyle bir yandan da eser yazmakla meşgul olmuştur. Nitekim kaybolmaya yüz tutmuş birçok eser onun sayesinde bu gün elimizde bulunmaktadır. Bunun dışında Koğî, çok yönlü bir âlimdir. Zira o, fıkıh, tefsir, münazara, mantık, gramer, edep, tasavvuf ve diğer birçok konuda eserler kaleme almıştır. Koğî, bu eserleri bizzat kendisi yazmış, tashih etmiş, sayfa düzenini kendi olanaklarıyla yapmış ve imkânları dâhilinde bazılarını basmıştır.

Bu çalışmada Molla Ahmet'in hayatı incelenmiştir. Eserleri tespit edilmiş ve bölgede ne kadar etkin bir şahsiyet olduğu belirlenmiştir. O, birçok talebenin yetişmesini sağlamıştır. Bu çalışmada bir taraftan Molla Ahmet'in hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği araştırılırken diğer taraftan hayatta olup onu gören ve onun rihle-i tedrisatında bulunmuş oğulları Molla Abdulkuddus, Molla Abdussamet ve Molla Mehdi ile görüşmeler yapılmıştır. Böylece onun hakkında gelecek nesillere ilk ağızdan sağlıklı bilgiler aktarılmış olacaktır.

KAYNAKÇA

el-Botî, Muhammed Said Ramazan, **Mem-u Zîn**, Daru'l-İlmî'l-Melâyin, Beyrut, t.y.

İsmail Paşa el-Bağdâdî, **Hediyetu'l-Ârifîn, Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn**, Daru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, t.y. Beyrut.

Ömer Pakiş, *DİA*, "Molla Halil es-Siirdî", **TDV**, İstanbul 2005, c. 31, s. 250;

Ömer Atalay, **Siirt Tarihi**, Çeltut Matbaası, İstanbul 1946.

Koğî, Molla Ahmet, **Şerha Mem-u Zîn**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **el-Mesâilu'l-Curcâniyye**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **ZêrinHurûf Şerha Zurûf**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **et-Tertıbu'l-Mûnis Şerha TerkibaMela yunus**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **el-'Avâmilu'l-Hilmiyye**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **ez-Zurûfve'l-Cumel**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **Risâle fi'l-Mantık**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **er-Risâletu'l-Hilmiyyefi'l-Kevâ'id'i'l-Vad'iyye**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **Risâletu'l-Munâzere**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

-----, **ed-Durretu's-Seniyye 'ale'l-Habiyye**, Ahmet Tekin Kitaplığı.

Toprak, Z. Fuat vd., Seyda Molla Yasin Toprak (Yüsrî) Hayatı ve İlmi Kişiliği, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar dergisi-www.e-sarkiyat.com- Nisan 2009, Sayı: 1, s.122-123

GÖRÜŞMELER

Oğulları: Molla Abdülkuddus, Molla Abdussamet ve Molla Mehdi Yalçın ile yapılan görüşme.

**MOLLA 'İSÂM VE MANZÛMETİ'L-ELĞAZİ'N-NAHVİYYE ADLI ESERİ
MULLAH 'ISÂM AND HIS WORK "MANZÛMETU'L-ELĞÂZİ'N-NAHVİYYE"**

Ahmet TEKİN

Okutman Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim
Dalı, anadoluplatformu@hotmail.com

ÖZET

Bu çalışmada Molla 'İsâm ve Manzûmetu'l-Elğâzi'n-Nahviyye, adlı eseri hakkında bilgi verilecektir. Bununla birlikte başlangıcı Arap edebiyatına dayanan luğaz konusu ele alınacak ve bu kelimenin anlamları üzerinde durulacaktır. Ayrıca Molla 'İsâm'ın söz konusu manzumesini açıklamak için kaleme aldığı esere değinilecek ve luğazlarını oluştururken nahiv ilminin hangi ilkelerini esas aldığı hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla 'İsâm, Luğaz, Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye

ABSTRACT

In this paper, information about the mullah 'Isâm and Manzûmetu'l-Elğâzi'n-Nahviyye is given. Moreover, the luigazu, which stems from the Arabic literature, is discussed and the meanings of this is emphasized. The paper also dwells on the work of the mullah 'Isâm' in which he explains his poetry work in question, and gives information on what nahiv principles he took as references while forming his luigazs.

Keywords: Molla 'İsâm, Luğaz, Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye

1.Giriş

1.1. Luğazın Sözlük Anlamı

Bilmece kültürü diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da vardır. Bilmececin Arapça karşılığı luğazdır. Luğz (اللُعْزُ), lağz (اللَّعْزُ), luğaz (اللُّعْزُ), luğeyza (اللُّعْزِي) ve ilğaz(الإلْعَازُ) gibi aynı kökten gelen kelimeler sözlükte esas olarak çöl faresinin onu avlamak isteyenlerden kendini gizlemek için yer altında dolambaç şeklinde kazdığı

çukur anlamına gelmektedir.¹ Bunun dışında luğaz, (اللُّغَزُ) sözlükte, “gizledi”, “açığa çıkarmanın aksine kapalı bıraktı” gibi anlamlara gelen لَعَزَ veya أَلْعَزَ fiilinden türetilmiştir. Buna göre lugaz, anlamı kapalı bırakılan ve birbirine benzeyen söz anlamına gelmektedir²

1.2. Luğazın İstilahî Anlamı

Luğazın, istilahî anlamı ise, “sözün maksadını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek, bilmece, zekâ oyunu” şeklindedir. Edebiyatta ve özellikle şiirde bir sözü açık bir dille anlatmak yerine onu ima eden ifadeler kullanarak sözü bir bilmece, hatta bazen bir muamma şekline sokmaya ilgâz, böyle söze lugaz denir. Ancak bunun edebî zevki okşayacak tarzda icra edilmesi şarttır.³ Molla ‘İsâm da luğazı “Dinleyicinin kolaylıkla çözemeyeceği şekilde sözü maksadını gizlemek” şeklinde tanıtmıştır.⁴

1.3. Luğazın Arap Edebiyatında Ortaya Çıkışı

Luğazın Arap edebiyatına ortaya çıkışıyla ilgili farklı şeyler söylene de Cahiliye ve Emevi dönemleri şairlerinin divanlarında ve yine bu dönemlere ait seçme şiirleri içeren koleksiyonlarda luğaza hemen hemen hiç rastlanılmamıştır. İlk luğaz örnekleri Hammad er-Raviye'nin (ö. 155/771) bazı beyitlerinde görülmektedir. Luğazın yavaş yavaş şiirde müstakil bir konu olarak gelişmesi ve sıkça söylenmesi ise Abbasî dönemiyle birlikte görülmektedir.⁵

1.4. Luğazın Nahivde Ortaya Çıkışı

Luğazın nahiv ilminde ortaya çıkışı nahiv ilminin ortaya çıkışıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim bu ilmin öncülerinden olan Halil b. Ahmed'in şöyle dediği aktarılmaktadır: Bir A'râbînin diğer bir A'râbiye Belesus hakkında “o nedir” dediğini gördüm. Soru sorulan kişi de onun bir kuş türü olduğunu söyleyince bu

¹ el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr), Dâru'l-İlm lil-melâyîn, Beyrut, 1990, III, 895.

² el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, III, 894. Ayrıca bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, (Thk. Amr Ahmed Haydar), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2013, IV, 96; M. Cevat Ergin, *Arap Dilinde Luğazlar Üzerine*, SBARD, Yıl 15, Sayı 29, 2017/1, s. 176-194.

³ İsmail Durmuş, “Lugaz”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 221-222. Ayrıca bkz. İbrahim Usta, *Arap Dilinde Lüğaz/Elğaz Kültürü*, Jass, Cilt 2 Sayı 1, s. 89-99, Yaz 2009.

⁴ Molla ‘İsâm, Abdülmelik b. Cemaluddin, *Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad, 2000, s. 32.

⁵ M. Faruk Toprak, *Klâsik Arap şiirinde Luğaz*, Nüsha dergisi, Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001.

sefer soruyu soran kişi bunun çoğulu nedir dedi, bunun akabinde soru sorulan kişi bunun çoğulunun ما البصوص يتبع بلئصى olduğunu söyledi. Hâlbuki adam sorusunu ما البصوص يتبع بلئصى şeklinde lüğaz formatında sorsaydı lüğaz yapmış olurdu.⁶

Halil b. Ahmed'in öğrencisi olan Sibeveyh de meşhur el-Kitab adlı eserinde sarahaten olmasa da nahiv lüğazlarına işaret etmiştir. Sibeveyh, dilcilerin فقالوا: هل رأيتم شيئا يكون موصوفا لا يسكت عليه؟ “mavsub olduğu halde üzerinde sükût edilemeyen bir şey gördünüz mü” şeklindeki bir soruyu “يا أيتها الرجل، وصف لقوله: يا أيتها الرجل، ولا يجوز أن يسكت على يا أيتها” evet “يا أيتها الرجل” kelimesi ifadesindeki “يا أيتها الرجل” kelimesi üzerinde durulamamaktadır” şeklinde cevapladıklarını söylemiştir.⁷ Daha sonra nahiv lüğazları adlı ilim gelişmiş ve bu hususta pek çok dilci eser kaleme almıştır.⁸

1.5. Luğaz İlminin Faydaları

Luğaz ilmi, zihinlerin berraklaşması için bir vesile olup tembel veya ilgisiz öğrencilerin derslerden bıkmalarını önlemek için çeşitlilik sağlayan bir unsurdur. Pedagoglar göre luğaz ilmi, öğretimi daha da eğlenceli hale getirmektedir. Bu bakımdan luğazla öğretim sistemi modern eğitim sisteminin aradığı ve hatta meylettiği bir yoldur. Gerek fakihler ve edipler gerekse şairler ve bunların dışındaki ilim erbabı luğaz ilmi yoluyla ilmi hedeflerini gerçekleştirmişlerdir. Şöyle ki, kişiyi usandırmamaya dikkat ederek, aklın konuları daha iyi anlaması için meseleleri anlatma yolunu luğaz vesilesiyle çeşitlendirirler. Bunun yanında luğaz, aklı güçlendiren ve kişiye deneyim kazandıran özel sanatlardandır. Kendisiyle meşgul olana çok alıştırmaya sonucunda tecrübe ve problemleri çözme konusunda hızlı algılamaya yeteneği kazandırır. Ayrıca luğaz meselelerinin, soru soranın rumuzlu/gizli

⁶İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, **Lisânu'l-Arab**, (Thk. Amr Ahmed Haydar), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2013, IV, 460. Ayrıca bkz. Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, **el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ**, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm vd.), İntişaratu Firuzabadî, Kum, 1948, I, 591.

⁷Ebû Bişr, Sibeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, **el-Kitâb**, (Thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988, II, 106.

⁸ Abdülmelik b. Cemaluddin el-İsâmî b. Sadriddîn b. İsâmiddîn el-İsferâyîni, **Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye**, (Thk. Abdulhafiz Hasan Mustafa el-'Asîlî), Kahire, Trs. S. 8-10.

hedefleriyle nefsi hareketlendirip, duyguları canlandırdığı ve meselelerin cevaplarını bulmak için motivasyonu güçlendirdiği de söylenenler arasındadır.⁹

2. Molla ‘İsâm

2.1. Hayatı

Tam adı “Abdülmelik b. Cemaluddin el-‘İsâmî b. Sadriddîn b. ‘İsâmiddîn el-İsferâyînî” (ö. 1037/1627) olup, İslam âleminin tanınmış dilcilerinden olan ‘İsâmüddîn (ö. 945/1538) el-İsferâyînî’nin torunu olan Cemaluddin el-‘İsâmî’nin oğludur.¹⁰ ‘İsâmiddîn el-İsferâyînî için “Molla” “Aklı ve Nakli ilimlerin öncüsü” “kaideleri delilleriyle sunanların sonuncusu” ve “el-‘İsâmî” lakapları kullanılmıştır.¹¹ Molla ‘İsâm, ilmin merkezi sayılan bir ailenin çocuğu olarak Mekke’de doğmuş, ilk eğitimini babası ve ‘İsâmiddîn el-İsferâyînî’nin torunu olduğundan ötürü “Hefid/torun” lakabıyla meşhur olan amcası kadı Ali b. Sadriddin’den almıştır.¹²

Mütevazı ve sağlam karakterinden dolayı alanında hızlı bir şekilde ilerleyen Molla ‘İsâm, bunlar dışında da birçok hocadan ders almış ve talebelik merhalesinden hocalık merhalesine geçmiştir.¹³

Talebelik hayatından sonra tedrisata başlayan Molla ‘İsâm, dil, mantık, aruz ve hadis usulüne dair verdiği derslerle Hicaz bölgesinde büyük bir üne kavuşmuş ve bunun neticesinde birçok talebe yetiştirmiştir. Molla ‘İsâm, ilme olan merakından dolayı insanların arasına fazla karışmamayı yeğlemiş ve vaktinin tümünü ders verme, araştırma ve telif işlerine ayırmıştır. Nitekim onun hakkında bilgi veren tarih ve tabakat yazarları, onu “Hatemu’l-muhakkikin” şeklinde anmışlardır.¹⁴ Vaktini gayet verimli bir şekilde değerlendiren Molla ‘İsâm, henüz elli sekiz yaşında iken

⁹ İbrahim Usta, Arap Dilinde Lüğaz/Elğaz Kültürü, Jass, Cilt 2 Sayı 1, s. 89-99, Yaz 2009.

¹⁰ Ebû'l-Ma‘âlî, Muhammed b. Abdirrahman, **Divânu'l-İslâm**, (Thk. Seyyid Kerevî Hasan) Daru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1990, III, 3008. Ayrıca bkz. El-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlillah b. Muhibiddin b. Muhammed, **Hulâsetu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi'l-Aşar**, el-Matba'atu'l-Vehbiyye, Mısır, 1867, III/87-88.

¹¹ El-Muhibbî, **Hulâsetu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi'l-Aşar**, III/87-88. Ayrıca bkz. Ağâ Büzürg-i Tahrânî, **ez-Zeria ila tesanifi's-Şia**, Beyrut, 1936, IX/III, 725.

¹² Ziriklî, Hayruddîn, **Kâmusu't-Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ (el-A'lam)**, Dâru'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, IV, 157. Ayrıca bkz. Kehhâle, Ömer Rıda, **Mu'cemu'l-Muellifin**, Dimâşk, 1957, II, 400.

¹³ El-Muhibbî, **Hulâsetu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi'l-Aşar**, III/87-88.

¹⁴ El-Muhibbî, **Hulâsetu'l-Eser**, s. 87-88. Ayrıca bkz. Kehhâle, Ömer Rıda, **Mu'cemu'l-Muellifin**, Beyrut, 1993, II/405.

ardında zengin bir ilim mirası bırakarak 1037/1628 tarihinde Medine’de vefat etmiştir.¹⁵

2.2. Eserleri:

Molla ‘İsâm, dil, edebiyat, aruz, mantık ve hadis usulü ilimlerine ilgi duymuş ve bu alanlarda derinleşip eserler kaleme almıştır. Nitekim onun altmıştan fazla eser kaleme aldığı söylenmektedir.¹⁶ Arap olmayan filologlarda görüldüğü gibi onun bu çalışmalarının çoğunun medreselerde okutulan eserlere şerh ve haşiye yazma şeklinde olduğu görülmektedir. Bizim kaynaklarda isimlerine ulaşabildiğimiz müellife ait eserleri şunlardır:

İs’afu’l-Halîl bi Zubdeti’t-Teshîl, Molla ‘İsâm, bu eserini “Teshîlu’l-‘Urûd ila ‘İlmi’l-‘Arûd” adlı çalışmasından oluşturmuştur.

el-İ‘rab ‘an ‘Avâmili’l-İ‘rab, (nahiv ilmine dairdir.)

Buğyetu’l-Amil min Tahkîki’l-‘Avâmil, (nahiv ilmine dairdir.)

Bulûğu’l-Ereb fi Tahkîki İsti‘arati’l-‘Arab, bu eser, Ebû’l-Kâsım el-Leysî es-Semerkandî’nin Risâletu’l-isti‘âre’sinin (er-Risâletu’s-Semerkandiyye) veciz bir şerhidir. Molla ‘İsâm, Samarkandî’nin bu eseri üzerine biri kısa diğeri geniş olmak üzere iki şerh yazmıştır. Geniş olan şerhin adı ise Şerhu Bulûği’l-Ereb fi Tahkîki İsti‘arati’l-‘Arab’dır.

Bulûğu’l-Ereb min Kelâmi’l-‘Arab, (nahiv ilmine dairdir.)

Bulûğu’l-Merâm min Halli’l-Katri li İbn Hişam, bu eser, İbn Hişam’(ö. 761/1360)ın Katru’n-Neda adlı eserini şerhetmektedir.

Haşiye ‘ala Şerhi’t-Tahrîr, bu eser, Kutbuddin er-Razî’(ö. 766/1365)nin “Tahrîru’l-Kavâ‘idu’l-Mantikiyye fi Şerhi’ş-Şemsiyye” adlı eserinin haşiyesidir.

Haşiye ‘ala Şerhi’l-‘İsâm ‘ala’l-Kâfiye, Molla ‘İsâm, bu çalışmasında dedesi ‘İsâmuddin İsferyânî’nin İbnu’l-Hâcib’(ö. 646/1249)in Kafiyesi üzerine yazdığı şerhini açıklamaktadır.

¹⁵ Molla ‘İsâm, *Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 5.

¹⁶ El-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlillah b. Muhibiddin b. Muhammed, *Nafhatu’r-Reyhane*, (Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), el-Matba‘atu’l-Vehbiyye, Mısır, 1869, IV/ 114-116.

Haşiyeye ‘ala Şerhi'l-Kava'id, el-İ'rab 'an Kevâ'idi'l- İ'rab adlı çalışma, İbn Hişam'a ait olan kıymetli bir metin olup birçok kişi tarafından şerh edilmiştir. O şerhlerden bir tanesi de Halid el-Ezherî(ö. 905/1500)ye ait olan Mûsilu't-Tullâb adlı eseridir. Molla 'İsâm'ın bu çalışması, Mûsilu't-Tullâb'ın haşiyesidir.¹⁷

Haşiyeye 'ala'n-Nazmi'ş-Şumunî, Muhammed e'ş-Şumunî(ö. 861/1457), İbn Hacer el-'Askelânî(ö. 852/1449)nin Nuhbetu'l-Fiker adlı hadis usulünü manzum bir şekilde telif etmiş ve Molla 'İsâm da onun bu nazmi için bir haşiyeye yazmıştır.

Risale fi Tahrîmi'd-Duhan,¹⁸ Molla 'İsâm bu çalışmada sigaranın zararlarını ve âlimlerin sigaranın haram olup olmadığı hakkındaki ihtilafli görüşlerini ele almaktadır.¹⁹

Şerhu'l-Acurûmiyye, bu eser, İbn Acurûm'(ö.723/1323)un nahiv ilmine dair kaleme aldığı el-Acurûmiyye adlı çalışmasının şerhidir.

Şerhu'l-İrşâd fi'n-Nahv, Molla 'İsâm, bu eserinde S'aduddin Taftâzânî(ö.792/1390)nin el-İrşâdu'l-Hadî adlı kitabını şerh etmektedir. Bu eser, Taftâzânî'nin, Havarizm'de 778'de oğlu Hadi için yazmış olduğu bir nahiv kitabıdır. Ayrıca bu eseri Hasan Şazeli Ferhud, (Riyad 1984) ve Abdülkerim ez-Zebidi (Cidde 1985) tahkik etmişlerdir.²⁰

Şerhu'l-İ'rab 'an 'Avâmili'l-İ'râb, Molla 'İsâm, bu eserinde yukarıda adı geçen "el-İ'rab 'an 'Avâmili'l-İ'râb" adlı eserini şerh etmiştir.

Şerhu İsağûcî, Molla 'İsâm'ın bu eseri, mantık ilmine dair olan İsağûcî adlı eserin şerhidir.²¹

Şerhu'l-Hazreciyye, Adını yazarının nisbesinden alan bu eser, yedinci/on üçüncü yüzyıl âlimlerinden olan Ebü'l-Hasan Ziyâeddin Ali b. Muhammed (b.

¹⁷ Bu eserin bir nüshası İstanbul'daki Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonunda 34 Ha 333/7 arşiv numarasıyla bulunmaktadır. 82 sayfadan ibaret olan bu eserin Muhammed b. Abdünnebî tarafından istinsah edildiği söylenmektedir. Bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/serhul-kavaidis-sugra-li-ibn-hisam/174467>, Erişim Tarihi, 18.01.2017.

¹⁸ Molla 'İsâm'ın bu eseri, 2010'da Nurettin Muhtar Acar tarafından Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans Tezi olarak çalışılmıştır.

¹⁹ Bu eserin bir nüshası Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 4212/1 numara ile arşivlenmiştir. Kitabın ölçüsü, 195x114-136x59 mm olup her bir varakı 21 satırdan oluşmaktadır. Yazı türü nesih olan bu eserin kağıt türü ise haç filigranlıdır. Detaylı bilgi için bkz. <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%AE-surbid-duhan/80178>, Erişim Tarihi, 18.01.2017.

²⁰ Özcan Halil, **Sa'deddîn et-Taftâzânî ve İrşâdu'l-Hâdi Adlı Eseri**, Harran U. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 13, sayı: 20, 212 Temmuz-Aralık 2008, s. 211-226.

²¹ İsmail Başa el-Begdâdî, **İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli Ala Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn**, (Thk. Rifat Bilge), Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tarih yok, I/153.

Yûsuf b. Afif) es-Saidî el-Hazrecî'nin aruz ilmine dair olan el-Hazreciyye metninin şerhidir. Bu eserde Halîl b. Ahmed'(ö. 175/791)in ortaya koyduğu aruz sistemiyle kafiye hakkındaki bilgiler muhtasar olarak nazmedilmiştir.²²

Şerhun 'ala'z-Zencânî, Molla 'Îsâm, bu eseri 'İzzuddin Ebî'l-Fedâil İbrahim b. Abdilvehhab e'z-Zencânî'(ö. 655/1257)nin sarf ilmine dair et-Tasrîfu'z-Zencânî ('İzzî) adlı eseri şerh etmek için kaleme almıştır.

Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye, Molla 'Îsâm'ın bu eseri nahiv bilmecelerine dair olup daha kendisi tarafından şerhedilmiştir.

Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye, 2000 senesinde Prof. Dr. Hüseyin Ali el-Bevvâb tarafından edisyon kritiği yapılarak basılan bu eser, Molla 'Îsâm'ın kendisine ait olan ve nahiv ilmine dair bilmeceleri konu edinen Manzûmetu'l-Elğâzi'n-Nahviyye adlı metni açıklamaktadır. Söz konusu eser, aynı şekilde Ezher Üniversitesinde hoca olan Abdulhafız Hasan Mustafa el-'Asîlî tarafından da tahkik ve tahlil edilmiştir. Yapılan inceleme neticesinde Abdulhafız Hasan Mustafa el-'Asîlî'nin tahkikinin bir öncekinden daha derinlikli olduğu tespit edilmiştir.

Şifau's-Sudûr bi Şerhi's-Şuzûr, bu eser, İbn Hişâm el-Ensârî'nin Şuzûru'z-Zeheb adlı telifini açıklamaya yöneliktir. Molla 'Îsâm'ın bu eseri, Muhammed Seyyid Ahmed Muhammed Kurûse tarafından Ezher Üniversitesinde tahkik ve tahlil yöntemiyle doktora tezi olarak çalışılmış ve 1985 senesinde bitirilmiştir.²³

el-Kâfi'l-Vâfi bi 'İlmi'l-Kevâfi, Molla 'Îsâm'ın bu eseri, aruz ilmine dair olup Adnan Ömer el-Hatib tarafından tahkik edilerek 2009 senesinde Dimaşk'ta basılmıştır.²⁴

2.3. Hocaları

Her âlimde olduğu gibi Molla 'Îsâm'ın da yetişmesinde ciddi bir hoca emeği söz konusu olmuştur. Molla 'Îsâm'ın hocaları şunlardır:²⁵

²² Topuzoğlu Tevfik Rüştü, "el-HAZRECİYYE", DİA, İstanbul, 1998, XVII, 146.

²³ <http://k-tb.com/these/rsael01137>, Erişim Tarihi, 17.10.2017.

²⁴ Molla 'Îsâm, Abdülmelik b. Cemaluddin, el-Kâfi'l-Vâfi bi 'İlmi'l-Kevâfi, (Thk. Adnan Ömer el-Hatib), Daru't-Takva, Dimaşk, 2009, s. 7-8. Ayrıca bkz. El-Muhibbî, Nafhatu'r-Reyhane, IV/ 114-116. Ayrıca bkz. Ziriklî, el-A'lam, IV, 157.; Kehhâle, Mu'cemu'l-Muellifin, II, 400.

Ahmed b. ‘Avvâd el-Mısırî

Ahmed b. Kasım el-‘İbâdî

Cemaluddin b. Sadriddin İsmail (Molla ‘İsâm’ın babası)

Abdurraûf el-Mekkî

Abdurrahman b. Hatib eş-Şerbînî (aynı zamanda 1601 senesinde Molla ‘İsâm’a icazet vermiştir.)

Abdulkerim b. Muhibbiddin el-Kutbî

Ali b. Sadriddin el-Hefîd

Muhammed Mir Padişah

2.4. Öğrencileri

Molla ‘İsâm, tedrisat hayatı boyunca birçok talebenin yetişmesine katkı sunmuştur. Onun rihle-i tedrisinden geçen öğrenciler şunlardır:²⁶

Ahmed b. Abdillâh el-Medenî

İmamı’l-Haremeyn, Tacuddin b. Ahmed el-Malikî

Huseyn b. Abdilmelik el-‘İsâmî (Molla ‘İsâm’ın oğludur)

Hanifuddin el-Murşidî

Zeynulabidin b. Abdilkadir et-Taberî

Sadık Padişah

Abdullah b. Said Bakşir

Ali b. Ebî Bekr b. Cemal

Ali b. Abdilkadir et-Taberî

Adl b. Abdillâh et-Taberî

Muhammed el-Esedî

²⁵ Ziriklî, *el-A‘lam*, IV, 157. Ayrıca bkz. Kehhâle, *Mu‘cemu’l-Muellifin*, II, 400.; Molla ‘İsâm, *el-Kâfi’l-Vâfi bi ‘İlmi’l-Kevâfi*, s. 7-8.

²⁶ Molla ‘İsâm, *Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye*, s. 5. Ayrıca bkz. Molla ‘İsâm, *el-Kâfi’l-Vâfi bi ‘İlmi’l-Kevâfi*, s. 7-8.

Muhammed b. Abdilllah Kibrit

Muhammed b. Abdilmunim et-Tâîfi

Muhammed b. ‘Allan es-Siddîkî

Yahya b. Abdilmelik el-‘Îsâmî (Molla ‘Îsâm’ın oğludur)

3. MANZÛMETİ’L-ELĠĠAZİ’N-NAHVİYYE ADLI ESER

Bu risale kırk beyitten oluşmaktadır. Söz konusu beyitlerin ilki risalenin önsözü, sonuncusu da sonuç kısmını teşkil etmektedir. Eserdeki bilmecelerin sayısı kır dokuzdur. On altı ve yirmi dördüncü beyitlerin her birinde üçer bilmece, dört, on iki, on üç, on dört, on yedi, on sekiz, on dokuz ve otuz ikinci beyitlerinin her birinde ikişer bilmece diğerlerinde de birer bilmece bulunmaktadır. Bu bilmeceler, gramerciler arasında yaygın olmayan nahiv meseleleri, şaz ve nadir kullanımlar, çoğunluğun görüşünün hilafına olan konular ve pek de bilinmedik Arap kabilelerinin lugatlarından ibarettir.²⁷

Molla ‘Îsâm, bilmecelerini genellikle *هَلْ* ve *أَيْنَ، أَيُّ* soru yapılarıyla okuyucuya yöneltse de bazen de *فَاخْتَبِرْ*, *أَفِيدَ* ve *أَفْتِنَا* gibi ifadeler kullanmaktadır. Bu eserde nahiv konularının sıralaması dikkate alınmamıştır. Bunun dışında eserin “Nahiv bilmeceleri” isminde olmasına rağmen eserde iki tane sarf bilmecesi de yer almaktadır. Birincisi fiillerin tasğire uğraması ikinci de isimlerin te’kid nûnuyla kullanılmalarıdır. Molla ‘Îsâm bu eseri için “Şerhu Manzûmeti’l-ElĠĠazi’n-Nahviyye” isminde bir şerh telif etmiştir. O, bu şerhinde bilmecelerini açıklamaktadır. Molla ‘Îsâm, bilmeceleri önce veciz ve anlaşılır bir ifadeyle açıklamakta ardında bilmecesinin dayandığı şahitleri sıralamaktadır. Aynı beytin içinde birden fazla bilmece yer almışsa o, ilk geçen bilmecenin açıklamasını yaptıktan sonra ikinci bilmeceyi açıklamaktadır.

Aynı beytin içinde yer alan bilmeceler bazen iki farklı nahiv konusuyla alakalı olabilmektedir. Örneğin Molla ‘Îsâm, *وَأَيْنَ نَدَّ فَعْلُهَا وَالْعَيْثُ إِذْنَ وَمَجْمُوعًا الشُّرُوطِ قَدْ حَوَتْ*

²⁷ Molla ‘Îsâm, *Şerhu Manzûmeti’l-ElĠĠazi’n-Nahviyye*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 5. Ayrıca bkz. Aynı eser, (Thk. Abdulfaziz Hasan Mustafa el-‘Asîlî), s. 27.

"م" in fiili nerede hazfedilmiş ve "إِدْنٌ" amelin bütün şartlarına haiz olduğu halde nerede işlevsiz kalmıştır? Beytinde iki farklı bilmeceyi bir arada sunmuştur. Bilmececinin başındaki فِعْلُهَا kelimesindeki zamir bir önceki beyitte geçen ve cezm edatlarından olan "م" e ait olup onunla cezme uğramış fiilin hazfi sorulmaktadır.

Beytin sonunda da nasb edatlarından olan "إِدْنٌ" nin bütün şartlara haiz olduğu halde amel etmemesi soruluyor.²⁸ Molla 'İsâm'ın bu yöntemi eserinin tümünde uygulandığı görülmektedir. Bunun dışında o, bilmececelerini açıklarken konuyu fazla dağıtmamakta ve okuyucuyu konuyla ilgisi olmayan açıklamalarla yormamaktadır.

3.1. İstişhadı

Molla 'İsâm da diğer dilciler gibi istişhad olgusuna büyük bir önem vermiştir. Söz konusu şahitlerin başında Kur'an ve kıraatleri, hadis ve sahabe sözü, şiir, meseller, kıyas ve Arap lugatları gelmektedir.

a-Kur'an ve Kıraatleri

Molla 'İsâm'ın kaynakları arasında mütevatir kıraatler yer aldığı gibi şaz kıraatler de yer almaktadır. Örneğin o, وَأَيُّ تَنْوِينٍ حَرِي فِي الْحَرْفِ وَالْفِعْلِ نَثْرًا مَابِذَا مِنْ خُلْفٍ "İhtilafsız bir şekilde nesirde hem fiilde hem de harfte kullanılan tenvin hangisidir" bilmececinin açıklamasında normal şartlarda şiir zarureti olmaksızın fiil ve harfe bitişmesi mümkün olmayan tenvinin nesirde de bunlara bitiştiğini söylemektedir. O, bu iddiasını Zemahşeri'nin ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ "Hayır hayır! Yakında bilecekler"²⁹ ayetindeki كَلَّا sözcüğünü tenvinli okumasıyla temellendirmektedir. Zemahşeri'ye göre bu sözcük red/caydırma için olup ona bitişen tenvin, terennüm tenvidir

²⁸ Molla 'İsâm, *Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 19-20. Ayrıca bkz. Aynı eser, (Thk. Abdulhafiz Hasan Mustafa el-'Asîlî), s. 28.

²⁹ Nebe, 78/5.

Bunun dışında o, aynı şekilde وَأَيْلِ إِذَا يَسْرٍ "Geçip gitmekte olan geceye"³⁰ ayetindeki يَسْرٍ fiilinin de tenvinli okunmasını Zemahşeri'nin kıraatına dayandırmaktadır.³¹

b- Hadis

Molla 'Îsâm hadis ve sahabe sözlerini sadece bir yerde şahit olarak kullanmıştır. o, وَأَيْلِ مَا الْمُوصُولَةَ الْحَرْفِيَّةَ كَأَخْتِهَا أَنْ عَمَلًا سَوِيَّةَ "i mevsule nerede mastariyye "i gibi nasb eder?" bilimcesinin açıklamasını "Nasıl olursanız öyle yönetilirsiniz" hadisiyle yapmaktadır. Ona göre hadisteki تَكُونُوا fiilinden nûn harfini düşürmesi mevsule "مَا"nın "أَنْ"i gibi naspmesindedir.³²

Molla 'Îsâm'ın sahabe sözünden getirdiği şahit ise وَأَيْلِ جَاءَتْ أُخْتُهَا مَتَى كَذَا "i'nin kardeşi olan "مَتَى" nesrin neresinde onun gibi işlevsiz bir şekilde gelmiştir" Molla 'Îsâm, bir önceki bilimcesinde şart edatlarından olan "i'nin bazı yerlerde etkisiz kullanıldığını belirtmektedir. O, bu bilimcesinde ise, "i'nin kardeşi olan "مَتَى"nın da böyle bir kullanımının olduğunu belirtmekte ve Hz. Aişe'nin إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَسِيفٌ "Ebû Bekir, yufka yürekli. O, senin yerine geçtiğinde insanlara sesini duyuramaz" sözünden şahit getirmektedir. Nitekim ifadedeki يقوم fiili, cezm edatı olan "مَتَى"dan sonra gelmiş ve ondan etkilenmemiştir. Zira söz konusu fiilin ondan etkilenmesi durumunda يَمُوكُ şeklinde okunacaktı.³³

c-Meseller

Molla 'Îsâm diğer gramerciler kadar mesellerden istişhad yapmamıştır. Zira incelediğimiz kadarıyla o, sadece bir yerde meselden istişhadda bulunmuştur. O, وَأَيْلِ

³⁰ Fecr, 89/4.

³¹ Molla 'Îsâm, Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s.15-16.

³² Molla 'Îsâm, Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s.18.

³³ Molla 'Îsâm, Şerhu Manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s.17.

“Şiirin dışında nerede nida (نِدَا) ’sının hazfını gerek görmüşlerdir?” bilmecesinin açıklamasını أَصْبَحَ لَيْلٌ “ey gece sabah ol” darbı meseliyle yapmaktadır. Nitekim burada nida edatı nesirde olduğu hazfedilmiştir. Söz konusu hazf ise vaciptir. Nitekim bu ifade atasözü olup atasözlerinde herhangi bir tasarruf söz konusu değildir. Araplar bu atasözünü bir şeyi çok arzu ettikleri durumlarda söylemişlerdir.³⁴

d-Şiir

Gramercilerin en önemli şahitlerinin başında Arap şiiri gelmektedir. Müellif te Arpa şiirini önemsemiş ve şahitleri arasında en çok ona yer vermiştir. Ancak istişhadda kullanılan bu şiirler şaz, zaruret ve nadir türünden olanlardır. Nitekim kendisi de وَأَسْمٌ مُّوَكَّدٌ بِنَوْنٍ فَاخْتَبِرْ وَمُضْمَرٌ بِهِ ضَمِيرٌ مُسْتَتَرٌ “Nûn-i te’kid alan isim ve içinde zamir barındıran zamirden haber ver” bilmecesinin istişhadında أَقَاتِلْنِ: أَحْضِرُوا الشُّهُودَا؟ şiirini getirirken bunun zaruret ve nadir olan bir husus olduğunu belirtmektedir.³⁵ Molla ‘İsâm’ın metodolojisini oluşturan nadir, şaz, yaygın olmayan kaideler ve pek duyulmamış Arap lügatlarını ele alıp luğaz şeklinde sunması onun için ilmî bir eksiklik teşkil etmemektedir. Nitekim bilmece ancak bu tip meselelerden oluşmaktadır. Zira herkes tarafından bilinen bir nahiv kaidesini bilmece formatına sokmanın bir zevki yoktur. Bunun dışında o, genellikle bilmecelerinin açıklamasında şahit olarak sunduğu şiirlerin sadece istişhadın içinde bulunduğu kıtasıyla yetinmekte ve şairin adını vermemektedir.

e-Kiyas

Nahivcilerin en az sema‘ kadar önemseydiği yöntemlerden biri de kıyastır. Zira Arap gramerinin temelini bu iki yöntem oluşturmaktadır. Bununla birlikte gramerciler sema‘dan daha ziyade kiyasa başvurmuşlardır. Nitekim kurallar oluşturulurken, benzerlik yönüne bakılarak meseleler bir birlerine kıyas edilmiştir. Örneğin Molla ‘İsâm, وَأَيْنَ أَوْجَبُوا بَلَا تَعْوِيضٍ سُقُوطًا يَا فِي النَّثْرِ لَا الْقَرِيضِ “Şiirin dışında nerede nida (نِدَا) ’sının hazfını gerek görmüşlerdir?” bilmecesinin açıklamasında kıyasa

³⁴ Molla ‘İsâm, *Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s.21.

³⁵ Molla ‘İsâm, *Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye*, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 9-10. Ayrıca bkz. Aynı eser, (Thk. Abdulhafız Hasan Mustafa el-‘Asîlî), s. 32.

başvurmuştur. O, nida edatı olan(نِدَا)nın kimi beyitlerde kafiyenin düzgün çıkması için hazfedilmesini gayri munsarif bir ismin aynı gerekçeden dolayı munsarif kılmasına kıyas etmiştir.³⁶

3.2. Kaynakları

Molla ‘İsâm, bilmecelerinin açıklamasını yaparken her biri diğerinden önemli birçok dilciden rivayette bulunmaktadır. O, genellikle istifade ettiği kaynakların yazarlarının ismini vermekle yetinmektedir. Söz konusu kaynakların başında İbn Hişam el-Ensârî’nin Muğnî’l-Lebîb adlı eseri gelmektedir.³⁷ Bunun dışında onun kaynakları arasında İbnu’l-Hacib (ö.646/1249),³⁸ İbn Malik (ö.672/1273),³⁹ Radî (ö.688/1289), Ebû Hayyân (ö.745/1344), İbn ‘Ukeyl (ö.769/1367),⁴⁰ Demâmînî (ö.828/1424)⁴¹ ve eş-Şumenî (ö.872/1467)⁴² gibi duayen gramerciler yer almaktadır.

4. Molla ‘İsâm’a Kadar Yapılmış Luğaz Çalışmaları

Molla ‘İsâm’dan önce de birçok dilci nahiv bilmeceleri hakkında eser telif etmiştir. Nitekim Ebû Ali el-Farisî (ö.377/ 978), Rummânî (ö. 384/994), Fârikî (ö.487/1094), Zemahşerî (ö.538/1143), İbn Dehhân (ö.569/1173), İbnu’l-Habbâz (ö.637/1239), Sahâvî (ö.643/1245), İbn Hişâm (ö.761/1359), el-Ğırnâtî (ö.783/1381), Halid el-Ezherî (ö.905/1499) ve Suyûtî (ö.911/1505) bunlardan bazılarıdır.⁴³

³⁶ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 21. Ayrıca bkz. Aynı eser, (Thk. Abdulhafiz Hasan Mustafa el-‘Asîlî), s. 33.

³⁷ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 22.

³⁸ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 18-25.

³⁹ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 25.

⁴⁰ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 20.

⁴¹ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 26-28-31.

⁴² Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), s. 29-32.

⁴³ Molla ‘İsâm, **Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye**, (Thk. Abdulhafiz Hasan Mustafa el-‘Asîlî), s. 8-11.

Sonuç

Luğazın faydası, zihinsel aktivitelerde bulunmak, öğrenmeyi daha eğlenceli hale getirip sevdirmek ve böylelikle zeki kişilerin melekelerini ortaya çıkarıp onları öğrenmeye teşvik etmektir. Dolayısıyla hem Arap edebiyatında hem de Arap gramerinde bu alanda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı nesir türünde verilmişken diğer kısmı da nazım tarzında ortaya çıkmıştır. Nazım tarzında ortaya çıkan çalışmalardan biri de Molla 'İsâm'ın "Manzûmetu'l-Elğazi'n-Nahviyye" adlı eseridir. O, bu eserinde nahiv ilminde pek de yaygın olmayan konuları bilmece tarzında ele almıştır. O, bilmecelerini temellendirirken, Kur'an ve kıraatleri, hadis, Arap şiiri, meseller, sema' ve kıyastan yararlanmıştır. Molla 'İsâm, bu esere "Şerhu manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye" isimli bir şerh yazmıştır. Söz konusu manzume şerhiyle birlikte Hüseyin Ali el-Bevvâb tarafından edisyon kritiği yapılarak basılmıştır. Bununla birlikte Abdulhafiz Hasan Mustafa el-'Asîlî de "Şerhu manzûmeti'l-Elğâzi'n-Nahviyye" isimli telifi tahkik ve tahlil etmiştir. Abdulhafiz Hasan Mustafa el-'Asîlî'nin tahkikinin bir öncekinden daha derinlikli olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülmelik b. Cemaluddin el-‘İsâmî b. Sadriddîn b. ‘İsâmiddîn el-İsferâyînî, Şerhu Manzûmeti'l-Elgâzi'n-Nahviyye, (Thk. Abdulhafiz Hasan Mustafa el-‘Asîlî), Kahire, Trs.

----- Şerhu Manzûmeti'l-Elgâzi'n-Nahviyye, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad, 2000, s. 5.

Ağâ Büzürg-i Tahrânî, **ez-Zeria ila tesanifi'ş-Şia**, Beyrut, 1936.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr), Dâru'l-'ilm lil-melâyîn, Beyrut, 1990.

Durmuş, İsmail, "Lugaz", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 221-222.

EBÛ'L-MA'ÂLÎ, Muhammed b. Abdîrrahman, Divânu'l-İslâm, (Thk. Seyyid Kerevî Hasan) Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1990.

el-Cezâ'irî, Tâhir b. Salih b. Ahmed, *Teshîlu'l-Mecâz ilâ Fenni'l-Mu'ammâ ve'l-Elgâz*,

Matba'atü Vilâyeti Suriye el-Celîle, Dımaşk, 1303.

Ebû Bişr, Sîbeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, el-Kitâb, (Thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1988, II, 106.

EL-MUHİBBÎ, Muhammed Emin b. Fadlillah b. Muhibbiddin b. Muhammed, Hulâsetu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi'l-'Aşar, el-Matba'atu'l-Vehbiyye, Mısır, 1867.

----- Nafhatu'r-Reyhane, (Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), el-Matba'atu'l-Vehbiyye, Mısır, 1869.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, Lisânu'l-Arab, (Thk. Amr Ahmed Haydar), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2013.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn, Kâmusu't-Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ (el-A'lam), Dâru'l-Melâyîn, Beyrût, 2002.

KEHHÂLE, Ömer Rıda, Mu‘cemu’l-Muellifin, Dimaşk, 1957.

MOLLA ‘İsâm, Abdülmelik b. Cemaluddin, el-Kâfi’l-Vâfi bi ‘İlmi’l-Kevâfi, (Thk. Adnan Ömer el-Hatib), Daru’t-Takva, Dimaşk, 2009.

-----Şerhu Manzûmeti’l-Elğâzi’n-Nahviyye, (Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad, 2000.

<http://k-tb.com/these/rsael01137>, Erişim Tarihi, 17.10.2017.

İSMAİL BAŞA el-Beğdâdî, İdâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyli Ala Keşfi’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kutubi ve’l-Funûn, (Thk. Rıfat Bilge), Dâru İhyau’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, Tarih yok,

ÖZCAN Halil, Sa’deddîn et-Taftazânî ve İrşadu’l-Hâdi Adlı Eseri, Harran U. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 13, sayı: 20, 212 Temmuz-Aralık 2008, s. 211-226.

TOPUZOĞLU Tevfik Rüştü, “el-HAZRECİYYE”, DİA, İstanbul, 1998, XVII, 146.

SUYÛTÎ, Ebû’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, el-Muzhir fi ‘Ulûmi’l-Luga ve Envâ’ihâ, (Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm vd.), İntişaratu Firuzabadî, Kum, 1948.

TOPRAK, M. Faruk, *Klâsik Arap şiirinde Luğaz*, Nüşa dergisi, Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001.

USTA, İbrahim, Arap Dilinde Lüğaz/Elğaz Kültürü, Jass, Cilt 2 Sayı 1, s. 89-99, Yaz 2009.

THE HIDDEN TREASURE OF THE FAR EAST; JAPANESE GARDENS

Assis. Prof. Dr. Parisa GÖKER

Bilecik Seyh Edebali University, Art and Design Faculty, Department of Interior Architecture and Environmental Design

Parisa.goker@bilecik.edu.tr

ABSTRACT

Gardens in the Far East have been regarded as the prosperity and symbol of people. Hence, it set the ground for creation of large and spectacular gardens during the peace and abundance years. Japan is the leading Asian country contributing significantly to the garden and landscaping art throughout history and carrying this up until present. Nevertheless, the meaning of garden in Japan was never only a symbol of wealth and luxury, it was rather considered as a part of nature love and longing existing it the self-character of Japanese people. Japanese gardens, as a matter of fact, reflect the nature itself although they harbor landscaping components made by human beings. Garden designs symbolize nature with all of its features and portray its enigma with a philosophical description. The key principle of Japanese gardens is the method to integrate the delicacy and beauties of the own soul of people with the unprecedented texture of nature and to revive it under control.

In this study, basic components used for the historical development and generation of Japanese gardens will be discussed. These components will be integrated and Japanese garden styles that aim to refresh human soul will be cited with examples.

Key Words: Japanese gardens, garden art history, the Far East gardens

Introduction

Gardens are known to be places taking people away from their daily life styles, providing visual contentment, and reflecting harmony with the environment. Gardens, which are also defined as the aesthetic shaping of sociologic environmental development, formed their distinctness by adhering to the social and cultural values and beliefs of the environment where they are located during the time period, and they displayed many changes in the design cognizance. Whilst the garden concept is considered as the philosophical description of heaven in Islamic world, it reflects the adherence of human spirit to nature in the far-east art, which maintained human's power on nature with its geometric shapes in western countries for many years and survived until today (Öztan, 2000).

Garden in history was never seen as a part of wealth and comfortable life and on the contrary, it was considered as a part of nature that affects traditional art movements. Gardens, being at the position of a social tool between aesthetic values and human relations, ensure the formation of educational, cultural and recreational environments (Akdoğan, 1974).

Discussion

The far-east gardens are considered as the symbol of peaceful life of society and creation of beautiful gardens has been ensured substantially. Japanese garden art has not been regarded as a tool representing luxurious life or wealth within the country. Gardens are considered as a part of love and longing for nature that exist in Japanese people's character (Akdoğan, 1983).

Japanese gardens were affected by the belief style of Buddhist, Taoist and Shinto religions arriving from China during the historical process and despite they are generally designed as similar to Chinese gardens, the garden art developed according to their own culture was used in their designs generally. Many differences were seen in art field in Japan, which was invaded by Chinese Emperor Jingo-Kogo at the beginning of the 3rd century. It displayed its greatest development during Muromachi period. Shaping of gardens by using scenery and geographical features around the gardens is very important in Japanese garden design cognizance. In a chapter of "Sakuteiki", which is the oldest gardening book in Japan, it is mentioned that "the stones on the ground are beautiful as long as it is dreamed that they belong to natural scenery" regarding the stones used in gardens (Masuno, 2003).

Though natural scenery of Japan varies immensely mountains, rivers, forests, seas, islands, and other elements shaping the country's view are seen wherever you look. Special character of Japan is inspired by the variety in nature, and Japanese architecture and garden art are related with this natural environment substantially. On contrary to the free use of large, flat areas, garden art was developed by planning the effective use of limited areas and irregularities (Masuno, 2003). Japanese gardens are comprehensive area designing arts where cultural and artistic values of society are intensified. Japanese gardens are known as god worshiping places where ceremonies were held in the old ages and great changes were seen in their form, dimension and style when different social classes made them suitable for their personal purposes. The feature of gardens is closely similar to the cultural values preserved and developed by Japanese people throughout history (Masuno, 2003).

One of the most important elements in Japanese garden design is the ratio of the fullness and space that is desired to be created. This abstract concept is very important in the ink painting and flower arrangement in the country's art and in architecture and garden art and its origin is based on Zen belief. In Zen thought, self-expression and enlightenment of a person is ensured through silence generated in the place due to the failure to convey the facts in human mind by using words (Masuno, 2003).

Basic Rules in the Design of Japanese Garden

The design of traditional Japanese gardens has a strict guideline. The major guidelines while creating a garden are: Natural: that should make the garden look as if it grew by itself. Asymmetry: that creates the impression of its being natural.

Odd numbers: like three, five or seven; that support the effect of the asymmetry.

Simplicity: that follows the idea of 'less is more'. Triangle: that is the most common shape for compositions made of stones, plants, etc.

Contrast: that creates tension between elements.

Lines: that can create both tranquility and tension. **Curves:** that softens the effect. **Openness:** that indicates interaction between all elements.

Using Perspective to Alter Depth, Distance, and Size: The Japanese are masters at altering the sense of depth, distance and size of the garden from the viewers' perspective.

Pruning and Shaping: severe and calculated pruning, manipulating and contorting trees and shrubs help to bring about that prized sense of age in the Japanese garden (Habib et al. 2013).

Different Styles of Gardens in Japan

Traditional Japanese gardens can be categorized to the five basic types (Habib et al. 2013):

Hill and Pond Style Gardens (Tsukiyama Gardens)

Ponds, streams, hills, stones, trees, flowers, bridges and paths are used to create a miniature reproduction of natural scenery which is often a famous landscape in China or Japan. The name Tsukiyama refers to the creation of artificial hills. Tsukiyama gardens vary in size and in the way they are viewed. Smaller gardens are usually enjoyed from a single viewpoint, such as the veranda of a temple, while many larger gardens are best experienced by following a circular scrolling path which was originally imported from China. The ponds represent the sea, and the hills symbolize the islands. Lanterns, trees, bridges, and ponds are practically necessities here. They vary in size, and usually cover many acres, but with careful techniques, they can be created in a small backyard.



www.japantravel-centre.com

Dry Landscape Style Gardens (Karesansui Gardens)

Karesansui gardens reproduce natural landscapes in a more abstract way by using stones, gravel, sand and sometimes a few patches of moss for representing mountains, islands, boats, seas and rivers. Karesansui gardens are strongly influenced by Zen Buddhism and used for meditation. They are very simple and modern-looking, usually placed in a very small area. They refer to the Zen philosophy and usually try to evoke a deeper meaning (Hendy, 2001).



<http://www.japanesegardening.org>

Tea Style Garden (Chaniwa Gardens)

It has a very intimate atmosphere and is meant to provide a relaxation from a person's busy lifestyle. They are designed for the tea ceremony. They contain a tea house where the ceremony is held and a stone basin where guests can purify themselves before participating in it.



www.prickettandellis.com

Stroll Style Gardens

That are meant for viewing from the path and that is why they never reveal the whole garden's beauty from one spot. They must be big enough to enable visitors to walk along the path and spacious at the same time to allow the path to take turns.



www.learn.bowdoin.edu

Courtyard Style Garden

Follows the rule of having an outside sensation while still being inside. Apart from other styles, everything here must be full- sized. All elements, as lanterns, bridges, basins have an ornamental rather than a functional meaning.



www.houzz.com

Seven Elements Related with Japanese Gardens

Rocks: Designers use rocks functionally (in the form of fences, retaining walls, paths) and perceive them artistically in four ways:

- **Animistic:** rocks that comprised of God spirit or supernatural power; when gardens were generally built at a site that contained a Spirit Rock during early classic periods.
- **Religious imagery:** in holly mountains or Buddha triads
- **Painterly manner:** when rocks imitate monochromatic paintings (mountains, bridges, boats)
- **Sculptural elements:** of rocks with extraordinary shapes or components (similar to animals, clothing, etc.)

White Sand: White sand (granite consisting of white feldspar, gray quartz, and black mica) and water (oceans, and rivers, lakes and waterfalls filled by rains) are the symbols of Japan. Raked white sand, which imitates the rhythmic motion of waves, was used in Zen gardens for the first time and it is in line with white spaces in ink paintings.

Water: Buddhists utilize water's natural process (a spring at a mountain, strengthening as it runs into a valley and dispersing mildly into a sea) as a metaphor for human presence: birth, growth, death, and rebirth. Furthermore, water ensures a visual space's luxury by dividing a bordered garden even if it is not possible to enter it physically.

Planting: Plantings (currently used as hedges, shades, and flowering emphases) had once romantic and geomantic meanings and they range from plain gardens of medieval Zen temples to tightly clipped, closely set shrubbery forms.

- Pines (*Pinus sp.*): Consist of symbolic features of longevity and perpetuity (as evergreens). Whilst Japanese red pines typify mountains and femininity, Japanese black pines typify coastlines and masculinity due to the masculine nature of branches and needles. Pines need maintenance (extreme pruning to recreate the forms of natural settings, age, and dimension) by trimming each needle minimum once a year.

- Bamboo (*Bambusoideae*): They are generally used as fences rather than as plants and they represent strength and the hollow trunk in ink paintings is a metaphor for an empty heart in Zen principle.

- Plums and cherries (*Chamaerops and Prunus serrulata kanzan*): Plums (frequently extremely and artistically truncated to a knotty old trunk having delicate young shoots) and cherries (let to grow completely) are the symbols of extinction or a receding and depletion effect. The classical botanical trio of Japanese plantings (pine, bamboo, and plum) stands for a sequencing system having three good things respectively and represents great joy or felicity.

There are three plants respected in Japanese customs. These plants, known as the "Three Friends", generally are pine (*Pinus thunbergii*), plum (*Prunus mume*), and bamboo

(*Phyllostachys* sp.). These plants are respected and admired in gardens due to their looks (Akdoğan, 1983). Pines are used in gardens with their various pruning types and represent longevity and tenacity. There are two types of pines in Japanese gardens. These are *Pinus densiflora* (Japanese red pine) representing women and *Pinus thunbergii* (Japanese black pine) representing men (Keane, 1996). Plum tree is identified with its flowering in the first days of spring and bamboo is identified with its strength and flexibility (Ketchell, 2001).

Bridges: Bridges are both functional (physical passages) and symbolic (links the space between the two worlds: man's and the gods') in gardens and paintings, and they represent the transition to the nature's larger world from the humans' world or the transition from a trivial plane of consciousness to a superior one.

- **Curved bridges:** Curved bridges in sophisticated gardens refer to the feasibility of rebirth in heaven.

- **Stone-slab bridges:** These bridges that are built on dry sand rivers generate miniature landscapes in Zen temples.

- **Red lacquered wooden bridges:** These Chinese-style bridges symbolize the deliberation about nature for finding out the inner meaning of life.

Sculptural Ornaments: Explicit sculptural decorations are generally excluded in Japanese gardens however sculptured elements (lanterns with no lighting purpose, stupas or shrines, rocks, truncated shrubs and pruned pines) are incorporated for the sake of the sculptor's soul.

Walls and Fences: Walls and fences are mainly used as confinements and dividers in gardens and are arranged to restrain or uncover. Wooden fences may have roofs (narrow or spaced above) as a guard against weather conditions. Solid earthen walls are low to ensure privacy under eye-level whereas not hiding the view beyond. Wing fences extending from a building or veranda provide privacy and control the view. Fences and walls may be ornamental substantially and diversified (more than twenty-five varieties of bamboo fences exclusively, except for many varieties of wooden fences, twig-bundle fences, earthen walls, and even concrete imitations of natural materials).

Conclusion

Human beings have engaged in an effort to build gardens for especially functional purposes in their living environment since the ancient times. Cultural, social and economic development of societies in time ensured the shaping and character building of these built gardens. Hence, garden arts and their history have been formed as well. Critical reflections of religious phenomena are seen in garden arts during this process similar to the other fine arts.

Japanese gardens were born in the far-east and developed and matured with the still ongoing influence of religions including Buddhism, Shintoism and Taoism. These effects are more intense in comparison to the other garden arts. The "naturalness" feature of Japanese gardens is indisputable as far as the garden design and applications are concerned. Informal design, selected plant species and used natural materials (wood, rocks, stones, etc.) as well as the climatic factors of the region play an important role to achieve this. As a result, gardens have superior value in terms of visual quality. Spiritual meanings attached to garden elements complement the superior natural and aesthetic values of Japanese gardens more in comparison to the other garden arts. In addition to the visual viewing and recreational utilization of Japanese gardens, their symbolism also reveals the teaching feature of these gardens. Garden

users / viewers continue their association with nature curiously and with learning aspiration within the mystifying aura of Japanese gardens (Polat, Öztürk, 2011).

References

- Akdoğan, G. 1974. Bahçe ve Peyzaj Sanatı Tarihi, Ankara Üniversitesi Yayını, Ankara.
- Habib, F. Nahibi, S. Majedi, H. 2012. “Japanese Garden as a Physical Symbol of Japanese Culture”, International Journal of Architecture and Urban Development, Vol. 3, No. 4, Autumn.
- Hendy, J. (2001). Zen in Your Garden. Gods field press, Singapore
- Ketchell, R., 2001. Japanese Gardens In A Weeken, Octopus Publishing Group Ltd., London.
- Keane, P, M., 1996. Japanese Garden Design, Charles E. Tuttle Pub., Singapore.
- Masuno, S., 2003. Inside Japanese Gardens, The Commemorative Foundation for the International Garden and Greenery Exposition, Inshokan-Binding Co., Osaka, Japan.
- Öztañ, Y., 2000. Uzakdoğu'da gizemli bir bahçe: Japon bahçesi, AÜZF Peyzaj Mimarlığı Bölümü.
- Polat, A.T., Öztürk Kurtaslan, B. 2011. Japon Bahçe sanatının Dönemleri ve Japon Bahçelerinde Sebolizm. Seçuk Tarım ve Gıda Bilimleri Dergisi, 25(3) :110-123.

**İSTANBUL'DAN MARDİN'E BAKMAK: GAZETECİ MÜMTAZ FAİK FENİK'İN
MARDİN GÖZLEMLERİ VE İTİRAZLAR (1937)
FROM ISTANBUL TO MARDIN: SOME OBSERVATIONS OF ISTANBUL PRESS,
TAN AND LOCAL RESPONSES (1937)**

Oktn. Pelin HELVACI

İstanbul Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü

helvacip@itu.edu.tr

ÖZET

Hatay sorununun gündemde olduğu 1937'den itibaren İstanbul basınının önemli gazeteleri, muhabirlerini güney sınırına göndererek Türk tezini savunmalarının yanında bölge hakkındaki gözlemlerini aktarmalarını istemiştir. *Tan* gazetesi de bu amaçla muhabir Mümtaz Faik Fenik (1905-1974)'i bölgeye göndermiş, Fenik 1 Ocak 1937'den sonra yaklaşık yüz sayı sürecek olan "Cenup Hududunda" başlıklı yazılar yazmıştır. Yazılarında Diyarbakır, Urfa, Mardin ve Antep'i de kapsayan güney şehirlerine ve Suriye sınırında yer alan Resulayn ile Derbesiye gibi kasabalara yaptığı iki ay süren seyahati canlı bir dille aktaran Fenik'in Mardin ve diğer şehirler hakkındaki gözlemleri ilginçtir. Bu gözlemlere, Mardin'de 1935'te çıkmaya başlayan *Ulus Sesi* gazetesinde yazar İbrahim Necdet Göker katılmayarak karşılık vermiş, Göker'in *Tan* gazetesine de gönderdiği yazılar Fenik'in köşesinde yayınlanmıştır. Bu bildiride, 1950-1957 arasında Demokrat Parti (DP) Ankara milletvekili ve DP'nin yayın organı *Zafer* gazetesinde başyazar olacak olan Mümtaz Faik Fenik'in Mardin hakkında yazdıkları ve İ. Necdet Göker'in itirazlarına değinilecektir. Bu gözlemler ve itirazlar, 1930larda İstanbul'un taşraya bakışı ve merkez-taşra konumlanması hakkında fikir verecektir.

Anahtar kelimeler: *Tan* gazetesi, *Ulus Sesi* gazetesi, Mardin, Mümtaz Faik Fenik

ABSTRACT

Due to Alexandretta (Hatay) dispute of 1937, Istanbul press sent reporters to southern border to support Turkish thesis and to examine vital issues in the region. The prominent newspaper, *Tan* has sent reporter Mumtaz Faik Fenik (1905-1974) to the region in January 1937. Fenik wrote his observations about Diyarbakir, Urfa, Mardin and Antep as well as some Syrian provinces for three months, which were illustrated with a lively, but critical language. These articles were confronted by a local Mardin newspaper, *the Nation's Voice* and the criticisms were responded by a local reporter, Ibrahim Necdet Goker. This article aims to elaborate on these observations from Istanbul reporter and the responses from Mardin reporter.

Key words: Istanbul press, *Tan*, *the Nation's Voice*, Mardin, Mumtaz Faik Fenik

Tek Parti Dönemi Basın Tarihi

Tek parti yönetiminde, 1925'te yürürlüğe giren ve 1929'a kadar yürürlükte kalan Takrir-i Sükûn Kanunu'ndan itibaren basın üzerinde denetim kurulması amacıyla bazı adımlar atılmıştır. Şubat 1930'da Türkiye Gazeteciler Birliği kurulmuş, Temmuz 1931'de Basın Kanunu çıkarılmış, Mayıs 1933'te Matbuat Umum Müdürlüğü İçişleri Bakanlığı'na bağlı olarak yeniden açılmıştır. 1935'te toplanan birinci Basın Kurultayı'nı, 1937'de Balkan Basın Birliği'nin toplanması izlemiş, 1938'de Basın Birliği Kanunu çıkarılmıştır.¹ Dönemin İstanbul basınının koşullarını anlamak ve *Tan* gazetesini konumlandırmak için basın hakkında atılan bu adımları incelemek gerekmektedir. Bundan sonra Mümtaz Faik Fenik'in *Tan* gazetesindeki Mardin yazılarına ve Mardin'de çıkan *Ulusun Sesi* gazetesinde verilen karşılığa değinilecektir.

Cumhuriyet döneminin ilk basın yasası 25 Temmuz 1931'de kabul edilmiştir. Birçok kez değişikliğe uğrayan kanun 1946'ya kadar yürürlükte kalmış, basın özgürlüğü önemli ölçüde kısıtlanmıştır. 1931 Matbuat Kanunu'na göre, gazete ve dergi çıkartmak için hükümete bildirmek gerekirken, “vatan, Milli Mücadele, Cumhuriyet ve devrim düşmanlığı” yüzünden hüküm giymiş olanlar veya Milli Mücadelede işgal altında düşman emellerine hizmet edici yayın yapmış olanlar gazete çıkaramamaktadır. Kanunun en önemli maddesi 50. Madde'dir. Basın özgürlüğünü kısıtlayan bu maddeye göre hükümet, “ülkenin genel politikasına dokunan” yayınlardan dolayı gazete ve dergi kapatma yetkisini elinde bulundurmaktadır.²

Kanun Meclis'te görüşülürken basın özgürlüğünün sınırları konusunda milletvekilleri arasında mutabakat vardır. Bu tartışmalarda, rejimin olası tehditlere karşı aldığı radikal tutum ve basından beklentiler net olarak görülmektedir. 5 Temmuz 1931'de başlayan tartışmalarda, başta gazeteci milletvekilleri olmak üzere söz alanlar, II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet'ten itibaren basının tutumunu değerlendirmiş, alınan mesafeyi kıyaslamış, basın özgürlüğünün “hak etmeyen” ellerde olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Aksaray Milletvekili Ahmet Süreyya Bey, basın özgürlüğü gibi “çok yüksek bir hakkı adeta bir paravan gibi” kullanan gazetecileri Milli Mücadele geçmişinden başlayarak anlatmış, hak ve hürriyeti suistimal eden “düşman matbuatın bozguncu, fesatçı ruhuna karşı” tedbirler alınmasını istemiştir. Denizli Milletvekili Mazhar Müfit Kansu da “memleketi tahrip edecek en adi bir hastalığın başıboş bırakılmasına” izin verilmeyeceğini belirterek, “Serbesti-i matbuat maskesi altında vatandaşın şan, şeref ve haysiyetiyle uğraşılır, sonra bütün rejime ve Devlete ve en nihayet (...) Gazimize kadar taarruz edilir. Hürriyeti matbuat bu mudur?” demiştir.³ Kırk üç yıldır matbuat emekçisi olarak kendisine “şeyhülmatbuat” dendiğini söyleyen Ordu Milletvekili Ahmet İhsan Bey de, “Devlet rejimine, Devlet otoritesine zarar getirmemek şartıyla” matbuatın hür olduğunu

¹ M. Nuri İnuğur, *Türk Basın Tarihi: (1919-1989)* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1992), s. 160 ve Hıfzı Topuz, *100 Soruda Türk Basın Tarihi* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1996), s. 91.

² O. Murat Güvenir, *2. Dünya Savaşı'nda Türk Basını: Siyasal İktidarın Basını Denetlemesi ve Yönlendirmesi* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1991), s. 40 ve Topuz, s. 89.

³ Tartışmalar neden olan yazılardan biri İnönü ve Dumlupınar Muharebelerini mazi olarak değerlendirmiş, diğeri de Taksim Anıtı için bulunan paranın Verem Hastanesi için bulunmadığını konu edinmiştir. “Misyoner terbiyesi” aldığı söylenen gazetecilerden “matbuat şakileri ve serseriler” olarak bahsedilmiştir. *TBBM Zabıt Ceridesi*, 5 Temmuz 1931, 4. Dönem, Cilt 3, s. 7-10.

söylemiş, “matbuatı fazilete irca için” gerekli kanunun Meclis tarafından yapılacağını belirtmiştir.⁴ “Gazeteci kılığına giren ve meşrutiyet devrinin Derviş Vahdeti’sine, Sait Molla’sına, Refi Cevad’ına” benzetilen muhalif gazeteciler Arif Oruç, Zekeriya Sertel, Abdülkadir Kemali’nin, İzmir’den Zeynel Besim, İsmail Hakkı ve Sırrı Bey’lerin “gerekli fırsatı bulduklarını sanarak muhalefet fırkası yapmaya çalıştıkları” Urfa Milletvekili Ali Saip Bey tarafından dile getirilmiştir. Ali Saip Bey, Şeyh Sait’in “Gazetelerin yazılarından cüret aldım, hükümet yoktur zannettim” dediğini söyleyerek gazetelerin cesaretlendirici yazılarına değinmiştir.⁵ Muğla Milletvekili Yunus Nadi Bey de, aslında Türkiye’de basın durumunun kötü olmadığını, hatta iyi bile denebileceğini, ancak “güzel çiçek tarlasına karışan yabancı otlar” gibi kötü öğelerin de basın içinde olabileceğini söylemiş, bu gazetecilerin kaleme aldığı, kendisinin maddi menfaat sağladığıyla ilgili iddiaları cevaplamıştır.⁶

Bu sert konuşmalardan sonra Başbakan İnönü söz alarak basın özgürlüğü hakkında şunları demiştir: “Basın özgürlüğü çağımızın milli irade araçlarından biridir. Basın olmadan halk idaresinin olabileceğini sanmak mümkün değildir. Fakat basın özgürlüğü iyi kullanılmazsa, memleketin batırılması çabaları hızlandırılır. İşte bu iki karşıt durumu bağdaştırmak gerekir. Şöyle ki, basın özgürlüğü yaşayacak ve fakat memlekete zarar vermeyecektir. Bu, yalnız hükümetin elinde değildir. Bu, bütün milletin ortak meselesidir. (...) Bu nedenle alacağımız ilk tedbir, basın hayatında özgürlüğü sağlayan ve kötüye kullanmanın zararlarını elden geldiğince önleyen iyi bir kanun yapmaktır.”⁷ Olumlu karşılanan bu ılımlı konuşma sonunda fikir birliğinde olan Meclis, 25 Temmuz’da, 67 maddeden oluşan, hükümete “ülke çıkarlarına ters düşen yayınları” nedeniyle gazete ve dergileri geçici kapatma yetkisi tanıyan Matbuat Kanunu’nu kabul etmiştir.

Gazeteci milletvekili sayısının hayli yüksek olduğu Meclis’te kanunun oybirliğiyle oylanması önemlidir. 1923-1930 arasında Cumhuriyet rejimini hedef alan basın karşısında milletvekilleri sert tepki gösterirken basın özgürlüğü rejimin bekası için geri plana atılmış, parti-devlet bütünleşmesinin görüldüğü 1935’teki CHP IV. Kurultayı’ndan itibaren ise basın üzerinde denetim artmıştır. Aynı dönemde yeni bütçe kanunuyla beraber Hıfzı Topuz’un “güdümlü basının yönetim organı” olarak nitelendirdiği “Matbuat Umum Müdürlüğü” lağvedilmiş, müdürlük İçişleri Bakanlığı’na bağlanmış, başına Vedat Nedim Tör, yardımcılığına Burhan Asaf Belge getirilmiştir.⁸

Bu dönemde basının, özlük hakları, maliyeti düşürme, kaynak ihtiyacı gibi sorunlarını görüşmek üzere 25 Mayıs 1935’te Ankara’da Birinci Basın Kurultayı toplanmıştır. 117 delegenin toplandığı, Başbakan İnönü’nün de katıldığı kurultay, gazetecilerin ‘iktidar

⁴ Ibid. s. 13.

⁵ Ibid. s. 17.

⁶ Ibid. s. 14-15.

⁷ Mahmut Goloğlu, *Tek Partili Cumhuriyet: 1931-1938* (İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2009), s. 31 ve Topuz, s. 88.

⁸ Server İskit, *Türkiye’de Matbuat İdareleri ve Politikaları* (Başvekalet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, 1943), s. 269 ve Topuz, s. 91.

bünyesinde' ilk biraraya gelişidir.⁹ Başkanlığını İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın yaptığı kurultayda konuşan Basın Yayın Genel Müdürü Vedat Nedim Tör, konuşmasında basının devrimin ilkelerine bağlı olması ve devlet siyasetine uyumlu bir görev anlayışı içinde olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰ Tör, basını devrimin koruyucusu görerek gazeteciliği şöyle tanımlamıştır: “Devrim prensip ve ideallerinin geniş halk yığınları içinde yayılması için en kuvvetli propaganda aracı, devrim fütuhatinin kaypaklığa ve irticaya karşı en uyanık bir müdafaa aracı, devrim hükümetinin yaptığı işlerde samimi bir yardımcı ve uyarıcı, halkın siyasal, ekonomik ve kültürel eğitiminde en müessir bir okul.”¹¹ Kurultayda “ulusal bir iş” olarak tanımlanan gazetecilik “kantite ve kalite gazeteciliği” olarak ayrılmış, “kalite gazeteciliği”nin vasıfları başta “inkılap ve memleket davalarını halka en iyi ve en canlı tarzda vermek” olmak üzere sıralanmıştır.¹² Falih Rıfkı Atay öncülüğünde, Hakkı Tarık Us, Haydar Rüştü, Naşit Hakkı Uluğ, Nurettin Artam ve Mahmut Soydan'ın oluşturduğu bir kurul kurularak amaçlar doğrultusunda çalışmak üzere komisyonlar kurulmasına karar verilmiştir.¹³

Ayrıca gazete ve dergi tirajlarının düşük ve dağıtım sisteminin yetersiz oluşu, posta maliyeti ile “Türk basınının kültür yayma ödevlerini daha iyi görebilmesi” gibi siyasi konulardan uzak sorunların gündeme geldiği kurultayda hükümetle işbirliği yaparak sorunları çözecek bir kurum olarak Basın Birliği kurulmasına karar verilmiştir. Birlik, ancak 1938'de kurulacak, savaş döneminde rejim, İçişleri Bakanlığı'na bağlı bu kurum eliyle basın üzerinde tasarrufta bulunacaktır. Milletvekili olan Basın Kurulu üyeleriyle, basın özgürlüğü II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar rejim ve hükümet çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna rağmen kısıtlı da olsa, 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı destekleyen *Son Posta* ile liberal çizgideki *Tan* gibi gazeteler de çeşitli davalarla karşılaşarak yayın yapmışlardır.

İstanbul Basını

Yönetimin bu tutum ve zihniyetine karşı gazeteler yayınlarını sürdürebilmek için siyasi olaylarla ilgili haber ve yorumlarla polemiklerden uzaklaşmak zorunda kalmıştır. *Cumhuriyet*, *Akşam*, *Son Posta* ve *Tan* gazeteleri İstanbul basının önemli temsilcileriyken, Ankara'da çıkan *Ulus* gazetesi de rejimin sözcüsüdür. 1924'te yayınlanmaya başlayan *Cumhuriyet* gazetesini Yunus Nadi çıkarırken, *Akşam* gazetesinin başında Necmettin Sadak vardır. *Son Posta* gazetesi ise Ekrem Uşaklıgil, Selim Ragıp Emeç, Halil Lütfü Dördüncü ve Zekeriya Sertel ortaklığında çıkan önemli bir muhalif gazetedir.¹⁴ Kısıtlı da olsa muhalif basının bir müddet yayın yaptığını söyleyen Zekeriya Sertel, anılarında *Son Posta* gazetesini nasıl çıkardıklarını anlatırken gazetenin daha ilk sayısından itibaren ilgi gördüğünü söyler. Yazar, gazetenin ilk sayısında “Boğuluyoruz, biraz hava istiyoruz!” başlıklı başyazısıyla dönemin baskısına karşı çıkmış, bir müddet sonra devlet yardımıyla açılan Alpulu Şeker

⁹ Vedii Evsal, *Gazeteciler Cemiyeti ve Kırk Yıl:1946-1986* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987), s. 56.

¹⁰ *Cumhuriyetin 75 Yılı: 1923-1953*, Cilt 1, Yay. Yön. Feridun Aksın (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), s. 158.

¹¹ Topuz, s. 91.

¹² İskit, s. 281.

¹³ *Cumhuriyetin 75 Yılı*, s. 158.

¹⁴ Evsal, s. 55 ve İnuğur, s. 120-130.

Fabrikası'nın zarar ettiğinden bahsederek özel sermayeyi eleştiren yazıları nedeniyle açılan davada yargılanarak suçlu bulunmuştur.¹⁵ Bir buçuk yıl sonra ilan edilen genel afla serbest kalan Sertel, ortaklar arasında çıkan anlaşmazlık nedeniyle *Son Posta* gazetesinden ayrılmış, yeni bir gazete kurma arayışına girmiştir.

Aynı dönemde, 1926'dan beri yayınlanan, Siirt Milletvekili Mahmut Soydan yönetimindeki *Milliyet* gazetesi yenilenerek başına Ali Naci Karacan getirilmiş, gazete adını *Tan* olarak değiştirmiştir. Karacan yönetimindeki gazete, satışlarını arttırmış, daha ikinci sayısında başyazar Karacan, *Tan*'a gösterilen ilgiye teşekkür ederek şöyle demiştir: “*Tan* dün çıkan ilk sayısı ile şimdiye kadar Türkiye’de hiçbir gazeteye nasip olmamış en büyük bahtiyarlığı da tattı. Yekunu bu kadar yüksek bir okuyucu zümresi tarafından dün bize gösterilen cidden yüksek alakanın ölçülmez değeri vardır. *Tan*, bütün sayılarında her sınıf okuyucusunun mutlaka bulacağı yazılar ve resimlerle ve her gün mutlaka daha güzelleşerek, daima tekamüle doğru hız almış bir halde neşriyatına devam edecektir.”¹⁶ Gazetede, Peyami Safa ve Burhan Felek fıkralar yazarken, düzenli olmamakla birlikte Ahmet Ağaoğlu ve Falih Rıfki Atay makaleler yazmaktadır. “Harici Haberler” bölümünde Avrupa ve Balkan gazetelerinin özetleri yayınlanırken sinema, tiyatro ve güzel sanatlar haberleriyle Mahmut Yesari ve Nizamettin Nazif’in tefrikaları gazeteye renk katmaktadır.

Ne var ki, Ali Naci Karacan'ın başyazarlığı uzun sürmemiş, 1925'te İstiklal Mahkemesi'nde yargılanan ve gazetecilikten bir müddet uzak kalan Ahmet Emin Yalman'ın gazeteciliğe dönmesine Atatürk tarafından izin verilmesi üzerine gazete, Yalman ve onunla ortak olmuş olan Zekeriya Sertel'e satılmıştır.¹⁷ Başyazıları Ahmet Emin Yalman'ın yazdığı gazetede, eski kadroya ek olarak Milli Mücadeleye karşı yazılar yazmış olan ve affedilerek sürgünden yeni dönmüş olan Refii Cevat Ulunay ve Refik Halit Karay da yazmaktadır. Bunun yanında Mümtaz Faik Fenik, Ömer Rıza Doğrul, Raif Meto ve Suat Derviş de yazarlar arasındadır. Liberal bir yayın çizgisinde olan gazetenin 17 Ağustos 1938'de yayınlanan bir yazı yüzünden üç ay süreyle kapatılması üzerine ortaklar arasında anlaşmazlık baş göstermiş, Ahmet Emin Yalman gazeteden ayrılmıştır. *Tan*, 1938 yılının Kasım ayından itibaren Zekeriya Sertel ve Halil Lütfü Dördüncü ortaklığında yayımlanmaya başlamıştır. İçeriği ve yayın politikası değişen gazete, 4 Aralık 1945'teki baskına kadar yayınına devam etmiş, yönetimin Zekeriya ve Sabiha Sertel'e geçmesinden itibaren sol ve muhalif bir fikir gazetesi kimliği kazanmıştır.¹⁸

İncelediğimiz, 1937 yılının ilk aylarında ise *Tan* gazetesi, daha çok liberal bir kitle gazetesi niteliğinde olup, rejimin baskısından ötürü iç siyaset haberlerinden çok Hatay meselesi başta olmak üzere dış siyaset hakkında haberler vermiş, aktüel yazı dizileri, anılar ve

¹⁵ Zekeriya Sertel, *Hatırladıklarım* (İstanbul: Remzi Yayınları, 2000), s. 177.

¹⁶ “Gazetemiz ve Halk,” *Tan*, 24 Nisan 1935, s. 1.

¹⁷ İnuğur, s. 124-125. Ağustos 1925'ten Ocak 1936'ya kadar gazetecilik mesleğini icra edemeyen Ahmet Emin Yalman, Ankara'daki Karpış lokantasında Atatürk'le karşılaşır ve mesleğe geri dönmesine izin verilir. Bkz. Ahmet Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, Cilt 2, haz. Erol Şadi Erdinç (İstanbul: Pera Yayınları, 1997), s. 1053-1059.

¹⁸ Hülya Öztekin, *Tan: Serteller Yönetiminde Muhalif Bir Gazete* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), s. 7.

hikâyeler yayınlamıştır. Mümtaz Faik Fenik de, meslekte birkaç yılını geçirmiş bir gazeteci olarak *Tan*'da güney sınırına yaptığı iki ay süren seyahati yaklaşık üç ay boyunca kaleme almıştır.

Tan gazetesinde Cenup Yazıları ve Mardin

İstanbul doğumlu Mümtaz Faik Fenik (1905-1974), dönemin çoğu gazetecilerinin olduğu gibi Hukuk Fakültesi mezunudur. *Vakit*, *Vatan* ve *Tan* gazetelerinde muhabirlik yapan Fenik, dönemin önemli muhabirleri arasındadır.¹⁹ 1 Ocak 1937'de başlayan yazı dizisinde Fenik, Nusaybin'den İskenderun Körfezi'ne kadar olan bölgede dolaştığı şehir, kasaba ve köylerde yaşadıklarını anlatır. Sınırın karşısına da geçen Fenik, Nusaybin'in karşısındaki Kamışlı, Derbesiye ve Resulayn ile Akçakale'nin karşısındaki Telabyaz ve Kilis sınırlarındaki köyleri de dolaşmıştır. Fenik, yazı dizisine başlarken güney sınırında gördüklerini daha önce gördüğü sınırlardan farklı bir yere koyarak şöyle der: “Ben hayatımda birçok hudut gördüm. Polonya-Rusya hududunu, Almanya-Polonya hududunu, Bulgar-Türk hududunu, Avusturya, Macaristan'ı, Fransa'yı, Yunanistan'ı gezdim. Hatta bir evin yarısı Hollanda'da, yarısı Belçika'da bulunan bir acaip hududu bile gördüm. Fakat ne yalan söyleyeyim, Cenup hududu kadar garip olanına rastgelmedim.”²⁰ Fenik'in bu söylemi daha çok kaçakçılıktan kaynaklanmaktadır ve yazar, sonraki yazılarında işleyeceği bu konu hakkında bir giriş yaparken, “burada rüzgârlar bile kaçakçılık yapabilir” demektedir.²¹

Yolculuğuna Diyarbakır'da başlayan ve ikinci durak olan Mardin'e doğru yola çıkan Fenik, dört saatlik “kaptıkaçtı” diye tanımladığı otobüs yolculuğunda “ehlikeyf” şoförle sohbet ederek Mardin'e varır. Bu yolculukta, “turfanda” diye tanımladıkları yazın kullanılan toprak yoldan giderken kaçakçılıktan söz açılınca Fenik sohbeti ilerletir. Yolculuk esnasında yeterli parası olmayan bir delikanlıyı otobüse almayan şoför, Fenik'in sorusu üzerine bu kişinin “sabıkalı bir kaçakçı” olduğunu söyler ve kaçakçıların “teşkilatla ilerlediğini, karda yürüyüp izlerini belli etmediklerini” belirtir. Şoför kaçakçıların taktiğini şöyle anlatır: “Kaçakçıların yol üzerinde böyle adamları, yatakları vardır. Bunlar bazen yolcu kıyafetinde, bazen dilenci kıyafetinde dolaşır. Etrafı gözlerler. Jandarmaların ne taraftan gelip ne tarafa gittiklerine dikkat ederler. Sonra onların önünden bir başka yolcu gider, ona malumat verir.”²² Şoföre göre “dalaveresi” olan bu kişinin amacı şahit bırakmaktır. Otobüs, yol üzerindeki Şeyh Hasan köyünde mola verdiğinde Fenik, lokanta sahibiyle de sohbet eder, daha önce duyduğu Hasan Dayı adındaki kaçakçı hakkında bilgi almak ister. Bu esnada, Fenik'in sözleriyle “uzun boylu, siyah sakallı, bacaklarında kahke bezinden yapılmış bir don taşıyan, siyah sürmeli gözleri fıldır fıldır dönen bir adam” belirir. Tesadüf eseri Hasan Dayı çıkan adam, kaçakçı değil, “izci” olduğunu, kaçakçıları takip ettiğini söyler ve Fenik'in sorularını cevaplar. Bölgenin yollarını neredeyse toprağın kokusundan çıkaran izcilerin önemini şöyle anlatır: “İzcilik yaşla ve merakla ilerler. Bir izci ne kadar yaşlı olursa o kadar tecrübeli ve anlayışlı

¹⁹ Fenik, 1949'da Demokrat Parti'nin yayın organı *Zafer* gazetesinin kurucuları arasında yer almış, gazetede düzenli olarak yazmıştır. 1950 ve 1954 seçimlerinde Demokrat Parti'den Ankara milletvekili olmuştur. *TBMM Albümü*, Cilt 2, (Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, 2010), s. 614.

²⁰ “Cenup hududu hain, sinsi bir huduttur,” *Tan*, 1 Ocak 1937, s. 2.

²¹ “Cenup hududu hain, sinsi bir huduttur,” *Tan*, 1 Ocak 1937, s. 2.

