

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 42

Samsun – 2017

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2017 Sayı: 42

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2017 Number: 42

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Sait BİLGİÇ
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Prof. Dr. Metin YILMAZ
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistant

Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Sekretarya

Arş. Gör. Dr. Asim DURAN

Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI

Tashih / Proof Reading

Arş. Gör. Rabia DOĞRU (Türkçe) Arş.
Gör. Tuğba BİLGİN (English)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Metin YILMAZ

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

Prof. Dr. Ali BOLAT

Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR

Doç. Dr. Cengiz BATUK

Doç. Dr. Recep GÜN

Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim HAKSEVER

Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

Samsun, Ağustos 2017

e-baskı / e-publishing

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

Bu dergi uluslararası



veri indeksi,



TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve



ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN; Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülkâki GÜNEŞ; Prof. Dr. Abdülkâdir DÜNDAR; Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN; Doç. Dr. Adem KÖRÜKÇÜ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali AKDOĞAN; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Prof. Dr. Cemal TOSUN; Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU; Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Doç. Dr. Erdoğan BAŞ; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Y. Doç. Dr. Ferdi KOÇ; Prof. Dr. Ferhat KOCA; Prof. Dr. F. Kerim KAZANÇ; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Hanun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Y. Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof. Dr. Hüseyin AYDIN; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN; Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Doç. Dr. İhsan ARSLAN; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Doç. Dr. Kenan AYAR; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ; Prof. Dr. M. Doğan KARAOŞKUN; Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet OKUYAN; Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ; Prof. Dr. Metin YASA; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. M. Haneî PALABIYIK; Prof. Dr. Muhittin SERİN; Prof. Dr. Musa K. YILMAZ; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BİYİK; Prof. Dr. Mustafa KARA; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR; Prof. Dr. Nesimi YAZICI; Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzi KAYA; Prof. Dr. Osman ŞAHİN; Prof. Dr. Osman TÜREK; Prof. Dr. Ömer AYDIN; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Rıza SAVAS; Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU; Prof. Dr. Sadık KILIÇ; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK; Prof. Dr. Süleyman GEZER; Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ; Doç. Dr. Şahin EFİL; Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK; Doç. Dr. Şeref BOYRAZ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Şuayir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yaşar KURT; Prof. Dr. Yavuz FIRAT; Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU; Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK; Prof. Dr. Y. Şevki YAVUZ; Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ; Prof. Dr. Zekeriyâ GÜLER.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

Prof. Dr. Metin YASA

Manevi Rehberlikte Varlıklararası Olumlu Derin İlişkiler Kurmanın
Mistik Değeri –Yunus Emre Örneği- 5-15
*Mystical Value of Setting a Deep Relationships Among Entities in Spiritual Guidance
-Case of Yunus Emre-*

Prof. Dr. Mevlüt KAYA & Nurettin KÜÇÜK

İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma 17-43
Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
Investigation of the Relationship Between Life's Meaning and Psychological Well Being

Doç. Dr. Recep GÜN & Prof. Dr. Yılmaz CAN &
Doç. Dr. Eyüp NEFES & Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR

45-98
Vezirköprü Yöresinde Bulunan 19 ve 20. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları
The Ottoman Tombstones in the 19th and 20th Centuries in Vezirköprü

Prof. Dr. Mevlüt KAYA & Arş. Gör. Semra ÇİNEMRE &
Arş. Gör. Osman TAŞKIN & Şenay YAZGAN

Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT) ile Ahlakî Yargı Yeteneği Testi (MUT) 99-133
Arasındaki İlişkinin İncelenmesi
*Examination of Relationship Between Defining Issues Test (DIT)
and Moral Judgment Test (MJT)*

Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL

135-161
Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin İlahî İsim ve Sıfatlara Yaklaşımı
The Approach of Abu Al-Barakat an-Nasafi to the Divine Names and Attributes of Allah

Yrd. Doç. Dr. Aydın BAYRAM

Osmanlı'nın Britanya'daki İlk ve Tek Şeyhülislamı 163-194
Abdullah Quilliam ve Liverpool İslâm Estitüsü
*The First and Only Sheikh Al-Islam of Ottoman in Britain:
Abdullah Quilliam and Liverpool Muslim Institute*

Arş. Gör. Murat VANLI

Osmanlı Toplumundaki Ahlakî Çöküntünün 17. Yüzyıl Şairi 195-225
Âşık Ömer'in Şiirlerinde Tezâhürü
*Appear of Moral Collapse in Ottoman Society
in the Poems of 17th Century Poetry Âşık Ömer*

Arş. Gör. Ömer DİNÇ & Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK	
Son Dönem Osmanlı Devlet Adamlarından Süleyman Feyzî Paşa'nın "Tefsîru Kavlihî Teâlâ Fe İn Lem Ya 'Tezilükum" Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri <i>The Critical Edition of the Paper "Tafsîru Qawlihi Taâlâ Fa in Lam Ya 'tazilukum"</i> <i>by Suleyman Fawzi Pasha, One of the Statesmen of the Last Ottoman Period</i>	227-248

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Bekir ÖZÜDOĞRU	
Hadislerde Gizli Kusurlar –İllet ve Şâz-, Muhittin Düzenli	249-254

Arş. Gör. Enes ER	
İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf, Osman Aydınlı	255-258

Arş. Gör. Murat VANLI	
Kuloğlu Şeyh İlyâs, Etvâr-ı Seb'a, Necdet Şengün	259-264

OMÜİFD
ONDO KUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayınlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

- Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
 9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
 10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
 11. OMÜİFD yayınlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
 12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDO KUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı; dipnotlar ise tek satır aralıklı ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı; eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); tahkiki ise (tahk.); sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed.; veya haz.); yaymevi; baskı yeri ve tarihi (örnek; İstanbul 2004); cildi (örnek; c. IV); sayfası (s.); sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise; Yazar adı; eser adı (*italik*); Kütüphanesi; numarası (no.); varak numarası (örnek; vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı; makale adı (tırnak içinde); dergi veya eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); süreli yayım ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildiri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmesiyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı; eserin kısa adı; cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 4.5. Arapça eser isimlerinde; birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük; diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça; İngilizce; vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- 4.6. Ayetler sure adı; sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek; el-Bakara; 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk); karşılaştırınız (krş.); adı geçen eser (*age*); Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DLA*); MEB İslâm Ansiklopedisi (*LA*); Kütüphane (Ktp.); numara (no.); ölümü (ö.); tarihsiz (ts.); aleyhi's-selam (s.).

MANEVİ REHBERLİKTE
VARLIKLARARASI OLUMLU DERİN İLİŞKİLER
KURMANIN MİSTİK DEĞERİ
-YUNUS EMRE ÖRNEĞİ-

METİN YASA*

Mystical Value of Setting a Deep Relationships
Among Entities in Spiritual Guidance
-Case of Yunus Emre-

Abstract: Many unsolved questions can be asked about the spiritual guidance field. One of these questions appears at the point where the deep relationships among entities are to be discussed in spiritual guidance.

Indeed, it seems very important to discuss the debate of deep relationships among entities over the concepts of God, the other, human being and friendship for spiritual guidance

It seems to us that the conclusion to be reached within the bounds of the above-mentioned discussion is obvious: To obtain a clear unity and integrity in deep relationships among entities. In such a context, some thoughts, data and conclusions to be expressed by a special reference to Yunus Emre's thoughts play an explanatory role.

Keywords: Spritual Guidance, Yunus Emre, Mystical Value.



* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD. [metin.yasa@omu.edu.tr].

Öz: Manevi rehberlik alanına yönelik çözüm bekleyen pek çok soru sorulabilir. Bu sorulardan biri de manevi rehberlikte varlıklararası derin ilişkilerin hangi bağlam içinde ele alınıp tartışılacağı noktasında belirir.

Doğrusu, varlıklararası derin ilişkilerin Tanrı, öteki, insan ve dostluk kavramları üzerinden tartışılması, manevi rehberlik alanı için son derece önemli görülmek durumundadır.

Bize öyle geliyor ki, yukarıda sözü edilen türden bir tartışmanın sınırları içinde ulaşılmak istenen sonuç bellidir: Varlıklararası derin ilişkide anlaşılır bir birlik ve bütünlük yakalamak. Böylesi bir bağlam içinde, Yunus Emre'nin düşüncelerine özel atıfla dile getirilecek kimi düşünce, veri ve sonuç açıklayıcı bir rol üstlenir

Anahtar Sözcükler: Manevi Rehberlik, Yunus Emre, Mistik Değer.



Giriş

A. Manevi Rehberliği Anlamada Özlü Birkaç Nokta

Manevi rehberlik konusunda pek çok soru sorulabilir. Sözgelimi, manevi rehberlik gerekli midir, manevi rehberlik alanının gerekli olduğuna yöne-

6 lik ne tür dinamiklerden söz edilebilir, manevi rehberlik hangi yönlerden tartışmayı hak eden bir öz taşır, manevi rehberliğin temel konuları nelerdir, manevi rehberliğin yüklendiği işlev konusunda neler söylenebilir türü sorular anılan bağlamda dile getirilebilecek sorulardan bir kaç olarak görülebilir.

OMÜİFD

Bilindiği gibi, bir disiplinin sınırları içinde tartışılan yukarıdaki türden düşünsel bir sorunun kendi konumunu bulması için, anılan disiplinin, bir tabana sahip olması gerekir. Bu bağlamda, bize kalırsa, üç temel nokta öne çıkar:

i. Manevi rehberlik gibi bir alan için mistik bir taban gerekir. Çünkü bu taban olmadan, anılan disiplinin sınırları içinde, ciddi bir sorgulama söz konusu edilemez. Dahası, bu taban, aynı zamanda, konu üzerinde düşünen insanın, kendini kendisine tanıtacak, epistemolojik de bir donanımına sahip olması gerektiğini öngörür. Manevi rehberlik, bu haliyle, ilk aşamada, insanlar arasındaki ontolojik farklılığı ve epistemolojik mesafeyi ortadan kaldırır. Böylece de, insanda, *insan olma* bilinci uyanır ve öne çıkar. İkinci aşamada insanları, bağlayıcı aksiyolojik veriler üzerinde uzlaştırır. Bu haliyle de *insanlık* vurgusu bir değere dönüşür.

ii. Manevi rehberlik alanında varlıklararası derin ilişkilere yönelik anlamlı bir çalışmanın yürütülebilmesi için, geniş anlamıyla *öteki*, rehberliğe gereksinim duyan boyutuyla *insan* ve üzerinde rahat uzlaşşı sağlanacak bir kavram olarak *dostluk* ile bağlantılı, anlamı yüksek, içten görünür-lüğü derin, dışa yansıyan boyutu anlaşılır bir dizi gelişme söz konusu edilmek durumundadır. Öte yandan, bu gelişmeler, Tanrı'ya özel de bir atıf yapmayı gerektirir. Çünkü manevi rehberlik alanı, Tanrı'yı merkeze alması halinde, ortak sorular üzerinde odaklanır ve bu bağlamda ortaya çıkan sorular, derin ilişkiler açısından, dört başlık altında toplanabilir: A priori aşkınlaşma, a posteriori içkinleşme, etkin bütünleşme ve varlığı doğru algılama. Doğrusu, dile getirilen bu başlıklardan her biri, öncelikle, Tanrı-merkezlilik açısından ele alınmak durumundadır. Dahası; panente-istik bir *uluhiyet*, *öteki*, *insan* ve *dostluk* kavramlarına atıf yapılmadan, yukarıdaki dört maddeden birinin bile doğru çözümlenmesi mümkün olmaz.

iii. Manevi rehberlikte varlıklararası derin ilişkiler, her şeyden önce, *Tann*, *öteki*, *insan* ve *dostluk* kavramları ile doğrudan bağlantılıdır ve bu aşamada ulaşılmak istenen sonuç baştan bellidir: Varlıklararası derin ilişkide anlaşılır bir *birlik* ve *bütünlük* yakalamak. İşte, böylesi bir bağlamda, bize göre, Yunus Emre'nin kimi düşüncelerine özel atıflar yapılabilir.¹

Sonuçta, bize öyle geliyor ki, yukarıdaki maddelerde anılan, *Tanrı*, *öteki*, *insan* ve *dostluk* kavramları ve bu kavramlar çerçevesinde öne çıkan derin ilişkiler algısı, manevi rehberliğe yalnızca sağlam da bir zemin oluşturmaz, aynı zamanda ilgili disiplin için bir de yenilenme olanağı sağlar.

¹ Konu ile ilgili bir diğer çalışmamıza da bakılabilir. Sözelimi, bkz.. Metin Yasa, "Yunus Emre'de Ben Bilinci: Ben Ötesi Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme", Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, ed.: Hacı Bayram Başer, İstanbul, 26-27 Kasım, 2010, ss. 72-76.

B. Ma'nevi Rehberlikte Varlıklararası Derin İlişkileri Anlamanın Önemi

Gerry Hair, manevi rehberlik alanına yönelik derin ilişkiler açısından üç önemli sorudan söz eder: i. Tanrı ne tür bir varlıktır? ii. Tanrı nerededir? iii. Benim Tanrı ile olan ilişkim nasıldır?²

Bize öyle geliyor ki, yukarıdaki üç soru, derin ilişkiler açısından irdelendiğinde, yalnızca Tanrı ile bağlantılı görülemez. Bu sorular, aynı zamanda, üçüncü soru ile doğrudan bağlantılı *öteki*, *insan* ve *dostluk* gibi üç varlık alanının daha eklenmesi gerektiğine işaret eder.

Hair'e göre, çoğu manevi rehberlik bu üç soruya cevap bulma yönünde şekillenir. Yine Hair'e göre, bir manevi rehberlik, ancak, anılan sorulara yönelik doğru cevaplara yaklaştığı oranda haklılık kazanır.³ Doğrusu, Hair, dile getirdiği bu düşüncesinde yalnız değildir. Nitekim 8 manevi rehberliğin üzerinde yükseldiği önemli bir temel, Frager'in ifade-
OMÜİFD siyle, kısaca şudur: "Aşkın bir hakikat tecellisi veya tevhid hali, zahiren birbirinden ayrı olan bütün olayları cem eder."⁴ Frager'in anlatımları içinde, öncelikli olarak, *öteki*, *insan* ve *dostluk* varlık alanları yer alır.

Hair, Tanrı ne tür bir varlıktır, Tanrı nerededir, benim Tanrı ile olan ilişkim nasıldır sorularını, yine bu sorular bağlamında öne çıkan, ben ne yapıyorum sorusu ile somutlaştırır. Nitekim Hair, ben ne yapıyorum sorusunu soran bir manevi rehberin, manevi rehberlik hizmeti almak isteyenlerce çoğu kez anılan üç soruya muhatap kıldıklarını açık bir dil ile ifade eder.⁵ Bize göre, ben ne yapıyorum sorusuna, geniş düşünülmesi halinde, manevi rehberlik açısından derin ilişkilere açık, *Tanrı*, *öteki*, *insan* ve *dostluk* kavramları açık bir cevap oluşturabilir.

² Bkz.: Gerry Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", *Ma'nevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, der.: Robert Frager, çev.: Ömer Çolakoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 110

³ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 110.

⁴ Robert Frager, "Başlarken ...", *Ma'nevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, s. 16.

⁵ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", ss. 104-105.

Bize öyle geliyor ki, manevi rehberlik açısından önemli görülen her üç soru, bu soruların somutlaştığı ben ne yapıyorum sorusu ve bu alanla doğrudan bağlantılı *Tanrı, öteki, insan* ve *dostluka* dayalı varlıklararası derin ilişkiler, statik değil dinamiktir, basit değil karmaşıktır. Ya da eğer, Hair gibi ifade edecek olursak, anılan türden sorular ve dile getirmeye çalışacağımız derin ilişkiler *hareketli* bir öz taşıır.⁶

Doğrusu, Hair, işaret ettiğimiz hareketlilik içinde insanın kimi kazanımlar elde edebileceğini dile getirir. Hair'e göre, bu sayede, insan:

- i. Kendisinde bir bilincin uyandığına tanıklılık eder.
- ii. Farklı bilinç düzeylerinden geçer.
- iii. Manevi bir yolun yolcusu olduğunu fark eder.⁷
- iv. Kalbindeki arzuları doğru okumaya başlar.⁸

Öte yandan Hair, ben ne yapıyorum sorusunda somutlaşan yukarıdaki türden üç sorunun farklı şekillerde belirebileceğini ifade eder. Hair, Tanrı'nın kendisini izhar edebileceği bin yolun olduğunu dile getirdikten sonra, üç ayrı yola özellikle vurgu yapar. Ona göre, Kutsal ya da Tanrı, sembollerle belirebilir, rüyalarla kendini ele verebilir, hikayeler ile ortaya çıkabilir.⁹ Bize göre, bir örneğini Yunus'un düşüncelerinde gördüğümüz şiiresel imajlar da anılan yollar içinde sayılabilir. Gerçekten de Yunus'un bu bağlamda dile getirdiği düşünceler anlam ve içerik açısından yalnızca bir bütün oluşturmamakta, aynı zamanda, alanın yukarıda bir nedenle dile getirdiğimiz "aşkın bir hakikat tecellisi veya tevhid hali, zahiren birbirinden ayrı olan tüm olayları cem eder"¹⁰ içerikli önermesine de son derece uygun düşmektedir.

⁶ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 106.

⁷ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 106.

⁸ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 107.

⁹ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 105.

¹⁰ Frager, "Başlarken ...", *Ma'nevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, s. 16.

C. Ma'nevi Rehberlikte Varlıklararası Derin İlişkiler, Tanrı, Öteki, İnsan ve Dostluk

Varlıklararası derin ilişkileri anlatmaya yönelik gelinen aşamada, sözü, Yunus'un düşüncelerine getirecek olursak, şöyle denilebilir: Yunus, *Divan*'da Tanrı, Hakk, Çalap ve Dost kavramlarını aynı anlamda kullanır. Doğrusu, Yunus'un, Dost kavramı ile anılan kavramın etrafında örgülediği düşünceler, bir yönüyle de olsa, manevi rehberlikte öne çıkan *Tanrı, öteki, insan ve dostlukla* bağlantılı varlıklararası derin ilişkiler bağlamında açıklayıcı görülebilir. Bu cümleden olarak, Yunus'un;

Dostdan haber sorarısın güzaf değüldür dost işi¹¹
 Can içinde dostu bulmak¹²
 Kim gördi anı ayan¹³
 Çün dosta gider yolum, mülk-i ezeldür ilüm¹⁴
 Dostı görmez baş gözi ayruksı basar gerek¹⁵

10

OMÜİFD

türünden dile getirdiği düşüncelerin, manevi rehberlik açısından, öncelikle iki noktaya işaret ettiği görülür. Şöyle denebilir: Yunus'da görülen bu düşünceler;

i. İnsanı, yaşarken bir yandan aşkın arayışların içine iten, öte yandan bu dünyada tüm canlılarla birleşmeye, dost olmaya, onları anlamaya ileten bir öz taşıır.

ii. Varlıklararası derin ilişkiler açısından önem taşıyan, a priori aşkınlaşma, a posreriori içkinleşme, etkin bütünleşme ve varlığı doğru algılama süreçlerine anlaşılır bir açıklık getirir.

¹¹ Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, haz.: Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1997, s. 99. (Bu esere bundan sonra kısaca *Divan* diye atıf yapılacaktır).

¹² *Divan*, s. 254.

¹³ *Divan*, s. 216.

¹⁴ *Divan*, s. 43.

¹⁵ *Divan*, s. 103.

Hazırlayıcı bu kısa bilgilerden sonra, şimdi sözü manevi rehberlik açısından önemli görülen ve sözünü ettiğimiz üç temel soruya getirmeden önce bir noktanın altını çizimde yarar vardır. O da şudur: Yunus'a göre, *Dost'un kim olduğunu, yerinin neresi olduğunu bilmek ve onunla ilişki kurabilmek için önce "dost bağçesi bülbülü"*¹⁶ olmak gerekir. Gelişen bu aşamada üç soru üzerinde durulabilir:

i. Dost Kimdir?

Yunus, Dost'un kim olduğu konusunda açıklamaya gereksinim duyulmayacak düzeyde oldukça açık ifadeler yer verir. Aşağıdaki ifadeler bu bağlamda anılabilir:

Kendini gizlemiştir¹⁷
Hem evvelsin hem ahir¹⁸
Dillerde "kufven ahad"¹⁹

11

OMÜİFD

ii. Dost Nerededir?

Yunus, Dost'un nerde olduğu sorusuna yönelik, manevi rehberlik alanında değer taşıyan kavramları da önceleyecek düzeyde, kimi cevaplar bulmaya çalışır. Sözelimi şöyle der:

Can içinde dostu bulmak²⁰
Gönül dost turağı²¹
Kamu yerlerde hazır²²
Dostun evi gönüllerdir²³

¹⁶ *Divan*, s. 48.

¹⁷ *Divan*, s. 62.

¹⁸ *Divan*, s. 151.

¹⁹ *Divan*, s. 69.

²⁰ *Divan*, s. 254.

²¹ *Divan*, s. 209.

²² *Divan*, s. 151.

²³ *Divan*, s. 47.

Yunus'un bu ifadelerle, manevi rehberlikte sıkça kullanılan kalpteki arzuya vurgu yaptığı ve bunun Hair'in ifadesiyle bir getirisi olan *can evinde olma* bilincine²⁴ dikkat çektiği rahatlıkla ifade edilebilir.

iii. Dost ile İlişki Nasıldır?

Yunus'un, "gel dosta gidelüm gönül" ifadesi, Dost ile olan ilişkiye işaret eder. Ancak bu ilişkinin, can ile *gönül*'ün hiç de yabancı olmadığı aşk ekseninde kurulması gerekir. Şöyle der: "Can u gönül fehm ü akıl ışk mevcine gark olıcak."²⁵ Dahası; Yunus'a göre, değil mi ki, "Dost, gönüller içre gider"²⁶, öyleyse *Dosta* ancak gönüllere giden yolun izlenmesi sonucu varılabilir. Şu halde, Yunus'a göre, Dost ile dost olmanın kimi yolları vardır. Bu yollar arasında, sözgelimi, Dost yoluna er olmak²⁷, Dost'un cefasına sabretmek²⁸, Dost'a gönül vermek²⁹, Dost'u sevmek için kendini unutmak³⁰, Dost bağında bülbül olmak³¹ sayılabilir. Yunus'un ortaya koyduğu bu düşüncelerle, yine, manevi rehberlik alanında öne çıkan "nefsin filtrelerini aşma"³² çabasına anlaşılır katkılar sağladığı görülmektedir.