²² “Kaçak yoldan giderken kaçakçıların yollarını arıyoruz!,” *Tan*, 2 Ocak 1937, s. 2.

oluyor. (...) Kaçakçılar da, onları takip edenler de burada hep iz üzerinden üzerinden yürürler. İzciler bir nevi kılavuzdur. (...) Hangi tarafın izcisi kuvvetli ise o taraf daima muvaffak olur. Bunlar hangi taraftan nereye daha kolaylıkla çıkılacağını bilirler. Kafileyi alır, sevk ve idare ederler.”²³

Yarım saatlik moladan sonra yola devam eden otobüs Mardin’e yaklaşırken, Fenik pamuk tarlalarının güzelliğinden bahseder, yavaş yavaş kaybolan tarlaların yerine sarı dağlar almıştır. Fenik, “bir Amerikan mektebinin Mardin’in kapısında selam durduğunu” belirtir ve Mardin’den daha ilk anda çok etkilendiğini yazar. Fenik Mardin’in uçurumun üstünde olduğunu, dağ, ova ve çölün bir arada olduğunu hayranlıkla anlatır, “Ovadan Mardin’in manzarası müthiş, heybetli ve haşmetlidir. Mardin’den ovanın manzarası engin bir şiiirdir. Mardin karla güneş kadar zıt bir tabiatın birbirine geçtiği bir şehirdir” der.²⁴ Mardin’in dağın tepesinde kenetlenerek “düşmana hâkim bir otorite” kurduğunu söyleyen yazar, şehrin “mertlerin şehri” olarak “Merdin” diye telaffuz edildiğini ifade eder.

Şehrin tarihini anlatan Fenik, Romalılar’ın Merdinom, Yunan coğrafyacısı Batlamiyus’un Menide dediği Mardin’in “asli bir Türk şehri” olduğunu ve Asurilerle çarpışan Komuk Türkleri’nin bölgede büyük bir medeniyet bıraktığını belirtir. Daha sonra Sasani, Roma, Emevi, Abbasi ve Mervan dönemlerini yaşayan şehir, Artukoğulları’nın hâkimiyetine geçmiştir. Bu dönemde Mardin en “şöhretli” dönemini yaşamış, şehir mimaride, ilimde ve üretimde ilerleyerek Halep bile bu şehre bağlanmış, “Suriye ve Irak arasında” en ileri şehir olmuştur.²⁵ Artukoğlu İlgazi’nin yaptırdığı Ulucami ve Melik Tahir İsa’nın yaptırdığı Zinciriye Medresesi’nden bahseden Fenik, Akkoyunlular’ın hâkimiyetine geçtikten sonra Cihangir Mirza’nın oğlu Kasım’ın Azerbaycan’dan getirttiği seksen bin Türk’ün bölgeye yerleştirilmesiyle canlılık kazanmış, Safevi hâkimiyetinin devamında ise Yavuz Selim ile Osmanlı yönetimine geçmiştir. Fenik, şöyle devam eder: “Bu kadar engin bir tarihe sahip olan Mardin şehri, cenup hududumuzun en candan, en hâkim bir muhafızıdır. Onun için hududun öbür tarafında hazırlanan bin beş yüz türlü fesat, kaçakçılık, entrika bu hâkim süzgeç karşısında erir ve temizlenir.”²⁶

Fenik, Mardin’in isminin kökeni hakkında üç rivayetten bahseder. İlk rivayete göre, Roma medeniyeti zamanında idareci Ersus, şehre gönderildiğinde kalenin üzerinde “Din adında bir İran rahibinin yaşadığı ateş yeri” görür. Rahibi öldüren Ersus, kalenin üzerine binalar yapar ve rahibin ismine Süryanice Aziz anlamına gelen “Mar” kelimesi eklenerek “Mardin” ismi verilir. İkinci rivayete göre ise İran hükümdarının hasta olan Mardin adındaki oğluna, “dört mevsimin hüküm sürdüğü” bu bölgenin havası iyi gelmiş ve şehre kendi ismini vermiştir. Son rivayet de “Mardinos” adındaki idareciden bu ismin alındığını söyler.

Fenik, bu tarih ve isim anlatılarını resmi kaynaklardan almıştır. Zira CHP Mardin Halkevi’nin Cumhuriyetin on beşinci yıl anısına yayınladığı *Mardin Halkevi Broşürü*’nde de bu bilgiler aynı ifadelerle vardır. Beşincisi yayınlanan bu broşürde, Komuk Türklerinin altı

²³ “Bir dağın yamacına kenedlenen Mardin,” *Tan*, 5 Ocak 1937, s. 2.

²⁴ “Bir dağın yamacına kenedlenen Mardin,” *Tan*, 5 Ocak 1937, s. 2.

²⁵ “Mardin’e niçin Mardin adı verilmiştir?,” *Tan*, 6 Ocak 1937, s. 2.

²⁶ “Mardin’e niçin Mardin adı verilmiştir?,” *Tan*, 6 Ocak 1937, s. 2.

yüz yıldan fazla kuzey Dicle'den Maraş'a kadar olan bölgede hâkim olduğu, sonrasında Madi Türkleri (MÖ. 602), İraniler, Kiyanyan ve Sasanilerin (MÖ. 226) hâkimiyetine geçtiği belirtilmektedir. Kısa süren Roma hâkimiyetini, Hüsrev Perviz döneminden itibaren İran hakimiyeti izlemiş, devamında Arap hakimiyeti altına girmiştir. Emevi ve Abbasi döneminden sonra da Hemdanoğulları ve Mervanoğulları ve sonra da Artukoğulları Mardin'e hakim olmuştur. Bakır ve gümüş üzerine basılmış paralarla Ulucami ve Zinciriye Medresesi'nin Türk hâkimiyetinin kanıtı olarak sunan broşüre göre, Fenik'in de belirttiği gibi, "Uzun Hasan'ın kardeşi Kasım'ın" Türkler'i bölgeye yerleştirmesiyle yeni bir hayat başlamıştır. Bu dönemde, Mardin'in güneyinde Kasımiye Medresesi ve Camii ile Vezir İbrahim Tekke Medresesi ve Hatuniye Medresesi inşa edilmiştir.²⁷ Koçhisar, Nusaybin, Cizre, Hasankeyf ve Dara'yı da anlatan broşür ismin üç rivayetine de değinir.²⁸

"Türk şehri" olduğu vurgulanan Mardin'de, "Arapların ceht, gayret ve fedakârlıkları tesirsiz kalarak" Türkçe korunmaya çalışılmış ve Arapça ile Türkçe'nin karışımı bir dil oluşmuştu. Broşüre göre, "Asırları senelere sığdıran, bir senede bir asırlık iş gören Cumhuriyet" ile "düne kadar pek azı Türkçe bilen Mardinlilerin bugün yüzde doksanı öz diliyle konuşmaktadır."²⁹ Fenik de dilin Türkçe ve Arapça karışımı olduğunu söyler, bazı örnekler verir. Kahvede tavla oynayan birisine dışardan müdahale edilmesi üzerine "La tü kariş!" derken, kapının açık bırakılması üzerine "Kappatül bab" dediklerini söyler.³⁰ Fenik şehrin Türklüğüne vurgu yaparak sözlerini şöyle tamamlar: "Kim ne derse desin, Mardin bir Türk şehridir. Ve Mardin, dört mevsimin hükmettiği bir yerdir. Şehrin bin üç yüz rakımlı tepesinde soğuk rüzgârlar eserken, şehrin içinde bir güz mevsimi vardır. Yamaçlarında bahar açar ve eteklerinden yaz kavrulur."³¹

Fenik, Mardin'de iki seçenek olan Mardinpalas ve Yıldız Otelinden Yıldız otelinde kalır. Bütün binaların Artukoğulları'ndan kalma sarayları andırdığını belirten Fenik, manzaranın güzelliğinden bahseder ve evleri şöyle tanımlar: "Mardin'in bütün evleri taşandır. Ve bu taşların her köşesi, her zaviyesi, en ince bir sanat heyecanı ile oyulmuş ve işlenmiştir. Eğer Mardin'in herhangi bir binasını Suadiye'de asfalt caddenin üzerine nakletseniz etrafına birkaç ağaç ve bir iki tarh çiçek koysanız, bu bina en çok beğenilen en kübik, en modern binaya ve en eski en haşmetli bir konağa rekabet edebilir. O kadar zengin, o kadar kibar ve o kadar zevklidir."³² Yazılarında dikkat çekici başlıklar kullanan Fenik, "Otel taraçasındaki sefil kıyafetli adam" başlığı altında otelin "taraçasında" rastladığı bir adamın "kaçak ipekli giyen, kaçak sürme çeken kaçak güzel kadınlardan" bahsetmesi üzerine, kaçakçılık hakkında bu adamdan faydalanabileceğini düşünür ve Mardin'de onunla vakit geçirmeye karar verir.

Yazı dizisinin bu kısmından itibaren Fenik, Mardin gözlemlerine ara verir ve kaçakçıların arasına girerek sınır boyunca kurulan pazarlarda dolaşır. Daha ilk yazılarında, iki

²⁷ Halkevi Broşürü, *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Mardin* (İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1938), s. 36-41.

²⁸ *Halkevi Broşürü*, s. 49.

²⁹ *Halkevi Broşürü*, s. 51.

³⁰ "Bu kıranta adam beni niçin tarassut ediyor?," *Tan*, 19 Ocak 1937, s. 2.

³¹ "Mardin'e niçin Mardin adı verilmiştir?," *Tan*, 6 Ocak 1937, s. 2.

³² "Otel taraçasındaki sefil kıyafetli adam," *Tan*, 7 Ocak 1937, s. 2.

tarafı da Türk olan sınırın sun'i olduğunu belirten ve Fransızlar'ın sınır ötesine "geniş bir Türk aleyhtarı kitle ve onlara müzahir biraz da Arap depo ettiklerini" yazan Fenik, sınırdaki Türk askerlerinin kaçakçılara göz yummadığını belirtir. Buna karşılık Fransızlar ise herhangi bir önlem almazken kontrolü zor olan bölgede "iktisadi taarruza geçmişlerdir."³³ Fransa'nın "müstemlekeci" politikasından yakınan Fenik, Fransızlar'ın Nusaybin karşısında kurdukları Kamışlı ile Amude'yi anlatırken buralara Türkiye aleyhtarı unsurları yerleştirme amacını sorgular ve "Bu unsurlar hudut boyuna yerleştirilirse, Fransa'nın dostluğundan şüphe etmek hakkımızdır" der.³⁴ Fenik, Resülayn'ı ayrı bir yere koyar. Radyo, sinema ve tiyatro olan kasabayı "Cenup hududunun Şikagosu" olarak tanımlar, burada görev yapan Fransızların motor getirttiğini ve ırmakta gezintiler yaptığını söyler.³⁵

Bunların yanında Derbesiye ve Resulayn'ın da "mühim kaçakçı pazarları" olduğunu belirten Fenik, Fransızlar'ın "hudud taşının gölgesinde vilayet kurduğundan" şikâyet eder.³⁶ Ona göre, Kamışlı'da 80 manifaturacı mağazası, 22 tuhafiye dükkânı ve 200 ipekli dokuma mağazası ile 25 lokanta ve 10 otel, nüfusu 4450 olan şehrin kaçakçılığını teyid etmektedir. Fenik, Türkiye sınırına yürüyerek on dakika olan bu şehrin Fransız istihbarat subayı tarafından idare edildiğini ve burada yer alan askeri birliğin Fransa'nın Türkiye'nin gözünü korkutmak istediğini ama bunda başarılı olamadığını belirtir.³⁷ Yine de Fransız yönetimiyle halk arasında bir işbirliği olduğunu ifade eden yazara göre, kaçakçılar da Fransızlar'ın göz yummasından ötürü bu yönetimden memnundur ve Fransızlar bu vesileyle sınırın öbür tarafı hakkında kolaylıkla bilgi alabilmektedir. O yüzden kaçakçı, "iki katlı bir hain, hatta hain murabbadır."³⁸ Fenik, kaçakçıların malların teslimini üç yoldan gerçekleştirebildiğini söylerken Antuan Terzi adında bölgede çok bilinen bir kaçakçıyı örnek gösterir. Buna göre, kaçakçılık teşkilatı mağazada, sınırda veya Türkiye'de kaçak malları teslim eder.³⁹ Fenik 3625 nüfuslu Amude ile 2525 nüfuslu Derbesiye kasabalarını da detaylı bir şekilde anlatır ve Kamışlı'da olduğu gibi, bu kasabalarda da nüfusun ihtiyacı olanından daha fazla dükkân bulunduğunu yazar, şöyle der: "Bu manifaturacıların burada hikmet-i vücutları başkadır. Onlar sırf kaçakçılık yapmak ve kaçakçıları beslemek ve onlardan beslenmek için kurulmuşlardır."⁴⁰

Fenik, ara verdiği Mardin gözlemlerine 17 Ocak 1937 tarihinde yazdığı "Sefil kıyafetli herifle Mardin sokaklarındayız" başlıklı yazısıyla geri döner. Buna göre kaçak mal almak için bir kahvede adamlarla buluşan Fenik, karanlık sokaklardan geçerek bir eve girdiklerini okuyucuya heyecan katarak anlatır, "uçurumlu bir maceranın kapısı açılıyor" der.⁴¹ Kaçak

³³ "Cenup hududu hain, sinsi bir huduttur," *Tan*, 1 Ocak 1937, s. 2; "Fransızlar Türkiye'ye karşı iktisadi bir taarruza geçmişlerdir," *Tan*, 8 Ocak 1937, s. 2.

³⁴ "Bir kaçak merkezi daha: Amude," *Tan*, 15 Ocak 1937, s. 2.

³⁵ "Cenup hududunun Şikagosu: Resülayn," *Tan*, 28 Şubat 1937, s. 2.

³⁶ "Fransızlar Türkiye'ye karşı iktisadi bir taarruza geçmişlerdir," *Tan*, 8 Ocak 1937, s. 2; "Nusaybin'in karşısında Kamışlı kasabası," *Tan*, 9 Ocak 1937, s. 2.

³⁷ "Nusaybin'in karşısında Kamışlı kasabası," *Tan*, 9 Ocak 1937, s. 2.

³⁸ "Kaçakçı aynı zamanda bir casustur," *Tan*, 14 Ocak 1937, s. 2.

³⁹ "Kaçakçı aynı zamanda bir casustur," *Tan*, 14 Ocak 1937, s. 2.

⁴⁰ "Derbesiye'nin yarısı bizde, yarısı da Suriye dâhilindedir," *Tan*, 16 Ocak 1937, s. 2.

⁴¹ "Bana on beş, yirmi top ipekli lazım!," *Tan* 17 Ocak 1937, s. 2.

mallara ulaşmak için yalan söyleyen Fenik, “kârlı bir iş için” Mardin’e geldiğini söyledikten sonra birkaç top ipekli kumaş almak istediğini iddia ederek adamın güvenini kazanmak ister. Girdikleri evde fiyat için pazarlık yapan gazeteci, ertesi gün siyah çarşafı bir kadınla buluşacaktır. Ertesi günkü buluşmada Mardin sokakları canlı bir şekilde tasvir edilir: “Mardin’e gelip de bu sokakları görmezseniz Mardin’i imkânı yok tanıyamazsınız. Burası bütün eski medeniyetlerin birbirine kenet olduğu bir yerdir. Bu sokaklar insanı tarihin gayyasına götürür. Evler birbirine o kadar yakın ve o kadar birbirinin içindedir ki, sokağı ancak insiyakımızla bulursunuz. Çünkü sokak mıdır, bir evin avlusu mudur tereddüt edersiniz. (...) Burda bütün büyük Şark şehirlerinde olduğu gibi sokaklar iki tarafa doğru yükselir ve ortaları çukurlaşır. Bu sokakların altı bazen birer tüneldir. Evden eve geçilir. Sokakların altında bazen büyük sofalar, avlular vardır.”⁴²

Birkaç gözcüyü takip ettikten sonra kadınla bir köşebaşında buluşan gazeteci satın almak istediği kumaş toplarını seçer ve malların teslimi hakkında haber beklemeye başlar. Sonunda polisiye romanları aratmayan bir takip macerasından sonra bir gece, kahveden çıkışta onu takip etmesini söyleyen kaçakçının arkasından yürürken kaçar. Kaçakçıların “birçok dalaverelerini ve marifetlerini öğrendiğini,” kaçak mal almayı hedeflemediğini, sadece bu malın nasıl satıldığını öğrenmek için bu yola girdiğini söyleyen Fenik, Mardin’deki misyonunu tamamladığını söyler ve şehirden ayrılır.⁴³

Ulus Sesi gazetesinden itirazlar

Fenik’in Mardin hakkında yazdığı kaçakçılık temalı yazılarına Mardin’de yayınlanan *Ulus Sesi* gazetesinin yazarı İbrahim Necdet Göker tarafından itiraz edilir. “Siyasal gündelik Türk gazetesi” başlığıyla yayınlanan *Ulus Sesi*, 1 Ağustos 1927’de yayınlanmaya başlamıştır. Sahibinin ve başyazarının Siret Bayar olduğu gazete, ülke ve bölge hakkında haberler veren dört sayfalık bir gazetedir. Bu dönemde, “Sancak meselesi” başta olmak üzere iç ve dış siyaset hakkında Anadolu Ajansı’ndan edindiği haberleri veren gazetede, “Şehir Haberleri,” “Bugünkü Postalar,” Siret Bayar’ın kaleme aldığı “Mardin’in Yetiştirdiği Büyük Adamlar” ve ürün fiyatlarının verildiği “Piyasa” bölümleri yer almaktadır.

22-25 Ocak 1937 tarihlerinde gazetede Göker’in Fenik’in yazılarına itirazları yayınlanır. Yazıları büyük bir zevkle okuduğunu belirten gazeteci, “Mümtaz Faik’ten Mardin ve Cenup bölgesi hakkında yazdıkları bir kısım yazılarında biraz insafli olmalarını isteyebilir miyim?” diye sorar.⁴⁴ Fenik’in edebi dilinden ve üslubundan övgüyle bahseden Göker, üç noktada itirazlarını sıralar. İlk olarak “*Tan* gibi güzel bir gazetede” Mardin ve cenup hakkında “daha mühim şeyler yazmanın kabil olduğunu” belirten yazar, Fenik’in mırza ve güzel kadın gibi önemsiz meselelere yer vermesini yadırgadığını söyler. Fenik’in kahvehanede karşılaştığı birisinden duyduğu “Burada güzel kadınların gizlisi de var, açığı da” sözüne de anlam veremez. “İstanbul’da bile bugün birçok gizli güzel kadınlar bulunacağını arkadaşımızın bilmiyormuş gibi davranmasını ve Mardin’deki böyle bir hareketi çok garip görüşünü tenkit

⁴² “Kaçakçı kadınla randevum var,” *Tan*, 18 Ocak 1937, s. 2.

⁴³ “Belki şimdi hayatıma bile kıyacaktı,” *Tan*, 19 Ocak 1937, s. 2.

⁴⁴ “Mümtaz Faik’ten Mardin ve Cenup bölgesi hakkında yazdıkları bir kısım yazılarında biraz insafli olmalarını isteyebilir miyim?,” *Ulus Sesi*, 22 Ocak 1937, s. 1-2.

mevzuu yapacağını tahmin etmek dahi istemezdim” der. Son olarak Fenik’in satırlarındaki “Bütün cenubun giydiği kahke, yediği bulgur ve yufka ekmek” sözlerinin kendisini meraka düşürdüğünü söyleyen Göker, “Acaba arkadaşımız, cenubun ve Mardin’in mütenevvi eşyalar satan mağazalarını, türlü nefis yemekler yapan lokantalarını gezmemişler ve fırınlarının çıkarttıkları hatta francalalarını görmemişler midir?” diye sorar.⁴⁵ 23 Ocak 1937’deki ikinci yazısında ise, Göker, Fenik’in verdiği bilgilerin tezat teşkil ettiğini yol örneğini vererek gösterir. Yazar, Mardin yolunun bozukluğundan bahseden Fenik’in birkaç gün sonra, yolun Mardin’e yaklaştığı yerlerinin düzgünlüğünü “methede ede bitiremediğini” söylerken, bu yazıların “*Tan* gibi ciddi bir gazetenin sütunlarında bulunuşunu bile hayalimde dahi dolaştırmak istemezdim” der.⁴⁶ Göker, Fenik’in kaçakçılık hakkında verdiği bilgilerin abartılı olduğunu belirtir ve *Ulus Sesi* gazetesinin sahibi Bayar ve “Mardin münevverleri” ile yaptığı konuşmalardan bu yazıların “menfi tesir” yaptığını söyler. “Biliyorum ki, bu kıymetli arkadaş, her nasılsa yaptığı bir hatayı tashih etmeyi de en büyük fazilet sayacak kadar merttir. Mensup olduğu *Tan* gazetesi de, memleketin her tarafında derin sempatiler ve sevgi hisleriyle karşılanan çok değerli müesseselerimizden biridir” diyerek sözlerini tamamlar.⁴⁷

25 Ocak 1937’de, Göker, Fenik’in Mardin hakkında yazdığı yorumlarını eleştirmeye devam eder. Fenik’in “İçlerinde değil siyah çarşafı ve eli çıkmalı bir kadın, alelade başka bir kadın bile yok. Ne kadınsız sokak burası Yarabbi! Sokak ortasında gelen giden de yok” dediği satırların yanlışlığını vurgular. “Halbuki burada münevver kadınların çarşafı kaldırmak için çok zaman evvel yaptıkları toplantı ve hareketler o kadar müessir (*etkili*) olmuştur ki, Mardin sokaklarında çarşafı bir tek kadın görmek dil ile tarif edilemeyecek kadar imkânsızdır” der. Göker, Fenik’in Mardin’de kaldığı süre içerisinde sokakların karanlığından, ışıklı yerlerin ise adeta “mezar kandili” olarak ifade etmesini de yadırgar. Her sokak başında “lüks lambaları” olduğunu, bölgede Mardin’in ışık sembolü olduğunu belirtir.⁴⁸ Göker’in düzeltmeleri doğruluk payı taşısa da, Mardin yazarı, Fenik’i verdiği bilgilerden çok abartılı üslubundan dolayı eleştirir. Çok hassas düşünen Göker, Mardin sıcağından şikâyet eden İstanbul gazetecisinin, “Mardin kavurucu güneşiyle yaşanacak bir yer değildir” imasında bulunduğunu düşünür. Halbuki Fenik, “oryentalist” bir yaklaşımla yazılarını kaleme almamış, “Cenup”la kurduğu ilişkide bir üstünlük hissettirmemiştir.⁴⁹

Göker’in bu yazılarına karşı Mümtaz Faik Fenik, 2-3 Şubat 1937 tarihlerindeki *Tan* gazetesinde “Hudud röportajlarım hakkında zaruri bir izah” başlıklı yazılarında cevap verir. Güney sınırında büyük bir kaçakçılık röportajı yapmak için dolaştığını ifade eden Fenik, röportajın dekorunu canlandırabilmek için “güzel kadınlardan, mırradan, yol ve şehir

⁴⁵ “Mümtaz Faik’ten Mardin ve Cenup bölgesi hakkında yazdıkları bir kısım yazılarında biraz insafli olmalarını isteyebilir miyim?,” *Ulus Sesi*, 22 Ocak 1937, s. 2.

⁴⁶ “Mümtaz Faik’ten Mardin ve Cenup bölgesi hakkında yazdıkları bir kısım yazılarında biraz insafli olmalarını isteyebilir miyim?,” *Ulus Sesi*, 23 Ocak 1937, s.2.

⁴⁷ “Mümtaz Faik’ten Mardin ve Cenup bölgesi hakkında yazdıkları bir kısım yazılarında biraz insafli olmalarını isteyebilir miyim?,” *Ulus Sesi*, 22 Ocak 1937, s. 2.

⁴⁸ “Biraz insaf arkadaş!,” *Ulus Sesi*, 25 Ocak 1937, s. 2.

⁴⁹ Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Yaban romanında görülen oryantalist yaklaşım için bkz. Pelin Helvacı, “İçeriden Oryantalizm Örneği: Yaban,” in *Ordu Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildirileri* (Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 525-538.

manzarasından, saçı örgülü delikanlılardan, yüzü dövmele göçebe kadınlardan” bahsettiğini söyler. Mardin’de fırın ve francalanın bulunduğunu, fakat herkesin francala yediğini iddia edilemeyeceğini söyleyen Fenik, gözlemlerini şöyle açıklar: “Sosyal bir mesele tetkik edildiği zaman onun heyeti umumiyesi nazarı dikkate alınır. O sosyal hadisenin karakteri bariz vasıflarına göre tayin olunur.”⁵⁰

Fenik, kaçakçılığı abartmadığını belirtir ve bazı sayılar verir. Buna göre, 1935’in ilk dokuz ayında 268 müsademeli ve müsademesiz (çatışmalı-çatışmasız) olay olmuşken, 1936’da bu sayı 511’dir. 1935’te yakalanan kaçak mal yaklaşık 14 bin kilo iken, 1936’da bu sayı yaklaşık 35 bindir. 1935’te 271 kaçakçı, 1936’da ise 608 kaçakçı yakalanmıştır. Bu sayılardan mücadelenin arttığını görüldüğünü söyleyen Fenik, bu “iktisadi taarruzun” inkâr edilemeyeceğini belirtir. Fenik, gözlemlerinin yüzeysel olmadığını, sadece Mardin’de değil, Adana, Malatya, Elazığ, Diyarbakır, Antep, Kilis ve Urfa’da da aynı şeylere rastladığını söyler, şöyle devam eder: “Görüyorsunuz ki, tetkikatım zan buyurulduğu gibi sathi değildir. Kaçakçılarla konuştum. Hapishaneleri gezdim. Kaçak eşyaları gördüm. İhtisas mahkemelerinde buldum. Kaçak istihbaratı ile temas ettim. Hudud karakollarını birer birer dolaştım. Gümrük işlerini tetkik ettim. İcap ettiği takdirde karşı tarafa geçtim ve ondan sonra kalemi elime aldım.”⁵¹ Fenik, sözlerini tamamlarken “Hüsnüniyetimden ve tetkiklerimden emin olmanızı rica ederim, sayın meslektaşım. Eğer yazılarımda ufak tefek tenkitler görürseniz bunun tamamıyla objektif bir görüşle yapıldığını nazarı itibara alınız. Bana biraz insaf tavsiye ediyorsunuz. Fakat insafla mesele halledilmez. Hakikatleri göstermek lazımdır” der.⁵²

Sonuç

1931 Matbuat Kanunu, tek partili dönemde basının üzerinde büyük bir baskı yaratmıştır. Bu durum, gazetelerde, iç siyaset haberlerinin verilmesini kısıtlamış, gazeteler anı, hikâye ve tefrikalara yer vermeye başlamıştır. Ahmet Emin Yalman’ın sahibi olduğu liberal *Tan* gazetesi de Peyami Safa, Refik Halit Karay ve Refii Cevat Ulunay gibi edebiyatçılarla çeşitli fikir adamlarına yer vermiştir.

1930’ların ikinci yarısında Hatay meselesinin gündeme gelmesiyle basın, odak noktasını buraya kaydırarak Anadolu Ajansı vasıtasıyla Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras’ın temaslarına geniş yer vermiştir. Mümtaz Faik Fenik de muhabir olarak gittiği Güneydoğu Anadolu bölgesindeki gözlemlerini edebi bir üslupla yazmıştır. Kaçakçıların izlediği yolları ve metodları öğrenmek için sınır ötesine de geçen Fenik, bölgede var olduğu bilinen kaçakçılığı, okurun ilgisini çekmek üzere canlı bir dille kaleme almıştır. Yazdığı şu satırlar da kaçakçılığı nasıl gördüğünü özetler: “Kaçakçının kaçak malı sattıktan sonra keyfinden yaktığı bir sigaranın dumanı memleket içinde tüten bir fabrikanın dumanına kastetmiştir. Bir kaçakçının refahı, yüzlerce vatandaşın fakru zarureti demektir.”⁵³ Elitist bir tutum izlemeyen Fenik’in yazdıkları dönemin Mardin’i hakkında bilgi veren nadir yazılardandır.

⁵⁰ “Hudud röportajlarım hakkında zaruri bir izah,” *Tan*, 2 Şubat 1937, s. 2.

⁵¹ “Hudud röportajlarım hakkında zaruri bir izah-II,” *Tan*, 3 Şubat 1937, s. 2.

⁵² “Hudud röportajlarım hakkında zaruri bir izah-II,” *Tan*, 3 Şubat 1937, s. 2.

⁵³ “Belki şimdi hayatıma bile kıyacaklardı,” *Tan*, 19 Ocak 1937, s. 2.

Kaynaklar

Ulus Sesi, 24 Nisan 1935

22-25 Ocak 1937.

Tan, 1 Ocak-3 Şubat 1937.

Cumhuriyetin 75 Yılı: 1923-1953. Cilt 1. Yay. Yön. Feridun Aksın. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayınları, 1998.

Evsal, Vedii. *Gazeteciler Cemiyeti ve Kırk Yıl:1946-1986*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987.

Goloğlu, Mahmut. *Tek Partili Cumhuriyet: 1931-1938*. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2009.

Güvenir, O. Murat. *2. Dünya Savaşında Türk Basını: Siyasal İktidarın Basını Denetlemesi ve Yönlendirmesi*. İstanbul: Erdini Basım ve Yayınevi, 1991.

Halkevi Broşürü. *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Mardin*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1938.

Helvacı, Pelin. "İçeriden Oryantalizm Örneği: Yaban." *Ordu Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Bildirileri*, s. 525-538. Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

İnuğur, M. Nuri. *Türk Basın Tarihi: (1919-1989)*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1992.

İskit, Server. *Türkiye 'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*. Ankara: Başvekâlet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, 1943.

Öztekin, Hülya. *Tan: Serteller Yönetiminde Muhalif Bir Gazete*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.

Sertel, Zekeriya. *Hatırladıklarım*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2000.

TBMM Albümü, Cilt 2. Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları, 2010.

TBBM Zabıt Ceridesi, 4. Dönem, Cilt 3, 5 Temmuz 1931.

Topuz, Hıfzı. *100 Soruda Türk Basın Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1996.

Yalman, Ahmet Emin. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*. Haz. Erol Şadi Erdinç, 2. Baskı. İstanbul: Pera Yayınları, 1997.

KÜLTÜREL TURİZMİN GELİŞMESİNDE NÖROPAZARLAMANIN ETKİSİNİN KURAMSAL OLARAK İNCELENMESİ

Pınar COŞKUN

Öğretim Görevlisi Munzur Üniversitesi, pcoskun@munzur.edu.tr

Atilla YÜCEL

Yrd. Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, ayucel@firat.edu.tr

ÖZET

Turizm sektöründe gittikçe artan rekabet sonucu teknolojik, ekonomik ve siyasal değişimler çerçevesinde değişiklikler olduğu görülmüştür. Gelişmekte olan ülkeler dünya turizm pazarından aldıkları payı artırabilmeleri için sundukları turizm ürünlerini çeşitlendirmeleri gerekir. Eğlenme, dinlenme, sağlık, din, spor gibi etkenlerin yanında, kültür de insanların turizme katılma nedenleri arasında önemli bir rol oynamaktadır. Kültür faktörü son yıllarda, kişilerin önemli bir seyahat etme nedeni olmaktadır. Turistler kendilerine yabancı olan birçok ülke kültürünü tanıma amacıyla seyahat ederek farklı milletlere ait olan kültürel değerleri yerinde görüp, tanıma fırsatı elde etmektedirler. Kültür kavramına baktığımızda sanat, dil, tarih, din, mimari yapı, yaşam tarzı gibi etkenleri içine alan geniş bir kapsama sahip olduğunu görmekteyiz.

Kültür turizmi, geliştiği yerlerin tarihi ve kültürel mirasının korunması konusunda etkili olduğu gibi ekonomik açıdan da kazançlar sağlamaktadır. Turistler için yörenin kültürel mirasının en iyi şekilde pazarlanması için kültürel turizmin gelişmesi gerekir. Yöreyle ait broşürlerde, tanıtım afişlerinde web sitelerinde pazarlamaya yönelik yapılan güncel pazarlama yaklaşımlarını takip etmek gerekir. Güncel pazarlama anlayışlarından biri olan nöropazarlama; tüketicilerin gördükleri bir ürün, marka ya da izledikleri bir reklam karşısında ne gibi tepkiler verdiklerini saptayarak beyinlerinin farklı bölgelerindeki hareketleri nörobilimde kullanımları, EEG gibi cihazlarla gözlemektedir. Nöropazarlama ile pazarlama ile nörolojinin ortak çalışma alanından yararlanılmıştır. Pazarlamanın beyindeki karşılığı olup tüketici beynine açılan bir penceredir. Tüketicinin satın alma kararını verme aşamasında duygusal tepkileri nöropazarlama ile ölçülür. Nöropazarlama; Nöroloji, Psikoloji, Sosyoloji, Tıp, gibi birçok disiplinden faydalanmaktadır. Bu çalışmanın amacı; nöropazarlamanın kapsamını, kullanım alanlarını, zorluklarını ve yapılan eleştirileri değerlendirerek nöropazarlamayı kavramsal olarak incelemek ayrıca kültürel turizmde nöropazarlamayı nasıl kullanılacağı hakkında araştırmacılara bilgi vermektir.

Anahtar Kelimeler: Turizm, Kültürel Turizm, Nöropazarlama

1. GİRİŞ

Ülkeler dünya turizminden daha fazla pay alabilmek için ürünler geliştirme ve stratejiler oluşturma yoluna gitmişlerdir. Tüketicilerin klasik turizm anlayışından sıkılması ve farklı beklentilere girmesi alternatif turizm ihtiyacını doğurmuştur (Kiper, 2006:1). Alternatif turizmin çıkış nedenleri üzerinde çeşitli görüşler vardır. Alternatif turizm türlerinden olan kültür turizmi, turistlerin değişen seyahat eğilimleri ve beklentileriyle birlikte giderek büyümektedir. Kültürel alanlara yapılan gezilerde kişilerin artık daha farklı ve daha otantik yerleri ziyaret etme istekleri gözardı edilmemelidir. Gezileri süresince turistler kültürel anlamda keşif yapma isteği içinde olduklarından, kültür turizmi giderek gelişme göstermektedir (Wang ve diğerleri, 2006:49-50).

Yapılan turizm seyahatlerinin %37'sini kültür turizmin oluşturduğunu Dünya Turizm Örgütü tahmin etmektedir (McKercher ve Cros, 2002:135). Ayrıca Dünya Turizm Örgütü kültürel turizmin her yıl %15 artacağını tahmin etmektedir. Kültürel turizm talebinin hızla artması önemli bir pazar bölümünü temsil etmektedir. Kültür turizmi, geliştiği yerlerin tarihi ve kültürel mirasının korunması konusunda etkili olduğu gibi ekonomik açıdan da kazançlar sağlamaktadır. Turistler için yörenin kültürel mirasının en iyi şekilde pazarlanması için kültürel turizmin gelişmesi gerekir. Yöreye ait broşürlerde, tanıtım afişlerinde web sitelerinde pazarlamaya yönelik yapılan güncel pazarlama yaklaşımlarını takip etmek gerekir. Güncel pazarlama anlayışlarından biri olan nöropazarlama uygulamalarının da kültürel turizmin gelişmesine katkı sağlanacağı düşünülmektedir.

2. LİTERATÜR TARAMASI

2.1. KÜLTÜR VE KÜLTÜR TURİZMİ KAVRAMI

Kültür bir toplumun sahip olduğu maddî ve manevî değerlerden oluşan bir bütündür. Aynı zamanda kültür toplumda her tür bilgi, ilgi, alışkanlık, değer yargıları, genel tutumlar, görüş düşünce ve tüm davranış şekilleriyle bir bütün oluşturmaktadır (Turhan, 1994:45). Kültür turizmi turistlerin farklı kültürleri görüp tanımak için yaptıkları seyahat ve konaklamalar olarak adlandırılmaktadır. Turistler kendi kültürleri dışındaki kültürlere de ilgi duyarak yöreleri daha çok kültürel çekiciliklerini görmek amacıyla ziyaret etmektedirler (Arınç, 2002:101). Ülkeler için önemli olan kültür turizmi, “gelir sağlayıcı etkisinin yanında kültürel değerlerin korunması açısından da üzerinde durulan bir turizm şeklidir” (Öztürk ve Yazıcıoğlu, 2002:189).

Kültür turizminin içeriği geniş olmakla beraber bu turizm çeşidine katılan turistler, arkeolojik alanları ve müzeleri, mimari yerleri, sanatsal galerileri, festivalleri, heykelleri, müzik ve dans etkinliklerini, tiyatro gösterilerini, dini festivalleri izlemek ve katılmak amacını taşımaktadırlar (Richards, 2001:23). Turistler kültür turizmi etkinliklerine katılarak hem farklı deneyimler kazanır hem de bu gibi yerleri tanıyıp görüp öğrenirler (Huh, 2002:7-8). Kültür turizminin içeriği ve gerçekleştirilme biçimine göre bir takım sınıflandırmalar yapılmaktadır. Aşağıda yer alan Tablo 1’de kültür turizminin sınıflandırılması görülmektedir.

Tablo 1. Kültür Turizminin Sınıflandırılması

Kategori	Örnek
Yüksek, Kurumsallaştırılmış Kültür	Müzeler, sergiler, görsel sanatlar, tarihi yerler, tiyatro, edebiyat, bilim ve teknoloji merkezleri
Halk, Popüler Kültür	Film, eğlence, spor, kitle iletişim araçları, alışveriş, etkinlikler, yemek, ürün, el sanatları, gelenekler, görenekler
Etnik Semboller	Dil, eğitim, ulaşım, din, giyim, süsleme, lehçe

Kaynak: (Fagence, 2003:57).

2.2. NÖROPAZARLAMANIN KAPSAMI

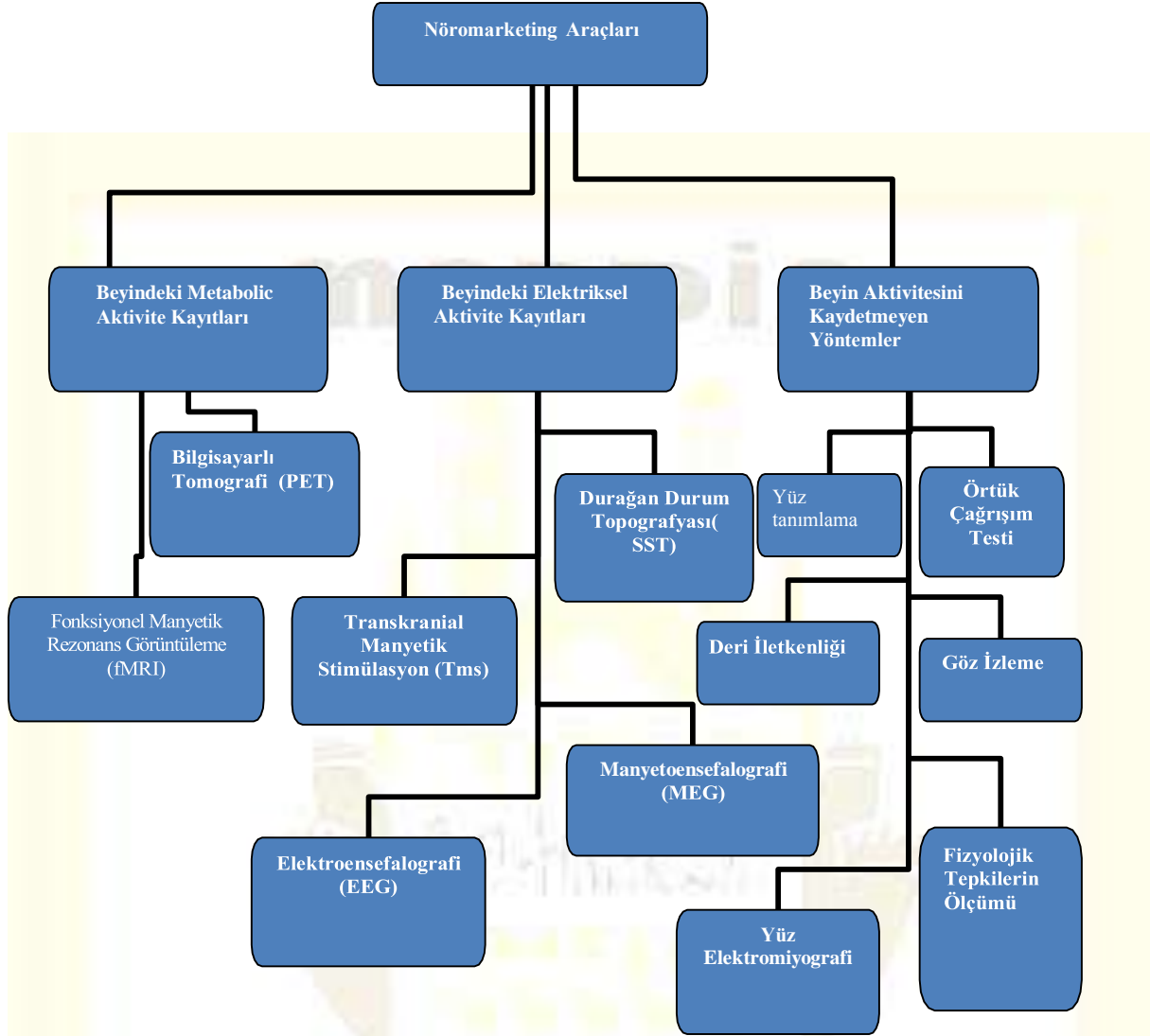
Pazarlama anlayışı gittikçe; toplumların sosyal, politik, kültürel, devrimler ve ihtilaller sonucunda gelişmiştir ve buna bağlı olarak değişmiştir. Günümüzde pazarlamaya baktığımızda ise hayatımızın her alanına girdiği görülmektedir. Pazarlama 1.0 ile başlayan süreç sanayi devrimi esnasında üretim teknolojisine geçerek başkalaşım göstermiş olup enformasyon teknolojisi ile Pazarlama 2.0'a dönüşmüştür. Günümüzde değişen pazar ortamı da Pazarlama 3.0'ın doğuşuna neden olmuştur. Ardından Nöropazarlama'nın pazarlama alanında kullanılmasıyla pazarlama 4.0 kavramını ortaya çıkarmıştır (Yücel ve Çubuk, 2014:222). Nöropazarlama tüketicinin satın alma davranışı kararı verirken “rasyonel olmayan”, “irrasyonel olan kararlarını” incelemektedir. İrrasyonel kararlar tüketicinin; duygusal, dürtüsel ve beş duyu organlarının algıladığı uyarıcılara göre verilmektedir. Nöropazarlama (neuromarketing) kavramı, pazarlama alanına Zaltman'ın 1990 yılında Nörogörüntüleme'nin pazarlama alanında kullanıldığını duyurmasıyla resmi olarak girmiştir (Zaltman, 2000:423).

Nöropazarlama pazarlama alanına girerek pazarlamacıların, reklamcıların, araştırmacıların ve işletmelerin dikkatini çekmiştir. Nöropazarlama yöntemleri; işletmelerin ürettiği mal ve hizmetleri tüketicilere daha fazla satabilmek, tüketicinin satın alma eğiliminde neleri tercih edeceğini belirlemek, tüketici zihninde kalıcı olmak ve etkili bir reklam pazarlama stratejisi oluşturmak için kullanılmaktadır (Zurawicki, 2010:44).

Nöropazarlama diğer adıyla duygusal pazarlama; insan zihnindeki kara kutuyu açmak ve anlamak konusunda pazarlama alanında atılan önemli bir adımdır. Geleneksel yöntemlerin yerine diğer disiplinlerle beraber çalışılan bir alan haline gelmiştir. Nöropazarlama; Nöroloji, Psikoloji, Sosyoloji, Tıp, gibi birçok disiplinden faydalanmaktadır. Pazarlamanın ve nöropazarlamanın diğer disiplinlerle ilişkileri, pazarlamanın farklı boyutlarını ortaya çıkarmaktadır (Aytekin ve Kahraman, 2014:49).

2.3. NÖROPAZARLAMADA KULLANILAN TEKNİKLER

Nöropazarlama kavramının daha net açıklanması için nöropazarlamada kullanılan, beyin tarama yöntemlerinin ne olduğunun bilinmesinde fayda vardır.



Şekil 2. Nöropazarlamada Kullanılan Araçlar (Bercea, 2012)

Pozitron Emisyon Tomografisi veya PET

Kısaltılmış hali Positron Emmission Tomography olan PET, radyoaktif maddenin ve özel bir tip kamera kullanıldığı üst düzey bir görüntüleme tekniğidir. Nöropazarlamada radyoaktif madde kullanıldığından dolayı çok sık kullanılmamaktadır (Akın, 2014:57).

Fonksiyonel Manyetik Rezonans Görüntülemesi FMRI

FMRI yöntemi, nöropazarlamada tüketicilerin davranışlarını incelerken neye tepki verdiklerini öğrenmek için kullanılmaktadır. Nöropazarlamada en çok kullanılan bu tekniktir. Bu cihazla deneye farklı uyarıcılar gösterilir ve zamanla beynin hangi alanlarının aktif hale geldiği saptanır ve bunların derecelerini gösteren bir harita eşliğinde beyin taraması yapılır (Ural, 2008:423).

Elektroensefalografi EEG

1929 yılında Alman bilim adamı ilk kez EEG'yi kullanarak beyin dalgalarının aktivitesinin bu yöntemle izlenmesini sağlamıştır (Çubuk, 2012:33). Beynin elektriksel etkinliğinin değerlendirilmesi amacıyla yapılan bir işlemdir. Elektriksel sinyaller, beyin dokusunda yer alan sinir hücrelerine ilişkin kafatası üzerindeki saçlı deriye iletilir. Bu sinyaller kafa derisinin belirli bölgelerine yerleştirilen elektrotlar aracılığıyla bilgisayara aktarılır (<http://www.medicana.com.tr/formlar/2012/eylul/eegnedir.aspx>).

EyeTraking (Göz İzleme)

Nöropazarlama araştırmalarında en sık kullanılan tekniklerden biri de EyeTraking, (Göz izleme) tekniğidir. Bu yöntemde deneklerin test esnasında göz bebekleri çeşitli yöntemlerle izlenir. Bu yöntemle Alışveriş merkezlerindeki raf dizaynları, web sitelerinin kullanılabilirliği, ürün paket tasarımlarında görsel uyaranların tüketicilerin hangi kısımlarına odaklandığının analizi kolayca yapılır (Özdoğan, 2008:136).

S.S.P.T.

S.P.T.T. kullanılmaya başlandığı ilk yıllarda klinik vakalarda kullanılan bu teknik Nöropazarlama alanında başlayan beyin görüntüleme yöntemlerinin kullanılmasıyla beraber bu alanda da kullanılmaya başlandı. EEG tekniğinin daha geliştirilmiş bir versiyonudur. Bu yöntemin dezavantajı cihazın 3 boyutlu görüntülemeye çözünürlüğü düşüktür. Beynin hangi tarafının ağırlıklı olarak kullanıldığını belirlemek için kullanılan bir cihazdır (Çubuk, 2012: 35).

Manyetoensefalografi M.E.G.

M.E.G. cihazı üç boyutludur ve zamana bağlı çözünürlüğü çok yüksektir. Bundan dolayı en iyi görüntüleme yöntemlerinden bir tanesidir. Maliyeti yüksek olduğu için nöropazarlama araştırmalarında çok sık kullanılmamaktadır. M.E.G. teknolojisi sayesinde beyin hücreleri arasında meydana gelen minik elektriksel akımları beyin okuyabilmektedir. Özellikleri ve daha kullanışlı olma açısından MEG cihazı daha avantajlıdır; fakat araştırma maliyetlerinin yüksek olması sebebiyle EEG yöntemi MEG'e göre daha düşük maliyetli olduğu için nöropazarlama araştırmalarında daha çok tercih edilmektedir (Behremen, 2015:88).

Transkraniyal Manyetik Stimülasyon (TMS)

TMS genellikle demir bir çekirdek kullanılmak suretiyle, baş üzerine yerleştirildiğinde alttaki nöronlarda elektriksel akımlar meydana getirmeye yeterli manyetik bir alan oluşturur. TMS beyin bölgelerini geçici olarak devre dışı bırakmak suretiyle bu bölgelerin nedensel rolünü incelemek için kullanılır.

Yüz İfade Tanımlama

Ekman-Friesen-Davidson tarafından geliştirilen sistem sayesinde (FACS) çeşitli videolarda yer alan insanların yüz ifadelerinden yola çıkarak deneyimlediği duyguları saptamak mümkündür. Geliştirdikleri sistem 43 ayrı yüz kasının pozisyonuna/lokasyonuna dayanmaktadır ki bunların bileşik hareketleri sonucunda binlerce farklı yüz ifadesinin

oluşması mümkün olmaktadır. Birçok durumda duyguların (veya duygusal ifadelerin) gözle görülmeyecek kadar hızlı şekilde akıp gitmesi bu test için önemlidir.

Örtük Çağrışım Testi

Greenwald ve arkadaşları (1998) tarafından bireylerin herhangi bir kavrama ilişkin örtük tutumlarını ölçmek amacıyla oluşturulmuş olan Örtük Çağrışım Testi (Implicit Association Test) ölçek, sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalarda örtük tutum ölçmede en çok kullanılan testlerden birisidir. Bu test ile insanların zihinlerinde aynı kategoride yer alan kavramların otomatik olarak birbirlerini çağrıştırdıklarını varsayılmaktadır.

Deri İletkenliği Testi

Sinema sektöründe bu yöntem sıkça kullanılmaktadır. Bu yöntem sayesinde karakterleri, senaryoları, sahne efektlerinde izleyicilerin tepkileri ölçülerek ayarlamalar yapılmaktadır. Galvanic Skin Response “Elektrodermal Aktivite” Sinir sisteminden alınan uyarılara karşı gösterdiği etkileme oranını (affectif veya duygusal anlamda) ölçen tekniktir (<http://iktisadiyat.com/2010/06/18/neden-noropazarlama-npyd-3-2>).

2.4. NÖROPAZARLAMANIN UYGULAMA ALANLARI

Nöropazarlama genellikle; reklam verimliliğini ölçme, marka sadakati oluşturma, ürün tasarımı ve ambalaj, fiyatlandırma, siyaset, mimari, eğlence ve film sektörü gibi kullanım alanları vardır (Akın & Sütütemiz, 2014:70). Bunların dışında işletme ve ürüne olan güvenin ölçülmesi, etkili mağaza tasarımı, ürün yerleştirme, medya araçlarının seçimi, satış görüşmelerinin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi, tüketicilerin ürün ve marka seçimlerini etkileyen faktörler, etkili reklam mesajının oluşturulması, reklam mesajlarına verilen tepkinin ölçülmesi ve son olarak reklamın hatırlanması ve ilgi çekiciliğinin ölçülmesi gibi kullanım alanları mevcuttur (Aytekin & Kahraman, 2014b:50-51).

Reklam Verimliliği

Nöropazarlama araştırmaları, reklam verimliliğine ilişkin en güvenilir ve geçerli ölçütün hangi ürün veya marka olursa olsun tüketicinin hafızasında kalıp kalmadığı olduğu saptanmıştır. Bu tüketicilerin ilerideki satın alma davranışlarını da etkilediği görülmüştür (Lindstrom, 2008:55).

Milton Keynes Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi ve London Business School tarafından gerçekleştirilen araştırmalarda, tüketicilerin bir ürünü satın alırken yaptıkları marka seçimlerinde geçmiş deneyimlerini temel alarak duygusal seçim yaptıkları ortaya konulmuştur. Bu durumda beynin hatırlama merkezi daha aktif hale gelmektedir (Ural, 2008:424). Beyinde bulunan soyut düşünme, akıl yürütme, planlama ve kişisel değerlendirme işlevini yürüten frontal lobunda bulunan medyal prefrontal korteksin (mPFK) aktif hale geldiğinde reklamdaki belirli bir görselin büyük oranda takdir kazandığını göstermektedir. Bununla birlikte mPFK'daki aktif hale gelme durumu ile benlik hissi ve tercih arasında bir ilişki olduğu bilinmektedir. Böylece mPFK ile reklamı yapılan ürün görseli yakın ilişkisi bulunması bu tercih olasılığını arttırmaktadır

Marka Sadakati

Güven, son yıllarda pazarlama içinde önemi artmakta olan bir konudur. Müşteri sadakatinde önemli rol oynayan markanın verdiği güven duygusal bir unsur olup, sağlığa ve çevreye etkisi örnek verilebilir. Bu bağlamda nöropazarlama ile sinirbilimsel yöntemler kullanılarak güven doğasına ve gelişimine önemli fikirler verebileceği düşünülmektedir (Lee, Broderick, & Chamberlain, 2007:201).

Firmalar bazı firmaların ürünlerini almazlarsa sağlıksız, kötü durumlara düşeceklerine inandırarak markalarına güveni aşılama çalışarak markalandırmalarını arttırmaktadırlar (Lindstrom, 2008:190).

Logo

Nöropazarlamada kullanılan fMRI cihazı beyin aktivitesinin gerçek zamanlı görüntülerine ulaşabilmeyi sağlar. Bir marka logosuna tüketici maruz kaldığında, medial prefrontal korteks bölgesinde hiper oksijenli kan akımında bir artış olmaktadır. Hiper oksijenli kan deoksijen kanı farklı manyetik özelliklere sahiptir. Kontrol ve test gruplarında logoya maruz kalma arasındaki FMRI görüntülerindeki varyasyonlar ile tercüman marka logosuna maruz kalma arasındaki ilişki ve beyin etkilenen bölge ile ilgili fonksiyonları hakkında varsayımlar yapabilmeyi sağlamaktadır. Medial prefrontal korteks maruz kalma sırasında aktive edildiği düşünülmekte olup beyinde logo, marka ve ikonların tüketici için önemi olup olmadığını belirlemek amacıyla değerlendirilebilmektedir

Ürün Geliştirme

Tüketicinin bir ürünün ambalajını baktığında ilk hangi noktalara dikkat ettiği, ambalajı gözlemlerken ne gibi duygusal değişiklikler hissettiği ve gördüğü ambalajın hangi kısımlarının aklında kaldığı nöropazarlama ile ölçülebilmektedir. Böylece doğru görsellerin kullanılması sağlanarak en etkili ambalaj tasarımları oluşturulabilmektedir (Ceylan & Ceylan, 2015:124).

Fiyatlandırma

Tüketicilerin satın alma davranışları duygusal olması kendini kanıtlama, markaya duyduğu güven, markanın bilinirliği, yapılan indirim ve motivasyon gibi değişkenler bir ürüne veya hizmete ödenecek miktarı zihinde etkilemekte ve satın alma davranışına yön verebilmektedir.

Eğlence Sektörü

Nörosinema, izleyicilerin beyin aktivitesi üzerine verilen bir filmin etkisini değerlendirmek için yeni bir yöntem olarak açıklamaktadırlar. Yapılan araştırmada beyin aktivitesi filmleri izleme sırasında (FMRI fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme kullanılarak ölçülmüş ve (ISC) denekler arası korelasyon analizi film izleme sırasında izleyicilerin beyinleri arasında mekansal-zamansal cevapların benzerliklerini değerlendirmek için kullanılmıştır. Bazı filmler göz hareketleri ve beyin aktivitesi üzerinde önemli bir kontrol uygulamasına neden olduğunu gözlenmiştir. Yazarlar ISC için nicel nörobilimsel verilerin analizini sağlayarak film çalışmalarını için yararlı olabileceğini önermişlerdir.

Mimari

Nörobilim ile mimari birleştiğinde iki bakış açısı ortaya çıkmaktadır. İlkinde inşaatın özgün açılarını görmeye bağlantılı sinirsel aktiviteler ortaya çıkar ikincisinde ise, mimari tasarım sürecine sinirsel tepkilerin yol göstermesi ortaya çıkar. Nöropazarlamanın mimari tasarımda kullanılmadan önce, meydana gelmesi beklenen sinirsel tepkilerin tanımlanmasına ihtiyaç duyularak verilerin yorumlanması ve hedeflerle kıyaslaması kolaylaşmış olur. Bu bağlamda nöropazarlama tekniklerinin mimaride kullanılması yararlı olacaktır (Kömürcüoğlu, 2016:45-58).

Siyaset

Son yıllarda Nöropazarlama ile tüketici tutum ve davranışları ölçümlenebilmektedir. Bu bağlamda nöropazarlama siyasette de kullanılarak seçmenlerin tutum ve davranışları analiz edilebileceği düşünülmektedir. Pazarlamada kullanılan marka etkisi siyasette siyasi markalarla ilgili sıfatların tüketicinin hafızasında ayırt edici bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Nöropazarlama ile bir adayın görünümü, güvenilirliği ve verdiği mesajın içeriği seçmen kararını etkileyebilmektedir. Nöropazarlama teknikleri kullanılarak yüz simetrisi, deri rengi ve çekiciliği gibi insan yüzleri ve özellikleri algısı üzerinde araştırmalarının mevcuttur. Nörogörüntüleme ile temel yüz tanıma alanı, bakış yönü, niyet ve çekiciliği bakımından siyasi adayların görünüm etkisi üzerine bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar ile itibar, adalet ve belirsizlik olarak güvenin farklı boyutlarının beynin farklı bölgelerindeki aktiviteyle ilişkili olduğu bulunmuştur (Ariely & Berns, 2010:290-291).

2.5.NÖROPAZARLAMAYA DAİR ELEŞTİRİLER

Tüketici davranışlarına dair dikkate değer bulgular nöropazarlama ile elde edilse de nöropazarlama literatürde yaklaşık 10 yıldır yer aldığı için henüz yolun başında bulunmaktadır. Kullanılan nöropazarlama tekniklerine dair birçok eleştiri vardır. Örneğin bazı bilim adamları MR görüntüleme ve EEG çalışmalarından elde edilen verilerin herhangi bir bulguyu konsantre olarak sunmasını sağlayamayacağını görüşüne sahiptir (Hoeck, 2006 akt. Eser, Işın ve Tolon, 2011:3).

Bazı bilim adamları tarafından bu tekniklerin tüketici davranışlarına dair çıkarım yapabilmek için çok fazla veriler sunduğu ve bunların belirli kriterlere göre sınıflandırılması gibi adımların yorum yapmayı daha karmaşık hale getirdiği öne sürülmektedir. “Nöropazarlamaya şüpheyle yaklaşanlar arasında yer alan James’e göre, insanlar teste katılan bir denek olduklarının bilincinde iken farklı davranışlar gösterebilmektedirler. Beyin aktiviteleri ve davranışlar arasında sıkı kurallar bulunmamaktadır. Çünkü yaşam boyunca değişkenler davranışlar üzerinde beyinde olduğundan daha fazla etkide bulunmaktalar ve bu da nöropazarlamanın tüm pazarlama problemlerine çözüm getireceği anlamına gelmemektedir” (Fugate, 2007:385).

Nöropazarlamaya dair beslenen kuşku vardır. Bu kuşkulardan biri deneklerin bilinçli olarak farklı davranış gösterebileceği ihtimalidir. Fakat beyni incelediğimizde beynin içinde meydana gelen sinirsel mekanizmaların genelde bireyin iradesi dışında gerçekleştiğini görmekteyiz. Bundan dolayı eleştirinin zayıf kaldığı düşünülmektedir (Valiyeva, 2015:83)

Bazı nörobilimciler de kendi alanlarının ticarileştirilmesine karşı çıkmaktadır. “Bu görüşü paylaşanlara göre, mevcut durumdaki nörobilim çalışmaları tüketici tepkisi ve davranışlarına dair karmaşık sorulara cevaplar getirmek için yetersiz bulunmakta ve teknoloji de halen gelişme sürecinde olmaktadır. Ayrıca beyin yapısını öğrenmenin, beynin nasıl karar verdiğini gün yüzüne çıkarmak anlamına gelmediğini ileri sürmektedir” (Fugate, 2007:7).

İnsanların kararlarının çoğunun temelini sosyo-kültürel kurallar ve kimlikler belirlemektedir. Nöropazarlama ile ilgili yapılan deneylerde, deneyin yapıldığı ülkenin kültürüne aşina olan ürünler araştırmada kullanılmıştır. Örneğin Almanya’da yapılan çalışmada kahve ve bira ürünleri (Deppe ve diğerleri, 2005) kullanılmıştır. Nöropazarlamaya dair yöneltilen diğer bir eleştiri de deneysel amaçlı kullanılan pazarlama uyaranlarına yönelik şüphe içermektedir. Nöropazarlama araştırmalarında Pazarlama uyaranlarını kendi arasında sınıflandıran bir şema oluşturmak nöropazarlama açısından güçlük getirmektedir, çünkü uyaranlar kişiden kişiye göre değişir. Örneğin durma ile ilgili bir uyarının görsel değeri nötr bir değer olarak durma eylemine işaret eden “DUR” olarak da algılanabilmesine rağmen şiddetli bir duygusal çağrıştırma yapan “DUR!” şeklinde de algılanabilmektedir. Dolayısıyla uyaranlar kişiden kişiye değişebilen tepkilere dönüştürülmektedir. Her uyarın farklı bir sinirsel aktiviteye bağlı olarak sonuç vermektedir. Bundan dolayı pazarlamacılar ve araştırmacılar güç bir şekilde elde edilen dar kapsamlı bilimsel bulguları oldukça geniş uyarlanabilen araçlara ve çalışma alanına çevirmekte zorlanacaklardır (Fugate, 2007:7).

Bu doğrultuda Fugate (2007), nöropazarlama çalışmalarında gelecek çalışmalarda kullanılmak üzere evrensel bir uyarın sınıflandırma sistemi aramaya teşebbüs edebileceğini belirtmiştir. Böylece kültürel farklılık engeli azaltılmış olabilecektir. “Greenfield’in görüşüne göre, nöropazarlama bulguları halen şüphe bulutları ve geleneksel pazar araştırma teknikleri altındadır. Nörolojik sonuçlar ancak galvanik deri tepkimesi gibi teknikleri içeren fizyolojik yöntemlerden elde edilen sonuçlarla kıyaslanabilmektedir” (Fugate, 2007:7). Pazarlama araştırmacılarının, çalışmalarında etik hususlara ve bilimsel duyarlılığa dikkat etmeleri gerekmektedir. Ticari başarı, tüketicilerin araştırma sonuçlarına olan güvenine, bilimsel özene, etik uygulamaların verdiği güvene bağlı bulunmaktadır. Nöropazarlama alanında yapılan çalışmalarda olağandışı bulgulara rastlanması ihtimal dahilinde bulunmaktadır. Örneğin, ABD nüfusunun yaklaşık olarak %1’inin MR anormalliğe sahip olabileceği ifade edilmiştir. Yalnız bu şartlarla nasıl baş edilebileceğine dair bir standart bulunmamaktadır. Bununla birlikte, olağandışı bulgulara dair yürürlüğe konacak bir yönetmelik uygulamalar için standart teşkil edecektir. Bunu gerçekleştirmede başarısız olmak, nöropazarlama şirketlerinin ve onların müşterilerinin medikal sorumluluğunda şüpheye sebebiyet verecektir. Geleneksel pazarlama yöntemleri, deneysel bir format içermediği için, ABD’de insanların dahil olduğu biyomedikal ve davranışsal araştırmaları gözlemlemek, denetlemek ve tasvip etmek amaçlı resmi bir kurum olan Bağımsız Etik Komitesi tarafından gözetime tabi olmamaktadır. MR görüntüleme taramalarının klinik amaçlı kullanılırsa Amerikan Gıda ve İlaç Dairesi tarafından onaylanması gerekmektedir. Fakat MR görüntülemeyi pazarlamada kullandığın zaman bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Her geçen gün gelişmekte olan nöropazarlama endüstrisinin

bağımsız bir kurul tarafından endüstri standartları oluşturması ve bunu uyarlanması faydalı olacaktır (Ariely ve Berns, 2010:289).

Katılımcıların nöropazarlama çalışmaları hakkında ne düşündüğü, genel algı hakkında fikir verecektir. Bundan dolayı nöropazarlama çalışmalarında katılımcılarında ne düşündükleri dikkate alınmalıdır. “Beyin tarama çalışmalarına katılımcı bulma açısından, genel itibarıyla vücut içerisine herhangi bir madde nüfuz edilmeyen bir teknik olmasına rağmen, nörogörüntüleme negatif bir nam salmış olabilmektedir. Bu olumsuz algı pazar araştırma çalışmalarına katılımını etkileyebileceği düşünülmektedir. Fakat yapılan araştırmaların sonucuna bakıldığında katılımcıların uygulamalar hakkında şimdiye kadar olumlu görüş beyan ettikleri görülmektedir. Yürütülen nöropazarlama çalışmalarında yer alan katılımcılar, fMRI deneyimlerini “fMRI deneyinin bir parçası olmak eğlenceli” şeklinde nitelendirdiklerine de rastlanmıştır. Yapılan araştırma sonuçlarının kamuoyuna yanlış duyurulması, teknoloji sayesinde insanların mahrem düşüncelerine girebilme şansının yakalanması, araştırmaya katılan deneklerin yeterince bilgilendirilmemesi eleştirilen diğer konulardır (Valiyeva, 2015:84).

2.6. NÖROPAZARLAMAMIN SONUÇLARI

Pazarlama alanında Nöropazarlama işletmeler için hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurmuştur.

Olumlu Sonuçlar

Bilinçaltı, tüketicilerin yaşamlarındaki seçimlerinde örneğin ürün seçme konusunda ya da hangi medya aracını izleyeceği kararında rol oynamaktadır. Nöropazarlama daha önce tam olarak ölçülemeyen birçok konuda pazarlamaya yönelik yararlı sonuçlar yaratabilir. Güvenin ölçülmesi, fiyatlandırma, perakendecilik, reklâmcılık ve satış görüşmeleri bunlara örnek gösterilebilir.

Yapılan araştırmalar, bilinçaltı tarafından inandıklarımızın önemli bir kısmının belirlendiğini ortaya koymaktadır Nöropazarlama anket ve odak grup gibi geleneksel araştırma yöntemlerinden farklı olup, kişilerin gerçekte söylemek istediklerini dışarı vurmanın çözümü olarak görülmelidir. Nöro teknikler aracılığıyla katılımcıların gerçekte ne düşündüğü izlenebilmektedir.

Olumsuz Sonuçlar

Beyin biliminin işletme uygulamalarıyla ilgili söyleyebileceği çok az şey vardır. Karar alma sürecinde tercihlerin yapılmasına ilişkin biyolojik süreci anlamak uzun bir yol gerektirmektedir. Nörobilimde, beynin sağ ve sol yarımkürelerinin hangi merkezlerden sorumlu olduğu konusunda belirsizlikler vardır. Bu alanda karmaşık çalışmalar yürütülürken, pazarlamanın basit, tarihi geçmiş ve genel sonuçları, kendi araştırma bulgularını değerlemede kullanması eleştirilmektedir. Pazarlamacıların bu teknikleri ikna ve manipulasyon amacıyla kullanmalarından korkulmaktadır (Grimes, 2006:439-445).

Bazı sivil toplum örgütleri nöropazarlama araştırmalarına karşı kampanyalar başlatmışlardır. Örneğin, Commercial Alert örgütü, nöropazarlamanın özellikle fMRI cihazı

kullanımının tüketicilerin davranışlarını manipüle ettiğini iddia etmiştir. Bu alanda belirsizliğin olması nöro tekniklerin pazarlama ve reklâm araştırmalarında kullanılmasını da sınırlandırmaktadır (Ural, 2008:428-429).

3. SONUÇ VE ÖNERİLER

Pazarlamanın güncel yaklaşımlarından biri olan nöropazarlama pazarlamacılar için hemen hemen her alanda çığır açmıştır. Nöropazarlama, tıpta kullanılan tekniklerin pazarlamada özellikle ürün tasarımı, reklam verimliliği, fiyatlandırma ve müşteri sadakati oluşturma gibi alanlarda stratejilerin oluşturulmasında ve ölçülenmesinde kullanılmaktadır. Nörobilimde kullanılan teknikler pazarlama alanında kullanılarak tüketici davranışı anlaşılmaya çalışılmıştır Nöropazarlama yöntemlerinin turizm sektöründe de kullanılması son zamanlarda yaygın hale gelmiştir.

Alternatif turizm türlerinden biri olan kültürel turizmde de nöropazarlama yaklaşımı kullanılarak yöreyi ziyaret eden turistlerin istek ve ihtiyaçları belirlenmiş olur. Yöreye ait broşürlerde, tanıtım afişlerinde ve web sitelerinin tasarlanmasında nöropazarlama yaklaşımı kullanılarak yöreye daha fazla turist gelmesi sağlanabilir. Turistlerin zihninde kalıcı olmak için etkili bir reklam-pazarlama stratejisi nöropazarlama ile mümkün olur. Teknolojinin yaygınlaşarak ucuzlaması ve Türkiye'deki işletmelerin pazarlama araştırmalarına ayırdıkları bütçe oranlarının artması Türkiye'deki işletmeleri daha fazla nöropazarlama araştırması yapmaya özendirilecektir. Nöropazarlamanın yaygınlaşması için işletmeler, danışmanlık/araştırma/turizm şirketleri ve üniversiteler arasında işbirliği sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Akın, M.S., Sütütemiz, N. (2014). “Pazarlama Araştırmacıları Perspektifinden Nöropazarlama: Keşifsel Bir Araştırma”, Uluslararası İşletme ve Yönetim Dergisi, 2(1), 67-83.
- Akın, M.S., Sütütemiz, N. (2014). “Pazarlama Araştırmacıları Perspektifinden Nöropazarlama: Keşifsel Bir Araştırma”, Uluslararası İşletme ve Yönetim Dergisi, 2(1), 67-83.
- Arınç, P. C. (2002). Selçuk'ta Kültür Turizmi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Ariely, D., Berns, G.S. (2010). “Neuromarketing The Hope and Hype of Neuromarketing In Business” Nature, 11, 284-292.
- Aytekin, P., Kahraman, A. (2014). “Pazarlamada Yeni Bir Araştırma Yaklaşımı: Nöropazarlama” Journal of Management, Marketing and Logistics, 1(1), 50-53
- Aytekin, P., Kahraman, A. (2014). “Pazarlamada Yeni Bir Araştırma Yaklaşımı: Nöropazarlama” Journal of Management, Marketing and Logistics, 1(1), 50-53
- Behremen, C. (2015). Yiyecek ve İçecek İşletmelerinin Nöropazarlama Faaliyetlerinde Duyusal Algıların Etkisi: Psikonörobiyokimya Perspektifi, (Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir.
- Bercea, M.D. (2012). “Quantitative Versus Quantitative In Neuromarketing Research” , Munich Personal Repec Archive , Paper No:44134.
- Çubuk, F., Pazarlamada Uygulamaya Yönelik Yeni Bir Yaklaşım: Nöropazarlama, (Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2012.
- Eser, Z., Işın, B., Tolon M. (2011). “Perceptions of Marketing Academics, Neurologists and Marketing Professionals About Neromarketing”, Journal of Marketing Management, 27.
- Fagence, M. (2003). Tourism In Destination Communities, (Edited By S. Singh, D. J. Timothy And R. K. Dowling), Cambridge:Cabi Publishing
- Fugate, D.L. (2007). “Neuromarketing: A Layman's Look at Neuroscience and its Potential Application to Marketing Practice”, Journal of Consumer Marketing, 24(7), 385-394.
- Grimes, A. (2006). “Are We Listening and Learning? Understanding the Nature of Hemispherical Lateralization and Its Application to Marketing”, International Journal of Market Research, 48(4), 439-457.
- Huh, J. (2002). Tourist Satisfaction With Cultural/Heritage Sites: The Virginia Historic Triangle, The Faculty Of The Virginia Polytechnic Institute And State University In Partial Fulfillment Of The Requirements For The Degree Of Master Of Science In Hospitality And Tourism Management, Virginia.
- Kömürçüoğlu, (2016). Pazarlama İletişim Sürecinin Etkinliğini Arttırmada Nöropazarlama: Bir Alan Araştırması, (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), Muğla, 2016

- Kiper, T. (2006). “Safranbolu Yörük Köyü Peyzaj Potansiyelinin Kırsal Turizm Açısından Değerlendirilmesi” Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Peyzaj Mimarlığı Anabilim dalı (Doktora Tezi).
- Lindstrom, M. (2013). Buy-Ology, Optimistik Yayınları, İstanbul
- Mckercher, B. ve Cros H. (2002). Cultural Tourism, The Partnership Between Tourism And Cultural Heritage Management, New York:The Hawort Pres.
- Özdoğan, F. (2008). “Göz İzleme ve Pazarlamada Kullanılması Üzerine Kavramsal Bir Çalışma” Gazi Üniversitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı:2, CÜ134-147
- Öztürk, Y. ve Yazıcıoğlu G. (2002). Gelişmekte Olan Ülkeler İçin Alternatif Turizm Faaliyetleri Üzerine Teorik Bir Çalışma, Gazi Üniversitesi Ticaret Ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi, (2), 183-195.
- Richards, G. (2001). Cultural Attractions And European Tourism, New York: Cabl Publishing.
- Turhan, M. (1994). Kültür Değişimleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Teknik), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ural, T. (2008). “Pazarlamada Yeni Yaklaşım Nöropazarlama Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme” Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17(2), 421-432.
- Ural, T. (2008). “Pazarlamada Yeni Yaklaşım Nöropazarlama Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme” Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 17(2), 421-432.
- Valiyeva, T. (2015). Tüketici Davranışlarını Etkilemede Yeni Bir İletişim Tekniği Olarak Nöropazarlama İletişimi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Wang, S., Fu, Y., Cecıl, A., Avgoustgs, S. H. (2006). Residents’ Perceptions of Cultural Tourism And Quality of Life- A Longitudinal Approach, *Tourism Today*, Fall 2006, 47-61.
- Yücel, N., Çubuk, F. (2014). “Nöropazarlama Penceresinden Marka Değeri” The Journal of Academic Social Science Studies, Number: 25- I, 221-233
- Zaltman, G. (2000). “Consumer Researchers:Take A Hike?” Journal of Consumer Research, 26(3), 423.
- Zurawickı, L. (2010). Neuromarketing: Exploring The Brain Of The Consumer Boston, MA: Springer.

<http://iktisadiyat.com/neden-noropazarlama-npyd-3-2>, Erişim Tarihi: 18.06.2016.

<http://www.medicana.com.tr/formlar/eegnedie.aspx> Erişim Tarihi: 01.04.2016.

TACÜDDİN ES-SÜBKÎ'NİN MUÎDU'N-Nİ'AM VE MUBÎDU'N-NİKAM ADLI ESERİ ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Aziz YAŞAR

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, ya-ar19801@hotmail.com

ÖZET

Bünyesinden pek çok âlimin neşet ettiği Sübkiyye ailesine mensup Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki 728/1328 yılında Kahire'de doğmuş, 771/1370 yılında Dimaşk'ta vefat etmiştir. Çok yönlü ilmî kişiliğiyle hadisten fıkha, tarihten usûle İslâmî ilimlerin pek çok alanında çok önemli eserler telif etmiştir. Bizim tebliğimizde ele alacağımız konu, erdemli bir toplumun yetişmesinde katkı sağlayacak netlikte olup, bugüne kadar çok fazla dikkate alınmamış; ancak kendine has tasnifi ve konuları ele alış tarzı açısından önem arz ettiğine inandığımız Şafii fakih Tâcüddîn es-Sübki'nin *Muîdu'n-Ni'am ve Mubîdu'n-Nikam*'in çeşitli açılardan incelenmesidir.

Anahtar kelimeler: Sübkî, siyaset, ahlak, mu'îdü'n-niam ve mübîdü'n-nikam

SUMMARY

It is a review about the work named muidun niam and muhibun nikam written by taciddun es sübkî

Taciddun abduluehab bin ali b.abdilkafi is fram the family of subkiyye that with the help of it many philasopher occured.

Abduluehab b. Ali b abdulkafi es sübkî was born in 728/1328 in Kahire andhe died in 771/1370 in Dimaşk thanks to his multi functional personalit; he produced very important and many diffrent Works from hadith to canon law, from history to method. The meain subject that we will mention here is the review of muiden niam andmubidun Nikam written by Tacuddin es-subki.

It is a work that can make society virtuous, and until now it was ignored but we believe that it is very impartont with its unique classification.

Keywords: sübkî, siyaset, moraali, muidun niam and muhibun nikam

Giriş

Tâcüddîn es-Sübkî Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlayarak dönemin ilim merkezleri olan Kahire ve Şam'da, babasının yönlendirmesiyle dönemin meşhur âlimlerinden ders almıştır. İslâmî ilimlerin değişik dallarında icâzet alan Sübkî, bir yandan çeşitli alanlarda eser telif ederken diğer yandan da değişik medreselerde dersler vermiştir.

Çok yönlü ilmî kişiliğiyle bilinen Sübkî, kısa süren ömrüne hadisten fıkha, tarihten usule İslâmî ilimlerin hemen her alanında hepsi birbirinden kıymetli onlarca eser sığdırmıştır. Kendisine esas şöhreti kazandıran yönü ise usulcü kimliğidir. Fıkıh usulünde fukahâ ve mütekellimin metodunu mezcederek kaleme aldığı *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eseri, telifinden günümüze fıkıh usulü eğitim ve öğretiminde el kitabı işlevini görmüştür.

Sübkî, yaptığı ilmî faaliyetlerin yanı sıra hatiplik, kadılık, kadı'l-kudâtlık/ baş kadılık, tavrîd-dest/sultanın nâibinin özel kalemi gibi idarî ve kazaî görevleri de ifâ etmiştir. Yaptığı görevlerin gereği olarak yöneticilerden reaya, âlimlerden avama, esnaf ve sanatkârlardan memurlara kadar toplumun her kesimiyle içli dışlı olmuş ve yaşadığı dönemde icra edilen her türlü meslek ve görevlere vakıf olmuştur.

Sübkî icra ettiği bu görevler esnasında toplumun tüm kesimlerini, bir din âlimi kimliğiyle analiz ederek toplumun bozulmasına neden olan maddî ve manevî nedenleri tespit etmiş ve bu nedenleri ortadan kaldırıp, toplumun ıslahını sağlayacak önemli öneriler sunmuştur. Bunun neticesinde de devlet yöneticilerinin riayet etmesi gereken ilkeler, esnaf ve sanatkârların uyması gereken etik kuralları ve kamu idarecilerin izlemesi gereken prensipler başta olmak üzere dinî, ahlakî, içtimaî ve siyasî gibi toplumun her kesimini ilgilendiren malumatlar ve önerilere muhtevî olan *Muîdu'n-Ni'am* ve *Mubîdu'n-Nikam* adlı eserini ele almıştır.

Sübkî'nin yaşadığı dönemdeki art niyetli bir kısım insanlar, eserde yöneticilere ve idarecilere yöneltilmiş bazı eleştirileri bahane ederek eserin devletin huzur ve güvenine tehdit olduğunu ileri sürerek Sübkî'nin hapsedilmesine ve görevinden azledilmesine sebep olmuşlardır.¹ Bu çalışmamızda eserin telif tarihi, ilmî değeri, muhtevası, eserde izlenen metot gibi hususlar zikrettikten sonra eserden seçeceğimiz birkaç örnek sunarak eserin kıymeti ilmiyesini ortaya koymaya çalışacağız.

¹ Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Takiyüddîn es-Sübkî, *Tabakât'ş-Şâfiyyetü'l-Kübrâ I-X, (Mukaddime)*, Matba'atu İsa el-Bâbî el-Helebî, bas. 1, 1383/1964, I, 10.

I. Eserin Telif Tarihi

Muîdu'n-Ni'am'in telif tarihi ile ilgili ne Sübkî ne de başkası tarafından her hangi bir bilgi gelmemiştir. Ancak eserin yazımı, Sübkî'nin babasının vefat tarihi olan 756/1355 yılından sonra olduğu muhakkaktır. Zira Sübkî eserin değişik yerlerinde babasına atıf yaparken “Allah rahmet eylesin” şeklinde ona dua etmesi bunu göstermektedir.² Ayrıca Sübkî, eserde Şam emîri olan Ebû Ali el-Mardinî'den, “*diğer emirlerin aksine haram şeylerden sakındığı için üç seferdir nâipliğe seçilir ve üçünü de başarılı bir şekilde yürütmektedir*” şeklinde bahsetmiştir.³ Bu da eserin yazımı 762/1361'ye kadar sürdüğünü göstermektedir. Nitekim Ebû Ali el-Mardinî'nin üçüncü nâipliği bu tarihte olmuştur.⁴

II. Eserin İlmî Değeri

Sübkî'nin *Muîdu'n-Ni'am* adlı eserinin telif amacı, Allah tarafından bahşedilen nimetlere karşı şükredilme mahiyeti ve gerekliliği görünse de eser, benzerlerinde bulunmayan değişik alanlar ilgili önemli birçok bilgiyi ihtiva etmektedir. Bu bağlamda, eserde Sübkî'nin yaşamış olduğu bölgede yaşayan İslâm toplumunun yönetim şekli, idare tarzı, ekonomi düzeni ve güvenlik politikası gibi bir devleti ayakta tutan temel unsurlarla ilgili bilgiler yer almaktadır.⁵ Bunun yanında eser, dönemin ilmi durumu⁶ ve eğitim öğretim tarzı⁷ gibi kültürel alanlarında da önemli bilgileri teşmil temektedir. Keza fikhî, itikadî ve tasavvufî meseleler yanında fetva verme üslubu ve ilkeleri gibi önemli ilmî konulardan da bahsetmektedir. Diğer taraftan dönemin eğlence kültürü, yaşanmış yanlış alışkanlıklar ve bidatler gibi pek çok bilgileri içermektedir.⁸ Bu itibarla eser, bir siyasetçi, sosyolog veya tarihçi için kaynak olduğu kadar fıkıh, kelim veya tasavvuf alanında çalışma yapmak isteyenler için de güvenilir bir kaynak olma özelliğine sahip olduğu kanaatindeyiz.

Sübkî, daha çok siyasî ve idarî görevlerde bulunanlara hitaben yazdığı bu eserinde, onların yanlış davranışlarını eleştirerek bu tür davranışların maddî ve manevî kazanımların yok olmasına neden olacağını ihtar etmiştir. Yöneticilerde bulunması gereken hususları sıralamış ve onlara bu yönde nasihatlerde bulunmuştur. Bunun yanında, dönemdeki toplumsal meslekler ve görevleri sıralayarak sahiplerinin uyması gereken davranışları öğüt tarzında sunmuştur. Ayrıca Sübkî, bu eserinde dönemdeki âlimlerin, fikhî ve kelimî meselelerle ilgili taassuplarını eleştirmiş, bu tür davranışlardan vazgeçmeleri gerektiğini

² Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am ve Mubîdu'n-Nikam*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ebû Zeyd Şelebî ve Muhammed Ebu'l-Uyûn), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1368/1948, s. 24, 65, 115, 132.

³ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 50

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, (mukaddime), s. 1-12.

⁵ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 27, 22-25, 40, 43-45, 54, 55 vd.

⁶ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 67-101.

⁷ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 106-109.