Yunus, varlıklarası derin ilişkiler bağlamında, öncelikle *Dost* ile olan ilişkiye işaret eder. Yunus'un *Dost* ile olan ilişki konusunda da manevi rehberlik alanında yararlanılabilecek pek çok söylem geliştirdiği görülür. Nitekim Yunus'a göre, *Dost*'un; söz gelimi, gözümü açması³³, bana beni tanıtmaması³⁴, sır olanı sorma olanağı vermesi³⁵, gönül kırmamayı öğretmesi³⁶, bir bakışa takılıp kalmamayı göstermesi³⁷, bizi sürekli kollayıp gö-

²⁴ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 108.

²⁵ *Divan*, s. 103.

²⁶ *Divan*, s. 96.

²⁷ *Divan*, s. 78.

²⁸ *Divan*, s. 78.

²⁹ *Divan*, s. 82.

³⁰ *Divan*, s. 96.

³¹ *Divan*, s. 106.

³² Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 108.

³³ *Divan*, s. 29.

³⁴ *Divan*, s. 29.

³⁵ *Divan*, s. 30.

³⁶ *Divan*, s. 56.

zetmesi³⁸, davranışların sonucunu adilce göstermesi³⁹ türü çıkarım ve söylemler, doğrusu, *Dost* ile derin ilişki kurmayı gerektirir.

Yunus, *Dost* ile olan ilişkide, yalnızca kendisi *Dostu* görmekle yetinmeyip, *Dost*'u aynı zamanda görmek isteyene göstermek de ister.⁴⁰ İşte, *Tannı, öteki, insan* ve *dostluka* dayalı varlıklar arası derin ilişkiler bu aşamadan sonra başlar. Gerçekten de, Yunus'un düşüncelerine dayalı bu çıkarımın, kalpteki arzuyu doğru okumanın bir diğer getirisi durumunda olan ve Hair'in *yönlendirme gereği* hissi⁴¹ doğrultusunda değerlendirilebileceği gözlerden kaçacak gibi değildir. Dahası; Yunus, *Dost* ile olan ilişkiyi anlatma bağlamında, aynı zamanda, "dost'un dostu"ndan⁴² söz ederek, varlıklararası derin ilişkiyi, deyim yerindeyse, bir tür dostlar zincirine, dostane zincire dönüştürmeye çalışır. Bu dostluk ve dostlar zinciri içinde, kuşkusuz, *anamlı oluşu* arama, *rakip görme özlem*ini bir kenara itme, *tehditleri büyütme yanılığ*ına düşmeme, *yapıcı özgürlüğe* gereken değeri verme, *öfkeli çıkışları* gözden geçirme türü pek çok olumlu yön söz konusu olmaktadır.

D. Sonuç ve Değerlendirme

Açık konuşmak gerekirse, eğer manevi rehberlik alanında "manevi hayat için bir pusula"⁴³ gerekiyorsa, bu noktada, Yunus'un düşüncelerine özel atıflar yapılabilir. Nitekim Yunus'un düşüncelerinde netleşen *Tannı, öteki, insan* ve *dostluk* kavramlarına dayalı varlıklararası ilişkide yakalanması önerilen birlik ve bütünlüğe "dostça yaklaşmak", manevi rehberlik açısından, öne çıkarılması gereken bir duruma işaret eder.

Doğrusu, Yunus'un şu ana dek dile getirdiğimiz düşünceleri, hem Tanrı ve öteki ile birlik ve bütünlük kurmaya çalışan insan hem de ve

³⁷ *Divan*, s. 58.

³⁸ *Divan*, s. 76.

³⁹ *Divan*, s. 178.

⁴⁰ *Divan*, s. 38.

⁴¹ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", ss. 107-108.

⁴² *Divan*, s. 63.

⁴³ Hair, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", s. 108.

manevi rehberlik açısından değerlendirilebilir. Konuya önce insan açısından yaklaşılacak olursa şöyle denilebilir: Yunus'a göre insan, içinde barındırdığı dostluk sayesinde, kimi bilinç düzeylerini yakından hisseder. Bu durumda, insan;

i. Özünde kökleşmiş dostluk bilincini yakından duyumsayabilir ve bu duyumsamaya bağlı olarak da anılan duyguyu varlığın genelini kuşatacak şekilde aktif hale getirebilir.

ii. Dostluğun olumsal getirileri sayesinde, diğer varlıklar ile birlikte yaşamak zorunda olduğunu kolayca benimseyebilir.

iii. Dostluğa dayalı bir yaşamda, bu dostluğu "ilahi dostluk"a evirerek "ilahi dostluk" ile bütünleştirmeyi rahatlıkla başarabilir.

Konuya manevi rehberlik açısından yaklaşılması halinde ise, aşağıdaki türden bilgiler önem taşır. Yunus'un, *Dosta* yönelik ortaya koyduğu düşünce, söylem ve çıkarımlar dikkate alındığında, manevi rehberliğin teolojik ve felsefi bir taşıyıcısı olduğu rahatlıkla görülebilir. Öte yandan, Yunus'un Dost konusunda bilinen zihinsel kalıpları aşma başarısı, yine manevi rehberlik bağlamında ortaya çıkan Tanrı konusu ile bağlantılı, "Tanrı ne tür bir varlıktır?", "Tanrı nerededir?", "Benim Tanrı ile olan ilişkim nasıldır?" türü sorulara yönelik derinlikli düşünceler ışığında ikna edici cevaplar sunması yeterince ufuk açıcı görülebilir.

Kaynakça

Fragar, Robert (ed), *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, çev.: Ömer Çolakoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Fragar, Robert, "Başlarken ...", *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, der.: Robert Frager , çev.: Ömer Çolakoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Hair, Gerry, "Manevi Rehberin Sorması Gereken Üç Soru", *Manevi Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, der.: Robert Frager , çev.: Ömer Çolakoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Yasa, Metin, "Yunus Emre'de Ben Bilinci: Ben Ötesi Psikolojisi Açısından Bir Değerlendirme", *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası*

Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, ed.: Hacı Bayram Başer, İstanbul, 26-27 Kasım, 2010.

Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, haz.: Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1997.



İBADETLER İLE HAYATIN ANLAMI VE PSİKOLOJİK İYİ OLMA ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

MEVLÜT KAYA*
NURETTİN KÜÇÜK**

Investigation of the Relationship Between Life's Meaning and Psychological Well-Being

Abstract: This study examines the relationship between university students' attitudes towards worship continuity, the meaning of life and psychological well-being. For this purpose, questionnaires showing the status of students attending worship and the scales of the meaning of life and psychological well-being are prepared and performed on 280 students who studying at the Faculties of Science and Literature and Education Faculties of Samsun Ondokuz Mayıs University in 2016. In order to test the findings, t-test and analysis of variance are used.

At the end of the study, it was found that there was a significant and important relationship between the meaning of life and the psychological well-being of university students who are continuing to worship. There is a meaningful relationship between both "praying" and "invocation" in terms of the meaning of life and psychological well-being scores. On the other hand, Fasting has a meaningful relationship with the psychological well-being.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD.
[mkaya@omu.edu.tr]

** Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
[nurettin.kucuk@hotmail.com]

Keywords: Worship, praying, invocation, fasting, meaning of life, psychological well-being.



Öz: Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin ibadetlere devam etme durumları ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu amaçla hazırlanan öğrencilerin ibadetlere devam durumunu gösteren anket ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma ölçekleri, 2016-2017 güz yarısında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesinden toplam 280 öğrenciye uygulanmıştır. Toplanan verilerin analizinde t-testi ve varyans analizi kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda üniversite öğrencilerinin ibadetlere devam etme durumlarıyla hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma arasında önemli ve olumlu bir ilişki görülmüştür. Namaz ve dua ibadetlerine devam etme durumları ile hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Oruç ibadeti ile psikolojik iyi olma arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: İbadet, namaz, oruç, dua, hayatın anlamı, psikolojik iyi olma.



Giriş

Dinî hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan ibadetlerin, inanan insanla Tanrı arasında iman bağı ile derinden kurulan ilişkinin dış dünyaya akseden tezahürleri ve dinî hayatın pratik uygulama şekilleri olduğunu söyleyebiliriz. İbadetler; kulun, bir nevi Tanrının huzuruna çıkma, O'na yakın olma ve O'nunla irtibat kurma vasıtalarıdır. Bu açıdan bakıldığında ibadetler, insanın Rabbine kulluğunu göstermek, onunla manevi bir irtibat kurmak; itaat, bağlılık, teslimiyet ve tazim duygularını ifade etmek için ihtiyaç duyduğu kalıplaşmış hareket ve davranış sisteminin Tanrı tarafından belirlendiği kabul edilen şekilleridir (Certel, 1998:2). Bir başka ifade ile ibadet, bireyin inandığı kutsal varlığa sevgi, saygı, bağlılık, minnet ve şükran duygularıyla yönelmesi, onun emrinde olma bilinci içinde ve yine onun emrettiği formatta, kendiliğinden/spontane davranışlar göstermesidir (H.Şentürk, 1997:159). İbadet, Allah inancı ve bağlılığını simgeleyen bütün davranışları içermektedir. Bu bağlamda ibadet, Allah'la kurulan tabiatüstü ilişkinin görünür varlığı, belli sözler, jestler ve davranışlar sistemi şeklindeki tezahürüdür (Hökelekli, 1993:233). Yani

ibadet, insanın dinî inanç, düşünce ve duygu dünyasının dinî yaşayış, tecrübe ve davranış halinde dışa yansımalarıdır (Peker, 2000: 112).

Tanımlarda ifade edildiği gibi, Kul ile Tanrı arasında bir manevi bağın kurulması, diğer bir ifadeyle ibadet vazifelerinin samimi bir şekilde yerine getirilmesi, bireylerin ruh dünyasında, hayatı anlamlandırma ve psikolojik iyi olma durumlarında birtakım olumlu gelişmelere yol açabilmektedir.

Bu bakımdan, bireylerin psikolojik açıdan iyi olmaları, hayatlarından memnun ve mutlu olabilmeleri için dinî veya felsefî bir inancın varlığının son derece önemli olduğunu söyleyebiliriz. Konuyla ilgili olarak Ekşioğlu (2011), inanç veya dünya görüşüne sahip olma tarzıyla psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında, inanca karşı olmanın kişinin psikolojik yapısına ve çevresi ile olan ilişkilerine olumsuz yönde etki ettiği, özellikle yaşam amacına dair yüksek olmasa da negatif etkilere yol açtığını tespit etmiştir. Çalışmasında elde ettiği verilere dayanarak, bireylerin doğasında var olan inanma aktivitesini ortadan kaldırmak ve onu inançsızlaştırmak yerine, bireylerin inançlarını yaşamalarına, dinî ibadetlerini rahatça yerine getirebilmelerine yardımcı olmanın çok daha faydalı olacağını ifade etmektedir (Ekşioğlu, 2011:67). Nitekim, ibadetler ile ruh sağlığı arasındaki pozitif yönlü ilişkinin varlığı hem yurtiçi hem de yurtdışı birçok araştırmada ortaya konmuştur.

Yurtdışında konu ile ilgili çok daha kapsamlı ve uzun yıllar öncesine dayanan çalışmalar mevcuttur. Bunlar içerisinde James (1931), Durkheim (1986), Weber (1964), Jung (1958), Allport (2004), Allport ve Ross (1967), Maslow (1986), Frankl (1988), Peck (2003), Adler ve Jahn (1958), Pargament (1997), Yalom (2001) gibi pek çok meşhur bilim adamı, araştırmalarında dinin ruh sağlığı üzerindeki olumlu yönüne dikkat çekmişlerdir (Akt. Yapıcı, 2013:48).

Ülkemizde ise bu tür çalışmalar sınırlı ve daha yakın zamanda başlamış olmasına karşın, batıda yapılan çalışmalara benzer şekilde ibadetlerin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerinin olduğu yönündedir. Örneğin,

Akgül (2004) tarafından Konya Huzurevi'nde barınan yaşlılar üzerine gerçekleştirilen bir çalışmaya göre namaz ibadeti ile hayattan zevk alma ve mutluluk arasında kısmen anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Akgül, 2004:45). İbadetlerin, günümüzde insanların hayatı anlamlandırma ve psikolojik iyi olma hallerini önemli derecede etkileyen gerilim ve strese karşı da etkili bir güce sahip olduğunu ifade eden Hayta'ya (2002) göre de, günümüz insanının ruhsal yapısı, aşırı etkinlik gösterme, saldırganlık, hor görme, aşırı gerginlik gibi unsurlar üzerine kurulmuştur. Bunların sonucunda aşırı gerginlik, hayatın anlamsız olduğunu düşünme, kendini bir boşlukta hissetme, zorluklar karşısında psikolojik olarak kendini güçsüz hissetme gibi sıkıntılar ortaya çıkmaktadır (Hayta, 2002:125). Bir başka örnek olarak Yapıcı'nın (2013) üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı dinî hayat ile ruh sağlığının çok boyutlu olarak incelendiği çalışması gösterilebilir.

20

OMÜİFD

Bütün bu çalışmalarda genel olarak dindarlığın alt boyutlarından olan ibadetlerin, psikolojik sıkıntılara karşı insanın, hayatı anlamlandırma ve psikolojik iyi olma yönünde ruh sağlığını pozitif yönde etkileyebileceğine dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda, İslamî ibadetlerden olan namaz, dua ve oruç ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma durumu arasındaki ilişki incelenmektedir. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle ibadetler ile hayatın anlamı ve ibadetler ile psikolojik iyi olma arasındaki ilişki teorik çerçevede aşağıda incelenmiştir.

İbadetler İle Hayatın Anlamı Arasındaki İlişki

İnsanın maddi ve manevi açıdan iyi olma halinin en kapsamlı göstergesi olarak düşünülen "hayatın anlamı" kavramı, Jim ve arkadaşları (2006) tarafından hayata verilen değer, amaç ve hedefler ve manevi açıdan duyulan memnuniyet olarak, Crumbagh ve arkadaşları (1964) tarafından, bireyin bakış açısıyla yaşamın ontolojik anlamı olarak, Ryff ve arkadaşları tarafından (1998) amaç yönelimi ya da amaçlılık olarak ve Ryff (1989) tarafından ise sağlıklı olmanın bir göstergesi olarak açıklanmıştır (Taş, 2011:2). Bütün bu tanımlar dikkate alındığında, hayata yüklenen anlamın bireyin hayata karşı duruşunu da şekillendirdiği görülmektedir. Hayatını

anlamli ve değerli gören bireylerin karşılaştıkları sıkıntılar karşısında daha güçlü olacağı, depresif ve zorlayıcı duygularla daha kolay baş edebileceği söylenebilir.

Din, akıl sahibi bireylerin, kendi istek ve arzularıyla en iyiye, en doğruya ve en güzele ulaşmalarını sağlayan ilahî bir kanun olarak ifade edilir (Yılmaz, 2004:7). Diğer bir açıdan din, ilahî varlığın içten yaşanması, yüceltilmesi ve insanın ilahî varlık ile kurduğu ruhsal ilişkidir (Yavuz, 1982:87). Her Şeyden önce din, üstün güçlü bir varlığa inanma ve onu kutsal kabul edip ona bağlanma ve tapınma davranışlarını içeren kurallar bütünüdür (Peker, 2000:19). Psikolojik açıdan din, Tanrı ile insan arasında kurulan ruhsal ve manevi bir ilişkidir. Bu bakımdan dinlerin temel amacının, hayatı anlamli kılacak Şekilde insanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu noktada hayatı anlamli kılacak olan mutluluğun ne olduğu sorusu tartışılmaktadır.

Mutluluk bazıları tarafından, zihinsel bir durum olarak görülürken, Aristo buna çok daha farklı bakar. Genellikle mutluluk olarak tercüme edilen "memnuniyet" kavramı, varlığın sadece içsel bir durumunu değil, aynı zamanda belli Şekillerde davranma eğilimini de içeren ruhsal bir durumdur. Ludwig Wittgenstein, ruhun en güzel görüntüsünün beden olduğunu söyler. Kişinin "ruh halini" anlamak isterseniz, yaptığı davranışlara bakın. Aristoteles için mutluluk, erdem yoluyla elde edilir ve erdem ise, zihinsel bir tutumdan ziyade sosyal pratiklere dayanan bir uygulamadır. Mutluluk, bazı özel içsel zevklerin değil, hayatın pratik yönünün bir parçasıdır. Bu teoriye göre, bir süre boyunca birinin davranışına bakabilir ve onun mutlu olup olmadığına karar verebilirsiniz. Yani, Aristoteles için mutluluk veya memnuniyetin, bireyin tipik insani yetilerinin yaratıcı bir Şekilde farkına varması olduğunu söyleyebiliriz. Bu yetiler, kişinin kendisi olarak yapabildiği Őeylerdir. Bu bireysel zevk arayışından farklı olarak kişinin tek başına yapılabileceği bir Şey değildir. Eğer hayatın bir anlamı varsa, kesinlikle bu düşüncelere ait bir Şey değildir. Hayatın anlamı, bir düşünceden ziyade, hayatın pratik yönüdür. O, ezoterik (gizil) bir gerçeklikten ziyade belirli bir yaşam biçimidir. Hayatı anlamli

kılan şey, problemlerle baş edebilmek değil, belli bir şekilde bu hayatı yaşamaktır. Hayatın anlamı, metafizik bir şey değil, etik bir olgudur; hayattan ayrı bir şey değil, bilakis hayatı belli bir kalite, samimiyet, coşku ve yoğunlukla yaşamayı sağlayan şeydir (Eagleton, 2007:135-143).

Batıda yapılan çeşitli araştırmalardan elde edilen verilere göre belli bir kiliseye üye olanlar olmayanlara oranla, her hafta düzenli olarak kiliseye gidenler gitmeyenlere oranla hayatlarından daha fazla memnun ve mutludurlar. Örneğin; Ball, Armistead ve Austin (2003) tarafından şehirde yaşayan Afro-Amerikan 492 ergen kız üzerinde gerçekleştirilen çalışmaya göre kiliseye devam eden ve dinî ibadetlerini yapanların hem özsaygı düzeyleri daha yüksektir, hem de genel psikolojik durumları daha iyidir (Akt. Yapıcı, 2013: 91-102). Ayrıca Ritzema (1979), Pargament ve Sullivan (1981), Gorsuch ve Smith (1983), Spilka (1983) gibi araştırmacılar konuyla ilgili yaptıkları çeşitli çalışmaların bulgularına dayanarak din kavramını, geniş kapsamlı bir "anlam sistemi" olarak tanımlamışlardır (Akt. Bahadır, 1999:83).

22

OMÜİFD

Hayatı anlamlandırma tecrübesi ile dinî yaşantı arasında yakın bir ilişki olduğunu belirten Bahadır'a (1999) göre, hem dinî yaşantı hem de hayata bir anlam kazandırma düşüncesi kendi bünyelerinde aşkınlığı barındırırlar. Bu nedenle, ibadetlerle örülü bir dinî yaşantının, hayatı anlamlandırma çabasının en güçlü kaynaklarından birisi olduğunu söyleyebiliriz. İbadetler ile hayatın anlamı arasındaki bu ilişkinin ne kadar iç içe geçmiş olduğunu vurgulamak üzere ünlü psikologlardan Sölle, dinî ihtiyacın aslında bir anlam bulma, hayatın anlamını keşfetme ihtiyacından ibaret olduğunu iddia eder. Yapılan deneysel araştırma bulgularına göre de, ibadet vazifelerini yerine getirmek suretiyle inancını yaşamaya çalışan bireyler, dindar olmayanlara göre daha kolay ve daha yüksek düzeyde anlamlılığa ulaşabilmektedirler (Bahadır, 1999:107). Örneğin, Ayten (2013) tarafından, "bireylerin dindarlık düzeyi hayat memnuniyetlerini etkiler mi?" sorusuna cevap arandığı çalışmada, bireysel dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında olumlu bir ilişkinin olduğu tespit edilmiş, bir diğer ifadeyle bireysel dindarlık arttıkça hayat memnuniyeti dü-

zeyinin de arttığı görülmüştür (Ayten, 2013:19). Bu araştırma sonuçları, din ve dindarlık ile hayatın anlamı ve amacı arasında önemli bir ilişkinin var olduğunu göstermektedir.

İbadetler İle Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki

Dünya Sağlık Örgütü, bireyin sağlıklı olarak kabul edilebilmesi için sadece hastalık veya sakatlık halinin olmayışının yeterli olmayacağı, aynı zamanda ruhsal, psikolojik ve sosyal yönden de tam bir iyilik hali içinde olması gerektiğini ifade etmektedir (Çimen, 2003:5). Bu sağlıklı olma tanımından anlaşıldığı gibi, bireyin sağlığı için psikolojik açıdan da iyi olması önem arz etmektedir. Psikolojik iyi oluş, bireyin sadece mutluluğa ilişkin öznel algılamalarıyla yetinmeyip daha nesnel bir yaklaşım ihtiyacından ortaya çıkan bir kavramdır. Buradan hareketle psikolojik iyi oluş, bireyin olumlu ve olumsuz yaşantılarından ortaya çıkan ideal psikolojik işlevsellik olarak tanımlanabilir (Karabeyeser, 2013:15).

Tanrının huzuruna çıkma, her şeye gücü yeten, koruyup gözeten bir Tanrı'ya yakın olma ve O'nunla irtibat kurma vasıtaları olan ibadet davranışları sayesinde, bireylerin psikolojik iyi oluşları olumlu yönde etkilebilir. Nitekim 1998-2003 yılları arasında konu ile ilgili yapılan toplam 43 araştırmayı inceleyen Rew ve Wong (2006:1), çalışmaların %84'ünde dinî vecibeleri yerine getirmenin sağlıklı tutum ve davranışları olumlu yönde etkilediğini tespit etmiştir.