⁸ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 36, 37, 49, 55, 72 vd.

vurgulamış, fukahâin birlik olmalarını istemiş ve mezhebin kimliğine bakılmaksızın faydalı ve doğru olan görüşe uyulması gerektiğini ifade etmiştir.⁹

Eserin ilmî değerini göstermek adına seçtiğimiz şu örnekleri vermekte fayda görmekteyiz:

- Sübkî eserde, sultan/devlet başkanına hitaben şöyle demiştir: “Tabaa/vatandaşınla eşitsiniz; hükümdarlıktan ötürü onlara üstünlüğün senin elinde değil; Allah’ın kudretiyledir. Sana hükümdarlığı veren Allah, senden alıp onlara vermesine kimse mani olamaz...”¹⁰ Sübkî’nin görevinin gereği olarak sultanın yanında yer alması icap ederken aksine ona cephe alıp, hayatına mal olabilecek ifadeler kullanması manidardır. Bu gibi hususlar bahse konumuz eserin, özellikle hükümdarlığını sürdürmeleri için sultanlar tarafından telifine teşvik edilen nesâihu’l-mülûk/siyasenâme tarzındaki diğer eserlerden farklı olduğunu göstermektedir. Zira diğer eserlerde sultanlara karşı bu sertlikte kullanılmış bir ifadeye rastlanmak pek mümkün görünmemektedir.¹¹

- Sübkî, emir ve padişahların önündeki toprağı öpmek¹² gibi bidaatları şiddetle reddetmiş ve İslâm inancına aykırı bir davranış olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde sırf emirlerin ayakkabıllarını (beşmkadar) taşıması için bir görevlinin tutması gereksiz olduğunu söylemiş ve bundan ötürü sultanı eleştirmekten çekinmemiştir.¹³

- Sübkî, eserin farklı yerlerinde çiftçileri mesleklerinin öneminden ötürü övmüş ve onları hür olup kimsenin buyruğu altında olmamaları gerektiğini vurgulamıştır. Diğer taraftan yöneticiler ve idarecilerin çiftçiler hakkında şefkatli olmalarını defalarca öğütlemiş ve çiftçilerin komutanların/askeri yetkililerin inisiyatifine bırakılması doğru olmadığını söylemiştir.¹⁴

- Sübkî’nin fetvâ makamında bulunanlara yönelik şu özlü ifadeleri de eserin ilmî değerini gösterme bakımından önem arz etmektedir: Müftü olan kişi şer‘î hükümleri hafife alıp fetvâda aşırıya kaçmamalı ve fetvâ konusunda her zaman ihtiyatlı davranmalıdır. Muteber görmediği görüşlerle fetvâ vermemelidir. Fetvâ vermede ayrımcılık yapmamalı; avama vermediği ruhsatları amirlere veya üst düzey idarecilere vermesi kötü bir davranıştır. Aynı şekilde Sübkî, tek kişi için değişik mezheplerin hükümlerini cem‘ edip hiçbir müçtehidin

⁹ Örnek kabilinden bkz. Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 27, 40, 41,43, 44,46, 47, 50,52, 68, 72, 74, 75, 76, 77, 102, 106-109 vd.

¹⁰ Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 13-14

¹¹ Benzer örnekler için bkz. Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 18, 40, 41, 42 vd.

¹² Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 20.

¹³ Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 108.

¹⁴ Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 34, 45, 54 vd.

benimsemediği bir görüşü ortaya koymanın çirkin olduğunu söylemekte ve bunu şiddetle reddetmektedir.¹⁵

III. Eserde İzlelen Metot

Sübkî *Muîdu'n-Ni'am* adlı eserinde birer nimet olarak görüp zikrettiği görevler ve meslekleri, devletin en üst makamında bulunan halifeyle başlamış, dönemin en değersiz mesleği olarak görmüş olduğu dilencilikle bitirmiştir. Bunu da gelişi güzel olarak değil, bazı ilke ve kuralları izleyerek belli bir metot çerçevesinde sunmuştur. Bu bağlamda Sübkî, zikrettiği görev veya meslek, tanıma ihtiyaç duyulan cinsten bir ifade olması durumunda önce onun tanımını yapmıştır. Kullandığı ifadeler açıklamaya ihtiyaç duyulmayan ifadelerden tanımasını yapmamıştır. Görevli ve meslek sahiplerinin iş ve davranışlarını, taşıması gereken vasıflar ve seciyeleri ve vazifesinde uyması gereken kuralları da zikretmiştir. “من حقه”, “حقه”, “وظيفته”, “ينبغي”, “عليه” gibi ifadeler kullanarak bahse konu meslek veya görevde bulunanların yükümlüklerini, genelde şer'î hükümlere göre belirtmiştir. Bu görevler ve mesleklerin icrası esnasında şer'î açıdan mahzur bir durum söz konusu olmuşsa çekinmeden onu eleştirmiş¹⁶ ve bu tür yanlış davranışlarının hükmünü İslâm hukukuna göre beyan etmeyi ihmal etmemiştir. Nitekim ona göre bu gibi nimetlere mazhar olunmuş kişiler, şükür borçlarını ancak icra ettiği görevler ve mesleklerinde şeri'ata uygun hareket etmekle ifâ etmeleri mümkün olabilmektedir.¹⁷ Ona göre bu şekilde davranmadıkları takdirde ellerindeki nimetin zail olması kaçınılmazdır.¹⁸

Sübkî, hem kamuda çalışan yöneticiler ve idarecileri hem de kendi mesleğini icra edenleri, görevinde dürüst davranmaları için genelde şu dört ikaz yöntemlerin birini veya bir kaçını birlikte kullanır:

- Her şeyden önce kişi, icra ettiği görevden dolayı Allah'a karşı mesul olduğunu, yaptığı yanlışın hesabını Allah'a vereceğini hatırlatır.
- Görevlinin yaptığı ihmal ve kusurlardan ötürü İslâm hukukuna göre hangi cezayı hak ettiğini zikreder.
- Gerek kamu görevinin, gerekse kendi mesleğinin icrasında hata yapan kişiyi kendi ahlak değerlerinin çerçevesinde hatasını kabullenip kendi nefisini yargılamaya sevk edecek (vicdan muhasebesi) öğütler sunar.

¹⁵ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 102.

¹⁶ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 20, 108.

¹⁷ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 40-41.

¹⁸ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 33.

- Görevlinin yaptığı işin hakkını vermemesi takdirde mazhar olunmuş nimetin zevaline sebep olabileceğini örneklerle vererek vurgular.¹⁹

Diğer taraftan Sübkî, konuları işlerken okuyucuların zihninde canlanıp iyice yerleşmesi adına âyet ve hadisler yanında aklî misaller, tasvirler, daha önce vukuu bulmuş ibretli hadiseler, şiirler ve konuyla ilgili önemli şahsiyetlerden sadır olmuş hikmetli ve özlü ifadeleri de öğüt şeklinde nakletmiştir.²⁰

Örneğin; şeriatın ruhsatlarını âlet edip haramları işleyenlere karşı müftülerin daha katı kurallar ileri sürmeleri gerektiğini İbn Abbâs'tan nakledilen şu haberle desteklemektedir: İbn Abbas'a birisi gelerek katile tövbe olduğunu sorar o, tövbe olmadığını söyler. Başka birisi gelir; aynı soruyu sorunca bu sefer tövbe olduğunu söyler. Bunu üzerine orada bulunanlar İbn Abbas'a niçin böyle davrandığını sorunca şöyle cevap verir: Birincisinin gözünden öldürme arzusunu sezdiğim için onu vazgeçirmek için tövbe olmadığını söyledim. İkincisine gelince; gayet sakin ve pişman bir halde gelip sordu, ben de ümidini kırmayıp tövbenin olduğunu söyledim.²¹

Diğer bir örnek ise; Sübkî'nin eserinde müftülerin elğaz/bilmece tarzındaki söylemlerden uzak durmalarını gerektiğini tavsiye ederken Me'mun (218/833) zamanında vuku bulmuş şu olayın aktarmasıdır: Me'mun ile görüşmek isteyen biri, çok çaba harcamasına rağmen başaramayınca bir grup insan içinde şu sözleri söyledi: Biliniz ki Allah katında olmayan şey bende mevcuttur. Allah'ın sahip olmadığına sahibim. Ben fitneyi severim. Haktan ikrah ederim. Yahudiler ve Hıristiyanlar gerçeği söylemişlerdir. Bende tohumuz biten ekin ve ateş olmadan aydınlık veren lamba vardır. Söz konusu kişi, bu sözleriyle kâfir olduğu gerekçesiyle yakalanıp Me'mun'un huzuruna çıkarıldı. Me'mun ona neden bu ifadeleri kullandığını sorunca, şöyle cevap verdi: Bazı ihtiyaçlarımdan dolayı Emirü'l-Mü'minin ile görüşmek istedim. Başaramayınca bunu yapmak zorunda kaldım. Daha sonra kullanmış olduğu ifadeleri şöyle yorumlamaya başladı: Bende bulunup Allah katında olmayan şey, zülümdür. Allah'ın sahip olmayıp benim sahip olduğum şey, eş ve çocuklardır. Sevdiğim fitne mal ve evlattır. İkraha ettiğim hak ise ölümdür. Tohumuz yetişen saçımdır. Ateşsiz aydınlık veren gözlerimdir. Yahudi ve Hıristiyanların doğru olarak söyledikleri şey, birbirleri hakkında sarf ettikleri sözlerdir.²²

¹⁹ Bu tip örnekler için bkz. Sübkî, **Mu'îdu'n-Ni'am**, s. 17, 20, 21,25, 26,27, 29, 30, 32,34, 39,4 vd.

²⁰ Sübkî, **Mu'îdu'n-Ni'am**, s. 29, 30, 33, 41 vd.

²¹ Sübkî, **Mü'idü'n-Ni'em**, s. 104.

²² Sübkî, **Mü'idü'n-Ni'em**, s. 101-105.

IV. Eserde Tespit Ettiğimiz Bazı Eksiklikleri

Eser siyasî, sosyal ve kültürel alanlarında değerli birçok bilgiye muhteva olmasına rağmen bir beşer ürünü olması hasebiyle bazı eksiklikleri olmuştur. Eserde tespit edebildiğimiz eksiklikleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- Eserin mukaddime, ana bölüm ve sonuç kısımları için ilgili terimler kullanılmadığı gibi net bir şekilde birbirinden ayırıt edilmiş değildir.

- Zikredilen görevler ve vazifeler için kullanılmış ifadelerden çoğununun tanımı yapılmamıştır. Bu da dönemle ilgili yazılmış biyografi ve mu'cem türü eserlere müracaat edilemeden söz konusu ifadelerin anlaşılmasının zorlaşmasına yol açmıştır.

- Bir kısım meslek ve görevler ya hiç açıklanmamış veya öncesinde zikredilmiş görevle aynı olduğunu ifade edilerek ona havale edilmiştir.²³

V. Eser İle İlgili Çalışmalar

Müslüman araştırmacılardan çok müsteşrikler bu esere gereken ihtimamı göstermiş ve çalışma konusu yapmışlardır. Bunların arasında Brokelman, Oskar Rescher (Osman Reşer), mihremn ve westenfeld, zikredilebilir.

- D. W. Myhrman eseri iyice inceleyerek farklı yerlerine yorumlarını eklemiş ve esere, müellifin hayatı ile Sübkiyye ailesiyle ilgili bilgileri ihtiva eden geniş bir mukaddime yazmıştır. Myhrman tarafından neşre hazırlanan bu çalışma, 1326/1908'de Londra'da neşredilmiştir.

- Eser Oskar Rescher (Osman Reşer) tarafından özet halinde Almancaya tercüme edilerek neşredilmiştir. (İstanbul 1925).²⁴

- Muhammed Ali en-Neccâr, Ebû Zeyd Şelebî ve Muhammed Ebü'l-'Uyûn tarafından tahkik edilen eser, orijinal adıyla defalarca değişik yayınevleri tarafından çeşitli tarihlerde basılmıştır.

- Ahmed Ubaydlî, 1404/1983, 1407/1986 tarihlerinde Beyrut'ta neşretmiştir.

- Abdülkerim b. Hamîd, *en-Nassu min Cümûhi'l-Müellif ilâ Cünûhi'l-Muhakkik (Muîdü'n-Ni'am ve Mubîdü'n-Nikam Örneği)* adında bir çalışma yapmıştır.

VI. Eserin Muhtevası

Yukarıda ifade edildiği gibi sınırları net olmasa da eser, mukaddime, ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Mukaddime zail olmuş dinî veya dünyevî bir nimetin geri kazanmanın yolu olup olmadığı şeklinde, Sübkî'ye yöneltilmiş bir soru ve Sübkî'nin buna verdiği cevapla başlanmıştır. Sübkî soruyu önce; "Kişi, Allah tarafında kendine bahşedilen

²³ Sübkî, *Muîdü'n-Ni'am*, s. 26,35, 37 vd.

²⁴ Bilal Aybakan, "Sübkî Tâcüddîn", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2010, XXXVIII, s. 12.

nimetin zevaline neden olmuş hatasını fark edip ondan tövbe etmeli, Musibete duçar olmanın kendine verdiği faydaları itiraf etmeli ve sonrasında Allah'a yalvarmalıdır” şeklinde üç madde halinde kısa bir şekilde cevaplar. Soran kişi tatmin olmayıp daha detaylı bilgi isteyince Sübkî, “bu ilginç bir sırdır halkın çoğu bilmezler, büyük bir haber olup insanların çoğu bundan yüz çeviriler. Bunu, *Muîdu'n-Ni'am* ve *Mubîdu'n-Nikam* olarak adlandırdığım bu eserimde fazla detaya girmeden izah edeceğim” diyerek nimetin zevaline sebep olan en önemli etken, bahşedilmiş nimete karşı şükredilmemesi olduğuna vurgu yapar. Ardından şükretmenin araçları olan kalp, dil ve fiille şükürün nasıl eda edileceğini açıklar.

Sübkî'ye göre kalp ile yapılan şükür, en önemlisi olup mazhar olunan nimetin, ne şekilde olursa olsun, Allah tarafında bahşedildiğini bilinip inanılmalı şeklinde olmalıdır. Dille yapılan şükürden amaç, Allah'a hamd etmek onu övmek ve verdiği nimetlerden minnet ve şükranla bahsetmektir. Ona göre kalp ve dille yapılan şükür tüm nimetler için geçerlidir. Fiille yapılan şükür ise verilen nimetin cinsinden olması gerekmektedir.²⁵ Sübkî, fiili şükürü de önce göz ve kulaklar nimetlerine karşı yapılması gereken şükürün ne şekilde olması gerektiğini beyan eder. Sübkî, ana bölümde; kendi zamanındaki yüz on bir vazife ve görevi, birer nimet olarak nasıl şükredileceğini misâl adı altında başlıklar açarak sırlar. Sonuç kısmında; bahsettiği nimetlere karşı şükretmenin değerlendirmesinden sonra Müslümanların birbirine karşı hak ve sorumluluklarına kısaca değinir. İnsanın, verilen nimetin yok olma nedeninin ne olduğunu araştırıp tespit etmesi gerektiğini vurgular. Söz konusu nimetin zail olmasının sahibine ne gibi yararlar sağladığını maddeler halinde zikreder.

Sübkî'nin serdettiği bu görev ve vazifeleri şu guruplara ayırabiliriz: Yönetici ve idareciler, askeriye sınıfı, yargı kesimi, ilmiye sınıfı, hizmetçi sınıf, meslekler, esnaflar ve sanatkârlar.

VII. Eserden Bazı Örnekler

Bu başlık altında *Muîdu'n-Ni'am*'de zikredilmiş farklı meslek ve guruplardan seçtiğimiz bazı örneklere yer vererek Sübkî'nin konuları ele alış yöntemini yakında inceleme imkânı bulacağız. Seçtiğimiz örnekleri de mümkün mertebede Sübkî'nin ifade ve anlatımıyla aktarmaya çalışacağız.

Örnek 1- Sultan/Devlet Başkani

Sübkî, devlet başkanıyla ilgili malumatlar hakkında müstakil kitaplar telif edildiği gibi fıkıh kitaplarında özel bölümler açılarak gereken önem verildiğini kaydeder.

²⁵ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 1-12.

Sübkî'ye göre devletin en üst makamında bulunan sultanın görevleri arasında ilk sırada İ'lây-ı Kelimetullahın (Kur'an-ı Kerim ve O'nun hükümlerini) yüceltmesi adına yapılması gereken cihad için orduların hazırlaması gelmektedir. Zira Yüce Allah, sultanı yesin, içsin ve eğlensin etsin diye Müslümanların başına dikmemiştir. Bilakis Allah'ın dinine yardım edip yüceltsin diye bu vazifeye mazhar kılınmıştır. Görevinin gereğini yerine getirmeyen ve Müslümanlara zulmedip haksız yerde mallarına el koyan sultanın Allah tarafından verilen bu nimetten mahrum bırakıldığı, tarihte çokça rastlanan bir gerçektir. Bu durumdaki sultanlar, suçu kendilerinde aramaları yerine zamandan şikâyetçi olmaları garipsenecek bir durumdur.²⁶

Sübkî, devleti yöneten kişi, her vatandaşın can ve mal güveliğinde sorumlu olduğu bilincinde olması gerektiğini ifade ederek şunları kaydeder: Sultan, devletin gelirinin en önemlisinden olan iktâlar hakkında titiz davranmalıdır.²⁷ Bu itibarla iktâlar, dinin korunması ve Müslümanların zalimlere karşı savunması gibi toplum için yararlı olduğu cihetlerde kullanmalıdır. Sultanın, iktâları kendi seçtiği Memlûklere peşkeş çekmesi ise kendisine verilen bu nimetin zevaline sebep olacağını bilmelidir.²⁸

Sübkî'ye göre sultan; âlimleri, yoksulları ve muhtaç olan diğer vatandaşları göz ardı edip, onları devletin gelirinden mahrum bırakmamalı, hak ettiklerini esirgememelidir. Âlimler ve yoksulları ihmal edip aç bırakılmasına karşın, kendi adamlarına hiçbir şeyi esirgemeyen sultan, aptaldır, en büyük cahildir. Öte yandan sultanın hayırseverlerin fakihlere vakfettikleri malları fazla bulup ona göz dikmesi büyük bir musibettir. Nitekim sultanın önemli vazifelerinden biri, fakihlerin maslahatını gözetmektir. Yine sultanın en önemli vazifelerinden biri, beytülmal'a sahip çıkmasıdır. Burada bulunan malları, İslâm hukukunun öngördüğü doğrultuda harcamalı; hava ve hevesine göre dağıtmamalıdır. Sultanın dinin himayesi için değil de kendi has adamlarına, şairlerin kendisini övmesi karşılığında ve kendi saltanatının bekâsı için bu malları sarf etmesi tam anlamıyla bunaklıktır. Tarih, ulufeleri şairlere, Memlûklere ve şarkıcılara talan eden bu tür sultanlarla doludur. Hz. Ömer'e bir bedevî gelir, ona methiyeler düzerek beytülmal'dan pay ister. Buna karşılık Hz. Ömer ise bedevî yoksul olup beytülmal'da hak sahibi olmasına rağmen ve beytülmal'ın günümüze nazaran daha zengin olduğu halde ondan vermeyip kendi gömleğini verir. Bu da Hz. Ömer'in kendisini

²⁶ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 16-17.

²⁷ İktâ; kişinin mülkiyetinde olmayıp devlete ait olan toprakların vergilerinin veya gelirlerinin asker veya sivil erkâna hizmet ve maaşlarına karşılık verilmesi olarak tanımlanır.

²⁸ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 17.

övdüğü Bedevi'ye beytülmal'dan pay vermesini Müslümanların maslahatından saymadığından ötürüdür.²⁹

Sübkî'ye göre sultan, halkın dünyevî menfaatlerini korunmakla yükümlü olduğu gibi onların dinî ihtiyaçlarını da göz ardı etmemelidirler. Sultanın önemli vazifelerinden biri, beş vakit namazların kılınması gibi (Müslümanlar için) önemli dinî vazifelerinin icra edilmesine özen göstermektir. Ona göre bazı sultanların kamu mallarından harcamak üzere büyük maliyetlerle kendi adına camiler inşa etmeleri Allah katında makbul değildir. Zira Allah temizdir; ancak temiz olanı kabul eder.³⁰

Sübkî, konunun sonunda Müslümanların yaptıkları en çirkin bidaatlardan biri, sultanın önündeki toprağı öpmektir diyerek bu bidaatın fikhî hükmünü şöyle açıklar: Bu davranış secde şeklindeyse mutlak olarak haramdır; hatta bazı durumlarda küfre sebebiyet vermektedir. İbn Salah'a bu davranış sorulunca şöyle cevap verir: Büyük günahlardan olup küfre vesile olan bir davranıştır. Bazı âlimlere göre ise bu tarz davranışlar mutlak olarak küfürdür.³¹

Örnek 2- Sultanın Nâibi (Vekili/Yardımcısı)

Memlûklarda başta devletin merkezi olan Kahire olmak üzere belli bazı önemli bölgelerde dinî, idarî ve hukukî konularda sultana vekâlet eden görevliler bulunmuştur.³²

Sübkî, toplumda sosyal devlet anlayışının yaygınlaşmasını arzu etmiş; eserinin farklı yerlerinde bu yönde değişik bilgiler aktarmış ve önemli önerilerde bulunmuştur. Ona göre sultanın nâibi; küçük-büyük, zayıf-güçlü arasında ayırım gözetmeksizin vatandaşların durumlarını iyice incelemeli ve onların haklarını gözetmelidir. Kırsalda bulunan köy, mezra ve diğer yerleşim yerlerinin durumlarını araştırmalı, sakinlerinin ihtiyaçlarını tespit edip gidermelidir. Diğer bir ifadeyle devletin imkân ve yardımlarını toplumun her kesimine ulaşılmasını sağlamalıdır.³³

Sübkî, devletin işlerinin sağlıklı bir şekilde yürütebilmesinin en önemli ilkelerden biri, devletteki atama ve görevlendirmelerde liyakatin esas alınması olduğunu düşünür ve eserin farklı yerlerinde bu hususa vurgu yapmaktadır. Sübkî'ye göre başta sultanın vekili olmak üzere devletin yetkilileri istihdamlarda, toplumun maslahatı gözeterek, yeterlilik ve beceriyi esas almak zorundadırlar. İnsanlar arasında iyi araştırma yaparak istihdam edilecek makam ve

²⁹ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 18-19.

³⁰ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 20.

³¹ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 21.

³² Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, (dipnot), s. 21.

³³ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 21.

mevkiye ehil olanları seçmelidir. Sübkî, iltimas ve rüşvetle yapılan istihdamları şiddetle reddetmektedir.³⁴

Sübkî'ye göre sultanın nâibinin temel görevlerinden biri, Müslümanlara dinlerini öğretmek için her yerleşim yerinde bir fakîhin görevlendirilmesidir. Her bir yerleşim yerinde, maaşı hazinden karşılanmak üzere, bir doktorun tayin edilmesine karşın, bu tür yerlerde bir fakihinin tayin edilmemesi garipsenecek bir durumdur. Bu durum, yöneticilerin dinlerini ikinci planı attığını göstermektedir.³⁵

Öte yandan Nâib, bidaat ehline karşı katı olmalı ve Müslümanları onların şerrinden korumalıdır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dil uzatma gibi çirkin davranışlarda bunanlara karşı müsamahakâr olmamalıdır. Bu tür insanları, fikhın öngördüğü cezalarla cezalandırmalıdır. Keza haydut, eşkıya ve fitnecilere karşı uyanık olup onlara fırsat vermemelidir. Bunlara maslahatın gerektirdiği şekilde; tazir, hapis ve benzeri cezaların uygulamasında bir sakınca bulunmamaktadır.³⁶

Sübkî'ye göre bu makamda bulunanın en önemli vazifelerinden biri de devâdârına (danışman) karşı uyanık olmasıdır. Seçtiği devâdâr'ının durumunu iyi araştırmalı; dürüst olup olmadığını bilmesi gerekir. Zira nâiblerin başlarına gelen felaketlerin çoğu danışmanlarından gafil olmalarındandır. Nitekim Peygamber' (sav) bu hususta şöyle buyurmaktadır: *“Devlet başkanı yapılan her bir halifenin muhakkak iki tane sırdaş/müşaviri vardır: Bunun birisi ona hayır yolu emredip gösterir ve hayra teşvik eder, diğeri de ona şerr yolu emredip gösterir ve şerre teşvik eyler”*.³⁷ Dolayısıyla nâib devâdârı hakkında ihtiyatlı davranmalıdır. Her dediğine kanmamalı; kendisine verdiği bilgi ve haberi iyi araştırmadan hüküm vermemelidir.³⁸

Örnek 3- VALİ

Sübkî, önce eski dönemlerde sultanın yardımcılığını yapan kişiye vali denirdi. Zamanımızda ise hırsızlık yapan, içki içen ve benzeri suçları işleyenlerle mücadele eden kişiye denir şeklinde valinin tanımını yapar. Ardından da valinin öncelikli görevi toplum arasında yaygın olan içki içme ve uyuşturucu kullanma gibi gayr-i meşru davranışların nedenlerini tespit edip, bu nedenleri ortadan kaldırmak olduğunu söyleyerek şunlar kaydeder: Valinin insanların kusurlarını araştırıp inceleme hakkına sahip olmadığı gibi sadece dedikodulara dayanarak onların evlerine baskın yapma yetkisine de sahip değildir. Nitekim

³⁴ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 21, 33, 42.

³⁵ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, 21-22.

³⁶ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 22.

³⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v. 256/870), **Sahîhu'l-Buhârî I-IX**, (thk. Muhammed Züheyr), Bas. 1, nşr. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001, VIII, 125.

³⁸ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 24.

Yüce Allah, “**Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın**”³⁹ âyetiyle bu tür davranışları yasaklamıştır. Diğer taraftan Peygamber efendimiz (s.a.v.) de “*Zandan sakının. Zan sözlerin en yalanıdır. İnsanların gizli yönlerini araştırmayın, casusluk etmeyin*” mealindeki hadisiyle insanları bu tür hareketlerden sakındırmıştır. Aynı şekilde İbn Mesud’a (r.a.) bir adam getirilmiş, bu adamın sakalından şarap damlıyor denmiş; İbn Mesud da: “*Biz gizli kusur araştırmaktan nehyedildik, fakat bize bir suç açıkça görünecek olursa onu cezalandırmaktan geri durmayız*” cevabını vererek zanna dayanarak ceza vermekten kaçınmıştır”. Hatta Muâviye’nin rivayetine göre Rasûlullah (s.a.v.), insanın gizli kusurlarını araştırmak doğru bir davranış olmadığı gibi onların ahlakının bozulmasına neden olacağından uzak durulması gereken bir husus olduğunu buyurmuştur.⁴⁰ Bu hususla ilgili valinin yetkisi, birisinden gayr-i meşru bir davranış sadır olduğunu yekinen bilirse, güvenilir bir adamını gizlice gönderip onu o davranıştan sakındırmasından ibarettir.⁴¹

Sübkî’nin, valilerin yanlış davranışlarına karşı tepkisi ve buna yönelik Öğütleri şu şekildedir:

Valilerin, insanları zorla evlerinden çıkartıp onları korkutması, üzmesi ve rezil etmesi, Çirkin bir zülümdür. Ve Allah’ın hududunu aşmaktır. Kırbaç cezasını (celd) hak edeni cezalandırmak istediğinde yüz ve can alıcı yerlere vurmasından sakınmalıdır. Yine çıplak vaziyete kırbaçlamaktan da kaçınması gerekir. Şarap içenin cezası ayılınca uygulanır; sarhoş iken uygulanması suç olur. Valinin askerleriyle birlikte, dedikodular üzerinde özellikle nüfuzu olmayan zevali kimselere baskın yapıp onları teşhir etmek ve terbiye etme adı altında onların mallarına el koymak büyük bir vebaldir. Ve Allah’ın emriyle hiçbir ilgisi yoktur. Asıl terbiye edilmesi gereken kişi, insanların mallarını zorla ellerinden alan bu vaziyetteki valilerdir.⁴²

Sübkî, kuruntulara dayanarak, suçluları şer’î açıdan uygun bulunmayan cezalarla cezalandıran vali ahlaksızdır. Zira suçsuz birini cezalandırmak Allah katında bir suçluyu beraat etmekten daha kötü olduğunu söyleyerek şunları kaydeder: Duyduğuma göre kalpleri mühürlenmiş Kahire’nin bazı valileri, suçluyu cellâda/işkenceciye teslim ederek darp etmeyi emreder. Ardından namaza durur. Ve namazda olduğu müddetçe suçlunun darp edilmesi gerektiği için namazını uzatarak kılar ki; daha fazla dayak yesin. Allah bu tür valileri kahretsin.⁴³

³⁹ Hucurat, 49 /12.

⁴⁰ Ebû Dâvud, **Sünen IV**, 272.

⁴¹ Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, 43.

⁴² Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 44.

⁴³ Sübkî, **Muîdu’n-Ni’am**, s. 44-45.

Sübkî; konunun sonunda dönemin valileri tarafından icra edilen şu yanlış uygulamayı dile getirmektedir:

Valilerin geçersiz hükümlerinden biri, tecavüz edilip bekâreti izale edilen veya hamile bırakılan kadının, çocuğun nesezsiz kalmaması ve zinanın rezaletinden kurtulması için tecavüzcüsüyle zorla evlendirilmesidir. Bu Allah'ın dinine aykırı bir hükümdür. Çünkü tecavüz sonucu doğan çocuğun nesebi tecavüzcüye ilhak edilemeyeceğinden ne onun çocuğu olabilir ne de ona varis kılınabilir. Çocuğun nesebini tecavüzcüye ilhak edilmesi ise ona varis kılınması demektir. Bu da, hakkı olmadığı halde söz konusu çocuğu, diğer varislerin haklarına ortak etmek olur. Bu sebeple bunu yapan vali ilelebet haram işlemiş olur. Bu hadiseyle ilgili Allah'ın hükmü, kadının rızası dışında yapılan tecavüzün cezası, en sahih görüş göre, tecavüzcünün kadına bakire birisinin mihri ile birlikte bekâret izalesinin tazminatını vermektir.⁴⁴

Örnek 4- Hacib

Sübkî, haciblik makamını şöyle tanımlamaktadır: Eski bir vazife olup kıyâdet (komutanlık) anlamındadır; bu görevi ifâ edene de hacib denmektedir. Sonrasında da, eski dönmelerde hacibin yetkisi orduyu teftiş edip durumu emire arz etmekle sınırlı olduğu halde zamanımızda Türkler haciblik makamını özellikle askeriyeyle ilgili sorunların çözümünün mercii haline getirdiklerini söyleyerek haciblik makamının yetki değişikliğine uğradığına vurgu yapmaktadır.⁴⁵

Sübkî'ye göre her sorunun çözümünün mercii şeriat (İslâm hukuku) olmalıdır. Siyasetin sorunların çözümünde yetersiz kalacağından halkın zarar görmesine sebebiyet verebilmekte, kargaşa ve kaosun meydana gelmesine yol açabilmektedir. İnsanların maslahatı, yaratanın koyduğu kurallara uymakla mümkün olabilmektedir. Nitekim Peygamberimizin (s.a.v.) getirmiş olduğu şeri'at/hukuk, insanların dünya ve ahiret saadetlerinin garantisidir. İnsanın karşılaşılabileceği en büyük kötülük ise şeri'ata aykırı davranmaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar*”.⁴⁶ Öte yandan âyetten anlaşıldığı üzere sorunlarımızın çözümünde bu büyük Peygamber'i hâkim kabul etmemiz gerekir. Onun verdiği hükme rıza gösterip tatmin olmadığımız müddetçe iman etmiş olamayız. Bu itibarla da Sübkî devleti yönetenlere yönelik

⁴⁴ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 45.

⁴⁵ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 40.

⁴⁶ Nisâ, 4/65.

şu tavsiyeleri önemlidir: Yetkili kişi verdiği hükmün şeriata uygun olmasına özen göstermelidir. Kendi hava ve hevesine göre hüküm vermemelidir. Zira tecrübelerle sabittir ki; ister sultan ister hacib veya diğer makamlarda bulunan kimseler olsun şeri'ata uygun hareket etmiş olan yetkililer her zaman görevlerini başarılı bir şekilde ifâ etmiş, hâkim oldukları dönemler, diğer dönümlere nazaran daha huzurlu ve güvenli geçmiştir.⁴⁷ Sübkî, akli kıt birisi, kitap ve sünnet nedir bilmem derse ona şöyle deriz: Allah katında bu ifadeler sana hiçbir fayda sağlamaz. Allah sana iki göz, bir dil ve iki dudak vermedi mi? sana her iki yolu (eğriyi ve doğruyu) göstermedi mi. Bilmediğin bir şey varsa bilenlerden sormalısın.⁴⁸

Örnek 5- Müderris/Öğretmen

Sübkî'ye göre müderris, talebelerin rahat bir şekilde dersi anlaya bilmeleri için akıcı bir üslup kullanarak dersi anlayacakları şekilde anlatmalıdır. Yeni başlayan öğrencilere zor konuları anlatmamalı; basit konulardan başlayarak onları alıştırmakla eğitmelidir; buna karşılık üst seviyelerde bulunan öğrencilere daha zor konuları öğretmelidir diyerek müderrisin asıl görevini izâh etmektedir. Sonra bazı müderrislerde bulunan yanlış davranışları şöyle eleştirmiştir: Bir kitaptan birkaç satırı ezberleyip sadece o satırları öğrencilerine anlatmakla yetinen müderrisler, tedrise laik değildir. O mevki işgal etmeye hakları olmadığı gibi buna karşılık aldıkları ücret da kendilerine helal değildir. Aynı şekilde bilgi açısından donanımlı olduğu halde, bu görevi hafife alıp talebelerine az bir bilgiyi vermekle yetinen müderrislerin davranışları da çirkindir. Nitekim bu tür davranışlar avamların (âlim olmayanların) bu makamlara gelmelerine yol açmaktadır. Ona göre müderris ders esnasında ilginç konuları ortaya atıp talebelerle birlikte güzel bir üslupla tahkik etmelidir. Konuyla ilgili hem müderris dinleyenlere hem de dinleyenler ona sorular sormalıdır. Müderris, yapılan itirazlar ve sorulara açık ve tatmin edici cevaplar vermelidir.⁴⁹

Sübkî'ye göre devlete istihdam edilen her görevlinin kendi uzmanlık alanında çalıştırılmasına özen gösterilmelidir. Hiçbir görevli uzmanlık alanı dışında çalıştırılmamalıdır. Örneğin; Sübkî, her âlim mütehasıs olduğu ilim dalında tedrisat yapmalıdır der. Ona göre medresenin geçimini üstlenen vakıf sahiplerinin Şâfiî, Hanefî, Maliki veya Hanbelî olan bir müderrisi, fikhî öğretmekle görevlendirmişse o müderrisin fikhî dışındaki diğer ilim dallarında ders vermesi caiz değildir; hatta bir mezhebin fikhîni öğretmekle tayin edilen bir

⁴⁷ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 41.

⁴⁸ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 42.

⁴⁹ Sübkî, *Muîdu'n-Ni'am*, s. 105-106.

müderresin diğer mezheplerin fikhını öğretmesi caiz değildir. Buna karşılık aldığı maaş da haramdır.⁵⁰

Sübkî, müderresin, görevini hafife alıp hakkını vermemesi, kendisine verilmiş bu nimetin zail olmasına sebebiyet verebilmekte ve bundan ötürü de laik olmayan kimselerin müderreslik makamına gelmesine yol açabilmektedir diyerek bunun sebebi de müderresin yaptıkları bu yanlış davranışlardan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır.⁵¹

Örnek 6- Kâdı'nın Kâtibi

Sübkî, mahkemelerde görev yapan kâtibde bulunması yeteneği şu şekilde ifade eder: Kâtib, örfî ve lugavî ifadelerin anlamını iyi bilmelidir. Mahkemeye gelenlerin ifadelerine dikkat kesip iyi anlamaya çalışmalıdır ki mahkeme kararından sonra tartışmaya yol açacak ifadelerin zabıtlara geçilmesini engellemelidir. Nitekim zamanımızın önemli bir kısmı vakfedenlerin kullanmış oldukları karmaşık ifadelerinin anlamalarını çözmekle geçiyor. Bunun sebebi de zabıt kâtiplerinin dikkatsizliğidir. Örneğin kâtiplerin bir köyün satılmasında, köyün sınırlarını belirttikten sonra; cami, mezar, özel mülk ve vakıf dışında diyerek istisna edilenlerin sınırlarını netleşmeksizin mutlak olarak zikretmelerinden dolayı mebî'in/satılanın cehalet/bilinmezliğine sebebiyet vermektedir. Bu akit ise eş-Şeyh el-Vâlid'in ifadesine göre istisna edilen yerler, akit yapan taraflar tarafından bilinmediği takdirde akit fasittir. Zira bu tür yerlerin belirsizliği mebî'in belirsizliğine yol açmaktadır.⁵²

Sübkî, konunun sonunda zabıt kâtiplerinin mehir senedini ipek üzerine yazmalarını fikhî açıdan şöyle değerlendirmektedir: Nevevî, bir kısım Şâfiî âlimlerine isnad ederek bunun haram olduğuna hükmetmiştir. Ancak ezhar görüşe göre kadınların maslahatına binaen helaldir. eş-Şeyh el-Vâlid'in görüşü de helal olduğu üzerinde karar kıldığını gördüm. Meseledeki ihtilaf ise Şâfiî âlimlerin, küçük çocuklara Kur'an'ın öğretilmesi için, üzerinde âyetler nakşedilmiş levhaların yapılması hakkındaki ihtilaf gibidir. Yani ipeğin kullanılması erkelere haram olduğu halde, mehir senedinin ipek üzerinde yazılmasına, kadınların maslahatı göz önünde bulundurularak erkeklere cevaz verilmiştir. Aynı şekilde her ne kadar büyüklerin abdestsiz olarak Kur'an âyetlerine dokunmaları yasaklanmış ise de üzerinde âyetler yazılı levhaların yapılış amacı küçük çocuklar olduğundan, büyükler tarafından bu tür lavhaların hazırlanmasında bir sakınca bulunmamaktadır.⁵³

⁵⁰ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 107.

⁵¹ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 105-108.

⁵² Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 60-61.

⁵³ Sübkî, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 61.

Örnek 7- Doktor

Sübki, doktorluk nimetine mazhar olmuş kimsenin görevi hastasıyla iyi bir iletişim kurup faydalı olan şeyleri tavsiye etmeli ve ona karşı şefkatli davranmalıdır diyerek önce doktorun temel vazifesini belirtmektedir. Ona göre doktorun yaptığı en büyük hata; hastasının rahatsızlığını tam teşhis edemeden reçete yazımında acele etmesi ve alanında yetkinleşmeden işe koyulmasıdır. Bu hususla ilgili şu şiiri nakletmektedir:

Bu doktor tedavisiyle Öldürür sağ olanı
ve kör eder gözü sağlam olanı.

Sübki, doktorun hastasında ölüm alametlerini sezdiğinde yumuşak bir dille ona, vasiyetlerinin yapmasını tembihlemesinde bir sakınca bulunmadığını söylemektedir. Keza Sübki 'ye göre doktorun hastasının avret mahalline ihtiyaç miktarınca bakmasında beis yoktur. Sübki'ye göre doktor, kendi tedavisiyle Allah'ın kaza ve kaderini değiştiremeyeceğini; derdi veren Allah, dermanı da onun verdiği inancında olmalıdır.⁵⁴

VIII. Eserde Geçen Konu Başlıklarının Açıklanması

Sübki'nin yaşadığı dönemin sultan ve emirleri başta Türk, Çerkez ve Acem olmak üzere değişik ırklardan olmaları hasebiyle icra edilmiş meslekler ve görevlerin isimleri de farklı dillerden meydana gelmiştir. Bu nedenle biz de burada bu meslekler ve vazifelerin hangi dilden ve ne anlam geldiğini tablo şeklinde açıklama ihtiyacını duyduk.

Görev ve vazifeler	Dil	Anlam
Sultan	Arapça	Devlet başkanı
Nuvvâbü's-Saltaneti	Arapça	Devlet başkanın yardımcısı
ed-Duvâdâr	Arapça-Farsça	Danışman
el-Hâzindâr	Arapça-Farsça	Hazine görevlisi
Üstaddar	Farsça	Malı kabzeden
Vezir	Arapça	Bakan
Müşidü'd-Devâvîn	Moğolca-Arapça	Divan müfettişi
Kâtibu's-Sırr	Arapça	Devlet başkanın sekreteryası
elMuvakkiûn	Arapça	İmza atan
Mihmândâr	Farsça	Misafirleri kabul eden
el-Berîdiyye	Farsça/Latince	Posta işleminde kullanılan at
Nâziru'l-Ceyş	Arapça	Savunma bakanı
Silâhdâr	Arapça-Farsça	Silahlı asker

⁵⁴ Sübki, **Muîdu'n-Ni'am**, s. 133-134.

Cümekdâr	Türkçe -Farsça	Cumek silahını taşıyan kişi
Taberdâr	Farsça	Bir silah olarak baltayı taşıyan
el-Cemedâriyye	Farsça	Devlet başkanın elbisesinden sorumlu
el-Beşmekdâr	Türkçe-Farsça	Devlet başkanın ayakkabından sorumlu
Emîr Alem	Arapça	Bayrak görevlisi
Emîr Şikâr	Arapça-Farsça	Hükümdarın av havyalarını yetiştirenlerin reisi
Emîr Âhûr	Arapça-Farsça	Saraydaki atlara bakanların reisi
Sükât	Arapça	Suculuk yapan
et-Tavaşiye	Arapça	hadım
Hacib	Arapça	Kontrol memuru, emir eri
Nukabâ	Arapça	Müşavir
Vali	Arapça	Vali
Bevvâb	Arapça	Kapıcı, muhafız, nöbetçi vb.
Umerâü'd-devle	Arapça	Subaylar
Ecnâd	Arapça	Askerler
Umerâü'l-Arab	Arapça	Bedevî emirleri
Kâdi	Arapça	Hakim
Katibü'l-Kâdi	Arapça	Kâdi'nın kâtibi
Hâcibu'l-Kâdi	Arapça	Mübaşir
Nekîbu'l-Kâdi	Arapça	Kâdi'nın müşaviri
Ümenâü'l-Kâdi	Arapça	Kâdi'nın mutemetleri
Vükelâ Dâri'l-Kâdi	Arapça	Avukat
Şühûd	Arapça	Tamıklar
Nâziru'l-Vakf	Arapça	Vakıf bakanı
Vekîlu Beyti'l-Mâl	Arapça	Beytü'l-mâl'in mümessili
el-Muhtesib	Arapça	Muhtesip
Ulamâ	Arapça	Bilginler
el-Müftî	Arapça	Fetva veren
el-Müderriş	Arapça	Ders veren
el-Muîd	Arapça	Asistan
el-Müfîd	Arapça	Talebeler ders tekrarı yapan
el-Müntehî	Arapça	Eğitimi bitiren medrese talebeleri
Fukahâü'l-Medrese	Arapça	Medrese talebeleri
Kâriü'l-'Uşr	Arapça	Üşür okuyan
el-Münşid	Arapça	Mehdiye ve şiir okuyan

Kâtibu'l-Ğeybe	Arapça	Talebelerin yoklaması yapan
Kürrâ	Arapça	Kur'an okuyucusu
Hâzinü'l-Kütüb	Arapça	Kütüphaneci
Şeyhu'r-Rivâye	Arapça	Rivâyet şeyhi
el-Hatîb	Arapça	Konuşmacı
el-Vâiz	Arapça	Öğüt veren
el-Kâss	Arapça	Kıssacı/hikaye anlatan
Kâriü'l-Kürsî	Arapça	Kürsüde vaaz veren
İmam	Arapça	Namaz kıldırın
Müezzin	Arapça	Ezan okuyan
el-Müekkit	Arapça	Vakit belirleyen
Şeyhu'l-Hânikâh	Arapça-Farsça	Dergâhın şeyhi
Fukarâü'l-Havânik	Arapça-Farsça	Dergâhın yoksulları
Hâdimü'l-Hânikâh	Arapça-Farsça	Dergâhın hizmetçisi
Şeyhu'z-Zâviye	Arapça	Dergâhın şeyhi
es-Sayyâdûn	Arapça	Avcılar
Şâddü'l-'Amâir	Moğolca-Arapça	Bina denetleyicisi
el-Bennâ	Arapça	Duvarcı
et-Tayyân	Arapça	Sıvacı
Mullimü'l-Küttâb	Arapça	İlkokul öğretmenleri
en-Nâsîh	Arapça	Kopya eden
el-Verrâk	Arapça	Kırtasiyeci
el-Mücellid	Arapça	Ciltçi
el-Müzehhib	Arapça	Yaldızcı
et-Tabîb	Arapça	Doktor
el-Müzeyyin	Arapça	Kuaför/dekoratör
el-Kehhâl	Arapça	Göz doktoru
el-Hâik	Arapça	Dokumacı
ed-Dehhân	Arapça	Ressam, boyacı, badanacı
el-Hayyât	Arapça	Terzi
es-Sabbâğ	Arapça	Boyacı
en-Nâtûr	Arapça	Korucu, gözcü, bekçi
el-Ferrâşûn	Arapça	Sultanların yatak ve halılarını seren

el-Bâbâ	Rumca	Saraydakilerin elbiselerinin temizleyicisi
eş-Şerebdâr	Arapça-Farsça	Şaraptan mesul
et-Teştdâr	Farsça	Başkasının eline su döken
es-Sayrafî	Arapça	Sarraf
el-Mukârî	Arapça	Kiraya veren
el-‘Arîf	Arapça	Bilen, mütehassıs, uzman
en-Nekkâşûn	Arapça	Nakışçı, işlemeci
Ġâsilü'l-Mevtâ	Arapça	Gasil
es-Seccân	Arapça	Gardiyan
el-Cezzâr	Arapça	Kasap
el-Meşâ‘iliyye	Arapça	Meşale taşıyan
ed-Dellâlûn	Arapça	Komisyoncu
Bevvâbü'l-Medrese	Arapça	Medrese nöbetçisi
Sâisü'd-Devvâb	Arapça	Seyis
el-Kelâbezî	Arapça-Farsça	Köpek bakıcısı
Hârisü'd-Derb	Arapça	Sokak bekçisi
et-Tavfiyye	Arapça	Gece Devriyesi yapan
el-Kâsih	Arapça	Süpüren/temizleyen
el-İskâf	Arapça	Ayakkabıcı
Rumâtü'l-Bündük	Arapça	Mermi atan
eş-Şehhâz	Arapça	Dilenci

55

⁵⁵ Bu başlıkların açıklamasında genellikle şu eserlerden istifade ettim: Ahmed b. Ali el- Kalkaşendî (821/1418), **Subhu'l-A‘şâ fi Sanâ‘ati'l-İnşâ I-XV**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y; Enver Muhammed Zenâtî, **Mu‘cemu Mustalahât't-Târîh ve'l-Hadâratî'l-İslâmî**, nşr. Zehran y.y., t.y; Hasan Hallâk ve Abbâs Sabbâğ, **el-Mu‘cemu'l-Câmi‘ fi'l-Mustalahât el-Eyyübiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-Osmâniyye**, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin Beyrut 1999.

Sonuç

Sübki'nin, Allah tarafından bahşedilen nimetlerin devamını sağlayacak yolların neler olduğuna dair sorulmuş soruya cevaben ele almış olduğu, *Muîdu'n-Ni'am* ve *Mubîdu'n-Nikam* adlı eseri, bu cevapla münhasır kalmayıp benzerlerinde bulunmayan önemli birçok bilgiyi ihtiva etmiştir. Siyaseten ahlak felsefesine, fıkhıtan kelama, tarihten edebiyata kadar pek çok alanla ilgili önemli bilgiler kapsamaktadır. Dolayısıyla bahse konu eseri tek bir ilim kategorisinde değerlendirmek yanlış olacağını kanaatindeyim. Bir siyasetçi, sosyolog veya tarihçi için kaynak olabileceği kadar fıkıh, kelam veya tasavvuf alanında çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için de güvenilir bir kaynak olma özelliğine sahip olduğunu diyebiliriz.

Eser incelendiğinde Sübki'nin diğer birçok ekranı gibi sadece tedrisat ve diğer dinî vazifelerle münhasır kalmadığı; aksine hayatın her alanında aktif olduğunu görülmektedir. Yine Sübki, eserde özellikle yöneticilerin ve idarecilerin yanlış uygulamalarına göz yummayıp her fırsata dile getirerek eleştirdiğinden kötü niyetli birçok siyasilerin hışmına uğramış, defalarca görevinden el çektirilirmiş ve hapsedilmesine hüküm edilmiştir. Diğer yandan Sübki'nin benzeri eserlerinin müelliflerinin aksine bu eserini hiçbir yetkiliye ithâf etmemiş olması ve bu eserinde başta devletin en üst makamında bulunan sultan olmak üzere dönemin yöneticilerini keskin ifadelerle eleştirmiş olması onun kıymeti ilmiyesini gösterme açısından büyük önem arz etmektedir.

Sübki bu eserinde özellikle bir devletin İslâmî kurallara göre nasıl şekillenmesi gerektiğine ve İslâmî açıdan ne şekilde idare edilmesi gerektiğine vurgu yapmış ve bu yönde telkinlerde bulunmuştur. Bu itibarla da eserin farklı yerlerinde yöneticilerin adaletle devleti yönetmesi, Allah ve Rasulünün getirmiş olduğu kanunlara uyması ve özellikle kamu istihdamlarında liyakate özen gösterilmesi gerektiğini öğütlemiştir. Sübki İslâmî kurallarla yönetilen devlet daha uzun ömürlü olacağını, halkı refah ve güven içinde yaşayacağını; aksi durum söz konusu olduğunda devlete sürekli kargaşa, sefalet ve güvensizlik hâkim olacağını ihtar etmiştir.

Sübki, yöneticilerin sosyal devlet anlayışını uygulamasını gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu çerçevede de devletin yardımları bir sınıfa has kılmaksızın muhtaç olan bütün herkese ulaşılması gerektiğini önemle vurgulamıştır.

Son olarak özellikle şunu belirtmemiz gerekir: Eserde, günümüz için de siyasî, ilmî ve ahlakî başta olmak üzere hayatın her alanıyla ilgili istifade edebileceğimiz önemli dersler ve tavsiyeler bulunmaktadır.

Kaynakça

Aybakan, Bilal, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), **Sahîhu'l-Buhârî I-IX**, (thk. Muhammed Züheyr), Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Hallâk, Hasan ve Sabbâğ, Abbâs, **el-Mu'cemü'l-Câmi' fi'l-Mustalahât el-Eyyûbiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-Osmâniyye**, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin Beyrut 1999.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (821/1418), **Subhu'l-A'sâ fi Sanâ'ati'l-İnşâ I-XV**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ty.

Sübkî, Abdulvahhab b. Takiyüddîn (769/1368) **Tabakâtü's-Şâfiîyyetü'l-Kübrâ I-X**, (thk. Muhammed Mahmud et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Hicrun li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tavzi', 1413/1983.

....., **Muîdu'n-Ni'am ve Mubîdu'n-Nikam**, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ebû Zeyd Şelebî ve Muhammed Ebu'l-Uyûn), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Mısır 1368/1948.

Zenâtî, Enver Muhammed, **Mu'cemu Mustalahât't-Târîh ve'l-Hadâratî'l-İslâmî**, nşr. Zehran y.y., t.y.

ARAP ŞİİRİNDE MARDİN İZLERİ

TRACES OF MARDIN IN ARAB POEM

Halil AKÇAY

Dr. Okt. Dicle Üniversitesi, halilakcay@hotmail.com

ÖZET

Mardin, hem birçok medeniyete beşiklik etmiş kadim bir kent olması, hem ticaret kervanlarının uğrak yerlerinden biri olması ve hem eşsiz bir manzaraya sahip olması bakımından tarihin her döneminde her yönüyle önem kazanmış bir şehirdir. İçinde barındırdığı büyük medreseler ise onu önemli bir eğitim merkezi haline de getirmiştir. Mardin'e yolu düşenler, ona has güzelliklerini ve özelliklerini civar coğrafyaya da yaymışlardır. Bu şekilde Mardin, yakın ya da uzak şairlerin de dikkatini çekmiştir. Onların şiirlerinde, şehrin kalesi, basamak şeklindeki evleri, uçsuz bucaksız Mezopotamya'nın bir bekçisi gibi duran manzarası, üzümü, şarabı gibi birçok özelliğine dikkat çekilmiş, ondan hayretle bahsedilmiştir. Bazen de Mardin'de geçirilmiş güzel günlerden, yaşanmış aşklardan bahsedilmiştir.

“Arap Şiirinde Mardin İzleri” başlığıyla sunulan bu bildiriye, gerek klasik gerek modern Arap şiirinde Mardin ile ilgili hususların varlığı araştırılmış, neticede Mardin ve Mardin'in yarattığı etkinin izleri görülmüş ve ortaya konmuştur. Nitekim Emeviler döneminin en meşhur şairlerinden Cerîr ve el-Ahtal'ın şiirlerinde Mardin'in ismi geçmektedir. Modern dönemde ise Suriyeli şair 'Abdulkerîm Yûnus Mardellî, Mardin'e olan tutkusunu bir kıtada dile getirmiştir. Onlar, Mardin'i şiirlerine doğrudan bir konu olarak ele almasalar da Mardin'in halk dilinde dolaşan yaygın özelliklerine şiirlerinde temas etmiş, onun güzelliklerine atıf yapmışlardır. Cerîr ve el-Ahtal'ın şiirleri dışında, söyleyeni belli olmayan ama klasik kitaplarda yer alan bazı şiirlerde de Mardin'den bahsedilmiştir.

Bu bildiriye ayrıca hem Emevî dönemini de kapsayan klasik dönem Arap şiirinde hem de modern şiirde Mardin'in nasıl ve ne şekilde yer aldığı, hangi yönlerine dikkat çekildiği ele alınmıştır. Aynı şekilde, bu bildiriye Mardin'in tarihi bir kent olmasının yanı sıra güzelliğiyle ve kendine has özellikleriyle şairler üzerindeki etkisi de gözler önüne serilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mardin, Şiir, Cerîr, el-Ahtal

ABSTRACT

Mardin is a city where many civilizations are cradled and it is also one of the places frequented by trade caravans. It also has a unique view. For this reason, it is a city that has gained importance in every aspect of history. The great medreses he has brought him into an important training center. Those who have gone to Mardin have spread their unique beauty

and characteristics to the surrounding region. In this way, Mardin attracted the attention of near or far poets. In their poems, attention is drawn to many features of the city, such as the castle, the stepped houses, the vast view of Mesopotamia, the grape, the wine and it was mentioned in amazement. Sometimes it has been mentioned about the beautiful days in Mardin, the lived love.

This report, titled "Mardin Traces in Arabic Poetry," explored the existence of Mardin-related issues in both classical and modern Arabic poetry. As a result, traces of the effect created by Mardin and Mardin have been seen and revealed. As a matter of fact, Mardin's name passes in the poems of Cerîr and al-Ahtal, one of the most famous poets of the Umayyad period. In the modern era, Syrian poet Abdulkerîm Yûnus Mardellî expressed his passion for Mardin in a poem. Although they do not consider Mardin as a direct subject to their poetry, they have made contact with the common characteristics of Mardin circulating in popular language, referring to its beauty. Apart from Cerîr and al-Ahtal's poems, Mardin is also mentioned in some poetry which is not known but is included in classical books.

In this report, both the classical Arabic poetry including the Umayyad period as well as how and where Mardin took part in modern poetry, and which aspects were taken into consideration. Likewise, in this declaration, Mardin is not only a historical city, but also the beauty of the poets with their beauty and peculiarities.

Keywords: Mardin, Poem, Cerîr, el-Ahtal

Giriş

Mardin, kurulduğu günden itibaren, kadim tarihinin ilmî ve kültürel mirasını sayfalara yazarak, taşlara kazıyarak, işleyerek ve nakşederek günümüze büyük bir gururla sunmayı başarmış ender şehirlerden biridir. Dağdan tahtına yaslanmış, kaleden bir taç giymiş bir sultan gibi Mezopotamya'nın uçsuz bucaksız ovasının seyrine dalmaktadır. Güneşin bakışlarına kayıtsız kalmayan basamak gibi evleri, taç misali kalesi, yüce maneviyatının göstergesi tarihi cami ve kiliseleri, yüksek derecede canlı eğitim-öğretim seviyesine işaret eden büyük medreseleri, Mardin'e her alanda ve tarihin her döneminde büyük bir ihtişam bahşetmiştir. Amûrîlerden Midillere, Asûrîlerden Urartulara kadar, Büyük İskender'den Romalılara kadar Mervânîlerden Artuklulara kadar ve Osmanlıdan günümüze kadar onlarca medeniyetten elde ettiği tabiat ve kültürel zenginlik ile biriktirdiği tarihi servet, Mardin'i fevkalade önemli bir kent kılmıştır. Mardin'in tarihi öneminin yanında ticari yönü de önem arz etmektedir. Nitekim Mardin, ticaret kervanlarının daima hareket halinde olduğu ünlü İpek yoluna yakın, Diyarbakır, Elazığ, Bingöl ve Erzurum'a giden kervanların uğrak ve kavşak noktalarından bir merkezdi. Bu husus Mardin'i çevrede tanınan önemli bir kent kıldırdığı gibi civar ülkelerde de onun adının duyulmasını sağlamıştır.¹

Mardin için yukarıda zikredilen bütün bu hususlar, Mardin'e her bakımdan bir şöhret kazandırmıştır. Onun bu şöhreti şiirlere de konu ve malzeme olmuştur. Bu çalışmada, Mardin'in klasik ya da modern dönemde kimlerin şiirlerinde geçtiği tespit edilmiş ve bu şiirlerde Mardin'in nasıl yer aldığı, hangi özelliklerine dikkat çekildiği, hangi duyguları beslediği ortaya konmuştur.

1. Ahtal'ın Şiirinde Mardin

Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal (ö. 92/710) Emevî dönemi Hıristiyan Arap şairlerindendir. 20/641 Hîre doğumlu olup Tağlib kabilesindendir. Kendisine çobanlık yaptıran üvey annesini hicvederek şiire başlamıştır. Emevî halifelerine yazdığı methiyelerle halifelik sarayına girmiştir. Yezîd'in seçkin şairlerindendir. Ehl-i beyti ve ensarı hicveden şiirler yazdığı için Müslümanların nefretini kazanmıştır. Ahtal, Ferezdak ve Cerîr üçlüsü, Arap edebiyatının özellikle Emevî dönemi için önemli bir tabakasını oluşturmuştur. Arap edebiyatçıları bu üç şair için farklı kıyaslama yapsa da Cerîr'in hiciv ve mersiye, Ferezdak'ın fahr ve gazelde, Ahtal'ın da mersiye ve içki tasvirinde daha başarılı oldukları kabul edilmiştir. (Yüksel, 1989: 183-84; el-Ahtal, (nâşirin girişi) 1994: 3-18.)

Klasik Arap şiirinde Mardin'in en çok yer edindiği şiir Ahtal'ın şiiridir. Ahtal, içkiyi ve çölü tasvir ettiği ve aynı zamanda kendi kabilesinin savaşlarından bahsettiği bir şiirde Mardin'in adını zikretmiştir. Şiirin başı şu şekildedir:

1. أَعَادِلَ مَا عَلَيْكَ بِأَنْ تَرَيْنِي - أَبَاكَرُ قَهْوَةً فِيهَا إِحْمِرَانُ

¹ Mardin'in tarihi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1977: V/39; 'Abdusselâm b. 'Umer b. Muhammed, *Tarihu Mardin min kitabi Umî'l-iber*, 2014; Artuk, *Artuk Oğulları tarihi*, 1944; Dolapönü, *Tarihte Mardin (Itru'n-nârdîn fi târihi Mârdîn)*, 1972; Abdüsselam Efendi *Mardin tarihi*, 2007; Kâtip Ferdi, *Mardin Artukluları Tarihi*, 1939; Özcoşar, *Makalelerle Mardin: tarih-coğrafya*, 2007.

2. تَصَمَّمَتْهَا نُفُوسُ الشُّرْبِ، حَتَّى - يَرُوحُ فِي جُفُونِهِمْ انْكِسَارُ²

1. Ey beni erkenden kırmızımı bir şarap içerken gördü diye kendini kınayan kadın!

2. (Öyle bir içki ki) göz kapaklarını yorgun düşürecek kadar içme arzusu barındırmaktadır.

Ahtal, bu beyitlerin devamında şöyle demiştir:

1. تَرَبَّعْنَا الْجَزِيرَةَ بَعْدَ قَيْسٍ - فَأَضْحَتْ وَهِيَ مِنْ قَيْسٍ قِفَارُ

2. يُزَجُّونَ الْحَمِيرَ بِأَرْضِ نَجْدٍ - وَمَا لَهُمْ مِنَ الْأَمْرِ الْخِيَارُ

3. رَأَوْا تَغْرًا تُحِيطُ بِهِ الْمَنَايَا - وَأَكْبَدَ مَا تُغَيِّرُهُ الْغِيَارُ

4. تُسَامِي مَارْدُونَ بِهِ التُّرَيَّا - فَأَيْدِي النَّاسِ دُونَهُمَا قِصَارُ³

1. Kays'tan sonra el-Cezîre'ye biz yerleştik. el-Cezîre, artık Kays'tan yoksun haldedir.

2. Kaysîler sürmektedirler eşeklerini yüksekçe bir yere. Bundan başka seçenekleri de yoktur.

3. Ölümün çepeçevre sardığı bir yer gördüler ve kimsenin değiştiremediği sağlam bir kale.

4. Burada Mardin ile Süreyya yıldızı boy ölçüşmekte. Her ikisine de insanların eli ulaşmamaktadır.”

Bu şiirinde Ahtal, kabilesi Tağlib ile Abdulmelik b. Mervân tarafından kendilerine savaş ilan edilen Şeybân'ın oğulları (Kaysîler) arasında geçen bir savaştan bahsetmiştir. Bu savaşta Emevîlerin ve Yemenlilerin desteğini alan Tağlib kabilesi Kaysîleri yenmişlerdir. Kaysîler, Mardin ve Diyarbakır taraflarına göç etmişlerdir. Nitekim Ahtal da bu durumu ortaya koymaktadır. Ahtal'ın verdiği bilgiler Mardin ve Mardin kalesine dair önemli bilgilerdir. Bu şiire göre Mardin kalesi, kimse tarafından yıkılamayacak kadar sağlam ve Süreyya yıldızıyla boy ölçüşecek kadar yüksekçe bir yerdedir.

2. Cerîr'in Şiirinde Mardin

Cerîr b. 'Atiyye el-Kelbî et-Temîmî (ö. 110/728), Emevî döneminin klasik Arap şiiri tarzına sahip, Ferezdak (ö. 114/732) ve Ahtal'la (ö.92/710) birlikte üç büyük şairden biridir. Cerîr, Yemâme doğumlu olup Temîm kabilesindedir. Fakir bir ailenin çocuğudur. Gençliği, çölde bedeviler arasında çobanlıkla geçmiştir. Meşhur şair Ferezdak'la tanışması onu şiir söylemeye sevk etmiştir. İki şairin aileleri arasındaki bir çekişme iki şair arasında atışmalara

² el-Ahtal, 1994: 121.

³ el-Ahtal, s. 122.

ve böylece yıllarca sürececek hicivleşmeye sebebiyet vermiştir. Cerîr, Halife ‘Abdülmelik b. Mervân’ın (685-705) sarayına girmiş ve onun saray şairlerinden biri olmuştur. Yazdığı şiirlerle ömrünün sonunda kadar Emevî halifelerinin takdirine mazhar olmuştur. En büyük rakibi Ferezdak için dahi samimi şiirler yazacak kadar kibar ve zarif bir şair olmasının yanında mücadeleyi seven bir şairdi. Sağlam üslubu, anlaşılır dili, samimi duyguları, etkileyici lirizmi, onun şiirlerini başarılı kılan özelliklerdir. Cerîr, aynı zamanda dindar bir şair olarak da bilinir. O, İslâmiyetin önde gelen şairlerindedir. Derinden etkilendiği Kur’ân, şiddetle bağlı olduğu İslam dini, onun şiirlerine de yansımıştır. Nitekim her zaman İslâmî değerleri yüceltmiş, başta içki olmak üzere İslâmiyet’e aykırı olan şeyleri hicvetmiştir. Cerîr’in duygulu gazelleri, içli mersiyeleleri, hicivleri ve tasvirleri çok ünlüdür. En duygulu ve en samimi gazeli, eşi Hâlide hanım hakkında yazdığı “*Kasîdetü’n-nûniyye*”si ve onun ölümü üzerine yazdığı son derece duygulu ve etkileyici mersiyesidir. Tağlibîler’in düşmanı olan Kaysoğullarını şiirleriyle savunan Cerîr ile bir Tağlibî olan Ahtal arasında meydana gelen atışmalar çok ünlüdür.⁴

Cerîr, Tağlibîleri ve dolayısıyla bu kabileden olan Ahtal’ı hicvettiği bir şiirde Mardin’den bahsetmiştir. Cerîr, bu şiirinin ilk beytinde sevgilisinin ayrılığından bahsetmektedir:

قُلْ لِلدِّيَارِ: سَقَى أَطْلَاقِ الْمَطَرُ - قَدْ هَجَبَتْ شَوْقًا فَمَاذَا تَنْفَعُ الذِّكْرُ⁵

“(Sevgilinin) yurduna söyle: Yağmur, senin kalıntılara can versin. Aşk heyecanlandırdı seni. Lakin anılar fayda eder mi acaba!”

Mardin’den bahsettiği bölüm ise şu beyitlerden oluşmaktadır:

1. مَا كَانَ يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ دِينَهُمْ - وَالطَّيْبَانِ أَبُو بَكْرٍ وَلَا عُمَرُ

2. جَاءَ الرَّسُولُ بِدِينِ الْحَقِّ فَانْتَكْتُوا - وَهَلْ يَضِيرُ رَسُولَ اللَّهِ أَنْ كَفَرُوا

3. يَا خَزَرَ تَغْلِبَ إِنَّ اللَّوْمَ حَالْفَكُمْ - مَا دَامَ فِي مَارِدِينَ الرَّيْتُ يُعْتَصَرُ⁶

1. Ne Resûlullah (s.a.v.) onların (Tağlibîlerin) dininden razıydı ne de iki temiz insan Ebûbekir ve Ömer.

2. Resûlullah (s.a.v.) hak dini getirdiğinde onlar (sözlerini yerine getirmediler), bu dini reddettiler. Kafir olmaları Resûlullah’a (s.a.v.) zarar verebilir mi!

3. Ey Tağlibin ufak gözlü adamı! Mardin’de yağ çıkarıldığı sürece kötülük ve cimrilik sizin müttefikinizdir.

⁴ Tüccar, 1993: VII/412-413.

⁵ Cerîr, 1986: 201.

⁶ Cerîr, s. 201.

Cerîr, burada, Ahtal'ı ve Ahtal'ın mensub olduğu Tağlibîleri hicvetmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.) davetine rağmen küfürlerinde ısrar etmelerini eleştirmiş, bunun da İslam'a zarar vermediğini belirtmiştir. Onları cimrilikle ve kötü olmalarıyla kınamıştır. Bu özelliklerin onlarda süreklilik arz etmelerini, Mardin'de yağ çıkarılması süresine bağlaması dikkat çekicidir. Buna göre Mardin'de çıkarılan zeytinyağının şöhreti, Mardin'in sınırlarını aşmış, uzak diyarlara ulaşmıştır. Bolluğu ise ilelebet devam edecektir. Kesintiye uğramayacaktır. Yine bu benzetmeye göre o dönemde Mardin'de bol miktarda zeytin ağaçları mevcuttur. Bunun yanı sıra 8. yy'da çok önemli bir şairin şiirinde Mardin zeytinyağından bahsedilmesi, Mardin'de zeytin yetiştiriciliğinin çok eski dönemlere dayandığını ortaya koymaktadır. Günümüzde de Mardin il merkezi ve özellikle Derik ilçesinde zeytin yetiştiriciliği devam etmektedir.

3. Diğer Şiirlerde Mardin

Mardin, söyleyeni belli olmayan ama Yâkût el-Hamevî'nin (626/1229) *Mu'cemu'l-buldân*'ında geçen bir şiirde de geçmektedir:

1. في مَردِينِ، حَمَاهَا اللهُ، لِي قَمَرٌ - لَوْلَا الضَّرُورَةُ مَا فَارَقْتُهُ نَفْسًا

2. يَا قَوْمَ قَلْبِي عِرَاقِي يُرِقُّ لَهُ - وَقَلْبُهُ جَبَلِيٌّ قَدْ قَسَا وَعَسَا⁷

1. Allah Mardin'i korusun. Orada benim olan bir ay (sevgili) var. Mecbur kalmasaydım oradan kesinlikle ayrılmazdım.

2. Ey kavmim, dağın yamacında olan kalbim bu ay için yumuşamış erimektedir. Oysa onun kalbi dağ gibidir, katı ve kuru.

Şair burada Mardin'de yaşadığı bir aşktan bahsetmektedir. Buna göre şairin Mardin'de bir mahbubesi olmuştur. Ancak sebebini açıkça ifade etmediği bir durumdan dolayı ondan ayrı kalmış ve Mardin'den Irak taraflarına gitmiştir. Şair, uzaklara gitse de kalbi hala Mardin'de sevgilisindedir. Buna karşın şaire göre sevgilinin kalbi katılaşmış ve kurumuş haldedir. Şiirde geçen *عِرَاق* kelimesi, Irak bölgesi olarak anlaşıldığında anlam bu şekilde olmaktadır. Ancak söz konusu kelime, “yamaç” ve “kıyı” anlamında da ele alınabilir. Buna göre kalbini kıyı ve yamaçların yumuşak iklimine benzetirken, sevgilinin kalbini ise dağın zirvesinin sert, soğuk ve kuru havasına benzetmiştir. Buradaki dağdan, Mardin dağını ve yamacından da Kızıltepe ovasını kastetmesi de güçlü bir ihtimaldir. Nitekim Kızıltepe ovası sıcak ve yumuşak bir iklime sahipken, Mardin'in iklimi ona göre nispeten daha sert ve soğuktur. Bu şekilde ele alındığında beyitlerin anlam bağlamına daha uygun ve isabetli bir anlam çıkmaktadır.

Mardin, Suriyeli şair ‘Abdulkerîm Yûnus Mardellî'nin⁸ bir şiirinde de yer almaktadır. Mardellî, Mardin'e ait güzel duygularını bir mukattaada ifade etmiştir:

⁷ Yâkût el-Hamevî, 1977: V/39.

1. مَارْدِينُ تُبْقِي الحُلْمَ فِي أَحْدَاقِي - نَعْمًا يُرَدِّدُ لَهْفَةَ المَشْتَاقِ
2. لَمَّا أَرَاكَ حَبِيبَتِي لَكَنَنْي - وَدَعَعْتُ رَسْمَكَ مَوْضِعَ الخَفَاقِ
3. يَسْمُو الخَيَالُ إِلَيْكَ فَوْقَ جَنَاحِهِ - شَوْقًا وَيَسْبَحُ فِي مَدَى الأفَاقِ
4. لِيَنَامَ طَيِّفًا فِي رُبَاكَ وَيَحْتَسِي - مِنْ صَدْرِكَ الحَانِي نَدَى التَّرْيَاقِ

1-2. *Ey Mardin, ey sevgilim! Seni gördüğümde ardında bir düş bırakırsın. Hasret kalan birinin bir nağme halinde daima tekrar eden özlemini bırakırsın. Fakat ben senin resmini kalbimin derinliklerine bıraktım.*

3. *Hayaller yükselir gelir sana doğru, kanadında büyük bir özlem ve yüzer ufuklarda.*

4. *(Bunlar) senin tepelerinde bir gökkuşağı uyusun diyedir ve yudumlamak içindir şefkatli göğsünden tiryak⁹ şebnemini.*

Şair burada Mardin'e karşı güzel duygular beslemiştir. Buna göre şairin, bir müddet kaldığı ve gezip, dolaşıp gördüğü Mardin'den çok etkilendiği anlaşılmaktadır. Mardin'den ayrılması, onu derinden etkilemiştir. Mardin'e duyduğu özlemi, hayali bir yolculuk yaparak gidermeye çalışmıştır. Şair, bu yolculukta kendini Mardin'in sıcak ve merhametli kucağına atmış, hasretini bu şekilde dindirmeye çalışmıştır.

Sonuç

Mardin'in sanatsal yapı dokusu, bıraktığı tarihî ve kültürel miras ve jeopolitik konumu sebebiyle, kendisini duyanı, göreni, gezen hayran bırakmaktadır. Barındırdığı kendine has bu özellikleriyle Mardin, sadece bölgenin değil, dünyanın sayılı kentlerinden biri olmuştur. Bu çalışmada Arap şiirinde Mardin'in etkisi, Arap şairleri üzerinde bıraktığı izlenim, şiirlerindeki izleri araştırılmıştır. Buna göre Mardin, birçok Arap şiirinde geçmektedir. Klasik dönemde Emevîler döneminin en şöhretli şairlerinden Ahtal ve Cerîr'in şiirlerinde Mardin'in adı geçmektedir. Yine klasik dönemde yazıldığı anlaşılan ancak söyleyeni belli olmayan ve Mardin'e yazılmış iki beyitlik bir şiir bulunmaktadır. Son olarak günümüz şairlerinden Suriyeli Abdulkerîm Yûnus'un Mardin'e yazdığı bir şiirine rastladık.

Yer aldığı her şiirde Mardin'in farklı bir özelliğine vurgu yapılmıştır. Mardin'de zeytin yetiştiriciliğinin önemi, Mardin kalesinin sağlamlığı, Mardin'in yüksekçe bir yerde

⁸ 'Abdulkerîm Yûnus Mardellî, Suriyeli şair olup hayattadır. "Unsâ'l-hayâl (Dişi Hayal)" adında yayımlanan ve yaklaşık 50 şiirden oluşan bir divanı vardır. Ancak divanına ulaşamadım. Burada ele aldığımız şiiri ise Mardin ile ilgili her türlü kültür, sanat, eğitim, müzik v.s. etkinliklerin paylaşımı için hazırlanan Arapça bir internet sitesinden almıştım. Bu site ve erişim tarihi şudur: <http://ana-mardelli.ahlamontada.com/t1673-topic> erişim tarihi 18.11.2017.

⁹ Bir çeşit bitkidir. Özellikle acem diyarında (İran ve Azerbaycan'da) daha fazla lezzet kattığı için nargilenin içine atılır. Ayrıca bu bitki ve başka birçok bitkinin muhtevassından hazırlanan bir şurubun da adıdır. Panzehir olarak kullanılır. (Türkçe Sözlük, "tiryak" madd., TDK, 11. Baskı, Ankara 2011, s. 2359,)

kurulduğu, insanın içini ısıtan ve gelenin bir daha gitmek istemediği sıcak bir ortama sahip olduğu, bu şiirlerde vurgulanan hususlardır.

KAYNAKÇA

‘Abdusselâm. (2014). *Tarihu Mardin min kitabi Ummi’l-iber*, thk: ‘Umer ‘Abdusselâm Tedmurî, Daru’l-muktebes, Beyrut.

Abdüselam Efendi. (2007). *Mardin tarihi*, Thk: Hüseyin Haşimi Güneş, İstanbul 2007.

el-Ahta. (1994). *Dîvânu’l-Ahta*, Thk: Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, 2. Baskı, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut.

Artuk, İ. (1944). *Artuk Oğulları tarihi*, Gençler Kitabevi, İstanbul.

Cerîr. (1986). *Dîvânu Cerîr*, Dâru Beyrut, Beyrut.

Dolapönü, H. (1972). *Tarihte Mardin (Itru’n-nârdîn fî târihi Mârdîn)*, İstanbul.

Ferdî, K. (1939). *Mardin Artukluları Tarihi*, Mardin Halkevi Neşriyatı, Mardin.

el-Hamevî, Y. (1977). *Mu‘cemu’l-buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut.

Özcoşar, İ. (2007). *Makalelerle Mardin: tarih-coğrafya*, İstanbul.

Tüccar, Z. (1993). “*Cerîr b. Atiyye*”, **DİA**, VII/412-413.

Türkçe Sözlük. (2011). “*Tiryak*” madd., TDK, 11. Baskı, Ankara, s. 2359.

<http://ana-mardelli.ahlamontada.com/t1673-topic> erişim tarihi 18.11.2017.

TÂRİHU DUNEYSER'İN KIZILTEPE'SİNDE EĞİTİM-ÖĞRETİM KURUMLARI

Halil AKÇAY

Dr. Okt. Dicle Üniversitesi, halilakcay@hotmail.com

ÖZET

Günümüz Kızıltepe'sinin 13. Yüzyıl döneminin ilmî faaliyetlerine ışık tutan *Târîhu Duneyser* adlı eserin müellifi, Duneyser'li (Kızıltepe'li) İbn İlalmiş (574-640/1178-1242) olarak bilinen et-Tabîb Ebû Hafs 'Umer b. el-Hıdır b. İlalmiş'tir. Eserin asıl adı *Hilyetu's-seriyyîn min havâssi'd-Duneyseriyyîn*'dir. Ancak eserin müstensihi Ahmed b. Sa'dullâh el-Harrânî, eserden bir seçki yapıp *Târîhu Duneyser* adını vermiş ve kaynaklarda bu isimle meşhur olmuştur. Söz konusu eser, Kızıltepe'nin 13. Yüzyılın ilk yarısına denk gelen tarihi hakkında yazılmış olup günümüze ulaşan en eski ve müstakil eser olması bakımından son derece önemlidir. Bu eserde, o zamanki ismiyle Duneyser'e uğrayan, yerleşen veya burada doğup burada ders veren âlimlerden bahsedilmektedir. İbn İlalmiş, eserinde, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, zühd, dil, edebiyat, şiir, tıp, gibi farklı alanlarda temayüz etmiş 60 âlimin kısa biyografisini vermektedir. İbn İlalmiş, bu âlimlerden bahsederken, onların hangi alanlarda hangi dersleri verdikleri bilgisini verirken nerede ders verdiklerinden de bahsetmektedir. Buna göre çoğu âlim medresede ders verirken bazıları ise camilerde ders vermişlerdir. Eserde Gâzî, Eski Nâsırî, Batı Nâsırî, Yeni Nâsırî, Nizâmî ve şehrin ortasındaki tepede bulunduğu belirtilen Merkez camilerinin isimleri geçmektedir. Medrese olarak ise sadece Şihâbiyye ve Kutbiyye isimleri geçmektedir. *Târîhu Duneyser*'e göre bu ilim yuvalarında dinî ilimlerin yanında sosyal ve sağlık ilimleri de okutulmuştur. Bu kurumlara dünyanın birçok yerinden farklı alanlarda yetkin hocalar gelip ders vermişlerdir. Bunlar arasında Duneyser'de kıraat ilmini yayan Ebû Bekr b. 'Abdullâh b. Revâha, hadis hafızı ve fakih Ebû 'Abdillâh ed-Duneyserî, şair Ebû Muhammed el-Muza'firî, tıpçı İbnu'l-Harîrî ed-Duneyserî bunlardan sadece birkaçıdır.

Bu bildiride, günümüz Mardin ili Kızıltepe ilçesi için 13. Yüzyılın ilk yarısında eğitim-öğretim durumuna ışık tutması açısından tek müstakil eser olan İbn İlalmiş'in eseri olan *Târîhu Duneyser* adlı eserinde yer alan eğitim kurumları ele alınmıştır. Bu kurumlarda kimlerin ders verdiği, hangi alanlarda derslerin okutulduğu incelenmiştir. Sonuç olarak kendi İslam coğrafyasının farklı yerlerinden kendi alanında yetkin birçok âlimin Duneyser'de (Kızıltepe'de) tedrisat faaliyetlerine katıldıkları ve buranın canlı ve etkin bir ilim merkezi olmasında rol oynadıkları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İbn İlalmiş, Târîhu Duneyser, Kızıltepe, Eğitim-Öğretim

Giriş

Kızıltepe, eski adıyla Duneysar, milattan önceden aldığı tarihi değerleri günümüze taşıyan bir kenttir. Düz bir ovada Urfa ve Diyarbakır'ı Musul'a bağlayan İpekyolu üzerinde olması Kızıltepe'yi özellikle Artuklular döneminde canlı bir ticaret ve konaklama merkezi yapmıştır. Farklı zamanlarda farklı devletler tarafından yönetilmiştir. Bunlar Eyyûbiler, İlhanlılar, Memlûkler, Karakoyunlar, Akkoyunlar, Timurlar, Safevîler'dir. 1517'de ise Osmanlılar tarafından fethedilmiştir. Ancak Ulu Cami, Harzem ve Mesûd Medreseleri, Taşköprü ve Şahkulubey Kümbeti gibi Kızıltepe'deki tarihi yapıların hepsi Artuklular döneminden kalma eserlerdir. Özellikle Nâsiruddîn Mahmûd (Artuk Arslan) döneminde (1200-1222) Mardin ve çevresi, ilim merkezleri, camiler, hanlar, saraylar, köprüler ve çarşılarla imar edilmiştir. Duneysar, tarihi bir şehir olmasına rağmen, tarihi eserlerden çoğunun günümüze ulaşmaması, şehrin bir kalesinin veya bir surunun olmamasına, bu yüzden savaşlarda yağmalanmaya müsait bir kent olmasına bağlanmıştır. Korunmaya daha müsait olan Mardin'e yakın olmasının da etkisinden bahsedilmektedir. Ancak barış zamanlarında Mardin'den daha canlı bir ticaret konumuna girmektedir. Nitekim günümüzde hem nüfus bakımından hem ticari canlılık bakımından Mardin'den daha büyük bir ilçedir. Kızıltepe'nin bilinen en eski adı Duneysar'dır. Cumhuriyet döneminde Mardin'e bağlı bir ilçe olarak 1929'da Koçhisar, 1931'de Kızıltepe adını almıştır.¹

Târihû Duneysar'in müellifi İbn İlalmış'ın, künyesi, lakabı ve nesebiyle birlikte tam adı et-Tabîb Ebû Hafs 'Umer b. el-Hıdır b. İlalmış ed-Duneysarî'dir. Tarih, tıp ve hadis âlimidir. Temel eğitimine Duneysar'da başladı. Küçük bir şehir olmasına rağmen Duneysar, o dönemde hem ticari olarak hem nüfus bakımından canlı ve hem de âlimlerin çokça uğradığı bir ilim merkeziydi. Nitekim İbn İlalmış'la aynı döneme denk gelen *Mu'cemu'l-buldân*'ın sahibi Yâkût el-Hamevî de (626/1229) kendi döneminde Duneysar'ın canlı ve büyük şehir olduğundan bahsetmiştir.² İbn İlalmış da bu ilmî ortamda büyümüş ve yetişmiştir. Kur'ân'dan sonra sarf, nahiv, tefsir, fıkıh, hadis, kelim gibi temel İslam bilimlerini birden fazla hocadan okudu. Gayretli ve çalışkan olarak bilinen İbn İlalmış, kendi döneminde Duneysar'e uğrayan hemen hemen her âlimlerden ders almaya çalışmıştır. Kur'ân ve kıraat hocası İbnu'z-Zâmir 'Alî b. Muhammed en-Nîlî'dir. Kıraat hocası Ebû 'Amr 'Usmân el-İs'irdî, fıkıhçılardan Ebû Bekr b. 'Abdullâh b. Revâha ve Seyfuddîn el-Merâgî, meşhur hadisçi İbnu'l-Esîr el-Cezerî, İbn İlalmış'ın hocalarından bazılarıdır. İbn İlalmış, 28 yaşındayken özellikle İbn Taberzed'den hadis dersleri almak için Erbil kentine gitmiştir. Oradan tıp dersleri almak için önce Musul'a sonra Bağdat'a gitmiştir. Musul'da Ebu'l-Hasan 'Alî el-Bağdâdî'den, Bağdat'ta ise Ebu'l-Hayr el-Mesîhî'den tıp dersleri almıştır. İbn İlalmış, bu ilim seyahatlerinden sonra

¹ Kızıltepe'nin tarihi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1977, 2/478; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zemân*, Thk: İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 'Abdusselâm b. 'Umer b. Muhammed, *Tarihu Mardin min kitabi Ummi'l-iber*, 2014; Hannâ Dolapönü, *Tarihte Mardin (İtru'n-nârdîn fi târihi Mârdîn)*, 1972; Abdulgani Fahri Bulduk, *Mardin Tarihi*, Ankara 1999; Hasen Şumeysânî, *Medînetu Mardin*, 'Alemlü'l-kutub, Beyrut 1987.

² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1977, 2/478.

Duneyser'e dönmüş ve 640/1242 yılında Duneyser'de vefat etmiştir. Kaynaklarda İbn İlalmış'ın söz konusu bu eseri dışında başka bir eserinden söz edilmemiştir.³

Târihû Duneyser'in asıl adı "*Hilyetu's-seriyyîn min havâssi'd-Duneyseriyyîn*" şeklindedir. Fakat es-Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ı ve ez-Zebîdî'nin *Tâcu'l-'arûs*'u gibi tabakat kitaplarında *Târihû Duneyser* şeklinde geçmiş ve eser bu isimle şöhret bulmuştur.⁴

Târihû Duneyser, Kızıltepe hakkında bilgi veren ilk müstakil eserdir. Eserin isminde yer alan "*Duneyser*", Kürtçede kullanılan "*dınya* (dünya)" ve "*ser* (baş)" kelimelerinin birleşmesinden meydana geldiği belirtilmiştir.⁵ Kızıltepe'nin eski dönemlerde gerek ticaret gerek ilim canlılığını ortaya koyan özelliğinden dolayı "*dünya onun başında (etrafında) bir araya gelmiş*" anlamını ihtiva eden bir isim haline gelmiştir. İsimdeki "*ser*" kelimesinin zaptını günümüz bazı kaynaklar "*sir*" şeklinde yapıp "*Duneyser*" olarak aktarmışlardır.⁶ Ancak hem *Târihu Duneyser*'in mukaddimesinde yapılan zabıt hem kelimenin anlamı itibariyle (dünya lı ser), "*Duneyser*" zaptının daha isabetli olduğunu söylememiz gerekir.

İbn İlalmış, *Târihû Duneyser*'de kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, zühd, dil, edebiyat, şiir, tıp, gibi farklı alanlarda temayüz etmiş 60 âlimin kısa biyografisini vermiştir. Hangi âlimin hangi alanda ve nerede ders verdiği, hangisinden ne gibi dersler aldığı bilgisini de vermiştir. Bu bilgilerle İbn İlalmış, kendi döneminde günümüz Kızıltepe'sinin eğitim-öğretim kurumlarına dair ipuçları vermiş olmaktadır. Eserde Gâzî mescidi, 'Atîk (Eski Nasırî) mescidi, Nâsır-i Garbî (Batı Nâsırî) mescidi, Nâsır-i Cedîd (Yeni Nâsırî) mescidi, Nizâmî mescidi ve şehrin ortasındaki tepede bulunduğu belirtilen Merkez camisinin (el-Mescidu'r-reîsî'nin) isimleri geçmektedir. Medrese olarak ise sadece Şihâbiyye ve Kutbiyye isimleri geçmektedir. *Târihu Duneyser*'e göre bu ilim yuvalarında sarf, nahiv, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi dil ve dinî ilimleri okutulmuştur. Eserde şair ve tıp bilginlerinden bahsederken nerede ders verdiklerinden bahsedilmemiştir. Şiir, edebiyat ve tıp Bu kurumlara dünyanın birçok yerinden farklı alanlarda yetkin hocalar gelip ders vermişlerdir. Bunlar arasında Duneyser'de kıraat ilmini yayan Ebû Bekr b. 'Abdullâh b. Revâha, hadis hafızı ve fakih Ebû 'Abdillâh ed-Duneyserî, şair Ebû Muhammed el-Muza'firî, tıpçı İbnu'l-Harîrî ed-Duneyserî bunlardan sadece birkaçıdır.

³ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut 2000, XII/282; Cevat İzgi, "*İbn İlalmış*", **DİA**, 1999, XX/89.

⁴ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, I/57; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XI/317.

⁵ İbn İlalmış, *Târihû Duneyser*, (nâşirin girişi), Thk: İbrâhîm Sâlih, Beyrut 1992, s 19.

⁶ Bunun için bkz. es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut 2000, XX/282; Abdüsselam Uluçam, "*Ulucami (Kızıltepe Ulucamii)*", **DİA**, 2012, XXXXII/105-106; Abdurrahman Acar, *Artuklu Tarihinin Bilinmeyen bir Kaynağı: Ömer B. Hıdır B. İlalmış'ın Tarihi Düneysir'i*, XV. **Türk Tarih Kongresi**, Ankara, 11-15 Eylül 2006 III/633-652; Cengiz Tomar, *İbn İlalmış'ın Hilyetu's-Seriyyîn min Havâssi'd-Düneysiriyyîn Adlı Eserine Göre Artuklular Döneminde Düneysir'de İlim Hayatı*, Mardin, 2008, **I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu: Artuklular**, 25-27 Ekim 2007 Mardin, II/1-8; Ahmet Aslan, *Artuklular zamanında Düneysir (Kızıltepe'de) Arap Edebiyatı Çevresi*, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 20. Sayı, XIII/259-281; Mustafa Sarıbiyik **XII. Yüzyılda Bir Ticaret ve Kültür Şehri Olarak Kızıltepe/Koçhisar/Düneysir**, İstanbul 2006, **I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu** s. 597-601.

Şimdi İbn İlalmış'ın *Târihu Duneyser*' adlı eserinde geçen Kızıltepe'nin eğitim-öğretim kurumları ele alınacaktır.

1. Camiler

Eserde ders verilen yerler arasında altı camiden bahsedilmiştir. Bunlar şunlardır:

a. Gâzî Mescidi (مَسْجِدُ الْغَازِي)

İbn İlalmış, söz konusu eserinde bu mescitten iki yerde bahsetmektedir. Ebû Bekr b. 'Abdullâh b. Revâha et-Turkî (585/) ve Ebû Bekr b. 'Abdillâh el-Merâgî'den bahsederken bu mescidin adı geçmektedir. İbn İlalmış, 'Abdullâh b. Revâha'dan bahsederken onun, Duneyser'de Kur'an ve kıraat derslerini en çok yayan, fıkıh alanında ve özellikle miras hukukunda söz sahibi olan bir âlim olarak söz etmektedir.⁷

Gâzî mescidiyle ismi anılan Ebû Bekr b. 'Abdillâh el-Merâgî ise önceleri Nâsır mescidinde ders verirken daha sonra Gâzî mescidinde ders vermeye başlayan bir Şafii fıkıhçısıdır. İbn İlalmış, ondan eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh adlı eserin başlarını okumuştur.⁸

Buna göre söz konusu mescitte temel İslam ilimlerinden en az Kur'an, kıraat ve fıkıh dersleri okutulmuştur.

b. Nizâmî Mescidi (المَسْجِدُ النَّظَامِي)

Nizâmî isminin, II. Kutbuddîn İlgâzî'nin emrinde çalışan ve Nâsiruddîn Artuk Arslan'ın çocuklarının öğretmeni olan Nizâmuddîn Alpuş'un⁹ isminden aldığı muhtemeldir.

İbn İlalmış, sadece bir yerde bu mescitten bahsetmiştir. O da Ebû Bekr 'Atîk b. Hibetullâh el-Mısrî hakkında bilgi verirken zikretmiştir. Hibetullâh el-Mısrî, aslen Sicilyalıdır. Mısır'da doğmuş ve büyümüştür. Bir müddet Mardin'de sonra Duneyser'de ikamet etmiştir. Nizâmî mescidin imamı olduğu gibi burada Kur'an ve hadis derslerini de vermiştir.¹⁰

c. Merkez Camii (المَسْجِدُ الرَّئِيسِي)

Duneyser'in merkezinde bulunan tepede kurulmuş bir camidir. İbn İlalmış, bu mescitten, Ebû 'Amr 'Usmân b. Hutluh en-Nasîbî ve Ebû Bekr b. el-Hasen b. Halef es-Suryânî'nin isimlerini zikrederken bahsetmiştir. Ona göre Ebû 'Amr, Nusaybin'de ikamet etmesine rağmen Duneyser'e çokça uğramaktaydı. Zühd hayatı yaşadığı, gecelerini ihya ettiği, yanında faydasız konuşmaların yapılmasından hoşlanmadığı ve Duneyser' uğradığı

⁷ İbn İlalmış, *Târihu Duneyser*, s 27.

⁸ İbn İlalmış, *Târihu Duneyser*, s 111-112.

⁹ Hasen Şumeysânî, "*Medînetu Mardîn*", 'Alemlü'l-kutub, Beyrut 1987, s. 402.

¹⁰ İbn İlalmış, *Târihu Duneyser*, s

zamanlarda Kur'an dersleri verdiği gibi malumatlar da İbn İlalmiş'in bu zat hakkında verdiği bilgilerdir.¹¹

Ebû Bekr b. el-Hasen es-Suryânî ise yolculuk yapmayı seven, hacca çokça giden ve sürekli cihat halinde olan bir şahsiyettir. Duneys'er'e de bu yolculuklarında uğramaktaydı. Merkez camiine geldiği dönemlerde İbn İlalmiş onun sohbetlerine katılmış ve ondan bazı hadisler duymuştur.¹²

d. Batı Nâsırî Camii (مَسْجِدُ النَّاصِرِيِّ الْعَرَبِيِّ)

Bu caminin, batıda bulunduğu için 601/1205'te yapımı biten Kızıltepe Ulucami¹³ olması yüksek ihtimaldir. Dönemin hükümdarı Nâsiruddîn lakaplı Artuk Arslan¹⁴ döneminde bitmiş olması¹⁵, camiye onun adının verilmesi ihtimalini güçlü kılmaktadır. İbn İlalmiş'a göre burada Ebû Bekr b. 'Abdillâh el-Merâgî fıkıh derslerini, meşhur mutasavvuf Ebû 'Abdillâh 'Umer b. Muhammed es-Suhreverdi ise vaazlar ve bazı hadis dersleri vermiştir.¹⁶

e. Eski Nâsırî Camii (مَسْجِدُ النَّاصِرِيِّ الْعَتِيقِ)

Caminin ismi, Şafii fıkıhçısı Ebû Muhammed 'Abdulhâlık İbn Rûhînâ en-Neşteberî'nin ismi zikredilirken geçmektedir. Fıkıhçılığının yanında hadis, neseb ve dil âlimiydi. Aslen Iraklı olup Duneys'er'de ikamet etmiş, ilmiyle hem halk hem yönetim nezdinde kabul gören bir şahsiyet olmuştur. Bu caminin dışında Yeni Nâsırî Camii ve Kutbiyye medresesinde de dersler vermiştir. Daha sonra Duneys'er'e yakın Harzem köyünde onun adına bir medrese yaptırılmış ve orada ders vermiştir.¹⁷

Bu camide Duneys'er'in muhtesibi (vergi memuru) Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Sâlih ed-Düneys'erî'nin de ders verdiğiinden bahsedilmiştir. ed-Düneys'erî, söz konusu caminin müteveli heyeti başkanıydı. Bunun yanında nahiv âlimi olup Duneys'er'de nahiv derslerine öncülük etmiştir. Şiirleri de vardır.¹⁸

e. Yeni Nâsırî Camii (مَسْجِدُ النَّاصِرِيِّ الْجَدِيدِ)

¹¹ İbn İlalmiş, *Târihü Duneys'er*, s. 32.

¹² İbn İlalmiş, *Târihü Duneys'er*, s. 140-142.

¹³ Ara Altun, "Artuklular", *DİA*, 1991, III/418. (418-419).

¹⁴ Hasen Şumeysânî, *Medînetu Mardîn*, 'Alemlü'l-kutub, Beyrut 1987, s. 198.

¹⁵ Abdüsselam Uluçam, "Ulucami (Kızıltepe Ulucami)", *DİA*, 2012, XLII/105.

¹⁶ İbn İlalmiş, *Târihü Duneys'er*, s. 111, 143, 144.

¹⁷ İbn İlalmiş, *Târihü Duneys'er*, s. 88-90.

¹⁸ İbn İlalmiş, *Târihü Duneys'er*, s. 157-160.

Daha önce bahsi geçen Ebû Muhammed ‘Abdülhâlık İbn Rûhînâ en-Neşteberî’nin bu mescitte hadis dersi verdiğiinden bahsedilmiştir. Bunun dışında bu mescidin ismi geçmemektedir.¹⁹

2. Medreseler

İbn İlalmış, zikrettiği âlimlerin ders verdikleri mekânlardan bahsederken daha çok medrese isimlerini vermiştir. Nitekim camilerde ders veren sekiz âlimin ismini zikrederken, medresede ders veren on dört âlimin ismini vermiştir. Bu medreselerin hiçbirinin kalıntısı günümüze ulaşmamıştır. Sadece Harzem Şeyh Taceddîn medresesi yerinin, günümüz Ziyaret köyünün camisinin bulunduğu yer olduğu bilinmektedir. Kutbiyye Medresesinin akıbetini ise müellif kendisi vermektedir. Bir zamanlar ders aldığı medresenin bulunduğu mekânda medreseye ait hiçbir iz kalmadığından bahsetmiştir.²⁰

a. Şihâbiyye Medresesi (المَدْرَسَةُ الشَّهَابِيَّةُ)

Müellifin, ismini en çok zikrettiği medresedir. Yeri konusunda bir bilgi verilmemektedir. Müellif, bu medresede ders veren on iki âlimden bahsederken bunlar arasında Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Mes‘ûd el-Kurtubî’nin medresede ilk ders veren âlim olduğunu söylemiştir. Bazı âlimlerin müderris bazılarının ise ders vermeyip öğrencilerle dersleri müzakere eden ve bir nevi asistan diyebileceğimiz mu‘îd olduklarını ifade etmiştir. Buna göre bu medresenin öğrenci sayısının, şehrin diğer medreselerine göre daha kalabalık olduğu söylenebilir. Medresenin hocaları arasında Ebû Bekr ‘Atîk b. İbrâhîm el-Eyzûlî el-Muhallebî, Ebû ‘İmrân Mûsâ b. Muhammed el-Mâkisî, Ebû Hâmid Muhammed b. ‘Abdillâh eş-Şâfi‘î ve Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yahyâ ed-Duneyserî gibi şehrin kadıları ile hükümdar Nâsır Salahuddîn’in oğlu Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Yûsuf da vardır. Bu da medresesinin popülaritesinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Müellif, Şihâbiyye Medresesinde doğrudan hangi derslerin okutulduğu bilgisini vermemekle birlikte, verdiği âlimlerin kısa biyografilerinden ve onlardan okuduğunu söylediği derslerden yola çıkarak Medresede en azından Kur’an, fıkıh, tefsir, hadis ve nahiv derslerinin okutulduğu söylenebilir.

İbn İlalmış’ın, Şihâbiyye Medresesinde ders faaliyetlerinde bulunduğunu belirttiği âlimler şunlardır (âlimin kitapta geçtiği sayfa parantez içinde verilmiştir):

Ebû ‘Amr ‘Usmân el-İs‘irdî (35).

Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Yûsuf (104).

Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Mes‘ûd el-Kurtubî (114).

Ebu’l-Kerem Muhammed b. ‘Abdillâh el-Ekkâf el-Mevsilî (116).

el-Kâdî Ebû Bekr ‘Atîk b. İbrâhîm el-Eyzûlî el-Muhallebî (118).

¹⁹ İbn İlalmış, *Târihü Duneyser*, s. 88-90.

²⁰ İbn İlalmış, *Târihü Duneyser*, s. 118.

el-Kâdî Ebu'l-Feth Nasrullâh el-Murrî (123).

el-Kâdî Ebû 'İmrân Mûsâ b. Muhammed el-Mâkisî (127).

el-Kâdî Ebû Hâmid Muhammed b. 'Abdillâh eş-Şâfi'î (130).

el-Kâdî Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yahyâ en-Numeyrî ed-Duneyserî (132).

Ebu'l-Hasen 'Alî b. el-Hasen el-Halevî (149).

Ebû Yûsuf İshâk b. İsmâ'îl el-Munbicî ed-Duneyserî (194).

Ebu'l-Berekât Şa'bân b. Munkelân el-Fârikî el-Mârdînî (195).

b. Kutbiyye Medresesi (المدرسة القطيبيّة)

Medresenin ismi, Ebû Muhammed 'Abdulhâlık İbn Rûhînâ en-Neşteberî (88) ve Muvaffakuddîn 'Abdulvâhid b. Ebî Tâhir el-Buvâzîcî'nin (ö. 594/1197) isimleri zikredilirken geçmektedir. İbn İlalmış, el-Buvâzîcî için medresenin müderrisi ifadesini kullanırken, İbn Rûhînâ için ise sadece bu medresede de ders vermiştir ifadesini kullanmıştır. Medresenin, el-Buvâzîcî'nin vefatından sonra yıkıldığı ve medresenin yerinde medreseye dair bir iz kalmadığı, verilen diğer bilgilerdir.²¹

c. Harzem Medresesi

Harzem, eski dönemlerde Kızıltepe ile Mardin arasında, bir nehir kenarında, bostan ve bahçeleriyle meşhur küçük bir beldeydi.²² Şimdiki ismiyle Ziyaret köyü olarak bilinir. Kürtçe ismi ise Şêx Tajdîn'dir. Eserde bahsi geçen Harzem Medresesi, Ziyaret köyünde Harzem Şeyh Taceddîn Medresesidir. Bu medrese günümüze ulaşmamıştır. Medresenin bulunduğu köyün sonradan yapılan camisi ve cami lojmanı bulunmaktadır.

İbn İlalmış, Harzem Medresesinin adını, Iraklı olup Duneyser'de ikamet eden fıkıh âlimi İbn Rûhînâ'dan bahsederken vermiştir. İbn Rûhînâ, Duneyser'e yerleştikten sonra Yeni Nâsırî Camii ve Kutbiyye Medresesinde ders verdikten sonra Harzem köyünde onun adına bir medrese yaptırılmış ve orada ders vermeye devam etmiştir.²³

3. Meşhedler

İbn İlalmış, bazı âlimlerin ders yerlerinden bahsederken cami ve medreseler dışında halkın sohbet ve toplanma yeri anlamında kullanılan meşhed kavramını zikretmiştir. Zaman zaman buralara âlimler gelip ders vermişlerdir. Eserde bu anlamda iki yerden bahsedilmiştir:

a. Meşhedu'l-Guzeyyil (مَشْهَدُ الْغُزَيِّيل)

²¹ İbn İlalmış, *Târihû Duneyser*, s. 88-89, 118.

²² Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-buldân*, V/240.

²³ İbn İlalmış, *Târihû Duneyser*, s. 88-90.

Müellif, Ebu'l-Hayr Selâme el-Harrânî'den bahsederken Meşhedu'l-Guzeyyil denilen yeri zikretmiştir. Müellif, el-Harrânî'nin, bir müddet Duneysir'de ikamet ettiğini, özellikle miras hukuku ve hesap bilen bir âlim olduğunu, Duneysir halkının ondan çok istifade ettiğini ve kendisinin de Meşhedu'l-Guzeyyil'de ondan bazı hadisleri duyduğunu ifade etmiştir.²⁴

İbn İlalmış, Şihâbiyye medresesinde müzakereci olan kadı Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yahyâ en-Numeyrî ed-Duneysirî'den bazı beyitleri duyduğundan bahsederken de Meşhedu'l-Guzeyyil adını zikretmiştir.²⁵

b. Meşhedu'l-Hındif (مَشْهَدُ الْخِنْدِفِ)

Meşhedu'l-Hındif ismi, Ebû Muhammed 'Abdulhâlık İbn Rûhînâ en-Neşteberî'nin bahsinde geçmektedir. Birçok yerde ders veren İbn Rûhînâ'nın burada da hadis derslerini verdiğinden bahsedilmiştir.²⁶

Bu çalışmada günümüz Kızıltepe'sinin Miladi 13. Yüzyıl ilmî faaliyetlerine ışık tutan ve Kızıltepe'ye dair yazılan en eski ve ilk müstakil eser olan İbn İlalmış'ın *Târihu Duneysir* adlı eserinde dönemin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapıldığı kurumlar ele alındı. Sonuç olarak, Kızıltepe'de o dönemde ilmî faaliyetler, aslen Duneysir'li olan âlimlerin yanında, civar coğrafyadan muhtelif alanlarda söz sahibi âlimlerin uğramasıyla, bunlardan bazılarının ise burada ikamet ederek ders etkinliklerine katılmak suretiyle büyük bir canlılık göstermiştir. Ticaret yollarının kavşağında olan Kızıltepe, ticari canlılığın yanında ilmî hareketliliğin yoğun olduğu bir kent olarak karşımıza çıkmıştır. Bütün bunlar aktarılırken söz konusu eserde cami, medrese ya da farklı ders mekânları olarak birçok yerin adı zikredilmiştir. Çalışmada bu mekânlar ele alınmış, buralarda kimlerin ders verdiği, hangi derslerin okutulduğu ortaya konmuştur.

²⁴ İbn İlalmış, *Târihü Duneysir*, s. 128-129.

²⁵ İbn İlalmış, *Târihü Duneysir*, s. 132-133.

²⁶ İbn İlalmış, *Târihü Duneysir*, s. 88-94.

KAYNAKÇA

ACAR, Abdurrahman, “Artuklu Tarihinin Bilinmeyen bir Kaynağı: Ömer B. Hıdır B. İlalmiş’in Tarihi Düneysir’i”, XV. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 11-15 Eylül 2006 III/633-652.

ALTUN, Ara, “Artuklular”, **DİA**, 1991, III/418. (418-419).

ASLAN, Ahmet, Artuklular zamanında Düneysir (Kızıltepe’de) Arap Edebiyatı Çevresi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20. Sayı, XIII/259-281.

BULDUK, Abdulgani Fahri, *Mardin Tarihi*, Ankara 1999

DOLAPÖNÜ, Hanna, *Tarihte Mardin (Itru’n-nârdîn fî târihi Mârdîn)*, İstanbul 1972.

HAMEVÎ, Yâkût, *Mu‘cemu’l-buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977.

İBN HALLİKÂN, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâi ebnâi’z-zemân*, Thk: İhsân ‘Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut

İBN İLALMIŞ et-Tabîb Ebî Hafs ‘Umer b. el-Hıdır b. İlalmiş, *Târihü Duneysir*, Thk: İbrâhîm Sâlih, Beyrut 1992.

İZGİ, Cevat, İbn İlalmiş, *DİA*, 1999, XX/89.

SAFEDÎ, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, Beyrut 2000.

SARIBIYIK, Mustafa, “XII. Yüzyılda Bir Ticaret ve Kültür Şehri Olarak Kızıltepe/Koçhisar/Düneysir”, İstanbul 2006, **I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu** Bildirileri s. 597-601.

ŞUMEYSÂNÎ, Hasen, *Medînetu Mardîn*, ‘Alema’l-kutub, Beyrut 1987.

TOMAR, Cengiz, “İbn İlalmiş’in Hilyetü’s-Seriyîn min Havâssi’d-Düneysiriyîn Adlı Eserine Göre Artuklular Döneminde Düneysir’de İlim Hayatı”, Mardin 2008, I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu.

ULUÇAM, Abdüsselam, “Ulucami (Kızıltepe Ulucamii)”, *DİA*, 2012, XXXXII/105-106;

ZEBÎDÎ, *Tâcu’l-‘arûs*, XI/317.

INVESTIGATION OF MEASUREMENT INVARIANCE OF INTEREST IN SCIENCE BY GENDER: TURKEY SAMPLE**PISA 2015 FEN İLGİSİ ÖLÇÜMLERİNİN CİNSİYETE GÖRE ÖLÇME DEĞİŞMEZLİĞİNİN İNCELENMESİ: TÜRKİYE ÖRNEKLEMİ**

Arş. Gör. Seyhan SARITAŞ

Gazi University, seyhansaritas@gazi.edu.tr

Arş. Gör. Esra SÖZER

Gazi and Bartın University, esrasozer@gazi.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Fatma KIZILTOPRAK

Ankara University, fkiziltoprak@ankara.edu.tr

ABSTRACT In study, it's aimed to investigate measurement invariance of Interest in Science measurements in PISA 2015 by gender. Interest in science was assessed with two subscales, students' enjoyment of science and interest in broad science topics in PISA 2015. In the research it was worked with data consisting of 5162 students who participated in Turkey PISA 2015. For analysis of data primarily verified the dimensional structure of the Interest in Science with confirmatory factor analysis. Model fit indices values were observed in the appropriate range values. In the second phase, the dimensional structure of the Interest in Science was investigated between gender groups in terms of measurement invariance. To test the parameter invariance, multiple group confirmatory factor analysis was used according to the following four steps: Configural, metric, scalar, strict factorial invariance. The results indicated that Interest in Science measurements in PISA 2015 provided scalar invariance invariance by gender groups.

Keywords *Measurement invariance, multi groups confirmatory factor analysis, PISA, gender*

Özet Bu çalışmada PISA 2015 uygulamasında fen ilgisi ölçümlerinde cinsiyete göre ölçme değişmezliğinin incelenmesi amaçlanmıştır. PISA 2015 uygulamasında fen ilgisi iki alt ölçekle değerlendirilmiştir. Araştırmada Türkiye PISA 2015 uygulamasına katılan 5162 öğrenci verisi ile çalışılmıştır. Verilerin analizi için öncelikle fen ilgisinin boyut yapısı doğrulayıcı faktör analizi ile doğrulanmış, model uyum indislerinin istenilen aralık değerlerinde olduğu görülmüştür. İkinci aşamada ise fen ilgisi boyut yapısı cinsiyet grupları arasında ölçme değişmezliği açısından incelenmiştir. Parametre değişmezliğinin testi için izleyen dört adımda çoklu grup faktör analizi yapılmıştır: Şekilsel değişmezlik, metrik değişmezlik, ölçek değişmezliği, katı faktöriyel değişmezlik. Araştırmanın bulguları göstermektedir ki PISA 2015 fen ilgisi ölçümleri cinsiyet gruplarında ölçek değişmezliği sağlanmaktadır. Ancak katı faktöriyel değişmezliğin araştırma verisi için sağlanamadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler Ölçme değişmezliği, çoklu grup doğrulayıcı faktör analizi, PISA, cinsiyet

PROBLEM STATEMENT

Around the world known as Programme for International Students Assessment (PISA) is a work on the international platform that is carried out by the the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). PISA assesses 15 years old students, near the end of their compulsory education, have acquired knowledge and skills that are necessary for full participation in modern societies. The assessment focuses on the core school subjects of science, reading and mathematics (OECD, 2016). The latest PISA assessment in 2015 focused on science. In addition, PISA also collects data on many demographic variables and affective characteristics of students.

According to Bloom, affective input characteristics influence the effort required for the learner to learn a particular learning unit and affects to some degree the efforts of a student who is experiencing challenges in the process of learning (Özçelik, 1998). Affective input characteristics have the power explanation 25% of the variation of in the learning level. However, the correlation between the affective characteristics of the course and success can vary from course to course, from level to level, from country to country (Bloom, 2012).

Countries can benefit from PISA data on reforms to be made for their own education systems. Consequently the PISA administered tests are applied to different subgroups such as gender, country. In principle, comparative research seeks to identify similarities and differences as well as explain differences across known population groups (Gregorich, 2006). The psychometric properties of the scores obtained from the different subgroups are of importance in terms of measurement invariance.

When measurements are provided by self-report or other fallible methods, concerns about measurements obtained are often exacerbated (Gregorich, 2006). It is thought that it is important that the test instruments measure the same structure for different subgroups. Because comparisons between the groups and the results obtained may be misleading in measurements where the measurement invariance is not provided.

In social sciences, many research often compares groups on psychological variables. When comparing groups, researchers often assume that the instrument (e.g., questionnaires) measures the same psychological construct in all groups. Psychological constructs cannot be measure directly so psychological measures function as indicators of the latent construct. In order to meaningfully compare a latent construct across groups, each observed indicator must relate to the latent variable in the same way in all groups (Milfont & Fischer, 2010). So testing for measurement invariance has thus become an important issue. When comparing groups an assumption is made that the instrument measures the same psychological construct in all groups. If this assumption holds, the comparisons are valid and differences between groups can be meaningfully interpreted.

In this study, it is aimed to investigate measurement invariance of Interest in Science measurements in PISA 2015 between gender groups. For this purpose, in the research, the following sub-questions are searched:

1. For factor structure of interest in science,
 - a) how the model fit indices with data from girls?
 - b) how the model fit indices with data from boys?
 - c) how the model fit indices with data from all students?
2. For measurements obtained interest in science between gender groups,
 - a) is there evidence of configural invariance?
 - b) is there evidence of metric invariance?
 - c) is there evidence of scalar invariance?
 - d) is there evidence of strict factorial invariance?

METHODOLOGY

This study is a descriptive survey model research because it aims to investigate the cross group invariance of the instrument's psychometric properties.

In this research, measurements that used for examining students' interest in science in 2015 PISA student questionnaire are examined measurement invariance across school type. The study population consists of students in the 15-year-old group of countries participating in the PISA 2015 application.

In this study, the answers given to the items in the student questionnaire applied to the Turkish sample in the PISA 2015 were used. The variables used in this study is given below in Table 1.

Table 1. Variables used in PISA 2015 student Questionnaire

<i>Variable Codes</i>	<i>Items</i>	<i>Variable Codes</i>	<i>Items</i>
ST094Q01NA	I generally have fun when I am learning <broad science> topics.	ST095Q04NA	Biosphere (e.g. ecosystem services, sustainability)

ST094Q02NA	I like reading about <broad science>.	ST095Q07NA	Motion and forces (e.g. velocity, friction, magnetic and gravitational forces)
ST094Q03NA	I am happy working on <broad science> topics.	ST095Q08NA	Energy and its transformation (e.g. conservation, chemical reactions)
ST094Q04NA	I enjoy acquiring new knowledge in <broad science>.	ST095Q13NA	The Universe and its history
ST094Q05NA	I am interested in learning about <broad science>.	ST095Q15NA	How science can help us prevent disease

Interest in science was assessed with two subscales, students' enjoyment of science and interest in broad science topics in PISA 2015. Enjoyment of science is asking students to respond on a four-point likert scale with the categories "strongly agree", "agree", "disagree", and "strongly disagree". In PISA 2015 students declared their interest in broad science topics on a five-point likert scale with these categories: "not interested", "hardly interested", "interested", "highly interested", and "I don't know what this is".

For the analysis of the data primarily verified the dimensional structure of the Interest in Science with confirmatory factor analysis. According to Hu & Bentler (1999) cutoff values for each fit indice are RMSEA <.06, SRMR <.08, CFI>.95, TLI>.95. The chi-square, p-value, RMSEA, GFI, AGFI, CFI fit indices are considered to examine the model fit. McDonald's ω coefficient was used to obtain evidence of the reliability of the data used in the study. Reliability indices 0.98 for interest in broad science topics subscale, 0.91 for enjoyment of science subscale. These can indicate that the data have a high level of reliability.

In the second phase, the dimensional structure of the Interest in Science was investigated between gender groups in terms of measurement invariance. To test the parameter invariance, multiple group confirmatory factor analysis (MGCFAs) was used according to the following four steps: Configural invariance (Model 1), metric invariance (Model 2), scalar invariance (Model 3), strict factorial invariance (Model 4).

In assessing statistics the difference between the models for nested models, it is suggested to examine changes in CFI and TLI values (Δ CFI and Δ TLI) because ki-square test is sensitive to the size of the test sample. It is expressed that if differences in CFI are within $-0.01 \leq \Delta$ CFI ≤ 0.01 and $-0.01 \leq \Delta$ TLI ≤ 0.01 , the invariance hypothesis should not be rejected, but when the differences larger .01, the researcher should be suspicious that differences exist. (Cheng & Rensvold, 2002; Vandenberg & Lance, 2000). The difference CFI and TLI are calculated based on baseline model (configural invariance).

RESULTS

After the dimensional structure of the Interest in Science is verified for the data, to test the parameter invariance MGCFAs is performed. For configural invariance, parameters are freely estimated. Model-1 fit indices are observed in the appropriate range values. When model fit indexes for Model-2 are examined, model fit indices are acceptable range of values. It's seen that also results for Model-3 are appropriate for cutoff values. Result of MGCFAs for Model-4 model fit indices are acceptable range of values.

After all this, goodness-of-fit indices, *Chi-square* difference test (ΔX^2) and changes in CFI/TLI ($\Delta CFI/\Delta TLI$) results are given in Table 2.

Table 2. Goodness of Fit Indices for Measurement Invariance Tests

Steps	X^2	df	CFI	TLI	RMSEA	SRMR	ΔCFI	ΔTLI
Model 1 (Configural Inv.)	462.25	68	0.95	0.94	0.047	0.024	-	-
Model 2 (Metric Inv.)	494.68	78	0.95	0.94	0.045	0.027	0.00*	0.00*
Model 3 (Scalar Inv.)	560.12	88	0.95	0.94	0.046	0.029	0.00*	0.00*
Model 4 (Strict Inv.)	382.13	98	0.97	0.97	0.034	0.044	0.02*	0.03*

*p<.01

Model 1 tested whether the proposed structure would be equal across the two groups. As can be seen in Table 2, Model 1 provided fits to data, indicating that the factorial structure of the construct is equal across groups ($X^2=462.25$; $df=68$; $CFI=.95$; $TLI=.94$; $RMSEA=.047$; $SRMR=.024$). So we can say that configural invariance would be supported. The factor loadings were constrained to be equal to test for metric invariance (Model 2). Model 2 has good fit indices ($X^2=494.68$; $df=78$; $CFI=.95$; $TLI=.94$; $RMSEA=.045$; $SRMR=.027$). When the $\Delta CFI/TLI$ is examined, it is seen that $\Delta CFI=0.00$ and $\Delta TLI=0.00$ are within ($-0.01 \leq \Delta CFI \leq 0.01$, $-0.01 \leq \Delta TLI \leq 0.01$) acceptable interval. So we can say that metric invariance would be supported. For scalar invariance (Model 3), factor loadings and intercepts were constrained to be equal across groups. Model 3 provided good fit to the data ($X^2=560.12$; $df=88$; $CFI=.95$; $TLI=.94$; $RMSEA=.046$; $SRMR=.029$). Because $\Delta CFI=0.00$ and $\Delta TLI=0.00$ are within ($-0.01 \leq \Delta CFI \leq 0.01$, $-0.01 \leq \Delta TLI \leq 0.01$) acceptable interval. Support scalar invariance indicates that the latent means can be meaningfully compared across groups. In Model 4, error variance invariance (strict) model, factor loadings, intercepts and error variances were constrained to be equal across groups. Model 4 also provided fit to the data ($X^2=382.13$; $df=98$; $CFI=.97$; $TLI=.97$; $RMSEA=.034$; $SRMR=.044$). Because $\Delta CFI=0.02$ and $\Delta TLI=0.03$ are not within ($-0.01 \leq \Delta CFI \leq 0.01$, $-0.01 \leq \Delta TLI \leq 0.01$) acceptable interval, it does not support for error variance invariance.

CONCLUSIONS

The results of the study indicated that Interest in Science measurements in PISA 2015 provided configural invariance, metric invariance, scalar invariance invariance by gender groups. The means of factor and observed variables are comparable when scale invariance is provided (Gregorich, 2006). So The means of Interest in Science measurements are comparable between gender groups. However strict factorial model is not provided for Interest in Science measurements in PISA 2015.

In the result of this study, the interest in science model consisted of 2 factor and 10-items was provided measurement invariance across gender. Support for measurement invariance

indicates that measured structure has the same meaning across groups. It is important that interest in science is within the affective characteristics of science literacy has measurement invariance for meaningful comparisons. Especially, in large scale international assessments as PISA, the study of measurement invariance is important for the validity of any kind of comparison with related variables. In group comparisons, in order to make meaningful inferences about group differences, it must be known that the differences is not derived from instrument. Support for measurement invariance provides evidence for the construct validity among groups.

Especially in large scale studies in Turkey for the use of test scores is recommended as a precondition of measurement invariance studies in terms of various subgroups. In such as PISA, TIMSS applied international assessments, providing measurement invariance across groups will make meaningful comparisons. For this reason, it is important to investigate various variables such as gender, socio-economic status as well as school types.

REFERENCES

- Bloom, B. S. (2012). İnsan nitelikleri ve okulda öğrenme (çev. D. A. Özçelik) (2. Baskı). Ankara: PEGEM Yayınları.
- Gregorich, S. E. (2006). Do Self-Report Instruments Allow Meaningful Comparisons Across Diverse Population Groups? Testing Measurement Invariance Using the Confirmatory Factor Analysis Framework. *Med Care*. 2006 November ; 44(11 Suppl 3): S78–S94.
- Gordon W. Cheung & Roger B. Rensvold (2002) Evaluating Goodness-of-Fit Indexes for Testing Measurement Invariance, *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, 9:2, 233-255, DOI: 10.1207/S15328007SEM0902_5.
- Gregorich, S. E. (2006). Do self-report instruments allow meaningful comparisons across diverse population groups?: Testing measurement invariance using the confirmatory factor analysis framework. *Medical Care*, 44, 78-94.
- Li-tze Hu & Peter M. Bentler (1999) Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives, *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, 6:1, 1-55, DOI: 10.1080/10705519909540118.
- Milfont, T. C. & Fischer, R. (2010). Testing Measurement Invariance Across Gropus: Applications in Cross-Cultural Research. *International Journal of Psychological Research*, 3 (1), 111-121.
- OECD, (2016). PISA 2015 Results in Focus
- Özçelik, D. A. (1998). Eğitim Programları ve Öğretim. (4. Baskı). Ankara: ÖSYM Yayınları.

Vandenberg, R.J. & Lance, C.E. (2000). A Review and Synthesis of The Measurement Invariance Literature: Suggestions, Practices, and Recommendations for Organizational Research. *Organizational Research Methods*, 3 (1), 4-70.



DİLİN YANLIŞ KULLANIMINA DAİR

Yrd. Doç. Dr. Serdal KARA

Mardin Artuklu Üniversitesi serdalkaraa@hotmail.com

ÖZET

Dil, toplumun duygularının, düşüncelerinin, geçmişinin, değerlerinin kodlandığı kültür taşıyıcısı olmasının yanı sıra toplumun varlığını ve bütünlüğünü sağlayan ve toplumun tamamını ilgilendiren ortak değeridir. Bireyler ve topluluklar arasında sağlıklı iletişim ancak doğru ve anlaşılır bir dille gerçekleşebilir. Bu nedenle bir dili konuşan üyeler arasındaki iletişimin sağlıklı gerçekleşmesi ortak ve doğru bir dil kullanımına bağlıdır. Bilindiği üzere bireyler dillerini ilk olarak içinde yetiştikleri aile ve sosyal çevreden öğrenmeye başlar. Her bölgenin, yörenin kendine has söyleyiş özellikleri bulunmakta ve bireyler, buldukları aile ve sosyal çevre içinde bu özellikleri ile dili öğrenmektedirler. Ancak birey ve topluluklar arasındaki sağlıklı iletişim, bölgesel farklılıkların olmadığı ortak bir standart dil ile gerçekleşmektedir. Bu dil, resmi yazışmalarda kullanıldığı gibi toplumların estetik anlayışının aktarıldığı ortak edebi dilde de kullanılmaktadır. Bu nedenle iletişim araçlarını kullananlar o dili kullananlara karşı sorumludurlar. Çünkü dil sadece onların veya onları takip edenlerin değil, topluma aittir ve toplumun tamamını ilgilendirmektedir. Kitle iletişim araçlarından televizyon ya da radyolarda kitlelere hitap ederken dilin yanlış kullanılması ya da reyting uğruna standart dil yerine yöresel ağızların ön plana çıkarılması dilin doğru kullanılmasını ve öğrenilmesini engellemektedir. Ayrıca dil kullanımında gerekli hassasiyetin oluşmamasına neden olduğu gibi toplumu standart Türkçeden de uzaklaştırmaktadır.

İletişimin belli karakterlerle sınırlı olduğu sosyal medyada iletişimin şekline ve hızına bağlı olarak dil varyasyonları gelişebilir. Ancak sosyal medyada dil kirliliği ya da yanlış kullanım olarak addedilen durumlar bu hız ve farklı iletişim şeklinden mi, yoksa her kesime ulaşabilen radyo, televizyon ve gazeteler gibi kitle iletişim araçlarında gerekli hassasiyetin gösterilmemesinden ve teknoloji ile beraber bunlarla yetişen yeni neslin de doğru ile yanlış kullanım ayırımına varamamasından mı kaynaklanmaktadır? Ya da sosyal medyada dil kullanımını ile ilgili gerekli hassasiyetin oluşmaması, var olan bir durumun sonucu mudur?

Anahtar Kelimeler: Dil, sosyal medya, kitle iletişim araçlar

ABSTRACT

Language is the common value of the society that provides the presence and integrity of the society, as well as being a cultural carrier of the feelings, thoughts, history, values of society. Healthy communication between individuals and communities can only be achieved through a clear and understandable process. For this reason, the fact that communication

between members of a spoken language is healthy depends on the use of a common and correct language. As it is known, individuals begin to learn their languages from the family and social environment they first grew up in. Each region has its own distinctive characteristics and the individual learns the language with these characteristics in the family and social environment they are in. However, healthy communication between individuals and communities takes place with a common standard language in which there are no regional differences. This language is used in formal correspondence as well as in the common literary language of the aesthetic understanding of societies. For this reason, those who use communication tools are responsible for those who use the language. Because language is not just those who follow them, or they belong to the community and the concern of the whole society. When addressing mass media from the mass media to the masses, misleading the language, or for the sake of rating, instead of standard language, foregrounding of the local dialects prevents proper use and learning of the language. In addition, as well as the lack of sensitivity necessary for language use, it also removes society from standard Turkish.

Language variations may develop depending on the style and speed of communication in social media, where communication is limited to certain characters. However, in social media, language pollution or misuse can be attributed to this speed and different forms of communication, or to the lack of sensitivity to mass media such as radio, television, and newspapers, Is it due to the inability to arrive? Or is not it necessary to be sensitive about the use of language in social media, is it a consequence of an existing situation?

Keywords: Language, social media, mass media

Toplumun duygularının, düşüncelerinin, geçmişinin, değerlerinin kodlandığı kültür taşıyıcısı olan dil, aynı zamanda toplumun varlığını ve bütünlüğünü sağlayan ve toplumun tamamını ilgilendiren ortak değeridir. Toplumun sağlıklı iletişim kurup anlaşabilmesi için gerekli olan dil, *büyük bir topluluğun anlaşma vasıtası (Türk Dili)*, *belli bir çağın kelime hazinesi ve söz dizimi şekli (Tanzimat dili, Divan dili)*, *meslek gruplarının anlaşma sistemi (Özel dil: doktor dili, gemici dili, argo)*, *bir yazarın ifade tarzı (Nedim'in dili)* (Ertem, 1977: 291) olarak da tanımlanabilmektedir. Bu tür tanım ve adlandırmaların yanı sıra dil; şiir dili, yazı dili, resmî dil, avam dili, ana dil, devlet dili, gazete dili, modern dil, yapma dil, zihin dili, yeni dil, yaşayan dil gibi kullanılma zamanı, yeri, kullanan zümre, geçerlilik ve işlevliği bakımından da adlandırılabilir (Ertem, 1977: 291)

Bilindiği üzere bireyler dillerini ilk olarak içinde yetiştikleri aile ve sosyal çevreden öğrenmeye başlar. Her bölgenin, yörenin kendine has söyleyiş özellikleri bulunmakta ve bireyler, buldukları aile ve sosyal çevre içinde bu özellikleri ile dili öğrenmektedirler. Ancak birey ve topluluklar arasındaki sağlıklı iletişim bölgesel farklılıkların olmadığı ortak bir standart dil ile gerçekleşmektedir. Bu dil, resmî yazışmalarda kullanıldığı gibi toplumların estetik anlayışının aktarıldığı ortak edebî dilde de kullanılmaktadır. Ancak edebî metin

bireysel bir yaratı olması nedeniyle yazar ve şairler yeni bir dil yaratma, dille dilediği gibi savaşıma özgürlüğüne sahiplerdir. Çünkü şair ve yazarlar kendi özel dilinin sahibidir ve kullanımının sonuçlarına da katlanmaya mahkumdurlar. Yazar ya da şair karşısındaki okur, beğenisine sunulan eseri okuyup okumama ya da çöpe atma özgürlüğüne sahiptir. Ancak kitle iletişim araçlarında bu özgürlük söz konusu değildir. İletişim araçlarını kullananlar o dili kullananlara karşı sorumludurlar. Çünkü dil sadece onların veya onları takip edenlerin değil, topluma aittir ve toplumun tamamını ilgilendirmektedir (İnce 2015: 181-182). Kitle iletişim araçlarından televizyon ya da radyolarda kitlelere hitap ederken dilin yanlış kullanılması ya da reyting uğruna standart dil yerine yöresel ağızların ön plana çıkarılması (Karahana 2016: 47) dilin doğru kullanılmasını ve öğrenilmesini engellemektedir. Ayrıca dil kullanımında gerekli hassasiyetin oluşmamasına neden olduğu gibi toplumu standart Türkçeden de uzaklaştırmaktadır.

Kitlesel iletişimin yazıdan görselliğe kayması okuduğunu anlama, yazılı anlatım ve konuşma dil becerilerini de olumsuz etkilemiştir (Demircan 1996: 145). Demircan, sözü müziğe dönüştüren radyo ile görüntü diline dayanan televizyondan söz dilini geliştirmesini beklemenin boşuna olduğunu, yazılı basın ile olan okumanın geliştirilmesi gerektiğini belirtmektedir (Demircan 1996: 146)

Kitle iletişim araçlarından daha çok yazılı basın üzerinde duran Ersin Özarlan, basın dilini konuşma ve yazı dili imkânlarını kullanan, ancak günlük konuşma ve bazı noktalarda yazı dilinden ayrılan, kendine has ifade ve sunuş özellikleri olan bir dil olarak görmektedir (Özarlan 2013: 255). Konuşma dilinin basın dilinden farklı olduğunu belirten Özarlan, konuşma dilinin ferdîliğe, mahremiyete, gizliliğe açık olduğunu, basın dilinde ise gizlilik, ferdîlik olamayacağını, basın dilinin kamu dili olduğunu, kamuya hizmet ettiğini ve kamuyu bilgilendirdiğini bu nedenle de dilinin açık olması gerektiğini ifade eder (Özarlan 2013: 256). Özarlan, basın dilinin standart Türkiye Türkçesini kullanmak zorunda olduğunu, yöresel ifade farklılıklarına, ifadeye güç katmak veya bir ifadeyi aynen yansıtmak için baş vurulabileceği, ancak bu durumun da kısmi olduğunu, yazının bütününe teşkil edemeyeceğini vurgular (Özarlan 2013: 256). Ayrıca basın dilinin nitelikli bir dil olması gerektiğini, ortalama kültür dilinin altına düşemeyeceğini de belirten Özarlan, gazetecilik faaliyetinin edebî bir faaliyet olduğunu da dile getirmektedir. (Özarlan 2013: 257).

Her dilin hitap ettiği bir kitle bulunmaktadır. Basın ise her kesime ulaşabilmeyi hedef edinmekte ve dili de buna göre herkesi hedef ve ölçü tutan bir dil olmaktadır. Bu nedenle sanat ve ilim dili kadar hususi olamadığı gibi konuşma dili kadar da pratik değildir. Ancak basın dili, yazı dili genel kuralları çerçevesi içinde konularına göre esnek bir dil de kullanabilmektedir (Özarlan 2013: 259). Zaman zaman külhanbeyi ve ayaktakımı gibi bir zümre ya da dar bir çevre kesiminin argo dilinin basın diline girdiğini görebilmekteyiz. Bu durum ile ilgili olarak Özarlan, yazı dili ile meram anlatabilecek kabiliyet ve donanımdan yoksun ya da bu donanımları kullanamayan kişilerin basında argo dilini kullandıklarını, ancak

argonun basın dili olamayacağını ve hemen terk edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Özarslan 2013: 265-266)

Olağan ortamında büyüyen sağlıklı bir çocuk 4-4,5 yaşına kadar, bilinçaltı bir edinim olan ana dilin temel yapı ve kullanım alanlarını öğrenir (Özsoy 1996: 217). Ana dil eğitiminde içselleştirilmiş bir bilginin bilinç düzeyine çıkarılması, bilimsel olarak betimlenmesi ve kullanılması beklenir (Özsoy 1996: 218). Kitle iletişim araçları ve eğitim kurumlarının içselleşmiş bu bilginin bilinç düzeyine çıkarılmasında olumlu katkı yapması gerekir. Ancak yapılan araştırmalarda beklenen sonucun tersine bulgular elde edilmektedir. Mesela, yapılan bir araştırma sonucunda televizyon kanallarında Türkçesi varken yabancı sözcük tercih edildiği (*Hikmet Çetin nasıl bir start verdi?*), vurgulamalarda gerekli hassasiyetin gösterilmediği (*Birleşme Kurultayı'nın atmosferi nasıldı?*, *Başbakan Tansu Çiller özel uçağı Ata ile uçtu*) ve yabancı deyim kullanımının (*İş hususunda müthiş bir burnunuz var.*) yaygınlaştığı tespit edilmektedir (Özsoy 1996: 221). Ayrıca yabancı sözcük tercihi ile ilgili durum, gençler arasında yaygın olarak izlenen, spor programlarında da görülmektedir: “stoper, santrafor, forvet, libero, ofansif, defansif” gibi. Bu örneklerin yanı sıra “Sayın seyirciler El Pi Ci (LPG) ye yapılan zamlar, kullanıcıları rahatsız etti”, “Efendim ful taym mı part taym mı çalışıyorsunuz.”, “Bu gece mübarek leyle-i berat gecesidir.” (Yaman, <http://slideplayer.biz.tr/slide/10157514/> Erişim tarihi: 29.11.2017) gibi ifadelerde de yabancı dil etkisi görülmektedir. Kitle iletişim araçlarındaki bu tür kullanımlar, ana dil yapısının bilinçli düzeye ulaştırılmamış olduğu düşüncesini doğurmaktadır (Özsoy, 221). Bu düşünceyi doğrulayan belirgin bazı örnekler de şu şekilde sıralanabilir: “Siz şunu mu demek istiyorsunuz: “Avrupa Ekonomik Topluluğuna gireceğiz diyerekten yıllarca beklemenin anlamı yok”, “Annem de bak böyle oku adam ol diyerekten örnek gösteriyordu.”, “Efendim, şimdi dilerseniz bir müzik yapalım. Bir şarkı dinleyelim.”, “Bu cevaplar çok güzel yanıtlar.”, “Haydi arkadaşlar hep birlikte Sercan'a bir alkış yapalım mı?”, “Evet şimdi bir telefon yapalım. Nereye yapalım. Almanya'yla yapalım.” (Yaman, <http://slideplayer.biz.tr/slide/10157514/> Erişim tarihi: 29.11.2017).

İletişimin belli karakterlerle sınırlı olduğu sosyal medyada iletişimin şekline ve hızına bağlı olarak dil varyasyonları gelişebilir. Ancak sosyal medyada dil kirliliği ya da yanlış kullanım olarak addedilen durumlar bu hız ve farklı iletişim şekline mi, yoksa her kesime ulaşabilen radyo, televizyon ve gazeteler gibi kitle iletişim araçlarında gerekli hassasiyetin gösterilmemesinden ve teknoloji ile beraber bunlarla yetişen yeni neslin de doğru ile yanlış kullanım ayırımına varamamasından mı kaynaklanmaktadır? Ya da sosyal medyada dil kullanımını ile ilgili gerekli hassasiyetin oluşmaması, var olan bir durumun sonucu mudur? Aslında standart dilin doğru öğrenilebileceği eğitim kurumlarında gerekli dil hassasiyetinin gösterilmesi, bireylerin kitle iletişim araçlarında (radyo, televizyon, gazete) görülen yanlış kullanımların farkına varmasını sağlayacaktır. Konu ile ilgili olarak ilkökul üçüncü sınıf Türkçe ders kitabı üzerine yapılan bir araştırmada ses bilgisi, vurgu, ezgi gibi konular üzerinde yeterince durulmadığı, örneklerin kendi bağlamsal ve amaçlanan anlamsal bütünlüğü

içinde verilmediği gözlemlenmektedir. Ayrıca yapılan araştırma sonucunda öğrencilerin inceleme sonunda dil bilgisi kurallarını ortaya çıkarması gerekirken, verilen kuralların örneklere uygulanmasının beklendiği görülmektedir. Bu da öğrencilere dil bilgisi kurallarının bir dizi soyut bilgi olarak aktarılmasına (Özsoy 1996: 224) ve öğrencilerin içselleştirmiş olduğu dil olgusunu bilinç düzeyine çıkaramamasına ve bir dizi dil kurallarının ötesine geçememesine neden olmaktadır (Özsoy 1996: 223). Benzer bir durumu fen ve teknoloji alanında da görebilmekteyiz. Yabancı terimlerin yoğun olduğu fen ve teknoloji alanında dil aşırı kavramlarla ezbere dönüşmektedir. Bu da yalın ve düz bir anlatımı doğurmakta, yorum yapamayan sığ bir düşünceye neden olmaktadır.

Eğitim öğretim kurumlarında teste dayalı uygulanan sınav sistemi dil öğrenim ve becerisini engelleyen durumlardan biri olarak görülmektedir (Özdemir 2015:182-183). Özellikle öğrencilerin derslerde işlenen konuyu sözlü olarak açıklaması, ya da çalışmalarını sözlü olarak sunması konuşma dilini geliştirecek ve yöresel farklılıkları ya da yanlış kullanımları azaltacaktır. Bunun yanı sıra yazılı sınavlarda herhangi bir şıkkın işaretlendiği testten ziyade soruların açıklanıp yorumlandığı cevapların istenmesi öğrencilerin yazı dilini de geliştirmelerini sağlayacaktır. Bu da toplumda edebi dile hâkim ve dili doğru kullanan bireylerin yetişmesini sağladığı gibi, doğru dil kullanımı ortamında yetişen, dil zevki yüksek şair ve yazarların da çıkmasını sağlayacaktır.

Sonuç

Hız ve teknolojiye bağlı olarak bilgi akışının hız kazandığı günümüzde, eğitim kurumlarında gösterilecek dil hassasiyeti ile içselleşmiş dil bilgilerinin bilinç düzeyine çıkarılması ve dil becerilerinin geliştirilmesi son derece önem kazanmaktadır. Ders kitaplarında ezberci, soyut bir dil bilgisi yerine, gençlerin ilgisini çekecek, içselleşmiş dil bilgilerinin ortaya koyabilecekleri metin veya çalışmalara yer verilmelidir. Ayrıca test sınav sisteminden ziyade okuduğunu anlama, anladığını anlatmaya yönelik sınav sistemi geliştirilmelidir. Bunun yanı sıra öğrencilerin yazı dili becerilerinin de geliştirilmesine dikkat edilmelidir. Eğitim kurumları dışında kitle iletişim araçlarında da kullanılan dil büyük önem arz etmektedir. Kitle iletişim araçlarını kullananlar toplumun geneline hitap edip ulaşmaya çalışmaktadır. Bu durum düşünüldüğünde kullanılan dilin bu genel duruma uygun olması ve topluma karşı sorumluluk bilinciyle hareket edilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- DEMİRCAN, Ömer, (1996), İletişim, Dil, Eğitim, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, S. 3, s. 143-156
- ERTEM, Rekin, (1977), “Dil”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 2, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İNCE, Özdemir, (2015), “Kirlenen Dil II”, *Şiirde Devrim*, İmge Kitabevi, Ankara, s. 179-184.
- KARAHAN, Leylâ, (2016), “ Radyo ve Televizyon Yayınlarında Yöresel Söyleyiş Sorunu” *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, Akçağ Yay.,Ankara, s. 45-50
- ÖZARSLAN, Ersin, (2013), Basın Dili Üzerine Bazı Dikkatler, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, S. 37, Güz, s. 251-267
- ÖZSOY, A. Sumru, (1996), Kitle İletişim Araçları, Dil ve AnaDili Öğretimi Üçlemi, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, s. 216-229
- YAMAN, Ertuğrul, Kitle İletişim Araçlarında Türkçenin Kullanımı, <http://slideplayer.biz.tr/slide/10157514/> (Erişim tarihi: 29.11.2017)

ŞEHİRLERİN ALGILANMASI ÜZERİNE NÖRO-DENEYİMSEL BİR TASARIM

Atilla YÜCEL

Yrd.Doç.Dr.,Fırat Üniversitesi, İİBF İşletme Bölümü, ELAZIĞ. e-posta: ayucel@firat.edu.tr

Fatoş ÖZDEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi SBE, ELAZIĞ. e-posta: fatozozdemir2344@gmail.com

Yunus Emre GÜR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Fırat Üniversitesi SBE, ELAZIĞ. e-posta: yunusemregur2323@gmail.com**GİRİŞ**

Nöropazarlama, pazarlama bilimi ile nörolojinin ortak çalışma alanıdır. Nöropazarlama, pazarlamanın beyindeki karşılığıdır. Tüketicilerin pazar davranışlarını anlamak amacıyla nöro bilimde kullanılan tekniklerin tüketicilere uygulanmasıdır. İnsanın düalist doğası, bir taraftan akılcı ve mantıklı diğer taraftan duygusal ve öngörülemez taraflarını içerir. Nöropazarlama, insanların karar alma sürecinde beynin yalnızca rasyonel bölümünü değil, duygusal bölümü de kullandığını, tüketici kararlarının da sadece rasyonel değil, irrasyonel etkilerinde bulunduğunu açıklamaya çalışmakta, bu bağlantıyı ortaya çıkarmak için de beyin görüntüleme yöntemlerini kullanmaktadır. Pazarlamanın bu yeni alanı, bireylerin herhangi bir nesneye karşı beynin tepkilerini ölçerken tıbbi teknolojileri kullanmaktadır. Günümüzde birçok şey pazarlamanın ilgi alanına girmektedir. Bunlardan biri de markalar ve ürünler gibi pazarlanabilir bir unsur olan şehirlerdir. Ürünler ve markalar gibi şehirler de fonksiyonel, sembolik ve duygusal ihtiyaçları karşılar. Bu alanda; şehir pazarlaması, yer pazarlaması, destinasyon pazarlaması, şehir markalaşması vb. kavramlar ile karşılaşmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, dünyanın önde gelen şehirlerinin o şehri görme, yaşama, ziyaret etme imkânı olmayan kişiler üzerinde nasıl algılandığını nöropazarlama açısından EEG yöntemiyle tespit etmeye çalışmaktır. Merkezi ve çevresel sinir sisteminin incelenmesiyle insan davranışlarının anlaşılmasına odaklanan nöropazarlama, insan beyninin nasıl çalıştığı ve nasıl karar verdiği konusunda araştırma yapan ve bu araştırmaları pazarlama alanında kullanılabilir olmasını sağlayan bilim alanıdır. Nöropazarlama araştırmacıları insanların pazarlama uyarıcılarına karşı verdikleri tepkileri ölçmektedir. Nöropazarlamaya göre; tüketiciler tercih yaparken rasyonel ve irrasyonel kararları harmanlamakta ve ortaya çıkan veriyle karar vermektedir. Nöropazarlama; birbirinden farklı disiplinler olan, psikoloji, sosyoloji, pazarlama ve nörolojiyi bir araya getiren, tüketicinin satın alma kararı verirken “rasyonel olmayan”, “irrasyonel olan kararlarını” inceleyen bir alandır. Bu irrasyonel kararları; duygusal, dürtüsel ve beş duyu organımızın algıladığı uyarıcılara göre vermektedir. Bunu ortaya koyabilmek için de beyin görüntüleme yöntemlerini kullanmaktadır. Bu yöntemlerden biri de EEG’dir. EEG (Elektroensefalogram), beyin dalgaları aktivitesinin elektriksel yöntemle izlenerek, beynin uyarıcılara verdiği tepkilerin kayıt altına alınmasıdır. Deneysel olan bu çalışmada araştırmaya katılan gönüllülere, dünyanın önde gelen şehirlerine ve o şehirlere ilişkin kavramlara ait görseller gösterilerek şehirlerle ilgili algılarının

belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda, şehirlerin algılanmasını ve pazarlanabilirliğini nöropazarlama açısından ele almak bu konuya farklı bir bakış açısı kazandıracaktır.

1.NÖROPAZARLAMA

1.1. Tanımlar

Literatüre bakıldığında nöropazarlama ile ilgili birçok farklı tanım yer almaktadır. Nöropazarlama; bilinçaltının sayısallaştırılmış tepkilerinin, özellikle, kişinin düşünce yapısını etkileyen, dikkat, ilgi ve duygusal çekim, görsel, işitsel gibi duyu organları aracılığıyla tercihler üzerindeki etkilerinin ölçümlenmesi olarak ifade edilmektedir (Tüzel,2010:165).

Nöropazarlama; insan beyninin nasıl çalıştığı ve karar verdiğini, bu kararları verirken kişinin irrasyonel yani duygusal, dürtüsel ve beş duyu organının algıladığı uyarıcılara ve bu kararları etkileyen alt uyarıcılara (Kelimeler, hikayeler, aksesuarlar) göre karar verdiği konusunda araştırma yapan ve bu araştırmaları pazarlama alanında kullanılabilir olmasını sağlayan bilim alanıdır (Çakar,2017:2).

Nöropazarlama diğer adıyla duygusal pazarlama; insan zihnindeki kara kutuyu açmak ve anlamak konusunda önemli bir adımdır (Ural,2008:421). Nöropazarlama, beyindeki satın alma düğmesine giden yolu bulmaktır. Nöropazarlama tüketicinin satın alma kararını neye göre verdiklerinden ziyade, gerçek hayatta tüketicinin satın alma kararını nasıl aldığını anlamaya çalışmaktadır (Yücel ve Çubuk; 2013:174).

Treutler, (2010) ise nöropazarlamayı, bilinçaltının davranışlar üzerindeki etkilerini anlamaya çalışılması ve nörobilimin ilkelerinin pazarlama araştırması uygulamalarında kullanılması olarak tanımlamıştır (2010:243).

Nöropazarlama nörobilimsel metodların pazarlarla ve pazar değişimleri ile ilişkili insan davranışını anlamak ve analiz etmek için uygulanmasıdır (Lee ve diğerleri, 2007:201).

Genellikle, Lindstrom (2014), Hammou vd. (2013), Zurawicki (2010) tarafından Nöropazarlama; beyindeki satın alma düğmesine basmak olarak tanımlanmaktadır (Hammou vd,2013:23).

1.2. Nöropazarlamanın Tarihi

Nöropazarlama teknikleri ile tüketiciyi anlama çalışmaları ilk kez 1990 yılında Harvard Üniversitesi'nden Gerry Zaltman'ın fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) cihazını pazarlama araştırmalarında kullandığını duyurmasıyla gündeme gelmiştir. Bu çalışmaları, 2002 yılında, nöropazarlama kavramı ile ifade eden ise Prof. Ale Smidts 'tir (Lewis ve Bridger, 2017). Sonrasında, bazı tıp merkezleri nöro görüntüleme tekniklerini pazarlama sorunlarına çözüm arayan işletmelerin hizmetine sunmaya başlamışlardır. Örneğin, ABD'de BrightHouse, İngiltere'de UK Neurosense ve Neuroco bu hizmeti isteyen işletmelere sunmaktadır. Wales Üniversitesi Deneysel Tüketici Psikolojisi Merkezi, aralarında Unilever'in de bulunduğu birçok tüketici ürünleri pazarlayan işletme ile işbirliğine başlamıştır (Ural,2008:422).

Nöro bilimcilerin beyindeki zihinsel faaliyet alanlarını, sıklıklarını ve zamanlamasını belirlemede yaptıkları keşiflerin, psikoloji ve ekonomi bilimlerine de hızla uyarlanmaya başlandığı görülmektedir. Nöro görüntüleme teknikleri bir araştırma izleği ve standart bir araştırma aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin, ekonomi alanında nöro görüntüleme tekniklerini kullanan çalışmalar yapılmakta ve bunlar nöroekonomi olarak adlandırılmaktadır. Nörobilim araştırmaları, tüketici karar alma sürecinin anlaşılmasındaki zorluklara hitap eden yeni bir potansiyel araç sağlamaktadır. Nörobilim karar alma süreci altında yatan sinirsel mekanizmayı tanımlama konusunda önemli gelişmeler meydana getirmiş, bunlar genel olarak nöroekonomi kavramı adı altında toplanmıştır (Ural,2008: 422; Sebastian,2014:758-762).

1.3. Nöropazarlamanın Kullanım Alanları

Pazarlamacılar tüketicilerin neye tepki verdiklerini ve neden satın aldıkları sorusuna ikna edici cevaplar bulabilmek ve satınalma kararlarının altında yatan gerçek nedenleri merak etmektedirler. İnsan zihni pazarlamacıların araştırma yapması için ideal bir alandır. Çünkü bireyin duyguları karar vermede önemli bir rol oynar. Benzer ve kontrol edilir durumlar ve şartlar için farklı insanlar farklı tepkiler verirler. Nörobilim tekniklerinin tüketici davranışını anlamak üzere kullanıldığı nöropazarlama, pazarlamacılar için yeni bir çığır açmıştır. Bu amaçla, pazarlama analizcileri nöropazarlamayı tüketici tercihlerini ve tepkilerini daha iyi ölçmek için kullanmaktadırlar (Özdoğan, Tolon, Eser; 2008:2). Böylece satın alma kararlarının altındaki gizem açıklanmaya çalışılmaktadır (Oliveira vd.,2014:99).

Nöropazarlama araştırmaları genel olarak doğrudan ve dolaylı faydalar sağlayacak şekilde gruplandırılmıştır. Doğrudan faydalar; ürünler ve hizmetler, marka, reklam, ambalaj, mağaza çözümleri ve online işler. Bu konularda, nöropazarlama çalışmaları hemen uygulanabilir ve sonuçları ölçülebilir. Dolaylı faydaları ise; tüketici davranışlarında seçim ve tercihler, karar verme süreci, satın alma niyeti, pazarlama uyarılarına karşı bölgesel beyin aktivasyonları, hormonlar ve ödül, bilinçaltının ve duyguların rolü. Bu kategorideki araştırmanın çıktıları genel sonuçlar verir ve her şirket bulguları, spesifik yöntemlere göre uygulamak zorundadır (Zara ve Tuta 2013:100-101).

Nöropazarlama Araştırmaları ile işletmeler, uygulamada satış verimliliğini arttırmak ve hızlı bir şekilde müşterilerinin beyindeki “satın alma düğmesine” basmanın yollarını aramaktadırlar (Lee vd., 2007:200).Reklam, ürün geliştirme, müşteri ilişkileri, logo ya da marka tasarımı, medya kullanımı gibi çeşitli pazarlama uygulamalarının başarısını ya da etkinliğini değerlendirmek amacıyla son yıllarda daha sık tercih edilmeye başlanan nöropazarlama, pazarlamada kullanılan geleneksel değerlendirme yöntemlerinin çok ötesinde bir teknik olarak karşımıza çıkmaktadır (Ariely ve Berns, 2010:284; Vashishta ve Balaji,2012:1034-1036).

Pazarlama alanında nörobilimsel tekniklerin uygulanmasında gözlemlenen artışın altında iki temel neden olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenleri a) nörobilimsel tekniklerin geleneksel pazar araştırma tekniklerinden daha hızlı ve düşük maliyetle çözümler sunmaya başlaması ve b) geleneksel pazar araştırma tekniklerinin sunamadığı ilave bilgiler sağlaması

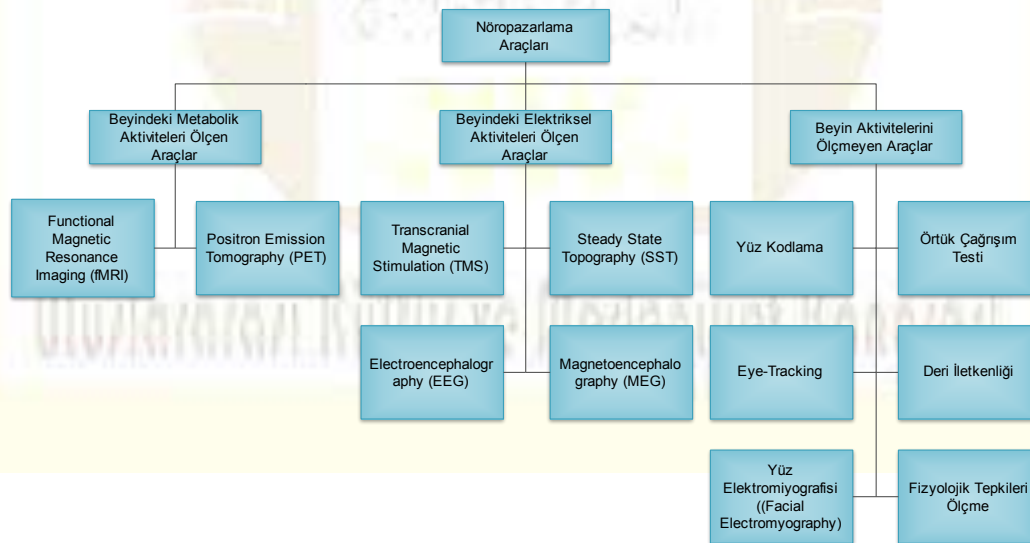
şeklinde sıralamaktadır. Pazarlamacılar tüketicilerin ürünlere, markalara ya da reklamlara ne gibi tepkiler verdiklerini araştırırken genellikle anket, gözlem hedef pazar analizleri gibi klasik yöntemleri kullanmaktadırlar. Uygulamada yaygın bir şekilde görülen anketler ve fokus gruplar pratik ve düşük maliyetlidir, fakat yanıtlayıcının önyargılarını içermeye olası olduğunu barındırmaktadır. Bu sebeple bulguları öngörmek yeterli hıza sahip olmadığı gibi, çıkarımlar da gerçeği tam anlamıyla yansıtmayabilmektedir (Ariely ve Berns, 2010:284).

1.4. Nöropazarlama Araştırmalarında Kullanılan Teknikler

Beyin araştırma metodları oldukça çeşitlidir ve farklı araçlar kullanılmaktadır (Zurawicki:2010:42-53; Varan vd., 2015:178; Ariely ve Berns, 2010; Ustaahmetoğlu,2015:158-159). Bu teknikler ve araçlar; Pozitron Emisyon Tomografisi (PET) cihazı , Fonksiyonel Manyetik RezonansGörüntüleme (fMRI) cihazı), elektro beyin grafisi cihazı (EEGelectroencephalography), galvanik deri tepkisi cihazı (GSR) , Manyetoensefalografı(MEG) cihazı, Manyetik Rezonans Görüntüleme (MRI) cihazı,KızılötesiSpektroskopisi (NIRS) cihazı, Sabit Hal Tipografisi (SST) cihazı,Ses Perdesi Analizi(VPA) cihazları,Difüzyon Tensor Görüntüleme (DTI) cihazı, TranskraniyalManyetik Uyarım (TMS) cihazı,Bilgisayarlı Tomografi (CT), galvanometre ve göz izleme Eye Tracking araçlarıdır.

Nöropazarlama araştırmalarında kullanılan teknikler 3 farklı şekilde sınıflandırılmaktadır. Bunlar nörometrik ölçümler, biyometrik ve psikometrik ölçümlerdir (Varan vd., 2015:178; Ustaahmetoğlu,2015:159).

Tablo: 1. Nöropazarlama Araştırma Yöntemleri



Kaynak: Bercea, M. D. (2013:2).

1.4.1. Nörometrik Ölçümler

Nörometrik ölçümler beyninin bilişsel ve duygusal tepkilerini tespit edebilmek amacıyla beyindeki nöral aktivitelerin ölçülmesi için kullanılır. En bilinen nörometrik ölçümlerden bazıları EEG, PET, MEG ve fMRI cihazlarıdır. Nöropazarlama araştırmalarında çoğunlukla EEG kullanılmakla birlikte zaman zaman fMRI cihazı ile de ölçümler yapılmaktadır (Erdemir, 2015:6).

1.4.1.1. EEG (Elektroensefalografi)

Beyin, merkezi kontrol organıdır. Bütün organların işlevlerini denetler ve yönetir. Beynin işlevleri sırasında elektriksel olaylar gelişir. Kendiliğinden oluşan, sürekli ritmik elektriksel potansiyellerin yanı sıra reseptör faaliyetlerine bağlı olarak uyarılmış durumda iken biraz daha farklı olan elektriksel potansiyel değişimlerinin yazdırılması yöntemi EEG olarak adlandırılır. EEG, beyin dalgaları aktivitesinin elektriksel yöntemle izlenmesidir. Nöronların harekete geçmesiyle oluşan aktivite deneklerin başına yerleştirilen elektrotlarla ölçülür. Elektroensefalografi ya da EEG olarak adlandırılan bu cihaz beyindeki elektriksel aktiviteyi ölçmektedir. EEG, beyindeki milyarlarca nöron hücresinin elektriksel iletişimini hassas bir biçimde ölçen bir beyin görüntüleme yöntemidir. Bu yöntem, beyin belli bölümlerinden alınan elektriksel sinyaller, matematiksel değerler vasıtasıyla çeşitli formülasyonlardan geçirilerek bize dikkat, motivasyon, duygusal ilgi, bilişsel iş yükü, meditasyon gibi durumlara yönelik seviyeler verebilmektedir. (Yücel ve Çubuk, 2014:134; Batı ve Erdem, 2015:283; Tekin v.d.:2017:315).

1.4.1.2. Pozitron Emisyon Tomografi (Positron Emission Tomography- PET)

PET cihazı daha çok tıp alanında kullanılmaktadır. Özellikle nükleer tıp uzmanları kanser hücrelerinin belirlenmesinde PET cihazını kullanmaktadır. PET cihazı ile yapılan standart ölçümler vasıtasıyla vücut sistemimizin geniş bir alanı taranarak tümörlerin varlığı hakkında detaylı bilgiler elde edilebilmektedir. PET temelde hücrelerin glukoz kullanımını dolayısıyla da ne kadar çalıştıklarını ölçmektedir (Şimşek vd., 2015:1195).

1.4.1.3. Manyetik Beyin Grafisi (MEG)

MEG yöntemi EEG yöntemi ile benzerlik göstermektedir MEG'de daha kesin sonuçlar elde edilebilmektedir. EEG'den farklı olarak nöronların ürettiği elektrik potansiyelleri değil, üretilen küçük manyetik alanları ölçer. Bu yöntemde elde edilen ölçüm değerleri mutlaktır. EEG'de olduğu gibi ölçüm sonuçları işlemi yapan probun referans noktasına bağlı değildir. Ölçüm yapan prob, kafa derisi ile temas etmek zorunda olmadığı için de oldukça kullanışlı bir yöntemdir. Ancak bu cihazlar pahalı olmaları nedeniyle kullanımları pek yaygın değildir. Beyin aktiviteleri nöronlar arasındaki elektrokimyasal sinyallerin bir sonucudur. Sinirsel aktiviteler belirli bir manyetik alan oluşturur ve bu alan MEG cihazı tarafından ölçülür. MEG neredeyse gerçek zamanlı tepkilerin ölçülmesinde harika bir yol olduğunu kanıtıyor olmasına rağmen hem duysual (subcortical) hem de bilişsel fonksiyonların (cortical) incelendiği pazarlama araştırmaları için ideal olduğu söylenemez. (<http://www.elektrikport.com/teknik-kutuphane/beyin-inceleme-yontemleri/12295#ad-image-0>)

1.4.1.4. Pozitron Emisyon Tomografi (PositronEmissionTomography- PET)

Pozitron Emisyon Tomografi (PositronEmissionTomography- PET), bir gönüllüye beyinde glikoza bağlanan ve pozitron ısıması yoluyla bozularak özel sinyaller yayan radyoaktif bir markörün damar yoluyla enjekte edilmesini içermektedir. Yüksek aktivitenin görüldüğü kırmızı renkli alanlar, glikozu yakıt olarak kullanmaktadır. Markör boyası beyin hangi alanlarında ateşleme olduğunu göstermektedir. PET, glikoz emilimindeki değişimlerin metabolik olarak ölçülmesini esas alarak, metabolik ve fonksiyonel görüntüleme sağlamaktadır (Lin vd., 2010; Bercea. 2013; Fortunato vd., 2014).

1.4.1.5. Fonksiyonel Manyetik Rezonans Görüntüleme (Functional Magnetic Resonance Imaging- fMRI)

fMRI fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme anlamına gelir. MR cihazında özel bir çekim yöntemi uygulanarak beyin 3 boyutlu aktif bölgelerinin tespiti için kullanılır. fMRI aktif beyin bölgelerini tespit ederken elektriksel sinyaller yerine kan akımının hızı ve kandaki oksijen yoğunluğu bilgileri kullanır.

Fonksiyone Manyetik Rezonans Görüntüleme (fMRI), MRI teknolojisinin en heyecan verici uygulamalarından biridir. Özelliği ise beyin fonksiyonlarının görüntülenmesini sağlamasıdır. Bu teknik, kandaki oksihemoglobin (oksijen bağlı hemoglobin) ile oksijenini yitirmiş deoksihemoglobinin manyetik özelliklerindeki farklılığa dayalıdır ve bu nedenle fMRI sinyali Kan Oksijenasyon Düzeyine Bağımlı Sinyal (Blood-Oxygenation-Level-Dependent signal – BOLD) olarak adlandırılır. Sinirsel aktivite artması, aktive olan bölgede oksijen tüketiminde ve enerji metabolizmasında artışa neden olur. Bu, oksijenini yitiren hemoglobinin artmasına ve manyetik sinyalde küçülmeye neden olur. Bununla birlikte, yerel kan akımındaki artış ile saniyeler içerisinde oksijen tüketiminde artış olur. Beyin kan akımındaki artış, oksijen tüketimindeki artışın üzerine çıktığından oksihemoglobin artar ve sinyal büyüklüğünde bağlı artış görülür. Böylece istenen fiziksel veya zihinsel aktivitenin beyin hangi bölge ya da bölgelerinden kaynaklandığını öğrenmiş oluruz. <http://patofizyoloji.blogspot.com.tr/2012/01/fmri-ve-beyin-arastirmalar.html>

1.4.2. Biometrik Ölçümler

1.4.2.1. Göz İzleme Tekniği (EyeTracking)

Göz İzleme yöntemi, göz hareketlerinin takip edilmesi temeline dayanmaktadır. Göz hareketlerinin takip edilmesiyle teste katılan kullanıcının herhangi bir anda nereye, ne kadar süreyle baktığına ve kullanıcının göz hareketlerinin nasıl bir yol izlediğine dair ölçüm verileri toplanır. Göz izleme (Eyetracking) tekniği; nöropazarlama araştırmalarında sıklıkla kullanılmaktadır ve beyin aktivitesini ölçmeden görsel uyarıcılar karşısında göz hareketlerin takip edilmesini içermektedir. Göz hareketleri, özel bir aparat sayesinde takip edilerek kaydı tutulmakta ve bu kayıt daha sonra **heat map** adı verilen sıcaklık haritasına işlenmektedir. Sıcaklık haritası, kullanıcıların belirli noktalara ne kadar uzun süre baktıklarını (sıcak) ve bakmadıklarını (soğuk) farklı renk kodları ile gösteren haritadır. (Baş ve Tüzün, 2014:211).

1.4.2.2. Deri İletkenliği Tekniği (Galvanic Skin Response) (GSR)

Deri iletkenliği otonom sinir sisteminin aktivasyonu ile oluşan galvanik deri değişikliklerinin analiz edilmesine dayanmaktadır ve meydana gelen uyarılmayı ölçmektedir (Banks vd., 2012:148).

1.4.2.3. Yüz Kodlama (Facial Coding)

Yüz tanımlama sistemlerinin geçmişi incelendiğinde ilk örneklerinin Duchenne ve Darwin tarafından ortaya konulduğu bilgisine ulaşılmaktadır.

Yüz kodlama, bir video kamere vasıtasıyla yüz kaslarının aktivitesine dayanan, bilinçdışı reaksiyonları kodlayan mikro ifadeleri ölçen bir yöntemdir. Yüz ifadeleri spontandır, gerçek zaman bilgisi sağlar fakat subjektiftir (Bercea, 2013).

1.4.3. Psikometrik Ölçümler

Nörometrik ve biyometrik ölçümlerin dışında psikometrik ölçümlerde nöropazarlama araştırmalarında kullanılmaktadır. Psikometrik ölçümler ile beyin aktivitelerini dolaylı yoldan ölçülebilmektedir. Psikometrik ölçümlerde temel olarak örtük çağrışım testlerindeki tepki zamanı ve davranışlar tespit edilir (Varan vd.,2015:178).

2. ŞEHİR PAZARLAMASI-ŞEHİR MARKASI-YER PAZARLAMASI- ŞEHİR ALGISI KAVRAMLARINA GENEL BAKIŞ

Bu bölümde çeşitli yazarlar tarafından şehir pazarlaması, şehir markası, yer pazarlaması, şehir algısı üzerine yapılmış olan tanımlara, görüşlere eleştirilere ve önerilere yer verilmiştir.

Şehir pazarlaması kavramı özellikle Avrupa’da son yirmi yılda en çok ilgi duyulan araştırma konularından biri olmuştur. Şehirlerin birbirleriyle rekabette olmaları ve bu rekabette kendi tanıtım politikalarını gerçekleştirmede başarılı olmak istemeleri bu ilginin sebepleri arasındadır (Deffner ve Metaxas, 2006: 3).

Günümüz dünyasında şehirler, ekonomik aktörler olarak giderek artan bir öneme sahiptir. Rekabetin ülkelerden ziyade artık şehirler arasında gerçekleştiği çağımızda, pazarlama stratejisi kullanılarak kentleri ön plana çıkarmak, ülkelerin rekabetçi gücünün artırılması açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle şehirler de kaynaklarını daha etkili kullanmak, yaşanabilir mekânlar yaratmak, cazibe merkezi haline dönüştürebilmek amacıyla pazarlamayı kullanmaktadırlar (Özgüner ve Uçar, 2015: 323).

Şehir pazarlama olgusu ve şehir pazarlama sürecine değinmeden önce destinasyon ve destinasyon pazarlamasına kısaca değinmek gerekmektedir. Destinasyon, Türk dil Kurumu’na kısaca varılacak olan yer olarak tanımlanmaktadır (TDK). Destinasyona olan ulaşım imkânları, destinasyona olan coğrafi uzaklık ve destinasyonda uygulanmakta olan fiyatlar gibi bazı değişkenler destinasyonun tercih edilmesini etkilemektedir (Üner, vd., 2006: 191).

Destinasyon pazarlama organizasyonları bir bölge veya şehrin turistik olarak satılmasına yardımcı olan, destinasyona yönelik turistik ziyaretleri organize eden kâr amacı

gütmeyen organizasyonlardır. Destinasyon pazarlama organizasyonları şehirlerin pazarlanma aşamasında önemli roller üstlenmektedir. Şehir kaynakların korunması, şehre yatırım teşviklerinin sağlanması ve politikaların uygulanması ile istenilen düzeyde turizmin gelişmesinin sağlanması gibi alanlarda birçok görevi üstlenmiş durumdadır (Giritlioğlu ve Avcıkurt, 2010: 78).

Konuyla ilgili literatürde şehir pazarlaması farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Şehir pazarlaması, yer pazarlaması, destinasyon pazarlaması gibi kavram kullanılmıştır. Aynı zamanda farklı tanımlamalar yapılmıştır.

Ashworth ve Voogd'a göre (1988: 66) şehir pazarlaması, daha fazla yatırım, iş ve ziyaretçi çekebilmek amacıyla diğer şehirlerle olan rekabette öne çıkmaya olanak sağlayabilecek çeşitli yolları tanımlamaktadır. Bu yollardan biri yatırımların şehre gelmesi için şehrin dikkat çeken unsurlarını müşterilere tanıtmak gereklidir. Böylece potansiyel müşterileri kazanıp rekabet halindeki şehirlere göre bir adım önde olunabilir.

Kavaratzis ve Ashworth' e göre (2004:60), yer pazarlaması, pazarlamanın terminoloji, teknikler ve felsefelerinin yerlere uygulanabileceği, ancak başarılı olabilmesi için doğru bir şekilde uygulanması gerektirdiğini, böylece pazarlamanın meşru bir biçimi olacağı sonucuna varmaktadır. Bunun için özel bir pazarlama türü tasarlanmalıdır.