Konu ile ilgili hem yurtiçi hem de yurtdışında yapılan çalışmalar incelendiğinde, genel olarak ibadetlerle psikolojik iyi olma arasında olumlu bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. Örneğin; Doğan (2014) tarafından yapılan araştırmada, sabır ve dindarlık ile psikolojik iyi olma arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (Doğan, 2014:276). Göcen'in (2012) araştırmasında, şükür ve dinî yönelim ile psikolojik iyi olma arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki görülmüştür (Göcen, 2012:179). Balcı'nın (2011) araştırmasında, dinî inanç boyutları (Allah inancı, ahiret ve cennet-cehennem inançları) ile öznel iyi olma hali arasında anlamlı pozitif yönlü ilişkinin olduğu tespit edilmiştir (Balcı, 2011:164). Vural'ın

(2016) araştırmasında ise, alçakgönüllülük ve dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Gürsu (2011) tarafından ergenlik döneminde psikolojik sağlık ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılan doktora çalışmasında, dindarlığın davranış boyutunun psikolojik sağlık alt ölçeklerinden depresyon, anksiyete, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostilete ile negatif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu görülmüştür (Gürsu, 2011:257). Bu sonuçlara göre, ibadetlere devam etme oranı arttıkça, psikolojik sağlık alt ölçeklerinden olan depresyon, anksiyete (kaygı bozukluğu), olumsuz benlik, somatizasyon (bedensel ağrı ve yakınmalar) ve hostilete (düşmanca duygular besleme) ölçeklerinden elde edilen puanlarda anlamlı bir şekilde düşüş görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, yapılan çalışmaların çoğunluğunda ibadetler ile psikolojik iyi olma arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir.

24

OMÜİFD

Aynı şekilde İşgör'ün (2011) üniversite öğrencilerinin muhafazakâr yaşam tarzları ile psikolojik iyi oluşlarını incelediği çalışmasında, muhafazakâr yaşam tarzı alt ölçek puanlarının artmasıyla psikolojik iyi oluş puanlarının da düşük oranda da olsa arttığı tespit edilmiştir (İşgör, 2011:116). Seyhan (2013) üniversite öğrencilerinin inanç tarzlarını, dene-tim odağını ve psikolojik iyi olma hallerini incelediği çalışmasında "dinî tutum" ile "psikolojik iyi olma" arasında anlamlı ilişkiler bulmuştur. Dinî tutumun tüm boyutlarının toplam puanı ile "psikolojik iyi olma hali" arasında anlamlı düzeyde pozitif yönlü bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir (Seyhan, 2013:128). Yani dindarlığın artmasıyla psikolojik iyi olma hali de artmıştır. Ayrıca, Şengül'ün (2007) dinî tutum ve davranışlar ile dindarlık ve ruh sağlığını belirleyen alt boyutlar arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında, dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile psikolojik sağlığın anksiyete boyutu arasında anlamlı negatif ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Yani, dindarlığın bilgi-ibadet boyutunu yansıtan davranışlar arttıkça anksiyete belirtileri anlamlı biçimde azalmaktadır. Ayrıca, dinin bilgi-ibadet boyutu ile depresif belirtiler arasında da olumsuz yönde anlamlı ilişki olduğu görülmüştür (Şengül, 2007:147-148). Yurtiçinde yapılan bu çalışmalar, ibadetlerin psikolojik iyi olma üzerindeki olumlu etkilerini göstermektedir. Yani dindarlığın ibadet boyutunun artmasıyla saldırgan-

lık, öfke, düşmanlık duyguları, kaygı bozukluğu gibi psikolojik rahatsızlığın alt boyutlarında anlamlı bir şekilde azalmanın gözlemlendiğini söylemek mümkündür.

Konu ile ilgili yurtdışında yapılan pek çok çalışmada, ibadetlerin psikolojik iyi olma düzeyini olumlu şekilde etkilediği yönündedir. Örneğin, Salsman ve Carlson (2005) tarafından çeşitli dindarlık boyutları ile zihinsel sağlık arasındaki ilişkilerin incelendiği çalışmada, dindarlık boyutlarının, psikolojik sıkıntı alt ölçekleriyle negatif yönlü ilişki içerisinde olduğu tespit edilmiştir (Salsman ve Carlson, 2005:7). Yani, dindarlık boyutu yükseldikçe psikolojik sıkıntılar azaldığı söylenebilir. Görüldüğü gibi hem yurtiçi hem de yurtdışında yapılan bir çok araştırma ibadetler ile psikolojik iyi olma ve hayatın anlamı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin varlığını göstermektedir.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın başlıca amacı, üniversite öğrencilerinin ibadetlere (namaz, dua ve oruç) devam etme durumları ile hayatı anlamlandırma ve psikolojik iyi olma düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olup olmadığını incelemektir.

Bu çerçevede, konumuz işlenirken hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma konularıyla ilgili çeşitli çalışmalar tahlil edilmiş ve üniversite öğrencilerinden toplanan verilerle birlikte değerlendirilerek elde edilen sonuçlar ortaya konulmuştur. Yapılan değerlendirmeler neticesinde, çalışmanın amacına uygun olarak üniversite öğrencilerinin İslamî ibadetlere devam etme durumları ile hayatı anlamı ve psikolojik iyi olma durumları arasındaki ilişki incelenmiştir.

2. Hipotezler

Araştırmada aşağıdaki hipotezler test edilmeye çalışılmıştır.

1. Üniversite öğrencilerinin hayatın anlamı puanları ile psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

2. Üniversite öğrencilerinin namaz kılma durumu ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

3. Üniversite öğrencilerinin dua etme durumu ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

4. Üniversite öğrencilerinin oruç tutma durumu ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Yöntem

1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Samsun Ondokuzmayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Bölümleri ve Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü öğrencileri oluşturmaktadır.

Araştırmanın örneklemini ise, 2016-2017 güz yarısında Samsun Ondokuzmayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'ne devam eden ve tesadüfi olarak seçilen 49 Türk Dili ve Edebiyatı, 51 Felsefe, 62 Psikoloji, 23 Sosyoloji, 24 Arkeoloji, 21 Sanat Tarihi ve Eğitim Fakültesinden 50 Türkçe Öğretmenliği bölümü öğrencisi olmak üzere toplam 280 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır.

2. Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanmasında, "Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği" ile "Öznel İyi Oluş Ölçeği" ve araştırmacı tarafından hazırlanan üniversite öğrencilerinin ibadetlere devam durumlarını belirleyen anket soruları kullanılmıştır.

"Hayatın Anlamı Ölçeği", Aydın, Kaya ve Peker (2015) tarafından hayatın anlam ve amacını ölçmek amacıyla hazırlanmış ve bu ölçeğin güvenilirliği için, test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenilirlik kontrol yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0,74; test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0,91 olarak bulunmuştur (Aydın, Kaya ve Peker, 2015:2). Bizim çalışmamızdaki veriler ile Hayatın Anlamı Ölçeğinin, test-

yarı test güvenilirlik katsayısının 0,88; Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının ise 0,86 olduğu görülmüştür. Ayrıca, ölçeğin geçerliliği ile ilgili yapılan faktör ve madde analizi sonucunda elde edilen veriler, ölçeğin geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlara göre, "Hayatın Anlamı Ölçeği"nin geçerlik ve güvenilirliğinin yeterli olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin psikolojik iyi olma düzeylerini belirlemek amacıyla Özen (2005) tarafından geliştirilen "Öznel İyi Oluş Ölçeği" kullanılmıştır. Özen (2005) tarafından ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik çalışmaları sonucunda; Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı 0.91; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0.82 olarak bulunmuştur. Geçerlik çalışması ise, ölçüt geçerliliği ve faktör analizi ile yapılarak, ölçeğin güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğu ortaya konulmuştur. Bizim verilerimiz ile yapılan geçerlik ve güvenilirlik çalışmasında ise, Öznel İyi Oluş Ölçeğinin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının 0,92, test-yarı test güvenilirlik katsayısının ise 0,90 olduğu görülmüştür. Ayrıca yapılan faktör analizi sonuçlarına göre bu ölçeğin geçerli bir ölçek olduğu ortaya konulmuştur. Bu sonuçlara göre, "Öznel İyi Oluş Ölçeği"nin geçerlik ve güvenilirliğinin yeterli olduğu söylenebilir.

3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri, 2016 yılında araştırmacılar tarafından, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde ve Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü'ne devam eden, tesadüfi yöntemle örnekleme giren toplam 280 öğrenciden toplanmıştır. Anket ve ölçeklerden elde edilen veriler, SPSS bilgisayar programına girilerek istatistiksel işlemler yapılmıştır. Verilerin analizinde t-testi ve varyans analizi kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde en çok hata payı 0,05 olarak kabul edilmiştir.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, öncelikle hayatın anlamı ile psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiyi gösteren tablo incelenmiştir. Daha sonra, üniversite öğrencilerinin ibadetlere (namaz, dua, oruç) devam etme durumları ile hayatın anlamı

ve psikolojik iyi olma puanları arasındaki ilişkiyi gösteren veriler tablo-
laştırılarak tartışma ve yorumları yapılmıştır.

1. Hayatın Anlamı İle Psikolojik İyi Olma Değişkenleri Arasındaki İlişki

Tablo 1: Hayatın Anlamı İle Psikolojik İyi Olma Puanları Arasındaki Korelasyon

Korelasyon	Psikolojik İyi Olma
Hayatın Anlamı	$r=0,76^{**}$
	$p<0,01$ Önemli
	N=280

28

OMÜİFD

Tabloda görüldüğü gibi, hayatın anlamı puanları ile psikolojik iyi olma puanları arasında 0,76 korelasyon bulunmuştur. Bu sonuca göre, hayatın anlamı ile psikolojik iyi olma arasında ($p<0,01$) düzeyinde pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Bu sonuç "*Üniversite öğrencilerinin hayatın anlamı puanları ile psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.*" şeklinde kurulan hipotezimizi doğrulamaktadır.

Ryff, psikolojik iyi olmanın çok boyutlu olduğunu ileri sürerek altı bileşenden bahsetmektedir. Bu bileşenlerden "bireyin hayatının anlamlı ve amaçlı olduğuna inanması" boyutu psikolojik iyi olma ile hayatın anlamı arasında oldukça yakın bir ilişkinin varlığını göstermektedir (Cenkseven, 2004:41)

Ayrıca, anlamlı bir hayatın ortaya çıkmasında, doğrudan rol oynayan psikolojik ve sosyal pek çok faktörün olduğunu ifade eden Bahadır'a (1999) göre, bir insanın anlamlı bir hayata sahip olup olmadığı, onun psikolojik yapısında meydana gelen değişmelerden anlaşılabilir. Çünkü bireyin hayatından memnun ve mutlu olması, anlamlılığın bir sonucudur. Mutluluğu, anlam unsurlarının gerçekleştirilmesine bağlı bir fenomen olarak kabul edebiliriz. Bu durumda bireyin hayatından memnun

olması veya mutlu olması, iyimserlik, umut, sorumluluk, fedakârlık vb. gibi erdemlerin çokluğuna ve bunların içtenlikle gerçekleştirilmesine bağlı olarak artar ya da eksilir (Bahadır, 1999:51). Bir diğer ifadeyle, hayatı anlamlı kılan mutluluk, iyimserlik, umut, sorumluluk, fedakârlık gibi erdemlere sahip bir bireyin, aynı zamanda psikolojik açıdan iyi durumda olabileceği söylenebilir.

2. Namaz Kılma Durumu ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki

Tablo 2: Namaz Kılma Durumuna Göre Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma

Değişkenler	Namaz Kılma Durumu	N	X	S	Sonuç
Hayatın Anlamı	Beş vakit kılmaya çalışırım	112	70,13	6,58	Sd=3/276
	Cumadan cumaya kılarım	49	66,73	11,11	F=9,71
	Sadece bayramlarda kılarım	21	63,76	10,86	p=0,000
	Neredeyse hiç kılmam	98	63,62	10,06	p< 0,001
	Toplam	280	66,78	9,53	Önemli
Psikolojik İyi Olma	Beş vakit kılmaya çalışırım	112	141,88	17,08	Sd=3/276
	Cumadan cumaya kılarım	49	134,69	21,40	F=6,92
	Sadece bayramlarda kılarım	21	136,90	22,44	p=0,000
	Neredeyse hiç kılmam	98	129,10	22,72	p< 0,001
	Toplam	280	135,78	21,00	Önemli

29

OMÜİFD

Tabloda üniversite öğrencilerinin İslamî ibadetlerin başında gelen namaz kılma durumlarına göre hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puan ortalamalarına yer verilmiştir. Buna göre, namaz ibadetini düzenli olarak beş vakit kılmaya çalışan öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=70,13$), namazlarını cumadan cumaya kılan öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=66,73$), namazlarını sadece bayramlarda kılan öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması

($X=63,76$) ve namazlarını neredeyse hiç kılmadığını belirten öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ise ($X=63,62$) olarak bulunmuştur.

Psikolojik iyi olma puan ortalamalarına bakıldığında ise, beş vakit namaz kılmaya çalışan öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının ($X=141,88$), Cuma'dan Cuma'ya namaz kıldığını ifade eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının ($X=134,69$), bayramdan bayrama namaz kılan öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının ($X=136,90$) ve neredeyse hiç namaz kılmadığını ifade eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının ise ($X=129,10$) olduğu görülmüştür.

Üniversite öğrencilerinin namaz kılma durumları ile hem hayatın anlamı puan ortalamaları hem de psikolojik iyi olma puan ortalamaları arasındaki farkın önemli olup olmadığına varyans (ANOVA) analizi ile bakılmış ve her ikisi için de farkın ($p<0,001$) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür. Bu sonuca göre, üniversite öğrencilerinin namaz ibadetine devam etme durumlarına göre hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma puan ortalamaları arasında önemli bir fark olduğu görülmektedir. Bu sonuç da "*Üniversite öğrencilerinin namaz kılma durumu ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.*" şeklinde kurulan hipotezimizi doğrulamaktadır.

Yapılan scheffe testi sonucunda ise, namazını beş vakit kılan öğrencilerin hayatın anlamı puan ortalaması, sadece bayramlarda namaz kılan ve hiç namaz kılmayanlardan daha yüksek olduğu görülmüştür. Psikolojik iyi olma puan ortalamalarında ise, beş vakit namaz kılan öğrencilerin puan ortalamasının, hiç kılmayanların puan ortalamasından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, namaz ibadetini düzenli yerine getiren öğrenciler ile düzenli namaz kılmayanların hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma durumlarının farklılaştığı görülmüştür.

Konu ile ilgili hem yurt içinde hem de yurt dışında bu sonuçları destekler nitelikte birçok çalışma vardır. Örneğin; Yaparel (1987) tarafından 20-40 yaş arası bireylerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki

ilişkinin incelendiği çalışmada, 23-28 yaş grubunda, ibadetlere katılım ile depresyon arasında ters yönlü olumsuz bir ilişki bulunmuştur (Yaparel, 1987:140). Yani ibadetlere katılım oranı arttıkça depresyon azalmakta, dolayısıyla psikolojik iyi olma düzeyi de artmaktadır.

Hayta (2000) tarafından bir grup İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan araştırma sonuçlarına göre, dinî pratik boyutları olan namaz ibadeti ile psiko-sosyal uyum boyutları olan; kendini ifade etme, kendini kabullenme, kaygı, etkinlik, sosyallik ve sorumluluk arasında anlamlı ve olumlu düzeyde bir ilişki vardır (Hayta, 2000:10). Buna göre, namaz ibadetini düzenli olarak yerine getiren üniversite öğrencilerinin psiko-sosyal uyumları ve psikolojik iyi olma düzeyleri olumlu yönde etkilenmektedir.

Doğan (2014), değişik illerden örneklem alarak seçtiği 15-65 yaş aralığındaki 1007 kişi üzerinde yaptığı araştırmasında, dindarlığın dinî inanç, dinî davranış ve dinî bilgi boyutları ile psikolojik iyi olma arasında anlamlı ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur (Doğan, 2014:276).

Ayrıca, Akgül (2004) tarafından Konya Huzurevinde barınan yaşlılar üzerine gerçekleştirilen bir çalışmaya göre namaz ibadeti ile hayattan zevk alma ve mutluluk arasında kısmen anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir (Akgül,2004:45). Bu araştırma sonuçlarına göre de, namaz ibadetinin bireyin hayattan memnuniyet duyma ve mutlu olma düzeylerini olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Konu ile ilgili yurtdışında daha fazla ve daha kapsamlı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Daha çok Kilise ve Hıristiyanlık çerçevesinde yapılan bu tür çalışmaların sonuçları da genel olarak kiliseye devam etme suretiyle yerine getirilen ibadetlerin, bireyin psikolojik açıdan daha iyi olmasına ve hayattan memnuniyet duymasına, daha mutlu olmasına yardımcı olduğu yönündedir. Örneğin, yaklaşık 1139 Afrika kökenli Amerikalı öğrenci üzerinde Amerika'da Detroit bölgesinde gerçekleştirilen bir çalışmaya göre, kiliseye devam etme ile psikolojik açıdan kendini iyi hissetme arasında pozitif ve psikolojik sıkıntı arasında ise negatif bir

ilişki görülmüştür (Ellison, Boardman, Williams ve Jackson, 2001:22). Aynı şekilde Fleischer ve Davis (2004) tarafından kolej öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmaya göre de, dinî pratikleri düzenli yapan öğrencilerin yapmayanlara kıyasla kendilerini neredeyse iki kat daha fazla huzurlu ve mutlu hissettikleri ortaya çıkmıştır (Fleischer and Davis, 2004:1). Bu araştırmalar da dikkate alındığında, ibadetlerini yerine getiren bireylerin psikolojik açıdan kendilerini daha iyi hissettikleri, hayatlarından daha memnun ve mutlu oldukları anlaşılmaktadır.

İslam dini, ibadetleri gün, hafta, ay ve yıl bazında bir programa göre düzenlemiş ve bu programın bir ömür boyu devam etmesini istemiştir. Bu durum, müminde zaman şuurunun oluşmasını sağlamakta, onu disipline etmekte ve zamanı değerlendirmeye sevk etmektedir. Örneğin, mümin gün doğmadan erken vakitte sabah namazına kalkarak güne erken başlayacak, akşam yatma saatini belirlerken sabah namazını dikkate alacak, gece geç vakitlere kadar gereksiz işlerle vakit öldürmeyecektir. Bu da erken yatıp erken kalkmak suretiyle günü iyi değerlendirmek demektir. Yine mümin, gündüz çalışma saatini de namaz vakitlerini dikkate alarak programlayacaktır. Bütün bunlar ise ibadet eden bireyi planlı, programlı ve disiplinli yapmaktadır (Certel, 1998:6). Hayatını ilahî bir plan ve programa dayalı olarak sürdürmek de bireyin hayatındaki memnuniyet ve mutluluk düzeyini artıracaktır. Ayrıca, gününü Rabbinin razı olacağı şekilde geçirmiş olmanın verdiği manevi haz sayesinde, bireyin ruh sağlığı olumlu yönde etkilenecektir.

Namaz sadece bedenın bazı hareketleri uygulamasından ibaret değildir. Namaz; beden, akıl ve kalbin birlikte yerine getirdiği bir ibadettir. Bedenin payı, namazdaki hareketleri yerine getirmek; dilin payı kıraati, zikir ve tesbihleri yapmak; aklın payı düşünmek, kavramak ve anlamak; kalbin payı da iman etmek, Allah'ın huzurunda O'nun azametinden ürpermek, kendini O'na vermek ve namazdan tat almaktır. Bu nedenle diyebiliriz ki namaz, insana Allah huzurunda bulunma tecrübesini en canlı haliyle yaşatır. Disiplinli ve canlı bir tecrübeyle kendini Allah'ın huzurunda hisseden bir insan, kalbiyle Allah'ı içinde duyar. İnsanın böy-

lece gündelik şuurun ötesine geçmesi, ilahî birlik ve bütünlüşme hissini sonucunda ruhsal tatmin ve huzuru yakalaması mümkün olabilecektir (Bozkır, 2007:35).

2. Dua Etme Durumu ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki

Tablo 3: Dua Etme Durumuna Göre Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma

Değişkenler	Dua Etme Durumu	N	X	S	Sonuç
Hayatın Anlamı	Her zaman dua ederim	215	68,15	9,07	Sd=3/276
	Bazen dua ederim	53	62,21	9,93	F=6,96
	Sadece sıkıntıya düşünce	9	63,56	8,38	p=0,000
	Hiç dua etmem	3	59,00	11,53	p< 0,001
	Toplam	280	66,78	9,53	Önemli
Psikolojik İyi Olma	Her zaman dua ederim	215	138,28	19,79	Sd=3/276
	Bazen dua ederim	53	128,21	22,14	F=5,57
	Sadece sıkıntıya düşünce	9	129,67	26,13	p=0,001
	Hiç dua etmem	3	108,00	25,71	p< 0,01
	Toplam	280	135,78	21,00	Önemli

33

OMÜİFD

Tabloda üniversite öğrencilerinin İslamî ibadetlerden sayılan Allah'a dua etme durumlarına göre hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puan ortalamalarına yer verilmiştir. Buna göre, her zaman Allah'a dua ettiğini ifade eden öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=68,15$), bazen dua ettiğini ifade eden öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=62,21$), sadece sıkıntılı zamanlarında duaya başvuran öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=63,56$) ve hiç dua etmediğini belirten öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ise ($X=59,00$) olarak bulunmuştur.

Psikolojik iyi olma puan ortalamalarına bakıldığında ise, her zaman Allah'a dua eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının

($X=138,28$), bazen dua ettiğini ifade eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puanlarının ortalamasının ($X=128,21$), sadece sıkıntıya düşünce dua eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puanlarının ortalamasının ($X=129,67$) ve hiç dua etmediğini ifade eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puanlarının ortalamasının ise ($X=108,00$) olduğu görülmüştür.

Üniversite öğrencilerinin Allah'a dua etme durumları ile hem hayatın anlamı puan ortalamaları hem de psikolojik iyi olma arasındaki farkın önemli olup olmadığına varyans (ANOVA) analizi ile bakılmış ve hayatın anlamı içi farkın ($p<0,001$) düzeyinde, psikolojik iyi olma için ise ($p<0,05$) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür. Bu sonuca göre, üniversite öğrencilerinin Allah'a dua etme ibadetine devam etme durumları ile hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma arasında anlamlı bir farkın olduğu söylenebilir. Elde edilen bu sonuç da "*Üniversite öğrencilerinin dua etme durumu ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır.*" şeklinde kurulan hipotezimizi doğrulamaktadır.

34

OMÜİFD

Yapılan scheffe testi sonucunda ise, her zaman dua eden öğrencilerin hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma puan ortalamalarının, bazen dua eden öğrencilerin puan ortalamasından daha yüksek olduğu görülmüştür. Dolayısıyla, dua etme sıklığına göre öğrencilerin hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma durumlarında anlamlı bir ayrışma görülmüştür.