Ashworth ve Voogd (1990: 32) yaptıkları çalışmada şehri "pazar", mekanları birer ürün ve kullanıcı/ziyaretçileri ise satın alıcı olarak değerlendirmişlerdir.

Kotler ve diğerleri (1993: 18) şehir pazarlamasını "şehir müşterilerinin (yatırımcılar, ziyaretçiler, şehir sakinleri) ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde şehrin tasarlanması" olarak ifade etmektedir. Şehir pazarlamasının başarıya ulaşmasında şehirde bulunan vatandaşların şehirle ilgili memnuniyetlerinin olması ve aynı zamanda şehir dışındaki hedef kitlenin de beklentilerinin karşılanması gerekmektedir.

Kotler ve diğerleri (1993: 18-19), şehir pazarlamasının 4 temel özelliği içerdiğinden bahsetmektedir. Bunlar;

- Şehrin özellikleri ile sunabileceği hizmetlerin uyumunu doğru bir şekilde oluşturmak,
- Mal ve hizmetlerin mevcut ve potansiyel müşterilerine cazip teşvikler sunmak,
- Şehrin ürün ve hizmetlerini etkili ve kolay ulaşılabilir yollarla sunmak,
- Şehrin avantajlarının farkında olan potansiyel müşterilerin zihninde şehir ile ilgili olumlu bir imaj oluşturmak.

Kotler ve Gertner' e (2002: 253) göre şehir pazarlaması birçok amaç için kullanılabilir; şehir için pozitif bir imaj oluşturmak, yatırımcıları, turistleri, kurumları ve etkinlikleri etkilemek gibi. Bugün aynı zamanda şehirler öz yatırımcıları ve şirketleri için yeni pazarlarda bulmak amacıyla şehir pazarlamasını amaç edinirler.

Günümüzde turizm sektöründe şehrin imajı ziyaretçiler açısından önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Eğer bir şehir zayıf veya pek olumlu olmayan bir imaja sahipse turist bu şehre seyahat düzenlemek istemeyecektir. Günümüzde birçok kişi yaşadığı yerden ayrılarak turistik seyahatini hiç bilmediği ya da merak ettiği bir şehirde geçirmek

istemektedir. şehrin genel imajı çeşitli hedef gruplar için karar verme aşamasında önemli bir etkidir. (Avraham, 2004: 471). Şehirle ilgili oluşturulan geniş çaplı hedefler gereğince şehrin sosyal ve ekonomik etkinliğini maksimum düzeye çekmek şehir pazarlamasının amaçları arasındadır (Ashworth ve Voogd, 1990: 41). Aynı zamanda şehirle olan karşılaşmaların algı ve imgeler yoluyla gerçekleştiği gerçeğinden yola çıktığı için şehir pazarlamacılığının amacı kentin kendisi değil kendi imajıdır. Bu, kentin kendisini değil, sembolik ve ideolojik bağlamda anlamını ele almamızı sağlar. Bir imge, şehir tarafından gönderilen çeşitli, farklı ve sıklıkla çelişkili olan mesajların sonucudur ve bu mesajlar her bir alıcının zihninde ayrı ayrı oluşturulmuştur. Hubbar ve Hall'ı (1998: 7) "girişimci şehri, bol miktarda imge ve temsillerden oluşan hayali bir şehir olarak görmenin belki de en iyi düşünce olduğunu ifade etmesi bu düşünceyi desteklemektedir (Kavaratzis ve Ashworth 2004:60).

Son dönemlere bakıldığında turizm, deniz-güneş-kum üçgeni klasiğinden sıyrılarak farklı şekillere ve türlere doğru gelişmektedir. İnsanların eğitim düzeylerinin artması, yaşam standartlarının yükselmesi ve insanlarda var olan turizm bilincinin de gelişmesi ile turistik talepte de değişim baş göstermiştir. Kendi kişilik yapılarının ve özel ilgi alanlarının da etkisiyle turistler farklı arayışlara girmişler ve sektör girişimcilerini de bir anlamda bu doğrultuda hareket etmeye yönlendirmişlerdir. Böylece şehir turizmi gibi farklı turizm çeşitleri gündeme gelmiştir (Koçak ve Tandoğan, 2008:7).

Şehirlerin turistik anlamda pazarlanması bir şehirde ekonomik, politik ve sosyal değişikliklere ve şehirlerin operasyonel çevrelerinde gelişmelere neden olan bir faaliyet olmaktadır. Bugün şehir pazarlaması sayesinde şehirler çekiciliklerini hızlı bir şekilde arttırlarken, mobil kaynaklarını ve şirketlerin yatırımlarını, ziyaretçilerin ve yaşayanların faydalanacakları unsurlar haline getirmektedirler. Bu konsept ve metodlarla şehirlerin bir marka olması söz konusu olur ve o şehrin ürettiği tüm ürün ve hizmetler hedef kitle tarafından daha arzu edilebilir hale gelir (Kavaratzis ve Ashworth, 2007: 16). Günümüzde turizm alanında ön plana çıkan şehirler incelendiğinde bu şehirlerden bazılarının kültürel ve tarihi mirası nedeniyle, bazılarının sahip oldukları deniz, orman, dağ gibi doğal çekim unsurlarıyla, bazılarının ise insanların kendi eli ile yaptıkları özgün eserler nedeniyle tercih edildiği görülebilir. Tercih nedenleri farklılaşsa da şehirlerdeki çekim unsurları, şehir turizminin ortaya çıkmasında etkili bir unsurdur (Koçak ve Tandoğan, 2008: 7). Yine günümüzde birçok şehir sadece çekiciliğini arttırarak çok sayıda turisti yurtdışından getirmekle kalmamakta, aynı zamanda gelen turistlerin yeniden ziyaret etmesini ve olumlu ağızdan kulağa reklam yapması için de gayret göstermektedir. Bu nedenle şehirlerde turiste sunulan hizmetler o şehir açısından önemli bir unsur oluşturmaktadır (Sohn ve Park 1999: 71). Bir şehirde şehirlerin turistlere etkin bir şekilde pazarlanabilmesi için hedef kitleye uygun ürün ve hizmetler geliştirerek sunmak gerekmektedir. Bir şehrin genel olarak turistlere sunabileceği ürünler ise 4 grupta toplanabilir. Bunlar (Yıldırım ve Teberler, 2006: 858, Koçak ve Tandoğan, 2008: 7);

- Şehirlerdeki faaliyetler, tiyatrolar, gösteriler, müzeler, konserler, spor faaliyetleri, kumarhaneler, gece kulüpleri ve festivaller.
- Şehrin canlılığı, yerel gelenekler, folklor, diller, güvenlik, yerel halkın yaşamı, kentin fiziksel ve sosyokültürel özellikleri

- Oteller, yeme içme işletmeleri, seyahat acentaları, sahip olunan pazarlar ve alışveriş imkânları
- Şehre ulaşılabilirlik, enformasyon ve bilgilendirme ofisleri ve otopark olanaklarıdır.

Bugün dünyada insanların hiç gitmediği halde aşına olduğu ve bildiği bazı yerler vardır. İnsanlara sorulduğunda gitmek istedikleri ilk yerler bu şehirler olmaktadır. Bilinirlik ile duygusal bağ arasında doğru orantılı bir ilişki kurulabilir. Zira bilinirliğin yüksek olması beraberinde duygusallığı da getirmektedir. Turizm unsurunun da bu doğrultuda bilinirliğin artırılması hususunda önemli katkıları vardır (Başpınar, 2015:34-35).

Başarılı markalaşmanın anahtarı, marka ile tüketici arasında bir ilişki kurmaktır; tüketicinin kendi fiziksel ve psikolojik ihtiyaçları ile markanın işlevsel nitelikleri ve sembolik değerleri arasında yakın bir uyum sağlanması gerekir. Markaların ve markalaşmanın bu tanımı, kent pazarlamasının hedefleri ile markalaşmanın ilişkisini ve şehrin imajını literatürde tanımlandığı gibi yönetmeyi göstermektedir. Markalar gibi şehirler de fonksiyonel, sembolik ve duygusal ihtiyaçları karşılar ve bu ihtiyaçları karşılayan niteliklerin kentin eşsiz özelliklerine uyarlanması gerekir (Ashworth ve Voogd, 1990). Markalaşma kent pazarlamacılığı için iyi bir başlangıç noktası ve şehrin imajını yönetmek için sağlam bir çerçeve sunmaktadır. Gerçekten de kentin planlanması yönetilmesi ve pazarlanması doğru bir şekilde uygulanırsa, şehir markası teorik ve pratik bir yaklaşım olacaktır (Kavaratzis 2004:65).

Şehir markası, pazarlama çabalarının tamamında önemli bir perspektif değişikliğini gerektirir. ‘şehir pazarlaması sadece ekonomik açıdan anlamını basite indirgenemez çünkü şehir yönetimi tarafından belirlenen çeşitli hedefleri gerçekleştirmek için kullanılacak bir süreçtir. Şehir markalaşma hem iç yatırımları hem de turizmi artırmak ve rekabet avantajı elde etmek için bir araçtır. Ayrıca toplumun gelişimi, yerel kimliğin güçlendirilmesi, kentle birlikte vatandaşların tanımlanması, sosyal dışlanma ve huzursuzluğun önlenmesi için tüm toplumsal güçlerin harekete geçirilmesi gerekir (Kavaratzis, 2004:70). Şehir pazarlaması, şehir yönetiminin elindeki güçlü bir araçtır ve uygun bir şekilde kullanıldığında kentsel gelişimin tüm yönlerini teşvik edebilir. Bu sebeple, şehir pazarlamasının bir yer yönetimi felsefesi olarak uygulanması gerektiğini açıkça göstermektedir (Kavaratzis,2009:43).

Şehir pazarlaması, yer markalamasından daha geniş bir yelpazeyi kapsar: Kenti benzersiz bir kişilik (yer markası) ile modern bir marka haline getiren stratejik kavramlar geliştirdikten sonra, şehir hedef kitleleri cezbedecek ve sonunda şehir pazarlanmış olacaktır (Goovaerts vd.2014:192).

Yer pazarlamacılığının uygulanması, kent imajının oluşturulması, iletişimi ve yönetimine büyük ölçüde bağlıdır, çünkü en basit haliyle kentler ve onların kullanıcıları arasındaki buluşmalar algılar ve imgeler yoluyla gerçekleşir. Pazarlama, bu nedenle, yer markalaştırmasını incelemek için başlangıç noktası olan anlamlandırma ve temsilin bilinçli ve planlı uygulaması olmaktan başka bir şey değildir. Şehir pazarlamacılığında ve özellikle şehir sakinlerinin şehir hakkındaki değerlendirmeleri durumunda tüketici oryantasyonu, sakinlerin yaşadıkları kentle nasıl karşılaştıklarını, nasıl hissettiklerini, hangi fiziksel, sembolik veya başka öğeleri değerlendirmeleri önemlidir. Genel olarak, insanlar üç işlemi kullanarak yerleri anlamlandırır veya zihinlerinde yerleri inşa ederler. Bunlar ilki; planlama, kentsel tasarım ve

benzeri planlı müdahaleler vasıtasıyla, İkincisi; kendilerinin veya başkalarının belirli yerleri kullanma biçiminde, Üçüncüsü; filmler, romanlar, tablolar, haberler, vb. gibi yer gösterimlerinin çeşitli biçimleri ile gerçekleşir. Genellikle insanların algı ve imgeler yoluyla yerlerle karşılaştıkları kabul edilmektedir. Mekânlarla olan etkileşimleri doğrudan deneyim, çevre yoluyla veya dolaylı olarak medya aracılığıyla sağlanır. Fakat kritik olan şey, bilincin zihinsel süreçleri yoluyla, çevre ile gündelik etkileşimlerinin temelini oluşturan, istikrarlı ve öğrenilmiş yer imgeleri oluşturmak için bu bilginin nasıl işlendiğidir. Çünkü bireylerin yarattığı zihinsel haritalar karmaşık gerçeklik içinde gezinebilmelerini sağlar. Çünkü çevremiz çoğunlukla onlardan aldığımız anlamdan daha karmaşıktır. Marka bilinci, özellikle bu zihinsel imgelerle ilgilenir. Markalar, insanların algı ve görüntülerine yerleştirilip ve bunların yerini ve geleceğini şekillendirmek üzere tasarlanmış etkinliklerin merkezine konulduğunda, yer markasını yönetmek, zihinsel haritaları mevcut koşullara ve yerin gelecekteki ihtiyaçlarına uygun olarak değerlendiren bir girişim haline gelir. (Kavaratzis ve Ashworth, 2004:507).

Yer pazarlaması gibi genel bir yer markalaşması imkânsızdır, çünkü yerler ürün değildir, hükümetler üretici değildir ve kullanıcılar tüketiciler değildir. bizim tartışmamız ancak, markalaşmanın, şehirlerin ticaret, nüfus, zenginlik, prestij veya güç için birbirleriyle rekabet ettikleri sürece, bilinçli veya bilinçsizce uygulanmasının mümkün olmadığı ve yapıldığı anlamına gelmemektedir. Pazarlama literatüründe markanın ve ürünün eşanlamlı olmadığı kabul edilmektedir. En basit fark, markalamanın ürüne özgü eklenen değerleri ifade etmesidir. Şehir pazarlamasında da uygulanan budur. Şehir aynı zamanda, içinde yaşayan insanlar için bir ikamet yeri, çalışma yeri, ziyaret edilen ve yatırımcıların ilgisini çekecek bir yerdir (Kavaratzis ve Ashworth, 2004:510).

3. Araştırmanın Amacı, Metodolojisi ve Örneklemi

Bu araştırma, girişimsel olmayan deneysel bir metodolojiye dayanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, dünyanın önde gelen şehirlerinin o şehri görme, yaşama, ziyaret etme imkânı olmayan kişiler üzerinde nasıl algılandığını nöropazarlama açısından EEG yöntemiyle tespit etmeye çalışmaktır. Bu deneysel çalışmada, bu şehirlere ait kavramlar ve görseller çalışmaya katılan gönüllü katılımcılara gösterilerek, şehirler hakkındaki algıları belirlenmeye çalışılmıştır.

Ayrıca, çalışmanın etkinliğinin ve verilen tepkilerin doğru olarak belirlenebilmesi için EEG Analiz yönteminin kullanılması da önem arz etmektedir. Çalışma; Fırat Üniversitesi Pazarlama ve Nöropazarlama Araştırma Merkezi kapsamında yaş, cinsiyet, meslek, gelir düzeyi gibi demografik olarak farklı gruplardan oluşan 30 gönüllü katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Öte yandan, bu çalışma farklı yaş gruplarına, toplumsal duruma, tecrübe ve diğer demografik özelliklere göre yapılabilir ve daha kapsamlı bir genelleme yapılabilir. Bu bir keşif çalışmasıdır ve daha büyük örneklem gruplarına uygulanabilir. Katılımcılara görseller ve kavramlar gösterilerek elektro beyin grafisi (Electroencephalography- EEG) çıktıları analiz edilmiştir. Çalışma için Fırat Üniversitesi Etik Kurulundan izin alınmıştır.

Çalışmanın ilk aşamasında; gönüllü katılımcılara kişisel bilgilerini içeren ve açık uçlu soruları kapsayan Gönüllü Katılım Formu doldurtulmuştur. Bu form tamamlandıktan sonra

katılımcılara araştırma beyan formu doldurtularak, araştırmaya gönüllü olarak katıldıklarını beyan etmeleri istenmiştir.

Çalışmaya daha sonra Elektro Beyin Grafisi (Electroencephalography-EEG) ölçümü ile devam edilmiştir. Katılımcılara kavramlar ve görseller gösterilerek EEG analiz yöntemi ile katılımcıların beyin dalgaları incelenmiş ve bu doğrultuda vermiş oldukları tepkiler incelenmiştir.

4.Araştırmanın Bulguları

Çalışmada; Nöropazarlama araştırma tekniklerinden biri olarak kullanılan elektro beyin grafisi (Electroencephalography- EEG) cihazı kullanılmıştır. EEG analizleri karşılaştırılarak sonuçlar değerlendirilmiştir. Araştırmada; Emotiv EPOC adında uluslararası 10-20 sistemine göre tasarlanmış 14 kanallı EEG cihazı kullanılmıştır. Emotiv EPOC olarak tanımlanan yüksek çözünürlüklü bu cihaz; saniyede 2048 Hz frekansta veri toplamaktadır. EEG cihazı, toplanan verileri 128Hz frekanslık bir örneklem dahilinde kablosuz ağ vasıtasıyla bilgisayara aktarmaktadır. Emotiv EPOC adlı EEG cihazıyla ölçülen veriler belirli algoritmalar dahilinde ölçüme katılan gönüllü katılımcıların duygusal tepkilerini ortaya koymaktadır.

Kafatası üzerine yerleştirilen elektrotlar yardımı ile edilen EEG dalgaları; tam periyodik olmayan ritmik dalgalardır. Beynin aktivite durumuna göre değişen dalgalanmaların frekansları: 0,5-70 Hz, genişlikleri 5-400 μ V aralığında değişir. Beyinde aktiviteler arttıkça EEG dalga frekansları yükselir ve genişliklerinde azalma meydana gelir. Elektrotlar beyin aktivitelerindeki gerilim farklılıklarını mikrovolt (μ V) aralığında ölçerek EEG ile çok fazla sayıda nöronun aktiviteleri ölçülür. EEG beyin farklı bölgelerinin hareketliliğini düzenli bir şekilde kaydedebilmek için 8 veya 16 kanallı elektrot başlıklı araçlardır. EEG, nöropazarlama alanında herhangi bir pazarlama alanındaki uyarıcılara karşı vermiş oldukları tepkileri beyindeki elektrik aktivitesinin ölçümüyle belirlenen bir tekniktir. Kafa derisine temas edecek şekilde yerleştirilen elektrotlar beyin uyarıcılara karşı vermiş olduğu anlık tepkileri belirler ve anlamlandırır.

Denyde şehirler; New York, Paris, Londra, Miami, Hong Kong, Geneva, Dubai, Rio De Janeiro, İstanbul ve Barcelona olarak seçilmiştir. Daha sonra bu şehirler ile ilgili Tablo-1 de gösterilen kavramlara ait görseller Gönüllü Katılımcılara on aşamada ve her aşamadaki görseller beşer saniye aralıklarla gösterilmiştir.

Tablo 2. Araştırmadaki Şehirler ve Şehirlere İlişkin Görseller

NEW YORK	Özgürlük Heykeli	İkiz Kuleler	New York Borsası	Kalabalık	Eyalet Binası
LONDRA	Futbol	Londra Köprüsü	Telefon Kulübesi	Kraliçe	Yağmur
PARİS	Romantizm	Eyfel Kulesi	Parfüm	Moda	Terör

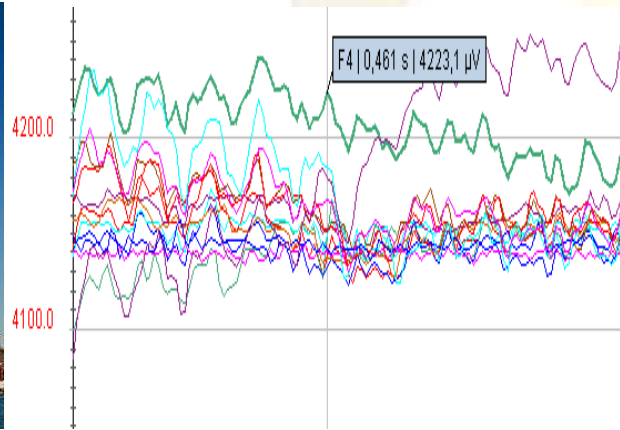
MIAMI	Tatil	Eğlence	Sahil	Polis	Basketbol
HONG KONG	Banka	Teknoloji	Gökdelenler	Yemek	Disneyland
CENEVRE	Saat	Anlaşma	Otomobil Fuarı	Banka	Zenginlik
DUBAİ	Para	Kral	Otomobil	Petrol	Tatil
RIO DE JANEIRO	Karnaval	Dans	Brezilya	Futbol	İsa Heykeli
İSTANBUL	Trafik	Boğaz	Tarih	Kültür	Cami
BARCELONA	Tarih	Dans	Kültür	Kırmızı-Lacivert	Futbol

Tablo 2.'de Gönüllü katılımcılara dünyada önde gelen şehirler ile ilgili gösterilen kavramlar yer almaktadır.

5.Araştırma Sonuçları ve Değerlendirme

Deneye katılan 30 gönüllü katılımcının EEG verileri incelendiğinde %100'ünün (n=30 kişi) tepki verdiği belirlenmiştir.

Çalışma on aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada New York şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla “ Özgürlük Heykeli, İkiz Kuleler, New York Borsası, Kalabalık, Eyalet Binası”dır.



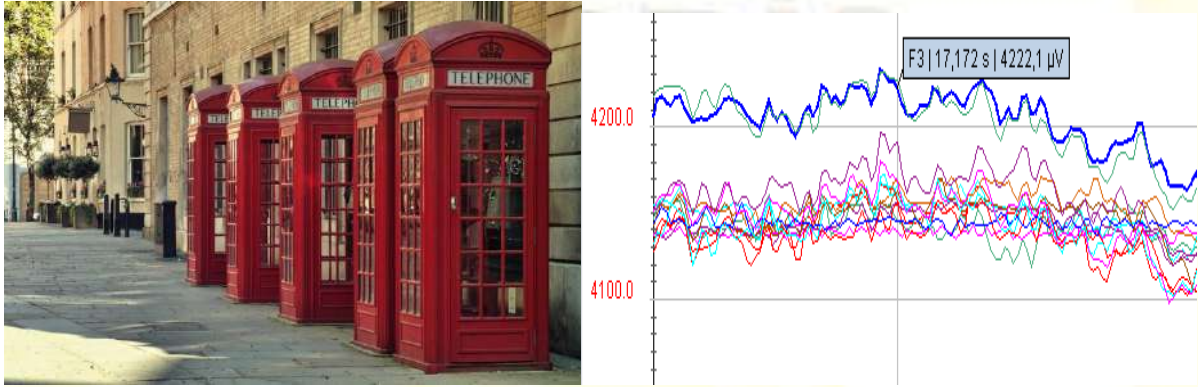
Resim 1. Özgürlük Heykeli

Resim 1 'de New York şehrine ait gösterilen 5 görselden birincisi olan “Özgürlük Heykeli” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 21 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal ve Oksipital bölgelerde görülmüştür. F3,F4,AF3,AF4,F7,O1,O2 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu

gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Daha sonra çalışmada New York şehrine ait 2. görsel olan İkiz kulelere 15 kişi, 3.görsel olan New York Borsası'na 9 kişi, 4.görsel olan Kalabalık'a 11 kişi ve son olarak 5.görsel olan Eyalet Binası görseline 7 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın ikinci aşamasında Londra şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla “ Futbol, Londra Köprüsü, Telefon Kulübesi, Kraliçe, Yağmur” dur.

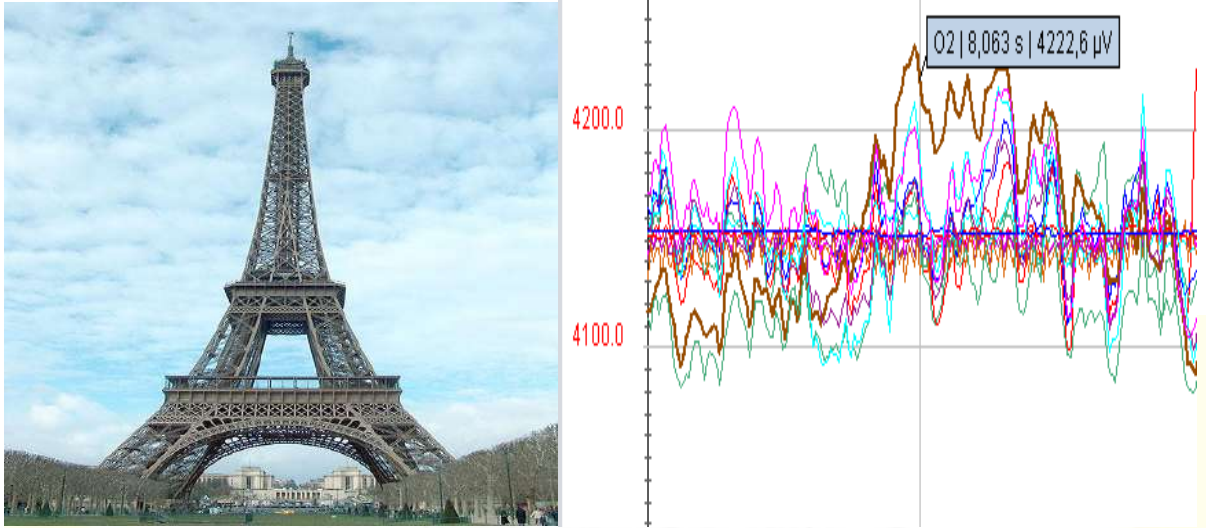


Resim 2. Telefon Kulübesi

Resim 2 'de Londra şehrine ait gösterilen 5 görselden üçüncüsü olan “Telefon Kulübesi” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 24 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal, Oksipital ve Temporal bölgelerde görülmüştür. F3,AF3,O1,T7,T8 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Londra şehrine ait 1. görsel olan Futbol'a 14 kişi, 2. görsel olan Londra Köprüsü'ne 11 kişi, 4.görsel olan Kraliçe'ye 15 kişi ve son olarak 5. görsel olan Yağmur görseline 9 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın üçüncü aşamasında Paris şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla “ Romantizm, Eyfel Kulesi, Parfüm, Moda, Terör” dur.

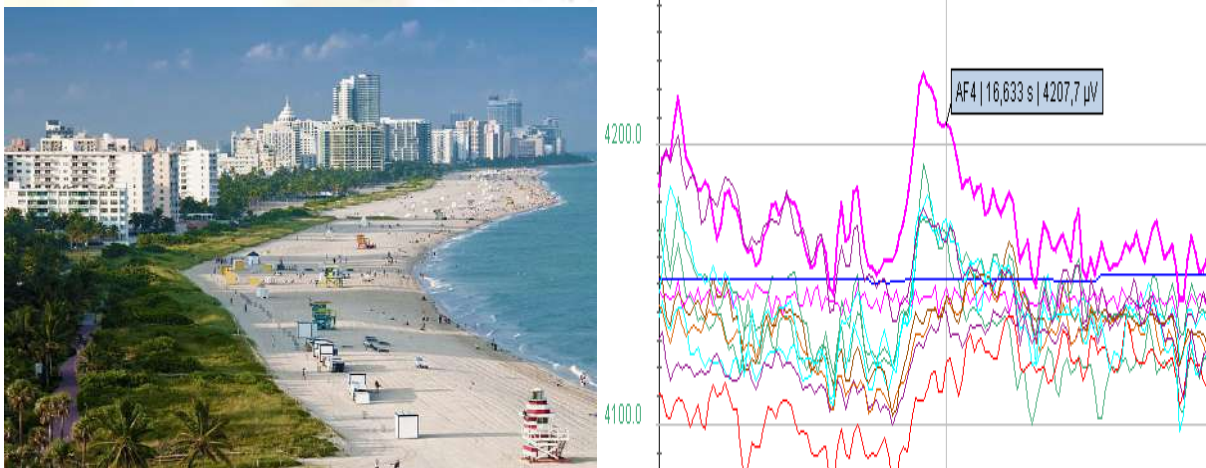


Resim 3. Eyfel Kulesi

Resim 3 'de Paris şehrine ait gösterilen 5 görselden ikincisi olan “Eyfel Kulesi” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 26 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Paryetal, Oksipital ve Temporal bölgelerde görülmüştür. P7,P8,O1,O2,T7,T8 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Paris şehrine ait 1. görsel olan Romantizm'e 17 kişi, 3. görsel olan Parfüm'e 12 kişi, 4. görsel olan Moda'ya 10 kişi ve son olarak 5. görsel olan Terör görseline 2 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın dördüncü aşamasında Miami şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla “ Tatil, Eğlence, Sahil, Polis, Basketbol” dur.



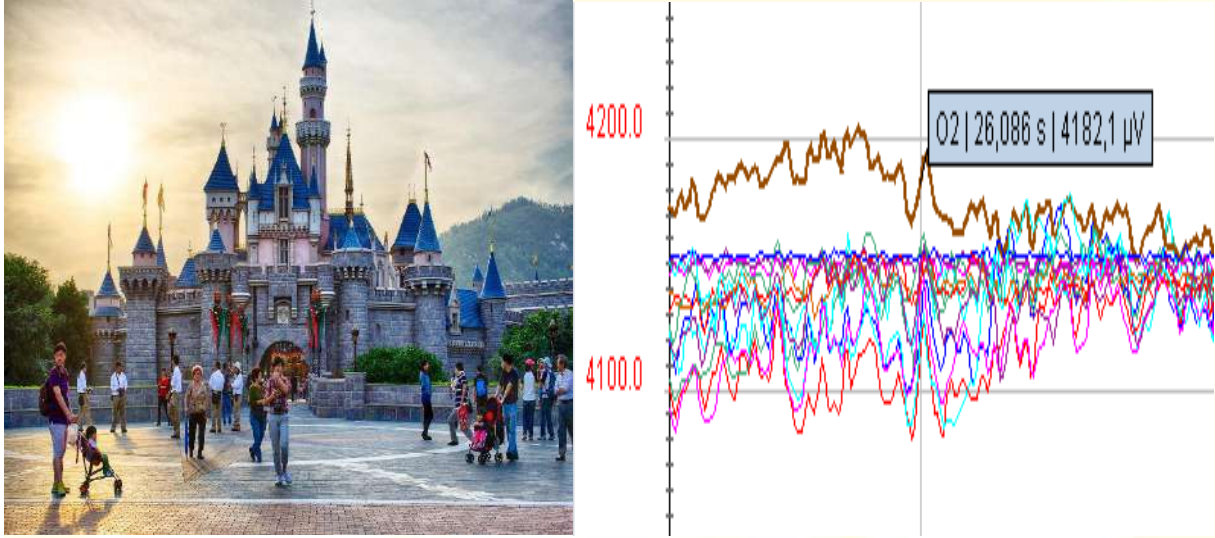
Resim 4. Sahil

Resim 4 'de Miami şehrine ait gösterilen 5 görselden üçüncüsü olan “Sahil” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 19 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal, Oksipital ve Temporal bölgelerde görülmüştür. F3,F4,AF4,O2,T7 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu

gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Miami şehrine ait 1. görsel olan Tatil'e 17 kişi, 2. görsel olan Eğlence'ye 14 kişi, 4. görsel olan Polis'e 10 kişi ve son olarak 5. görsel olan Basketbol görseline 16 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın beşinci aşamasında Hong Kong şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla "Banka, Teknoloji, Gökdelenler, Yemek, Disneyland" dir.

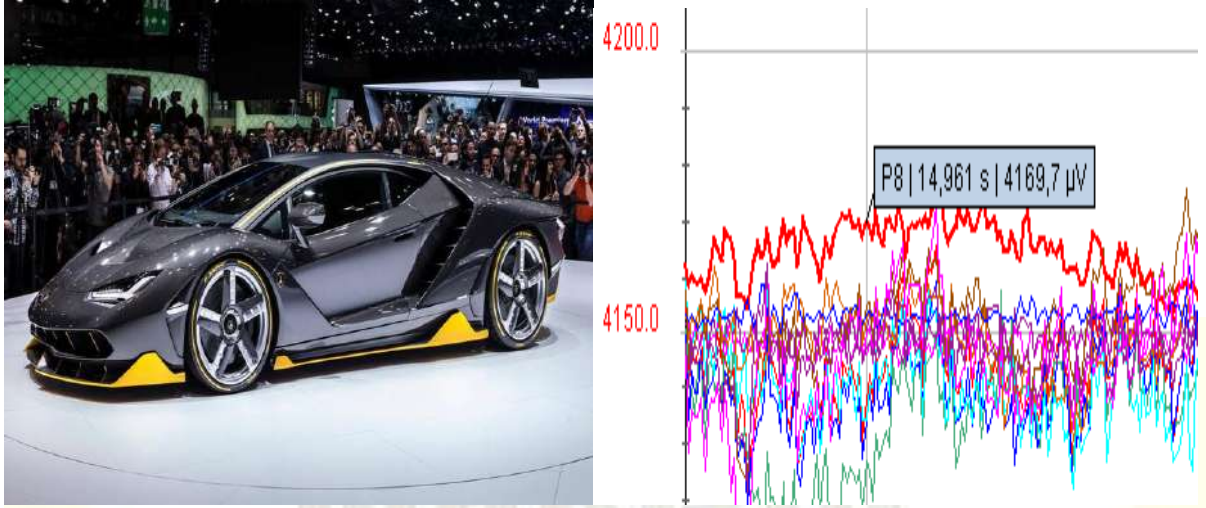


Resim 5. Disneyland

Resim 5 'de Hong Kong şehrine ait gösterilen 5 görselden beşincisi olan "Disneyland" katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 23 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal, Paryetal ve Oksipital bölgelerde görülmüştür. F4,AF4,P7,P8,O2 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Hong Kong şehrine ait 1. görsel olan Banka'ya 5 kişi, 2. görsel olan Teknoloji'ye 11 kişi, 3. görsel olan Gökdelenler'e 14 kişi ve son olarak 4. görsel olan Yemek görseline 17 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın altıncı aşamasında Cenevre şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla "Saat, Anlaşma, Otomobil Fuarı, Banka, Zenginlik" tir.

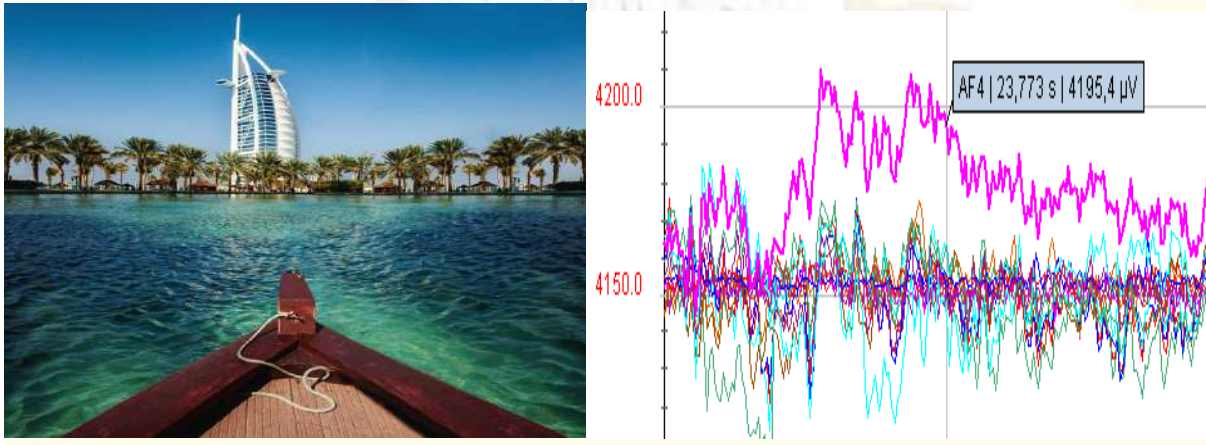


Resim 6. Otomobil Fuarı

Resim 6 ‘da Cenevre şehrine ait gösterilen 5 görselden üçüncüsü olan “Otomobil Fuarı” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 18 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal, Paryetal ve Temporal bölgelerde görülmüştür. F3,F4, P7,T8 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Cenevre şehrine ait 1. görsel olan Saat’e 7 kişi, 2. görsel olan Anlaşma’ya 5 kişi, 4. görsel olan Banka’ya 13 kişi ve son olarak 5. görsel olan Zenginlik görseline 15 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın yedinci aşamasında Dubai şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla “Para, Kral, Otomobil, Petrol, Tatil” dir.

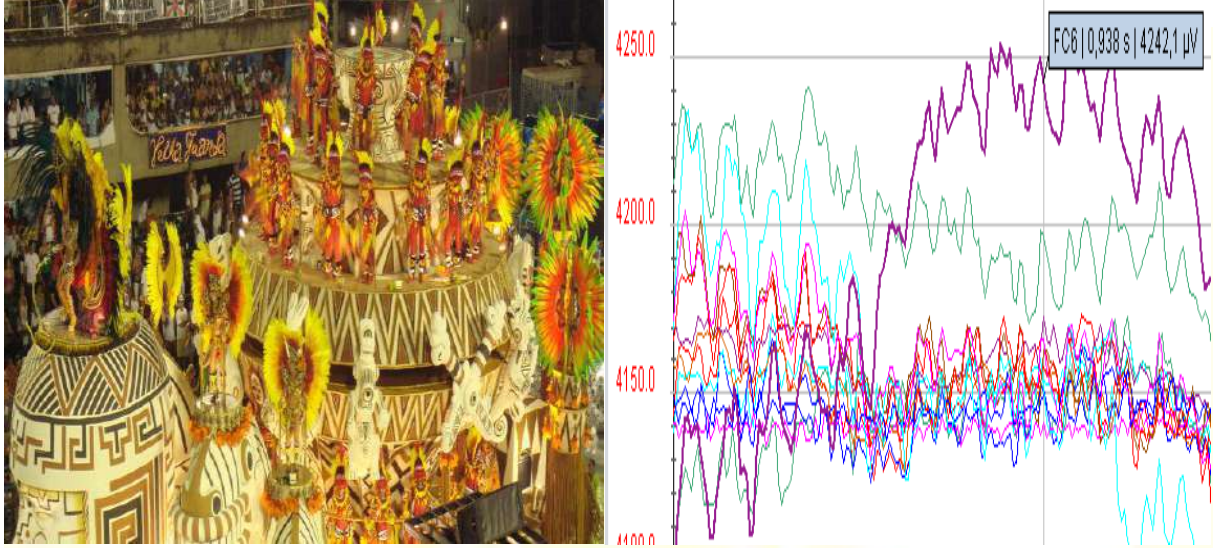


Resim 7. Tatil

Resim 7 ‘de Dubai şehrine ait gösterilen 5 görselden beşincisi olan “Tatil” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 21 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal, Oksipital ve Temporal bölgelerde görülmüştür. F3,F4,AF4,O1,T8 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Dubai şehrine ait 1. görsel olan Para'ya 15 kişi, 2. görsel olan Kral'a 9 kişi, 3. görsel olan Otomobil'e 19 kişi ve son olarak 4. görsel olan Petrol görseline 12 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın sekizinci aşamasında Rio De Janeiro şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla "Karnaval, Dans, Brezilya, Futbol, İsa Heykeli" dir.

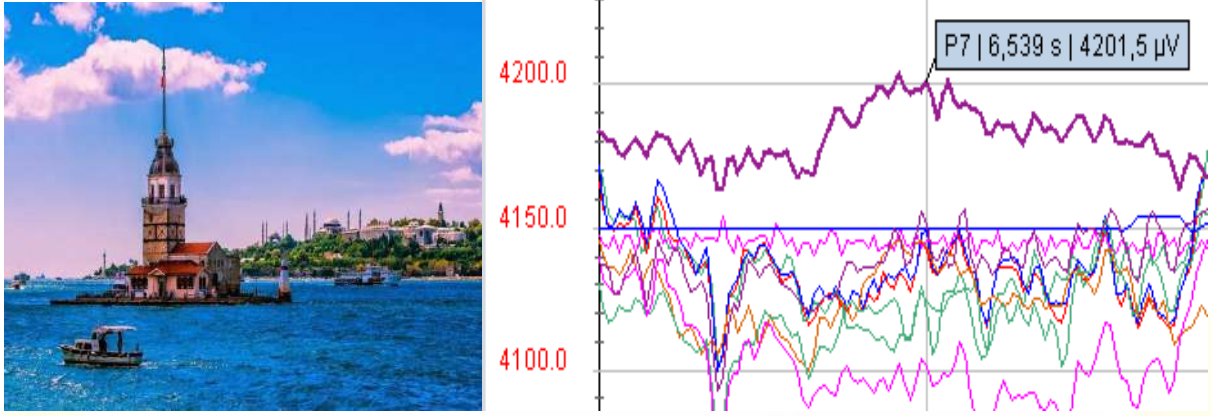


Resim 8. Karnaval

Resim 8 'de Rio De Janeiro şehrine ait gösterilen 5 görselden birincisi olan "Karnaval" katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 25 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal ve Oksipital bölgelerde görülmüştür. F3,F4,FC6,AF4,O1 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Rio De Janeiro şehrine ait 2. görsel olan Dans'a 18 kişi, 3. görsel olan Brezilya'ya 3 kişi, 4. görsel olan Futbol'a 16 kişi ve son olarak 5. görsel olan İsa Heykeli görseline 8 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın dokuzuncu aşamasında İstanbul şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla "Trafik, Boğaz, Tarih, Kültür, Cami " dir.

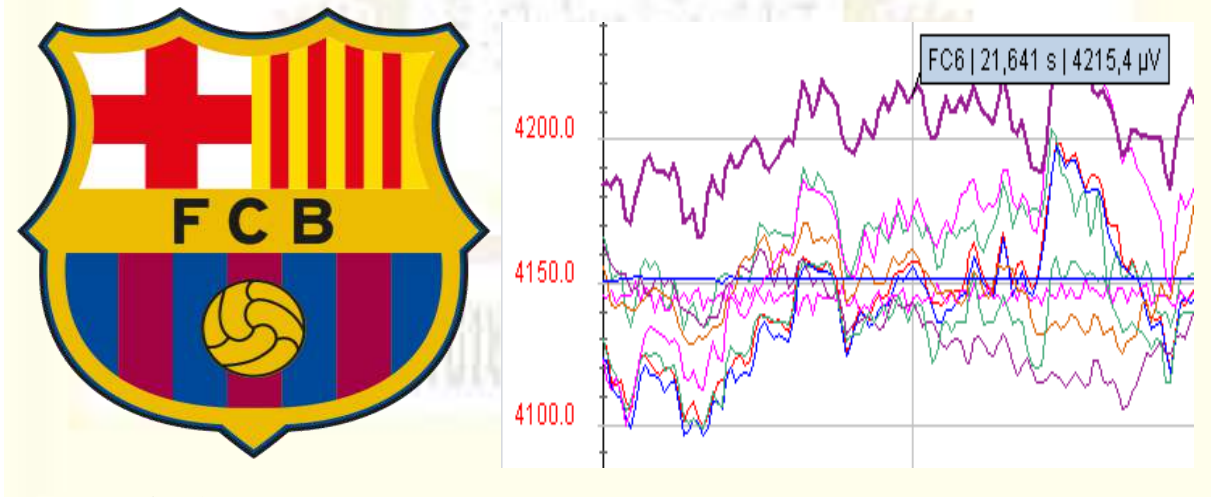


Resim 9. Boğaz

Resim 9 'da İstanbul şehrine ait gösterilen 5 görselden ikincisi olan “Boğaz” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 20 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal ve Paryetal bölgelerde görülmüştür. F3,AF4,P7,P8 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada İstanbul şehrine ait 1. görsel olan Trafik'e 6 kişi, 3. görsel olan Tarih'e 16 kişi, 4. görsel olan Kültür'e 14 kişi ve son olarak 5. görsel olan Cami görseline 18 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Çalışmanın onuncu ve son aşamasında Barcelona şehrine ait 5 adet görsel gösterilmiştir. Bunlar Tablo-2 de olduğu gibi sırasıyla “Tarih, Dans, Kültür, Kırmızı-Lacivert, Futbol” dur.



Resim 10. Futbol

Resim 10 'da Barcelona şehrine ait gösterilen 5 görselden beşincisi olan “Boğaz” katılımcıların en çok tepki verdiği görseldir. Bu görsele 21 gönüllü katılımcının tepki verdiği gözlemlenmiştir. Özellikle aktivite Frontal ve Oksipital bölgelerde görülmüştür. F4,AF4,FC6,O1,O2 elektrotlarının olduğu bölgelerde aktivite oranının yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu bölgelerdeki uyarılmalar diğer bir ifade ile amplitüt sayısındaki artış görselin birey üzerindeki etki uyandırma düzeyini göstermektedir.

Çalışmada Barcelona şehrine ait 1. görsel olan Tarih'e 11 kişi, 2. görsel olan Dans'a 5 kişi, 3. görsel olan Kültür'e 13 kişi ve son olarak 4. görsel olan Kırmızı-Lacivert görseline 7 kişinin tepki verdiği gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak; Gönüllü katılımcılara ait EEG desenleri incelendiğinde genel tepkilerin kavramlardan ziyade sembollere yönelik eğilim gösterdiği tespit edilmiştir. Şehir pazarlaması açısından da sembollerin kavramlardan daha etkili olduğu görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre örneğin; deneyde gösterilen; (New York Borsası, kalabalık, yağmur, kraliçe, romantizm, parfüm, moda, terör, polis, banka, anlaşma, teknoloji, zenginlik, petrol, trafik, tarih, kültür, renk, dans) vs.” gibi kavramlar şehir pazarlaması alanında önemli enstrümanlar olmasına rağmen günümüzde film, reklam, sosyal medya vb. iletişim araçlarıyla kişilerin zihninde yer tutan şehir sembollerinin (Özgürlük Heykeli, Eyfel Kulesi, Sahil, Telefon Kulübesi, Karnaval, Boğaz, Otomobil Fuarı, Disneyland)” daha etkili olduğu tespit edilmiştir.

İnsanların şehirlerle ilgili etkileşimleri doğrudan deneyim, çevre yoluyla veya dolaylı olarak medya aracılığıyla sağlansa da şehirlerle olan karşılaşmalarının algı ve imgeler yoluyla gerçekleştiği gerçeğinden yola çıkıldığında şehirlerin pazarlanması için kullanılan çeşitli mesajlar insanların zihninde ayrı ayrı anlamlar ifade etse de bir şehrin tanımlanmasında şehirden ve şehirle ilgili karmaşık mesajlardan ziyade sembolik bağlamda ele almamız gerektiğini göstermektedir. İnsan beyni farklı uyarıcılar kendisine yönlendirilse dahi de zihin kendi bilişsel dünyasındaki algı haritasında sembollerini konumlandırmaya daha yatkındır. Şehirleri oraya ait sembollerle özdeşleştirmektedir. Bu yüzden şehir yöneticileri şehirlerin pazarlanmasına ilişkin zihinsel haritaları, mevcut koşullara ve şehrin gelecekteki ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden tasarlayıp değerlendirirken nöropazarlamayı bir araç olarak kullanması, şehrin algılanmasına ilişkin yeniden konumlandırma yapmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Ariely, D., ve Berns, G.S. (2010). Neuromarketing: The hope and hype of neuroimaging in business. *Nature Reviews Neuroscience*, 11(4), 284-292.

Ashworth J. G., Voogd H., (1988), "Marketing The City: Concepts, Processes And Dutch Applications", *The Town Planning Review*, Cilt. 59, Sayı. 1, (Ocak 1988), S. 65-79

Ashworth J. G., Voogd H., (1990), *Selling The City: Marketing Approaches In Public Sector Urban Planning*, Belhaven Press, London, 1990.

Avraham, E., (2004), "Media Strategies For Improving An Unfavorable City Image", *Cities*, Vol:21, no:6, 2004, pp:471- 479.

Banks, S. J., Bellerose, J., Douglas, D., Ve Jones-Gotman, M. (2012). Bilateral Skin Conductance Responses To Emotional Faces. *Applied Psychophysiology And Biofeedback*, 37(3), 145-152. [Http://Dx.Doi.Org/10.1007/S10484-011-9177-7](http://Dx.Doi.Org/10.1007/S10484-011-9177-7)

Baş T, Tüzün H, (2010), Tüketicileri (Kullanıcıları) ve Ürün Kullanımlarını Analiz Etmek İçin Göz İzleme Yönteminin Kullanılması, *Tüketici Yazıları IV* ss:217- 234 <https://www.researchgate.net/publication/275582628>

Başpınar O.,(2015), Şehir Markalaşması ve Ankara Örneği T.C. Türk Patent Enstitüsü Markalar Dairesi Başkanlığı Uzmanlık Tezi, Ankara–2015.

Batı, U., Erdem, O. (2015), *Ben Bilmem Beynim Bilir*. İstanbul: Mediacat Yayınları

Bercea, M. D. (2013), “Anatomy Of Methodologies For Measuring Consumer Behavior İn Neuromarketing Research”. http://www.lcbronline.com/index_files/proceedingsemc12/12emc023.pdf E.T.19.11.2017.

Çakar T. (2017), Neden Nöropazarlama <http://iktisadiyat.com/2010/06/18/nedennoropazarlama-npyd-3-2/> (E.T 22.11.2017)

Deffner A., Metaxas T., (2006), "Is City Marketing Opposed To Urban Planning? The Elaboration Of A Pilot City Marketing Plan For The Case Of Nea Ionia, Magnesia, Greece", University Of Thessaly, Department Of Planning And Regional Development, Volos, Greece, *46th Congress Of The European Regional Association*, (August 30 – September 3 2006, Greece) S.1-31.

Erdemir, Kılınçorhan,(2015), “Nöropazarlama Araştırmalarını Anlama Kılavuzu”. <http://neurodiscover.com> (E.T.12.11.2017)

Fortunato, V. C. R., Giraldo, J. D. M. E., Ve De Oliveira, J. H. C. (2014). A Review Of Studies On Neuromarketing: Practical Results, Techniques, Contributions And Limitations, *Journal Of Management Research*, 6(2), 201-220.

Giritlioğlu İ., Avcıkurt C., (2010), "Şehirlerin Turistik Bir Ürün Olarak Pazarlanması, Örnek Şehirler ve Türkiye'deki Şehirler Üzerine Öneriler", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 3, Sayı 4, 2010, S.74-85.

Goovaerts P., Hannes Van Biesbroeck, Tim Van Tilt,(2014), Measuring The Effect And Efficiency Of City Marketing, Enterprise And The Competitive Environment 2014 Conference, Ece 2014, , Brno, Czech Republic, 6–7 March 2014, pp:191-198.

Hammou, K. A., Galib, M. H., & Melloul, J. (2013). The Contributions Of Neuromarketing In Marketing Research. *Journal of Management Research*, 5(4), 20-33.

<http://patofizyoloji.blogspot.com.tr/2012/01/fmri-ve-beyin-arastirmalar.html> (Erişim Tarihi:28.11.2017)

<http://www.elektrikport.com/teknik-kutuphane/beyin-inceleme-yontemleri/12295#ad-image-0> (Erişim Tarihi:28.11.2017).

Hubbard, P., Hall, T. (1998), The entrepreneurial city and the new urban politics, in Hall, T. And Hubbard, P. “The Entrepreneurial City: Geographies of Politics, Regime and Representation”, John Wiley & Sons, Chichester, UK.

Karavatzis, M., G.J. Ashworth (2007),”Partners In Coffeeshops, Canals And Commerce: Marketing The City Of Amsterdam”, *Cities*, Vol:24, No:1, Pp:16-25

Kavaratzis M., Ashworth, G. J. (2004), “City Branding: An Effective Assertion of Identity or a Transitory Marketing Trick?”, *Tijdschrift Voor Economische en Sociale Geografie*, 96 (5), pp. 506–514.

Kavaratzis, M., (2004), “From City Marketing to City Branding: Towards a Theoretical Framework for Developing City Brands”, *Journal of Place Branding* 1, pp. 58–73, 2004.

Kavaratzis, M., (2009), What Can We Learn From City Marketing Practice? *European Spatial Research and Policy*, Vol.16, Nr 1, pp :41-578, 2009.

Koçak, N., Gülnur Karakaş Tandoğan (2008),”Kent Turizmi Kapsamında Fuar Ve Sergilerin İzmir Turizmine Olası Etkileri: Expo Örneği”, *Soid Seyahat Ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, Yıl:5, Sayı:2, Ss:6-15

Kotler P., Gertner D., (2002), "Country As Brand, Product And Beyond; A Place Marketing and Brand Management Perspective", *Brand Management*, Cilt:9, Sayı: 4-5, 2002, pp.249-261.

Kotler P., Rein I., Haider H. D., (1993), *Marketing Places: Attracting Investment, Industry, And Tourism To Cities, Regions And Nations*, The Free Press, New York, 1993.

- Lee, N. B., Amanda J., Chamberlain, L. (2007), "What is 'neuromarketing'? A discussion and agenda for future research", *International Journal of Psychophysiology*, Vol. 63, No:2, 199-204.
- Lewis ve Bridger (2017); Market researchers make increasing use of brain imaging, <http://www.dravidlewis.co.uk/>, (E.T. 20.11.2017)
- Lin, C. H., Tuan, H. P., Vechiu, Y. C. (2010). Medial Frontal Activity In Brand-Loyal Consumers: A Behavior And Near-Infrared Ray Study. *Journal of Neuroscience, Psychology, And Economics*, 3(2), 59-73. [Http://Dx.Doi.Org/10.1037/A0015461](http://Dx.Doi.Org/10.1037/A0015461).
- Lindstrom, M. (2014), "Buyology". (Çev. Ümit Şensoy), Optimist Yayınları, Şubat, İstanbul.
- Oliveira J. H C. , J. M. . Giraldo, R. O. J. Santos (2014). Opening the "Black Box" in the Consumer's Mind: Understanding What is Neuromarketing, *International Journal of Business and Management* Vol. 9, No. 9; 96-106.
- Özdoğan, B., Tolon, M., Eser, Z. (2008). "Nöröpazarlama Üzerine Kavramsal Bir Çalışma", *Üçüncü Sektör Kooperatifçilik*, Sayı.3(5872) s.1-15.
- Özgüner Z., Uçar M., (2015), "Şehir Markalaşmasında Pazarlamanın Önemi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 9, Mart 2015, S. 323-333.
- Sebastian.V. (2014).New directions in understanding the decision-making process: neuroeconomics and neuromarketing, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 127, 758 –762
- Simsek, F. S., Ispiroglu, M., Tasdemir, B., Köroglu, R., Ünal, K., Özercan, I. H., Karabulut, K. (2015). Whatapproachshouldwetakefortheincidentalfinding of Increased 18f-Fdg Uptakefoci in Thecolon On Pet/Ct?.*Nuclearmedicinecommunications*, 36(12), 1195-1201.
- Sohn, H.S., C. Park (1999), "International Visitors' Satisfaction With Pusan City And Its Implications For City Marketing", *Asia Pacific Journal Of Tourism Research*, Vol: 4, No:1, pp:71-76
- Tekin M, Köylüoğlu S., Koyuncuoğlu Ö.,(2017), " Research on Consumers' Brain Activations by Means of Electroencephalography", *Method European Journal of Multidisciplinary Studies* May-Aug Vol.5, Nr.1, 2017.
- Treutler, T., Levine, B., Marci, Carl D. (2010). "Biometrics and Multi-Platform Messaging: The Medium Matters", *Journal of Advertising Research*, September, s.243-249.

Tüzel, N. (2010) Tüketicinin zihnini okumak nöropazarlama ve reklam, Marmara iletişim dergisi, Ocak, sayı 16, 163-176

Üner M. M., Güçer E., (2006), Taşçı A., " Türkiye Turizminde Yükselen Destinasyon Olarak İstanbul Şehrinin İmajı", *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, Cilt 17, Sayı 2, 2006, Güz: 189-201.

Ural, T. (2008). "Pazarlamada Yeni Yaklaşım: Nöropazarlama Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt.17, Sayı.2, s.421-432.

Ustaahmetoğlu, E. (2015), Nöropazarlama Üzerine Bir Değerlendirme. *Uluslararası İşletme ve Yönetim Dergisi*, 3(2), 154-168.

Varan, D., Lang, A., Barwise, P., Weber, R., Ve Bellman, S. (2015). How Reliable Are Neuromarketers' Measures of Advertising Effectiveness? *Journal of Advertising Research*, 55(2), 176-191.

Vashishta D.S., Balaji. B.(2012), Social Cognitive Neuroscience, Marketing Persuasion and Customer Relations, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 65, 1033 – 1039.

Yıldırım, C., M.Teberler (2006), "Şehirlerde Düzenlenen Uluslar Arası Etkinliklerin Şehirlerin Pazarlanmasındaki Önemi", I. Lisansüstü Turizm Öğrencileri Kongresi, 25-28 Mayıs, Ss:857-870, Çanakkale

Yücel A., Çubuk F., (2013), Nöropazarlama ve Bilinçaltı Reklamcılık Yaklaşımlarının Karşılaştırılması, Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 2, S.172-183

Yücel, A., Çubuk, F. (2014), "Bir Nöropazarlama Araştırmasının Deneysel Yolculuğu ve Araştırmanın İlk İpuçları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 24, Sayı: 2, 133-149.

Zara I.A. , Tuta M.(2013). Neuromarketing Research – A Classification and Literature Review *Research Journal of Recent Sciences*, Vol. 2(8), 95-102.

Zurawicki, L. (2010). *Neuromarketing, Exploring the Brain of the Consumer*. (42-53). Berlin Heidelberg. Springer-Verlag. Berlin Heidelberg, USA

İLAHİYAT ALANINDA DİNİ ÇEŞİTLİLİK MESELESİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞÜKRÜ ÖZKAN

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, msozkan1250@gmail.com

ÖZET

Günümüz dünyasında büyük ve küçük ölçekli birçok din varlığını sürdürmektedir. Geçmişe nazaran günümüzde iletişim araçları, ulaşım vb. etkenler aracılığıyla diğer dinler ve dindarlar hakkında daha bol malumat elde edilebilmekle birlikte, dinlerin karşılıklı durumları hakkında öne sürülen farklı görüşlere kolayca ulaşılabilmektedir. Tarihi süreçte diğer dinler hakkında bireysel farklı görüşler bulunsada 1983 yılında Alan Race tarafından bir tipoloji ortaya atıldı. Dini çeşitlilik vakıası karşısında takınılması gereken temel tutumları belirten bu tipolojide dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk olarak üç temel yaklaşım tipinin olduğu belirtildi. Buna göre dışlayıcılık, hakikat ve kurtuluş bakımından tek bir dine geçerlilik hakkı tanımaktadır. Kapsayıcılıkta ise hakikatin gerçek anlamda tek bir dine bulunduğunu kabul etmekle birlikte diğer dinlerin kısmi ölçüde hakikate sahip oldukları/olabilecekleri kabul edilmektedir. Ayrıca buna bağlı olarak kurtuluş yolu olarak diğer dinlere de kapı aralanmaktadır. Çoğulculuk ise hakikat ve kurtuluş açısından bütün dinlerin eşit olduğunun kabul edildiği felsefi tutum olarak ifade edilmiştir. Batıda ve ülkemizde birçok yönüyle farklı şekilde ifade edilen bu meselede biz daha çok ülkemizde ilahiyat alanında farklı akademik sahalarda görev yapmış ya da halen görevde olan akademisyenlerin görüşlerini inceleyeceğiz. Bu sebeple tefsir, hadis, din eğitimi, dinler tarihi ve din felsefesi alanlarından bu konuda görüş belirten birer akademisyen belirledik. Bu noktada seçtiğimiz akademisyenlerin hangi tutuma daha yakın olduklarını belirtmekte fayda var. Tefsir alanında Süleyman Ateş, daha çok kapsayıcı nitelikli düşünceleriyle ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık hadis alanında Talat Koçyiğit, dışlayıcı düşünceleriyle Ateş'e karşı çıkmıştır. Cennetin müminlerin tekelinde olup olmadığı düşüncesi temelinde karşılıklı makaleler serdeden bu iki akademisyen, Kur'an ve sünnet bağlamında meseleyi irdeleyerek bu konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamışlardır. Din eğitimi alanında ele alacağımız Mustafa Köylü ise dinlerarası diyalog hakkındaki kaygılarını belirtmektedir. Ayrıca dini çeşitlilik meselesine Hıristiyanlık ve İslamiyet bağlamında bakıldığında dini dışlayıcılığın ön plana çıktığını ifade etmektedir. Çoğulcu hipoteze sahip olan C. Smith ve P. Knitter'in düşüncelerine katılan dinler tarihçisi Mahmut Aydın ise dışlayıcılığı ve kapsayıcılığı eleştirmesi hasebiyle çoğulculuğa yakın bir pozisyondadır. Son olarak din felsefesi alanında Adnan Aslan'ın, İslami bir çoğulculuğun var olduğuna ancak şimdiye kadar teolojik bağlamda işlenmediğine dikkat çekerek kendine has dini çoğulculuk hipotezi öne sürdüğünü görmekteyiz. Neticede farklı bakış açılarıyla meseleye yaklaşan bu akademisyenlerin görüşleri karşılaştırmalı olarak, aynı zamanda ülkemizdeki diğer akademik yorumlara yer verilerek irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: dini çeşitlilik, dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk, hakikat, kurtuluş.

Giriş

Dünya üzerinde birbirinden farklı küçük ya da büyük ölçekli birçok din vardır. Bunlar; Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm olmak üzere dünya nüfusunun geniş bölümünü kapsayan dinler, bunun yanında Taoizm, Konfüçyanizm, Şintoizm vs. küçük ölçekli dinlerdir. Temelde teist ve teist olmayan olarak iki grupta incelenebilecek bu dinler, yakın ve uzak gruplara ayrılrsa bile vahiy, evrenin ve insanın var oluşu, kader ve eskatalogik konularda farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkları hakikat ve kurtuluş olarak iki başlıkta ele alabiliriz. Dinler farklı hakikat iddialarına sahip olmakla birlikte, ayrı kurtuluş yolları olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla birçok dinin bu dünyada var olması dini çeşitlilik vakıası, onların hakikat ve kurtuluş problemleri çerçevesinde karşılıklı durumları ve onlara mensup insanların diğerlerine karşı tutumunun nasıl şekilleneceği dini çeşitlilik meselesi olarak nitelenebilir. Bu meselede tarihsel süreç içerisinde birçok farklı görüş öne sürülmüştür. Ancak bu görüşler kavramsal bağlamda daha çok bireysel çözüm önerileri olmuştur. Oysa 1983 yılında Alan Race tarafından birçok düşünürün kendini konumlandıracağı bir tipoloji¹ öne sürülerek dini çeşitlilik vakıası karşısında takınılacak temel tutumlar belirlenmiştir. Race, bu tipolojide dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk olarak üç temel yaklaşım tipinin olduğunu belirtmiştir.²

Dini dışlayıcılık; doğruluk, kurtuluş, özgürleşme, insanın kendini gerçekleştirme veya dinin nihai amacını gerçekleştirmedeki gaye ne ise, onun tek bir din sayesinde elde edilebileceğini ve sadece tek bir dinde bulunduğunu savunan yaklaşım olarak tanımlanmaktadır.³ Dini kapsayıcılık ise diğer dinlerin bir anlamda kabul edildiği ancak diğer yandan reddedildiği yani diğer dinlerin manevi boyut ve derinlik olarak kabul edilmekle birlikte bu dinlerin kendi başlarına kurtuluş için yeterli olmadığı ileri sürüldüğü yaklaşımdır.⁴ Diğer tutumlara nazaran çoğulculuk, bütün dinlerin hakikat ve kurtuluş açısından eşit olduğunu iddia eder.⁵ Aslında bu üç tipik yaklaşımın kendi bağlamlarında farklı açılımları vardır. Mesela katı dışlayıcı olunabildiği gibi ılımlı dışlayıcı bir tavır da sergilenebilir. Hıristiyan düşünürlerinden Karl Barth, diğer dinleri insani oluşumlar olarak aslında dinsizlikle eşdeğer olduğu görüşüyle katı bir portre çizerken⁶, Alister McGrath diğerleriyle diyalogun gerekliliğine vurgu yaparak daha ılımlı bir tavır sergilemiştir.⁷

¹ Tipoloji kavramının kullanılmamasının nedeni, bu kavramın sınıflandırma kavramı gibi kesin bir ayırım içermemesi ve değişkenliği daha fazla barındırmasıdır. Sınıflandırma doğal sınıflara yani olabildiğince diğerlerinden ayrılan gruplandırmaya denir. Sosyal bilimlerde ortak nitelikli unsurların oluşturduğu topluluk olarak ele alınan tipoloji ise değişken durumu ifade eder ve kesin gruplandırma oluşana kadar geçici işlev görür. Değişim ne kadar yavaş ve aşamalıysa doğal sınıfları belirlemeye yarayan ayırıcı özellikler o kadar az, sınıfları kesin çizgilerle birbirinden ayırmak da o kadar güç olur. Bu durumda tipolojiye başvurulabilir. Buna bağlı olarak tipolojiler inceleme konusu sorunlara çözüm getirdikleri sürece geçerlidir.

² Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983, s. 139.

³ Hıristiyan dünyasındaki katı dışlayıcılığın en önemli temsilcisi olan Karl Barth'ın görüşleri için bkz. Mehmet Şükrü Özkan, *Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi*, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/2, yıl: 7 cilt: VII sayı: 14, s. 83.

⁴ Diğer inanç sahiplerinin 'isimsiz Hıristiyan' olarak nitelendiği Karl Rahner'in kapsayıcılık teorisi için bkz. Mehmet Şükrü Özkan, *Başarısız bir Hipotez: Dini Çoğulculuk*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yay., 2017, s. 47-48.

⁵ Özkan, *Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi*, s. 98.

⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, New York: Harper Torchbooks, 1962, s. 91.

⁷ Alister E. McGrath, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 159.

Kapsayıcılıkta Karl Rahner, Hz. İsa'nın kabulünü kurtuluş için temel ilke olarak belirlerken⁸ Hans Küng, dinlerdeki ortak noktalara dikkat çekerek biraz daha uzlaşıcı bir pozisyon almıştır.⁹ Çoğulcu hipotezlere bakıldığında ise Canwell Smith'in teolojik bakış açısıyla John Hick'in ise daha çok felsefi temelli bir dini çoğulculuk hipotezi inşa ettiğini görmekteyiz.¹⁰

Bu yönüyle bakıldığında yukarıda belirtilen tipolojinin genişletilebileceğini söyleyebileceğimiz gibi daraltılabileceği de ileri sürülebilir. Çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlayıcılık olarak şekillenen tipolojinin, meseleyi tam olarak kapsamamakla birlikte meselenin tartışılması için gerekli olduğunu düşünen Gavin D'Costa, bu tipolojiye karşılaştırmalı teoloji ve postmodern postliberalizmi de ekleyerek beşli bir taslak önermektedir. Bu önerisini temellendirirken çoğulcuların her dinin aynı gerçeğe götüren eşit yapılar olduğunu öne süren 'üniter' ve aynı hakikate götüren farklı yollar olduğunu savunan 'çok formlu' olmak üzere, aynı şekilde kapsayıcıların bireysel kurtuluşları tasdik eden sınırlayıcı ve diğer dinlere kurtuluş imkanı veren yapısal kapsayıcılar olmak üzere ikiye ayrılabilceğini belirtir. Hakeza dışlayıcıları, Hıristiyan olmayanların hiçbir gerekçesine bakılmaksızın cezalandırılmasını ön gören sınırlı erişim ve vahiyden haberdar olmayanların kurtulabileceğini kabul eden evrensel erişim dışlayıcıları olarak iki şekilde değerlendirmektedir.¹¹ Kapsayıcıların, temel hakikat ve kurtuluş ilkeleri koyması hasebiyle dışlayıcılığa yakın bir pozisyonda olduklarını, benzer şekilde çoğulcuların ise dinleri başka unsurlara indirgedikleri ve çoğulcu hipotezlerinin temel ilkelerini vazgeçilmez kriterler olarak sundukları için dışlayıcı nitelikte tutum sergilediklerini kabul edebiliriz. Böylece aslında sadece dışlayıcılığın ve onun farklı yansımalarının olduğu söylenebilecektir.¹²

Batıda ortaya çıkmış ve yukarıda kısaca özetlediğimiz şekilde yansımaları olan bu tipoloji bağlamında ülkemizde nasıl yorumların serdedildiği, özellikle son birkaç on yıldaki tartışmalara bakıldığında önem arz etmektedir. Nitekim bu süre zarfında dini çeşitlilik meselesi ile ilgili birçok çalışma ortaya çıkmıştır.¹³ Dolayısıyla biz seksenli yıllarda kavramsal bağlamda tartışılmaya başlayan ve ülkemizde aynı tarihten itibaren akademik gündemi meşgul eden bu mesele ile ilgili yorumlara değineceğiz. Bunu yaparken daha çok ilahiyat alanında farklı akademik sahalarda görev yapmış ya da halen görevde olan akademisyenlerin görüşlerini vermiş olduğumuz tipolojiye bağlı kalarak inceleyeceğiz. Bu

⁸ Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Christianity and Other Religions içinde, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 33.

⁹ Hans Küng, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", eds. J. Hick & B. Hebblethwaite, Christianity and Other Religions, Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 138.

¹⁰ Bu hipotezlerin ayrıntılı incelendiği bir çalışma için bkz. Özkan, Başarısız bir Hipotez: Dini Çoğulculuk, Şırnak Üniversitesi Yay., 2017.

¹¹ Gavin D'Costa, Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009, s. 6-7., Karşılaştırmalı teoloji ve postmodern postliberalizm tutumları için bkz a.g.e., s. 7-8.

¹² Bu tarz değerlendirmeler için bkz. Özkan, Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi, s. 103-110.

¹³ Özellikle din felsefesi alanındakilerden bir kaçını sayabiliriz. Rahim Acar, Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler, İstanbul: Elis Yayınları, 2007., M. Kazım Arıcan, "Felsefi ve Teolojik bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik," CÜİFD, C. XV, S. 1, 2011, ss. 71-98., Adnan Aslan, Dinler ve Hakikat, İstanbul: İsam Yayınları, 2006., Nebi Mehdiyev, "Plantinga'nın Dini Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi", İslam Araştırmalar Dergisi, S. 22, 2009, ss. 95-108., Mehmet S. Reçber, "İbn Al Arabi, Hick and Religious Pluralism", Asian and African Area Studies, Vol. 7, No. 2., 2008, ss. 145-157.

sebeple tefsir, hadis, din eğitimi, dinler tarihi ve din felsefesi alanlarından bu konuda görüş belirten birer akademisyen belirledik. Tefsir alanında Süleyman Ateş, daha çok kapsayıcı nitelikli düşünceleriyle ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık hadis alanında Talat Koçyiğit, dışlayıcı düşünceleriyle Ateş'e karşı çıkmıştır. Din eğitimi alanında ele alacağımız Mustafa Köylü ise Hıristiyanlık ve İslamiyet bağlamında bakıldığında dini dışlayıcılığın ön plana çıktığını ifade etmektedir. Mahmut Aydın ise dışlayıcılığı ve kapsayıcılığı eleştirmesi hasebiyle çoğulcu bir pozisyonadadır. Hatta dinler arası diyalogu, çoğulculuk için olmazsa olmaz şart olarak görmektedir. Son olarak din felsefesi alanında Adnan Aslan'ın, İslami bir çoğulculuğun var olduğuna ancak şimdiye kadar teolojik bağlamda işlenmediğine dikkat çekerek kendine has dini çoğulculuk hipotezi öne sürdüğünü görmekteyiz. Neticede farklı bakış açılarıyla meseleye yaklaşan bu akademisyenlerin görüşleri karşılaştırmalı olarak, aynı zamanda ülkemizdeki diğer akademik yorumlara yer verilerek irdelenecektir.

Karşılaştırmalı bir bakış açısına sahip olan bu çalışmada, özellikle Ateş ve Koçyiğit meseleyi tamamen Kur'an bağlamında tartıştığı için, onların görüşlerini verirken ayetlere başvurma gereği duyduk. Köylü, Aydın ve Aslan'ın, Batı çoğulcu anlayışının temsilcileri olan Paul F. Knitter'in dinler arası diyalog yorumu, C. Smith'in iman-birikimsel gelenek ayrımı ve J. Hick'in teolojik devrimi gibi daha birçok görüşlerine atıflar yapmaları hasebiyle, onların bu meseleye yaklaşımı daha çok batı eksenli olduğu kanaatimize dayanarak, gerek duymasak da mecbur kaldığımız yerlerde ayetlere yer verdik. Sonuç itibarıyla her bir akademisyenin İslam'ı bir bakış açısı sunma gayretinde olduğunu göz ardı etmedik. Son olarak belirtmeliyiz ki, Ateş-Koçyiğit tartışmasının başlangıcı Ateş'in görüşlerine dayandığı için, onun kapsayıcı düşüncelerine öncelik tanıdık.

Süleyman Ateş'in Kapsayıcı Teorisi

Süleyman Ateş, dini çeşitlilik meselesi üzerinde ciddi anlamda duran ve bu konudaki görüşleri sebebiyle eleştiriler alan bir akademisyen olarak, özellikle dışlayıcı anlayışa yönelttiği eleştirilerle öne çıkmaktadır. O, dışlayıcılığı eleştirirken aynı zamanda kapsayıcı tutumuna zemin hazırlamaktadır. Diğer din mensuplarının kurtuluş bağlamında durumlarını irdeleyen çalışmalarında ön plana çıkan Ateş, kurtuluşun şartları, Allah'ın rahmeti ve ehli kitap kavramı gibi meseleler üzerinden kapsayıcı görüşlerini şekillendirmiştir.

Cennetin her hangi bir dinin tekelinde olup olmadığı sorusuyla bu tartışmaya giren Ateş, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi düşünmenin yanlışlığına dikkat çekerek, cennetin hiçbir dinin tekelinde olmadığı sonucuna varmıştır. "Rahmetim her şeyi kaplamıştır"¹⁴ ayetine dayanarak tekelci zihniyeti eleştirmektedir. Ateş, Hick'in Hıristiyan dışlayıcı algısına yaptığı itirazın benzeri itirazı dışlayıcı Müslüman tutuma yöneltmiştir. Hick, Tanrı'nın evrensel sevgisi inancıyla sadece belli bir grubun kurtuluşu ereceği inancının birbiriyle tutarsız olduğunu belirtmişti.¹⁵ Ateş de Hz. Muhammed'in alemlere rahmet olarak gönderildiğinin ikrar edilmesi ile sadece Müslümanların cennete gideceği inancının çelişkili olacağını savunmaktadır. Ona göre her peygamber insanlığa sonsuz rahmeti sunmaya çalışmış, Allah'a şeksiz inanan ve salih amel işleyen herkesi cennetle müjdelemiştir. Buradan hareketle insanların bencil olmasının, yukarıda verilen ilahi mesajın ufkunu daralttığını ve sadece kendi

¹⁴ A'raf, 7:156.

¹⁵ John Hick, God and Universe of Faith, Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993, s. 131.

dinlerine mensup olanların cennete gidecekleri görüşüne kapıldıklarını söylemektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın cennetin belli bir zümreye mahsus olduğu fikrini reddettiğini, iman ve salih amelin cennete götüren iki temel unsur olduğunu vurguladığını bildirmektedir.¹⁶ Aslında "inanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiler'den Allah'a ve Ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için Rableri katında karşılıklar vardır. Onlar hiç kaygılanmayacak ve hiç üzülmeyeceklerdir"¹⁷ ayetine dayanarak bu iki şarta ahirete iman eklese de temelde yukarıda belirtilen Allah'a iman ve salih amel şartları onun için bağlayıcıdır.

Görüldüğü gibi kurtuluş için iki ana şart belirleyen Ateş, ehli kitabın durumuyla ilgili genel bir ilke koyar. Kur'an'da bir milletin topyekün azaba uğratılacağına bildirilmediğini, kendilerine indirilen hak kitaba bağlı olanların ödüllendirileceğinin, kendi kitabının çizdiği yoldan ayrılanların cezalandırılacağına belirtildiğini¹⁸ iddia eder. Ona göre bu Allah'ın ilahi prensibidir. Hakeza son peygamber olan Hz. Muhammed'e inananların cennete gideceklerinin garantisini olmadığını, Kur'an'da açıkça belirtildiğini savunmaktadır. Kur'an'da bunun yanında Allah'a farklı isnatlar yüklemenin de küfür sayılacağına vurgulandığını ifade etmektedir.¹⁹ Ona göre Allah'a şirk koşmayan, ona oğul isnat etmeyen hak din mensupları kurtuluşa ereceklerdir. Çünkü onların dinlerinin sahit, tahrif olmamış yönleri tevhid denen çizginin içerisinde değerlendirilebilir.

Nitekim ona göre farklı peygamberlerin aracılığıyla gelen vahiy sonucu teşekkül etmiş, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini özde aynı şeyi söylemektedir. Bu noktada Ateş, Kur'an'ın ehli kitabı, kendi kitaplarının emirlerini yerine getirmeye çağırdığına dikkat çeker. Bu nedenle kendi vahiylerinin bir kısmını yerine getirip diğerlerini inkar eden veya uygulamayanlar cezalandırılacağı gibi, sahit dini metinlere uyan her kitap ehlinin kurtuluşa ulaşacaktır. Kendi kitaplarına uymamak onun indinde tevhid ilkesine göre hareket etmemektir. Dolayısıyla kitap ehlinden her kim tevhid inancına sahit olmazsa cezalandırılacak, tevhid ilkesine sahit olan ve salih amel işleyenler kurtuluşa erecektir.²⁰ Gelinek noktada Ateşe'e göre ehli kitabın tevhid ilkesine bağlı kalarak inancına sahit çıktığı durumda her hangi bir problem olmadığını görmekteyiz. Nitekim o, Kur'an'ın onları dinlerini bırakmaya değil, tevhid ilkesini bozmamaya çağırıldığını belirtir.²¹

Bu noktaya kadar tutarlı bir görüntü vermesine rağmen Ateş, Hz. Muhammed'i gerçek anlamda tanıma fırsatı bulan kişilerin ona inanması gerektiğini vurgularken, aynı zamanda bu kabulün kendi dini geleneğinden vazgeçmesini gerektirmediğini ifade ederek çelişkili bir tutum sergiler. Çünkü o, hak din mensuplarının son peygambere ve onun mesajının hak mesaj olduğuna inanmakla Müslüman olmayacaklarını, kendi dinlerinde kalabileceklerini düşünür. Ona göre her peygamberin aynı ilahi mesajı, nuru temsil etmesi bunun açık göstergesidir.²² Bu da demektir ki 'İslam' bütün peygamberlerin anlattığı şeylerin kendisi olması bakımından, sadece son vahyin değil tüm vahiylerin verdiği mesaj olarak anlaşılmalıdır. Fakat bize göre

¹⁶ Süleyman Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", İslami Araştırmalar Dergisi, 1989, C. 3, S. 1, s. 8.

¹⁷ Bakara, 2:62.

¹⁸ Nisa, 4:123-124.

¹⁹ Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", s. 12-13.

²⁰ Süleyman Ateş, İslam'da Güncel Tartışmalar, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2000, s. 47 vd., bu konuda dayandığı ayet; Kitap ehliyle, haksızlık edenleri dışında en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: 'Bize indirilene de, size indirilene de inandık, Tanrımız ve Tanrınız birdir, biz de O'na teslim olanlarız.'" Ankebut, 29:46.

²¹ Ateş, İslam'da Güncel Tartışmalar, s. 54.

²² Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", s. 14-16.

eğer hak din mensupları son peygamberin ve mesajının hak olduğunu kabul ederse bir şekilde onun mesajına uymak zorundadır. Son mesaj diğer kitapların ve dinlerin tahrif edildiğini belirtmekle tek yegane mesajı kendisinin içerdiğini söylemektedir. Ancak Ateş, tahrif meselesinin yanlış anlaşıldığını, ehli kitabın kutsal kitaplarını sadece anlam bakımından tahrif ettiğini ileri sürerek bu eleştiriye karşı çıkmaktadır. Buna dayanarak Kur'an'ın önceki kitapları neshetmediğini aksine doğruladığını iddia etmektedir.²³

Ateş'in kapsayıcı görüşlerini maddeleştirirsek şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

1. Cennet her hangi bir dinin tekelinde değildir.
2. Kurtuluş için iki temel ilke vardır: iman ve salih amel.
3. Ehli kitap tevhid ilkesine zarar vermediği sürece problem yaşamaz.
4. Gerekli şartlar oluşursa Hz. Muhammed'e iman gerekir ama getirdiği hükümlere bağlılık şart değildir.
5. Kutsal kitaplar tahrif olmamıştır ve Kur'an onların şimdiki halinin devamı niteliğindedir.
6. Dolayısıyla İslam terimi Yahudilik ve Hıristiyanlığı da kapsar ve onlar da kurtuluşa erebilirler.

Süleyman Ateş'in bu kapsayıcılık teorisinin iki temel problemi olduğu söylenebilir. Birincisi, kapsayıcılığın kapsamının sadece ehli kitapla sınırlandırılması, ikincisi ise ehli kitap hakkında keskin görüşlere sahip olmasıdır. İlk problemde kapsanan dinlerin ya da dindarların sadece iki dini gelenekle sınırlı tutulması,²⁴ dini çeşitlilik meselesinde sınırlı bakışa sahip olduğu algısına yol açabileceği gibi, meselenin çözümünde de ilerlemenin kaydedilmemesine sebep olabilir. Ateş, kapsayıcı teorisini Kur'an ekseninde oluşturduğu ve dinler tarihinin verilerine fazla değinmediğinden, bu sınırlılığa bir anlamda hak vermekle birlikte, böyle bir bakış açısının diğerlerini doğrudan cezalandırılacaklar sınıfında görme tehlikesi barındırdığı söylenebilir. Dolayısıyla girişte vermiş olduğumuz tipoloji bağlamında bu teoriye baktığımızda ehli kitap açısından kapsayıcı ancak diğer dini gelenekler açısından dışlayıcı bir tabloyla karşılaşmaktayız. İkinci problem ise ehli kitap kavramının tam olarak ne ifade ettiği, Hz. Muhammed'e iman ve onun bağlayıcılığının zorunlu olup olmaması, tahrifin nasıl gerçekleştiği ve tevhid ilkesinin Yahudilik ve Hıristiyanlıkta ne kadar gerçekleştiği gibi meseleleri içermektedir. Ateş'in bu meselelerdeki görüşleri Talat Koçyiğit tarafından Kur'an'ı ni bakış açısıyla eleştirel olarak incelendiği için biz bu konulara burada girmiyoruz.

Bir Dışlayıcı Olarak Talat Koçyiğit

Talat Koçyiğit, dışlayıcı görüşlerini Ateş'e yönelik eleştirileriyle temellendirmektedir. Ateş, bu konudaki "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir" adlı ilk çalışmasını yayınladıktan sonra Koçyiğit "Cennet Müminlerin Tekelindedir"²⁵ adlı bir makale yayınladı. Ve bu makalesinde Ateş'in kapsayıcı teorisinde öne sürdüğü düşüncelere yönelik eleştirilerini belirtti. Daha sonra Ateş, "Cennet Tekelcisi Mi?"²⁶ adlı bir makale yazarak Koçyiğit'in

²³ Ateş, İslam'da Güncel Tartışmalar, s. 56.

²⁴ Ateş'in, Rahner'in 'isimsiz/gizli hıristiyan' kavramına benzer şekilde 'isimsiz müslüman' tarzında bir kapsayıcılık teorisi öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Ancak bu kavram, bu kapsayıcı teoriye göre sadece Yahudiler ve Hıristiyanlar için kullanılabilir.

²⁵ Talat Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", İslami Araştırmalar Dergisi, 1989, C. 3, S. 3, ss. 85-95.

²⁶ Süleyman Ateş, "Cennet Tekelcisi Mi?" Journal Of Islamic Research, C. 4, S. 1, 1990, ss. 28-38.

iddialarına cevap verdi. Şimdi biz bu tartışmayı kısaca işlerken Koçyiğit'in dışlayıcı pozisyonunun nasıl şekillendiğini göstermeye çalışalım.