Konu ile ilgili ülkemizde yapılan birçok çalışma, elde ettiğimiz bu sonuçları destekler niteliktedir. Örneğin, Yaparel (1987) tarafından 20-40 yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişkinin incelendiği doktora çalışmasında, 17-22 yaş grubunda dua ile durumluk kaygı arasında olumsuz bir ilişki tespit edilmiştir. Yani dua davranışı arttıkça durumluk kaygıda düşüş olmaktadır (Yaparel, 1987:140). Yine, Hayta (2000) tarafından bir grup İlahiyat fakültesi öğrencisi üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, dinî pratik boyutlarından olan dua ibadeti ile psiko-sosyal uyum boyutlarından kendini ifade etme, kendini kabul etme, kaygı, etkinlik, sosyallik ve sorumluluk arasında anlamlı ve olumsuzluk düzeyinin de yüksek olduğu bir ilişki tespit edilmiştir. (Hayta,

2000:10). Bu çalışmalar bir arada düşünüldüğünde, üniversite öğrencilerinin dua etme sıklığı arttıkça, psikolojik iyi olma düzeylerinin de yükseldiği söylenebilir.

Ayrıca Gashi'nin (2016), "Öğrencilerin dua etme sıklığı hayat memnuniyeti düzeylerini etkiler mi?" sorusuna cevap aradığı çalışma sonuçlarına göre, duaya yönelim ile hayat memnuniyeti arasında olumlu bir ilişkinin olduğu ve duaya yönelim arttıkça hayat memnuniyeti düzeyinin de arttığı görülmüştür (Gashi, 2016:21). Bir diğer ifadeyle, üniversite öğrencilerinin dua etme durumları arttıkça, hayattan duydukları memnuniyet ve mutlu olma düzeyleri de artmaktadır.

Ancak bu noktada, hem hayat memnuniyeti hem de psikolojik iyi olma düzeylerine olumlu etkinin olabilmesi için, bütün ibadetlerde olduğu gibi dua ibadetinde de samimiyet ve ibadeti inanarak yapmanın önemli olduğu unutulmamalıdır. Pınar (2013) tarafından katılımcıların çoğunluğunu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu duanın ruh sağlığı üzerindeki etkilerinin incelendiği çalışmada, düzenli olarak dua etmenin ruh sağlığına olumlu etki ettiğine inananların oranı %98,5, dua ettikten sonra içinde bir huzur hissettiğini söyleyenlerin oranı ise %98,4 olduğu görülmüştür. Katılımcılardan duayı bir ihtiyaç olarak görenlerin %99,4'ü dua etmenin ruh sağlığına olumlu etkileri olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, yapılan duaların kabul edileceğine inandıklarını ifade edenlerin %100'ü duanın ruh sağlığına olumlu katkıları olduğunu belirtmişlerdir (Pınar, 2013:63,72,77). Bu araştırma sonuçları da, dua ibadetinin psikolojik iyi olma durumuna ve hayat memnuniyetine olumlu etkisinin olabilmesi için, her şeyden önce yapılan duaların Allah tarafından duyulduğuna ve kesinlikle kabul edileceğine inancın olması gerektiğini göstermektedir.

Dua, insan ile Allah arasında bir haberleşme ya da iletişim olarak tanımlanabildiği gibi (Hökelekli, 1993:212); bireyin Allah'tan bazı taleplerde bulunuşu, Allah ile ilişki kurma ve ondan yardım dileme olarak da tanımlanabilir (Peker: 2000:119). Duada Allah'ın varlığı, yüceliği ve eşsizliği içte duyulup yaşanarak İlahi gerçeklik içselleştirilmektedir. Birey

Allah'ı düşünerek, O'nu tasavvur ederek, O'nun desteğine ve yardımına duyduğu ihtiyacı çeşitli sözlerle ortaya koymaktadır (Karaca, 2011:147). Dua, kalbin Allah'la konuşmasıdır. Gençlerin duaya yönelişinde gelecek endişesi, günahlarının affedilme ümidi, sınavlarda başarılı olma arzusu, sevilen birinin ölümünden duyulan üzüntü, hastalık ve tehlikeli durumlarda yardım ve güvenlik isteği gibi sebeplerin büyük rol oynadığı görülmektedir (Hökelekli, 1993:221).

Dua ibadeti vasıtasıyla ilahî huzura çıkıp ruhen Allah'a yaklaşan, O'nun sonsuz kudretine sığınan ve ondan yardım dileyen kişi, kendini emniyette hisseder, ümitsizlikten kurtulup rahatlar, iç huzura erer. İnsan günlük hayatın akışı içerisinde türlü tehlikeler, sıkıntılar, başarısızlıklar, çaresizlikler ve tehditlerle karşı karşıya kalır (Certel, 1998:3). Özellikle üniversite öğrencileri zorlu geçen sınav dönemlerinde, belki de bütün hayatlarını etkileyecek dersler esnasında çoğu kez psikolojik huzursuzluklarla karşı karşıya kalırlar. Özellikle zorlu geçen sınav zamanlarında öğrencilerin yaşam memnuniyeti azalır, heves ve cesaretleri kırılır, geleceğe yönelik ümitleri zayıflar ve kendilerini psikolojik huzursuzluğun içinde bulabilirler. İşte tam da bu durumlarda, öğrencinin dua ibadetiyle kendini sonsuz kudret sahibi olan Rabb'ine yakın hissetmesi, Allah'ın kendisini gördüğüne, duyduğuna ve "Bana dua edin, duanıza cevap vereyim" (Mü'min 40/60) ayeti gereği kendisine yardım edeceğine inanması öğrenciyi cesaretlendirir ve enerjisinin artmasına neden olabilir.

Pınar'ın (2013) yapmış olduğu çalışmada, katılımcıların %99'u samimi olarak dua ettiklerinde problemleriyle baş edeceklerine inandıklarını ifade etmişlerdir (Pınar, 2013:75). Üniversite öğrencilerinin, mücadele etmek zorunda oldukları maddi ve manevi bir çok problemin olduğu aşıkardır. Öğrencilerin bu sorunlarının çözüme kavuşacağına, ihtiyaçlarının zamanla karşılanacağına, sorunlarının çözüleceğine dair ümit beslemeleri onların psikolojik açıdan iyi olma ve hayat memnuniyetlerinin yüksek olması bakımından son derece önemlidir. Ümitsizlik ise, öğrencilerde mutsuzluğa sebep olur ve bir türlü baş edilemeyen bu mutsuzluk hali öğrencilerin ruh sağlığı için son derece tehlikeli bir duruma dönüş-

bilir. Bu noktada, üniversite öğrencisinin sınırsız bir kudrete yönelerek duaya başvurması, onu ümitsizlikten kurtarır, sıkıntılarını duyan birinin varlığını hissederek yalnızlık duygusundan uzaklaşır ve samimiyetle dua ettiği sınırsız kudretten aldığı güçle mücadele ederek hayatın anlamını kaybetmesini engeller. Sonuç olarak, samimi bir şekilde yapılan dua, üniversite öğrencisini ümitsizlikten kurtararak hayatın anlamlı hale gelmesini, sorunlarının farkına varma ve mücadele etme ruhu kazandırarak da psikolojik açıdan iyi olabilmelerine yardımcı olur.

3. Oruç Tutma Durumu ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki

Tablo 4: Oruç Tutma Durumuna Göre Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma

Değişkenler	Oruç Tutma Durumu	N	X	S	Sonuç
Hayatın Anlamı	Her zaman tutmaya çalışırım	233	67,12	9,43	Sd=2/277
	Bazen tutarım	39	65,92	9,85	F=1,71
	Hiç tutmam	8	61,13	10,10	p=0,18; p> 0,05
	Toplam	280	66,78	9,53	Önemsiz
Psikolojik İyi Olma	Her zaman tutmaya çalışırım	233	136,82	20,12	Sd=2/277
	Bazen tutarım	39	133,59	24,98	F=4,18
	Hiç tutmam	8	115,88	16,34	p=0,01; p< 0,05
	Toplam	280	135,78	21,10	Önemli

37

OMÜİFD

Tabloda görüldüğü gibi, her zaman oruç tutmaya çalışan öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=67,12$), bazen oruç tuttuğunu ifade eden öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ($X=65,92$) ve hiç oruç tutmadığını ifade eden öğrencilerin hayatın anlamı puanlarının ortalaması ise ($X=61,13$) olarak bulunmuştur.

Psikolojik iyi olma puan ortalamalarına bakıldığında ise, her zaman oruç tutmaya çalıştığını ifade eden öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının ($X=136,82$), bazen oruç tutan öğrencilerin psikolojik iyi olma puanlarının ortalamasının ($X=133,59$) ve hiç oruç tutmayan öğrencilerin psikolojik iyi olma puanlarının ortalamasının ise ($X=115,88$) olduğu görülmüştür.

Yapılan varyans analizi sonucunda, oruç ibadetlerini yerine getirme durumlarına göre üniversite öğrencilerinin hayatın anlamı puan ortalamaları arasında ($p>0,05$) düzeyinde anlamlı bir fark görülmemiştir. Ancak, psikolojik iyi olma puan ortalamaları arasında ($p<0,05$) düzeyinde anlamlı bir farklılaşma görülmüştür. Elde edilen bu sonuca göre "Üniversite öğrencilerinin oruç tutma durumu ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki vardır." şeklinde kurulan hipotez kısmen doğrulanmıştır. Yani, üniversite öğrencilerinin oruç ibadetini yerine getirme durumları ile hayatın anlamı arasında anlamlı bir ilişki görülmezken, oruç ibadetini yerine getirme durumları ile psikolojik iyi olma arasında anlamlı bir ilişki görülmüştür.

38

OMÜİFD

Yapılan scheffe testi sonucunda ise, her zaman oruç tutan öğrencilerin psikolojik iyi olma puan ortalamalarının, hiç oruç tutmayan öğrencilerin puan ortalamasından daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuca göre, oruç tutan öğrenciler ile oruç tutmayan öğrencilerin psikolojik iyi olma durumları birbirinden farklılaşmaktadır.

Öncelikle oruç ibadetinin psikolojik iyi olma ve hayatın anlamı ilişkisi üzerine ülkemizde çok fazla ampirik çalışmanın olmadığını ifade etmek gerekir. Bununla birlikte yurtiçinde ve yurt dışında az da olsa yapılan bu tür çalışmalar kısmen bizim sonuçlarımızı destekler niteliktedir. Örneğin, Hayta'nın (2000) araştırmasına göre, oruç ibadetinin anlamlılık seviyesine ulaşamamakla birlikte psiko-sosyal uyum boyutlarından kendini kabullenme ve kaygıda olumsuz; sorumluluk, sosyallik ve kendini ifade etmede olumlu ilişkiler görülmüştür (Hayta, 2000:5). Ayrıca, İran'da üniversite öğrencileri üzerinde Ramazan orucu ile psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiyi araştıran Briki (2013), Ramazan ayında oruç tutan öğ-

rencilerin, tutmayanlara oranla Ramazan'dan sonra psikolojik iyi olmanın tüm alt boyutlarında yüksek puan aldıklarını tespit etmiştir (Briki, 2013:5). Bu nedenle, oruç tutma ibadetinin, öğrencilerin psikolojik sağlıklarını korumaları ve psikolojik bakımdan iyi olmaları konusunda etkili bir ritüel olduğu ifade edilebilir.

Oruç tutmanın birey üzerinde fizyolojik, psikolojik, ekonomik ve sosyal etkileri olmaktadır. Yapılan araştırmalarda, orucun sosyal ilişkileri kolaylaştırdığı, sosyal itibar kazandırdığı, yardımlaşmayı, kendine güveni ve hoşgörüyü artırdığı, ekonomik rahatlama getirdiği, fizyolojik ve psikolojik yönden bireye olumlu etkiler yaptığı görülmektedir (Uysal, 2007:42-44).

Baasher'e (2001) göre yapılan ibadetler, kişiliğin gelişiminde ve ruh sağlığını korumada etkili olabilir. Örneğin, Ramazan ayında oruç tutmak kişiyi hem toplumun zararlı alışkanlıklarından korur hem de psikolojik problemlerden uzaklaşmasına yardımcı olur (Akt. Baynal, 2015:3). Oruç ibadeti de Müslümanların alkol ve uyuşturucu gibi zararlı alışkanlıklardan uzak durmalarına yardımcı olabilir.

Orucun sağlık üzerindeki etkisi, belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Çünkü oruç, insan sağlığını doğrudan ilgilendiren yeme ve içmeyle bağlantılı bir ibadettir. Hz. Peygamber (s.a.v), orucun bu yönüne dikkat çekerek şöyle buyurmaktadır: "Oruç tutunuz ki sağlık bulasınız"(Taberani, Mu'cemu'l-Evsat, VIII, 174). Orucun sağlık üzerindeki etkisinin gerçekliği, sadece Müslüman bilim adamlarının değil, gayrimüslim bilim adamlarının da dikkatini çekmiştir. Orucun hem beden hem de ruh sağlığına iyi geldiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca orucun dokuları temizlediğini, birikmiş toksinleri ve zehirleri vücuttan dışarı attığını, oruç sırasında organizmalarda depo edilmiş besin maddelerinin harcandığını, sonradan bunların yerine yenilerinin geldiğini ve böylece bütün vücutta bir yenilenme olduğunu belirtmektedirler (Bozkır, 2007:41-42). Bu yenilenmeyle birlikte beden daha sağlıklı hale gelmekte, beden sağlığı da ruh sağlığını olumlu yönde etkilemektedir.

Salsman ve arkadaşları (2005:1) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen çalışmada, ibadetleri yerine getirme ile hem yaşamdan memnuniyet hem de sosyal uyum arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Bu veriler de dikkate alındığında, İslamî ibadetlerden olan oruç ibadetini yerine getirmenin, bireylerin mutlu olma ve hayattan memnun olma düzeylerini olumlu yönde etkilediği söylenebilir.

Bireysel ve toplu olarak yapılan ibadetler depresyon, kaygı, korku, öfke, engellenme, yabancılaşma, aşâğılık duygusu, umutsuzluk ve yalnızlık hissinin azaltılmasında önemli etkiye sahiptir. Çünkü ibadet eden kişi sınırsız gücü olan bir varlıkla temasa geçmekte, bu da onu psikolojik olarak rahatlatmaktadır. Ayrıca ibadetler adeta meditasyon fonksiyonu üstlendiği için bireyin ruh sağlığını olumlu yönde etkilemektedir (Yapıcı, 2013:162). Bu bakımdan, özellikle Müslüman ülkelerde hep birlikte gece sahura kalkılması, akşam ezanı ile birlikte hep beraber oruç açılması ve özellikle teravih namazlarında bir araya gelinerek ibadet edilmesinin, Ramazan orucunun hayatı daha anlamlı kılmasına ve psikolojik rahatlamaya neden olacağı söylenebilir.

40

OMÜİFD

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmayla üniversite öğrencilerinin namaz, dua ve oruç ibadetleriyle hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki incelenmiş ve araştırma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Üniversite öğrencilerinin hayatın anlamı puanları ile psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Öğrencilerde hayatın anlamı düzeyi arttıkça psikolojik iyi olma düzeylerinin de yükseldiği görülmüştür.

2. Üniversite öğrencilerinin namaz ibadetine devam etme durumları ile hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Namaz ibadetinin bireylerin hayata anlam verme ve psikolojik iyi olma durumu olan ruh sağlığını olumlu yönde etkilediği anlaşılmaktadır.

3. Üniversite öğrencilerinin dua ibadetine devam etme durumları ile hem hayatın anlamı hem de psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Namaz ibadeti gibi dua ibadetinin de, bireylerin hayata anlam vermesine ve psikolojik iyi olma durumuna pozitif yönde etki ettiği görülmektedir.

4. Üniversite öğrencilerinin oruç ibadetini yapma durumları ile hayatın anlamı puanları arasında anlamlı bir ilişki görülmezken, psikolojik iyi olma puanları arasında anlamlı bir ilişki görülmüştür. Bu araştırma sonucunda, oruç ibadetinin öğrencilerin daha çok psikolojik iyi olma durumuna olumlu bir etki yaptığı anlaşılmaktadır.

Elde edilen bu sonuçlardan yola çıkarak, üniversite öğrencilerinin hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma düzeylerine yönelik aşağıdaki önerilerde bulunulabilir;

1. Araştırma sonuçlarında, ibadetlere devam etme ile psikolojik iyi olma ve hayatın anlamı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilere ulaşılmıştır. Bu nedenle, üniversite öğrencilerine kampüs ve fakülte binaları içerisinde ibadetlerini rahatça yapabilmeye, inançlarını yaşayabilmeye imkânlarının sunulması önemli görülmektedir.

2. Araştırma sonuçlarının genellenmesine ve daha doğru sonuçlara ulaşılmasına katkı sağlayabilmesi adına, aynı araştırmanın farklı üniversitelerde ve değişik bölümlerde tekrarlanması faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Akgül, M. (2004). "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 19, ss. 18-56.
- Aydın, C., Kaya, M. ve Peker, H. (2015). "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, ss. 39-55.
- Ayten, A. (2013). Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 3, ss. 7-31.
- Bahadır, A. (1999). *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

- Balcı, F. (2011). *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Baynal, F. (2015). Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 1, ss. 206-211.
- Bozkır, M. (2007). *İbadetlerin Ruhsal Boyutu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Briki, W. (2013). Involvement in Religion and Self-Regulation: Explanations of Muslims' Affects and Behaviors during Ramadan. H. Chtourou (ed.), *Effects of Ramadan Fasting on Health and Athletic Performance*. (pp.3-9) in. USA: 731 Gull Ave, Foster City. CA 94404.
- Cenkseven, F. (2004). *Üniversite Öğrencilerinde Öznel ve Psikolojik İyi Olmanın Yordayıcılarının İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Certel, H. (1998). "İslamî İbadetlerin Psiko-sosyal İşlevleri". *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 3, ss. 149-156.
- 42 Çimen, S. (2003). *15-18 Yaş Grubu Gençlerde Riskli Sağlık Davranışları Ölçeğinin OMÜİFD Geliştirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Doğan, M. (2014). *Dindarlık, Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Eagleton, T. (2007). *The Meaning of Life*. Oxford University Press, pp. 135-175.
- Ekşioğlu, H. (2011). *İnanç veya Dünya Görüşüne Sahip Olma Tarzıyla Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Ellison, C.G., Boardman, J.D., Williams, D. R. and Jackson, J. S. (2001). Religious Involvement, Stress and Mental Health: Findings from the 1995 Detroit Area Study. *Social Forces*, 80 (1): pp. 215-249.
- Fleischer, M. and Davis, S. (2004). New Study of College Students Finds Connection Between Spirituality, Religiousness and Mental Health. (http://spirituality.ucla.edu/docs/news/release_health.pdf)
- Gashi, F. (2016). Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 2, ss. 1-29.
- Göcen, G. (2012). *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Gürsu, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Hayta, A. (2000). U. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, ss. 487-506.
- Hayta, A. (2002). "İbadetler ve Ruh Sağlığı", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. H. Hökelekli (ed.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, ss. 117-152.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*. TDV Yayını, Ankara.
- İşgör, İ.Y. (2011). *Üniversite Öğrencilerinin Muhafazakâr Yaşam Tarzları ile Psikolojik İyi Oluşlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Karabeyeser, M. (2013). *Üniversite Öğrencilerinin Anne-Baba Tutumları ve Stresli Yaşam Olaylarına Göre Psikolojik İyi Oluşu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karaca, F. (2011). *Din Psikolojisi*. Trabzon.
- Komisyon, (2003). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİB Yayını, Ankara.
- Özen, Ö. (2005). *Ergenlerin Öznel İyi Oluş Düzeyleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Peker, H. (2000). *Din Psikolojisi*, Samsun.
- Pınar, Z. (2013). *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri (Sivas/Şarkışla İlçesi Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Rew, L., Wong, Y.J. (2006). "A Systematic Review of Associations Among Religiosity/Spirituality and Adolescent Health Attitudes and Behaviors". *Journal of Adolescent Health*, 38(4), pp. 433-442.
- Salsman, J.M., Brown, T.L., Brechting, E.H., Carlson, C.R. (2005). "The Link Between Religion and Spirituality and Psychological Adjustment: The Mediating Role of Optimism and Social Support". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31(4), ss. 522-535.
- Salsman, J.M., Carlson, C.R. (2005). "Religious Orientation, Mature Faith, and Psychological Distress: Elements of Positive and Negative Associations". *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 44(2), pp. 201-209
- Seyhan, B.Y. (2013). *Üniversite Öğrencilerinde İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şengül, F. (2007). *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Şentürk, H. (1997). *Din Psikolojisi*. Esra Yayınları, İstanbul.
- Tabarânî, (1415-1994). *El-Mu'cemu'l-ewsât*. I-X. Kahire.
- Taş, İ. (2011). *Öğretmenlerde Yaşamın Anlamı Yaşam Doyumu Sosyal Karşılaştırma ve İç-Dış Kontrol Odağının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.
- Uysal, V. (2007). "Kentsel Hayatta Dindarlık ve Oruç İbadetinin Bireysel-Toplumsal Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2007/1) ss. 19-44.
- Vural, M.E. (2016). *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. (2012). "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2, ss. 1-40.
- Yavuz, K. (1982). "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı: 5, Erzurum, ss. 87-108.
- Yılmaz, Ö. (2004). *Din ve Mutluluk*. TDV Yayınları, Ankara.



VEZİRKÖPRÜ YÖRESİNDE BULUNAN 19 VE 20. YÜZYIL OSMANLI MEZAR TAŞLARI

RECEP GÜN*
YILMAZ CAN**
EYÜP NEFES***
AHMET ÇAKIR****

The Ottoman Tombstones in the 19th and 20th Centuries in Vezirköprü

Abstract: In our previous work we have stated that there are tomb stones from the Ottoman period in different parts of Vezirköprü and we examined sixteen of them dated to h.11-12th/m.17-18th centuries. In this work which is a continuation of the previous study we will examine twenty-one of them dated to h.13-14th/m.19-20th centuries.

Our purpose is to reveal the artistic and cultural characteristics of these works containing a lot of information in many subjects like socio-cultural structures of the periods in which they were built, their material and spiritual values and their life style and also carried the examples of Turkish decorative art motifs and compositions on them and to attract the attention of the authorities to the situation they are in that these works which are faced with disappearance.

Keywords: Grave, Tombstones, Ottoman Period, Inscription, Vezirköprü.



* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [rgun@omu.edu.tr].
** Prof. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [ycan@omu.edu.tr].
*** Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanat. Tar. ABD [eyupnefes@omu.edu.tr].
**** Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi ABD [ahmetc@omu.edu.tr].

Öz: Vezirköprü’de yörenin muhtelif yerlerinde Osmanlı dönemine ait mezar taşlarının bulunduğunu daha önceki bir çalışmamızda dile getirmiş ve bunlardan 17-18. yüzyıllara ait olan 16 tanesini incelemiştik. Önceki çalışmanın bir devamı niteliğinde olan bu çalışmamızda ise söz konusu taşların 19-20. yüzyıllara ait olan 21 tanesini inceleyeceğiz.

Amacımız yapıldıkları dönemlerin sosyo-kültürel yapıları, maddi ve manevi değerleri ve hayat anlayışları gibi pek çok konuda malumat ihtiva eden ayrıca Türk süsleme sanatı motif ve kompozisyon örneklerini üzerlerinde taşıyan bu eserlerin sanatsal ve kültürel özelliklerini ortaya çıkarmak ve yok olmakla karşı karşıya kalmış bu eserlerin içinde buldukları duruma yetkililerin ilgilerini çekmektir.

Anahtar Sözcükler: Mezar, Mezar Taşı, Osmanlı Dönemi, Kitabe, Vezirköprü.



Giriş

Vezirköprü’de yörenin muhtelif yerlerinde Osmanlı dönemine ait mezar taşlarının bulunduğunu daha önceki çalışmamızda dile getirmiştik. 46 tanesi Yeni Mahalle Mezarlığı’nda (Foto: 1); 2 tanesi Karlık Mezarlığı’nda (Foto: 2); 1 tanesi Kurşunlu/Çanaklı Caminin avlusunda (Foto: 3); 1 tanesi de Faruk Cömert Caddesinde bir binanın içinde (Foto: 4) yer alan bu mezar taşlarından tarihi belli h.11 ve 12./m.17-18. yüzyıllara ait olan 16 tanesini daha önceden yapmış olduğumuz bir makale çalışmasında inceleyip gerekli değerlendirmeleri yapmıştık. Önceki çalışmanın bir devamı niteliğinde olan bu çalışmamızda ise söz konusu taşların hicri 13-14./19-20. yüzyıllara ait olan 21 tanesini inceleyeceğiz.¹

Katalog

1. Kâsımzâde Hacı Ahmet Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı’ndadır. Mezarda yalnızca baş ucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (152x30x15 cm.) olup başlığı çubuklu başlıklı çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahide de başka bezeme yoktur (Foto. 5).

¹ Hicri 13-14. yüzyıllar miladi takvimde 1785-1982 yılları arasına tekabül etmektedir. Hicri tarihleri miladiye çevirmede Türk Tarih Kurumu’nun Tarih Çevirme Kılavuzu esas alınmıştır. Bkz.: <http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Sayfa&No=385>

Kitabe 1202/1787-1788 tarihli olup² sekiz satır halinde celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- | | |
|--|-------------------------------------|
| 1- Hüve'l-Bâkî | ١ - هو الباقي |
| 2- Beni kıl mağfiret Ey Rabb-ı Yezdân | ٢ - بني قيل مغفرت اي رب
يزدان |
| 3- Bi hakkı 'arş-ı a'zam nûr-ı Kur'ân | ٣ - بحق عرش اعظم نور قرآن |
| 4- El-Hâc Kâsımzâde | ٤ - الحاج قاسم زاده |
| 5- Merhûm el-Hâc Ahmed Ağa'nın rûhîçün | ٥ - مرحوم الحاج احمد اغا
روحیجون |
| 6- El-fâtiha sene 1202 | ٦ - الفاتحه سنه ١٢٠٢ |

2. Hacı Ali Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca baş ucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (152x30x15 cm.) gövdeli, başlığı ise Mecidiye kalıplı fes şeklindedir (Foto. 6). Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahidenin arka yüzü yanlardan pahlı ve bezemesizdir.

Kitabe 1204/1789-1790 tarihli olup sekiz satır halinde celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| 1- Hüve'l-Bâkî | ١ - هو الباقي |
| 2- Beni kıl mağfiret ey Rabb-ı Yezdân | ٢ - بني قيل مغفرت اي رب
يزدان |
| 3- Bi hakkı arş-ı a'zam nur-ı Kur'ân | ٣ - بحق عرش اعظم نور قرآن |
| 4- Gelüp kabrim ziyâret iden ihvân | ٤ - كلوب قبرم زيارت ايدن اخوان |
| 5- İde ler ruhuma bir fâtiha ihsân | ٥ - ايده لر روحمه بر فاتحه احسان |

² Tarihler, ölüm tarihi olup ilki hicri, ikincisi miladidir.

- 6- Merhûm Çelebizâde es-Seyyid -٦- مرحوم جلبي زاده السيد
 7- eI-Hâc Ali Ağa rûhîcün -٧- الحاج علي اغاروحيجون
 8- eI-Fâtîha sene 1204 -٨- الفاتحه سنه ١٢٠٤

3. Seyyid Abdullah

Karlık Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca baş ucu şahidesi bulunmakta-
 dır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (90x18x9 cm.)
 olup başlığı çubuklu başlıklı sarıklı kavuk şeklindedir (Foto. 7). Gövdesi-
 nin ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahidenin gövde üst köşeli-
 rinde ve kitabede kırıklar mevcuttur.

Kitabe 1213/1798-1779 tarihli olup mail sekiz satır halinde celî sülüs
 hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş
 kitabe şu şekildedir:

48	1- Hüve'l-Bâki	١- هو الباقي
OMÜİFD	2- Seyyid Abdullah oldu âzim-i ...	٢- سيد عبدالله اولدى عازم ...
	3- Hasretâ itdi ecdâdı ...	٣- حسرتا ايتدى اجداد...
	4- Valideyni bağrına tâş basıp...	٤- والدينى بغرينه طاش باصوب ...
	5- Eyledi bir âh ile yine ...	٥- ايلدى بر اه ايله ينه...
	6- ... dedi âni	٦- ... ديدى انى
	7- ...	٧- ...
	8- El-fâtîha sene 1213	٨- الفاتحه سنه ١٢١٣

4. Müftü Hacı Mustafa Efendi

Faruk Cömert caddesinde bir binanın zemin katında bulunan mezar şa-
 hideli, kapaklı sanduka şeklindedir. Üzerindeki kitabeden 1954 yılında
 tamir geçirdiği anlaşılan mezarda orijinal olarak mermerden baş ve ayak
 ucu şahideleriyle beton havuzun üzerinde bulunan kapak taşı yer almak-
 tadır (Foto. 8a).

Baş ucu şahidesi ön yüzden düşey dikdörtgen plaka şeklinde, arka yüzden silindirik formda olup stilize kavuk tarzında başlığa sahiptir. Şahide ön yüzü büyük ölçüde kitabeye tahsis edilmiş olup üstte stilize akant yaprakları tarafından oluşturulmuş kompozisyonla taçlandırılmıştır (Foto. 8b).

Ayak ucu şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan bir silindir şeklinde olup tepede elma büyüklüğünde dairevi bir yumru ile sonlanmaktadır. Gerek baş gerekse ayak ucu şahidesi beton havuzu örten kenarları kaval silmelerle yumuşatılmış kapak taşının iki ucuna yerleştirilmiştir.³

Kitabe 1214/1799-1800 tarihli olup dokuz satır halinde bozuk talik hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

1- Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî	۱- هو الخلاق الباقي
2- Merhûm ve mağfûr leh	۲- مرحوم و مغفور له
3- Eizze-i meşâyihi	۳- اعزاء مشايخ
4- Nakşibendiyyeden Köprü	۴- نقشبندیین کوبری
5- Müftisi el-Hâc	۵- مفتیسی الحاج
6- Hâfız Mustafa Efendi	۶- حافظ مصطفی افندی
7- Kuddise sırruhu'l-azîz	۷- قدس سره العزیز
8- Rûh-ı şerifleriyçün fâtiha	۸- روح شریفلر یجون فاتحه
9- Sene 1214	۹- سنه ۱۲۱۴

5. Hacı Osman Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (96x30x12 cm.) başlığı çubuklu başlıklı çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir (Foto. 9a). Gövdenin üst köşesinde kırıklar mevcuttur.

³ Mezar açık yeşil renge boyanmış halde dir.

Ayak ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve üçgen alınlıklıdır (89x33x10 cm). Şahidenin ön yüzünde gövdesi üst üste bindirilmiş laleler şeklinde tasarlanmış tepesi eğri servi motifi yer almaktadır (Foto. 9b).

Kitabe 1215/1800-1801 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla sekiz satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| 1- Hüve'l-Bâkî | ١- هو الباقي |
| 2- ... ecel geldi ona olmaz emân | ٢- اجل كدى اكا اولماز امان |
| 3- ... afeyle yâ Rabbu'l-Mennân | ٣- ... عفو ايله يارب المنان |
| 4- Mağfiret kıl olmasın hali yaman | ٤- مغفرت قيل اولمسون خالى يامان |
| 5- Mazhar-ınûr-i şefâat kıl her zaman | ٥- مظهرى نورى شفاعت قيل هر زمان |
| 6- Merhûm ve mağfûr leh Kırmî | ٦- مرحوم و مغفور له قرمى |
| 7- Es-Seyyid el-Hâc Osmân Ağa | ٧- السيد الحاج عثمان اغا |
| 8- Rûhîcün el-fâtiha sene 1215 | ٨- روحجون الفاتحه سنه ١٢١٥ |

6. Hacı Seyyid Osman Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayak ucu şahideleri yer almaktadır. Baş ucu şahidesi (130x28x12) düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli olup, çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk şeklinde başlığı bulunmaktadır (Foto.10). Gövde kısmı tamamen kitabe ile kaplanmış şahide de başka bezeme yoktur.

Ayak ucu şahidesi (85x24x10) düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli ve üçgen alınlıklıdır. Şahide üzerinde herhangi bir süsleme bulunmamaktadır.

Kitabe 1223/1808-1809 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla dokuz satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|------------|-----------|
| 1- el-Bâkî | ١- الباقي |
|------------|-----------|

2- Beni kıl mağfiret ey Rabb-ı Yezdân	۲- بني قيل مغفرت اي رب يزدان
3- Bi hakkı arş-ı a'zam nûr-i Kur'ân	۳- بحق عرش اعظم نور قرآن
4- Gelüp kabrim ziyâret iden ihvân	۴- كلوب قبرم زيارت ايدن اخوان
5- İdelel rûhuma bir fâtiha ihsân	۵- ايدله لر روحمه بر فاتحه احسان
6- Enderûn-ı Hümâyûndan çerâğ	۶- اندرون همایوندن چراغ
7- Olan merhûm el-Hâc es-Seyyid	۷- اولان مرحوم الحاج السيد
8- Osmân Efendî rûhuna el-fâtiha	۸- عثمان افندي روحنه الفاتحه
9- Sene 1223	۹- سنه ۱۲۲۳

7. Ulu Ya'kubzâde Hacı Mehmed Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (120x32x14 cm.) oval tipli sarıklı başlığa sahiptir. Başlık, tepede dikey dilimli takke ile onun alt tarafına sarılmış çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdenin üst köşesinde küçük kırıklar mevcuttur. Şahidenin arka yüzü yanlardan pahlı ve bezemesizdir (Foto. 11a).

Ayak ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve üçgen alınlıklıdır (70x37x12 cm). Şahidede herhangi bir bezeme yoktur (Foto. 11b).

Kitabe 1223/1808-1809 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla dokuz satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

1- Hüve'l-Bâkî	۱- هو الباقي
2- Yâ ilâhî ol mübârekism-i pâkîn 'izzetî	۲- يا الهي اولمبارك اسم پاکين عزتي
3- Hem Rasûlün fahr-i 'âlem şâh-ı ke v- neyn hürmeti	۳- هم رسولك فخر عالم شاه كونين حرمتي
4- Eyle kabrin ravza-i cennet ilâhe'l- 'âlemîn	۴- ايله قبرين روضه جنت اله العالمين

- 5- Gıce gündüz eylesünler hûrî ٥- كيجه كوندز ايلسونلر حورى
 6- Gilmân hidmeti Ulu Ya 'kûb ٦- غلمان خدمتى اولو يعقوب
 7- Zâde merhûm el-Hâc Mehmed ٧- زاده مرحوم الحاج محمد
 8- Efendî rûhuna el-fâtiha ٨- افندي روحنه الفاتحه
 9- Sene fi 16 zal-elif 1223 ٩- سنه فى ١٦ ذا ١٢٢٣

8. Hacı Abdullahzâde Hacı Ali Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca baş ucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (110x29x12 cm.) olup başlığı baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabeye ayrılmıştır. Arka tarafı yanlardan pahlanmış olan şahidede başka bezeme yoktur (Foto. 12).

Kitabe 1224/1809-1810 tarihli olup yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- 1- Merhûm ve mağfûr el-muhtâc ١- مرحوم و مغفور المحتاج
 2- Îlâ Rabbihî'l-Gâfûr ٢- الى ربه الغفور
 3- Hacı Abdullah ٣- حاجى عبدالله
 4- Zâde el-Hâc Ali ٤- زاده الحاج على
 5- Efendinin rûhuna ٥- افندينك روحنه
 6- Fâtiha sene 1224 ٦- فاتحه سنه ١٢٢٤
 7- Fî 1 Rebî' u'l-Evvel ٧- فى ١ ربيع الاول

9. Hazine Kâtibi Seyyid Hacı Mehmed Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır (Foto. 13a). Baş ucu şahidesi mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (63x25x9 cm.) olup çubuklu başlıklı sarıklı kavuk türünde başlığa sahiptir. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahidenin arka yüzü yanlardan pahlı ve bezemesizdir (Foto. 13b).

Ayak ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve üçgen alınlıklıdır (80x24x9 cm). Şahidede herhangi bir bezeme yoktur.

1228/1813 tarihli kitabe celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Yedi satır halinde işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

1- El- Bâkî	١- الباقي
2- Okuyalar fâtiha rahmeten	٢- اوقئال فاتحه رحمة
3- Li'l-âlemîn durâğıcennet	٣- للعالمين دوراغى جنت
4- Ola fi makâmin âminîn	٤- اوله فى مقام آمنين
5- Hazîne kâtibi merhûm	٥- خزينه كاتبى مرحوم
6- Ve mağfûr Seyyid el-Hâc	٦- و مغفور سيد الحاج
7- Mehmed Efendi ruhuna	٧- محمد افندى روحنه
8- Fâtiha sene 1228	٨- فاتحه سنه ١٢٢٨...

10. Osmânzâde Kızı Fâtıma Hâtun

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca baş ucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (65x28x8 cm.) ve üçgen alınlıklıdır. Alınlık da dahil ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahide de başka bezeme yoktur (Foto. 14).

Kitabe 1233/1817-1818 tarihli olup altı satır halinde celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

1- El-Bâkî	١- الباقي
2- Merhûme ve mağfûre	٢- مرحومه و مغفوره
3- Fâtıma Hâtun	٣- فاطمه خاتون
4- Binti Osmân Zâde	٤- بنت عثمان زاده
5- Rûhuna Fâtiha	٥- روحنه فاتحه

6- Sene 1233.

١٢٣٣ سنه -٦

11. Vezirköprü Müftüsü Mâdenzâde Hüseyin Efendi

Karlık mezarlığındaki mezarda mermerden baş ve ayak ucu şahideleri ile bu şahidelerin üstüne oturduğu platform taşı bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (105x26x13 cm.) başlığı oval tipli tepede dikey dilimli takke ile onun alt tarafına sarılmış çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdenin üst köşesinde kırıklar mevcuttur. Ön yüzü tamamen kitabeye ayrılmış olan şahidede başka bezeme unsuru bulunmamaktadır (Foto. 15).

Ayak ucu şahidesinin büyük bir bölümü üstten kırıktır.

Kitabe 1235/1820 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla dokuz satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

54

OMÜİFD

- | | |
|---|---|
| 1- Hüve'l-Bâkî | ١- هو الباقي |
| 2- Gençken göçtü cihândanböyle bir halk-i halîm | ٢- کنجکن کوچدی جهاندن بویله بر خلق حلیم |
| 3- ... kabrini nûr eyleye Rabbu'l-Kerîm | ٣- ... قبرینی نور ایلیه رب الکریم |
| 4- İrme yüp maksûduna eyledi azm-i bekâ | ٤- ارمیوب مقصودینه ایلدی عزم بقا |
| 5- Da'vet itdi kendini Hâlik-i Ferdî'l-Hakîm | ٥- دعوت ایئدی کنندی خالق فرد الحکیم |
| 6- Merhûm Cennetmekân Vezirköprüsü | ٦- مرحوم جنتمکان وزیرکوبریسی |
| 7- Müftîsi Mâdenzâde Hüseyin | ٧- مفتیسی معدنزاده حسین |
| 8- Efendî'nin rûhuna fâtiha | ٨- افندیکن روحنه فاتحه |
| 9- Sene 1235 fi 21 Zal. | ٩- سنه ١٢٣٥ فی ٢١ ذ |

12. Nakşibendiye Şeyhlerinden Seyyid Osmân Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda beyaz mermerden baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (140x36x16 cm.) başlığı oval tipli sarıklı başlık formundadır. Başlık, tepede dikey dilimli takke ile onun alt tarafına sarılmış

çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdenin üst köşesinde küçük kırık mevcuttur. Şahidenin ön yüzü tamamen kitabeye ayrılmıştır. Şahidede başka bezeme unsuru bulunmamaktadır (Foto. 16).

Ayak ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli ve üçgen alınlıklıdır (89x36x7). Şahide sade olarak bırakılmıştır.

Kitabe 1240/1824-1825 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celi ta'lik hatla on bir satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:⁴

1- Hüve'l-Bâkî	۱- هو الباقي
2- İlâhî 'abdüke'l-'âsî e tâkâ	۲- الهی عبدك العاصی اتاکا
3- Mukırran bî'z-zünûbi ve kad de âkâ	۳- مقرا بالذنوب وقد دعاكا
4- Fe in tağfir fe ente ehlün lizâkâ	۴- فان تغفر فانت اهل لذاكا
5- Fe in tedrud fe men yerham sivâkâ	۵- فان تطرد فمن یرحم سواكا
6- Bî'l-fi'l sâbikan Vezirköprü Müftisi iken	۶- بالفعل سابقا وزیر کوبرسی مفتسی ایکن
7- İrtihâli dâr-ı bekâ eyleyen merhûm ve mağfûrun leh	۷- ارتحال دار بقا ایلین مرحوم و مغفور له
8- Eizze-i meşâyihi Nakşibendiyye den eş-Şeyh	۸- اعزء مشایخ نقشبندیین الشیخ
9- Es-Seyyid Osmân Efendi kuddise sir- ruhu'l-azîz	۹- السيد عثمان افندی قدس سره العزیز
10- Hazretlerinin rûh-ı şerîfine el-fâtiha	۱۰- حضرتلرینک روح شریفنه الفاتحه
11- Sene 1240 cim-elif 19.	۱۱- سنه ۱۲۴۰ جا ۱۹

⁴ Kitabenin Arapça ilk dört mısranın tercümesi: İlâhî isyankâr kulun sana geldi/Günahlarını ikrar ederek ve sana yalvararak/Eğer bağışlarsan ki sen onun ehli-sin/Eğer kovarsan senden başka kim merhamet eder.

13. Ahmed Bey Kerimesi Râbia Kadın

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca baş ucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (85x35x9 cm.) ve üçgen alınlıklıdır. Alınlık da dahil ön yüzüne tamamen kitabe işlenmiş olan şahide de başka bezeme yoktur (Foto. 17).

Kitabe 1243/1827-1828 tarihli olup altı satır halinde celî sülüs hatla Osmanlıca yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

1- Hüve'l-Bâkî	١- هو الباقي
2- Feyz Bey zâde Ahmed Bey	٢- فيض بك زاده احمد بك
3- Kerîmesi merhûme gençliğine	٣- كريمه سى مرحومه كنجلكنه
4- Râbia Kadunun	٤- رابعه قادونك
5- Rûhuna e'l-fâtiha	٥- روحنه الفاتحه
6- Sene 1243	٦- سنه ١٢٤٣

56

OMÜİFD

14. Müftü Hasan Ârif Hakkı Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Kurşunlu Camii avlusunda bulunan mezarın sadece mermerden baş ucu şahidesi mevcuttur. Şahide düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (95x27x12 cm.) başlığı oval tipli sarıklı başlık formundadır. Gövdenin sol alt köşesinde küçük kırık mevcuttur. Şahidenin ön yüzü tamamen kitabeye ayrılmıştır. Şahidede başka bezeme unsuru bulunmamaktadır (Foto. 18).

Kitabe 1253/1837-1838 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla yedi satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

1- Beni kıl mağfiret ey Rabb-ı Yezdân	١- بني قيل مغفرت اي رب يزدان
2- Bi hakkı 'arş-ı a'zam nur-i Kur'ân	٢- بحق عرش اعظم نور قرآن

- | | |
|---|---------------------------------|
| 3- Gelüp kabrim ziyâret iden ihvân | ۳- کلوب قبرم زیارت ایدن اخوان |
| 4- İde ler ruhuma bir fâtiha ihsân | ۴- ایده لر روحمه بر فاتحه احسان |
| 5- Merhûm ve mağfûr sâbıkmüfti | ۵- مرحوم و مغفور سابق مفتی |
| 6- Hasan Ârif Hakkı Efendî rûhîçün | ۶- حسن عارف حقی افندی روحیجون |
| 7- e-l-Fâtiha sene 1253 fi 27 cim-e lif | ۷- الفاتحه سنه ۱۲۵۳ فی ۲۷ جا |

15. Kâsımzâde Hacı Ahmet Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece baş ucu şahidesi mevcuttur. Mermer şahide düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (97x23x10 cm.) başlığı Mecidiye kalıplı fes şeklindedir. Gövdenin üst kısımlarında küçük kırıklar mevcuttur. Şahidenin ön yüzü tamamen kitabeye ayrılmıştır. Şahidede başka bezeme unsuru bulunmamaktadır (Foto. 19).

Kitabe 1253/1837-1838 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla sekiz satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|--|---------------------------------------|
| 1- Hüve'l-Bâkî | ۱- هو الباقی |
| 2- Meskenim kıl lütfunla yâ Hüdâ
dârasselâm | ۲- مسکنم قیل لطفکله یا خدا دار السلام |
| 3- Eyle handân bu fakîr-i çâkerin rûz-i
kıyâm | ۳- ایله خندان بو فقیر جاکرک روز قیام |
| 4- Cürmümü 'afv et İlâhîcümleden
sensin Rahîm | ۴- جرممی عفو ایت الهی جملدن سنسک رحیم |
| 5- Şu ...ümme tidir çağırır | ۵- شو... امتی در جاغیرر |
| 6- Merhûm el-Hâc Kâsımzâde Hâc | ۶- مرحوم الحاج قاسم زاده حاج |
| 7- Ahmed Ağa rûhîçün e-l-fâtiha | ۷- احمد اغا روحیجون الفاتحه |
| 8- Sene 1253 | ۸- سنه ۱۲۵۳ |

16. Kâsımzâde Mehmet Sâmî

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Üstü açık sanduka formundaki mezar mermerden baş ve ayak ucu şahideleri ile sandukaya ait bir pehleden müteşekkildir. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen prizma formunda gövdeli (90x32x19 cm.) olup gövdenin üst yarısı, başlık kısmı da dahil, kırıktır. Şahidenin gövdesi tamamen kitabeye tahsis edilmiştir (Foto. 20a).

Ayak ucu şahidesi de düşey dikdörtgen prizma şeklindedir (120x32x17 cm.). Üst kısmı pramit şeklinde sonlanan şahidede süsleme bulunmamaktadır (Foto. 20b).

Pehle 104x45x18 cm. ölçülerinde ve süslemesizdir.

Kitabe 1321/1903-1904 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî sülüs hatla oldukça ince yazılmış olan kitabenin sadece alttan sekiz satırlık bölümü mevcuttur. Kitabenin satırları enli silmelerle bölümlenmiştir.

Kitabe şudur:

- | | |
|--|--|
| 1- ... | ... -1 |
| 2- Okunsun âyet-i ğufrân | ۲- اوقونسون ایت غفران ... |
| 3- Tâze civân uçdı cennet bâğına | ۳- تازه جوان اچدی جنت باغنه |
| 4- Yaktı ol nâr-ı firâkı valideynin canına | ۴- یقدی اول نار فراقی والدینک جاننه |
| 5- Te'sîrinden pederi aldı ol gül yanına | ۵- تأثیرندن پدری آلدی اول گول یاننه |
| 6- Fâtiha versin görenler oliki ... | ۶- فاتحة ویرسون کورنلر اول ایکی... |
| 7- Merhûm e l-Hâc Kâsımzâde Mehmet Sâmî ibn-i Hakî | ۷- مرحوم الحاج قاسم زاده محمد سامی ابن حقى |
| 8- Fî 19 Cemâziyelevvel 1321 | ۸- فی ۱۹ جمادى الاول ۱۳۲۱ |

17. Alay Kâtibi Kâsımzâde Hasan Hakî

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezar üstü açık sandukalı olup mermerden baş ve ayak ucu şahideleri ile sandukaya ait bir pehleden müteşekkildir (Foto. 21a). Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen prizma formunda gövdeli (112x32x19 cm.) ve Hamidiye kalıplı fesli başlıklıdır. Gövde ön

yüzü tamamen kitabeye ayrılmış olan şahidede başka süsleme bulunmamaktadır (Foto. 21b).

Ayak ucu şahidesi de düşey dikdörtgen prizma şeklinde (114x32x18 cm.) olup tepe kısmı pramit şeklinde sonlanmaktadır. Şahidede süsleme yoktur.

105x40x18 cm. ölçülerinde olan pehlerin, ön yüzünün başucu şahidesine yakın bölümüne içinde bir kılıç tasviri işlenmiştir.

Kitabe 1321/1904 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celî hatla yazılmış olan kitabe dokuz satırdır. Satırları ince silmelerle bölümlenmiş kitabe çok ince yazıldığından tam olarak okunamamaktadır.

- | | |
|--|---|
| 1- Hüve'l-Bâkî | ۱- هو الباقي |
| 2- ... geldi dergâh ... | ۲- ... کلدی درگاه ... |
| 3- Niyâz eder ... - El açup gelen müfti.. | ۳- نیاز ایدر ال اجوب کلان مفتی |
| 4- Mevte çare yoktur... -Fe dayı can eder... | ۴- موته چاره یوقدر فدای جان ایدر |
| 5- Hâke irdim giryân olup- Afv... | ۵- حاکه ایردم کریان الوب عفو |
| 6- Gören beni ibret alsın...-Hakkın rızasını alsın | ۶- کوران بنی عبرت آلسون -حکک رضاسنی آلسون |
| 7- Ruhuma fâtiha versin- ... | ۷- روحمه فاتحه ویرسون |
| 8- Alay Kâtibi merhûm Hac Kâsımzâde Hasan Hakkı | ۸- الای کاتبی مرحوم حاج قاسم زاده حسن حقی |
| 9- 3 Ramazân 1321 sinni 46. | ۹- سن۱ ۴۶ ۳ رمضان ۱۳۲۱ |

18. Kibâbcızâde Rüşdü

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen prizma formunda gövdeli (85x30x25 cm.) ve Hamidiye kalıplı fesli başlıklıdır.

Oldukça kalın olan şahidenin gövdesinde kitabe dışında başka bezeme bulunmamaktadır (Foto. 22).

Ayak ucu şahidesi de düşey dikdörtgen prizma şeklinde (52x30x23 cm) olup üst kısmı piramit şeklinde sonlanmaktadır. Şahidede süsleme unsuru bulunmamaktadır.

Kitabe 1336/1917-1918 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celi ta'lik hatla on satır olarak işlenmiş kitabenin satırları dikdörtgen kartuşlar içerisinde alınmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|--|---------------------------------------|
| 1- Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî | ۱- هو الخلاق الباقي |
| 2- Dâd elinden ecelin virmedi hiç rûyü
reha | ۲- داد النذن اجلك ويرمدى هیچ روى رها |
| 3- ... nımda karar itdî gelen sehmi-
kazâ | ۳- ...نمده قرار ايتدی كلن سهم قضا |
| 4- Genç iken gonca-i ümidimi soldur-
du felek | ۴- کنج ایکن غنجه امیدمی صولدردی فلك |
| 5- Verdi tarace bütün varımı heyhat ... | ۵- ويردی تاراجه بتون واریمی هیهات ... |
| 6- İşte ... olRüşdü Kibâbcızâde | ۶- ایشته ... اولرشدی قیابجی زاده |
| 7- Rûh-ı mecrûhıma bir fâtiha eyle ita | ۷- روح مجروحمه بر فاتحه ایله اعطا |
| 8- Hem çıkar cevher'azmiya deyem
târîhi | ۸- هم چیقار جوهر عزمیاده یم تاریخی |
| 9- Cümle 'isyânımı ukbâda afv eyle
Hüdâ | ۹- جمله عصیانمی عقیاده عفویله خدا |
| 10- Sene 1336 | ۱۰- سنه ۱۳۳۶ |

19. Keşşâfzâde Hacı Şükrü Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezar, üstü açık sanduka şeklinde olup mermerden baş ve ayak ucu şahideleri ile sanduka yan pehlelerinden ibarettir. Sandukayı oluşturan şahide ve pehleler altta taştan bir seki üzerine oturmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen prizma formunda

gövdeli (140x38x20 cm.) ve fesli başlıklıdır. Gövde ön yüzü tamamen kitabeye ayrılmış olan şahidede kitabenin son iki satırında kartuşların uçlarında yıldız çiçeği ve yaprak motifleri görülmektedir (Foto. 23).

Ayak ucu şahidesi de düşey dikdörtgen prizma şeklinde (128x34x17 cm.) olup tepe kısmı sivri kemer formunda nihayetlenmektedir. Şahidede süsleme bulunmamaktadır.

Pehleler 140x46x15 cm. ölçülerinde ve süslemesizdir.

Kitabe 1338/1919-1920 tarihli olup Osmanlıca yazılmıştır. Celi ta'lik hatla on üç satır olarak yazılmış kitabenin satırları dikdörtgen kartuşlar içerisine alınmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|--|---|
| 1- Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî | - ۱ هو الخلاق الباقي |
| 2- Vedâ itti ... bir şeref-pîrâ | - ۲ وداع ایتدی ... برشرف پیرا... |
| 3- ... fahru'l-akrânî ... | - ۳ ... فخر الأقرانی ... |
| 4- Mürüvvet şefkat ve ihsân-u kerem
... zatı | - ۴ مروت شفقت واحسان وكرم ... ذاتی |
| 5- İfade ...de gayet belîğ bir lafz-ı pür
ma'nâ | - ۵ افاده ایتمه ده غایت بلیغ برلفظ پر معنا |
| 6- Tutup âfâkî nâmı hâtem âsâ bezl-i
in'âmda | - ۶ طوتوب آفاقی نامی خاتم آسا بذل انعامنده |
| 7- Gez Keşşâfzâde Hacı Şükrü Efendi
budur hâlâ | - ۷ كز كشاف زاده حاجی شكري افندی بودر
حالا |
| 8- Seadetle sa'îdi (necl-i sâni) Mîr Şük-
rüyü | - ۸ سعادتله سعیدی (نجل ثانی) میر شكري
بی |
| 9- Koyup hayru'l-halef el-hak hayatı
eyledi me'vâ | - ۹ قویوب خیر الخلف الحق حیاتی ایلدی
ماوا |
| 10- İdüp tekmil-i enfâs gurre-i şe hr-i
sıyâmında | - ۱۰ ایدوب تکمیل انفاس غره شهر صیامنده |
| 11- Bin üçyüz otuzsekiz hicrî düşüp | - ۱۱ بک اوچیوز اوتوز سکز هجرى دوشب |

tarîhi pek bâlâ	تاریخی پک بالا
12- lillahi'l-fâtiha	۱۲- لله الفاتحه
13- sene 1338	۱۳- سنه ۱۳۳۸

20. Hâfız Süleymân Sırrı Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Sonradan beton havuzlu hale dönüştürüldüğü anlaşılan mezarda orijinal olarak mermerden baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen prizma formunda gövdeli (83x31x10 cm.) ve fesli başlıklıdır. Gövde ön yüzü tamamen kitabeyle ayrılmış olan şahidede başka süsleme bulunmamaktadır (Foto. 24a).

Ayak ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde (63x29x9 cm.) gövdeli ve sivri kemerlidir. Şahidenin batıya bakan yüzüne saksı içerisinde çiçek tasviri işlenmiştir (Foto. 24b).

62

OMÜİFD

Hem doğum hem de vefat tarihinin (tevellüd: 1283/1867 vefat: 1929) yer aldığı kitabe Osmanlıca yazılmıştır. Celî ta'lik hatla dokuz satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına ince silmeler yerleştirilmiştir. Kitabe şudur:

1- Hüve'l-Bâkî	۱- هو الباقي
2- Vezirköprü Mahkeme-i Asliyesi	۲- وزیر کوپرو محکمہ اصلیہ سی
3- A'zâsıken ve fâtiden	۳- اعضاءى ايكن وفات ايدين
4- Hemşin Nâhiyesinden Kürdzâde	۴- همشین ناحیہ سندن کوردزادہ
5- Hâfız Süleymân Sırrı Efendi	۵- حافظ سلیمان سرى افندى
6- Bin Hâcı Tâhir Ağanın Rûhuna fâtiha	۶- بن حاجى طاهر اغانك روحنه فاتحه
7- Tevellüdi 1283	۷- تولدى ۱۲۸۳
8- Vefâtı 29 Kânûn-ı Evvel 1929	۸- وفاتى ۲۹ كانون اول ۱۹۲۹

21. Hacı Hüseyin Kızı Mâhire Cömert

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda mermerden baş ve ayak ucu şahideleri bulunmaktadır. Baş ucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (93x28x6 cm.) ve kaş kemerlidir. Şahidenin ön yüzü üç bölüme ayrılmış olup altta Latin harfleriyle şahsın adı, doğum ve ölüm tarihleri; ortada Osmanlıca kitabe; üstte ise stilize yaprak ucu ve yıldız motiflerinden oluşan süsleme kompozisyonu yer almaktadır (Foto. 25a).

Ayak ucu şahidesi sivri kemerli olup ön yüzüne saksı içerisinde çiçek tasviri işlenmiştir (Foto. 25b).

Baş ucu şahidesinin orta kısmında yer alan Osmanlıca kitabe rik'a harflerle beş satır olarak yazılmıştır. Kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

1- Âh ölüm	۱- آه اولوم
2- Şimdi kurtuldum cihândan	۲- شمدي قورتولدم جهاندىن
3- Vâsıl oldum canıma	۳- واصل اولدم جانمه
4- Bu ümîdim ber kemâldir	۴- بو اميدم بر كمالدر
5- Hazreti Allâhuma	۵- حضرت اللهمه

HACI HÜSEYİN KIZI

MAHİRE CÖMERT

R. FAT.

D.T. 1894

Ö.T. 1937

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmamızda on beş tanesi h. 13.; altı tanesi h. 14. yüzyıla tarihlenen yirmi bir mezara ait mezar taşları incelenmiştir⁵. On sekiz tanesi erkek (Kat. No: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20); üç tanesi bayanlara ait olan (Kat. No: 10, 13, 21) bu mezarlardan üç tanesi (Kat. No: 16,17,19) şahideli üstü açık sandukalı⁶; on sekiz tanesi ise şahideli⁷ şekilde düzenlenmiştir (Kat. No: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 20, 21). Sandukalı tipteki bütün mezarlarda baş ve ayak ucu şahideleri birlikte yer alırken şahideli olanların bir kısmında hem baş hem de ayak ucu şahideleri (Kat. No: 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 18, 20, 21), bir kısmında ise sadece baş ucu şahidesi bulunmaktadır (Kat. No: 1, 2, 3, 8, 10, 13, 14, 15). Şahideli mezarlarda şahideler çoğunlukla doğrudan toprağa dikilirken pek az örnekte (Kat. No: 4, 11) şahidelerin, mezar üzerine konulan sanduka kapak taşına benzer bir platform taşının iki ucuna açılan yuvalara yerleştirildikleri görülmektedir.

64

OMÜİFD

Sandukalı tipteki mezarlara Samsun dışında ülkemizin pek çok yerinde rastlanmaktadır⁸.

İster sandukalı isterse şahideli mezarlarda yer alsın bütün şahideler tip, başlık türü, süsleme unsurları ve kompozisyon, yazı, malzeme ve işleniş açılarından birtakım özellikler sergilemektedir. Şimdi bunları saydığımız özellikler açısından değerlendirmeye çalışalım:

⁵ Son iki örnek tarih olarak Cumhuriyet dönemi kapsamında olsa da özellikleri açısından yüzyılın diğer örneklerine benzerliklerinden dolayı çalışmaya dahil edilmişlerdir.

⁶ Bu tip mezarlara "sandık mezar" adı da verilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Halit Çal, *Boyabat Mezar Taşları*, Ankara, 2015, s. 118.

⁷ Bu tip mezarlar "toprak mezar" olarak da isimlendirilmektedir. Aksel Tibet, Ekrem Işın, Dilek Yelkenci, "Stelea Turcicae VIII, Yenikapı Mevlevihânesi Haziresi", *İslam Dünya-sında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara, 1996, s. 246; Çal, *a.g.e.*, s. 121.

⁸ Çal, *a.g.e.*, ss. 118-120.

A. Şahide Tipleri

Mezar taşları, erkek veya kadın mezarlarına ait oluşları açısından farklı özellikler sergilemektedirler. Bu nedenle taşlarla ilgili değerlendirmeleri bu hususu dikkate alarak yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. Erkek Mezar Taşları

İncelediğimiz on sekiz adet erkek mezarından on iki tanesinde (Kat. No: 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20) hem baş ucu hem de ayak ucu şahidesi; altı tanesinde ise (Kat. No: 1, 2, 3, 8, 14, 15) sadece baş ucu şahidesi bulunmaktadır. Buna göre erkek mezarlarında on sekiz tanesi baş ucu, altı tanesi de ayak ucu olmak üzere toplam yirmi dört adet şahide yer almaktadır.

a) Baş Ucu Şahideleri

Erkeklere ait baş ucu şahidelerinden on üç tanesi başlıklı, düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli⁹ (Kat. No: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 20), dört tanesi başlıklı prizmatik gövdeli (Kat. No: 16, 17, 18, 19), bir tanesi ise (Kat. No: 4) dikdörtgen plaka şeklindeki ön yüzü hariç silindirik gövdelidir. Prizmatik gövdeli şahidelerden bir tanesinin (Kat. No: 16) gövde üst kısmı kırık olup başlığı mevcut değildir.

Şahideler, gövde ebatları açısından birbirlerinden farklı olabilmektedir. Ancak ön yüzleri bütünüyle kitabeye tahsis edilmiş şahidelerin arka yüzleri genellikle yanlardan pahlı olup boş bırakılmıştır.

b) Ayak Ucu Şahideleri

Erkeklere ait on sekiz mezardan on iki tanesinde (Kat. No: 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20) ayak ucu şahidesi mevcuttur. Şahidelerden altı tanesi (Kat. No: 5, 6, 7, 9, 11, 12, 20) düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli-

⁹ Bu tip şahideleri Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatin kendi içinde farklı gruplara ayırmakla birlikte genel bir tasnifle "başlıklı, düz cephe" olarak isimlendirmektedirler. Bkz.: Jean-Louis Bacqué-Grammont-Hans Peter Laqueur et Nicolas Vatin, "Les Cimetières Ottomans Comme Source Historique. Méthodologie et Possibilités de Traitement Par L'Informatique", *Erdem*, C. VI, S: 16, Ankara, 1992, s. 210.

dir. Üst kısmı kırık 11 no'lu şahideyle sivri kemerli 20 no'lu örnek hariç diğer şahideler üçgen alınlıklıdır. Genel olarak bu tür şahidelerin uç kısımları tepede ters "V" biçiminde nihayetlendiğinden bunlar farklı şekillerde isimlendirilmektedir¹⁰.

Şahidelerden dört tanesi (Kat. No: 16, 17, 18, 19) düşey dikdörtgen prizma şeklinde gövdelidir. Üst kısmı sivri kemere benzer bir formla nihayetlenen 19 no'lu örnek hariç diğerleri piramit şeklinde sonlanmaktadır.

4 no'lu örneğin ayak ucu şahidesi silindirik formlu olup başka benzeri bulunmamaktadır.

Şahidelerden iki tanesi bitkisel bezemeli olup, 5 no'lu örnekte servi, 20 no'lu örnekte saksı içinde çiçek tasviri yer almaktadır.

c) Pehleler

66

OMÜİFD

Erkek mezarlarından üç tanesi sanduka formunda olup her üçünün de pehlelerinden biri eksiktir. 17 no'lu örnekte yer alan kılıç motifi hariç diğerlerinde herhangi bir bezeme bulunmamaktadır.

d) Başlıklar

Erkek başucu şahidelerinde görülen başlık tipleri şu şekildedir¹¹: Çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk (Kat. No: 3, 6, 9). Çubuklu başlıklı çapraz eğim-

¹⁰ Bu tür şahidelere, "ters v biçimli tepelikli" şahideler adı verildiği gibi (Bkz.: Gazanfer İltar, *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005, s. 372; Bengü Gündoğan, *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 232; Gökhan Gümüşdağ, *Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007, s. 178) bazı çalışmalarda bu şahideler "sivri üçgen alınlıklı" olarak isimlendirilmiştir. Bkz.: Erol Uğraşkan, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s. 226.

¹¹ Başlık tiplerinin isimlendirilmesinde büyük oranda şu çalışmalardan yararlanılmıştır: Bacqué-Grammont-Laqueur ve Vatin, a.g.m., ss. 176-214; Jean-Louis Bacqué-Grammont-Nicolas Vatin, "Stele Turcice, VI, Steles Funeraires De Sinop", *Anatolia Moderna/Yeni*

de dilimli sarıklı kavuk (Kat. No: 1, 5). Oval tipli sarıklı başlık (Kat. No: 7, 11, 12, 14). Mecidiye kalıplı fes (Kat. No: 2, 15). Hamidiye kalıplı fes (17, 18). Sarıklı fes (19, 20). Baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı kavuk (Kat. No: 8). Stilize kavuk (Kat. No: 4).

d1. Çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuklarda¹² başlıklar dikey kabartma çubuklu olup sarığın dışında kalan başlık kısmı büyük ölçüde görülmektedir. 6 ve 9 nolu örneklerde sırasıyla “enderun-ı hümayundan cırak” ve “hazine katibi” şeklinde meslek bilgisi verilmektedir. Daha çok orta dereceli memurların giydiği bu başlığı esnaftan kişiler de giyebilmektedir¹³.

d2. Çubuklu başlıklı çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuklarda başlıklar dikey kabartma çubuklu olup sarık çapraz eğimde ve dilimlidir. İki örnekte de halktan kişilerin giydiği görülmektedir.

d3. Oval tipli başlıklar¹⁴, tepede dikey dilimli takke ile onun altına sarılmış çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Bu tipin görüldüğü 11, 12, 14 no’lu örneklerde sırasıyla “müftü”, “nakşibendiye şeyhi” ve “müftü” şeklinde meslekler belirtilmektedir. Bu başlık türünün daha çok orta dereceli ulemâ mezar taşlarında görüldüğü belirtilmektedir¹⁵. Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatin bu başlık tipini E I olarak

Anadolu III, Paris 1992, ss. 105-207; Hans-Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul, 1997; Halit Çal, “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar”, *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III*, İstanbul, 1998, ss. 206-225.

¹² Jean-Louis Bacque-Grammont -Nicolas Vatin, tarafından FV olarak adlandırılmaktadır. Jean-Louis Bacque-Grammont -Nicolas Vatin, a.g.m., s. 126-127.

¹³ Çal, a.g.m., s. 210. ; Gülşen Çakar, Bursa Emir Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. Yüzyıllardaki Mezar Taşları, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2007, s. 168, 172, 193.

¹⁴ Laqueur, tepe bölümündeki dikişlerin farklılığı ile birbirinden ayrılan derviş kavuklarının temel biçimini de oluşturduğunu ifade ettiği bu başlık türüne tip I adını vermekte, genelde küçük dereceli ulema, küçük ve orta dereceden kadılar imamlar ve vakıf çalışanları ile derviş ve şeyhlerin kullandıkları bu başlığı 1829 yılında yapılan kıyafet de vriminden sonra yalnızca dervişlerde görmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bkz.: Laqueur a.g.e., s. 154.