Koçyiğit'in dışlayıcı görüşleri kurtuluş şartlarının doğru anlaşılması, İslam dinindeki temel iman önermelerine mutlak bağlılık, İslam kavramı ve tahrif meselesiyle şekillenmektedir. Öncelikle o, Kur'an'da belirtilen iman eden ve salih amel işleyenler hakkındaki ifadeleri Ateş'in yanlış değerlendirdiğini ileri sürer. Ateş, özellikle ehli kitapta iman eden ve salih amel işleyenlerin cennete gideceğini iddia etmekteydi. Koçyiğit, Kur'an'da bahsedilen Ehli Kitap ile günümüz Ehli Kitabın birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre şayet İslam eşsiz olmasaydı onu tebliğ etmeye de gerek kalmazdı. Ayrıca sadece Allah'a inanıp salih amel işlemek kurtuluş için yeterli değildir. Çünkü peygamberlere iman da kurtuluşun şartıdır. Ona göre peygamberler birbirinden ayrılamazlar. Bu nedenle de Hz. Muhammed'e inanmadan cennete gitmek imkansızdır. Buna dayanarak Koçyiğit salih amel olarak nitelendirilecek fiillerin Hz. Muhammed'in getirdiği vahye uygun fiiller olduğunu bu nedenle ona bağlı olmadan salih amel işlevinin yerine getirilemeyeceğini belirtmektedir.²⁷

Dolayısıyla Koçyiğit, Ateş'in "Biz Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere nasıl vahyettiysek sana da öyle vahyettik"²⁸ mealindeki ayetini, bütün peygamberlere aynı mesaj gelmiştir şeklinde yorumlamasına ve Allah'a iman eden, salih amel işleyen herkesin cennete gidebileceği sonucuna varmasına katılmamaktadır. Ona göre Ateş, bu ayeti kendi fikrinin temeli yaparken yanlış yorumlamıştır. Koçyiğit için burada belirtilen vahyin içeriği değil nasıllığı yani keyfiyetidir. Her peygamber gibi son peygambere de aynı şekilde vahyedildiği vurgulanmaktadır. Eğer indirilen vahiyler aynıysa, diğer metinlerde de son peygambere ve onun getirdiği mesaja iman yer almalıdır. Çünkü son peygambere gelen mesajda ona iman etme zorunluluğu vurgulanmaktadır.²⁹ Kısaca ona göre Ateş'in sunduğu kurtuluş şartları eksiktir ve Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına işaret eder.

Bu eleştirinin ikinci adımında Koçyiğit kurtuluş şartlarını sıralar. Kur'an'da belirtildiği üzere Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmak kurtuluş için zorunlu şartlardır. Dolayısıyla Koçyiğit, bu şartların tamamının yerine getirilmesi gerektiğini düşünür. Nitekim Ateş'in ön gördüğü kurtuluş şartlarında Hz. Muhammed'e iman zorunlu değil, şartlar gereği gereklidir. Ancak Koçyiğit yukarıda da belirtildiği gibi son peygambere iman olmazsa kurtuluşun imkansız olduğunu öne sürmektedir. "Havarilere; bana ve elçime inanan, diye vahyetmişim. İmandık bizim Müslüman olduğumuza şahit ol demişlerdi"³⁰ ayetini Ateş, sadece son peygambere değil diğer dinlere de inananların da Müslüman olduğu şeklinde yorumlayıp, sahih vahiy metniyle gelen Hz. İsa'ya iman ilkesini kendi görüşüne temel olarak göstermiştir. Koçyiğit, Ateş'in fikrindeki çelişkiyle onun düşüncesini çürütmeye çalışmaktadır. O, Ateş'in hem bütün vahiy metinlerinin aynı gerçekliği vurguladığını ve iman edilmesi gerektiğini vurgulamakta, diğer yandan son peygamberi ve vahyini kabul etmeyenlerin de cennete gidebileceklerini iddia etmekle kendisiyle çeliştiğini belirtir. Eğer aynı İslam çizgisinde iman etmeyi sürdürmekte ise bir

²⁷ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s. 90.

²⁸ Nisa, 4:163.

²⁹ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s. 88.

³⁰ Maide, 5:112.

insan, son gelen peygambere de iman etmelidir. Şayet Ateş'in dediği gibi son peygamber vahyi de sahih ise ona iman da gerekli olmaktadır. Koçyiğit, o gün yaşayan havarilerin şimdi olsalardı son peygambere iman zorunlulukları olacağını savunmaktadır.³¹

Koçyiğit'in Ateş'e yönelik bir diğer eleştirisi onun 'İslam' terimini ve tahrif meselesini yanlış yorumladığıdır. Dolayısıyla o, İslam teriminin Hz. Muhammed'e gelen vahiyle şekillenmiş dini ifade ettiğini, diğer dinlerin tahrif edildiğini³² ve İslam dininin bu sebeple ortaya çıktığını vurgulamaktadır. İslam dini eşsiz ve mükemmel dindir. Ondan önceki dinler hükümsüzdür. Bu demektir ki İslam terimi diğer peygamberlere gelen mesajın ortak adı olamaz. Bu ad son dinin özel ve ayırıcı niteliğidir. Çünkü Koçyiğit'e göre Kur'an'da Allah'ın dini kemale erdirdiği belirtilmiştir³³ ve bir şeyin en mükemmel varken diğerlerine inanmak mantıksızdır. Daha önce gelen vahiyler sonraki nesiller için yeterli olsaydı, Allah dini İslam ile kemale erdirdiğini tamamladığını belirtmezdi. Yeterli olmadığı, o din mensuplarının farklı tanrı tasavvurları edinmeleri (ki bu Ateş'in en çok vurguladığı tevhid ilkesine aykırıdır) ve son bir peygamberin gelmesi ile kanıtlanmıştır. Koçyiğit'e göre Kur'an'dan önceki kitaplar sahiliklerini yitirmiş, tahrif edilmiş ve kendi çizdikleri vahiy yoluna mensuplarını iletmez bir durumdadır. Nitekim son kitap onları neshetmiştir. Onlarda vahiy ve hakikat kırıntıları olduğunu söylemek bu durumu değiştiremeyecektir. Ateş'in yaptığı gibi bu dinlerde basit yorum farklılıkları olduğunu ileri sürmek, onların İslam'ın temel ilkelerine aykırı ifadeler ve inançlar içerdiği gerçeğini göz ardı etmeyi gerektirmez.³⁴

Koçyiğit'in dışlayıcı görüşlerini şöyle maddeleştirebiliriz;

1. Salih amel, sadece iyi ve güzel davranışlar olarak belirlenemez. Hz. Muhammed'in rehberliği olmadan bu ameller tam anlamıyla yerine getirilemez.
2. İslam dini eşsizdir.
3. Bu dinden ya da terimden kasıt sadece son peygambere gelen mesajdır.
4. Diğer kutsal kitaplar tahrif edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurlarında düzeltilemeyecek ölçüde sakatlıklar bulunmaktadır.
5. Kur'an gelmeden önceki ehli kitapla günümüzdekiler aynı konumda değildir.
6. Kurtuluş için zorunlu şartlardan biri peygamberlere imandır ve Hz. Muhammed'e bağlılık bunun bir gereğidir.
7. Dolayısıyla mutlak hakikat İslam dinindedir ve tek kurtuluş yolu odur.

Ateş'in bu eleştirilere karşılık ilk tepkisi, bu dışlayıcı anlayışın Allah'ın rahmetini sınırladığı yönünde cevap vermek olmuştur. Allah'ın rahmetinin sınırı olmadığına ve ona sınır koyulamayacağına değinen Ateş'e göre cennetin sahibi olması sebebiyle Allah isterse politeist bir kimseyi bile cennete koyabilir. Bu nedenle bu rahmete sınır çizme hadsizliğine düşmemek gerekmektedir.³⁵ Ona göre bu dışlayıcı mantık öyle bir hale bürünmüştür ki, kendi cemaatinden olmayan kimseleri bile dinden çıkmakla itham eden kişiler ortaya çıkmıştır.

³¹ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s. 88-89.

³² Nisa, 4:46.

³³ Maide, 5:3.

³⁴ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", s. 89-90.

³⁵ Ateş, "Cennet Tekelcisi Mi?", s. 30., Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", s. 12., Ateş, Allah'ın dilediğini cennete koyabileceği görüşünü dayandırdığı ayetlerden biri şudur: "Yahudi ve hristiyan olanlardan başkası cennete giremez dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki; doğru iseniz delilinizi getirin. Hayır, kim işini güzel yaparak özünü Allah'a teslim ederse onun mükafatı rabbinin katındadır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmecektir." (Bakara, 2: 11-112.)

Dahası ona göre Koçyiğit kendisini yanlış anlamıştır. Nitekim son peygambere imanın zorunluluğu noktasında onun gibi düşündüğünü sadece bu durumun ehli kitaptan birinin kendi dini geleneğinden ayrılmaya sebep teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir.³⁶ Tahrif meselesinde ise bozulmanın manada olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu nedenle küçük yorum farklılıklarından yola çıkarak insanları cehenneme layık gören bu dışlayıcı mantık terk edilmelidir.³⁷

Netice birisi dışlayıcı diğeri kapsayıcı olan bu iki düşünür, görüşlerini Kur'an ayetlerinden yola çıkarak temellendirmektedir. Bu sebeple batı kaynaklı olan görüşlere yer verilmemekte, İslam dini için bir yol haritası çizilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu iki düşünürün kendilerini dışlayıcı, kapsayıcı veya çoğulcu olarak nitelenen vasıf ve düşünceleri peşinen kabul etmediği aksine ayetlerin yorumu üzerine görüşlerini temellendirdiği görülmektedir. Hakeza, ne Barth'ın, ne Hick'in ne de Rahner'in görüşlerine atıf yapmışlardır. Bu yönüyle bu iki farklı tutumun özgün olduğu sonucuna varabiliriz.

Mustafa Köylü: Dışlayıcılık ve Dinler Arası İşbirliği

Dışlayıcılığı ile ön plana çıkan ilahiyatçılardan bir diğeri Köylü'dür. Birazdan görüleceği üzere birçok konuda Talat Koçyiğit ile benzer görüşlere sahiptir. İlk önce belirtme gereği duyduğumuz husus, dışlayıcıların normal şartlarda dinler arası diyaloga karşı olduklarıdır. Dışlayıcılar, genelde diyalogun imkansızlığına dikkat çekse de bazıları faydalı olabileceğini düşünmektedir.³⁸ Köylü, özellikle Paul F. Knitter'in kurtuluş teolojisi³⁹ görüşlerinden de etkilenerken, dinler arası diyalogu farklı bir boyutta ele almaktadır. Meseleye her ne kadar diyalog üzerinden giriş yapsak da onun dışlayıcılığını temellendirdiği görüşlerinin var olduğunu ifade etmek gerekir. Bu konuda özellikle Kur'an'daki kurtuluş şartlarına dikkat çektiği görülmektedir. Özellikle Hıristiyanlık üzerinde yoğunlaşan Köylü, tevhid vurgusu ile neden dışlayıcı olunması gerektiğini belirtir. Bu sonuca ulaşırken, özellikle Batı'daki kapsayıcı ve çoğulcu görüşlerin, dinler arası diyalogda olduğu gibi samimi olmadığını savunur.

Köylü, dini çeşitlilik meselesine İslam ve Hıristiyanlık açısından bakıldığında, bu dinlerde kapsayıcılıktan ziyade dışlayıcılığın daha belirgin olduğunu vurgular. Ona göre dışlayıcılık toleranssızlık ya da bağnazlık değildir. Bir inanç meselesidir. Dolayısıyla hidayet meselesini de insanların elinden alıp Tanrı'ya bırakmak gerekir. O, dışlayıcılığın diğerlerine nazaran en samimi ve tutarlı görüş olduğunu savunmaktadır. Mesela, Hıristiyan dünyadaki kapsayıcılık ve çoğulculuk görüşlerine baktığımızda satır aralarında son etapta kurtuluşun

³⁶ Ateş, "Cennet Tekelcisi Mi?", s. 34.

³⁷ Ateş, "Cennet Tekelcisi Mi?", s. 37.

³⁸ Mesela Hendrik Kraemer, gayesi ne olursa olsun her türlü diyaloga karşı olduğunu söylemektedir. bkz. Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House, 1938, s. 106-107., dışlayıcılığın diğer önemli figürü olan Alister E. McGrath ise özellikle Hıristiyan misyon hareketi için diyalogun faydalı olabileceğini düşünür. Bkz. A. E., McGrath, "The Christian Church's Response to Pluralism", *JETS*, Vol. 4, N. 35, 1992, s. 491.

³⁹ Kurtuluş teolojisi, fakirlerin, ıstırap çekenlerin, ezilen ve zulüm görenlerin Tanrı tecrübelerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Temel amaç, bu insanları buldukları durumdan kurtarmaktır. Bu teoloji her hangi bir dinin teolojik anlayışının doğru olduğunu göstermeye çalışılmamakta adaletsiz, zalim düzeni eleştirmektedir. Milyonlarca insanı etkileyen fakirlik, zulüm, baskı ve adaletsizlik karşısında ne yapılabileceği sorusu bu teolojik anlayışın temel karakteristiğidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Şükrü Özkan, Paul F. Knitter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XVIII, S. 34, 2016, s. 53.

İsa'da olduğu ve Hıristiyanlığın merkezi bir din olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰ Kilisenin diyalog çalışmalarının da dini olmaktan çok siyasi kaygılar ve amaçlar içerdiğini savunmaktadır.⁴¹ Ona göre bir kimsenin diğer din mensuplarına karşı toleranssızlık ve hoşgörüsüzlük yapmadığı sürece, kendi dininin en mükemmel olduğunu söylemesi çok doğal bir durumdur. İslam açısından bu meseleyi değerlendiren Köylü, İslam'ın tahrife, bozulmaya ve değişmeye uğramayan tek din olduğunun altını çizmektedir. İslam diğer dinler arasında biricik, yegane ve en saf olanıdır. Bu sebeplerle, diğer dinlerin de doğru olabileceğini söylemek, Allah'ın dinini hafife almak, aynı zamanda insanların gerçek doğru dinden haberdar olmalarını engellemiş olmak sorumluluğunu almaya sebep olacaktır.⁴² Şimdi bu görüşlerini sırayla inceleyelim.

Kur'an'ın hem kendisinden önceki din ve kitapları tasdik ettiğini hem de aynı titizliği diğer dinlerden de beklediğini ifade eden Köylü'ye göre, diğer din mensuplarına siz hidayet üzerinesiniz, sizin dininiz de tam olarak doğru dersek onları yanlış yola sevk etmiş ve onlara zulmetmiş oluruz.⁴³ Bu nedenle dışlayıcılığın çok normal bir bakış açısı olduğunu kabul etmektedir. O, meseleye samimi bir şekilde bakıldığında her dinin kendini yegane ve tek kabul ettiğini gördüğümüzü belirtir. Bu durum kutsal kitaplar açısından da inananlar açısından da aynıdır. Her din mensubunun kendi dinini en mükemmel, en yüce ve tek kurtarıcı olarak görmesi gayet doğal bir durumdur. Bu noktada Köylü'ye göre bizim yapmamız gereken, dini inançlar arasında ortak noktalar bulmak, diğer din mensuplarına hidayet bahşetmeye çalışmak değil, insanlığın barış ve huzuru için daha somut konularda birlikte hareket etmektir.⁴⁴

Köylü, Müslümanların yeni bir teoloji geliştirmeleri gerektiği⁴⁵ ve bazı düşünürlerin Müslüman olmayanların da bazı şartlar gereği kurtuluşa erebilecekleri görüşünü eleştirmektedir. Böylece Müslüman olmayanların kurtuluşu hakkında kimsenin karar mercii olmadığını, sadece var olan ayetlere farklı bir yorum getirildiğini ve Müslüman olmayanların kurtuluşa ermesi için de belli şartların var olduğunu söylemektedir. Nitekim Allah, kullarına iman etmeleri gereken şeylerin neler olduğunu Kur'an'da belirlemiştir. Bunlar, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahret gününe imandır. Ve bütün peygamberlere iman edilmesi de istenmiştir. Köylü, günümüzde hangi Hıristiyan'ın Kuran'ın emrettiği şekilde iman ettiğini sormaktadır. Ona göre, her ne kadar bazı Hıristiyanlar teslisi farklı yorumlasalar da Hıristiyanlığın Tanrı inancı İslam'ın tevhit inancıyla uyuşmamaktadır. Ona göre her ne kadar Kur'an, Allah'a ve ahret gününe iman edip güzel amel işleyenlerin cennete gireceğini belirtse de, bunun, diğer din mensuplarının bazı inanç esaslarına iman etmesinden muaf tutulduğunun kanıtı olamaz. Çünkü Allah'a itaat etmenin yolu peygambere itaat etmekten geçmektedir. Bu sebeple hiç kimsenin ben Allah'a inanırım ama peygambere itaat etmem

⁴⁰ Özellikle kapsayıcı teorilere sahip Clark H. Pinnock ve Hans Küng gibi düşünürler hakikat ve kurtuluş ölçütünü Kiliseden İsa'ya dönüştürerek, İsa'nın bu konudaki belirleyiciliğini vurgulamaktadır. Bu iki düşünürün kapsayıcı teorileri için bkz. Özkan, Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi, s. 89-98.

⁴¹ Her ne kadar II. Vatikan Konsilinde bazı kararlar alınsa da dinler arası diyalog hususunda ciddi bir ilerlemenin var olduğu gözlenmemiştir. Bu Konsilde alınan kararlar için bkz. "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", Christianity and Other Religions, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 39-44.

⁴² Mustafa Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık", İslam ve Öteki, ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, 2001, s. 57-61.

⁴³ Mustafa Köylü, Dinler Arası Diyalog, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 141.

⁴⁴ Bunun Knitter'in kurtuluş teolojisi ile gerçekleştirebileceğine inanır. Tabi bu uhrevi kurtuluş değil dünyevi kurtuluştur. Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 151.

⁴⁵ Ki bu görüşü Muhammed Talbi öne sürer. Talbi, teolojik yenilenmenin ve radikal bir zihniyet değişiminin lazım olduğunu belirtmektedir. bkz. Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 107.

deme gibi bir lüksü yoktur. Yani Yahudi, Hıristiyan ve diğer din mensuplarının, kurtuluşa erebilmelerinin şartı peygambere ve ona indirilen Kur'an'a iman etmeleridir.⁴⁶

Görüldüğü üzere Hıristiyanlık onun temel ilgi odağı konumundadır. Dolayısıyla dışlayıcılık gerekçelerini bu din eleştirisi üzerinden temellendirir. Köylü, İslami bakış açısından iki çeşit Hıristiyanlık görüldüğünü, bunlardan ilkinin orijinal Hıristiyanlık diğerinin ise tahrif edilmiş Hıristiyanlık olduğunu söylemektedir. İslam'ın gelmesinden önce İsa'nın gerçek öğretilerine inanan insanlar gerçek Hıristiyanlardı. Sonra bu orijinallik değiştirilmiş ve günümüzde batıda yaşanan tahrif edilmiş Hıristiyanlık yaşanır hale gelmiştir. İncil kısmen orijinal vahyi içermektedir ve Kur'an ona hakiki manada uyan, teslis ve kefarete gibi öğretileri kabul etmeyen ve İslam'dan haberdar olmayan kişileri Müslümanlara en yakın kişiler olarak tavsif etmiştir. İslami bakış açısıyla batı Hıristiyanlığı her ne kadar vahiy temelli olsa bile, İslami bağlamda vahyedilmiş bir din değildir. Çünkü teslis, kefarete, enkarnasyon ve bu doktrinlerle ilgili detayların hepsi Kur'an tarafından reddedilen kültürel oluşumlardır. Yine Kur'an'a göre İncil, kendisinden sonra gelecek son bir dinin haberiyle gelmiştir. Bu da onun İslam'ın gelmesine kadar geçerli olduğunu gösterir. Zira Köylü'ye göre Kur'an, kendisinden önceki tüm dinleri ortadan kaldırmıştır.⁴⁷ Köylü'ye göre, Hıristiyan Tanrı inancı Kur'an'ın tevhid ilkesine tamamen aykırıdır. Her ne kadar bazı kişilerce aslında onların üç tanrıya inanmadıkları öne sürülse de teslis inancı onların inancının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Hz. İsa'nın kimliğiyle ilgili Kur'an'da birçok ayet vardır ve bu ayetler Küng'ün kabul ettiği gibi de tek taraflı değildir. Bu nedenlerle Müslümanların itibar edeceği kaynak Kur'an olacaktır. Neticede Hıristiyanların Kur'an'ın bahsettiği tanrı inancına sahip olmadığı görülmektedir.⁴⁸

Dinler arası diyalog uzun bir süredir gündemi meşgul etmektedir. Son zamanlarda özellikle ülkemizde fazla tartışılmasa da bazı kesimler tarafından ara ara dillendirilmektedir. Diyalog nedir? Gerçekleşme imkanı var mıdır? Başka bir isim ve farklı bir yorumla ifade edilebilir mi? Özellikle son soruya olumlu cevap veren Köylü, diyalogdan dinler arası iş birliği kavramına doğru bir yol çizmektedir. Bunu yaparken geçmişteki diyalogda belirli sıkıntılar olduğunu vurgular. Mesela diyalogcuların temel iddialarından bir tanesi, Allah'ın gönderdiği tüm peygamberlerin İslam'ı tebliğ ettiği, menşe itibarıyla bütün dinlerin aynı olduğudur. Köylü, bu düşünce temelinde bütün peygamberlere aynı şeylerin vahyedildiği sonucunun çıkarılmaması gerektiğini vurgular. Çünkü belirtilen aslında vahyin keyfiyetidir. Muhammed'e nasıl vahiy gelmişse diğer peygamberlere de aynı şekilde gelmiştir. Ama vahyin içeriği elbette farklıdır. Bu sebeple Allah, bu gün dininizi tamamladım demektedir. Ayrıca Köylü'ye göre, bir şeyin tamamı ve en mükemmeli gelince, eskisine ve bozulmuşuna inanmak aklın alabileceği bir şey değildir.⁴⁹

Dışlayıcı görüşe sahip olmasına rağmen dinler arası diyalogun gerçekleşmesi gerektiğini düşünen Köylü'ye göre dinleri diyaloga iten çeşitli nedenler vardır. Bunlardan bir

⁴⁶ Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 139-140.

⁴⁷ Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 142.

⁴⁸ Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 144., Donald Baillie, Geoffery Lampe ve Rudolf Bultmann gibi modern teologlar, geleneksel kristolojiyi eleştirerek, modern akla uygun yeni bir anlayış getirirler. Modern kristolojiler, eski kristolojinin özellikle İsa'nın iki doğası gibi düşüncelerinden doğan problemlerine yol açmamaktadırlar. Buna göre İsa'nın insani kimliğinin asıl hakikat olduğu vurgulanır. Bkz. John Hick, John Hick, Problems of Religious Pluralism, New York: St. Martin's Press, 1985, s. 35-36.

⁴⁹ Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 141.

tanesi günümüz dünyasının çoğulcu yapısıdır. Bu çoğulcu yapı yoluyla farklı dinden ve kültürden insanlar bir arada yaşamaktadır. Ayrıca diyaloga girmenin ikinci nedeni de teknoloji ve laik yaşam sonucu doğan problemlere çözüm üretme gerekliliğidir. Bu çözüm dinlerin ortak hareket etmesiyle olacaktır. Özellikle Müslüman ve Hıristiyan nüfusun dünyadaki en kalabalık iki nüfus olması iki din arasında farklı nedenlerle diyalogun olmasını gerektiriyor. Ve daha da önemlisi büyük farklılıklara rağmen özellikle Hıristiyanlık ve İslam arasında inanç benzerlikleri vardır.⁵⁰ Bu benzerlikler de diyaloga girmek için önemli bir gerekçedir. Köylü'ye göre Kur'an'da diğer dinlerle diyaloga girmeyi önermektedir. Kısaca Köylü, diyaloga girmenin çok doğal olduğunu fakat bunun sınırlarının nasıl olacağını belirlenmesi ve bu diyalogdaki samimiyetin gerçek olması gerektiğini belirtmektedir.⁵¹ Dolayısıyla bu diyalogun ne şekilde olacağı önem arz etmektedir.

Ancak Köylü, dinler arası diyalogu batı tarafından belli amaçlar doğrultusunda kullanıldığını vurgulayarak samimi bir diyalogun gerçekleşmesini imkansız görür. Kilise ve Hıristiyanlık tarihinde samimi olmayan birçok diyalog yorumu vardır. Köylü, dinler arası diyalogda samimiyetin olmadığını kanıtı olarak daha çok Küng'ü göstermektedir. Küng, diyalog hakkında konuşurken Kur'an'ı Allah kelamı olarak kabul ettiğini fakat Hıristiyanlıkla ters düşen noktalarında onun eleştirilmesi gerektiğini söyler. Küng bunu yaparken ilk anda tepki almamak için İncil'i örnek gösterir. O, genelde İncil'in Allah tarafından yazdırıldığını, onda hiçbir değişikliğin olmadığını ve ondaki her şeyin apaçık olduğunu kabul edildiğini, fakat bugünkü İncil kritiklerinin onun Tanrı kelamı olmadığını kanıtlandığını, aynı durumun Kur'an içinde geçerli olması gerektiğini belirtir. Mesela Küng Kur'an'ın İsa tanımlamasını yanlış bulmaktadır. Köylü Küng'ü bu tarz yorumları sebebiyle dinler arası diyalogda samimi olmadığı şeklinde eleştirmektedir.⁵²

Dolayısıyla dinler arası diyalog hakikat problemleri üzerinden değil kurtuluş bağlamında gerçekleşmelidir.⁵³ Ancak bu kurtuluş dünyevi anlamda anlaşılmalıdır. Bunun mümkün olması da kurtuluş teolojisine bağlıdır. Köylü'nün kurtuluş teolojisinde tüm dinler, anı ve geleceği tehdit eden dünya problemlerine odaklanmalıdır. Yani dinler muayyen ve evrensel gerçekliklerini tartışmak yerine, tüm insanlığın ızdırabını ortadan kaldırma noktasında birleşmelidirler. Bu kurtuluş planında her din kendi sorumluluğunu yerine getirmelidir. Bu noktada Köylü'nün teklifi dinler arası diyalog değil dinler arası iş birliğidir. Bu tarz bir hareket diğer modellerde (dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk) karşımıza çıkacak teolojik problemleri de engelleyecektir.⁵⁴

⁵⁰ Bu benzerliklerin daha çok pratik/ahlaki alanda olduğu söylenebilir. Bkz. Mustafa Köylü, Dünya Dinlerinde Ahlak, İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

⁵¹ Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 136-137.

⁵² Köylü, Dinler Arası Diyalog, s. 150., Küng'ün diyalog ile ilgili bu görüşleri için bkz. Hans Küng, Christianity and World Religions: Path of Dialogue Islam, Hinduizm and Budhizm, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1993.

⁵³ Çatışan hakikat iddiaları üzerinden bir diyalog zaten geliştirilemez. Hakeza diyalogun gerekli olmadığı pekala söylenebilir. Bkz. Özkan, Paul F. Knitter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı, s. 66 vd.

⁵⁴ Knitter, dışlayıcılığı ve kapsayıcılığı benimsedikten sonra bir süre çoğulcu bir tutum takınmış, ancak bu tutumun da dini çeşitlilik meselesinde ilerleme sağlamadığını fark etmiştir. Dolayısıyla onun geldiği nokta, dinlerin sadece dünyevi kurtuluş bağlamında dinler arası diyalogu gerçekleştirmeleridir. Küng, Knitter'in bu görüşlerinden etkilenerek onun tezini dinler arası iş birliği olarak yorumlamıştır. Knitter'in bu serüvenini işleyen ve dinler arası diyalogun imkansızlığına aynı zamanda dinler arası iş birliğinin olabilirliğine dikkat çeken benzer görüşler için bkz. Özkan, Paul F. Knitter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı, 51-71., ayrıca Knitter'in Tanrı merkezli çoğulcu anlayışı için bkz. Mehmet Şükrü Özkan, Paul F. Knitter'in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hıristiyanlık Yorumu, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2015/2 yıl: 6 cilt: VI sayı: 12, ss. 7-34.

Köylü'nün görüşlerini maddeleştirirsek;

1. Dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuğa nazaran en samimi görüştür. Ve dışlayıcı olmak bağnazlık değildir.
2. Kurtuluş şartları Kur'an'da belirtilmiştir: peygambere ve getirdiği Kur'an'a iman etme.
3. Hıristiyanlık, telis ve enkarnasyon inançları ile İslam inancından uzaktır.
4. İslam dini en mükemmel dindir ve diğer dinleri ortadan kaldırmıştır.
5. Buna rağmen olgusal gerçeklik olan dinlerin çokluğundan hareketle, dinler arası iş birliği yapılmalıdır.

Köylü, diğer dinlerin tahrif olduğu, kurtuluş için peygambere imanın zorunluluğu ve İslam dininin son peygamberin getirdiği vahiy ile teşekkür ettiği, bu sebeple diğer dinlerin geçerliliğinin olmadığı noktasında Koçyiğit ile hemfikirdir. Ancak kurtuluş teolojisi ve dinlerarası işbirliği görüşleri ile bu dışlayıcı mevziini Koçyiğit'e nazaran biraz daha geniş tutmuştur. Gerçi bu durum Koçyiğit'in diğer din mensupları ile her hangi bir şekilde muhatap olunmaması gerektiği düşüncesine sahip olduğu anlamına gelmemelidir. İki dışlayıcı düşünce arasındaki fark, Köylü'nün dinlerarası diyalogu iş birliği şekline dönüştüren düşünceleridir. Netice itibariyle bu iki dışlayıcı pozisyon Ateş'in kapsayıcı görüşlerinden birçok konuda ayrılmaktadır.

Dini Çoğulculuk Savunusu: Mahmut Aydın

Aydın, dışlayıcılık ve kapsayıcılığı eleştirmekle birlikte, günümüzde çoğulculuğun takınılması gereken zorunlu bir tavır olduğunu öne sürmektedir. Onun çoğulcu düşüncelerini şekillendirdiği birçok çalışması bulunmaktadır.⁵⁵ Çoğulculuğun gerekliliğinden dinler arası diyaloga, kurtuluş teolojisinden küresel teoloji düşüncelerine uzanan geniş bir yelpazede dini çoğulculuğu konu edinmiştir. Dinler arası diyaloga yüklediği anlam, hakikat problemine yaklaşımı ve kurumsal İslam vurgusu vs. konular bağlamında aslında İslam dininin çoğulculuğu bizzat teşvik ettiğini ileri sürmektedir. Cantwell Smith ve Paul Knitter başta olmak üzere, bu düşüncelerini temellendirirken batı kaynaklı birçok kişinin düşüncelerine başvurduğunu söylemek gerekir.

Mahmut Aydın, öncelikle dışlayıcılık ve kapsayıcılık eleştirisi yaparak çoğulcu görüşlerini temellendirmektedir. Dışlayıcı tavrın sadece Hıristiyanlarda değil, hemen hemen bütün dini geleneklerde mevcut olduğunu savunur. Bu anlayış dinlerin kendi özlerinde yoktur, aksine dinlerin içindeki menfaatperest kişilerin kutsal metinleri yanlış yorumlaması sonucu doğmuştur. Bu görüş tarihsel süreç içerisinde, bilerek veya bilmeyerek, bir dinin ya da ırkın diğerinden üstünlüğü üzerine, bazen de taassup ve egoizm üzerine bina edilmiştir. Kısaca

⁵⁵ Biz onun görüşlerini özet şeklinde sunacağımız için, ki diğer türlü bu çalışmanın sınırlarını aşmış oluruz, bütün çalışmalarına yer vermeyeceğiz. Onun dini çoğulculuk üzerine birkaç çalışması için bkz. Mahmut Aydın, Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008., "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 301-322., "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 235-279., "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 2005, ss. 15-51., Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Aydın'a göre dışlayıcı tutum her dini gelenekte tarihsel süreç içerisinde vuku bulmuştur ve sebebi de yukarıda bahsedildiği gibidir.⁵⁶ Kapsayıcılıkta ise diğer dinler Hıristiyanlıktan bağımsız bir statüye sahip değildir. Hıristiyanlık sadece çevresine hoş görünmek amacıyla. Bu tarz bir hareket de Aydın'a göre, sıcak savaştan çok soğuk savaş stilini andırır. Çünkü kapsayıcılık Tanrı'ya götüren birçok yol olduğunu kabul etmez, bütün yolların kendisinde birleştiği bir yol, o yolunda Hıristiyanlık olduğunu kabul etmektedir. Aydın, bütün bu olumsuz şeylere rağmen kapsayıcılığın tek savunulabilir tarafını, çoğulculuğa geçişte köprü görevi görmüş olması olarak belirler.⁵⁷

Dışlayıcı ve kapsayıcı tutumlardaki kabul edilemez duruma karşın Aydın'a göre çoğulcu anlayış bizi, hiçbir hakikatin değişmez olmadığı fikrine götürmektedir.⁵⁸ Buna göre bir dini gelenek diğerlerine açık olmalı, kendisini onlardan üstün görmemeli ve kendini diğerleriyle uyumlu olmasına bağlı olarak ispatlamaya çalışmalıdır. Burada dikkat çekilen şey dini hakikatin statik olmadığıdır. Dini hakikat diğerleriyle iletişim içerisinde gelişmeye açıktır. Her dini gelenek kendi taraftarlarına eşiz gelebilir ama bu sadece onların kendi geleneklerden faydalanacakları anlamına gelmemelidir. Aydın'ın buradaki tezi, Kopernik devrimine de bağlı olarak hiçbir dini gelenek taraftarının kendi geleneğini eşsiz ve üstün görmemesi gerektiğidir.⁵⁹ O, kendi görüşlerine özellikle de dini hakikati görecelileştirdiğine yönelik gelebilecek "dindarların kendi dinlerine bağlılıklarının zayıflayacağı" eleştirisinin makul olamayacağını öne sürer. Çünkü dini çoğulculukla her hangi bir müslümanın Müslümanlığına hanel gelmez. Bir Müslüman hem kendi inancına bağlı olabildiği gibi diğer inançlara da açık olabilir. Aydın, bu görüşlerini Knitter'in evlilik analogisi ile desteklemeye çalışır. Knitter'e göre bir kimse eşine çok bağlı olmakla birlikte onun dünyadaki en eşsiz kişi olduğunu düşünmez ve onunla ilgili evrensel iddialarda bulunmaz. Aydın da Müslüman bir bireyin kendi dinine ne kadar bağlı olsa da kendi dini hakkında evrensel iddialarda bulunmaması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁰

⁵⁶ Mahmut Aydın, "Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 282.

⁵⁷ Aydın, "Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru", s. 284.

⁵⁸ Batı'da öne sürülen birçok çoğulcu hipotezde hakikatin göreceliğine işaret edilir. Leonard Swidler, hakikat anlayışının izafileşmesini altı sebebe bağlamaktadır. Bunlardan bir tanesi tarihsellik. Tarihselciliği savunan düşünürlere göre hakikat, sadece bulunduğu tarihsel bağlama göre anlam kazanabilir. Bu anlamda hiçbir hakikat tüm zamanları kapsayacak şekilde mutlak ilan edilemez. İkinci sebep, kişisel niyetle alakalıdır. Buna göre kişinin niyeti, onun hakikat anlayışını etkilemektedir. Yani bir kimsenin sorduğu sorulara ve ulaşmaya çalıştığı sonuca göre hakikat ifade edilmektedir. Üçüncü sebep dilin sınırlarıyla alakalıdır. Wittgenstein, insani dilin hakikatin sadece belli kısmını sınırlı şekilde ifade edebileceğini söylemektedir. Hakikat hakkında ifade edilen şey ne kadar doğru olsa da tam değildir. Bu bakımdan hakikat hakkındaki her insani söylem, onu bir yönüyle izafileştirecektir. Kişinin yorumcu niteliği de hakikatin izafileşmesinin bir başka sebebidir. Son olarak da hakikatle olan diyalojik ilişki izafileşmenin sebebi olarak açıklanabilir. Kişinin hakikate yüklediği dil ve düşünce kalıplarının paralelinde sorularına bir cevap almaktadır. Dil ve düşünce kalıplarının farklılıkları göz önüne alındığında, diyalojik ilişkinin, izafileşmenin sebebi olarak açıklanması anlaşılabilir. John Hick, İnançların Gökkuşağı, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 11-12.

⁵⁹ Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülhazası", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 93., Hick, geleneksel Hıristiyan teolojisini Batlamyus teorisine, kendi çoğulcu hipotezini de Kopernik devrimine benzetmektedir. Astronomide Kopernik devrimi, yeryüzünü evrenin merkezi olarak gören eski dogmadan, güneşin merkezde yer aldığı ve bütün gezegenlerin onun etrafında döndüğü görüşüne geçişi ifade eden paradigma değişimidir. Batlamyusçu Hıristiyan teolojisi, bütün dini inançların merkezine kiliseyi ya da İsa'yı yerleştiren bir teolojidir. Bu teolojiye göre bütün diğer inançlar Hıristiyanlık etrafında şekillenmektedir. İsa bu teolojinin biricik ve eşsiz sembolüdür. Bu teolojinin anahtar kavramı İsa'nın Tanrı'nın enkarnasyonu olduğu söylemidir. İşte Hıristiyanlıktaki bu algı Tanrı'yı merkeze alarak değişime uğrarsa teolojide Kopernik devrimi gerçekleşmiş olacaktır. Hick'in bu düşünceleri için bkz. Hick, God and Universe of Faith, s. 100-129.

⁶⁰ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülhazası", s. 94-95.

Peki İslam dünyasında çoğulcu bir anlayış inşa etmek mümkün müdür? Bu soruya olumlu cevap veren Aydın, genel İslami anlayışı tenkit ederek bu meseleyi tartışmaya başlar. Ona göre İslam alimleri geleneksel Hıristiyan dışlayıcılığı gibi, kurumsal İslami merkeze koyup diğerlerini dışlamaktadır. O, bu geleneksel İslam inancının hem dini çoğulculukla hem de diyalogun ruhuyla çatıştığını düşünür. Ayrıca ona göre Kur'an'ın temel öğretisi dışlayıcılığı tasvip etmez. Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanlığın dışlayıcı tutumları eleştirilmesinin yanında Hz. Peygamber de kendi vahyinin ve getirdiği dininin diğer peygamberlerin vahyinin bir devamı olduğunu vurgulamaktadır. Aydın da, Hz. Peygamberin diğer dinlerin tamamlayıcısı olarak geldiğini belirterek, Hz. Muhammed'in getirdiği dinin, çoğulcu dünyada tek ve mutlak olarak lansedilemeyeceğini ileri sürer. Bu dinin tek hakikat ve kurtuluşun yegane yolu olduğunun iddia edilmesi durumunda kendi dinleri hakkında benzer iddialar öne süren diğer inanç sahiplerine karşı makul cevap verilemez. Bu sebeple Müslümanlar, Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın öğretilerine ters hareket etmektedirler.⁶¹

Bu nedenlerden ötürü o, geleneksel inancın tekrar mütalaa edilerek çoğulcu görüşün benimsenmesi için üç sebep öne sürmektedir. İlk olarak, diğer dini gelenekleri yakından tanımak ve onlarla yakın ilişki içerisinde olmak, çoğulcu olmayı gerekli kılmaktadır. Çağımızda çeşitli iletişim imkanlarının çokluğu diğer gelenekleri daha yakından tanıma imkanı vermiş ve onları sapkın olarak itham etmeyi güçleştirmiştir. İkinci olarak ise, Aydın'a göre diğer dinlerle diyaloga girmek sadece bir fikir alış verişi olarak görülmemeli, bu diyalog sürecinin karşılıklı öğrenim süreci olduğunun farkına varılması gerekmektedir. Böyle bir diyaloga girmek, her dini gelenekte bulunan inançların tadil edilmesi ve gelişmesi sonucunu doğuracaktır. Üçüncü olarak ise, küreselleşmenin getirdiği yeni şartlar, İslam dininin diğerlerinden izole bir halde yaşamasını değil, onlarla ve onların öngördüğü teolojik bakış açısıyla onlarla ilişkiye girmesini gerektirmektedir. Çünkü Aydın, geleneksel İslam anlayışının çağımızda ifade edilmesinin imkansız olduğunu savunmaktadır. Bunun yerine Müslümanlar gerçekçi ve çoğulcu bir dünyaya uyum sağlamalıdır.⁶²

İslam düşünce tarihinde mutasavvıflar hariç diğer İslam alimleri, özellikle fıkıhçılar, kurumsal İslam'ı tam ve mükemmel olarak kabul edip, diğer geleneklerden daha mükemmel olduğu gibi bir anlayışa sahip olmuşlardır. Dolayısıyla diğer dini geleneklerle iç içe yaşadığımız ve karşılıklı diyalog halinde bulunduğumuz bu çağda böyle bir sığ bir anlayışı savunmak anlamsız olur. Bu nedenle günümüzde kendisine tutunabileceğimiz tek model çoğulculuk olacaktır. Bu sayede diğer dinleri dışlamak ve merkeze kurumsal İslam'ı koymak yerine, Allah'a teslim olmayı temel kriter olarak almak gerekmektedir.⁶³ Nitekim Müslümanların yapması gereken şey, Hz. Peygamberin öğrettiği İslam'ı değil, Allah'ın irade ettiği kendisine boyun eğmek anlamına gelen İslam'ı merkeze koymaktır. Bu şekilde Müslümanlar diğer inançları dışlayıp, kendi inançlarını mutlaklaştırmaktan vazgeçecek ve buna bağlı olarak diğer dinlerin mensuplarının kurtuluşu ereceklerini kabul edeceklerdir.⁶⁴

Tabi ki bu görüşlerin birçok yansıması olacaktır. Dolayısıyla Müslümanların birçok teolojik meselede taviz vermesi gerekecektir. Mesela Aydın'a göre, Hick'in ön gördüğü İsa

⁶¹ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", s. 99-101.

⁶² Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", s. 102.

⁶³ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", s. 92.

⁶⁴ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", s. 122-123.

anlayışı ile yani Tanrı merkezli kristolojisine göre, kefarete, enkarnasyon gibi dogmalar metaforik okunmuş ve dinler arası diyalogda sorun teşkil eden meseleler ortadan kalkmıştır.⁶⁵ Ayrıca Aydın, Hick'in ifade ettiği İsa ile Kur'an'ın İsa'sı arasında çok az farklılık olduğunu ifade ederek onun görüşünün mantıklı olduğu imasını vermektedir. Aydın, İsa'nın eşsizliği konumuna yaptığı eleştirisiyle Hick'in aynı meydan okumayı diğer dinlere de yapmış olduğunu belirtir. Buna göre Müslümanlar da Kur'an'ın tahrif olmamış tek sahih kitap, Allah buyruğu olduğu inancından, Hz. Muhammet'in son peygamber olduğu inançlarından taviz vermeleri gerekecektir. Bu gerçeği dile getiren Aydın, sağlıklı bir diyalog için dindarları korkutmanın anlamsız olacağını ve temel inançların sorgulanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu şekilde dindarlar, diyalogun art niyet taşımadığı ve dindarlığı artırmak amacını güttüğü noktasında ikna edilecektir.⁶⁶

Dahası bu çoğulcu anlayışta kurumsal İslam algısının diğer sac ayaklarından da kurtulmak gerekir. Aydın, Kur'an'ın dini ve kültürel farklılığı kabul ettiğini iddia etmektedir. Ona göre Kur'an'ın ön gördüğü birlik iman birliğidir.⁶⁷ Bu birlik ilk peygamberden son peygambere kadar bütün peygamberlerin vurguladığı bir birliktir. Kur'an'da belirtilen kitap ifadesi, ayrı ayrı milletlere gönderilen kitap değil, dünyada onun örneklerini teşkil eden bütün vahiylerin çıkış noktası olan kitaptır. Yani bütün vahiyler tek bir kaynaktan gelmişlerdir.⁶⁸ Görünen o ki Aydın, Smith'in vurguladığı iman birliği hususunu Kur'an aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır.⁶⁹ Aydın, Kur'an'da Peygambere sürekli ehli kitaba nazik davranması gerektiği noktasında ısrar edildiğini söylemektedir. Bakara suresinin 62. ve 69. ayetlerinde Müslümanlardan başkalarının da cennete gideceği belirtilmiştir. Aydın diğer bazı Müslüman mütefekkirler gibi (mesela Süleyman Ateş) bu iki ayette, cennete gitmenin şartı olarak Allah'a, ahret gününe inanmak ve iyi amel işlemek olduğunu söylemektedir. Dahası onun ısrar ettiği bir diğer nokta, İslam alimlerinin bu iki ayeti manipüle ederek ya da neshe başvurarak sınırlı bir bakış açısıyla hareket ettikleridir. Ona göre Kur'an'ın bakış açısıyla İslam alimlerinin kurumsal bakış açısı arasında bariz bir tezat mevcuttur. Kur'an'da geçen İslam ve Müslüman terimlerinin Kur'an'ın nüzülünden sonra şekillenmiş kurumsal İslam anlamında kullanılmadığını ve kişinin tüm benliğiyle Allah'a teslim olmasını ve onun otoritesine boyun eğmesini ifade etmektedir. Kısaca İslam teriminden bahsedilen şeyle, kelamcı ve fıkıhçıların anladığı İslam arasında herhangi bir benzerlik yoktur.⁷⁰

Şimdi göreceğimiz gibi yukarıda bahsedilen bütün görüşler, dinler arası diyalog ile bütünleşerek Aydın için daha anlamlı hale gelir. Çünkü diyalog birçok çoğulcu gibi onun için de dini çoğulculuğun gerçekleşmesinde anahtar roldedir. Dolayısıyla Aydın, dini çoğulculuk modelinde, her dinin kendi inancını açık ve güçlü bir şekilde sunarak diğerleriyle diyaloga girmesi gerektiğine inanır. Ona göre her dini gelenek taraftarları kendi inançlarını anlatırken, diğerlerinin de kendi inançlarını anlatmasına ve savunmasına olanak tanımalıdır. Bu şekilde

⁶⁵ Hick'in dinlerin eşsizlik iddialarına sebep olarak gördüğü çatışan hakikat iddialarının çözümü için bkz. Özkan, Başarısız bir Hipotez: Dini Çoğulculuk, s. 200-208.

⁶⁶ Mahmut Aydın, İsa Tanrı mı İnsan mı?, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 174-175.

⁶⁷ Smith, dini geleneklerin kültürel birer olgu olduğunu iddia ederken, dini çoğulculuğun iman kavramı üzerinden gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Aydın, Smith'in bu görüşünden etkilenmiş görünüyor. Smith'in dinin kurumsal yönü (birikimsel gelenek) ve iman arasında yaptığı ayırım için bkz. Özkan, Başarısız bir Hipotez: Dini Çoğulculuk, s. 86-97.

⁶⁸ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", s. 105.

⁶⁹ W. C. Smith'in yeni bir teoloji inşası amacıyla öne sürdüğü çoğulcu hipotezi ve bu hipotez kapsamında işlediği yeni dünya teolojisi (iman teolojisi) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özkan, Başarısız bir Hipotez: Dini Çoğulculuk, 2. Bölüm.

⁷⁰ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülâhazası", s. 109 vd.

bir tutumun inançların değerini düşürmeyeceğini, sadece onları görecelileştireceğini belirtir. Bu durumda herkesin inancı kendine göre doğru olacaktır. Her inanç kendi inananlarınca mutlak olarak görülüp diğerlerinin inançları da onlara göre doğru olarak kabul edilecektir. Böylece, her dini geleneğe mensup kişiler, diyalog sürecinde kendi göreceli inançlarını düzeltilebilir olarak görebilecektir.⁷¹ Çünkü dini çoğulculuk, tüm dinlerin aynı olduğunu değil, her dini geleneğin inananlarının kendi dinlerinin, onları kurtuluşa erdirmeye geçerli bir yol olduğunu kabul etmeleri noktasında, diğer dinlerle eşit seviyede olduğunu vurgular. Bir dini gelenek kendini mutlak olarak öne sürmüştü aynı hak diğer dini geleneğe de verilmelidir. Bu eşit şartların olmadığı bir diyalog dini çoğulculuğun ön gördüğü diyalog olmaz. Dini çoğulculukta öne sürülen diyalog içerisindeki her din kendi hakikatini ortaya koymakta serbesttir. Böylece dinler diğerlerinde buluna hakikatleri keşfedebilir ve manevi beslenmesinde sadece kendi dininden faydalanmış olmaz.⁷²

Buradan hareketle Aydın, diyalog çağı olan günümüzde farklı dini gelenek taraftarlarının yerine getirmesi gereken iki şarttan bahseder. İlk olarak; her inanan kendi dini geleneğinin mutlak hakikat iddialarından vazgeçmeli ve diğerleriyle diyaloga girmeye hazır olmalıdır. İkinci olarak; farklı dini gelenek mensupları teorik olarak inançların birbirinden üstün olduğunu tartışmak yerine, günümüz dünyasındaki farklı sorunlara nasıl cevap verdikleri ve çözüm sunmaları noktasında pratik boyutta dinleri tartışmalıdırlar. Bu iki hususu gerçekleştirmek için de diğer inanç mensuplarının inançlarına fundamentalist ve sınırlı yaklaşımlardan uzak durmak gerekmektedir. Her geleneği dünyaya sunulan farklı hazine olarak görüp, kendi geleneğimizin değerini bilerek ona sıkıca bağlı olmamız gerekmektedir. Aydın, mutlaklık iddialarının bu bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre bu şartlar yerine gelince hiçbir dini gelenek mensubu diğer insanlara kötülük yapmayacaktır. Hoşgörüsüzlük ve olumsuz tavırlar yerini karşılıklı olumlu ilişkiye bırakacaktır.⁷³

İkinci şartta belirtilen pratik çözüm şekli Knitter'in kurtuluş teolojisi ile mümkündür. Aydın, dinlerin kurtuluş teolojisinin, teoriden çok pratiğe önem verdiğini ve amacın statükoyu korumak değil değiştirmek olduğunu söylemektedir. Bu teoride önemli olan metin olmayıp, onu takip edenlere sağladığı pratik faydalardır. Bu teolojik anlayışta ne Hıristiyanların ne de Müslümanların dışlayıcılık ve üstünlük iddiasında bulunması istenir. Önemli olanın Hıristiyanların İsa'nın mesajını, Müslümanların ise Kur'an'ın mesajını hayatlarına uygulamasıdır. İnançların üstünlüğünü teoride değil pratikte savunmak daha makul görünmektedir. Kurtuluş teolojisi yeni bir teolojidir ve yeni bir dünya düzeninin tesisini öngörür. Ve bu teoloji bizzat dinlerle değil taraftarlarının tutumlarıyla ilgilidir. Bu durumda dinler insanlığın refahı için bir vasıta konumunda değerlendirilmelidir. Doğru inancın doğru amelle desteklenmedikçe hiçbir önemi yoktur. Önemli olan da kötülük yapmamak, fesat çıkarmamaktır ve bu da inancın en yüksek tezahürüdür. Aydın, belli ahlaki kriterlerin yerine getirilmesinin özgürlük teolojisi bağlamında faydalı pratik etkiler olduğunu ve çeşitli

⁷¹ Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 317.

⁷² Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", s. 318.

⁷³ Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", s. 319.

çıkarları, gurur mahsulü şeyleri bir tarafa bırakıp diğer dinlerle diyaloga girmek gerektiğini belirtmektedir.⁷⁴

Aydın'ın görüşlerini maddeleştirirsek;

1. Dini çoğulculuk çağın gereğidir ve Kur'an da bunu tavsiye eder.
2. Hakikat görecelidir ve hiçbir din mutlak hakikat iddiasında bulunmamalıdır.
3. Allah'ın bize sunduğu İslam ile kurumsal İslam farklıdır. İslami dışlayıcılığın sebebi dinin bu kurumsal yönüdür.
4. Oysa İslam Allah'a imanın kendisidir ve kurtuluş için bu yeterlidir.
5. Bu İslam anlayışına ulaşmak için teolojik anlayışta ciddi değişiklikler şarttır.
6. Dinler arası diyalog dini çoğulculuğun gerçekleşmesi için zorunludur. Bu diyalogda hakikat iddiaları tartışmaya açılmalı ve diğer dinlerden diğer doğrular öğrenilmelidir.
7. Şayet üstünlük iddiası olacaksa, kurtuluş teolojisi bağlamında dinlerin/din mensuplarının pratik/ahlaki alandaki etkileri ile olmalıdır.

Diğer iki tutuma nazaran Kur'an'dan yola çıkılarak bütün hakikatlerin göreceli olduğu ve dinleri eşit kurtuluş yolları olduğu düşüncelerini içeren bir çoğulcu hipotezin inşa edilmesinin imkansız olduğu kanaatindeyiz. Özellikle geleneksel ekolün yaptığı gibi böyle bir yorum ancak dinlerin mistik geleneklerinden yola çıkarak temellendirilebilir. Bunu da İslam vahyinin mesajının özü olarak evrensel bir bakış açısı ile sunmak, ikna edici bir tutum olmasa gerektir. Ayrıca İslam dinindeki birçok inanç konusunu kurumsal İslam veya birikimsel geleneğin ürünü addedip, dinin temellerinin sarsılmasına sebep olacak yorumların kabul edilmesi zordur. Dolayısıyla teolojik bağlamda inanç değişiklikleri bir dini, olduğu şekliyle apayrı bir noktaya getirecektir. Bu nedenle çatışan hakikat iddialarının ortak bir noktada toplanması kaygısı ile girilen her düşünsel faaliyet temel inanç esaslarının değerini düşürecektir. Netice itibariyle bu kaygılardan hareketle meydana gelecek dinlerarası diyalogun samimi, verimli bir şekilde gerçekleşmesi imkansızdır. Bu nedenle dinlerarası diyalog yerine Köylü'nün ileri sürdüğü dinlerarası iş birliği daha makul görünmektedir. Kısaca Aydın'ın batıda yer alan dini çoğulculuk hipotezlerinin farklı dayanaklarını savunan çoğulcu bakış açısı, diğer tutumlara nazaran İslam dini ve geleneğine uzaktır.

Adnan Aslan'ın İslam'i Dini Çoğulculuk Hipotezi

Dini çeşitlilik meselesinde farklı bir çoğulcu pozisyonu temsil eden Aslan, daha çok dışlayıcılığın çelişkisinden hareket etmektedir. Bunu daha çok Allah'ın adaleti ve rahmeti üzerinden temellendirmeye çalışır. Hakikat meselesinde Aydın'a göre daha temkinli olmakla birlikte, kurtuluş şartları bakımından daha çok Ateş'in görüşleri ile yakın fikirler öne sürer. Ancak diğer din mensuplarının mesuliyeti konusunda dışlayıcı pozisyondaki diğer düşünürlerle göre farklı bir yorum geliştirmektedir. Bunu Gazali'nin Müslümanlar olmayanlar hakkında gözettiği şartları eleştirerek yapmaktadır. Netice itibariyle o, her ne kadar batı düşüncesindeki çoğulcu düşünürlerin etkisinde kalsa da⁷⁵ İslami bir çoğulcu hipotez inşa etme

⁷⁴ Aydın, "Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru", s. 299.

⁷⁵ Yine de Aslan, dinlerin çokluğunu açıklamaya çalışan bütün yaklaşımları dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olarak yapılan sınıflandırmaya dahil edemeyeceğimizi söyler. Bu konuda Seyyid Hüseyin Nasr'ın çoğulculuğu ile Hick'in çoğulculuğu arasında farklılık olduğunu ve Nasr'ın çoğulculuk anlayışının hakim olan çoğulculuk görüşüyle uyumadığını

amacındadır. Bu yönüyle batının doğrudan etkisini taşıyan Aydın'ın çoğulcu savunusundan ayrılmaktadır.

Öncelikle Hıristiyan dışlayıcı görüşünde önemli bir yer tutan Hendrik Kraemer üzerinden⁷⁶, hiçbir dinin kendi özel hususiyetlerinden yola çıkarak dışlayıcı tutumu haklı çıkaramayacağını belirten Aslan, aslında bu tarz bir anlayışın zaaf olduğunu öne sürer. Bu tarz bir anlayış, diğer dinlerin de kendi özel hususiyetlerine bakarak, onlardan yola çıkarak kendilerinin eşsiz olduğunu iddia etmelerine imkan verir. Aslan, her dinin kendine göre belirli farklı özellikleri olduğunu kabul etmekle birlikte, bu hususiyetlere dayanarak kendini diğerleri üzerinde üstün görmenin kriterini sormaktadır. İsa'nın Tanrı oğlu olduğu iddiası Hıristiyanlara göre kendi dinlerini üstünleştirmekte, Müslümanlara göre ise böyle bir iddia Hıristiyanlığın bir zaafı olmaktadır. Aslan, buradan yola çıkarak bir dinin kendi hususiyetlerine bakarak kendini üstün görmesinin yanlış bir kriterden yanlış bir sonuç çıkarmak olduğunu kastetmektedir.⁷⁷

Benzer şekilde kutsal metinlerden hareketle dinlerin mutlaklık iddialarının temellendirilmeyeceğini iddia eden Aslan, dinlerin kendi kutsal metinlerine dayanarak kendilerinin doğru diğerlerinin batıl olduğu görüşünü haklı çıkaracak bir zeminin dinlerin dışında bulunmadığını söylemektedir. Ona göre Kur'an'a dayanarak Hıristiyanlığın bazı inançlarının batıl olduğunu söyleyen bir Müslümanla İncil'e dayanarak İslamiyet'in bazı inançlarının yanlış olduğunu iddia eden bir Hıristiyan arasındaki farkın felsefi olarak temellendirilmeyeceği aşikârdır. Her dindarın kendi kutsal kaynağı ile diğerini yargıladığını belirten Aslan, her hangi bir din arasında tercih yapmayı sağlayan evrensel temellerin olmadığı düşüncesinden hareketle, dışlayıcı görüşün çelişki barındırdığını ifade etmektedir.⁷⁸ Bir inancı diğerine tercih etmeyi sağlayacak evrensel ölçütlerin bulunmaması, dışlayıcı paradigmanın çelişkinin kaynağıdır. Dışlayıcı paradigmanın herkesi kurtarmak için hakikati tahrip etmeme ilkesine hak veren Aslan, dini çoğulculuk meselesiyle alakadar olan herkesin de bütün insanlığı kurtuluşa erdirmeye çabası içinde olmadığını altını çizmektedir. Ona göre dışlayıcılığın çelişkisi şöyle gösterilebilir: a) Mutlak merhamet ve adalet sahibi varlık, bütün insanlığı kurtarmayı arzu eder. b) İnsanların çoğu doğdukları toplumun dinini benimser. c) Şayet sadece bir dinin kurtuluşa götürdüğünü kabul ederse, bu din dışında kalan insanların kurtuluşa ermeyeceğini tasdik etmiş oluruz. d) Bu ise mutlak merhamet ve adalet sahibi yaratıcının varlığıyla çelişmektedir.⁷⁹

Aslan, adaletli Tanrı ile tesadüfen kazanılmış dini inanç ve ona bağlı kurtuluş fikri arasındaki çelişki gibi görünen meseleyi üç önerme ile ortaya koymaktadır:

1. Yeryüzünde yaşayan bütün fertlere adil davranan bir Tanrı vardır.
2. Adalet ve merhametinin gereği olarak Tanrı, kurtulabilme imkanını herkese eşit olarak sunmaktadır.

belirtmektedir. Adnan Aslan, Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk, İstanbul: İsam Yayınları, 2006, s. 14.

⁷⁶ Kraemer'in 'özel vahiy' iddiasıyla dışlayıcılığını şekillendirdiğini görmekteyiz. Bkz. Hendrik Kraemer, The Christian Message in a Non-Christian World, London: Edinburgh House, 1938, s. 113.

⁷⁷ Adnan Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 21.

⁷⁸ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", İslam Araştırmaları Dergisi, S. 2, 1998, s. 150.

⁷⁹ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 22-23.

3. Tanrı kurtuluşu sadece küçük bir azınlığa has kılmış ve diğerlerinin kendi hatalarından kaynaklanmayan durumlarından dolayı, onların kurtuluşa ermesine bir şekilde engel olmaktadır.

Burada ikinci ve üçüncü önerme arasında bir tezat olduğunu belirtmekle birlikte, Tanrı'nın dünyayı bir grup azınlığın kurtuluşa erişebileceği tarzda yaratmış olabileceğinin düşünülemez bir şey olduğunu kabul etmektedir.

Dolayısıyla kimin kurtulacağı noktasında keskin çizgilere sahip olmaksızın diğer din mensuplarının durumu hakkında pozitif değerlendirmeler yapmak gerekir. Aslan bunu Gazali'nin değerlendirmelerini ölçüt olarak yapar. Bazı noktalardan ona hak verse birkaç hususta ondan farklı düşünmektedir. Gazali, Faysalü't-tefrika beyne'l-islam ve'z-Zendeka adlı eserinde dini çoğulculuk meselesiyle yakından ilişkili olan bir yorum ortaya koymuştur. Gazali, Allah'ın rahmetinin genişliğine vurgu yaparak, fetret kavramı ışığında diğer din mensuplarının durumunu ele almaktadır. Ona göre rahmet geçmiş ümmetlerin birçoğunu kapsamına alır. Hatta onun ümidi kendisine davet ulaşmadığı kimselerin de kurtuluşa ereceği yönündedir. O, davetin ulaşmadığı kimselerin üç sınıf olduğunu kabul etmektedir. Birinci sınıfta Hz. Muhammed'in ismini hiç duymayanlar yer alır. İkinci sınıfta inkarcılar yer alır. Onlar, Hz. Muhammed'in isim ve sıfatlarından haberdar oldukları halde onu kabul etmeyenlerdir. Son sınıfta ise Hz. Muhammed'in isminden haberdar olup, sıfat ve mucizelerinden haberdar olmayanlar vardır. Onlar buldukları ortamda Hz. Muhammed'i yalancı peygamber olarak tanımışlardır. Bunların birinci sınıftakilerden farkı yok gibidir. Çünkü onlar onun vasıflarını olduğundan farklı duymuşlardır.⁸⁰ Aslan, Gazali'nin bu düşüncelerinde iki noktanın önemli olduğunu kabul etmektedir. O, peygamber hakkında yalan haber duyanların, kendi iradesi dışında doğumundan itibaren başka bir dinin kategorileri ile bezenmiş bir kişinin sorumlu olmayacağı noktasında Gazali ile hemfikirdir. Burada kişinin özel konumunun önemini altını çizen Aslan, Gazali'nin, "Müslüman olmayan herkes sorumludur" anlayışına katılmadığını belirtmektedir. Gazali'ye göre ikinci önemli noktanın araştırma arzusunun daha çok dindar kimselerde olduğunu belirten Aslan, onun bu düşüncesine katılmadığını, aksine dindar olan kimselerin araştırma arzusunun daha az olacağını kabul etmektedir.⁸¹ Aslında burada Gazali'nin ikinci sınıf olarak ifade ettiği inkarcılar hakkında yorumu onun için problemlidir. Çünkü bize göre inkarcı olan bu kişiler kendi dini geleneklerinde dindar kimseler olarak nitelenmektedir.

Diğer dinlere baktığımızda, Budizm, Hinduizm, Taoizm dahil bütün geleneksel dinlerin vahye dayanmaları durumunda metafizik, ahlak, ahiret ve dünya ile ilgili doktrinlerinin birbirine benzemesi gerekir. Fakat ahlaki prensipler hariç diğer unsurlar bakımından bu dinler büyük bir tezat içerisindedir.⁸² Dolayısıyla Aslan, İslam dininin Tanrı ve ahiret inancını örnek göstererek, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin Tanrı ve ahiret inançlarıyla benzerlik arz etmediğini söylemektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu konudaki

⁸⁰ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 43.

⁸¹ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 46.

⁸² Batı'daki dini çoğulcu hipotezinin öncüleri olan Hick ve Smith bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Hick, farklı dinlerin tarihsel, tarih üstü ve mutlak gerçeklik hakkındaki hakikat iddialarının çatışır konumunda olduğunu ileri sürmekte, Smith ise bu durumudini tecrübe sonucu oluşmuş birikimsel geleneklerdeki farklı yorum faaliyetlerine bağlamaktadır. Bu iki düşünürün çoğulcu hipotezlerindeki süreklilik ve farklılıklar için bkz. Mehmet Şükrü Özkan, "W. C. Smith ve J. Hick'in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi", İLTED, Erzurum 2016/2, sayı: 46, ss. 269-301.

zahir-batın⁸³ görüşüne katılmadığını belirten Aslan, dinlerdeki farklı doktrinlerin batında birleştiğini ve aynı şeyi ifade ettiğini söylemenin tutarsızlık olacağını savunmaktadır.⁸⁴ Kısaca dinlerde çözümsüz çatışan hakikat iddiaları bulunmaktadır. Böyle bir durumda Kur'an'ın Allah'ın varlığı ve sıfatları, ahret ve ahlaki prensipler hakkında nihai ve mutlak hakikatleri sunduğuna, aynı zamanda İslam'ın ahlaki, doktriner açıdan en mükemmel din olduğuna inancımız ile Allah'ın adaletli ve merhametli olduğu inancımızın çelişmeyeceği bir görüş benimsememiz gerekir.

Diğer dinlerin vahye dayanmaları gerekirken Kur'an ile çelişki içerisinde olmalarını, tarihi süreç içerisinde insani müdahalelere maruz kalmalarına bağlayan Aslan, yine de bu dinlerin bir takım vahiy unsurlarını barındırdığını söyler. Bu noktadan hareketle kendine göre iki temel gerçeği vurgular. Bunlardan ilki, İslam'dan başka geleneksel dinlerin değiştirilmiş ve bozulmuş olduğu gerçeğini sadece orijinal vahyi elinde bulunduranlar anlayabilir. İkinci olarak da o, Kur'an'dan haberdar olmayanların elinde, dinlerinin muharref olduğunu bildirecek kaynak olmadığını ve Allah katında bozulmuş sayılan bu dinlerin, mensuplarının böyle olmamasının normal karşılanmasıdır. Aslan buradan Müslümanların kendileri için geçerli olan bir hükmü diğer din mensupları için de geçerli saymamalarını tavsiye etmektedir. Mesela Hıristiyanlardan, teslisin yanlış ve tevhidin esas olduğunu kabul etmelerini beklemenin tutarsızlık olacağını iddia etmektedir. Aslan'ın anlayışına göre, diğer din mensupları Kur'an ile Müslümanlar gibi muhatap olmadıkları müddetçe yanlış inançlarını devam ettirmeleri doğaldır ve bu da kurtuluşlarına her hangi bir engel teşkil etmeyecektir. Görünen o ki, Aslan özellikle Hıristiyanlar hakkında bir sonuç üretmeye çabalar. Ona göre diğer dinlerin muharref olması noktasında şuna dikkat edilmelidir ki; Müslümanlar için muharref sayılan Hıristiyanlık ve Yahudi kutsal metinleri, bu dinlerin kendi müntesiplerince bilinmeyeceği için, onlar tarafından muharref sayılmaması normal karşılanmalıdır. Yani onlar kendi kutsal kitaplarının gerektirdiği şekilde inanmalıdırlar. Ona göre Hıristiyanların tevhide değil de teslise inanmaları da bu vecihle çok normaldir. Çünkü kendi kutsal kitaplarında tanrı inancı bu şekilde işlenmektedir. Tanrı inancının tevhide mi yoksa teslise göre mi şekillenmesi gerektiğinin akılla da bilinmeyeceğini iddia esen Aslan, milyonlarca Hıristiyan'ı akılsız olarak nitelendiremeyeceğimizi belirtmektedir. Bu durumun da onların kurtuluşlarını engellemez ve Kur'an ile doğru dürüst muhatap olmayan bu insanların kendi dinleri gerektiğince yargılanmaları gerekir.⁸⁵

Aslan'ın sunmaya çalıştığı yaklaşım şöyledir;

- a) Vahiy evrenseldir, Allah her topluma bir elçi göndermiştir.
- b) İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik dışında da ilahi kaynaklı dinler vardır.

⁸³ Nasr'a göre Hıristiyanlık, vahyedilmiş bir din olarak, gerçekliğin farklı bir yönünü temsil etmektedir. Semavi özlere farklı olduğu için Hıristiyanlık, ilahi hakikati farklı şekilde yansıtmaktadır. Yahudilik zahiri boyutu Hıristiyanlık ise Batıni boyutu temsil etmektedir. İslam ise hem zahiri hem de batıni boyutu temsil etmektedir. Nasr, İslam ve Hıristiyanlık arasında bir fark olduğunu kabul eder. Hıristiyanlık, sekülerleşmeyle birlikte değişik toplumsal ve ahlaki boyutlar kazanmıştır. Bu yönüyle Nasr, Hıristiyanlıkta şeraitin manasının anlaşılmadığını belirtmektedir. İslam ile birçok noktada ortak zemini paylaşırken, İsa'nın hululü ve çarmıhta ölümü gibi konularda uyuşamamaktadır. Ayrıca İslam anlayışına teslisin uymaması da ayrı bir mevzudur. Fakat Nasr, teslisin de farklı yorumlanacağını ve tevhide bir hâle getirmeyeceğini belirtir. Fakat bu farklı yorumlama yeni bir epistemoloji ile mümkün olacaktır. Bu epistemoloji de, bu iki farklı bakış açısının bir gerçekliğin iki farklı yansıması olduğunu gösterecektir. Nasr, İslam İdealler ve Gerçekler, trc. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 39 vd.

⁸⁴ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 48.

⁸⁵ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 49.

c) Geleneksel dinlerin modern dinlerin aksine başlangıçlarında ilahi kaynaklı oldukları varsayılır.

d) Geleneksel dinler arasındaki görülen çelişkinin sebebi, İslam dini dışındakilerin tahrife uğramalarıdır.

e) Bu bozulmayı sadece Kur'an ile muhatap olanlar anlayabilir. Muhatap olmayanların kendi dinlerinin yanlış olduğunu anlamaları mümkün değildir ve bu sebeple kurtuluşa ermeyecekleri iddia edilemez.

Aslan bu önerisiyle bütün dinleri ve içerdikleri doktrinlerin tamamını doğru kabul eden çoğulcu bir yaklaşım ileri sürmediğini iddia etmektedir. Aynı zamanda dışlayıcılığın etkisiyle kurtuluşu sadece bir zümreye hasreden anlayışla, Tanrı'nın adalet ve merhametini öne çıkaran anlayış arasındaki çelişkiyi kaldırdığını savunur.⁸⁶ Ancak Aslan, bir dinin bütün olarak doğru ve mutlak kabul edilmesiyle, o dinin kurtuluşa ulaştırma meselesini birbirinden ayırdığını ifade etmektedir. Ona göre, içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla hak dine inanma fırsatı olmamış bir kimse, hak dinin doğru olabileceğine dair her hangi bir şüphe kafasında belirmemiş bir kimse, kendi dini geleneğinin ahlaki prensiplerine bağlı yaşadığı süreçte kurtuluşa erişebilecektir. Kurtuluşa ermeyecek olanlar, İslam'ın mesajını duyup onunla muhatap olup, onun doğru olma ihtimali zihninde olan ama araştırmasını objektif yürütmeyip İslam dinini kabul etmeyenler olacağını savunmaktadır.⁸⁷

Gavin D'Costa, Aslan ve onun gibi düşününlerin yaklaşımını eleştirmektedir. O, burada her hangi bir dinin gayri ahlaki uygulamaları varsa ve o dinin mensubu bu uygulamayı doğru uygulama gibi yerine getiriyorsa ne yapılacağı sorusunu sormaktadır. Hinduizm'in dul kalan kadını diri diri yakmayı emretmesini örnek gösterir. Böyle bir şeyi emreden bir dinin de nasıl doğru bir din olarak kabul edileceği sorusunu sormaktadır. Aslan ise, Hinduizm'in doğru olarak kabul edilmemesinin makul olduğunu fakat inanan açısından durumun farklı olduğunu söylemektedir. Kendi açımızdan Hinduların dul kadını yakmalarını kabul edemeyiz ama bir Brahman için bu eylem dindarlığın ve ahlaki davranmanın bir şartıdır. Aslan, bu iddialarını teslisi reddeden Katolik bir kimse kendi dini doktrini içerisinde sorumludur teziyle desteklemektedir. Teslisi reddeden birisi İslam ile muhatap olduğundan dolayı bunu yapıyorsa artık sorumlu olur ve bu reddedişi makul çerçevede değerlendirilebilir. Fakat sırf seküler bakış açısıyla teslisi reddeden birisi kendi dini doktrini karşısında sorumlu sayılır.⁸⁸

Buraya kadar açıkladıklarını esas alarak İslami bir çoğulculuk modelinin teorik temellerinin oluşturulması gerektiğini düşünen Aslan, İslami bir çoğulculuğun var olduğunu ve bunun şimdiye kadar teolojik sistem içerisinde işlenmediğini, sadece pratik olarak işlerlik kazanabildiğini belirtir. Onun İslami dini çoğulculuk hipotezinin teorik temelleri şöyledir;

1. İslam, vahyin evrenselliğini ve farklılığını kabul etmektedir: İslam dini dünya tarihi boyunca birçok farklı millete vahiy geldiği gerçeğini tasdik etmektedir. İslam dininde Allah'ın hiçbir kavmi karanlıkta bırakmadığı kabul edilmektedir.⁸⁹ Aslan, bütün dinlerin aynı

⁸⁶ Çoğulcu hipotez için en önemli gerekçelerden bir tanesi budur. Dışlayıcılıkla tanrısal merhametin çeliştiği görüşü bu hipotezin çıkış noktasıdır. Bkz. Hick, God and Universe of Faith, s. 122.

⁸⁷ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 50-51.

⁸⁸ Aslan, Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, s. 52-53.

⁸⁹ Fatır, 35:24.

hedefi benimsediklerini ve birbirleriyle alakalı oldukları sonucunu çıkarır. Her ne kadar İslam ilahi mesajların sonuncusu olsa da, tüm vahiylerin özde aynı olduğu kabul edilmelidir. Bu bakımdan Aslan, dinlerin özde birliği ve formda farklılığını tasdik etmektedir.

2. Irkların, dillerin, toplumların, renklerin ve dinlerin çokluğu Allah'ın rahmetinin sonucudur: Aslan, Kur'an'a göre Allah'ın dini, irki ve diğer farklılıkları, büyüklüğünü ve rahmetini takdire vesile olması için yaratmıştır.⁹⁰

3. Vahyedilmiş her dine, Allah'a teslimiyeti temsil ettiği için "İslam" demek mümkündür: bütün dinler Allah'a teslimi öğüt ettiği için İslam terimi içinde değerlendirilir. Allah'ın iradesine teslim olan herkes mü'mindir.

4. Dinde zorlama yoktur: asrı saadet dahil İslam tarihi boyunca zorla kimse Müslüman yapılmamıştır. Diğer dinlere nazaran İslam dini daha toleranslıdır.

5. Allah katındaki din İslam'dır: Aslan'a göre İslami dışlayıcılığa yorulan ayetler yorumuna açıktır.⁹¹ Ayetlerde geçen İslam teriminin, tüm vahiyleri kapsadığını düşünmektedir.

6. Allah'a, ahret gününe inanıp ve iyi amel işleyenler kurtuluşa ereceklerdir: Aslan, İslam'ın kendine has bir kurtuluş doktrini olduğunu, bu kurtuluş doktrininin Budizm ve Hıristiyanlığın kurtuluş anlayışlarından farklı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah'ın vahyine iman eden ve ahlaklı hayat yaşayan herkes cennete girecektir. Kim ki Allah'ı inkar ederse azap görecektir.⁹² Aslan, İslam dininin şu ana kadar "kilise dışında kurtuluş yoktur" gibi bir sloganın olmadığını ifade eder. Ona göre İslam, kendi dışında kalanların kurtuluş imkanını kabul etmektedir. Ve ehli kitabın dini gerçeklerini tasdik etmektedir. Dolayısıyla kurtuluş meselesinin nihai noktada kişinin imanı ile ilgili olduğunu ve kimin kurtuluşa ereceğinin sadece Allah tarafından bilinebileceğini belirtmektedir.⁹³

Netice itibarıyla Aslan, İslami dini çoğulculuğun teorik temellerini gösterdikten sonra, İslam tarihi boyunca pratik olarak diğer milletlere ve dinlere karşı tutumu, bu çoğulcu prensibin yansıması olarak addetmektedir. Peygamber döneminde ve Osmanlı döneminde diğer din mensuplarına tanınan haklar ve toleransı, teorik temellerin bir yansıması olarak ele almakta ve dini çoğulculuğun göstergesi olarak saymaktadır.⁹⁴

Aslan'ın İslami çoğulculuk hipotezinin, Aydın'ın çoğulcu görüşlerinden ziyade bazı noktalarda Ateş'in kapsayıcılığına yakın olduğu görülmektedir. Çünkü zahirde görünen çatışan hakikat iddialarının göreceliliği hususunda Aydın ile aynı görüşü paylaşmamakla birlikte⁹⁵, dinlerin özde bir olduğu düşüncesiyle bir anlamda gelenekselci ekole⁹⁶ diğer yandan Ateş'in bütün vahiyler aynı mesajı içerir yorumuna yakınlık arz eder. Bunun yanında diğer dinlerin tahrif oldukları bağlamında dışlayıcı olan Köylü ve Koçyiğit ile benzer düşüncelere sahipse de bu dinlere mensup kişilerin İslam dinine bağlanmaları gibi bir sorumlulukları olmadığı görüşüyle Ateş ile aynı tutumu benimsemektedir. Netice itibarıyla kendi pozisyonunu çoğulcu olarak tanımlayan Aslan, kurtuluş meselesinde takındığı felsefi

⁹⁰ Hud, 11:118.

⁹¹ Onun işaret ettiği ayetlerden bazısı: Ali İmran, 3: 19,85.

⁹² Bu şartların belirtildiği ayetler: Bakara, 2: 62., Maide, 5:59., Nahl, 16: 97.

⁹³ Bu maddeler hakkında daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Aslan, Dinler ve Hakikat, s. 203-212.

⁹⁴ Aslan, Dinler ve Hakikat, s. 212 vd.

⁹⁵ Aslan ve Aydın'ın Smith üzerinden yürüttükleri tartışma için bkz. Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", s. 272-273.

⁹⁶ S. H. Nasr, R. Guenon, F. Shoun gibi temsilcileri bulunan gelenekselci ekol dinlerin zahirde farklı ama özde aynı olduğunu kabul eden mistik bir anlayışa sahiptir. Bu ekol hakkındaki ayrıntılı bir çalışma için bkz. Hüseyin Yılmaz, Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif, İstanbul: İnsan Yay., 2003.

kimlikle Tanrısal adaletle dışlayıcı ve kapsayıcı görüşlerin çelişeceğini ileri sürerek, iman eden herkese kurtuluş kapısını aralamıştır.

Sonuç

Beş farklı kişi ve bakış açısına bakıldığında, her birinin kendi düşüncelerini temellendirmek için Kur'an'ı referans gösterdiklerini görmekteyiz. Ancak özellikle Ateş ve Koçyiğit, Kur'an'daki ayet yorumlarına dayanarak ilerlemekte, diğeri daha çok sahip oldukları konumu temellendirmek için ayetlerden yardım almaktadır. Bu durum göstermektedir ki, aynı ya da benzer ayetlerin farklı yorumlanması sonucu birbirine zıt tutumlar temellendirilmektedir. Biz yine de bazıları geleneği sahiplenmiş bazıları da eleştiriler yöneltmiş olsa da her bir tutumda belirtilen görüşlerin, İslami bir bakış açısıyla sunulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Fakat bununla birlikte, batıda ortaya atılan birçok görüşün İslam dini ve geleneğine uygulanmaya çalışılmasının olumsuz sonuçlar doğuracağına dikkat çekmeliyiz. Nitekim hakikatin göreceli olduğu, dinler arası diyalog ve teolojik anlayışta kökten değişimler gibi fikirler, ister kurumsal İslam isterse de birikimsel gelenek olarak nitelendirilsin, İslam dini için sadece geleneksel anlamda değil bizzat itikadi alanda problemlere yol açacaktır. Bu nedenle batıdan devşirilmeye çalışılan çoğulcu veya kapsayıcı hipotezler ve onların teorik veya pratik temellerinin her dini geleneğe uygulanamayacağını fark etmemiz gerekir.

Aslında yukarıdaki farklı görüş ve tutumların, nihai meselesinin kurtuluş problemi olduğu görülmektedir. Bu noktada Ateş'in cennete kimin girip giremeyeceğini kimsenin belirleyemeyeceği söyleminin haklılığına işaret etmek gerekir. Dışlayıcı tutumu sadece küçük bir azınlığın kurtuluşunu kabul ettiği yönünde eleştirip kurtuluş sınırlarını, tüm dinlerin hatta dini olarak nitelenen çoğu diğer düşüncelerin kapsanacağı şekilde genişleten çoğulculuk, bir dinin en kestirme kurtuluş yolu olmakla birlikte diğerlerinin bu dine bağlı olarak kurtuluşa biraz daha zor yollardan geçerek ulaşacağını iddia eden ya da diğer dinlerden sadece bir kısım insanların kurtuluşunu öngören kapsayıcı tutum ve kurtuluşu sadece belli dini akideye bağlayan dışlayıcı tutum, Allah'ın merhametinin ve kurtuluş imkanının tam olarak nasıl tecelli edeceğinin kesin sınırlarını çizemez. Ancak bu çalışmada görüldü ki Allah'ın kurtuluş sınırlarına müdahale edilmemesi gerektiği söyleminin sahibi de başta olmak üzere, her bir düşünür birbirine yakın veya uzak da olsa kendi açısından bir kurtuluş tablosu çizmeye çalışmıştır.

Neticede temel hakikat iddialarımızdan vazgeçemeyeceğimiz, kurtuluşun da Allah'ın isteğine bağlı olduğu gerçeklerinden hareketle, teorik tartışma ve dönüşümden ziyade pratik alandaki hoşgörü ve birlikte yaşama olgusu üzerinden mesele yeniden değerlendirilmelidir. 'Bizim hakikat görüşümüze göre belli ilkeler kurtuluş için gereklidir ancak nihai anlamda kurtuluşun nasıl gerçekleşeceğinin bilgisine sahip değiliz' söylemine sahip bir tutumun ne kadar dışlayıcı veya ne kadar kapsayıcı olacağı tartışmalıdır. Dolayısıyla kavramların sınırlarına hapsolmuş şekilde bu meseleye bakmak, çözüme değil farklılaşmaya sebep olacaktır. Netice itibarıyla farklı dinlere hoş görü gösterilen ve bir arada yaşamının birçok örneğini gördüğümüz İslam coğrafyasından, mezhepler bir yana farklı düşünen cemaatlerin birbirini dışladığı topluluklar haline geldiğimiz bu günde, İslam ahlakının gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmek daha elzemdir.

Kaynakça

- Acar, Rahim, Dini Çoğulculuk İdealler ve Gerçekler, İstanbul: Elis Yayınları, 2007.
- Arıcan, M. Kazım, "Felsefi ve Teolojik bir Problem Olarak Dini Çeşitlilik," CÜİFD, C. XV, S. 1, 2011, ss. 71-98.
- Aslan Adnan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", İslam Araştırmaları Dergisi, S. 2, 1998, ss. 143-163.
- Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Dinler ve Hakikat, İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", İslami Araştırmalar Dergisi, 1989, C. 3, S. 1, ss. 7-25.
- "Cennet Tekelcisi Mi?" Journal Of Islamic Research, C. 4, S. 1, 1990, ss. 28-38.
- Aydın, Mahmut, Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 301-322.
- "Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülahazası", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 87-129.
- İsa Tanrı mı İnsan mı?, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Monologdan Diyaloga Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- "Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 279-301.
- "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 2005, ss. 15-51.
- Barth, Karl, Church Dogmatics, New York: Harper Torchbooks, 1962.
- D'Costa, Gavin, Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions. Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009.
- Hick, John, God and Universe of Faith (4 b.). Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993.
- İnançların Gökkuşluğu, çev. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Problems of Religious Pluralism (2. b.). New York: St. Martin's Press, 1985.
- Koçyiğit, Talat, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", İslami Araştırmalar Dergisi, 1989, C. 3, S. 3, ss. 85-95.

Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog* (2 b.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

-----“Dinsel Dışlayıcılık”, *İslam ve Öteki*, ed. C. S. Yaran, Kaknüs Yayınları, 2001, ss. 29-67.

----- *Dünya Dinlerinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House, 1938.

Küng, Hans, *Christianity and World Religions: Path of Dialogue Islam, Hinduizm and Budhizm*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1993.

-----“Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria”, *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publaction, 2001, ss. 118-146.

McGrath, Alister E. "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 149-181.

----- "The Christian Church's Response to Pluralism", *JETS*, Vol. 4, No. 35, 1992, pp. 487-501.

Nasr, S. H., *İslam, İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yay., 1996.

Mehdiyev, Nebi, “Plantinga'nın Dini Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi”, *İslam Araştırmalar Dergisi*, S. 22, 2009, ss. 95-108.

Özkan M. Ş., *Başarısız bir Hipotez: Dini Çoğulculuk*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yay., 2017.

-----“Dini Çeşitlilik Karşısında Hıristiyan Düşünürlerin Cevapları ve Tipoloji Problemi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII, S. 14, 2016, s. 81-113.

-----“Paul F. Knitter’in Dinler Arası Diyalog Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVIII, S. 34, 2016, s. 51-71.

----- “Paul F. Knitter’in Tanrı Merkezli Dini Çoğulculuk Modeli ve Hıristiyanlık Yorumu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/2 yıl: 6 cilt: VI sayı: 12, ss. 7-34.

-----“W. C. Smith ve J. Hick’in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi”, *İLTED*, 2016/2, sayı: 46, ss. 269-301.

Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.

Rahner, Karl, “Christianity and the Non-Christian Religions”, *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publications, 2001, ss. 19-39.

Reçber, Mehmet S., “İbn Al Arabi, Hick and Religious Pluralism”, *Asian and African Area Studies*, Vol. 7, No. 2., 2008, ss. 145-157.

"Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions",
Christianity and Other Religions, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld
Publication, 2001, s. 39-44.



KONYA SAHİP ATA VAKIF MÜZESİ'NDE SERGİLENEN TEKSTİL ÜRÜNÜ DOKUMALAR VE BU DOKUMALARIN GELENEKSEL KÜLTÜRÜMÜZ AÇISINDAN MOTİF ANALİZİ

Arş. Gör. Zehra PALA

Selçuk Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi, El Sanatları Tasarımı ve Üretimi Bölümü,
zehrapala@selcuk.edu.tr

ÖZET

Geleneksel sanatlarımız içinde önemli bir yeri olan dokumacılık sanatı, günlük yaşamdaki ihtiyaçları karşılamak üzere üretilmiş daha sonra estetik bir amaçla şekillenmiştir. İnsanların duygu, düşünce, mutluluk, hüznün gibi duygularını yansıtarak dokudukları eserler günümüze kadar ulaşmış ve kültürümüzün bir parçası olmayı başarmıştır.

Bu çalışmamızdaki amaç; Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde bulunan dokumaların özelliklerini ortaya koymak, analizlerini yapmak, renk, teknik, kompozisyon özellikleri, dokuma teknikleri, araç gereçler, boyama işlemleri gibi özellikleri doğru araştırmalar neticesinde ortaya koymaktır.

Müzedeki incelenen örnekler içerisinde halı-kilim gibi tekstil ürünleri yer almaktadır. Müze' de bulunan dokumaların büyük bir kısmını Konya iline ait halı ve kilim örnekleri oluşturmaktadır. Bu dokumalar, Alaaddin Cami' den getirilmiş ve bugün Vakıflar Dokuma Koleksiyonu içerisinde bulunmaktadır. Örnekler incelendiğinde dokumalara ait renk, teknik, kompozisyon özellikleri gibi pek çok konu bize çalışma imkanı vermektedir. Dokumalarda farklı özellikte ve boyutta örneklerin olması konumuzun seçiminde önemli bir etkidir.

İçerisinden 10 adeti çalışmamıza dahil edilmiştir. İncelenen dokumaların bir kısmının seccade olduğu bir kısmının ise büyük boyutlu kilimlerden oluştuğu görülmüştür. Örneklerde, karanfil, lale, ev, mezar gibi motiflerle bezenmiş kompozisyonlar hakimdir. Boyamada ise kimyasal ve doğal boyama uygulandığı belirlenmiştir. Dokumada kırmızı, beyaz, mavi, yeşil, sarı, lacivert, bej renkleri hakimdir. Halıların bir kısmının yıpranmış ve eksik olduğu saçaklarının ise döküldüğü görülmektedir. Bu özellikler ortaya konulurken incelenen örnekler görseller eşliğinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dokuma, Gelenek, Kültür, Tekstil

GİRİŞ

Sahip Ata Vakıf Müzesi Hakkında Bilgi

Konya Selçuklu Dönemine başkentlik yapmış önemli bir merkezdir. Konya'nın dört bir tarafı Selçuklu eserleri ile donatılmıştır. Bu eserlerin içinde Sahip Ata Külliyesi de yer almaktadır. Konya'nın Meram ilçesi Sahip Ata Mahallesinde bulunan bu külliye 2006 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilerek, hankâh ve türbe kısmı müze olarak; cami ve hamam bölümleri ise asıl amacına uygun olarak hizmete açılmıştır (<http://www.sahipatamüzesi.gov.tr>). Anadolu Selçuklu Dönemi vezirlerinden olan Hacı Ebubekir-zâde Hüseyinoğlu Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılan külliye; cami, türbe, hankâh, çifte hamam, çeşme ve dükkânlardan oluşmaktadır. İnşasına ilkin 656 H./1258 M. yılında caminin yapımı ile başlanmış ve bu inşa 682 H./1283 M. de türbenin yenilenmesi ile tamamlanmıştır (Yavaş 2007:7). Yapının portalinde, Selçuklu veziri Sahip Ata tarafından başlandığı ve mimar Kölüğ bin Abdullah'ın eseri olduğu yazılıdır. Anadolu Selçukluların bilinen en eski ağaç direkli cami olma özelliğini taşımaktadır (Aslanapa, 1989: 134).



Fotoğraf: 1 Sahip Ata Müzesi Genel Görünüş

Sahip Ata Vakıf Müzesinde; Selçuklu dönemine ait firuze, patlıcan moru, kobalt mavisi çinilerin mevcut olduğu Konya, Karaman ve Aksaray'da bulunan, Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlı cami ve mescitlerden getirilen eserlerin örnekler sergilenmektedir. Eser grupları içerisinde Konya Alâeddin Camii'nden getirilen halı ve kilim örnekleri vardır. Bunlar Konya ve çevresine ait dokumalardır ve XVII., XVIII., ve XIX. yüzyılların dönem özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bu eserler kültürü, geleneği yansıtmaları açısından önemli olup

çeşitli desenlerle işlenmiş ve dokunmuştur. Yöresel motiflerle süslenip bezenen eserlerde; eli belinde, koçboynuzu, kurtağzı, suyolu, tarak, testere dişi, el, ok başı, bukağı, sandık gibi motifler ve akrep ve kuş figürleri de yer almaktadır (Doğan, 2012, 177).



Fotoğraf: 2 Sahip Vakıf Ata Müzesi'nde Sergilenen Halılar



Fotoğraf: 3 Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde Sergilenen Kilimler**Konya Dokumacılığı Hakkında Genel Bilgiler**

Konya Halıcılığının köklerinin Selçuklular zamanına kadar uzandığını kaynaklardan bilmekteyiz. Konya bölgesi halıları ve özellikle seccadeleriyle tanınmış, Sille, Obruk, İnlince, Ladik, Karapınar, Sarayönü, Küçükmuhsine, Karaman' ı içine alarak bu isimlerle özdeşleşmiştir (Aslanapa, 2005: 257). Konya ve civarı bölgelerde 16. yy da parlak bir dönem yaşanmış ve dokuma açısından zengin merkezlere sahip olmuştur.

Dokumacılığın hala sürdürüldüğü bilinen Konya dokuma merkezleri Ladik, Karapınar, Hotamış, Ereğli, Arısama, Emirgazi, Sille, Sızma, Keçimuhsine, Başarakavak, Derbent, Yaylacık, İnlince, Çukurçimen, Kavak, Detse, Botsa, Akören, Akşehir, Çiğil, Obruk, Çumra gibi yerleşim yerleridir (Hidayetoğlu ve Akan, 2011: 54). Sille halıları içinde seccade, sedir halısı, eğer halısı gibi tipler dokunmaktadır (Akan, 2002, 535). Karaman, Karapınar, Ereğli, Sille, Ladik, Ermenek, Cihanbeyli, Kavak, Küçükmuhsine, Obruk birer kilim merkezi olma özelliğini taşımaktadır (Deniz, 2000: 132).

Dokuma yönünden zengin çeşitliliğe sahip olan Konya dokumacılığı, Cumhuriyet döneminde de kendine önemli bir yer edinmiştir. Konya' da halı- kilim üretimi yapan müteşebbislere bakıldığında, bu alanda etkin çalışmaları olan işletmeler hakkında 1950' li yıllara kadar bilgiye ulaşılabilmektedir. Bu müteşebbisler arasında Kemal Seli, Necati Çekirdekçi, Osman Büyükkaplan, Lütfi Manap, Mehmet Kavutoğlu gibi kişiler bilinmemektedir. (Hidayetoğlu ve Akan, 2011: 54-57).

Konya yöresi dokumaları sınıflandırıldığında her yörenin kendine has özelliklerinin bulunduğu görülmektedir. Dokunan örnekler arasında yaygı, yük örtüsü, bastırık, sofralık, çuval, heybe, torba gibi çeşitler görülmektedir. Bu örneklerin çoğunluğu başlangıçta namazlık şeklinde küçük boyutlu ve yük örtüsü şeklinde dokunmuştur ancak zamanla büyük mekânlara serilebilecek türden eşyalar da dokunmaya başlamıştır. Günümüzde uzun yolluk tipinden taban halısına kadar her türlü dokuma devam etmektedir (Hidayetoğlu, 2007: 67). Günümüzdeki desen türleri şunlardır: Vazolu, Ceylanlı, Yıldız Göbek, Osmanlı, Saray Göbek, Tepsi Göbek (Karpuz, 2012: 74)

Örnek No: 1**Fotoğraf No: 4**

Eserin Adı: Halı Seccade

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 114

Tarihlendirme: 18. yy

Yöresi: Konya

Uygulanan Teknik: Halı (Gördes Düğümü)

Boyutları: En x Boy: 1, 28 x 1, 74 cm

Kalitesi: 26x33

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, kırmızı, sarı, yeşil, krem rengi

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen formlu dokuma seccade halısıdır. Halıyı dıştan içe doğru beyaz zeminli kırmızı zikzak dolgulu şerit çevrelemektedir. İki ince şerit arasında yer alan dar bordür yeşil zeminli kıvrımlı dal ve stilize çiçek dolguludur. Kırmızı zeminli geniş bir bordür üzerinde stilize çiçek, dal ve gonca gül benzeri çiçek çıkmaları bulunmaktadır. Mavi renkte şerit tekrarından sonra dar bordür yer almaktadır.

Orta zemin aynı yönde altta ve üstte mihraplıdır. Geometrik formlarla şekillenen üst mihrap üç tane koçboynuzu motifleriyle nihayetlenmektedir. Mihrap üstünde kırmızı zemin üzerinde stilize çiçek, yaprak ve iki adet sekiz kollu yıldız motifleri yer almaktadır. İki mihrap arasındaki zemin mavi renkte olup ortada üç adet kare form içinden şeritler çıkmakta şerit uçları çiçek motifleriyle son bulmaktadır. Alttaki mihrap ok başını andıran bir formla nihayetlenmiştir. Ara boşlukları yıldız motifleriyle dolgulanmıştır. Mihrap içinde ise saplardan uzanan lale motifleri sıralanmaktadır. Halı saçaklı olup, saçaklarında ve halının bazı bölümlerinde yıpranmalar ve eksikler vardır.

Örnek No: 2

Fotoğraf No: 5

Eserin Adı: Halı Seccade

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 119

Tarihlendirme: 20. yy

Yöresi: Çumra

Uygulanan Teknik: Halı (Gördes Düğümü)

Boyutları: En x Boy: 1, 30 x 1, 73 cm

Kalitesi: 27x33

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, krem rengi, siyah, hardal sarısı, yeşil

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen formlu dokuma seccade halısıdır. Halı dıştan içe doğru iki kenarında dar bir bordürle çevrilidir. Kırmızı zemin rengine sahip bordürlerde ev formları içinde elibelinde motifleri farklı renklerde tekrarlamaktadır. Ara boşluklarda ise stilize çiçekler yer almaktadır. Dört kenarında ince bir şerit üzerinde yaprak ve çiçek motifleri birbirini takip etmektedir. Şeritten sonra geniş bir bordür bulunmaktadır..

Halının orta zemini madalyon formundadır. Geometrik şekilli madalyon zemini mavi ve sarı olarak iki renklidir. Merkezde bereket motifi bulunmakta içinde stilize çiçek, Dört kenarında da elibelinde motifleri yer almaktadır. Ortadaki madalyonun iki ucunda akrep ve çiçek motifli kompozisyon mevcuttur. Uzun kenarlarda dört adet yarım halde üçgen formlar bulunmakta ve sınırlarında çiçek motifleri tekrarlamaktadır. İçlerinde ise birer adet stilize çiçek merkeze yerleştirilmiştir. Halı iki kısa kenarından düğümlü saçaklıdır ve bütün haldedir.

Örnek No: 3

Fotoğraf No: 6

Eserin Adı: Halı Seccade

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 116

Tarihlendirme: 19. yy

Yöresi: Ladik

Uygulanan Teknik: Halı (Gördes Düğümü)

Boyutları: En x Boy: 1, 31 x 1, 73 cm

Kalitesi: 27x32

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Turuncu, krem rengi, siyah, sarı, yeşil

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen formdaki dokuma seccade örneğidir. Dıştan içe doğru iki kısa kenarında zikzak dolgulu şerit yer almaktadır. Bir geniş bordürü olan halıda bordür zemini turuncu renktedir. Bordürü Ladik Gülü motifi zenginleştirmiştir. Bir kısa kenarda motif aralarında stilize çiçek çıkmalı bir kompozisyon vardır. Beyaz zeminde şerit halıyı içte kuşatmıştır. Şerit üzerinde turuncu, siyah renklerde göz motifi aynı düzende tekrarlanmıştır.

Orta zeminde kanca motifleri yukarıya doğru sivrilerek basamaklı bir şekilde mihrabı oluşturmaktadır. Mihrap çengel motifleriyle son bulmaktadır. Mihrap zemin turuncu renkli olup bir adet ladik motifi bulunmaktadır. Alınlık kısmında geometrik şekiller ve yıldız dolgular yer almaktadır. Mihrap köşe boşlukları yeşil renkli olup iki adet ladik motifi ve üçgen dolgularla zenginleştirilmiştir. Halı iki kısa kenarından saçaklı olup, uzun iki kenarında eksikler vardır.

Örnek No: 4

Fotoğraf No: 7

Eserin Adı: Halı Seccade

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 111

Tarihlendirme: 20. yy

Yöresi: Konya

Uygulanan Teknik: Halı (Gördes Düğümü)

Boyutları: En x Boy: 1, 32 x 1, 72 cm

Kalitesi: 28x33

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Kırmızı, beyaz, sarı, yeşil, mavi, turuncu, siyah

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen forma sahip dokuma seccade halısıdır. Dıştan içe doğru halıyı çevreleyen kırmızı ve beyaz renkte ince bir şerit bulunmaktadır. Şeritten sonra siyah zemin renginde ince bir bordür mevcuttur. Bordür üzerinde stilize yaprak ve çiçek motifleri sıralanmıştır. Üç dar bordürü olan halının orta bordürü ince iki şerit arasındadır. Şeritler üzerinde suyolu motifi vardır. Orta bordürde beyaz zemin üzerinde yıldız motifleri tekrarlamaktadır. Diğer bordürde dış bordürde kullanılan motifler farklı renklerde sıralanmıştır.

Zemin ve şerit arasında zikzak dolgular halıyı içte çevrelemiştir. Orta zemin mihraplıdır. Mihrap şeması geometrik formda olup içinde sarı kıvrım dallar içinden çıkan stilize çiçeklerle bezenmiştir. Mihrabın sivri ucu kare bir şekille nihayetlenmiştir. Mihrap alt kısmında iki ayrı parça halinde olup karanfille son bulmuştur. Mihrabın içi bahçe şeklindedir. İçinde mezar, ev, servi ağaçları ve çiçek dolguları vardır. Halı iki kısa kenarından düğümlü saçaklıdır. Halı bütün haldedir.

Örnek No: 5

Fotoğraf No: 8

Eserin Adı: Halı Seccade

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 113

Tarihlendirme: 18. yy

Yöresi: Ladik

Uygulanan Teknik: Halı (Gördes Düğümü)

Boyutları: En x Boy: 1, 27 x 1, 69 cm

Kalitesi: 27x32

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Sarı, mavi, kırmızı, beyaz, pembe, siyah, toprak rengi

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen forma sahip örnek seccade halısıdır. Dört kenarında beyaz renkli suyuolu motifi dolgulu ince bir şerit vardır. Karşılıklı iki şerit arasında bulunan dar bordürde kıvrım dallar üzerinde stilize çiçekler yer almaktadır. Geniş bordür sarı renkli olup üzerinde dallar arasından çıkan çiçek motifleri bulunmaktadır. Geniş bordürün iki kısa kenarında kıvrım dallar yer almamaktadır. Geniş bordürden sonra ince bir şerit ardından dar bordür vardır. Bordürde aynı rengin iki kez tekrarlanarak kullanıldığı çiçek motifleri sıralanmıştır. İki sıra halinde şeritler içte halıyı çevrelemektedir.

Orta zeminde geometrik formlu mihraplı bir madalyon yer almıştır. Mihrap ucu üçgen halde yukarı doğru sivrilmiş çengel motifleriyle nihayetlenmiştir. Üçgenlerin ucundan aşağı doğru sarkan halde üç adet lale motifi bulunmaktadır. Lalelerin arasında iki adet siyah renkli hayat ağacı yer almaktadır. Mihrap içi üç adet kare içinde çiçek motifi, dışında ise şeritlerin uçlarına yerleştirilmiş çiçeklerle zenginleştirilmiştir. Halı iki kısa kenarından saçaklı olup, saçaklarda dökülmeler ve eksikler vardır. Halının orta kısmında eksikler ve yıpranmalar vardır.

Örnek No: 6

Fotoğraf No: 9

Eserin Adı: Kilim

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 118

Tarihlendirme: 18. yy

Yöresi: Karapınar

Uygulanan Teknik: Bezayağı, İlikli Kilim

Boyutları: En x Boy: 1, 26 x 1, 71 cm

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, kırmızı, krem rengi, yeşil, mor, turuncu

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Uzun dikdörtgen formdaki dokuma kilim örneğidir. Tek şaklı olarak dokunmuştur. Kilimin üç kenarında kalın bir bordür bulunmaktadır. Krem renginde zemine sahip olan bordür üzerinde Farklı renklerde kurt izi ve kuş motifleri tekrarlamaktadır. Tarak motifiyle dış bordürden arılan ince bordürde zikzak motifi yer almaktadır. Orta zeminle bordürleri tarak motifleri ayırmaktadır.

Kilimin orta zemini beş eşit parça halindedir. Zemindeki bu bölümlerin renkleri hepsinde farklı renktedir. Zeminde bukağı motifi bulunmaktadır. Motif içinde ise elibelinde motifi aynı öne bakacak şekilde yerleştirilmiştir. Kilim üzerinde eksikler, dökülmeler, yıpranmalar mevcuttur.

Örnek No: 7

Fotoğraf No: 10

Eserin Adı: Kilim

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 136

Tarihlendirme: 19. yy

Yöresi: Karapınar

Uygulanan Teknik: Bezayağı, İlikli Kilim

Boyutları: En x Boy: 1, 31 x 2, 74 cm

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, krem rengi, yeşil, siyah, turuncu, hardal sarısı

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen formlu örnek kilim dokumasıdır. Tek şaklı olarak dokunmuş kilimin iki kısa kenarında iki bordür yer almaktadır. Dıştaki bordürde zemin rengi siyah tercih edilmiştir. Bordür üzerinde göz motifi mavi renkte sıralanmıştır. Bordürden sonra ince bir şerit üzerinde farklı renklerde "s" çakmak motifi bulunmaktadır. İçte bulunan bordürde krem rengi altıgenlerin içlerine farklı renklerde yıldız motifi yerleştirilmiştir. Kilimi iki kısa kenarından saran içteki bordürde kurt izi (kurt ağzı) motifi sıralanmış uzun kenarda ise elibelinde motifiyle devam etmiştir.

Orta zemin krem renginde olup dikdörtgen forma sahip örnekler ve motiflerle zenginleştirilmiştir. Kullanılan motifler sandık, koçboynuzu, kurt izi, göz motifleridir. Kilimin uzun ve kısa kenarlarında, Orta zemininde eksikler, yıpranmalar bulunmaktadır.

Örnek No: 8

Fotoğraf No: 11

Eserin Adı: Kilim

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 122

Tarihlendirme: 19. yy

Yöresi: Karapınar

Uygulanan Teknik: Bezayağı, İlikli Kilim

Boyutları: En x Boy: 1, 43 x 2, 55 cm

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, beyaz, yeşil, siyah, turuncu, hardal sarısı

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Dikdörtgen formlu örnek iki şaklı olarak dokunmuş kilim örneğidir. Dıştan içe doğru beyaz renkte zeminli bordür üzerinde kurt izi motifleri sıralanmaktadır. İki uzun kenardan orta zemin tarak motifiyle ayrılmaktadır. Kısa kenarda dar bir bordür yer almaktadır. Turuncu renkte canavar izi (ayağı) motifi içinde de yıldız ve kurt izi motifiyle zenginleştirilmiştir.

Orta zeminde elibelinde motifi dıştan merkeze doğru kare şekiller oluşturacak şekilde renklendirilmiştir. Motifler kaydırmalı eksende yerleştirilmiştir. Kilim iki kısa kenarından saçaklı olup, saçakları büyük oranda eksiktir. Kilimin bazı bölümlerinde eksikler ve yıpranmalar bulunmaktadır.

Örnek No: 9

Fotoğraf No: 12

Eserin Adı: Kilim

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Müzesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 128

Tarihlendirme: 17. yy

Yöresi: Konya

Uygulanan Teknik: Bezayağı

Boyutları: En x Boy: 1, 33 x 2, 66 cm

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, krem rengi, yeşil, siyah, turuncu

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Uzun bir dikdörtgen formdaki örnek dıştan içe doğru bordürle çevrelenmiştir. Beyaz zemin rengindeki bordürde yaprak motifi sıralanmaktadır. Bordürle zemini tarak motifi ayırmaktadır.

Orta zemin dört eşit parçaya ayrılmıştır. Zeminde şeritler zemini bölmektedir. Kalın şeritler içinde kıvrımlı dallar stilize çiçekler yer almaktadır. Zeminde sandık motifi mevcuttur. Ara boşluklarda kurt izi, bukağı motifleri serbest halde yerleştirilmiştir. Kilimin bazı bölümlerinde eksikler, yıpranmalar bulunmaktadır.

Örnek No: 10

Fotoğraf No: 13

Eserin Adı: Kilim

Bulunduğu Yer: Sahip Ata Vakıf Külliyesi

Müzedeki Yeri: Teşhir

Envanter Numarası: 135

Tarihlendirme: 18. yy

Yöresi: Konya

Uygulanan Teknik: Bezayağı, Ekstra Sınır (Kontur) Atkısı, Cicim

Boyutları: En x Boy: 1, 34 x 2, 67 cm

Malzemesi: Yün

Kullanılan Renkler: Mavi, krem rengi, yeşil, siyah, turuncu

Motif ve Kompozisyon Özellikleri

Uzun bir dikdörtgen forma sahip örnek kilim dokumasıdır. Tek parça halinde dokunmuş olan kilimde iki kısa kenardan başlayarak ince bordürler zeminde sıralanmaktadır. Motifler, ekstra sınır (kontur) atkısı ile kontürlenmiştir.

Orta zemin eşit yedi parçaya bölünmüştür. Zeminlerin renkleri değiştirilerek kullanılmıştır. Kullanılan motifler sandık, koçboynuzu, çengel, bukağıdır. Çakmak (Çengel)

motifinin dağınık bir düzende yerleştirildiği kilimde, çakmak motifi üzerinde cicim tekniği uygulanmıştır. Kilimin bazı bölümlerinde eksikler, yıpranmalar bulunmaktadır. Çok az saçak vardır.

DEĞERLENDİRME

Çalışmada incelenen 28 adet dokuma arasından 5 adet halı 5 adet kilim çalışmamıza dahil edilmiştir. Bu dokumalar kendi kategorileri içinde değerlendirildiğinde halı ve kilim örneklerine ait bulgular şu şekilde sınıflandırılabilir.

Halı örneklerinden 5 adeti seccade halısıdır. Seccadelerden 4 adeti mihraplıdır. 1 adet seccadenin madalyon şemasında olduğu belirlenmiştir. Halılar, ait oldukları yöre bakımından sınıflandırıldığında ise; 1 adet örneğin Çumra halısı, 2 adet örneğin Ladik halısı, 2 adet örneğin ise Konya yöresi dokuması olduğu tespit edilmiştir. İncelenen halılar, 18. - 20. yy lar arasında tarihlendirilmektedir. Halılardan en eski tarihli örnekler, 113, 114 envanter nolu, 1, 5 örnek nolu halılar olup 18. yy ile tarihlendirilmektedir. Halılardan 116, 119 envanter nolu, örnek 2, 3 nolu dokumalar 19. yy' a, 111 envanter nolu 4 örnek nolu dokumanın ise 20. yy' a ait olduğu belirlenmiştir. Düğüm tekniği olarak halıların tamamında gördes düğümü kullanılmıştır. Halı dokumaları, kıvrım dallar ve çiçekler, yıldız, koçboynuzu, lale, kurt izi, sandık, haç, canavar ayağı, baklava, akrep, suyolu, ladik gülü, çengel, basamak, karanfil, mezar, ev, servi ağacı, bereket motifleriyle bezenmiştir. Halıların, tamamında atkı çözgü ve ilme ipliklerinde yün kullanılmıştır. Araştırma kapsamında halı dokumalarının renkleri incelendiğinde kullanılan renklerin kırmızı, sarı, krem rengi, siyah, mor, hardal sarısı, yeşil, lacivert, mavi, turuncu ve bu renklerin tonları olarak tespit edilmiştir. İpliklerin renklendirilmesinde kimyasal ve bitkisel boyaların kullanıldığı görülmüştür.

Kilim dokumalarının 118, 136, 122 envanter nolu örnekleri Karapınar yöresine aittir. 128, 135 envanter nolu örnekler ise Konya yöresine aittir. Kilimler 17.-19. yy.larla tarihlendirilmektedir. En eski kilim örneği 128 envanter nolu örnek 9 ta yer alan kilim olup 17. yy.'a aittir. Kilim örneklerinin 3 adetinin ilikli kilim olduğu gözlenmiştir. 1 adet kilim bezayağı olarak dokunmuş 1 adet kilimin ise bezayağı, cicim tekniğiyle dokunmuş olduğu belirlenmiştir. Kilim örneklerindeki motifler incelendiğinde aynı yörelere ait dokumalar oldukları için halı dokumalarıyla benzer motiflerin kullanıldığı görülmüştür. Geometrik formların göze çarptığı kilimlerde bu formların içine yerleştirilen motiflerin farklı renklerde tekrarlandığı görülmüştür. Kompozisyon düzenlemelerinin çeşitli olduğu kilimlerde zeminin

serbest halde motiflerle doldurulduğu, kare, altıgen, dikdörtgen gibi formlarla eşit bölümlere ayrılarak içlerinin motiflerle zenginleştirildiği örnekler mevcuttur. Kilim örnekleri dikdörtgen formlarda ve çok uzun parçalardır.

Halılar bütün halde, kilimler ise çoğunlukla eksik ve parçalı haldedir. Kilimlerde eksikler ve yıpranmalar vardır. Halılar saçaklı kilimlerde ise çok az saçak bulunmaktadır.

SONUÇ

Konya ili dokumalarının çok eski dönemlere tarihlendirildiği Konya 'daki ilçelerin kendi isimleriyle anılan dokumalarının olduğunu kaynaklardan tespit etmekteyiz. Selçukluların başkenti olan Konya yöresinin dokumalarında çeşitli kompozisyonlar ve büyük boyutlu halı ve kilimler dokunmaktaydı. Selçuklu yıldızı olarak bilinen motifin ve bunun gibi bir çok motif ve desenin Konya yöresiyle anılması, yörede eski tarihlerden beri dokumaların yapıldığını ve merkezlerin kurulduğunu bizlere göstermektedir.

Araştırmada gözlenen 10 adet örnek Konya yöresine aittir. Koleksiyondaki halı ve kilimler bugün sağlam halde teşhirdedir. Koleksiyondaki halılar, bütün halde kilimlerin ise bir kısmı eksik ve onarım görmüştür. Kilimler, büyük boyutludur. Halı örneklerinde Konya halılarının genel özelliklerini taşıyan Gördes (Türk) düğümü kullanılmıştır. Kullanım özellikleri bakımından halılardan 5 adet örneğin seccade tipi olduğu, kilimlerin ise uzun yolluk türünde dokunduğu tespit edilmiştir. Kilim dokumalarının bazılarında az da olsa cicim dokuma tekniği eklenmiştir. Motif özellikleri bakımından halı ve kilimlerde aynı motiflerin tercih edildiği, renk kullanımı açısından da aynı renklerin kullanıldığı tespit edilmiştir.

Günümüzde ilçelerde yöre halkı tarafından az miktarda dokuma yapılmaktadır. Dokumaların araştırılarak kayıt altına alınması ve insanların bu bilgilere ulaşmasını sağlamak kültürümüze katkıda bulunmamızı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

AKAN, Meral. (2002). **Konya İli Sille Halılarında Görülen Desen ve Motif Özellikleri**. Ev Ekonomisi Ana Bilim Dalı El Sanatları Bilim Dalı Doktora Programı Ders Semineri (Basılmamış), Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

ASLANAPA, Oktay. (1989). **Türk Sanatı**. İstanbul: Remzi Kitabevi.

ASLANAPA, Oktay. (2005). **Türk Halı Sanatının Bin Yılı**. İstanbul: İnkılap Yayınları.

DOĞAN, Kenan. (2012). **Konya Sahip Ata Külliyesi ve Vakıf Müzesi**. Vakıflar Dergisi, Sayı: 38.

HİDAYETOĞLU, H. Melek. (2007). **Konya Yöresi Düz Dokuma Yaygıları**. Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

HİDAYETOĞLU, H. Melek, AKAN, Meral. (2011). **Konya' da Cumhuriyet Döneminde Dokuma Faaliyetleri**. Arış, 5, 54-71.

KARPUZ, Emine. (2012). **Ladik (Konya) Halıcılığının Günümüzdeki Durumu**. Arış, 7, 73.

YAVAŞ, A. (2007). **Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri**, Ankara: (Doktora Tezi).

www.sahipatamuzesi.com.tr



Fotoğraf :4 Örnek 1



Fotoğraf:5 Örnek 2



Fotoğraf :6 Örnek 3



Fotoğraf:7 Örnek 4



Fotoğraf :8 Örnek 5



Fotoğraf:9 Örnek 6



Fotoğraf :10 Örnek 7



Fotoğraf :11 Örnek 8



Fotoğraf :12 Örnek 9



Fotoğraf :13 Örnek 10

ZÜHEYR B. HARB VE KİTÂBÜ'L-‘İLİM ADLI ESERİ

Taner KARASU

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bilim Dalı Araştırma Görevlisi
tanerhoca@hotmail.com

Eserin müellifi Züheyr b. Harb b. Şeddâd el-Hareşi en-Nessâî'dir. Ebû Hayseme künyesi ile meşhurdur. Horasan taraflarında bulunan Nessâ şehrinde doğmuş olmasından ötürü kendisine Nessâî denilmiştir. Hicri 160 yılında doğmuştur. Ömrünü hadis ilmi ile meşguliyette geçirmiş 74 yaşında iken hicri 234 yılında vefat etmiştir.¹ Züheyr b. Harb ilmi açıdan tabakât kitaplarında günümüze ulaşmış en hacimli hadis eseri/eserlerinden olan el-Musannef'in müellifi Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ile mukayese edilmektedir. Bazı âlimler onu İbn Ebî Şeybe'ye tercih etmiştir.² Ebû Dâvûd (ö.275), Nesâî (ö.303) ve Hatib Bağdâdî (ö. 463) gibi gibi cerh ve tadilde önde gelen âlimler onun güvenilir olduğunu belirtmiş ve onu övmüşlerdir.³ Züheyr b. Harb, Süfyân b. Uyeyne (ö.198), İsmâil b. Uleyye (ö.193), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198), Abdurrahman b. Mehdî (ö.198), Vekî' (ö.197), Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö.211) ve Yezîd b. Hârûn (ö.206) gibi kendi asrının hadis imamları olan muhaddislerden hadis rivayet etmiştir. Buhârî (ö.256), Müslim (ö.261), Ebû Dâvûd (ö.275), Bakî b. Mahled (ö. 276) , İbn Mâce (ö.273), Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277) , başta olmak üzere hicri üçüncü asırda hadiste otorite olan pek çok kişi kendisinden hadis rivayet etmiştir. Ne var ki dengi olup çağdaşı olan pek çok âlimin kavuştuğu şöhrete kavuşmamıştır. Ona birden fazla eser nispet edilse de günümüze ulaşan tek eseri tespit edebildiğimiz kadarıyla *Kitabu'l-İlim*'dir. Tebliğin ana hedefi de, *Kitabu'l-İlim* adlı eser özelinde Buhârî öncesi dönemdeki âlimlerin ilim anlayışlarını irdelemektir. Bundaki amaç hadis külliyyatında bütünüyle muttasıl senedleri eserlerine alan müelliflerden önceki eserlerde ashap, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn'in ilim anlayışları ile ilgili bir fikir elde etmektir. Bu bakımdan tebliğde eser iki ana başlıkta ele alınmıştır. Birinci başlık *Eserin İçeriği* adını taşımaktadır. İkinci başlık ise *Eserin Bilimsel Açısından Önemi* adını taşımaktadır. Bu başlık altında eserde yer alan rivayetlerin içeriği incelenmiş ve bu rivayetlerin verdiği mesajlar hakkında bilgi verilmiştir. Bu cümleden olmak üzere eserde yer alan rivayetlerin verdiği mesajlar maddeler halinde belirtilmiştir.

Eserin İçeriği

Züheyr b. Harb eserine, eserin ana teması olan âlim (öğretmen), mutaallim (öğrenci) ve ilimle ilgili rivayetlerle başlamaktadır. O rivayetlerden bazıları şunlardır. Allah hayır murad ettiği kişiyi dinde fakih eyler.⁴ Melekler ilim talebinde bulunan kişinin isteğine duyduklarını memnuniyetten dolayı yere kanatlarını sererler.⁵ İnsanlara hayır öğreten için

¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, Siyer'u A'lami'n-Nübelâ, (Thk) Şuayb Arnavut, Beşşar Avvad ve diğerleri, c.12. s.490 (Ebû Hayseme Maddesi)

² Zehebî a.g.e.,c.12. s.490,491,492. (Ebû Hayseme Maddesi)

³ Zehebî a.g.e.,c.12. s.490 (Ebû Hayseme Maddesi)

⁴ Züheyr b. Harb, *Kitabu'l-İlim* (Tah) Nasiruddin el-Albânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Baskı 1983. s.7

⁵ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.7

denizdeki balina dâhil bütün hayvanlar Allah'tan bağışlanma dilerler.⁶ İlim için yola düşen kimseye Allah cennet yolunu kolaylaştırır.⁷ Hayrın öğretmeni ve öğrencisi sevapta eşittir. Geriye kalan insanlarda ise hayır bulunmamaktadır.⁸

Mezkûr rivayetlerde bir nevi âlim ve öğrencinin Allah indinde ne kadar makbul olduğu tasvir edilmektedir. Bazı rivayetlerde ise âlim toplumun düzeni için bir gereklilik olarak belirtilmiştir. Hz Peygamber (a.s.)'e isnad edilen şu rivayet bu durumu ifade etmektedir. *“Allah ilmi insanlardan aniden almaz. Fakat Allah âlimlerin ölmesiyle ilmi insanlardan alır. Öyle ki tek bir âlim (hayatta) kalmaz. İnsanlar da cahil önderler (âlimler) edinirler. O cahil önderlere soru sorulur da ilimleri olmadığı halde fetva verirler. Böylece kendilerini ve başkalarını sapıklığa götürürler.”*⁹

Âlimin bir toplum için gerekliliği ile ilgili yeterince rivayet nakleden müellif, âlimlere olan saygı ve tevazünün bir sınırı olduğunu bunu aşmamak gerektiğini naklettiği pek çok rivayette ima etmektedir. Örneğin o şu anekdotu bu husus için zikretmektedir. Asım b. Damre bazı insanların Said b. Cübeyr'i takip ettiklerini görünce onları bundan sakındırdı ve onları *“sizin bu yaptığınız tabi olan için zillet, tabi olunan için de fitnedir.”* diyerek uyardı.¹⁰

Züheyr b. Harb bilinmeyen ilmin müminin yitik malı olduğunu naklettiği rivayetler ile ifade etmektedir. Bununla beraber mümin bir bilgi ile yetinmeyip bir bilgiden sonra başka bilgi talep eden ve sürekli bilgi peşinde olan biri olarak tanımlanmıştır. O bu konuyla ilgili mesajını şu rivayet içerisinde vermektedir. Abdullah b. Ebî Ubeyd dedi ki *“İlim müminin yitiğidir. Ondan bir şey bulunca hemen alır ve diğer yitiği arar.”*¹¹

Bilimsel Açıdan Önemi

Züheyr b. Harb'in *Kitâbu'l-İlim* adlı eseri bilimsel açıdan pek çok konuya temas etmektedir. Bunları şu maddelerde özetleyebiliriz.

- A) İlimde usûl.** Bu başlık altında ilim için gerekli yöntem ve metot ile ilgili bazı konulara temas edilmiştir. Bunlarda şu hususlardan ibarettir. 1) İlimde sınırlama yapmak. Şu mezkûr rivayet bu konuya dair verilmiş mesajdır. *Küfeli bir adam dedi ki: “Ben Selman (Farisi) ile arkadaşlık yaptım. İstedim ki ona yardım edeyim hizmet edeyim böylece ondan bir şeyler öğreneyim. (Onunla olduğum süre içerisinde) ben ne yaparsam o da aynısını yapıyordu. Dicle nehrine varınca hayvanlarımızı suladık. Bu esnada bende su içtim. Sudan başımı kaldırdığımda Selman benim tekrar su içmemi istedi. Su içmek istemediğim halde ona karşı gelmeyi hoş görmediğimden tekrar içtim. Bana sudan içmemle bu sudan ne kadar azaldığını sordu. Ben de benim içmemle bu sudan (dicle nehri) ne azalacak ki diye kendisine cevap verdim. Bunun üzerine işte ilimde böyledir ondan bir şey alırsın ama eksiltemezsin. Öyleyse sana fayda verecek ilmi al dedi.”*¹²
- 2) İlim için zorunlu olan materyalin elde edilmesinde başkalarından yardım alma.

⁶ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.7

⁷ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.9

⁸ Züheyr b. Harb., a.g.e., s.15

⁹ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.29

¹⁰ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.30

¹¹ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.36

¹² Züheyr b. Harb, a.g.e., s. 17.

Hasan'dan (ö.110) nakledilen “ *bizim kitaplarımız vardı onları gönül hoşluğuyla birbirimize verirdik.*”¹³ Rivayeti bunu ifade etmektedir. 3) Bilginin sürekliliği için tekrar edilmesi zorunludur. ‘Alkame’den (ö.62) nakledilen “*hadisi müzakere edin çünkü ilmin yaşamı onu zikretmektir*” rivayeti bu durumu ifade etmek içindir.¹⁴ 4) İlim çocukluk yaşında başlamaktadır. Bununla ilgili birden fazla rivayet zikredilmektedir.¹⁵ 5) Yanlış bilgidен korunabilmek için yanlış bilgiyi bilmek önemlidir.¹⁶ 6) Bilginin muhabata aktarılmasında biktırmadan bunu yapmak bir gerekliliktir.¹⁷ 7) Hadis eğitiminde lafzın değil mananın ön planda tutulması gereklidir.¹⁸ 8) İlim irsi olmayıp eğitim ile kazanılmaktadır.¹⁹ 9) İlim ücretsiz olmalıdır. Rabi b. Enes’e dayandırılan “ *ilk kitapta içinde ey âdemoğlu ücretsiz öğrendiğin gibi ücretsiz öğret yazan bir mektup vardır*”²⁰ rivayeti bunu ifade etmek içindir. 10) Eğitmenin işin ehli olması. Şu rivayet bunu ifade etmektedir. Ali r.a. insanlara (Kur’an’dan) kıssa anlatan bir kıssacının yanından geçince *ona nasih ve mensuhu bilip bilmediğini sordu kıssacı bilmediğini söyledi. Bunun üzerine Ali ona helak olduğunu ve başkalarını da helaka götürdüğünü söyledi.*²¹

B) Hadis kitabeti. Eserde hadis edebiyatı ve tarihi açısından son derece önemli olan hadislerin yazımı ile ilgili bilgiler mevcuttur. Bu konuda eserde verilen bilgilerden bazıları şunlardır. Hz Ömer (ö.23) sünneti yazmayı istemiş ancak sonra bundan vazgeçmiş ve insanlara kimin yanında sünnetten (yazılı) bir şey varsa imha etmelerini emretmiştir.²² Yine bu konuda İbn Abbas (ö.68) *mektup ve kuran dışında sahifelere bir şey yazmadıklarını söylemiştir.*²³ Yine Ashab’tan Ebû Said el-Hudri’nin (ö.47) “*hayır size (hadis) yazdırmayız ve bu hadisleri kuran gibi yapamayız. Bizim hıfz ettiğimiz gibi sizde bizden hıfzedin.*”²⁴ Söylemini nakletmektedir. Sahabeden sonra tâbiünden bazı kimselerde hadis yazımına sıcak bakmamışlardır. Örneğin Şa’bi’nin (ö.104) “*ben siyahı beyaza yazmadım*”²⁵ söylemini bunun için nakletmektedir. Züheyr b. Harb hadis yazımına karşı olanların yanında hadisi yazdıran sahabi ve tâbiünlerin de olduğunu rivayet etmektedir. Bu cümleden olmak üzere tâbiünden Nafi’nin (ö.117) talebesine²⁶ sahabi olan Müğire’nin (ö.50) katibi olan Verrâd ‘a imla ettirdiklerini nakletmektedir. Enes b. Malik’te (ö.93) çocuklarına *ilmi yazı ile kayıt etmelerini tavsiye etmiştir.*²⁷ Ebû Hureyre’nin (r.a.) ravisi olan Beşîr b. Nahik, Ebû Hureyre’den hadisleri rivayet ederken yazmaktaydı.²⁸

¹³ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.18

¹⁴ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.19

¹⁵ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.20

¹⁶ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.20

¹⁷ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.25

¹⁸ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.26.

¹⁹ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.28

²⁰ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.19

²¹ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.31.

²² Züheyr b. Harb, a.g.e., s.11

²³ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.11

²⁴ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.25.

²⁵ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.12

²⁶ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.13

²⁷ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.29

²⁸ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.32

C) Raviler hakkında bilgi. Eserde sahabe tâbiîn ve sonrası nesil içerisinde yer alan bazı kişilerin ilmi özellikleri tanıtılmaktadır. Bu cümleden olmak üzere sahabeden Ömer b. Hattab'ın engin bir ilime sahip olduğu,²⁹ İbn Abbas'ın tefsir ilmindeki derinliği münasebetiyle kuran mütercimi³⁰ olarak nitelendiği nakledilmektedir. Tâbiînden Urve b. Zübeyr'in (ö.94) sika ve güvenilir bir râvî olarak görüldüğü,³¹ İbrahim en-Nehaî'nin (ö.96) herhangi bir konuda kendi reyile söylemde bulunmadığı rivayet edilmektedir.³² Kasım b. Muhammed ve (ö.107) İbn Sirin'nin (ö.110) hadisi rivayet ettikleri harfler ile eda ettikleri, Hasan (ö.110) İbrahim (ö.96) ve Şabî'nin (ö.104) ise hadisi mana ile rivayet ettikleri aktarılmaktadır.³³

D) Eserde ayrıca Mücahit (ö.103) başta olmak üzere tâbiînden bazı kimselerin tefsirlerine nadirde olsa yer verilmektedir.³⁴ Bunların dışında Kur'ancılık akımının erken dönemde var olduğuna dair rivayetler ve³⁵ gaybi haberler yer almaktadır.³⁶ Diğer önemli bir bilgide tâbiîn döneminde kitâb yakma geleneğinin varlığıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Örneğin Ubeyd ölmeden önce, kitaplarını isteyip onları imha etmiştir.³⁷

Sonuç olarak tebliğ konumuz olan Züheyr b. Harb'in *Kitabu'l-İlim* adlı eseri ilk dönem de ilim, âlim ve mutaallim ile ilgili rivayetleri bir bütünlük içerisinde ele almış ve bu konular hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bu rivayetlerde ilgili konuların pek çok yönüne temas edilmiştir. Bununla beraber eser hadis türleri içerisinde merfû mevkûf ve maktû türlerini içinde barındırmaktadır.

Kaynakça

EBÛ HAYSEME, Züheyr b. Harb, *Kitâbu'l-İlim* (Tah) Nasıruddin el-Albânî, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Baskı 1983.

ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyer'u A'lami'n-Nübelâ*, (Thk) Şuayb Arnavut, Beşşar Avvad ve diğerleri, Müessestü'r-Risâle, 182.

²⁹ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.18

³⁰ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.15

³¹ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.10.

³² Züheyr b. Harb, a.g.e., s.13

³³ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.32

³⁴ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.12

³⁵ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.25

³⁶ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.27

³⁷ Züheyr b. Harb, a.g.e., s.27

HASAN BASRÎ VE FEDÂİL’U MEKKE VE’S-SEKENU FİHÂ ADLI ESERİ

Taner KARASU

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bilim Dalı Araştırma Görevlisi

tanerhoca@hotmail.com

Eserin müellifi Ebû Said el-Hasan b. Yesâr el-Basrî’dir. Hicri 21 yılında Medine’de doğmuş ve 110 yılında vefat etmiştir. Annesi Hz Peygamber (a.s.)’ın hanımı müminlerin annesi Ümmü Seleme’nin (r.a.) azatlı cariyesi Hayre’dir. Ümmü Seleme’nin Hasan Basrî’yi birden fazla emzirdiği nakledilmiştir.¹ Bu itibarla Hz peygamber (a.s.)’ın sutoğlu olduğu ifade edilebilir. Hasan Basrî, Osman b. Affân, Talha, Muğire b. Şu‘be, İmrân b. Husayn, Mi‘kal b. Yesâr, Esved b. Serî‘, Ebî Bekre es-Sakâfî, Abdurrahman b. Semure, Numan b. Beşir, Abdullah b. Abbas, Amr b. Tağleb, Semure b. Cündüb, Enes b. Malik başta olmak üzere pek çok sahabeden² rivayette bulunmuştur.³ O yaşadığı dönemde hem takva hem de ilmi açıdan toplumun örnek aldığı ve kendisine delil yaptığı bir zattır. Onun İslam toplumuna etkisi yaşadığı dönemle sınırlı kalmamıştır. Zira muasırları dâhil geçmişten günümüze âlimler onun görüşlerini ve din anlayışını değerli bulmuştur. Bu nedenledir ki İslam’a mensup farklı anlayışlara sahip pek çok gurup kendi argümanlarını güçlendirmede onu bir nevi referans olarak kullanmışlardır. Tâbiîn neslinin en önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hasan Basrî bu celâletine rağmen hadis rivayetinde tenkit edilmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre onun tenkit edilmesinin en temel nedenlerinden biri mürsel hadise yaklaşımıdır. Zira onun pek çok hadisi mürsel olarak rivayet ettiği ve bu tutumunun çağdaşları tarafından tenkit edildiği kaynaklarda geçmektedir.⁴ Çağdaşlarının yaptığı bu tenkit ileriki süreçlerde daha ciddi bir hüviyet kazanmıştır. Öyle ki bazı âlimler pek çok tâbiînin mürsel rivayetlerine yaptıkları gibi onun da mürsellerini ret etmişlerdir. Hasan Basrî’nin tenkit edilmesi irsal ile sınırlı kalmamıştır. Nitekim o tedlis yapmakla da tenkit edilmiştir. Öyle ki onu tedlis ile maruf olan raviler arasında değerlendiren âlimler de olmuştur.⁵ Hasan Basrî’ye *Kitâbu’t-Tefsir*, *Kitâbu’l-‘Aded*, *el-İhlas* ve kader hakkında bir risale nispet edilmektedir. Hal tercümesinde, siyer ve tabakat âlimlerinin bu eserlere değinmemeleri bu eserlerin kendisine aidiyetini tartışmaya açmaktadır. Buna karşın kaynaklarda ismi belli olmasa da onun birden fazla eseri olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki çağdaşı olan pek çok âlimin yaptığı gibi ölmeden önce oğlu Abdullah’a kitaplarını yakmasını söylemiş ve Abdullah da babasının kitaplarını yakmıştır.

Eserin yazılış amacı

Hasan Basrî’ye isnad edilip günümüze ulaşan iki risâle söz konusudur. Bunlardan biri kader hakkında Abdülmelik b. Mervan’a gönderdiği risaledir. Bu risalenin ona aidiyeti tartışmalıdır. Diğeri ise tebliğ konumuz olup incelemeye çalıştığımız bu risaledir. Risâlenin

¹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, Siyer’u A’lami’n-Nübelâ, (Thk) Şuayb Arnavut, Beşşar Avvad ve diğerleri, c.4. s.565. (Hasan Basrî Maddesi)

² Zehebi a.g.e., c.4.s.565. (Hasan Basrî Maddesi)

³ Hasan Basrî’nin bazı sahabeden rivayetleri mürseldir. Bu sahabelerden bazıları şunlardır. Ali, Ümmü Seleme, İbn Abbas, Ebi Musa el-Eşari, İbn Serî, Abdullah b. Amr, İmrân b. Husayn, Amr b. Tağleb, Ebi Berze, Usame b. Zeyd, Ukbe b. Amir, Ebi Salebe, Ebi Bekre, Ebi Hureyre, Cabir b. Abdullah bu sahabelerden bazılarıdır.

⁴ İbn Recep el-Hanbeli, Mürsel hadis bak.

⁵ Zehebi, a.g.e., c.4. s.565. (Hasan Basrî Maddesi)

yazılış amacı özetle şudur. Hasan Basrî'nin Allah yolunda kendisine kardeş olarak gördüğü zahit bir kişi vardır. Adı Abdurrahman /Abdürrahim b. Enes er-Rumâdî olan bu kişi Mekke'de ikamet etmektedir. Dünya ile hemhal olmaktan uzak kendisini Allaha ibadet etmeye adanmış olan bu zat Mekke'den ayrılıp Yemene göç etmek istemektedir. Zahîd'in Mekke'yi neden terk etmek istediği açıkça ifade edilmemiştir. Fakat risâlenin muhtelif kısımlarından geçen bazı ibarelerden ilgili şahısın bazı musibetlere maruz kaldığı ve bu nedenle Mekke'den ayrılmak istediği anlaşılmaktadır. Zira Hasan Basrî' risâlenin muhtelif yerlerinde zahide sızlanmayı bırakmasını ve sabırlı olmasını söylemektedir.⁶ O'nun Mekke'den ayrılıp Yemene göç edeceği haberi Hasan Basrî'ye ulaştınca Hasan Basrî ona bir mektup yazar. Bu mektupta Hasan Basrî onu Mekke'de ikamet etmeye ve oradan ayrılmamaya teşvik etmektedir. Bu mektubun içeriği ayet, hadis, sahabe sözü ve Hasan Basrî'nin tavsiyelerinden oluşmaktadır.⁷

Eserin İçeriği

Eserde ana tema Mekke'nin fazileti yanı sıra Mekke'de ikamet eden ve Mekke'ye komşu olanların faziletleri ile ilgili haberlerdir. Bu haberleri üst başlık olarak maddi faziletler ve manevi faziletler olarak iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Manevi faziletler arasında şu hususlar zikredilmiştir. Enbiyalar kavimlerinin kıt anlayışından kavimlerini terk edince Mekke'ye sığınır ve ölüm gelene kadar bur da kalırlardı.⁸ Hud (a.s.) Şuayb (a.s.) Nuh (a.s.) Salih (a.s.) İsmail (a.s.) ve annesi Hacer de dâhil bu bölgede üç yüz peygamber medfundur.⁹ Peygamberler melekler ve sâlih insanların tümünün ortak ziyaretgâhı sadece Mekke'dir.¹⁰ Yeryüzünde Mekke'de yapılan ibadetler kadar sevap kazandıran başka bir yer yoktur.¹¹ Zira burada tutulan oruç, verilen sadaka, yapılan tesbihat okunan hatim başka yerlerdeki oranla yüz bin kat daha sevaptır.¹² Nebiler (a.s.) muttakiler, salihler, şehitler, sıddıklar, âlimler, fakihler ve zahitler kıyamet gününde Allah'ın azabından emin olarak burada haşır olurlar.¹³ Hz Peygamber (a.s.)'ın üç mescide gidilir dediği mescitlerden biri (*Mescidu'l-Haram*) buradadır.¹⁴ Allah buraya altmışı tavaf edenler, kırkı burada namaz kılanlar ve yirmisi de Ka'be'ye nazar edenler için olmak üzere her gün yüz yirmi rahmet indirmektedir.¹⁵ Kâbe'ye bakmak ibadettir ve günahların süpürülmesine nedendir.¹⁶ Yeryüzünde cennet kapılarının kendine açıldığı yegâne şehir Mekke'dir.¹⁷ Yeryüzünde olup on beş noktada duanın kabul edildiği yegâne beldedir.¹⁸ Burada bulunan *Rükn* ve *Makam* arası yeryüzünün en temiz en güzel ve Allah'a en yakın olan yeridir.¹⁹ *Rükn-ü Yemân-i* ve *Hacerü'l-Esved* arasındaki kısım cennet bahçelerinden bir bahçedir.²⁰ Mekke'den göç etmek pişmanlığa nedendir.²¹ Zira Hz Peygamber (a.s.) orada ikamet etmeyi

⁶ Hasan Basrî, Fedail'u Mekke'te ve's-Sekenu fihâ, (Tah) Sâmi el-Mekkî, Mektebetu'l-Felah Kuveyt, bty.s. 26.

⁷ Hasan Basrî, a.g.e., s.11

⁸ Hasan Basrî, a.g.e., s.20

⁹ Hasan Basrî, a.g.e., s.20

¹⁰ Hasan Basrî, a.g.e., s.20

¹¹ Hasan Basrî, a.g.e., s. 21

¹² Hasan Basrî a.g.e., s. 21

¹³ Hasan Basrî a.g.e., s.21

¹⁴ Hasan Basrî, a.g.e., s.22.

¹⁵ Hasan Basrî, a.g.e., s.22.

¹⁶ Hasan Basrî, a.g.e., s.22.

¹⁷ Hasan Basrî, a.g.e., s.23,24

¹⁸ Hasan Basrî, a.g.e., s.24.

¹⁹ Hasan Basrî, a.g.e., s.26

²⁰ Hasan Basrî, a.g.e., s.26

²¹ Hasan Basrî, a.g.e., s.26

mutluluk oradan çıkmayı ise mutsuzluk olarak nitelemiştir.²² Burada bir gün hastalanan kişi başka yerlerdekine oranla altmış sene ibadet etmiş gibi sevap kazanır.²³ Burada namaz kılan veya tavaf edenler için yetmiş bin melek Allah'tan bağışlanma dilemektedir.²⁴

Risâlede zikredilen mezkûr faziletler dışında başka faziletlerden de bahsedilmektedir. Maddi fazilet olarak nitelenebilecek bu faziletlerden bazıları şunlardır.

Dünyanın oluşumu Mekke'de başlanmıştır. Bu nedenle kendisine *ümmül-kura* denilmiştir.²⁵ Yeryüzündeki ilk dağ Mekke'de bulunan Ebû Kubeys dağıdır.²⁶ Adem yaratılmadan önce Kâbe vardı.²⁷ Yeryüzündeki en hayırlı kuyu burada bulunan Zemzem kuyusudur.²⁸ Cennetten gelen Hacerü'l-Esved taşı buradadır.²⁹

Bilimsel Açıdan Önemi

- A) Tefsir.** Risalede Kur'an'ı Kerimi tefsir etmenin ilk örnekleri mevcuttur. Örneğin Ali İmran Süresinin 97. Ayeti Kerimesinde geçen “ *Orada apaçık deliller vardır. Kim oraya girse emin olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir.* ” **ateşten emin olur** şeklinde tefsir edilmektedir.
- B) Şefaât.** Hz Peygamberin (a.s.) şefaât edeceğiyle ilgili rivayetler bu eserde yer almaktadır.³⁰ Buna göre şefaât konusundaki rivayetler Hicri 1. asırda mevcuttu.
- C) Tasavvuf.** Günümüzde tasavvufun menşei ile ilgili yoğun çalışmalar mevcuttur. Buna paralel olarak da farklı fikirler öne sürülmektedir. Eserde konuya dair bir malumat doğrudan bulunmamaktadır. Fakat eserde tasavvufun uygulayıcıları olan anlamında **asfiya** tabiri geçmektedir.³¹ Buna göre tasavvuf hareketi İslam toplumunda erken bir dönemde vardır.
- D) Ahbar kavramı,** Hasan Basrî risâlenin başında Mekke ve orda ikamet edenlerin faziletiyle ilgili haberleri³² zikredeceğini ifade etmektedir. Eserde geçen tüm rivayetler incelendiğinde onun bazı rivayetleri Hz Peygambere (a.s.) bazılarını ise sahabeye isnad ettiği görülmektedir. Bununla beraber o bazı konularda sened zikretmeksizin olayı direkt kendinden ifade etmektedir. Şu durumda Hasan Basrî'nin **ahbar** diye tabir ettiği rivayetler Hz peygamber (a.s.)'ın hadisleri ile münhasır değildir. Aksine ashap ve tâbiînin de sözleri bu kavrama mündemiç olmaktadır.
- E) Gerekçelendirmede Metodoloji.**
- İnceleme konusu yaptığımız bu risale de dikkat çeken hususlardan biri de Hasan Basrî'nin isteğini gerekçelendirmede başvurduğu yöntemdir. Hasan Basrî söze besmele ile başlamış Mekke'de kalmasını istediği kişiye öncelikle bir beşer olarak

²² Hasan Basrî, a.g.e., s.26

²³ Hasan Basri, a.g.e., s 27

²⁴ Hasan Basri, a.g.e., s.33

²⁵ Hasan Basri, a.g.e., s.19

²⁶ Hasan Basri, a.g.e., s.19

²⁷ Hasan Basri, a.g.e., s.19

²⁸ Hasan Basri, a.g.e., s.28

²⁹ Hasan Basri, a.g.e., s.,37

³⁰ Hasan Basri, a.g.e., s., 28,35

³¹ Hasan Basri, a.g.e., s.21

³² Hasan Basri, a.g.e., s.18

kendi isteğinin bu yönde olduğu ifade etmektedir. Daha sonra konu hakkındaki ayetleri peyderpey zikretmiştir. Hz Peygamber (a.s.)’dan rivayetlere ise konu hakkında ki ayetleri bitirdikten sonra yer vermektedir. Eserde ayet ve hadisler arasındaki tertip bilinçli ve müellife ait olarak kabul edildiği takdirde Hasan Basrî’nin ayet ve hadis arasındaki tertibe dikkat ettiği ifade edilebilir.

Sonuç olarak Hasan Basrî’nin bu eseri merfû mevkuף ve maktu rivayetleri kapsayan fedâil alanında yazılmış ilk eserdir. Bu eser ile beraber fedâil konusu hadis edebiyatına yazılı olarak girmiştir. Eserde Mekke ve orada mukim olanlar ile ilgili fazilet yönünden bilgiler verilmektedir. Bununla beraber Mekke’den ayrılmanın olumsuzluklarına da pek çok rivayette yer vermektedir.

Kaynakça

BASRÎ, Hasan, *Fedail’u Mekke’te ve’s-Sekenu Fihâ*, (Tah) Sâmi el-Mekkî, Mektebetu’l-Felah Kuveyt, bty.

ZEHEBÎ, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyer’u A’lami’n-Nübelâ*, (Thk) Şuayb Arnavut, Beşşar Avvad ve diğerleri, Müessestü’r-Risâle,182.

**ÇOCUKLARIN EĞİTİM TARZINI BELİRLEMEDE ANNE VE BABALARIN
HAKKI
MOTHERS' AND FATHERS' RIGHT IN DETERMINING CHILDREN'S
EDUCATION STYLE**

Davut OKÇU

Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, davutokcu72@gmail.com

ÖZET

Dünya yeni bin yıla girerken “demokrasi” ve “insan hak ve hürriyetleri” kavramları insanlığın ortak değerleri olarak önem kazanmıştır. Birçok alanda olduğu gibi eğitim alanında da demokrasi ve insan hak ve hürriyetlerine ilişkin kriterlere uyulup uyulmadığı tartışılmaktadır. Tartışma konularından birisi de çocukların eğitim tarzını belirlemede anne ve babalara tanınan inisiyatifin ölçüsüdür. Başta İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Çocuk Hakları Sözleşmesi olmak üzere birçok uluslararası sözleşmede çocukların eğitim tarzını belirleme hakkının ebeveynine ait olduğu hükme bağlanmıştır. Eğitim tarzını belirleme konusunda ebeveynin hak ve sorumlulukları İslam dininde de “Hidane Hakkı” başlığı altında incelenmektedir.

Türkiye, Evrensel Sözleşmeler ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin eğitim hakkını tanzim eden maddelerinin bazı bölümlerini 1954 yılında çekince koyarak imzalamıştır. Çocukların eğitim tarzını belirleme konusunda anne ve babaya inisiyatif verilmesi hükmü de çekince konulan maddeler arasında yer almaktadır. Ne yazık ki, anne ve babalara çocuklarının eğitim tarzını belirleme konusunda inisiyatif tanınmaması birçok soruna kaynak teşkil etmektedir.

Milli Eğitim Politikalarının belirlenmesinde velilerin inisiyatif sahibi olamaması demokrasinin olmazsa olmaz şartı olan “çoğulculuk” ilkesine zarar vermektedir. Ayrıca veli tercihlerinin dikkate alınmaması farklı eğitim programlarının geliştirilmesini önlemektedir. Tek tip program uygulaması eğitim programları alanında yeni kuramların, yöntem ve tekniklerin geliştirilmesini de önlemektedir. Eğitim programları geliştirmenin önündeki engeller kurumsal çoğulculuğu da engellemektedir. Eğitim Programları ve kurumsallaşma alanında yaşanan tek tipçi anlayış eğitim kurumlarından hizmet almakta olan velileri memnun etmemektedir. Bu nedenle karar aşamalarında sürece dahil edilmeyen velilerden memnuniyet beklemek insafli bir yaklaşım olmayacaktır. Bu bağlamda Milli Eğitim Politikalarının belirlenmesinde evrensel standartlara uyum sağlanmalıdır. Evrensel kriterlere uyum beraberinde vatandaşın hukukuna saygıyı doğuracak; vatandaşın haklarına saygı, demokrasi ve insan hakları standartlarının yükselmesine katkıda bulunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebeveyn, Eğitim Hakkı, Eğitim Tarzı, Eğitimde Çoğulculuk

ABSTRACT

As the world enters into the new millennium, the concepts of "democracy" and "human rights" has come to the forefront as the common values of humanity. In order to comply with these common values of humanity, a series of universal contracts have been prepared and signed. As with many areas, it is discussed whether the criteria of democracy and human rights are followed in the field of education, too. One of the discussion topics is the degree of the initiative that has been granted to mother and father in determining the education style of

children. In several international agreements, especially in the Universal Declaration of Human Rights and the Convention on Rights of the Child, it is resolved that the right to determine the education style of children belongs to parents. The rights and responsibilities of the parents in determining the educational style are also examined under the heading "Hidane Right" in the Islamic religion.

Turkey signed Universal Conventions and some parts of European Convention of Human Rights' articles which regulate the right to education in 1954, by **making a reservation**. The provision of granting parents the initiative in determining the education style of children is also among the articles that are made a reservation. Unfortunately, parents' being granted the initiative about determining children's education style is a source of many problems.

The fact that parents cannot take the initiative in the determination of National Education Policies damages to the principle of "pluralism" which is a sine qua non of democracy. Also, the fact that parental preferences are not considered prevents the development of different educational programs. Single-type program implementation prevents also the development of new theories, methods, and techniques in the field of training programs. The obstacles to developing training programs also hamper institutional pluralism. Educational programs and the single-typist understanding in the field of institutionalization do not satisfy the parents who are receiving services from educational institutions. For this reason, it will not be a fair approach to expect satisfaction from the parents who have not been involved in the decision stages. In this context, adaptation to universal standards should be provided in the determination of National Education Policies. Adaptation to universal criteria will lead to respect for the citizen right; respect for the rights of the citizen will contribute to the raising of democracy and human rights standards.

Keywords: Parents, Right to Education, Education Style, Pluralism in Education

1. Giriş

Demokrasi, tüm vatandaşların, organizasyon veya devlet politikasını şekillendirmede eşit oy hakkına sahip olduğu bir yönetim biçimidir. Devlet politikası çoğunluk eliyle şekillenir. Azınlık ise, muhalefet yapmakla yükümlüdür. Bu açıdan bakıldığında muhalefetin veya azınlıkların haklarını koruyabilecek bir mekanizma bulunmamaktadır. İşte bu aşamada evrensel hukuk devreye girer. Evrensel hukuk ile birlikte birtakım evrensel insan hakları alanları tespit edilmiştir. Üzerinde ittifak sağlanan temel insan haklarının alanları uluslararası metinler haline getirilmiş ve imza altına alınmıştır.

Evrensel hukuk metinlerine göre insanlar hak ve saygınlık açısından eşit ve özgür olarak doğarlar. İnsan haklarının çerçevesi, insanların doğuştan sahip oldukları, engellenemeyen ve devredilemeyen haklar ile çizilmiştir. İnsan hakları kavramının içeriği zamanla genişleme göstermektedir. Çoğunluğun rejimi olan demokrasilerde sık sık azınlıkların veya muhaliflerin haklarında aksamlar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda hakların hak sahibine verilebilmesi için devletlerin tabi olmak zorunda oldukları bir evrensel hukuk sistemine ihtiyaç duyulmaktadır. Bir başka ifadeyle insan haklarına saygı, azınlık haklarına saygılı bir hukuk devleti vasıtasıyla mümkün olur. İnsan haklarına saygı, devletin sorumluluğu olduğu kadar

vatandaşların da sorumluluğunda geliştirilmelidir. Aksi takdirde çoğunluk psikolojisi, menfaatleri tekeline alan mutlu bir azınlığın oluşmasına yol açabilecektir.

İnsan şüphesiz eşref-i mahlukattır. En kıymetli yatırım insana yapılan yatırımdır. Dolayısıyla devletin öncelikli görevi insanı eğitmesidir. Eğitim insanı, insan da evreni imar eder. Bir ülkenin medeniyet seviyesi eğitim seviyesiyle doğru orantılıdır. Bu nedenle devletler eğitime ilişkin kararları alırken çok daha hassas davranmalıdır. Anne, baba, eğitim uzmanları ve değerleri dikkate almadan hazırlanan eğitim programları akamete uğramaya mahkumdur. Bu bağlamda Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte Türkiye eğitim sisteminde ilişkin radikal değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu değişiklikler çerçevesinde eğitime ilişkin her türlü karar alıp uygulama yetkisi Milli Eğitim Bakanlığına devredilmiştir. Tüm yetkilerin MEB'e devredilmesi çocukların eğitimi konusunda ebeveyn ve devleti karşı karşıya getirmiştir. Tartışma alanlarından biri olan “çocukların eğitim tarzını belirlemede anne ve baba hakkı” konusu evrensel hukuk, İslam hukuku ve Türkiye hukuku ekseninde sürekli olarak tartışma konusu olmuştur.

2. Evrensel Hukuka Göre Eğitim Tarzını Belirlemede Ebeveyn Hakkı

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (1948)'nin 26. Maddesi 3. Fıkrasında “Anne ve baba, çocuklarına verilecek eğitim türünü seçmek hakkını öncelikle haizdirler” denilmektedir. Anne ve babanın çocukların eğitimiyle ilgili hakkı birçok ülkenin iç hukukunda da bu doğrultuda düzenlenmiştir. Ebeveynin çocuklar üzerindeki eğitim hakkı ayrıca 4 Kasım 1950 tarihli Avrupa Konseyi üyesi ülkelerin imza koyduğu “İnsan Haklarını ve Hürriyetleri Korumaya Dair Sözleşmeye Ek Protokolün 2. Maddesinde “Kimse öğrenim hakkından mahrum edilemez. Devlet, eğitim ve öğretim sahasında deruhte edeceği vazifelerin ifasında, ebeveynin bu eğitim ve öğretimi kendi dini ve felsefi inançlarına göre temin etmek hakkına riayet edecektir” hükmüyle tescil edilmiştir. Keza Uluslararası Çocuk Hakları Sözleşmesinin 5. ve 18. Maddeleri de çocuğun eğitimi ve yetiştirilmesi sorumluluğunun ilk önce anne ve babaya ait olduğunu; devletin de çocukların bu konudaki haklarının güvence altına alınması için anne ve babaya veya vasilere gerekli yardımları yapması gerektiğini hükme bağlanmıştır.¹ Böylece evrensel hukuk, çocukların eğitim tarzını belirleme hakkı konusunda inisiyatifin anne ve babada olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Çocukların eğitim tarzını belirleme hakkının ebeveyne ait olduğu BM Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'nde de tekrar edilmiştir, Sözleşme'nin 13/3. maddesine göre, “Bu Sözleşme'ye taraf devletler, anne-babaların ve uygulanması mümkünse vasilerin de, çocuklarını devlet tarafından kurulan okulların dışında var olan ama devlet tarafından konulmuş veya onaylanmış standartların asgari şartlarına sahip bulunan okullara gönderme ve kendi inançlarına uygun bir biçimde çocuklarına dinsel ve ahlaki eğitim sağlama haklarına saygı gösterir.” Ancak, yine aynı Sözleşme'nin 13/4. maddesi “Bu maddenin hiçbir hükmü, bu maddenin birinci fıkrasında belirtilen prensiplerin özel eğitim kurumlarında her zaman yerine getirilmesi ve özel eğitim kurumlarında verilen eğitimin devlet tarafından gösterilen asgari standartlara uyması halleri saklı kalmak kaydıyla, kişilere ve kuruluşlara eğitim kurumları kurma ve yönetme serbestliği verecek şekilde yorumlanamaz” demektedir. BM Kişisel ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin 18/4. maddesi “taraf devletler, anne-babalar ile,

¹ Akyüz, Emine, *Çocuğun Haklarının ve Güvelliğinin Korunması*, Ankara 2000, s.249.

mümkünse vasilerin kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlak eğitimi verilmesini isteme özgürlüğüne saygı göstermeyi taahhüt ederler” hükmünü içermektedir. Görüldüğü gibi sözleşmelerin ilgili maddeleri eğitim hakkının yanında eğitim özgürlüğünden bahsetmektedir.

Anne ve babaların farklı eğitim tarzı talebine cevap verebilmek için zengin bir alt yapıya ihtiyaç bulunmaktadır. Eğitim programları ihtiyacı karşılayacak bir çeşitliliği barındırmalıdır. Eğitim programlarının çeşitliliği zorunlu olarak okul bazında çeşitliliği sağlamıştır. Okul çeşitliliği sadece devlet okulları açısından değil, aynı zamanda özel okullar düzeyinde sağlanmaktadır. Bu bağlamda birçok Avrupa ülkesinde başta Kiliseler olmak üzere pek çok cemaate, sivil kuruluşa veya şahıslara ait özel öğretim kurumları faaliyet göstermektedir. Farklı programlar uygulayan eğitim kurumlarının varlığı anne ve babaların evrensel yasalardan kaynaklanan taleplerini karşılamak konusunda büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Şüphesiz devletlerin, ebeveynlerin çocuklarına kendi inançlarına uygun dini ve ahlaki eğitim verme serbestliklerine saygı gösterme yükümlülüğü eğitim özgürlüğünün bir boyutu olarak değerlendirilmektedir.

Avrupa’da da çocuğa sahip çıkma yolunda kilise ve devlet arasında XIX. yüzyıla kadar süren çekişmeler yaşanmıştır. Nihayet çocuklara sahip çıkma mücadelesi cumhuriyetçilerin zaferiyle sonuçlanmış,² Devletlerin çocukların göreceği eğitim tarzını belirlemedeki ideolojik yaklaşımı zamanla velilerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu gelişmelere paralel olarak ebeveynin çocukları üzerindeki hakkı hukuki metinlerde yer almaya başlar. Eğitimde kurumsal çoğulculuğun desteklenmesi, farklı programlar uygulamak, daha önemlisi *yeni kuramlar geliştirmek* açısından büyük imkanlar doğar. Örneğin Fröbel (Kindergarten-çocuk bahçesi)³ ve Montessori (Casa dei Bambini-çocuk evi)⁴ gibi eğitimciler kendi isimleriyle anılan kuramlarını yine kendilerine ait özel okullarda geliştirmişlerdir. Eğitimin tek tip olmaması farklı uygulamalara ve farklı eğitim programları geliştirmeye zemin hazırlamaktadır. Demokrasinin gereği olan çoğulculuğun eğitim alanında da kabul görmesi eğitimcilerin başarıyı yakalamak konusunda yeni yöntemler üzerinde çalışmalar yapmasına yardımcı olmaktadır. Program, yöntem ve teknikler konusunda tekelciliğin söz konusu olmaması yeni kuramları uygulama zemini oluşturmaktadır.

Çok seçenekli eğitim programlarının uygulanması aynı zamanda “kurumsal çoğulculuk” alanında bir zenginliğe kapı aralamaktadır. Keza kurumsal çoğulculuk, değişik türde eğitim kurumları ve eğitim programlarının mevcudiyetini öngörür. Başta Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde kilise ve cemaat veya kişilere ait pek çok özel okul bulunmaktadır. Özellikle Fransa’da kilise okullarının etkisi ve başarısı tartışma konusu olmaya devam etmektedir.⁵ Özel öğretim okullarının çeşitliliği velilerin seçim yapabilme şansını arttırmaktadır. Dolayısıyla farklı kurumların mevcudiyeti veliler için farklı seçenekler arasından bir tercihte bulunabilme şansını doğurur. Velilere sağlanan eğitim tarzını seçme özgürlüğü, evrensel hukukun hak ve hürriyetler açısından ulaşmak istediği hedefler arasında yer almaktadır. Farklı eğitim kurumlarının ve eğitim programların teşvik edilmesi girişim

² Bumin, Kürşat, *Batı’da Devlet ve Çocuk*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1983, s. 9.

³ <http://www.ilkkimbuldu.com/anaokulunu-kim-buldu/> (erişim 29.11.2017, saat 17:15)

⁴ <http://www.montessori.org.tr/montessori/montessori-nedir/> (erişim 28, saat 21:00)

⁵ <http://www.milliyet.com.tr/1997/03/30/yazar/akyol.html> (erişim 30.11.2017 saat 17:00)

özgürlüğünü de beraberinde geliştirmektedir. Böylece eğitim kurumları ve eğitim programları üzerinde Devlet tekeli önemli ölçüde azalmaktadır. Kurumsallaşma önündeki engellerin kaldırılması ve program alanındaki esneklik farklı program uygulayan kurumların çoğalmasına, kalitelerinin artmasına yardımcı olmaktadır.

Eğitimde çoğulculuk; resmi yada özel eğitim ve öğretim kurumlarında nicelik ve nitelik açısından zenginliğe, anne ve babaların da çocuklarını kendi dini veya felsefi görüşlerine göre yetiştirme hakkına saygı gösterilmesine zemin hazırlamaktadır.⁶ Çağdaş eğitim sistemlerinin evrensel hukukun öngördüğü tarzda anne ve babanın taleplerine karşılık verebilmesi için kurumsal ve program çeşitliliğine riayet etmesiyle mümkündür. Eğitim programlarında çeşitliliğe imkan verecek düzenlemeler beraberinde zorunlu olarak özel öğretim kurumlarının açılmasını gerektirecek; farklı eğitim programları uygulayabilecek olan özel öğretim kurumlarının çoğalması akademik başarıyı yakalama konusunda bir rekabete vesile olacaktır.

3. Türk Hukuk Sistemine Göre Çocukların Eğitim Tarzını Belirlemede Ebeveyn Hakkı

Cumhuriyetin ilanını takip eden süreçte eğitim sisteminin en önemli sorunlarının başında Medrese ve Batı kaynaklı eğitim kurumları arasında cereyan eden çekişmeler yer alıyordu. Bürokrasi, Devlet memurluğuna atamada medrese ve idadiler arasında bir tercih yapmakta zorlanıyor, yabancı okul sayısı birinci dünya savaşı öncesinde 2000’li rakamlarla ifade ediliyor, yasal boşluk dolayısıyla kontrolleri sağlanamıyordu.⁷ Eğitim kurumları arasındaki çift başlılık ve çekişme TBMM’yi tedbir almaya zorluyordu.

TBMM, 1924 yılında 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitimde çok büyük çapta değişiklikler gerçekleştirdi. Eğitim alanındaki değişiklikler Avrupa’da esmekte olan ulus devlet paradigmasına uygun bir çizgide hazırlanmıştır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte sıbyan mektepleri ve medreseler kapatılmış, eğitim sistemi geçmişinden çok farklı bir mecraaya yönelmiştir. Saruhan Milletvekili Vasıf Çınar ve 57 arkadaşı Meclise sundukları Tevhid-i Tedrisat Kanununun gerekçelerini sıralarken bu niyetlerini açıkça ifade etmişlerdi:

“Yüksek Başkanlığa! Bir devletin Milli Eğitim Politikası milletin duygu bakımından birliğini sağlamak için *eğitim birliği en çağdaş, en bilimsel, en doğru ve her yerde yararı görülmüş bir ilkedir*. İkilik eğitim ve öğretimin birliği konusunda birçok zararlı sonuçlar doğurdu. Bir ulusun bireyleri ancak bir eğitim görebilir. *İki türlü eğitim bir ülkede iki türlü insan yetiştirir*. Bu ise, duygu ve düşüncede dayanışma amacını hepten bozar.”⁸

Kanunun önemli maddeleri şunlardır:

Madde 1 – Türkiye dahilindeki bütün müessesatı ilmiye ve tedsisiye Maarif Vekaletine merbuttur.

Madde 2 – Şer’iye ve Evkaf Vekaleti veyahut hususi vakıflar tarafından idare olunan bilcümle medrese ve mektepler Maarif Vekaletine devir ve raptedilmiştir.

Madde 3 – Şer’iye ve Evkaf Vekaleti bütçesinde mekatip ve medarise tahsis olunan mebalığ Maarif bütçesine nakledilecektir.

⁶ Kaboğlu, İbrahim Ömer, *Özgürlükler Hukuku*, AFA Yayınları, İstanbul 1998, s. 278.

⁷ Yücel, M. Serhan, *Türkiye’de yabancı okullar ve azınlık okulları (1925-1926)* (Doktora tezi), Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s.33.

⁸ Velidedeoğlu, H. Veldet, *12 Eylül Karşı Devrim*, Evrim Yayınları, İstanbul 1990, s.419.

Madde 4 – Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de aynı mektepler küşat edecektir.

Kanun ile birlikte tüm mektep ve medreseler kapatılmış, mal varlıkları Milli Eğitim Bakanlığına devredilmiştir. Madde 4'ün gereği olarak din eğitimi ve din hizmetlerinin ihtiyaç duyduğu memurların yetiştirilmesini MEB üstlenmiştir. Ancak Devlet, 1950'li yıllara gelindiğinde bütün ilahiyat ve imam-hatip okullarını kapatarak görevini ihmal etmiştir. Hatta okullardaki din bilgisi derslerini bütünüyle müfredattan kaldırarak dini bilgilerden yoksun bir nesil yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu itibarla Devlet ve ebeveynlerin eğitimden beklentileri arasında ihtilaflar başladı ve halen devam etmektedir.

İkinci dünya savaşından sonra başta Avrupa ülkeleri olmak üzere dünya genelinde ulus devlet anlayışı yerini daha global yapılanmalara terk etmiştir. Dünyayı kan gölüne çeviren milliyetçi ve tek tipçi anlayışlar demode olmuş, demokrasi, insan hakları, çoğulculuk gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda evrensel düzeyde geçerliliği olan pek çok sözleşme imzalanarak yürürlüğe konulmuştur. Bu sözleşmelerin bir kısmında da eğitime ilişkin düzenlemeler yer almaktadır.

Türkiye, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin eğitim hakkını tanzim eden maddelerinin bazı bölümlerini 1954 yılında *çekince koyarak imzalayan* ülkeler arasındadır. Türkiye'nin çekincesi: 'İnsan Haklarını ve Ana Hürriyetleri Koruma Sözleşmesi'ne Ek Protokol'ün 2. Maddesi, 3 Mart 1924 tarihi ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu'nun hükümlerini ihlal etmez' şeklindedir. Bilindiği gibi sözleşmenin Ek 1 Nolu Protokol'ün 2. maddesinde eğitim hakkı koruma altına alınmıştır. Çekince konulan madde metni kısaca 'Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama hakkına saygı gösterir' der. İşte bu madde, 1924 yılında dönemin şartları gereği yürürlüğe sokulan 430 sayılı yasaya aykırılık arz etmektedir.

Türkiye Tevhid-i Tedrisat Kanunu dolayısıyla ortaya koyduğu çekincelere rağmen son yıllarda eğitim alanında önemli adımlar da atmıştır. Bunlardan en önemlisi 3797 sayılı, 1992 tarihli Milli Eğitim Teşkilat Kanunu'nda yaptığı değişliktir. Bu yasaya göre MEB'in görevi, 'Atatürk inkılap ve ilkelerine ve anayasada ifadesini bulan Atatürk milliyetçiliğine bağlı, Türk milletinin milli, ahlaki, manevi, tarihi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren, ailesini, vatanını, milletini seven ve daima yüceltmeye çalışan...' diyerek devam eden madde idi. Görüldüğu gibi MEB'in görevi evrensel değerler üzerinden gitmeyen daha çok ideolojik ve dar bir milliyetçilik anlayışına göre şekillenmekteydi. Yapılan değişlikle 3797 sayılı ve 2011 tarihli yasa; 'Okul öncesi, ilk ve orta öğretim çağındaki öğrencileri bedeni, zihni, ahlaki, manevi, sosyal ve kültürel nitelikler yönünden geliştiren ve insan haklarına dayalı toplum yapısının ve küresel düzeyde rekabet gücüne sahip ekonomik sistemin gerektirdiği bilgi ve becerilerle donatarak geleceğe hazırlayan eğitim ve öğretim programlarını tasarlamak, uygulamak, güncellemek; öğretmen ve öğrencilerin eğitim ve öğretim hizmetlerini bu çerçevede yürütmek ve denetlemek' şeklinde değiştirilmiş, İlköğretim Kurumları Yönetmeliğinde yer alan "Öğrenci Andı" nın okutulmasından vazgeçilmişti.