¹⁵ Çal, a.g.m., s. 211.

isimlendirmişlerdir¹⁶. Edirne Üç Şerefeli¹⁷ ve Kastamonu Farhat Paşa¹⁸ camilerin hazireleri ile Bursa Emir Sultan¹⁹ ve Samsun Kökçüoğlu²⁰ mezarlıklarında, Sinop Boyabat²¹, İstanbul Eyüp²², Muğla Datça²³ ve Balıkesir Edincik'te²⁴ oval başlık türlerine rastlanmaktadır.

d4. Mecidiye kalıplı feslerde üst kısım alt kısımdan biraz daha geniş tutulmuştur²⁵. Bu tipe uygun örneklerde meslekten söz edilmemektedir²⁶. Kastamonu Ferhat Paşa²⁷ ve Edirne Üç Şerefeli²⁸ camilerin hazireleri ile İstanbul Eyüp²⁹ ve Balıkesir Edincik'te³⁰ bu tür başlığa rastlanmaktadır.

d5. Hamidiye kalıplı feslerde başlığın altı üstünden daha geniş olmakla birlikte boy itibarıyla Aziziye kalıplı³¹ olanlardan daha yüksek tutulmuştur³². Ancak buradaki örneklerin alt ve üst kısımları arasındaki fark başlıkları neredeyse silindirik olarak isimlendirecek kadar azdır. Bu

¹⁶ Bacque-Grammont ve Vatin, "Stele Turcice, VI..", s. 131, 163.

¹⁷ Ayşegül Arslan, *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007, s. 465.

¹⁸ Bu başlık türü "yuvarlak başlıklı şerit sanlı kavuk" olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Gündoğan, *a.g.t.*, s. 248.

¹⁹ Çakar, *a.g.t.*, ss. 485-486.

²⁰ Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 2002, s. 183.

²¹ Çal, *Boyabat ...*, s. 132,133, 134, 135.

²² Çal, *a.g.m.*, s. 211.

²³ Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, "Hattat Sami Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul, 1999, s. 116, 130.

²⁴ Tüfekçioğlu, Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Edincik'te Türk Devri Mimarisi ve Mezar Taşları*, Bursa, 2005, s. 179, 181, 198.

²⁵ Çal, *a.g.m.*, s. 212.

²⁶ Halit Çal, bu grup fesleri giyenlerin mesleklerinde belirgin bir ayırımın olmadığını, hizmetli, katip ve paşanın bu tür fesi giymekte olduğunu kaydetmektedir. Bkz.: Çal, *a.g.m.*, s. 212.

²⁷ Gündoğan, *a.g.t.*, s. 253.

²⁸ Arslan, *a.g.t.*, s. 466.

²⁹ Çal, *a.g.m.*, s. 212.

³⁰ Tüfekçioğlu, *Edincik'te Türk...*, s. 186, 190.

³¹ Bu fes türünde başlığın alt bölümü üst kısımdan daha geniş olup başlığın boyu kısa tutulmuştur. Bkz. Çal, *a.g.m.*, s. 212.

³² Çal, *a.g.m.*, s. 212.

tipe uygun örneklerden birinde (Kat. No: 17) “alay katibi” şeklinde meslek adı yazmaktadır. Kehribarcı, derviş ve öğrenci feslerinin bu tipte olduğu belirtilmektedir³³. Bu türden fesli örneklerle Kastamonu Ferhat Paşa³⁴, Nasrullah ve Yakup Ağa³⁵, Edirne Üç Şerefeli³⁶ camilerin hazireleri ile İstanbul Eyüp³⁷, Bursa Emir Sultan³⁸ Giresun Tirebolu Yeniköy³⁹, Muğla Datça⁴⁰ ve Balıkesir Edincik⁴¹ mezarlıklarında karşılaşılmaktadır.

d6. Sarıklı fes, Hamidiye kalıplı bir fesin üzerinin sarıkla sarılması suretiyle oluşturulmuştur. İki farklı türü bulunan bu başlıklardan ilkinde fesin çevresi düz olarak, diğerinde ise üst üste yatay şeritler oluşturacak tarzda sarılmıştır. Örneklerden birinde (Kat. No: 20) “Vezirköprü Mahkeme-i Asliyye Azası” şeklinde ifade yer almaktadır. Diğer örnekte (Kat. No: 19) her ne kadar belirleyici bir meslekten söz edilmese de kitabede yer alan ifadelerden söz konusu şahsın oldukça itibarlı bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Çarşamba Gökçeli Mezarlığı⁴², Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi⁴³, Sinop Boyabat⁴⁴, İstanbul Eyüp⁴⁵, Balıkesir Edincik⁴⁶, Muğla Datça⁴⁷, Giresun, Tirebolu Yeniköy ve Görele Çavuşlu Belediye mezarlıkları ile Giresun Müzesinde⁴⁸ sarıklı fes şeklindeki başlıklara sahip şahideler bulunmaktadır.

d7. Baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı kavuklarda başlığın alt kısmı hafif sarıklı, üstü ise baklava dilimli olarak düzenlenmiştir. Tek örneğin

³³ Çal, a.g.m., s. 212.

³⁴ Gündoğan, a.g.t., s. 253.

³⁵ Gümüşdağ, a.g.t., s. 187.

³⁶ Arslan, a.g.t., s. 467.

³⁷ Çal, a.g.m., s. 212.

³⁸ Çakar, a.g.t., s. 484.

³⁹ İltar, a.g.t., s. 366.

⁴⁰ Açıkgöz, a.g.e., s. 62, 64, 100.

⁴¹ Tüfekçioğlu, *Edincik'te Türk...*, s. 175, 196, 204, 208.

⁴² Recep Gün, *Çarşamba Gökçeli Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları*, Samsun, 2009, s. 127.

⁴³ Arslan, a.g.t., s. 466.

⁴⁴ Çal, *Boyabat...*, s. 137.

⁴⁵ Çal, a.g.m., s. 212.

⁴⁶ Tüfekçioğlu, *Edincik'te Türk...*, s. 193, 200, 209.

⁴⁷ Açıkgöz, a.g.e., s. 42, 52, 58.

⁴⁸ İltar, a.g.t., s. 366.

bulunduğu şahidede meslek belirtilmemiştir. Bacque-Grammont ve Vatin'in FVI olarak nitelendirdiği bu tipin⁴⁹ derviş, kadı, medrese kapıcısı gibi değişik meslek mensuplarınca kullanıldığı kaydedilmektedir⁵⁰. Bu tipte başlıklara Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde⁵¹, Sinop Boyabat⁵², İstanbul Eyüp⁵³, Bursa Emir Sultan⁵⁴ ve Çarşamba Gökçeli⁵⁵ Mezarlıklarında, Kastamonu Ferhat Paşa Camii Haziresi'nde⁵⁶ de rastlanmaktadır.

2. Kadın Mezar Taşları

İncelediğimiz taşlardan üç tanesi (Kat. No: 10, 13, 21) bayanlara aittir. Bunlardan sadece 21 no'lu örnekte ayrıca ayak ucu şahidesi de görülmektedir.

a) Baş Ucu Şahideleri

Bayanlara ait baş ucu şahidelerinin hepsi düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli⁵⁷ ve üçgen alınlıklıdır. Şahidelerin iki tanesinde alınlık kısımları da dahil ön yüzleri tamamen kitabeye ayrılmıştır. 21 no'lu örnekte şahidenin ön yüzü üçlü bir düzenlemeye sahiptir. Kitabeli gövdenin üst kısmında bitkisel ve geometrik tezyinat, alt kısmında ise Latin harfleriyle mezaradaki şahsın adı, doğum ve ölüm tarihleri yer almaktadır. Kitabeler her üç şahidenin ön yüzlerinde satırlar halinde bulunmaktadır.

Kadın baş ucu şahideleri, form ve tezyinat açısından erkek baş ucu şahidelerinden farklıdır. Zira erkek şahideleri sarıklı başlıklara sahipken, buna karşılık bayan baş ucu şahideleri başlıksızdır.

⁴⁹ Bacque-Grammont ve Vatin, "Stele Turcice, VI...", s. 166.

⁵⁰ Çal, a.g.m., s. 211.

⁵¹ Arslan, a.g.t., s. 462.

⁵² Çal, *Boyabat...*, s. 136.

⁵³ Çal, a.g.m., s. 210.

⁵⁴ Çakar, a.g.t., s. 377.

⁵⁵ Gün, a.g.e., s. 123-124

⁵⁶ Gündoğan, a.g.t., s. 249.

⁵⁷ Kadın baş ucu şahidelerinin sınıflandırılmasında Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatin de gövde formu ve tepelik kompozisyonlarını göz önünde bulundurup şahideleri on sekiz ayrı gruba ayırmışlardır. Bkz.: Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatin, a.g.m., ss. 177-214.

b) Ayak Ucu Şahideleri

Kadın mezarlarının sadece bir tanesinde ayak ucu şahidesi bulunmaktadır (Kat. No: 21). Burada şahide sivri kemerli, *düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdelidir*. Şahide ön yüzünde saksıda çiçek motifi yer almaktadır.

B. Süsleme Unsurları

İncelediğimiz mezar taşlarında bitkisel, geometrik ve nesnel olmak üzere üç tür bezeme unsurunun yer aldığı görülmektedir.

1. Bitkisel Motifler

Bitkisel motifler mezar taşı süslemelerinde genelde en yoğun görülen tezyinat unsurlarındandır. Beş şahidede (Kat. No: 4, 5, 19, 20, 21) akantus, servi, yıldız çiçeği, yaprak ve saksıda çiçek şeklinde çeşitlenen bitkisel ögeler yer almaktadırlar.

a) Akantus Yaprağı: Bir örnekte (Kat. No: 4) görülmektedir. Kitabeye tahsis edilmiş baş ucu şahidesinin gövde kısmı üstte stilize akant yaprakları tarafından oluşturulmuş kompozisyonla taçlandırılmıştır. Yaban enginarı veya kenger yaprağına benzer biçimde olan bu bezeme Osmanlı sanatına Batı etkisi ile girmiştir⁵⁸. Hem mimari hem de mezar taşı süslemelerinde yaygın olarak tercih edilen⁵⁹ bu süsleme unsuruna Vezirköprü yöresinde pek iltifat edilmediği dikkat çekmektedir.

b) Servi: Sadece bir ayak ucu şahidesinde yer almaktadır. (Kat. No: 5) Burada gövdesi üst üste bindirilmiş lale formları şeklinde tasarlanmış servinin tepesi hafifçe eğiktir⁶⁰.

⁵⁸ Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul, 1973, s. 239; Aygün Ülgen, "Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu-Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üsluplar ve Üslup Özellikleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S: 7, İstanbul, 1990, s. 69.

⁵⁹ Cevdet Çulpan, *Serviler II*, İstanbul, 1961, ss. 26-27; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul, 1986, s. 393.

⁶⁰ Tepesi bir yana eğilmiş servinin, ya tabiatın bir taklidi veya kutsal bir varlığa riâyet ve teslimiyetin bir işareti olarak resmedilmiş olabileceği belirtilmekte ve bu bağlamda Rahmân Sûresi'nin altıncı âyeti (Yıldızlar ve ağaçlar ona secde ettiler.)'ne dikkat çekilmektedir. Bkz: Burhan Oğuz, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul, 1983, s. 26.

Selçuklu mezar taşlarında görülmeyen servi, Osmanlı mezar taşlarında farklı biçim ve şekilleriyle oldukça sık kullanılan bitkisel unsurlardan biri olmuştur⁶¹. Ölümsüzlüğü temsil ettiğine inanılan ağaçlar arasında sayılan servi⁶² ile insan ruhunun Allah'a kavuşmasının sembolleştirildiği kaydedilmektedir⁶³.

Laqueur, servinin yalnızca İstanbul'da değil, Akdeniz'in birçok bölgesinde tercih edilen mezarlık ağacı olduğunu, bu ağacın asma ile birlikte tasvirinin motif seçiminde sembolik bir anlamdan çok, estetiğin önemli olduğunu belirtmektedir⁶⁴. Servi motifli mezar taşlarına, Edirne Üç Şerefeli Camii⁶⁵ ve Kastamonu hazireleri⁶⁶ ile Samsun Kökçüoğlu⁶⁷, Bursa Emir Sultan⁶⁸, Amasya⁶⁹, Giresun sahil şeridi⁷⁰ ve Boyabat⁷¹ mezarlıklarında sıkça rastlanılmaktadır.

c) Yıldız Çiçeği: Sadece 19 no'lu örneğin başucu şahidesinde kitabenin son satırını ihtiva eden kartuşun her iki ucuna beşer kollu olarak işlenmiştir. Edirne⁷², Bursa⁷³, Kastamonu⁷⁴ ve Amasya⁷⁵ gibi yörelerde yıldız çiçeği motifleri ile karşılaşılmaktadır.

72

OMÜİFD

⁶¹ Çulpan, *a.g.e.*, s. 122.

⁶² Oğuz, *a.g.e.*, s. 24; Servi motifi ile ilgili anlamlandırmalar için ayrıca bkz: Ayla Ersoy, "Eyüp'deki Mezartaşlarında Servi Ağacı Kültü", *V. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul, 2002, ss. 90-95.

⁶³ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara, 1992, s. 17.

⁶⁴ Laqueur, *a.g.e.*, s. 130.

⁶⁵ Arslan, *a.g.t.*, s. 449.

⁶⁶ Meral Taşdemir, *Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresi'nde Yer Alan Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1993, ss. 145-146; Gümüşdağ, *a.g.t.*, s. 196; Gündoğan, *a.g.t.*, s. 273; Uğraşkan, *a.g.t.*, s. 231.

⁶⁷ Nefes, *a.g.t.*, ss. 192-193.

⁶⁸ Çakar, *a.g.t.*, s. 492.

⁶⁹ Aydoğdu, *a.g.t.*, s. 246.

⁷⁰ İltar, *a.g.t.*, ss. 378-380.

⁷¹ Çal, Boyabat..., s. 150.

⁷² Arslan, *a.g.t.*, s. 455.

⁷³ Çakar, *a.g.t.*, s. 498.

⁷⁴ Gündoğan, *a.g.t.*, s. 286.

⁷⁵ Aydoğdu, *a.g.t.*, ss. 245-246.

d) Saksıda Çiçek: İki örnekte (Kat. No: 20, 21) görülmektedir. Her iki tasvir de ayak ucu şahidelerinde yer almaktadır. Burada benzer iki saksıdan tek dallı düzenlemeyle⁷⁶ "s" kıvrımı yaparak yükselen bitkilerin yan dallarından ikişer tanesinin uçlarına papatya benzeri ikişer çiçek konulmuştur. 21 no'lu örnekte bitki yoğun yapraklı olarak tasarlanmıştır.

e) Hayali Yapraklar: İki örnekte yer almaktadır. (Kat. No: 19, 21). 19 no'lu örnekte kitabenin tarih veren bölümünü de ihtiva eden yarım dairenin içine sapları üstte birleşen, uçları aşağıya dönük, ortadaki yanlardaki diğer ikisinden farklı üç parça halinde tasarlanmış yaprak ve çiçek benzeri bitkisel unsurlar yerleştirilmiştir. 21 no'lu örnekte ise şahidenin kemer kısmı testere dişi şeklinde sıralanmış yaprak uçları ile konturlanmıştır. Ayrıca alınlıkta daire içerisine alınmış yan yana beş kollu iki yıldızın üstte tam ortasına gelecek şekilde altı yapraklı çiçek motifi işlenmiştir. Bunlar bağımsız halde bulunup genelde kompozisyonlar içerisinde tamamlayıcı nitelikte olsalar da buldukları yerlerde ilk dikkat çeken öğelerdir. Bu tip süsleme öğelerine çeşitli mezarlıklarda rastlanılmaktadır⁷⁷.

2. Geometrik Motifler

Mezar taşı süslemeleri arasında geometrik motiflere pek rastlanılmamıştır. Sadece bir örnekte (Kat. No: 21) baş ucu şahidesinin alınlık kısmında daire içerisine alınmış beş kollu simetrik iki yıldızla bunların arasında yer alan uçları birleştirilmiş çarpı işareti dikkat çekmektedir.

3. Nesneli Süsleme Unsurları:

Nesneli süsleme unsurları da geometrik motifler gibi oldukça az kullanılmıştır. Sadece üç örnekte (Kat. No: 17, 20, 21) görülmektedir.

a) Kılıç: Alay Katibi Kasımzade Hasan Hakkı'ya ait 17 no'lu mezarda phenin dış yüzüne yatay olarak kını içerisinde bir kılıç motifi işlen-

⁷⁶ Çal, Boyabat..., ss. 142-143.

⁷⁷ Çal, Boyabat..., ss. 151-152.

miştir. Söz konusu motif şahsın askeriye ile olan irtibatı münasebetiyle işlenmiş olmalıdır.

b) Saksı: 20 ve 21 no'lu örneklerde ayak ucu şahideleri üzerinde yer alan bitkiler saksı içerisine dikilmiştir. Saksılar lale formunda, yanlardan kulplu ve küçük ayaklı olarak tasvir edilmişlerdir. Edirne⁷⁸, Kastamonu⁷⁹, Bursa⁸⁰ ve Giresun⁸¹ gibi şehirlerdeki hazire ve mezarlıklarda bulunan mezar taşları üzerinde çok değişik formlara sahip saksı türleri görülmektedir.

C. Malzeme ve İşleniş

İncelediğimiz mezar taşlarının hepsi mermerden yapılmıştır. Aradan yüzyıllar geçmesine rağmen malzemenin mermer gibi dayanıklı madde oluşu şahidelerin ve üzerlerinde yer alan kitabe ve süslemelerin nispeten fazla bozulmadan günümüze ulaşmasını sağlamıştır (Kat. No: 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21). Ancak bununla birlikte bazı şahidelerde şu veya bu şekilde oluşmuş tahribat izlerini görmek mümkündür. Nitekim bazı şahidelerde başlık kısmı tamamen kırılmış, bazı şahidelerde ise gövdenin muhtelif yerlerinde kırıklar ve dökülmeler meydana gelmiştir.

Mezar taşları üzerinde görülen bezemeler kabartma olarak işlenmiştir. Kabartma işleme, mezar taşı üzerine uygulanacak motifin bırakılıp kenarlarının alınması suretiyle yapılmaktadır⁸². Kitabelerde görülen işçilik açısından şahideler arasında belirgin bazı farklılıklar mevcuttur. Zira bazı şahidelerde kitabeler son derece açık ve okunaklı olarak işlenmişken bazılarında ince ve karmaşık olarak yazılmış ve zamanla okunamayacak

⁷⁸ Arslan, *a.g.t.*, s. 447.

⁷⁹ Gündoğan, *a.g.t.*, ss. 287, 288; Uğraşkan, *a.g.t.*, s. 233.

⁸⁰ Çakar, *a.g.t.*, ss. 504-508.

⁸¹ İltar, *a.g.t.*, s. 95, 352.

⁸² Yazıların mezartaşlarına işlenişi hakkında bkz.: Mehmet Zeki Kuşoğlu, *Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâkî*, İstanbul, 1984, s. 2; Açıkgözoğlu, "Hattat Sami Efendi'nin ...", s. 129.

hale gelmiştir. Bezemeleri taşta işleyen ustalarla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir⁸³.

Genel olarak mezar taşlarının nerede ve kimler tarafından yapıldığı ile ilgili herhangi kesin bir bilgi yoktur⁸⁴. Bununla birlikte İstanbul, Edirne, Bursa, Kastamonu, Samsun, Giresun, Sinop, Erzurum vb. yerlerde form ve içerik itibarıyla benzer hatta birbirinin aynı mezar taşlarına rastlanması, mezar taşı yapımı ve işçiliğinde bu üslup birliğini sağlayan belli birtakım merkezlerin bulunduğu düşüncesini akla getirmektedir⁸⁵. Vezirköprü’de özellikle temiz ve gösterişli bir işçilik sergileyen mermer mezar taşlarının siparişe ilçe dışında yaptırılmış olabileceğini, basit işçilik gösterenlerin ise yerel ustalara yaptırıldığını düşünmekteyiz.

D. Yazı

Mezar taşı bezemelerinin vazgeçilemez unsurlarından biri de şahideler üzerinde yer alan kitabelerdir. Bu kitabelerin değerlendirilmesinde biçim ve içerik açısından taşıdıkları özellikler göz önünde tutulmuştur.

75

OMÜİFD

1. Yazıların Biçimsel Özellikleri

İncelediğimiz yüzyıllara ait mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerin on beş tanesi (Kat. No: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17) celî sülüs hatla yazılmıştır. Celî sülüs, sülüsün⁸⁶ kitabe ve levhalarda kullanılan

⁸³ Mustafa Râkım’ın kitabelerini bir Ermeni usta’ya hâkkettirdiği ve eğer istediği gibi oymamış ise, düzeltirene kadar uğraştığı, Sami Efendi’nin de Süslü Ali adında bir usta’yı tercih ettiği nakle dilmektedir. Uğur Derman, “Mezar Kitâbelerinde Yazı San’atımız”, *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, S: 49/328, İstanbul, 1975, s. 42.

⁸⁴ U. Derman, “Mezar Kitâbelerinde...”, ss. 41-42, Kuşoğlu, a.g.e., s. 1.

⁸⁵ Yurdumuzun Samsun, Trabzon, İstanbul vs. şehirlerindeki bazı mezar taşı kitabelerinin aynı hatlar tarafından yazılmış olması da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Karşılaştırma için bkz.: Recep Gün, “Mezar taşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezar taşı Örneği”, *İstem*, S: 1, 2003, ss. 151-156; Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, *Eyüp Sultan Civarında İmzalı Mezar Taşı Kitabeleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995, s. 27, 41, 59; Eyüp Nefes, “Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı’ndaki Kitabesinden Hareketle Hattat Mısri-Zâde İle İlgili Bir Değerlendirme”, *Ekev Akademi Dergisi*, S: 29, Erzurum, 2006, ss. 289-295.

⁸⁶ Sülüs, eski kaynaklarda “dört behresi musattah ve iki behresi müdevverdir.” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz.: Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul, 1305, s. 21.

türüdür. Mimari yapıların duvarlarını süsleyen yazılar ve mezar taşı kitabeleri genellikle celî tarzındadır⁸⁷. Kalın ve iri bünyeli olan bu yazı türünde kalem kalınlığının ve harf iriliğinin bir sonu bulunmadığı⁸⁸ için kitabelerin her biri farklı boyutta olabilmektedir. Ayrıca aynı yazı türü ile işlenmiş olmalarına rağmen muhtemelen hattat farklılığı nedeniyle kitabeler estetik açıdan aynı etkiyi gösterememektedirler.