Evrensel hukuk ilkelerine rağmen dokunulamayan Tevhid-i Tedrisat Kanununa göre, bütün okullar devletin yönetimi ve denetiminde olarak tek tip bir müfredatı uygulamaya etmektedir. Kanuna göre Türkiye’de hiçbir vakıf, cemaat, etnik ve dini grup veya şahıs okul açamaz. Öğretimde birliği öngören bu kanun, eğitimle ilgili tüm yetki ve sorumlulukları Milli Eğitim Bakanlığına devretmiştir. Tevhid-i Tedrisat ile birlikte, alternatif uygulamalara, esnek eğitim modellerine, farklı dil, görüş ve inançlara uygun eğitim programları hazırlamak söz konusu olamayacaktır. Eğitimin finansmanından müfredatına, ders kitaplarından istihdama, yönlendirmeden rehberliğe varıncaya kadar her şey Milli Eğitim Bakanlığının tasarrufuna bırakılmıştır. Tevhid-i Tedrisat her yönüyle tek tipçi bir eğitim sistemi öngörür. Bu sistemde öğrencilere devletin istemediği hiçbir bilgi ve değer de aktarılamaz. Öğrenciler, ebeveynlerin değil devletin belirlediği kriterlerle dünya görüşlerini şekillendirir ve bu doğrultuda bir anlayışla hayatlarını sürdürürler. Böylece eğitimin topluma bırakılması ve aile tercihleri doğrultusunda yön verilmesi mümkün olamaz.

Türkiye, tek tipçi eğitimi öngören 19. yüzyıl dönemi ulus devlet anlayışının yörüngesinde yürümeye devam etmektedir. Oysa günümüz dünyası ikinci dünya savaşından hemen sonra paradigmasını değiştirerek tekçi yapıdan çoğulcu yapıya yönelmiştir. Tek-tipçi yapıyı savunmak, demokrasi ve insan haklarının öne çıktığı günümüz dünyasının gerçekleriyle örtüşmemektedir. O halde 19. yüzyıl mantığıyla yürürlüğe konulmuş tekçi eğitimi öngören yasalardan evrensel yasalara ve anlayışa uygun düzenlemeler yapılmalıdır. Dünya ile entegre olmaya çalışan Türkiye, statükodan kurtulmayı gerçekleştirecek siyasi iktidara ve deneyimi sahip bulunmaktadır

Kısacası tek-tip insan yetiştirmeye endeksli bir eğitim sistemiyle bireyin özgürleşmesini, ufkunun ve hayal gücünün genişlemesini beklemek neredeyse imkânsızdır. Bu bakımdan eğitim politikaları, uygulamaları ve planlamaları öğretmen, öğrenci, veli ve idareci ilişkileri kesinlikle demokrasi ve özgürlük sorunuyla birlikte ele alınmalıdır. Öğrencilere bürokrasiye itaat değil, özgürlüğün değeri kavratılmalıdır. Eğitimin genel amacı bireyi tek-tipleştirmek ve belirli bir ideolojiyi aşılacak yönünde işlev görmemelidir. Bilakis bireyin yeteneklerini açığa çıkartan, hayata özgürce bakabilen, hayal gücü yüksek bireyler yetiştirme yönünde işlev görmelidir. Demokrasiyi ve insan haklarını eğitim sisteminin merkezine alan ülkelerin eğitime ilişkin hukuki metinlerinde ideolojik vurgular bulunmamalıdır. Nitekim İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi 26. maddesinin 2. paragrafı eğitimin amaçlarını; ‘Eğitim insan kişiliğini tam geliştirmeye ve insan haklarıyla temel özgürlüklere saygıyı güçlendirmeye yönelik olmalıdır. Eğitim, bütün uluslar, ırklar ve dinsel topluluklar arasında anlayış, hoşgörü ve dostluğu özendirilmelidir’ şeklinde açıklamaktadır.

Görüldüğü gibi evrensel hukuk her vesileyle henüz reşit olmamış çocukların eğitim tarzını belirleme hakkını anne ve babaya vermektedir. Bu hükmün kaynağını şüphesiz ‘çocukların velayetinin anne ve babaya ait olması’ oluşturmaktadır. Nitekim çocukları ilgilendiren medeni veya ticari tüm konularda çocuklar adına velileri karar verme hakkına sahiptir. Çocuğun eğitim tarzını belirlemek de pekala bu tür haklarla mukayese edilebilir. Esasen evrensel hukuk, çocuğun eğitim hakkından gereği gibi faydalanabilmesi için hukuki düzenlemeler yapmıştır. Bu bağlamda evrensel düzeydeki antlaşmalara imza koyan devletler iç hukuklarında gerekli uyum yasaları çıkarmakla yükümlüdür. Bu çerçevede hazırlanan TC Anayasasının 90. Maddesi “Usulüne göre yürürlüğe konulmuş milletlerarası antlaşmalar

kanun hükmündedir. Bunlar hakkında Anayasaya aykırılık iddiası ile Anayasa Mahkemesine başvurulamaz” hükmünü içermektedir. Çocukların eğitim tarzını belirlemede velilerin hak sahibi olması aynı zamanda demokrasinin öngördüğü “çoğulculuk” ilkesinin de gerekleri arasında yer alır. Özellikle Türkiye gibi bünyesinde farklı dinden, mezhepten, etnik kökenden vatandaşların yoğun olduğu ülkelerde çocukların göreceği eğitim tarzını belirlemede velilere inisiyatif tanımak “farklılıklara saygı” bakımından büyük önem taşımaktadır.

Kurumsallaşma ve eğitim programları açısından çoğulculuk, farklı eğitim programları uygulama hürriyetine sahip özel eğitim ve özel öğretim kurumlarının varlığına imkan tanır. Böyle bir tabloda resmi eğitim kurumları da çoğulculuk ilkesine uyarak evrensel hukukun ebeveyne tanıdığı haklara saygı doğrultusunda düzenleme yaparlar. Esasen Türk Medeni Kanunu Madde 266’da yer alan, “Çocuğun dini terbiyesini tayin ana babaya aittir. Ana babanın bu husustaki hürriyetini tahdit edecek (sınırlandıracak) her türlü mukavele muteber değildir. Reşit dinini intihapta (seçmede) hürdür” hükmü çocukların dini düşüncelerini seçmede anne ve babaya yetki vermektedir. Aynı yetkinin ebeveyne çocuklarının eğitim tarzını seçme konusunda da tanınması veli-okul kaynaşmasına katkıda bulunacaktır.

Vizyon 2023 hedefleri belirlenirken evrensel değerleri görmezden gelerek statükoyu devam ettirmek Türkiye’nin çıkarına bir tavır olmayacaktır. Temel strateji, bir ayağımızı yerli ve milli değerlerin üzerinde tutarak diğer ayağımızla evrensel standartları kuşatacak uygun hamleler yapmak olmalıdır. O halde eğitim hakkının tespitinde ve uygulamaya konulmasında uluslararası insan hakları standartları göz ardı edilmemelidir.

Eğitim alanında tekelci davranan devlet anlayışının, ebeveynin “eğitim tarzını belirleme hakkı”na riayet etmesi mümkün değildir. Velilerin taleplerini dikkate almayan, Devletin mecburi saydığı eğitim programlarını uygulamak zorunda bırakılan özel eğitim ve öğretim kurumlarının ‘özel’liği veya ‘özerk’liğinden söz edilemez. Esasen taraflı ve tek tip insan yetiştirmeyi hedef edinen ve bu hedefi hukuki metinlerine yerleştiren eğitim sistemlerinde öğretmenlerin özgürlüğü de söz konusu olamaz. Oysa demokrasinin vazgeçilmez bir ilkesi olarak çoğulculuk, farklı düşüncelere karşılıklı olarak saygı gösterecek resmi/özel eğitim ve öğretim kurumlarının varlığını öngörmektedir. Yani ülkemizin okullarında inanç, ırk yada cinsiyet ayrımcılığını körükleyen görüşlerin itibar görmeyeceği düzenlemelere ihtiyaç bulunmaktadır.

Ülkemizde Devlet, eğitimin hedeflerini belirlemede mutlak bir yetkiyle donatılmıştır. Devlete ve dolayısıyla okula tanınan bu mutlak yetki okul ve aile işbirliğini çok sınırlı bir düzeye indirgemektedir. Okul ve ailenin işbirliği sadece okulun ve öğrencilerin maddi ihtiyaçlarını karşılamada söz konusu olabilmektedir. Ebeveynin pasifize edilmesi bu kadarla kalmaz. Zira okul, çocuk vasıtasıyla aileyi de taraflı ve ideolojik bir eğitimden geçirerek istediği kalıba dönüştürmek arzusundadır. Bu tutumun sonucu olarak okul ve aile arasında sıcak ilişkiler kurulamamakta, velilerin tepkileri “toplantılara iştirak etmemek, maddi ve manevi destekte bulunmamak” şeklinde açığa çıkmaktadır.

Türkiye’de eğitim kurumlarının yönetimi 14.06.1973 yılında kabul edilen ve hala yürürlükte olan 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu çerçevesinde çizilen bir anlayışla yürütülmektedir. Kanunda geçen genel amaçlar ve arkasından sıralanan Milli Eğitiminin Temel İlkeleri incelendiğinde, amacın bireysel özgürlüklerin geliştirilmesi noktasında değil,

daha çok devleti korumak yönünde kurgulandığını ve devletin eğitim aracılığıyla bir değer/ideoloji aşılama gayreti içerisinde olduğu görülür.

Bu yüzden çekilen sıkıntıların sona erdirilmesi amacıyla iç hukukumuzun evrensel insan hakları çerçevesinde yeniden gözden geçirilmesi zaruret halini almıştır. Çağdaş medeniyet seviyesinin üstüne çıkmak milli bir hedefimiz olduğuna göre, vatandaşımız medeni dünyanın insanına tanıdığı bütün hak ve hürriyetlerden mahrum edilmemelidir.

Çoğulculuğun yükselen bir değer olarak kabul edildiği günümüzde Türkiye'nin Tevhid-i Tedrisata (öğretimi birleştirme) değil eğitimi çeşitlendirme ve çoğulcu bir yaklaşıma ihtiyacı bulunmaktadır. 90 yılı aşkın bir süredir tek-tipleştirme ve asimilasyonu hedef edinen eğitim sistemi siyasetçilerden uzmanlara, bürokratlardan velilere kadar hiç kimseyi memnun etmemiştir. Çok kültürlü, çok dinli ve farklı etnik yapılar mevcut eğitim sisteminin desteğiyle ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Oysa yasalarının büyük bir kısmında özgürlük, çoğulculuk, kültürel çeşitlilik vurgusu yapılan bir ülkede böylesine çelişkiler makul karşılanmamalıdır. Bir diğer ifadeyle insan haklarına saygılı, demokratik bir eğitimi savunan bir ülkenin eğitim konusunda devlet tekeli oluşturma hakkı olmamalıdır. Zira Devlet tekeli, resmi ideolojilerin doğmasına ve tartışmasız gerçekler gibi okutulmasına yol açar. Örneğin milli şeflik dönemi boyunca iktidar partisinin prensipleri genel geçer doğrular olarak okullarda okutulmuştur. Bazen vatandaşların dinlerini öğrenmeleri Devlet eliyle yasaklanmış bazen de Türkçe ezan gibi resmi ideolojinin geliştirdiği 'resmi din' düşüncesi dayatılmıştır. Osmanlı İmparatorluğunu en zor zamanda 33 yıl başarıyla yöneten Ulu Hakan Abdulhamit, Kızıl Sultan olarak tanıtılmıştır.

Türkiye'nin tek-tipçi eğitimi öngören ve evrensel hukuk ile çelişki yaşamasına sebep olan eğitim sistemine yönelik birçok eleştirinin merkezinde yer alan Tevhid-i Tedrisat Kanunu bu gerçekler ışığında yeniden değerlendirmeye alınmalıdır. Eleştirilerin önünü almak amacıyla özel okulların açılmasına izin verilmesi sorunların ortadan kalkmasına vesile olamamıştır. Çünkü özel okullar sivil değil, resmi müfredatın uygulayıcısı olmak zorundadır. MEB'e bağlı resmi okulların takip ettiği eğitim müfredatını aynen uygulamakla mükelleftirler. Özel okul olma vasıfları sadece Devlet dışı özel bir bütçe ile yönetiliyor olmalarıdır. Bu yönüyle Türkiye'de faaliyet gösteren özel okulların dünya standartlarının sahip olduğu bir özerkliğe sahip olduklarından söz edilemez.

4. İslam Hukukuna Göre Çocukların Eğitim Tarzını Belirlemede Ebeveyn Hakkı

İslam dini, Hıristiyan düşüncesinin aksine bütün çocukların günahsız bir şekilde dünyaya geldiğini kabul eder. Reşit oluncaya kadar da kendileriyle ilgili kararları verecek akli ve hukuki olgunluğa sahip değildirlere. Bu yüzden eğitilmeleri tamamen ebeveynlerinin sorumluluğuna bırakılmıştır. Çocuklar ebeveynlerinin yönlendirmesiyle hayır veya şer istikametinde büyürler. Eğitimleri ihmal edilirse kötülüğe meyledip başta kendileri olmak üzere, ailelerine ve topluma zarar verirler. Gazali'ye göre çocukların beslenip barınmasından olduğu gibi eğitimlerinden de hukuken ebeveynleri sorumludur.⁹ Keza Hz. Muhammed (sav), "dünyaya gelen her çocuk ancak fitrat üzerine doğar. Daha sonra ana ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar. Nitekim hayvan yavrusu da organları tam olarak doğar. Hiç o

⁹ Gazali, Muhammed Ebu Hamit, *İhya'u Ulumi'd-Din* (Çev. Ali Arslan), İstanbul 1992, V/155.

yavrunun burnunda, kulağında eksik-kesik bir yer görür müsünüz? Buyurduğunda huzurda bulunan Ebu Hureyre de şu ayet-i kerimeyi okur, ‘Allah’ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitrata (yaratma kanununa) dön. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte dosdoğru din budur...’¹⁰ ayet-i kerimesini okudu”¹¹ hadis-i şerifiyle çocukların eğitim ve öğretiminden anne ve babaların sorumlu olduğunu beyan etmiştir. Bu sorumluluğun bir delili de Kur’an-ı Kerim’de geçen “Mallarımız ve evlatlarımız sizin için bir imtihandır”¹² ayeti kerimesidir. Nitekim insan vefat ettikten sonra arkasından kendisine rahmet okuyan ve insanlığa hayırlı hizmetlerde bulunan bir evlat yetiştiren anne ve babaların amel defterinin açık kalacağı İslam Peygamberi tarafından müjdelenmiştir.¹³

Aile içi eğitim genel eğitimin en önemli basamağını oluşturur. Ailenin eğitici rolünü geliştiremeyen bir ülkenin okullarındaki eğitim-öğretim faaliyetleri başarılı olamaz. Baltacıoğlu’nun ifadesiyle “herkes ailenin irsiyeti gibi zihniyetini de taşır.”¹⁴ Çocuğun maddi ve bedensel ihtiyaçları yanında dini, ahlaki, toplumsal ve mesleki eğitim ve öğretime de ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçların bir kısmı aile ortamında karşılanır. Bu bağlamda “Ey Müminler! Kendinizi ve aile halkınızı ateşten koruyunuz”¹⁵ mealindeki ayet, müfessirlere göre aile reisini, eşi ve çocuklarının eğitiminden sorumlu tutmuştur.¹⁶ Bir aile reisi olarak Hz. Nuh’un inkarcılarla birlikte hareket eden oğlunu uyararak, “... Yavrucuğum! Bizimle beraber sen de bin! Kafirlerle beraber olma! Dedi.”¹⁷ Şeklinde uyardığını; Hz. Lokman’ın da “Yavrucuğum! Allah’a şirk (ortak) koşma! Çünkü şirk büyük bir zulümdür, demişti”¹⁸ ifadesiyle çocuklarını eğitmek amacıyla nasıl çaba harcadıklarına işaret etmektedir. Cessas bu ayetleri “ailelerimize ve çocuklarımıza dini, hayırlı işleri ve göz ardı edilemeyecek ahlak kurallarını öğretmenin görevimiz olduğuna delalet eder”¹⁹ şeklinde yorumlar. Ayrıca “Ailene namazı emret, kendinde ona sabırla devam et!”²⁰ ve “(Önce) en yakın akrabana uyar!”²¹ ayetlerini de bu görüşünü pekiştirmek amacıyla zikreder.

İslam dininin temel kaynakları anne ve babaya düşen eğitim ve öğretim görevinin içeriği hakkında detaylı bilgiler vermemiştir. Ebu Hureyre’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, “Çocuğun babası üzerindeki haklarından biri, ismini ve eğitimini güzel yapmasıdır”,²² bir başka rivayette ise “... çocuğa yazı öğretmesi ve iyi terbiye etmesidir”²³ denilmektedir. Hz. Peygamber çocuklarının eğitimi konusunda müminlere yaptığı tavsiyelerin birinde de “hiçbir baba, çocuğuna iyi terbiyeden daha iyi bir bağışta bulunamaz”²⁴ buyurmaktadır. Çocuğa

¹⁰ Rum, 30/30.

¹¹ Buhari, Ebu Abdullah, Tefsir, 1, *el-Camiu’s-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981; Ebu Davud, Süleyman es-Sicistani, *es-Sünen*, Sünnet 17, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

¹² Teğabun, 64/15.

¹³ Müslim, Ebu’l-Hüseyin en-Nisaburi, *es-Sahih*, Vasiyye, 14, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, Ahkam, 36, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

¹⁴ Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı, *Toplu Tedris*, İstanbul 1938, s. 183.

¹⁵ Tahrir, 66/6.

¹⁶ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, VII/5122.

¹⁷ Hud, 11/42.

¹⁸ Lokman, 31/13.

¹⁹ Cessas, Ebu Bekir Ahmet, *Ahkamu’l-Kur’an*, Daru’l-Fikir, Beyrut 1993, III/697.

²⁰ Taha, 20/132.

²¹ Şuara, 26/214.

²² Münavi, Şemsuddin Muhammed, *Feyzu’l-Kadir Şerhu Camiu’s-Sağir*, Beyrut 1972, II/538.

²³ Münavi, age., III/393-395.

²⁴ Tirmizi, Birr, 33.

verilecek eğitim ve öğretim konusunda “güzel ahlak”, “yazı öğretilmesi”, “yüzme öğretilmesi”, “güreş öğretilmesi”, “ok atmak”, “ata binmek” gibi etkinlikler zikredilmektedir.

Küçük çocukların bakımı, gözetimi ve terbiyesi İslam fihhinde “Hidane Hakkı” başlığı altında geniş bir biçimde incelenmektedir. İslam hukukunda doğumla birlikte küçükler üzerinde üç türlü velayetin olacağı kabul edilir. Bunlar, doğrudan doğruya küçüğün *şahsına bağlı hakların* kullanımıyla ilgili velayet, küçüğün *mallarının koruma* ve idaresine yönelik velayet, üçüncüsü de küçüğün beden ve ruhen sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesini, *gözetilip eğitilmesini* konu alan velayet olup bu sonuncusu İslam hukukunda **hidane** terimiyle ifade edilir.²⁵ Bu kavram Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde yer almamakla birlikte içeriği hakkında yukarıda örnekleri sunulan bilgiler yer almaktadır. İslam hukuku, temel kaynaklar çerçevesinde anne ve babaya çocuğun terbiyesi konusunda düşen görevleri ayrıntılı bir şekilde izah ederek bu görevin ihmali hakkında uygulanacak ceza ve tedbirleri tartışmıştır. Ancak çocukların eğitimini ilgilendiren program katı değildir ve ülkenin her yerinde genel geçer nitelikte, devletçe belirlenen zorunlu bir uygulamaya dönüşmemiştir. Eğitimde esas alınan çerçeve Kur’an-ı Kerim ve onun doğrultusunda şekillenen Hz. Peygamber’in örnek alınması hususudur.

İslam hukuku, İslam’ın temel kaynaklarını esas alarak hidane hakkına ilişkin geniş kapsamlı eserler vermiş, hükümler koymuş ve uygulamaya geçmiştir. Hidane hakkı gibi çocuk haklarını bütün yönleriyle koruyan yasal düzenlemeler Batı hukuku ve evrensel hukuka ancak XX. yüzyılda girebilmiştir.²⁶ Hidane (çocukları eğitme) hakkına sahip olan ebeveyn, okul ve öğretmen seçme hürriyetine de sahip olmuştur. Çünkü sıbyan mekteplerinden medreselere kadar okulların büyük bir kısmı vakıflara ait özerk kuruluşlar şeklinde faaliyet sergilemişlerdir. Her medresenin ders programı hatta metot ve teknikleri bir diğerinden farklı olabiliyordu. Kimi zaman aynı çatı altındaki müderrisler bile farklı yöntem ve teknikleri takip etmiştir.

Sonuç

Birinci dünya savaşından sonra ulus devletler kurulmuş, eğitimde tek-tip insan yetiştirme eğitim sistemlerinin amaçları arasında yer almıştır. Savaş sonrası kurulan Türkiye Cumhuriyeti de tek tip insan yetiştirmeyi amaçlamış ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile yol haritasını belirlemiştir. Ancak ulus devlet anlayışı düşmanlıkları körükleyerek ikinci dünya savaşının çıkmasına katkıda bulunmuştur.

İkinci Dünya savaşından sonra insan hakları alanında pek çok uluslararası sözleşmeler hazırlanarak imza altına alınmıştır. İmza altına alınan konular arasında eğitime ilişkin haklar da bulunmaktadır. Çalışmamızda incelediğimiz “çocukların eğitim tarzını belirlemede anne ve babaların hakkı”, başta İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Çocuk Hakları Sözleşmesi olmak üzere pek çok uluslararası sözleşme ile imza altına alınmıştır. Türkiye evrensel düzeyde kabul gören sözleşmelere Tevhid-i Tedrisat Kanununu gerekçe göstermiş ve çekince koyarak imzalamıştır.

²⁵ Bardakoğlu, Ali, “Hidane” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVII/468-471.

²⁶ Akyüz, age., s. 249.

İslam dinine göre çocukların eğitilmesi ve dinlerinin seçimi ve öğretimi konusunda yetkili merci anne ve babalardır. Bu hak, İslam hukukunda hidane hakkı olarak incelenmiş ve uygulanmıştır. Devlet, çocukların eğitim tarzını belirleme yetkisini tamamen ebeveynin inisiyatifine terk etmiş, görevlerini yerine getirmeyenler karşı müeyyide öngörmüştür. Eğitim kurumları bakımından da çoğulcu bir anlayışla hareket edilmekteydi. Mektep ve medreselerin büyük bir kısmı vakıflar, cemaatler veya diğer örgütlenmeler eliyle kurulup işletilmekteydi. Genel olarak müfredatı belirleme, öğretim yöntem ve tekniklerini seçme konusunda Devletin müdahalesi söz konusu olmamıştır.

Selçuklu ve Osmanlı Devletinin varisi olan Türkiye ise, eğitim hakkı alanında dünyada cereyan eden gelişmelere ayak uyduramamış, Tevhid-i Tedrisat Kanununun öngördüğü tek tipçi eğitim uygulamalarına son verememiştir. Sözü edilen eğitim politikası asimilasyonu, farklılıkları ortadan kaldırmayı ve tek tipleştirmeyi amaçladığından eleştiri konusu olmuştur. Evrensel sözleşmelere çekince koymak insan hakları karnesi bakımından Türkiye'nin itibarına zarar vermiştir. Bu bağlamda eğitim hakkının tarihimizin, kültürel değerlerimizin ve evrensel hukukun öngördüğü standartlara kavuşturulabilmesi için yasal düzenlemelere ihtiyaç bulunmaktadır. Yapılacak düzenlemelerde eğitim programlarının çeşitliliği ve kurumsal çoğulculuğun sağlanması esas alınmalıdır.

Kaynaklar

Akyüz, Emine, *Çocuğun Haklarının ve Güvelliğinin Korunması*, Ankara 2000.

Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı, *Toplu Tedris*, İstanbul 1938.

Bardakoğlu, Ali, "Hidane" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

Buhari, Ebu Abdullah, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Bumin, Kürşat, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1983.

Cessas, Ebu Bekir Ahmet, *Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993.

Ebu Davud, Süleyman es-Sicistani, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Gazali, Muhammed Ebu Hamit, *İhya'u Ulumi'd-Din* (Çev. Ali Arslan), İstanbul 1992.

Kaboğlu, İbrahim Ömer, *Özgürlükler Hukuku*, AFA Yayınları, İstanbul 1998.

Münavi, Şemsuddin Muhammed, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Camiu's-Sağir*, Beyrut 1972.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn en-Nisaburi, *es-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Velidedeoğlu, H. Veldet, *12 Eylül Karşı Devrim*, Evrim Yayınları, İstanbul 1990.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Yücel, M. Serhan, *Türkiye'de yabancı okullar ve azınlık okulları (1925-1926)* (Doktora tezi), Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

<http://www.milliyet.com.tr/1997/03/30/yazar/akyol.html> (erişim 30.11.2017 saat 17:00)

<http://www.ilkkimbuldu.com/anaokulunu-kim-buldu/> (erişim 29.11.2017, saat 17:15)

<http://www.montessori.org.tr/montessori/montessori-nedir/> (erişim 28, saat 21:00)



KÜLTÜREL İMGE VE SİMGELERİN LOGO TASARIMLARINDA KULLANILMASININ GÖRSEL KÜLTÜR TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ANALİZİ

Rahşan Fatma AKGÜL

Yrd. Doç., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, rahsan.7@hotmail.com

ÖZET

Grafik tasarım görsel iletişim dilini yoğun biçimde kullanıp, ürettiği imajlarla, görüntü evreninde kendisine alan açma çabasını sürdürürken, dünyadaki gelişmeleri sürekli olarak yenigörsel dil politikalarına dönüştürmeyi, başarısı için vaz geçilmez bir yol olarak görmektedir. Grafik tasarımcı, insanın algı dünyasına ulaşmaya çabalarken zaman zaman geçmiş dünyanın değerlerini taşıyan imge ve sembollerden ödünç anlamlar ve anılar toplamayı bir tasarım yöntemi olarak seçmektedir.

Logo tasarımında kullanılan imgelerin sorumluluğu, yönlendirilmiş anlamın öne çıkmasına rehberlik etmesidir. İmaj yapılandırılırken, kullanılan imgenin tarihsel ve kültürel yerleşik değerini yoksullaştırarak, yaratılması, istenilen kimliğin alt özelliklerine indirgenmesi, çok sayıda kültürel tartışmayı beraberinde getirir. Bu tartışma insanlığın kolektif belleği adına yapılması gereken bir tartışmadır.

Araştırma; günümüzde kültürel imgelerin logo tasarımlarında kullanılması durumunu irdelemeyi amaçlamaktadır. Kimlik tasarımı dışında, tanıtım ve reklam dünyası için de etkili bir görsel ileti olan logo tasarımı, kullandığı kültürel imgelere güncel anlamlar eklemeyerek kültürel değerini tazeleyebildiği gibi; bu değerlerin içeriğini boşaltıp, anlamlarından koparıp, metalaşmış görüntü parçacıklarına da dönüştürebilmektedir. Araştırma kültürel imge kullanılan logo örneklerinin analizi yoluyla her iki durumun hangi koşullarda ortaya çıktığını bulgulamayı ve yorumlamayı yöntem olarak benimserken, tarafsız olma ilkesini titizlikle uygulamıştır. Yorumlamalarda, görsel kültür alanında yapılmış bilimsel çalışmaların savları kaynak olarak kullanılmıştır.

Görsel okuryazarlığın tartışmalı olduğu günümüzde, imge-simge okuryazarlığı henüz gelişen bir kavram olarak kabul edilebilir. Bir tür kültürel bilgi edinme süreci içinde gelişen, görsel düşünme, çözümlenme yoluyla anlam çıkarma ve yorumlama yetisine işaret eden imge simge okuryazarlığı gerçekleşmeden, insanların imgelerin aldatıcı dünyasına sürüklenmelerini engellemek olanaklı görülmemektedir. Ancak hiç değilse tasarımcıların, kültürel değerlere karşı etik duyarlılık göstermelerini beklemek tasarımcıya müdahale olarak da görülmemelidir.

Anahtar Sözcükler: Görsel Kültür, Görsel Okuryazarlık, Kültürel İmge ve Simge, Logo Tasarımı

Giriş

İmge ve sembollerin kullanıldığı bir tasarım biçimi olarak logo, ana mesajın görsel dile taşınma biçimidir. Logoyu diğer tasarım biçimlerinden ayıran özellik, temsil ettiği kurumu, durumu ve edimi sürekli kılan bir kimlik oluşturmaktır. Bu kimliği oluşturan logo; söz konusu kurumun ya da edimin varoluş süreçlerinde sunmak istediği mesajların ya da iletilerin geldiği yer hakkında bilgi vermektir. Bir anlamda iletinin sahibini temsil eden kimlik görselidir. Çağlar boyunca mesajların bir imza taşınmasına gereksinim duyulmuştur. Uygar toplumlar hem iletiyi yaymak istediği bireylerin sayısının artması, hem de birbirinden ayırt edilecek ileti gruplarının oluşturulmasına gereksinim duyduğu için, imza ya da mühür biçimini daha evrensel tanınırlık sağlayan sembol ve simgelerden oluşturulmuş logo diliyle değiştirmiştir. Bu anlamda geniş çevrelere tanınabilirlik sağlayacak, hızlı iletişim araçlarıyla yaygınlaştırılabilecek, dil ve kültür farklarına karşın evrensel anlama ulaşmayı kolaylaştıracak görsel seçimler yapılmıştır.

Modernizmin karakteristik özelliklerinden biri görsel kitle iletişim araçlarının yeni teknolojilerle donatılmasıdır. Rengin, formun ve görsel kompozisyonun tüm detaylarıyla görülebildiği iletişim teknolojileri logolarda uygulama zenginliği yaratmıştır.

Logo tasarımları ilk akla geliş biçimiyle bir kimlik görselidir. Geniş anlamıyla ele alındığında kimliği açığa çıkaran özelliklerin özetlenerek harmanlanıp görsel bir biçime sokulması tasarımın ana yöntemlerinden biridir. Bu durumda kimlik hangi özellikleriyle öne çıkarılmalıdır, sorusu tasarımcının problemi haline gelmiştir. Araştırma bu soruya bir kimlik özelliğiyle bakış açısı sağlayıp, bu özelliğin tasarımlarda yer alma biçimini irdelemiştir. Söz konusu özellik kimliğin kültürel boyutudur.

“Bütün kültürlerde ve zamanlarda, insanlar kendileri ve çevreleriyle ilgili duygularını ve görüşlerini yaratıcı biçimde dile getirme çabası içine girmişlerdir. Bütün toplumlar sanatı özel bir kültürel alan olarak görmese de insanlar her çeşit güzelliği simgesel olarak dışa vurmak, paylaşmak amacıyla görsel, sözel, müzikal estetik biçimler geliştirmişlerdir.” (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008, s.689)

Toplumların sanatı kültürel bir alan olarak görmeleri uygarlık süreçleriyle bağlantılıdır. Bazı toplumlarda yaşam ve inanç biçimleri sanatsal üretim mantığının koşullarına uyum sağlamak zorlanmıştır. Ancak yine de sanat birçok kısıtlama ve sınırlamayla karşı karşıya kalsa bile kendi varoluşunu ifade edebilecek yolları denemiştir. Bir grafik unsur olarak logo tasarımı sanatsal bir edim biçimi olarak kabul edilebilir. Tasarımcı içinde bulunduğu uygarlığın tanıdığı sınırlar ve özgürlükler çerçevesinde amacına ulaşmak için estetik araçları kullanır. Logo tasarımı için kimlik olgusu bir yandan tasarımcının yaratıcı imgelemi ile biçimlenirken, bir yandan da oluşturulmak istenen görsel kimliğin belirgin özelliklerinin altını çizer.

Kültürel kimliğin logoya yansımada tasarımcı, kimliği karakterize eden görsel değerler hakkında bir birikime ve analiz yeterliliğine sahip olmalıdır. Logo tasarımında kültürel kimlik biçimsel formlara dönüşürken, söz konusu birikim iletinin zenginliğini oluşturur.

Logo simgesel bir tasarımdır. Doğal olarak kültürel kimliğin altı çizilirken kullanılan görsel öğeler temsili ya da soyut olabilirler. *“Soyut olmaları temsil gücünü azaltmaz tersine akılda kalıcı sembol oluşturma ve bellekte kolayca yer alma gücü edinir.”* (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008, s.695) Kuşkusuz ileti başlı başına kültürel kimliği temsil etmeyecektir. Beraberinde temsil edilmesi istenen diğer mesajlarla uyumu gözetilerek bir bütünlük oluşturacak biçime ulaşması beklenir. Bu beklenti kültürel kimliğin olabildiğince az görsel elemanla ifadesini sağlayabilmektir.

Logo tasarımlarında yer alan kültürel imge seçkisi evrensel anlamda bir temsiliyet taşısa da *“Simgelerin herkesçe anlaşılması geleneksel sanatın özelliklerindedir. Sanatçının bireysel yaratıcılığı bu simge paylaşımını engellemez.”* (Haviland, Prins, Walrath, McBride, 2008, s.696)

İmge yaratıcı bir kurgunun ürünü olarak bildiğimiz bir varolma biçimine gönderme yapar. Bu gönderme var olan şeyi bize hatırlatır. *“İmgenin gücü o anda orda bulunmayan sunulabilmesi gösterilebilmesi enerjisinden kaynaklanır.”* (Marin, 2013, s.14) Bu nedenle *“İmge yaratıcıdır, kurma ve temsil ettiği şeyi güven altına alma gücüne sahiptir. İmgenin iktidarı bu güvencede ortaya çıkar.”* (Marin, 2013, s.15) İmgenin gücü aynı zamanda temsil ettiği kültürel kimliğin de güçlü biçimde meşrulaştırılmasını sağlar. Bu nedenle tasarımcı, kültürel kimlik verisi sunan görsel imgelerinde estetik duyarlılıktan öte kültürel kimliğin değerine saygı göstermekle yükümlüdür. Çünkü aynı tasarım yöntemiyle imge zaman zaman temsil ettiği değeri küçük düşürebilir. Kaja idealleştirilen imge kavramını, bu doğrultuda açıklamıştır: *“İdealleştirilen bir imge, imgesel olarak birleştirildiğinde, bu birleşimde kültürel bakış açısı desteğine gereksinim duyar.”* (Silverman, 2006, s. 49) Bu gereksinim doğru tarih bilgisiyle desteklenmediğinde ya da kültürel değer aşırı biçimde idealleştirildiğinde kültürel imge fetişleşir. Fetişleşen bu görüntü bir grup için büyüleyici olurken, başka bir grupta “düşmanlık tepkisi” oluşturur.

Kültürel imgenin tasarlanan logoda yer alış biçiminde sözü edilen noktalar dikkate alındığında yalnızca tasarımcı açısından değil, o tasarımı anlamlandıracak izleyicinin de belli bir birikime sahip olması gerektiği ortaya çıkar. Bu yetkinliğe günümüzde imge okuryazarlığı adı verilir.

Kültürel İmge ve Simgelerin Logo Tasarımlarında Kullanılması

Gerçekte bütün evren potansiyel bir simgeler yumağıdır. Çünkü Sembolizmin tarihi var olan herşeyin gerek doğal nesnelere gerekse insan eliyle biçimlenmiş olanların, hatta soyut formların bile simgesel anlam kazanabileceğini göstermiştir. İnsan, simgeleştirici yetisi ile istemsiz bir süreklilikte, nesne ve formları sembollere dönüştürür. Bunu yaparken onlara

psikolojik ve kültürel bir anlam yükler ve sonrasında bu sembolleri görsel sanatında dışavurur. (Jaffe, 2009, s.232)

İmgenin doğası irdelendiğinde önce zihinde var olduğu bilinmektedir. Tarihin ilk günlerinden bu yana insanlar duygularını, düşüncelerini ve gördüklerini zihinlerinden çıkarıp herhangi bir yüzey üzerine aktarma girişiminde bulunmuşlardır. İnsanoğlunun ilk gördüğü imgeler elbette önce su, ardından ayna yüzeyi üzerinde yansıyan görüntüleri olmuştur. Görsel tasarımlar ve imgelerin anlamı daha önce bellekte yer alsın ya da almasın, okuruyla iletişim kurmaktadır. Bu bağlamda, anlamın algılanması için üst okuma yapılması gerekmektedir. Bu açıdan dilin önemi inkâr edilemez, görsel ve sözel her iki iletişim sistemi birbiriyle iç içe girmelidir; ancak günümüzde imgebilim ve görsel iletişim alanlarının da gelişimine gereksinim olduğu açıktır. Özellikle son dönemlerde Batıda yapılan kültürel çalışmalar bu alanların gelişimini sağlamaya çalışmak yönündedir. (Parsa, 2004, s.3-4)

Hiç durmadan yinelenip, zamanın koşulları ile ilişkilendirilmeleri açısından reklam imgesi anlık olma özelliğini taşır. Reklam imgeleri günlük yaşantıda kişilerin dikkatini çekmeyen durumlardandır. Doğal kabul edilen bu imgelerin etkisine olan alışkanlık, belleklerde yarattığı etki gücünün fark edilmemesini sağlar.

Grafik tasarım, fikirleri, anlamları, duyguları ve kelimeleri yani insana ait olan iletişimin doğal diline açık bütün işaretleri, resimsel öğelerin kullanımı ile zaman zaman iki boyutlu zaman zamansa üç boyutlu ortamlarda etkin biçimde kullanan görsel bir iletişim biçimidir. (Sun, 2007, s.49)

Bireylerin katkısı ile gerçekleşen, iletişim yolu ile temsil edilen kültür; iletişim ile arasındaki ilişkiyi grafik tasarım bağlamında değerlendiren Barnard, kültür ile iletişimi birbirlerinin kitaplarını ve gazetelerini okuyan bir grup insanla açıklamıştır. Barnard, kültürün insanlarla görsel yollarla iletişim kuran çeşitli görsel formlarla temsil edildiğini düşünmektedir.

Grafik tasarım, insanların birbirleriyle iletişim kurarak birbirlerinin kültürünü anlama biçimlerinden biridir. Barnard, kültür ve görsel iletişim ilişkisine dayanarak; *“Bir iletişim araştırmasınının kültür incelemesi olduğunu bu anlamda araştırmada kültürün grafik tasarımını içeren anlamlı formların oluşmasına ve kullanılmasıyla”* oluşacağına değinmektedir. (Sun, 2007, s.50) Kültür ve grafik tasarım arasında olası iki ilişki söz konusudur:

Birincisi, kültür, grafik tasarım için zengin bir arka plandır. İkincisi ise; grafik tasarım içinde bulunduğu kültürü işaret eder ya da yansıtır.

Bir iletişim biçimi olarak grafik tasarım kültürün değerlerini, fikirlerini, inançlarını ve kimliklerini çoğaltır ve yorumlarken, görüntüye dayalı grafik içerikleri aracılığı ile ifade eder. Ayrıca grafik tasarım, kültürel kimlik işlevi ile görsel iletişimi etkiler ve ondan etkilenir.

Sosyal perspektiften bakıldığında; grafik tasarım ve kültür ilişkisinin insanlığa tarihi boyunca eşlik ettiği ve özellikle sanayileşmiş toplumların kültürünün ve ekonomisinin bir parçası olduğu gözlemlenebilir.

Drucker, grafik tasarımın “ideolojik değerler ve kültürel tutumlar” anlamına geldiğini, görsel içeriklerden oluşan kültürel tutum ve anlamlar ürettiğini belirtmektedir. Grafik tasarım ticari amaçla bir araç olarak kullanılabilirdiği gibi, aynı zamanda bireylerin ve kuruluşların kimliklerini kültürel olarak tanımlar ve temsil eder. Ayrıca iletilen bilgi ne olursa olsun, etik ve kültürel olarak topluma olan sorumluluğunu da yerine getirir. Bu anlamda grafik tasarımın etik sorumluluğu çeşitli mesajları verimli bir şekilde tüketici ve çevre dostu formlara dönüştürmektir. Grafik tasarımın sunduğu bilgi ve mesajlar toplum geneline değer katan anlamlar içerir. (Sun,2007, s.51)

Araştırmanın ana inceleme konusu olan logo, bir kurumun, durumun, bireyin ve edimin kimliğini açıklayan imza niteliğindeki görsel imge topluluğudur. Modern tasarımın önemli bir parçası haline gelen logo, bir sembol, resim veya bunların herhangi birinin veya tümünün bir parçası olabilir. Çağımız tasarımcıları logoyu hem şekil hem de madde ve düşünce olarak görür. Onlara göre imge unutulmayacak kadar sıra dışı ve ilginç olması için ayrıntı ya da anlam bakımından zengin olmalıdır. (Sun, 2007, s.46) İnsanoğlunun görsel beğenileri ve estetik algısı yıllar içerisinde değiştiği için, bu değişim logo ve kimlik tasarımlarına kaçınılmaz olarak yansır.

Tasarımcının sembol geliştirirken izleyeceği en emin yol, mantık ve uygulama ile duygusal seviyede, geniş bir izleyici kitlesine farklı değer yargılarına rağmen ısrarla bir anlam iletebilmede diretmesidir. Semboller güçlüdür çünkü; hangi duyguyu uyandırırsa uyandırсын izleyici bu duygu ile sembolize edilmiş kavram arasında bağlantı kurar. (Yıldız, 1997, s.158)

Çağın ticari dünyasında logolar, özellikle kimlik algısı yaratma bağlamında etkili araçlar olarak görülmektedirler. Günlük hayatın klişeleri olarak hemen her an karşılaşılan logolar, çoğu zaman dikkat çekmese de mitolojik bir algının izini taşırlar.

Bu algının anlatılma şekli görsel şekiller, anlatılma yolu ise gizli dillerdir. Algısal olarak şirketleri (kurumları) insanlara benzettiğinizde, “insana ait terimleri kullanarak şirketlerin bir ruhu, bir yaşam-biçimi, bir olayları karşılayış ve davranış şekli olduğunu söyleyebiliriz.” Bu benzerlik bize, şirketleri temsil eden logolarla insanların oluşturduğu toplum kültürü arasında bir bağ olması gerektiği düşüncesini verebilir. Toplumun örf ve adetleri, gelenekleri, dini yaşantıları ve hatta kılık kıyafetleri gibi yaşamsal kültürlerini logoların formlarında, renklerinde, alrubilerinde ve alegorik anlatımlarında görebiliriz. (Erdal, 2017, s. 686)

Homojen ve küresel dünya kültürüne doğru ilerleyen Modernist batılı tasarım gelenekleri, Postmodern süreçte heterojen kültürlerin de ifade edilmesi gerekliliğini öne çıkarmıştır. Bu süreç büyük ölçüde küresel ekonomi ile bağlantılandırılmıştır. Kendisini küresel dünya da var etmek isteyen kültürel yapılar, özgün kimliklerini evrensel kimliğin yanı

başında görmek istemişlerdir. Böylece küreselleşen dünya büyük ölçüde sosyal ve siyasal anlamda çok kültürlülükle karşı karşıya kalmıştır. Modernizmde ulus kimlik yansımada en önemli unsuru oluştururken, küresel dünya da ulusu oluşturan küçük parçaların kültürel imgeleri de göz ardı edilmeden dünyaya sunulmuştur.

Araştırmada örnek oluşturan logolar büyük ölçüde ülkemizin kültürel bağlamında analiz edilebilecek örneklerden oluşmuştur. Bir anlamda modernizmin ideolojisine yakın biçimde ulus bazlı kültürel kimlik örnekleri seçilmiş, etnik ve inanç çeşitliliği Postmodern süreçlerin değerlendirileceği başka bir araştırmaya bırakılmıştır. *“Her ulusun tarihi, kalıcılık ile değişebilirlik arasındaki çekişmeli birlik yoluyla kendini özgülleştirir. Ulusal özgünlük, hiçbir zaman kendi özelliklerinin ve belirtilerinin, baştan bir kere verili değişmez bir toplam olarak görülemez.”* (Kagan, 2008, s.540) Ulusal geleneğin temellerini oluşturan özellikler tarihsel gelişme süreçleri boyunca birbirine eklenerek gelişir. Böylece farklı yüzyıllardaki kültürel özellikler, ulus bazında tekilleşen sembollere dönüşür.

Türkiye Kültürel İmgesinin Kullanıldığı Logo Örnekleri



Resim 1. Türkiye Ticari Marka Logosu

Türkiye'nin ticari markası olarak tasarlanan logosu “Turkey”, “Discovery the Potential” söylemini içermektedir. Büyük ölçüde uluslararası ticari tanınırlığı sağlamayı amaçlayan logo, SaffronBrand Consultant tarafından tasarlanmıştır. Logoda Türkiye kültür tarihinde önemli yer tutan kilim, halı, el sanatları, mimari gibi alanlarda kullanılan motiflerden esinlenilmiş ve onlara çağdaş anlamlar yüklenmiştir. Buna göre logoyu oluşturan 8 motif; yükselişi, sinerjiyi, dünyayı, buluşmayı, doğu ve batıyı, yeniliği, birlikteliği ve harmoniyi simgelemektedir.

Logo bütüncül anlamda Türkiye'yi temsil eden Akdeniz rengine dayalı olarak anlam kazanmış turkuaz renkte tasarlanmıştır. Türkiye sözcüğünden çıkılarak çok sayıda yabancı dilde ifade edilen “Turkey” sözcüğü ile tasarımın biçimsel yapısı oluşturulmuştur. Logo geçmişte kullanılan “Made in Turkey” gibi kimlik belirten ticari bir logo olarak tasarlanmıştır. Logoda yer alan geleneksel Türk Sanatı motiflerini anımsatan parçacıklar yazı bütünlüğünde bir araya getirilerek, çağdaş soyut bir görüntü elde edilmiştir. Söz konusu bir araya getiriş, geçmişle modern dünyanın gereksinimleri arasında anlam ilişkisi kurularak

gerçekleştirilmiştir. Her mikro motife çağdaş bir ülkenin kimliği olacak kavramlar anlam olarak yüklenmiştir.

Örneğin, kesintisiz kalkınma, birlikte çalışma yeteneği, doğu batı sentezini başarılı biçimde gerçekleştirmesi ve dünyaya uyum sağlama başarısı gibi anlamlar geleneksel motiflerin parçacıklarında anlam bulmuştur.

Değişimi ifade eden bu logo, çok sayıda eleştiriyile de gündeme gelmiştir. Tasarımsal eleştiriler özetle şöyle özetlenebilir:

- ✓ Logo küçültüldüğünde, sekiz ayrı mesajı üstlenen motifler ayırt edilemez hale dönüşmektedir.
- ✓ Sekiz motif çağdaş anlamlar yüklense de motiflerin birbiriyle benzerlikleri ve hemen hemen tamamının geleneksel nakış alışkanlıklarını çağrıştırmaması nedeniyle örneğin, doğu batı buluşmasını temsil eden motifle Türkiye'nin uyumunu temsil eden motif arasındaki fark algılanabilir netlikte değildir.
- ✓ Bir ticari logo olmasına karşın Türkiye' nin kültürel kimliğinin yalnızca el sanatları motifleriyle ifade edilmesi zengin Türkiye kültürünü yansıtmakta yetersiz kalmıştır.



Resim 2. Ankara Üniversitesi Logosu

1946 yılında kurulan Ankara Üniversitesinin logosu, o günkü kültür politikaları doğrultusunda tasarlanmış bir logodur. Genç Cumhuriyet ideolojisinde Türkiye kültürü yalnızca Türk toplulukları kültürü olarak değil, Türklerin Anadolu' ya gelmeden önceki uygarlıklarında sentezi olan bir kültürün sahibi olduğu yorumuna geçerlilik kazandırmıştır. Bu bakış açısı o zamana kadar yaygın olan, Türklerin Orta Asya ile algılanması alışkanlığını ortadan kaldırarak; yaşadıkları her toprağı kendi kültürel zenginliklerini taşıırken kendilerinden önceki kültürlerin değerleriyle de barışık olduklarını kanıtlayan anlam yaratılmak istenmiştir.

Atatürk ideolojisinde Anadolu kültürü Türkiye kültürü açısından önemli bir öğedir. Ankara Üniversitesi kurulduğunda 1935 yılında başlayan Alacahöyük kazılarında ortaya çıkarılmış güneş kursunun logoda kullanılması modern Türkiye'nin kültür politikasına uygun

olan bir seçimdir. Biçimsel tasarımı dönemin Modernist grafik tasarımı diline uygun, yalın tipografi ve sembolle gerçekleştirilmiştir.



Resim 3. Kültür ve Turizm Bakanlığı Logosu

Türkiye'nin modern sanat eğitimi içinde yetişmiş grafik tasarımcısı olan Mengü Ertel'in tasarımı uzun yıllar Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın resmi logosu olarak kullanılmıştır.

İç içe geçmiş geometrik çizimle oluşturulan logo, iki temel imgeyi sembolize eder. Bir yandan sağlam yapılı bir çınar ağacı kökleriyle birlikte sembolize edilirken, diğer yandan bu ağacı oluşturan çizgiler kilim motiflerini çağrıştırır. Kilim motiflerinin hasır örgüsü biçiminde vurgulanması, iç içe geçmiş kültürel bağları ve Türk halkının toplumsal dayanışmasını ifade etmektedir. Türk mavisi olarak da bilinen turkuaz renkte tasarlanmış olan logo, kültürün hümanist ve manevi değerlerini öne çıkaracak biçimde kurgulanmıştır.



Resim 4. İzmir Olgunlaşma Enstitüsü Logosu

Geleneksel ve antropolojik toplumsal yaşamdan kaynaklanarak modern el sanatlarının oluşturulmasını amaçlayan kadın eğitiminde uzmanlaşmış enstitü hem eğitim içeriğini hem de Türkiye geleneklerine vurgu yapan bir logoyla kurumsal kimlik kazanmıştır.

Logo kadın ve laleden oluşan iki ana motifin birleştirilerek bir yaprağı hafifçe açılmış lale motifi içinde bütünleştirilmiştir. Kadın motifi Türk geleneksel giyimindeki kadın başlıklarını öne çıkarmıştır. Lale motifi ise Osmanlı saltanatının sembolü olan kumaş motiflerini de içerecek biçimde lacivert rengin içinde formla bütünleştirilerek eklenmiştir. Logo; kurumunun Türk kadınının eğitime önem verdiğine ilişkin mesajı vurgularken, bu eğitimde Türk mirasına sahip çıktığı mesajını da öne çıkararak vermiştir.

Çini laciverti ve altın varak renklerinin Osmanlı geleneğine sadık kalarak bir araya getirilmesi, logonun bütününde modern Türkiye'den çok Osmanlı geçmişini vurgulamaktadır. İzmir Olgunlaşma Enstitüsü yazısının Latin harfleri karakterinde verilmiş olmasına karşın 'O' ve 'E' harflerinin girift kıvrımlarla tasarlanmış olması Osmanlı-Türk süslemesinin vurgusunu güçlendirmiştir.

Çok sayıda ticari ve resmi kurum lale motifini logo formlarında kullanmıştır. Ancak bu motifin seçilmesinin nedeni büyük ölçüde kültürel politikadaki değişimi vurgulaması açısından önem taşımaktadır.



Resim 5. Bursa Şehir Logosu

Bursa Şehir logosu, Olgunlaşma Enstitüsü logosunu izleyen yıllarda yapılmış olmasına karşın büyük oranda aynı imgelerin farklı bir tasarımla bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Gerek Büyük Selçuklu gerekse Osmanlı kültürünün ana merkezlerinden birisi olan Bursa, Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul'dan sonraki en önemli kentiydi. Kültür Bakanlığı'nın da çeşitli biçimlerde uluslararası ortamda kullandığı üç temel kültürel imge Bursa Logosunda kullanılmıştır. Bu unsurlar: Saltanatı ifade eden çintemani deseni, ilk kez İznik çinilerinde kullanıldığı bilinen mercan kırmızısı ve Osmanlı'yı temsil eden lale motifidir.

Lale motifi turkuaz renkli yapraklarla birleştirilerek, Bursa yazısıyla lale arasında biçimsel bağ kurulmuştur. Ancak yazı Olgunlaşma Enstitüsü'nde olduğu gibi kullanılmamış, Latin alfabesi fontlarına sadık kalarak kurgulanmıştır. Bu tasarım yazı ve form bütünlüğü açısından yorumlandığında geçmiş ve modern Bursa'yı ifade etmektedir.



Resim 6. Aksaray Belediyesi Logosu

Aksaray Belediyesi'nin yakın tarihte tasarlanan belediye logosu; Selçuklu hükümdarı II. Kılıçarslan'ın mühründe yer alan çift gövdeli tek başlı aslan figürüne gönderme yapmıştır. Mührün etrafını çevreleyen sekiz köşeli yıldız hem Selçuklu kültürünü hem de Osmanlı mimarisinde yaygın olarak kullanılan dekoratif motifi vurgulamaktadır.

Yalın harf yapısıyla tamamlanmış olan logo bütünüyle turkuaz renkte tasarlanmıştır. II. Kılıçarslan'ın gücü temsil eden mühründen yola çıkılarak gerçekleştirilen logoda, modern Türkiye çağrışımı yapan herhangi bir imgeye yer verilmemiştir.



Resim 7. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Logosu

Son on yılda gerçekleştirilmiş olan kültürel imge içeren logolardan birisi de İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nin logosu olmuştur. Bütünüyle tipografik elemanlarla tasarlanmış olan logo, turkuaz renktedir. Kûfi yazı formlarından yola çıkılarak oluşturulan logo, İstanbul kent görünümünün de sembolize edildiği yatay dikey çizgilerle tasarlanmıştır. Bir yarışma sonucu seçilen logo, medeniyetimizin yükselişini betimlemek istemiştir. İmgeye bütünsel anlamda bakıldığında kubbe görüntüsü izlenimi edinilirken, parçalı biçimde bakıldığında modern mimarinin anlatsal görünümünün bulgulanabildiği parçalar içermektedir.

Yeni ve tarihsel kültürel kimliği bir arada imgeleştiren logo, kurumsal kimliğin üniversite anlamını da yansıtabilecek biçimde belli bir sistematik izlenerek tasarlanmıştır.

Sonuç

Kültürel imge ve simgelerin logo tasarımlarında kullanımı bütünüyle bir alıntı ya da anlamsal gönderme yapma işlemi değildir. İncelenen çok sayıda logo kültürel imgeleri eklektik biçimde yan yana getirilerek oluşturulmuş görsel tasarımlar biçimindedir. Ancak logo başlı başına dekoratif bir biçim olmadığı gibi, öyküsel bir anlatımda değildir. Özellikle orijinalinin içi boşaltılıp yalnızca görsel unsur olarak kültürel imgelerin kullanımı, yanlış bir eklektizmin sonucudur. Burada hatırlanması gereken;

Bir imge yeniden yaratılmış ya da yeniden üretilmiş görünümdür. İmge ilk kez ortaya çıktığı yerden ve zamandan birkaç dakika ya da birkaç yüzyıl için kopmuş ve saklanmış bir görünüm ya da görünümler düzenidir. Her imge de bir görme biçimi yatar. İmgeler başlangıçta orada bulunmayan şeyleri gözde canlandırmak amacıyla yapılmıştır. Zamanla imgenin canlandığı şeyden daha kalıcı olduğu anlaşılmıştır. (Berger, 2013, s.10)

Bu söylemde vurgulandığı gibi tasarımcı geçmişten sorumlu olduğu gibi kendi tasarımı ile de geleceğe karşı sorumludur. Kültürel estetik, moda eğilimlerin nesnesi haline getirildiğinde, zarar gören yalnızca kültürel değerler değil, günümüz insanının da anlamlandırma ve kendini algılama değerleri olur.

Bir simge, nesnesiyle bağlantısı uzlaşma, anlaşma ya da kural sonucu olan bir göstergedir. Sözcükler genelde simgedir. Rakamlar simgedir. “2” şeklinin bir çift nesneye göndermede bulunması için hiçbir neden yoktur. Bunun böyle olmasını sağlayan, kültürümüzdeki uzlaşımlar ya da kurallardır. Roma rakamı “II” ise açıkça görüntüsel bir göstergedir. (Elden, Özdem, 2015, s. 162)

Tasarımcı dünün ve bugünün imgelerle sunulmasında gözetilmesi gereken değerleri uyum içinde ilişkilendirebilmelidir. Çünkü imge ne kadar yaratıcı olursa olsun, temsil ettiği anlam imgeyi güvence altına alacaktır. “İmge yapmak ve harekete geçirmek edimleriyle bir durumu temsil ederken ona yeniden değer katar ve meşrulaştırır.” (Marin, 2013, s.16) Kültürel imge kullanan logo tasarımı, bir olgunun tanıklığını gelecek dünyanın insanına bırakmak anlamını taşır. İdeal olan bu tanıklığın tarihsel gerçeklikle çelişmemesi ve sahteleşmemesidir.

KAYNAKÇA

Berger, J. (2013). Görme Biçimleri. (Y. Salman, Çev.). İstanbul: Metis.

Elden, M., Özdem, Ö.O. (2015). Reklamda Görsel Tasarım Yaratıcılık ve Sanat. İstanbul: Say Yayınları.

Erdal, Gültekin. (2017). *Logolar, Dil ve Semiyotik*.

Erişim Tarihi: 23.11.2017. file:///F:/Logolarda%20Anadolu%20Motifleri/1491824511.pdf

Haviland, W. A., Prins, H.E. L., Walrath, D., McBride, B., (2008). Kültürel Antropoloji. (İ. D. Sarıgözü, Çev.). İstanbul: Kaktüs Yayınları.

Jaffe, Aniela. (2009). Görsel Sanatlarda Sembol. *İnsan ve Sembolleri*. (A. N. Babaoğlu, Çev.). İstanbul: Okyanus.

Kagan, S. M. (2008). Estetik ve Sanat Notları. (A. Çalışlar, Çev.) İzmir: Karakalem Kitabevi.

Marin, Louis. (2013). İmgenin İktidarları. (M. Cedden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Parsa, A. F. (2004). *İmgenin Gücü ve Görsel Kültürün Yükselişi*. Erişim Tarihi: 23.11.2017. file:///C:/Users/Msı/Desktop/Mardin%20Bildiri/Bildiri%20Özet/Imgenin_gucu_ve_gorsel_kulturun_yukselis.pdf

Silverman, Kaja. (2006). Görünür Dünyanın Eşiği. (A. Onacak, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sun, Kang. (2007). *The Influence of Culture on Print Graphic Design: An Investigation / Research of Beijing 2008 and London 2012 Olympic Games Graphic Designs*. Unitec New Zealand:New Zealand.

Erişim Tarihi: 23.11.2017. <http://unitec.researchbank.ac.nz/handle/10652/1262>

Yıldız, Cemalettin. (1997). *Kurumsal Kimlik ve Sembol*. Erişim Tarihi: 23.11.2017. <https://earsiv.anadolu.edu.tr/xmlui/handle/11421/1274>

RESİM DİZİNİ

Resim 1. <http://www.haberankara.com/made-in-turkey-tarihe-karisti-iste-turkiyenin-yeni-logosu/13350/> Erişim Tarihi: 25.11.2017

Resim 2. <https://www.ankara.edu.tr/> Erişim Tarihi: 25.11.2017

Resim 3. <https://tr.pinterest.com/pin/268456827758178773/> Erişim Tarihi: 25.11.2017

Resim 4. http://izmirolgunlasma.meb.k12.tr/icerikler/icerikler/listele_99297_Duyurular
Erişim Tarihi: 25.11.2017

Resim 5. <http://www.sirtcantam.com.tr/bursa-logosuna-kavustu/> Erişim Tarihi: 25.11.2017

Resim 6. <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/tr/c/c9/AksarayBld.jpeg> Erişim Tarihi:
25.11.2017

Resim 7. <http://akademikduyuru.com/wp-content/uploads/2016/06/istanbul-medeniyet-uni.jpg>
Erişim Tarihi: 25.11.2017



AKRARAY-SULTANHANI'NDA YENİ BİR İŞ ALANI 'PATCHWORK HALI'

*Semra KILIÇ KARATAY

**N. Rengin OYMAN

ÖZET

Sultanhanı kasabası adını 1229 da I. Alaeddin Keykubad tarafından yaptırılmış ve 1278 de II. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından genişletilmiş kervensaraydan almıştır. Kasabada dokumanın başlangıç tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Dokumanın bir zamanlar en önemli bir geçim kaynağı olmasına rağmen zamanla önemini kaybetmiş yerini zamanla restorasyona bırakmıştır. Özellikle de 1950'li yıllardan sonra dokuma üretimi azalmış yerini halı-kilim restorasyonu almış ve bugünde dünyanın halı ve kilim restorasyonu olmak için önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Saray, müze gibi resmi ve deforme olmuş envanter kayıtlı çoğu dokumaların restorasyonu kasabada yapılmış ve günümüzde de yapılmaktadır. Kasaba da aynı zamanda özel sipariş dokumalar da günümüzde yapılmaktadır.

Sultanhanı kasabasında son yıllarda büyük ilgi gören başka bir iş alanı daha gelişmektedir. Bu iş alanının adı 'Patchwork' yani yama, halk dilinde kırkyama anlamına gelen farklı renkteki dokuma halı parçalarının birleştirilmesiyle meydana gelen halılar olup sipariş talebi fazla olmaktadır.

Bu yeni halı çeşidi halka yeni pazarlar kazandırmış ve ekonomiye büyük katkı sağlamıştır. Patchwork halı üretiminde tamamen eski el dokuma halılar kullanıp, diğer aşamalarda da doğal boyalı ürünler kullanılmaktadır.

Yapılan alan araştırması ile Patchwork halı, kullanılan malzemeler, halının yapım aşamaları hakkında bilgi toplanılmış ve toplanan bilginin paylaşımı amaç edinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Sultanhanı, Patchwork, Halı, yama, ip

*Öğr. Gör. Semra KILIÇ KARATAY, Aksaray Üniversitesi, Güzelyurt MYO, Geleneksel El Sanatları Bölümü semra.kilic@hotmail.com, 0543 466 08 68

**Doç. N. Rengin OYMAN, Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, renginoyman@sdu.edu.tr, 0505 621 21 63

A NEW AREA “PATCHWORK CARPET” IN AKSARAY-SULTANHANI

*Semra KILIÇ KARATAY

**N. Rengin OYMAN

ABSTRACT

Sultanhanı, a town of Aksaray, was named with caravansary which was built in 1229 by I. Aleaddin Keykubat and was extended in 1278 by II. Gıyaseddin Keyhüsrev. It's not exactly known that when weaving began in the town.

Although weaving was the most important source of living at one time, it lost its importance by the time, carpet-rug restoration replaced it. Especially, after 1950 s, weaving production lessened, carpet-rug restoration replaced it and today it made significant progress to become the carpet-rug restoration center in the world. Restoration of most of the weavings, requiring repairment and inventory recorded in palaces and museums, was carried out in the town, and is also carried out today.

Another working area which draws considerable interest in recent years, is also improving in Sultanhanı. This is called “patchwork carpet”. Patchwork is called as “Kırkyama” in our language. Patchwork is sewing various cloth pieces making up motifs and applying them. This method comes into being by sewing carpet pieces in different colors, by adjusting to the waste carpet pieces. Today order request is quite excess.

By this method, It provided new markets to this sector and it contributed to economy. Waste, old hand-weaving carpets are used in patchwork carpet producing and then weaving which are divided into pieces are connected to each other with natural dyed ropes by shepherd knot method. So, a new product is acquired from different colored pieces.

In this research, It's aimed to get data about patchwork carpet, material used in this work, process of making carpet and to share this data.

Key Wors: Aksaray, sultanhanı, Patchwork, carpet, rug

*Semra KILIÇ KARATAY, Üniversty of Aksaray, Güzelyurt VHS, DEPARTMENT OF Traditional Handcraft, semra.kilic@hotmail.com, 0543 466 08 68

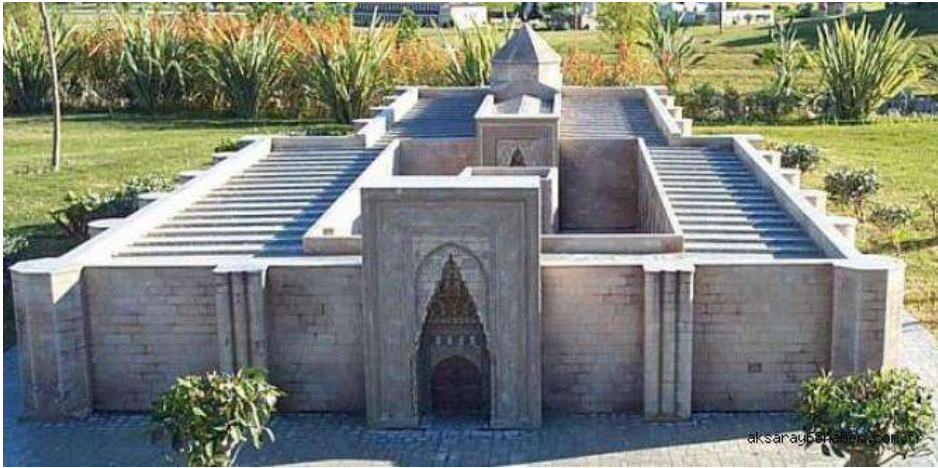
**Doç. N. Rengin OYMAN, Süleyman Demirel Üniversty Faculty of Fine Arts, Hand of Traditional Turkish Arts, renginoyman@sdu.edu.tr, 0505 621 21 63

GİRİŞ

Sultanhanı nahiyesi 09.02.1953 yılında 53-30*36 sayılı ve 1580 sayılı belediye kanununun 7.maddesi gereği alınan kararla ilk belediye teşkilatı kurulmuştur. Tarım ve hayvancılığın bilinçli ve yaygın olarak yapıldığı kasabada bölgeye özgü halı dokumacılığı ve tamiri yaygın olup, bu sektörde yaklaşık 1500 işçi çalışmaktadır. (Yağcı, Hüyük, s;440-443).

Aksaray ili Sultanhanı Kasabası, Aksaray'a 45 km Konya' ya 100 km uzaklıkta Türkiye'nin ve Dünyanın en büyük tarihi Selçuklu Kervansarayını bünyesinde barındıran ve yıllık yaklaşık 500.000 turistin ziyaret ettiği, nüfusu 10.000 üzerinde Türkiye'nin en büyük beldesidir (Acar, V., 2016, s:1014).

Sultanhanı kasabası adını 1229 yılında Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Alaaddin Keykubat tarafından yaptırılan kervansaraydan almaktadır. Resim-1'de görüldüğü üzere; 5000 m² alana oturan bu muhteşem yapı etrafında yerleşimin oluşmasıyla belde kuruluş temelleri atılmış ve 1952 yılında belediye olmuştur. Sultanhanı'nın mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne ait olup, Sultanhanı Belediye Başkanlığı'nca işletilmektedir.



Resim1.Sultanhanı Kervansarayı(<http://www.aksarayhaber.com.tr/sultanhanı>, 17 Şubat 2017).

Nüfusunun büyük bir bölümünün geçim kaynağı halı ve kilim tamiri olan Sultanhanı, ABD, İngiltere, Almanya, İtalya ve Fransa başta olmak üzere birçok ülkeden onarımının yapılması için her yıl yüzlerce el dokuması halı ve kilim getirilmektedir. Bu dokumalar atölye sahiplerince yurt dışından toplanarak ya da İstanbul'dan aracılar vasıtası ile toplanarak atölyelere getirilmektedir. Ülkemizde halı onarımı konusunda yeterli bilgi sahibi olmadığından halı ve kilim onarımı yapan firma sayısı azdır. Sultan hanı çeşitli ülkelerden gelen halıların onarılarak gönderildiği dünyanın en önemli merkezlerinden biridir. Tamiri yapılan halının teslimi sırasında restore edilen bölümün orijinal dokumadan ayırt edilmesinin zor olması da Sultanhanı'nın önemli bir merkez olmasına katkı sağlamıştır (Yağcı, Hüyük, s;510).

Kasabanın ekonomisi tarım, hayvancılık, halıcılık ve turizm üzerinedir. Tarım ve hayvancılık günümüz şartlarına uygun olan araç ve gereçlerle gerçekleştirilmektedir. Kasabada son zamanlarda sulu tarıma önem verilmektedir. Sultanhanı'nın halıcılığı ülke çapında olup, ihracat, imalat ve tamiratıyla dış ülkelere kadar uzanmıştır. Önemli yatırımları, turistik otel, hamam, sosyal tesis ve turizm ağırlıklı diğer hizmetler bulunmaktadır (Aksaray İl Yıllığı, 1994,s;114).

Türkiye'de eski eser restorasyonunun tarihi oldukça eskidir. Türkiye'de restorasyon, bilimsel bir araştırma ve tanıma düzeyine hiçbir zaman çıkamayan, daha çok tahrip edici tamir niteliğinde bir uygulamadır (Kuban, 2003, s;342).

Kırkyama işi yüzyıllar öncesinden ufak parça kumaşları değerlendirmek amacıyla kumaşların birleştirilmesiyle meydana çıkmış ve ortaya çıkarılan desenler ile emek isteyen bu iş zamanla bir sanata dönüşmüştür. Günümüzde patchwork halı olarak yaygındır. Kırk yama kumaş birleştirme tekniklerinin tümüdür. Yabancı bir isimle anılsa da kırkyama büyük annelerimizin elinde gelişen bir sanattır. İngilizce olarak belirtmek gerekirse “Patch” yama “work” iş demek “yama işi” anlamına gelmektedir.

Sultanhanı Belediyesi'ne, Anadolu kültürünün önemli bir parçası olan restorasyon işini üniversite ile işbirliği içerisinde yeniden Türkiye'ye ve istihdam sektörüne kazandırılmıştır. Anavatanı Orta Asya'dan Anadolu üzerinden dünya geneline yayılan halı, eğer iyi bakılacak olursa, çok uzun süre dayanmaktadır (Kılıç Karatay, 2016, s:818).

Sultanhanı, Aksaray merkeze bağlı bir belde olmasına rağmen halı restorasyonu ve kervansarayı ile dünya geneline adını duyurmaktadır. Halı üretimi ve restorasyonunda kısa süre de adını duyuran Sultanhanı, 1990'lı yıllardan itibaren yurt dışına açılmaktadır. Halısıyla kısa süre içinde yurt dışında da ün yapan Sultanhanı, Uzakdoğu ülkelerinin halı sektörüne girmesinden olumsuz etkilenmiş bunun üzerine kendilerine yeni bir yol çizerek halı restorasyonuna yönelmişlerdir. Sultanhanı, halkı üretimde kazandığı tecrübeyi artık halı restorasyonunda değerlendirmektedir. Halı restorasyonunu marka yapan Sultanhanı, tüm dünyanın tanıdığı ve güvendiği bir merkez olarak günümüzde 'Dünyanın Halı Restorasyon Merkezi' olarak tanınmaktadır. Burada hem ustalar için önemli araştırmalar yapılacak hem de tarihi Anadolu halısının adı yaşatılma amacı ön planda tutulmuştur. Almanya, Birleşik Krallık ve Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere birçok ülkeden yıpranmış halılar tamir için beldeye getirilirken, Birleşik Krallık ailesine ait çok sayıda tarihi halının Sultanhanı'nda restore edildiği bilinmektedir. Yani dünyanın en önemli koleksiyonları artık Sultanhanı'nda onarılmaktadır. (F. Solak, sözlü görüşme, 07 Aralık 2016).

Halıcılık kent ve köylerde çok yaygın bir geleneksel el sanatıdır. Hemen tüm orta durumlu ve fakir ailelerde arazisi dar, iklimi sert köylerde halıcılık yapılmıştır. Son dönemlerde makine halısının ucuza mal edilmesi ile el dokuma halıcılık da azalmıştır. Bugün ev tezgâhları hemen hemen hiç kalmamıştır (Oyman, 2005, s.112).



Fotoğraf 1. Patchwork halı örneği (Kılıç Karatay,2017)

Kasabada son dönemlerde gelişen bir başka zanaat dalı da Patchwork adı verilen eski halıların yeniden kullanıma sunulması gibi yeni bir meslek gelişmektedir. Patchwork kelime anlamı yama işi olup halk arasında kırk yama olarak bilinmektedir. Farklı renklerde ve ebatlarda parçaların birbirine dikişle tutturulması demektir.

Ülkemizde Patchwork denilince akla kırkyama gelmektedir. Ancak kırkyama genellikle örme ya da kumaş dikme anlamında değil farklı renklerde dokuma parçalarının çoban dikişi tekniği ile birbirine tutturulması demektir. Kasaba halkı bu yeni iş alanından oldukça umutlu olup, müşteri talebinin Patchwork'e fazla olduğunu dile getirmektedir.



Fotoğraf 2. Patchwork halı örneği halı örneği (Kılıç Karatay,2017)

1950'lerden sonra dokuma pazarında istediği pazara sahip olamayan kasaba halkı halı ve kilim restorasyonunda köklü ve hızlı bir ilerleme yaşamış ve hatta dünyanın restorasyon merkezi olma yolunda ilerlemektedir. Yurtiçi ve yurtdışında halı restorasyonunda adını duyuran kasaba son yıllarda Patchwork'e de büyük ilgi duymaktadır. Birçok yerde Patchwork çalışan atölye ve iş yerlerine rastlamak mümkündür.



Fotoğraf 3. Patchwork halı üretim atölyesi (Kılıç Karatay,2017)

Son yılların rağbet gören iş alanlarından biri olan Patchwork kasabada gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Bu iş alanında amaç eskimiş ve kullanımı bitmek üzere olan eski dokumalarımıza yeniden hayat vermektir. Ülkemizin çeşitli yörelerine ait kullanım sürecini aşmış ve hatta çöpe atılmak üzere ayrılmış halılar ülke genelinde toplanarak bu yöntemle yeniden kazanılmaktadır.

Patchwork kendi alanında üç gruba ayrılmaktadır.

- **Anadolu Patchwork:** Malzemesi yüzde yüz yün olup Anadolu'nun farklı bölgelerinden toplanarak, orjinalliğinden bir şey kaybetmeden toplanan halıların parçalara ayrıldıktan sonra kırkyama tekniği ile birleştirilmesi sonucu elde edilen ürünlerdir (Kıymaz, H. Sözlü Görüşme, 10 Nisan 2017).



Fotoğraf 4. Anadolu Patchwork örneği(Kılıç Karatay,2017)

- **Kilim Patchwork:** Anadolunun farklı bölgelerden toplanan ve restorasyonu mümkün olmayacak durumda olan kilim dokumaların önce parçalara ayrılıp, sonra farklı parçaların birleştirilmesi ile elde edilen yaygı türüdür(Kıymaz, H. Sözlü Görüşme, 10 Nisan 2017).



Fotoğraf 4. Kilim Patchwork örneği (Kılıç Karatay,2017)

- **Isparta Patchwork:** Genellikle piyasa değeri kalmamış halı dokumalar olup özellikle Isparta ve Demirci yöresi halılarıdır. Bunlarda diğer Patchwork çeşitlerinde olduğu gibi parçalanıp sonra da birleştirilmektedir. Bu Patchwork türünün diğer türlerden ayıran tek özelliği ise dokumaların renklerinin yıkama yoluyla soldurarak yeniden farklı renklere boyanmasıdır(Arıdal, M. Sözlü görüşme, 10 Nisan 2017).



Fotoğraf 4. Isparta Patchwork örneği (Kılıç Karatay,2017)

PACHWORK İŞLEMİNDE KULLANILAN MALZEMELER

- **Hahılar:** Genellikle piyasa değeri kalmamış halı ve kilim dokumalarıdır.



Fotoğraf 4. Isparta halısı (Kılıç Karatay,2017)

- **Doğal boyalar:** Genellikle dokumaların tekrar renklendirilmesinde kök boyalar kullanılmaktadır. Dokumalar hemen hemen her renkte boyama yapılmaktadır (Solak, R., Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016).



Fotoğraf 5. Renklendirilmiş dokuma örnekleri (Kılıç Karatay,2016)

- **İp:** Ürünlerin birbirlerine dikilerek tutturulmasında elde eğrilmiş saf veya doğal boya ile renklendirilmiş bükümlü ipler kullanılmaktadır (Şanlı, A., sözlü görüşme, 07 Aralık 2016).



Fotoğraf 6. Doğal boya ile renklendirilmiş ipler (Kılıç Karatay,2016)

- **Makas:** Halıların eşit parçalara bölünmesinde kullanılmaktadır(Kıymaz, H. Sözlü görüşme, 10.04.2017).



Fotoğraf 7. Kesim Makası (Kılıç Karatay,2017)

- **Toz Çırpma Makinesi:** Ağaçtan yapılmış bu çırpma makinesi ile dokumaların tozunu çırparak almada kullanılmaktadır (Böge, B., Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016).



Fotoğraf 8. Toz Çırpma makinesi (Kılıç Karatay,2016)

- **İğne:** Çuvaldız iğnesi kullanılmaktadır (Yumuşak, H., Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016).



Fotoğraf 9. Çuvaldız (Kılıç Karatay 2016)

- **Ovarlak Makinesi:** Dokuma parçalarının sökülmesini engellemek için ovarlok çekilir (Karlier, A., Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016).



Fotoğraf 10. Ovarlak makinesi (Kılıç Karatay,2016)

- **Hipo:** Beyazlatma ve dezenfeksiyon işlemlerinde kullanılan etkili ve hijyenik bir temizlik ürünü olup genellikle dokumaların beyazlatılmasında kullanılmaktadır.

PACHWORK İŞLEM BASAMAKLARI

- Pachwork çalışması için ilk olarak eski ve kullanılmayan halıları toplanır. Toplanan halılar ilk olarak toz çırpma makinesinde tozunu atana kadar iyice çırpılır(Kıymaz, H. Sözlü görüşme, 10.04.2017).
- Sonrasında toz çırpma makinelerinde tozları alındıktan sonra yıkama işlemi yapılmaktadır. Yıkama esnasında özellikle de Isparta Patchwork çalışması için hipo gibi beyazlatıcı kimyasallarla beyazlatılmaktadır (Şanlı, A., Sözlü Görüşme, 07 Aralık 2016).



Fotoğraf 11. Dokumaların yıkanması
(Kılıç Karatay,2016)



Fotoğraf 12. Dokumaların beyazlatılmış
hali (Kılıç Karatay,2016)

- Renkleri beyazlatılmış dokumalar kurumaları için yazın güneş ışığında, kışın ise atölyelerde tezgahlar üzerinde soba sıcaklığında kurutulmaktadır(Şanlı, A., Sözlü Görüşme, 07 Aralık 2016).



Fotoğraf 13. Beyazlatılmış halıların kurutma işlemi (Kılıç Karatay,2016)

- Beyazlatılmış dokumalar sonrasında yeniden doğal boyar maddelerle yeniden renklendirilir (Karlıer, A., Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016).



Fotoğraf 14. Renklendirilmiş dokuma örnekleri (Kılıç Karatay,2016)

- Kurutma işleminden sonra bu dokumalar makas kullanılarak belli ebatlarda ve özellikle müşterinin talebi doğrultusunda eşit ölçülerde kesilir (Solak, R., Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016).



Fotoğraf 15. Pachwork parçaları (Kılıç Karatay,2016)

- Parçaların etrafının sökülmesini engellemek için etraflarına ovarlok makinesinde ovarlak çekilmektedir. (Karlıer, A., Sözlü görüşme, 07Aralık 2016).

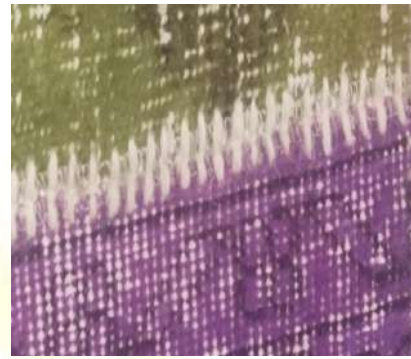


Fotoğraf 16. Parçalara ovarlok çekilme işlemi (Kılıç Karatay,2016)

- Bütün parçalar tamamlandıktan sonra her bir parça boyalı iplerle özel bir dikiş tekniği olan çoban dikişi tekniği kullanılarak bir birine tutturulup yeni bir ürün elde edilmektedir (Kıymaz, Ü. Sözlü görüşme, 10.04.2017).



Fotoğraf 17. Çoban Dikişi Yapımı
(Kılıç Karatay,2016)



Fotoğraf 18. Çoban Dikişinden detay
(Kılıç Karatay,2016)

Bu ürünlerin en önemli özelliği fabrikasyon malzeme kullanılmayıp tamamıyla el emeği ürünlerin yeniden kullanıma hazırlanmasıdır. Eski dokumaların bu yöntemle yeniden kullanıma kazandırılması bugün günümüzde yeni iş alanlarının oluşmasına sebep olmuştur.

SONUÇ

Sonuç olarak Sultanhanı kasabasında son yıllarda büyük ilgi gören iş alanı olan ‘Patchwork’ yani yama, halk dilinde kırkyama anlamına gelen farklı renkteki dokuma halı parçalarının birleştirilmesiyle meydana gelen halılar olup sipariş talebi fazla olmaktadır.

Bu yeni halı çeşidi halka yeni pazarlar kazandırmış ve ekonomiye büyük katkı sağlamaktadır. Patchwork ürünleri de kendi arasında üç grupta incelenip ve her biri hakkında bilgi paylaşımı yapılmıştır. Anadolu ve kilim Patchwork çalışmalarında aslının bozulmada veya herhangi bir diğer malzeme kullanılmaması da bu tür ürünlere önem katmakta, ürünlerin değerini korumasında katkı sağlamaktadır. Isparta Patchworkler de ise halı üretiminde tamamen eski el dokuma halılar kullanıp, diğer aşamalarda da doğal boyalı ürünler kullanılmaktadır.

Patchwork çalışmaları ile ismini sadece Türkiye’de değil ayrıca dünyada da duyurmaya çalışan Sultanhanı kasabası bu alanda başarılı ürünler vermektedir. Sultanhanı kasabası halı dokuması ve tamirinin yanı sıra Patchwork alanında istikrarlı olarak ilerleme sağlamaktadır.

KAYNAKLAR

1. AKSARAY İL YILLIĞI, Ankara, 1994
2. KILIÇ KARATAY, Semra “Aksaray İli, Sultanhanı Kasabası’nda Halı Ve Düz Dokumaların Restorasyonunun Günümüzdeki Durumu”, , I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu, 2016, Aksaray
3. KUBAN, Doğan, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Vakıflar Dergisi, Ocak 196 Sayı: VIII Ayrı Baskı
4. OYMAN, N. Rengin, (2005) “El Dokumacılığının ve El Dokuma Tezgahının Tarihçesi, El Dokuma Tezgahı Çeşitleri”, Sanat Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Sayı:8, Erzurum
5. YAĞCI Ali Yüksel, HÜYÜK Vahit, Geçmişten Günümüze Sultanhanı, Yenigün Ofset Matbaa, Aksaray

Sözlü Görüşmeler

1. ARIDAL, Mehmet, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 10 Nisan 2017
2. BÖGE, Bekir, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016
3. KARLIER, Avni, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 07 Aralık 2016
4. SOLAK, Fahri, Sultanhanı Belediye Başkanı, Sözlü Görüşme,07 Aralık 2016
5. SOLAK, Ramazan, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016
6. ŞANLI, Alperen, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 07 Aralık 2016
7. ŞANLI, Atalay, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 07 Aralık 2016
8. YUMUŞAK, Hakan, Restorasyon Ustası, Sözlü Görüşme, 12 Aralık 2016
9. KIYMAZ, Hüsamettin, Patchwork Ustası, Sözlü Görüşme, 10 Nisan 2017
10. KIYMAZ, Ümmühan, Çoban dikiş Ustası, Sözlü Görüşme, 10 Nisan 2017

İnternet Kaynakları

1. <http://www.aksaray68haber.com.tr/sultanhani>, 02 Şubat 2017