Kitabelerde kullanılan bir diğer yazı türü celi ta'liktir. Beşi erkek (Kat. No: 4, 12, 18, 19, 20, 21), biri bayana (Kat.No: 21) ait olmak üzere altı örnekte görülmektedir. Bazı şahidelerde yazı oldukça mükemmel olmasına rağmen 20 ve 21 no'lu şahidelerde olduğu gibi yazının daha basit olarak işlendiği örnekler de mevcuttur. Celî ta'lik, ta'lik yazının uzak mesafeden okunabilecek irilikte yazılmış olanına verilen isimdir⁸⁹. Ta'lik, düz harfi bulunmayan bir yazı türüdür. Hiçbir hareke ve tezyini unsur taşımadığından yazıdaki canlılık ve akıcılık büyük ölçüde harflerin anatomik yapılarının yer yer kalınlaşıp incelemesiyle sağlanmıştır. Fatih devrinden itibaren önem kazanmaya başlayan bu yazı, giderek ilmiye sınıfının resmi yazısı haline gelmiş ve dîvânların, şiirlerin ve edebî eserlerin yazımında büyük ölçüde tercih edilen tür olmuştur⁹⁰. Ayrıca bu yazının XVI. yüzyıldan sonra medrese, türbe, kütüphane, mezar taşı, sebil ve çeşmeler üzerindeki kitabelerde kullanımı giderek yaygınlaşmış ve en güzel örnekleri XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır⁹¹.

Kitabeler, bağı ucun şahidelerinin ön yüzlerinde genelde gövde bölümü üzerinde bulunmaktadır. Ancak başlığı bulunmayan şahidelerde (Kat. No: 10, 13) kitabeler alınlık da dahil olmak üzere şahidenin bütün ön yüzünü kaplayacak şekilde uygulanmıştır. Mail olarak işlenmiş 15 no'lu örnek hariç, düz satırlar halinde tatbik edilmiş diğer bütün kitabeler

⁸⁷ Muhiddin Serin, *Hat Sanatımız*, İstanbul, 1982, s. 45; M. Hüsrev Subaşı, *Yazıya Giriş*, İstanbul 1997, s. 21; M. Uğur Derman, "Osmanlı Celî Hatında Klasik Kavramı", *Sanat ve Klasik*, İstanbul, 2006, ss. 11-12.

⁸⁸ Mahmut Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, Ankara, 1983, s. 114.

⁸⁹ Subaşı, *a.g.e.*, s. 21.

⁹⁰ Serin, *a.g.e.*, s. 67.

⁹¹ U. Derman, "Mezar Kitâbelerinde...", s. 36; Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, Ankara, 2001, s. 10.

düz ince veya kalın kabartma çizgilerle bölümlenmiş dikdörtgen kartuşlar içerisine işlenmiştir. 17 no'lu örnekte satırlar dikey olarak ortadan ikiye bölünmüş ve kitabe beyitler halinde sunulmuştur.

2. Yazıların Muhtevası

Mezar taşları üzerinde yer alan kitabeler, biçim açısından olduğu gibi, içerikleri itibariyle de bazı özelliklere sahiptir. Yirmi bir kitabeden on dokuz adedi (Kat. No: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20) Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Bir tane kitabede (Kat. No: 12) Osmanlı Türkçesi ve Arapça birlikte kullanılmıştır. Harf inkılabından sonra yapılan 1929 tarihli 21 nolu örneğin kitabesi ise hem Osmanlıca olarak hem de Latin harfleriyle verilmiştir⁹².

Kitabelerin düzeni hakkında genel bir kural bulunmamaktadır. Mezarıda yatan şahsın adını, dua ifadelerini ve tarih ibaresini içeren sade ve kısa kitabeler olduğu gibi (Kat. No: 4, 8, 10, 13, 20), kitabelerin başlarında bunlara ilave beyit veya dörtlük içeren daha kapsamlı, uzun kitabeler de mevcuttur⁹³ (Kat. No: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21).

Şahideler üzerinde yer alan kitabeler; başlangıç ifadeleri, Ölen şahıs adına yazılmış manzume, kimlik bilgisi, dua ve tarih olmak üzere genel olarak beş bölümden müteşekkildir:

⁹² Osmanlı'nın ilk devirleri de dahil olmak üzere XVI. yüzyıla kadar kitabelerde kullanılan dil genellikle Arapça olmuş ve sonra kısa bir süre içerisinde Osmanlıca tercih edilmiştir. Bkz.: Halil Ethem, *Kitabeler Nasıl Kayıt ve Zaptolunmalıdır* Ankara 1940, s. 13; Ancak erken dönemde Arapça'nın yanı sıra Osmanlıca yazılmış kitabelerle de karşılaşmaktadır. Bkz.: F. İsmail Âyanoğlu, Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri, *Vakıflar Dergisi*, S: 4, Ankara, 1958, s. 195; Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Türk Mimarisinde Yazı", *Yeni Türkiye*, S: 46, Ankara, 2002, s. 623.

⁹³ Laqueur, Mezar kitabelerini; 1- Yakarış, 2- Dua, 3- Kimlik, 4- Dua İsteme, 5- Tarih olmak üzere beş başlıkta incelemiştir. Bkz.: Laqueur, *a.g.e.*, s. 80; Halit Çal ise kitabelerde işlenen konuları esas alarak 1- Başlangıç İfadesi, 2- İnsanlara Uyarı, 3-Durum Bildirme, 4- Sebep Bildirme, 5- Tanrıdan İstek, 6- İnsanlardan İstek, 7- Meslek, 8- Aile-Baba Adı, 9- Tanrıdan İstek (Dua), 10-Ölenin Adı, 11- İnsanlardan İstek ve 12-Tarih olmak üzere daha farklı bir gruplandırma da bulunmuştur. Bkz.: Çal, *a.g.m.*, s. 214.

a) Başlangıç İfadeleri: Kitabeler çoğunlukla bir başlangıç ifadesi bulundurmaktadırlar. Az da olsa başlangıç ifadesi taşımayan örnekler de mevcuttur (Kat. No: 8, 14). Bir örnekte (Kat. No: 16) şahidenin üst bölümü kırık olduğu için başlangıç ifadesi ihtiva edip etmediği bilinmemektedir. Başlangıç ifadeleri ekseriyetle Allah'ın isimleri veya çok nadir ölüme karşı serzeniş içerikli kelime ve cümlelerden oluşmaktadır.

Kitabelerde başlangıç ifadesi olarak geçen cümlelerden bir kısmı, Allah'ın "hay" (canlı), "hallâk" (yaratıcı) ve "bâkî" (kalıcı) isimlerini kullanarak oluşturulmuş cümlelerdir. Bunlar Arapça yazılmış olup, içerisinde en çok kullanılanı "Hüve'l-Bâkî" (O Allah bâkîdir)'dir. On bir örnekte yer almaktadır (Kat. No: 1, 2, 3, 5, 7, 11, 12, 13, 15, 17, 20). Üç örnekte (Kat. No: 4, 18, 19) "Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî" (O Allah yaratıcı ve bâkîdir); üç örnekte (Kat. No: 6, 9, 10) "el-Bâkî" şeklinde başlangıç ifadesi kullanılmıştır. Bazı kitabelerde başlangıç ifadesi olarak doğrudan ölüm ve ayrılık acısını dile getiren (Ah ölüm) ifadeler yer almaktadır (Kat. No: 21)

78

OMÜİFD

Laqueur, bu tür serzenişleri geç dönem Osmanlı toplumundaki manevi değişimin bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu kullanımlar, ölümü daha güzel bir yaşama geçişin yolu olarak göstermek yerine, Batı düşüncesinin etkisiyle, ölenin arkasında bıraktıklarının üzüntüsünü ve ayrılışın verdiği acıyı dile getirmektedir⁹⁴. Bunlar öncekilerden farklı olarak Osmanlıca olarak yazılmıştır.

b) Ölen Şahıs Adına Yazılmış Manzume: Kitabelerde başlangıç ifadelerinden sonra, ikinci sırada, genellikle manzumelerden oluşan bir bölüm yer almaktadır. Uzunlukları iki ile on satır arasında değişen bu manzumelerde, uyarı ve ibret alma (Kat. No: 17), ölümün hak oluşu (Kat. No: 17), ölüme boyun eğiş (Kat. No: 3), ölene övgü (Kat. No: 19), ebeveynin yürek acısı (Kat. No: 3), genç yaşta ölüm ve dünyadan murat almadan gidiş (Kat. No: 11, 16, 18), Allah'tan rahmet ve bağışlanma dileme (Kat. No: 1, 2, 5, 6, 7, 11, 12, 14, 15), insanlardan dua ve fatiha talebi (Kat. No: 9, 16, 17), ölüye övgü (Kat. No: 19), Allah'a kavuşma (Kat. No: 21) vs. gibi pek çok değişik tema ve konu işlenmiştir.

⁹⁴ Laqueur, *a.g.e.*, s. 83.

c) Kimlik Bilgileri: Manzumelerden sonra şahsın kimlik bilgileri verilmektedir. Kimlik tanıtıcı ifadelerin bazılarında doğrudan şahsın adı verilirken (Kat. No: 3) bazılarında baba (Kat. No: 10, 13, 21) bazılarında ise ve sülale adlarından biri veya bir kaçıyla birlikte (Kat. No: 1, 2, 15, 16) anılmaktadır. Bazı kitabelerde ise kişilerin isimlerinden önce meslekleri veya sosyal statü ifadeleri yer almaktadır (Kat. No: 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 17, 20). İki örnekte şahıs adları memleketinin ismi ile birlikte verilirken (Kat. No: 5, 20), iki örnekte isimler manzumelerin içerisinde geçmektedir (Kat. No: 18, 19).

d) Dua: Şahıs isimlerinin ardından ölen şahsın ruhu için “fatiha” talep eden bölüm gelmektedir. Bu ifadeler “...’nın ruhu için/rûhîçün el-fatiha” (Kat. No: 1, 2, 5, 14, 15); “ruhuna el-fâtiha” (Kat. No: 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 20); “ruh-ı şerifleriyçün/ruh-ı şerifine el-fatiha” (Kat. No:4, 12) şeklinde değişmektedir. 16, 17, 18 no’lu örneklerde fatiha isteği “fatiha versin” şeklinde manzumelerin içinde geçmektedir. 21 no’lu örnekte ise dua isteği “R. FAT.” şeklindedir.

Dua isteme bölümünde dikkat çeken bir diğer husus, erkek isimlerinden önce, “merhûm” (Kat. No: 1, 2, 6, 7, 11, 15, 16, 17), “merhûm ve mağfûr” (5, 9, 14); kadınlarda ise “merhûme ve mağfûre” (Kat. No: 10, 13) nitelemelerinin yer almış olmasıdır. Hatta bazı örneklerde (Kat. No: 8, 12) “merhûm ve mağfûr el-muhtâc ilâ rabbihi'l-ğafûr” şeklinde daha kapsamlı ve geniş bir cümle bulunmaktadır.

e) Tarih: Kitabeler, genellikle dua (fatiha) talebinden sonra gelen, şahsın ölüm zamanını gösteren bu bölümle son bulmaktadır. Tarihlendirmede çoğunlukla Hicri takvim esas alınmıştır. İncelediğimiz yirmi bir örnekten on bir tanesinde (Kat. No: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 13, 15, 18) tarihler sadece sene olarak; yedi tanesinde (Kat. No: 7, 8, 11, 12, 14, 16, 17) gün, ay ve yıl olarak verilmiştir. 19 no’lu örnekte tarih, metin içerisinde yazı ile verildiği halde sonda rakamla da belirtilmiştir. 20 ve 21 no’lu örneklerde tarihler doğum-ölüm şeklinde birlikte verilmiş ancak birincisinde Rumi, ikincisinde Miladi takvim esas alınmıştır.

Tarihleri ay belirtilerek verilen kitabelerden dört tanesinde kameri ay adları rumuzlarıyla⁹⁵ (Kat. No: 7, 11, 12, 14); üç tanesinde (Kat. No: 8,16,17) isimleriyle; 19 no'lu örnekte ise "gurre-i şehri-i siyamında" şeklinde yazılmıştır.

Muhteva açısından genel olarak beş bölüme ayırarak incelediğimiz kitabelerde birtakım meslek isimleri, yer adları, sülale ve şahıs isimleri vs. geçmektedir. Bunlar:

- **Meslek ve Sosyal Statü İfadeleri:** Kitabelerden üç tanesinde, "müftü" (Kat. No: 4, 11, 13), bir tanesinde "Enderun-ı Hümayun Çırağı" (Kat. No: 6), bir tanesinde "Hazine Katibi" (Kat. No: 9), bir tanesinde "Şeyh" (Kat. No: 12), bir tanesinde "Alay Katibi" (Kat. No: 17), bir tanesinde de "Mahkeme-i Asliyye Azası" (Kat. No: 20) şeklinde şahısların bizzat kendilerine ait meslek ve sosyal statü belirten ifadeler geçmektedir.

80

OMÜİFD

- **Yer Adları:** Kitabelerin bir kısmında kasaba, şehir vs. gibi yer ve bölge adları da yer almakta olup, beş kitabede altı kez geçmektedir. Bunlar; Köprü, (Kat. No: 4), Kırım (Kat. No:5), Vezirköprü (Kat. No: 11, 12, 20), Hemşin (Kat. No: 20) dir.

- **Sülale-Soy İsimleri:** On üç kitabede kişi adlarının önünde on farklı türde sülale ve ya soy isimleri bulunmaktadır: Bunlar; Kâsımzâde (Kat. No: 1, 15, 16, 17), Çelebizâde (Kat. No: 2), Ulu Yâkubzâde (Kat. No: 7), Abdullahzâde (Kat. No: 8), Osmanzâde (Kat. No: 10), Madenzâde (Kat. No: 11), Feyz Beyzâde (Kat. No: 13), Kıbabcızâde (Kat. No: 18), Keşşâzâde (Kat. No: 19), Kürtzâde (Kat. No: 20).

- **Tarikat İsimleri:** İki kitabede (Kat. No: 4, 12) "Nakşibendiyye" şeklinde tarikat ismi geçmektedir.

- **Şahıs İsimleri:** Mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerde pek çok erkek ve kadın ismi yer almaktadır. Erkek İsimleri: Abdullah (Kat. No: 3),

⁹⁵ Kamerî aylar ve rumuz harfleri şu şekildedir: 1- Muharrem/ م , 2- Safer/ ص , 3- Rebî'ü'l-Evvel/ ر , 4- Rebî'ü'l-Âhîr/ ر , 5- Cemâziye'l-Evvel/ ج , 6- Cemâziye'l-Âhîr/ ج , 7- Receb/ ب , 8- Şa'bân/ ش , 9- Ramazân/ ن , 10- Şevvâl/ ل , 11- Zilka'de/ ل , 12- Zî'l-Hicce/ ذ .

Ahmet (Kat. No: 1, 13, 15), Ali (Kat. No: 2, 8), Hasan Hakkı (Kat. No: 17), Hasan Ârif Hakkı (Kat. No: 14), Hüseyin (Kat. No: 11, 21), Mehmet (Kat. No: 7, 9), Mehmet Sâmi (Kat. No: 16), Mustafa (Kat. No: 4), Osman (Kat. No: 5, 6, 12), Rüştü (Kat. No: 18), Şükrü (Kat. No: 19), Tâhir (Kat. No: 20), Süleyman Sırrı (Kat. No: 20). Kadın isimleri: Fâtıma (Kat. No: 10), Mâhire (Kat. No: 21), Râbia (Kat. No: 13).

Sonuç olarak; Vezirköprü içerisindeki mezarlıklarda mevcut hicri 13-14. yüzyıllara (miladi 18. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başları) tarihlenen yirmi bir mezara ait mezar taşlarının hem form hem de kompozisyon özellikleri açısından dönemlerinin sanat anlayışlarını yansıttığı görülmektedir. Zira söz konusu dönem Batılı etkilerin Türk toplum yapısını ve sanatını etkilediği bir dönem olarak temayüz eder. Bu anlayış mimaride klasik plan uygulamalarına küçük değişiklikler getirirken; dekorasyonda, genellikle Batı kökenli motiflerin ve kompozisyonların yüzey bezemelerine hakimiyetini sağlamıştır. Bu bağlamda akantus yaprakları, natüralist bitkiler, saksıda ağaçlar, vazoda çiçekler, ve stilize yapraklardan oluşan unsurlar, mezar taşlarının süsleme repertuarının başlıca elemanları olmuşlardır. Ancak bunun yanında servi ağacı gibi eski formlardan da tam olarak vazgeçilmediği dikkat çekmektedir. Bezemelerde dikkat çeken bir diğer husus geometrik unsurların yok denecek kadar az kullanılmış olmasıdır.

Erkek ve kadın mezar taşları, bir genelleme yapacak derecede dengeli dağılım göstermedikleri için aralarında detaylı karşılaştırma yapılamamıştır. Bununla birlikte erkeklere ait mezar taşları genellikle çeşitli biçimlerde serpuşlu iken kadın mezar taşlarında başlık bulunmamaktadır.

Şekil yönünden erkek mezar taşlarının kendi aralarında görülen en temel farklılık mesleklere ve sosyal statülere göre başlık türlerindeki çeşitliliğidir.

Yerel ve basit olarak oluşturulanlar dışında, mezar taşlarının, aynı döneme ait İstanbul, Edirne, Konya, Adana, Boyabat, Kastamonu, Amas-

ya, Trabzon ve Giresun gibi yurdun değişik yerlerinde tespit edilen diğer mezar taşları ile gerek form ve kompozisyon gerekse işleniş özellikleri açısından büyük benzerlikler arz etmesi, taşların ya aynı yerde veya aynı ekolün temsilcileri tarafından hazırlandığı düşüncesini akla getirmektedir. Ancak bunun yanında biçim açısından diğer yerlerde örneği pek görülmeyen prizmatik formlu şahide örneklerine Vezirköprü'de rastlanılmaktadır.

Mezar taşlarının vazgeçilmez unsuru olan kitabeler, manzum ve nesir halde, temelde ölen kişi hakkında bilgi vermek amacıyla yazılmışlardır. Ancak bunun yanında, ait oldukları dönemin insanların dünya ve ahiret görüşünü âyetler ve hikmetli sözler ışığı altında yorumlamayı da ihmal etmemişlerdir. Burada şahsın mesleği ve sosyal statüsünün kitabelerdeki ifade formlarına doğrudan yansıdığı da dikkati çekmektedir.

82

OMÜİFD

Kitabeler, genel olarak, celî sülüs ve celî ta'lik hat türleri ile yazılmıştır. Dekorasyonda Batı etkileri hissedilirken yazılar bu etkilenmenin tamamen dışında kalmış ve kendi gelişim seyrini kendi mecrasında devam ettirmiştir. Taşa işlenişinde oldukça titiz davranıldığı anlaşılan nezih kitabeler olduğu gibi, çok kaba olarak tatbik edilmiş kitabeler de mevcuttur.

Şahidelerin gerek form gerekse kitabe içerikleri dikkate alındığında yüzyıllara göre bir takım farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız şahidelerle Vezirköprü'de mevcut 18. yüzyıla tarihlenen şahideler arasında form ve başlık tipleri arasında dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Ayrıca söz konusu dönemlere ait kitabelerin içerikleri dikkate alındığında 19. yüzyıla tarihlenen kitabelerin 18. yüzyıla tarihlenen kitabelerden oldukça gösterişli ve ayrıntılı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak değişik zamanlarda ilçeye yaptığımız ziyaretlerde mezar taşlarından bazılarının tahrip olduğu, bazılarının ise yapılan yeni düzenlemeler neticesinde geliş güzel yerlere dikildiği görülmüştür. Mezar taşları ile ilgili yapılması düşünülen herhangi bir işlemin mutlaka

uzman birinin gözetiminde gerçekleştirilmesinin lüzumuna inanmaktayız. Aksi takdirde iyi niyetle de olsa bilmeden yapılacak herhangi bir müdahale, mezar taşlarını telafi edilemez hasarlarla karşı karşıya bırakabilmektedir.

Milli kültürümüzün önemli unsurlarından biri olan, plastik özellikleri ile Türk sanatının değişik dönemlerinin damgasını taşıyan ve bu nedenle de her biri, zamanının birer şahidi ve temsilcisi konumundaki bu taşlar, açıkta ve korumasız olduklarından tabiat şartlarının ve insan elinin tahribatına maruz kalabilmektedir. Giderek tamamen yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan bu eserlerin tespitinin yapıp incelenmesi ve yeni kuşaklara kazandırılması son derece önem arz etmektedir. Zira bu taşlar medeniyet birikimlerimizin tutulduğu birer toplumsal hafıza kayıt alanları niteliğinde olup yeni nesilleri öz değerleriyle tanıştırap geleceklere yön vermelerine katkı sağlayacak birer kültür köprüsü olarak da vazife ifa edebilirler.

Kaynakça

- Açıkgözoğlu, Ahmet Sacit, *Eyüp Sultan Civarında İmzalı Mezar Taşı Kitabeleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1995.
- _____, Ahmet Sacit, "Hattat Sami Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul, 1999, ss. 128-139.
- Arslan, Ayşegül, *Edime Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007.
- Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul, 1986.
- Âyânoğlu, F. İsmail, Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri, *Vakıflar Dergisi*, S: 4, Ankara, 1958, ss. 193-208.
- Bacque-Grammont, Jean Louis- VATİN, Nicolas, "Stele Turcice, VI, Steles Funeraires De Sinop", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu III*, Paris, 1992, ss. 105-207.
- Bacque-Grammont, Jean Louis-Laqueur, Hans Peter-VATİN, Nicolas, "Les Cimetières Ottomans Comme Source Historique. Methodolo-

gie et Possibilités de Traitement Par L'Informatique", Erdem, C. VI, (S. 16), Ankara, 1992, ss. 177-214.

Çakar, Gülşen, *Bursa Emîr Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. Yüzyıllardaki Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007.

Çal, Halit, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar taşlarında Başlıklar", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III*, İstanbul, 1998, ss. 206-225.

_____, Halit, *Boyabat Mezar Taşları*, Ankara, 2015.

Çulpan, Cevdet, *Serviler II*, İstanbul, 1961.

Derman, Uğur, "Osmanlı Celî Hattında Klasik Kavramı", *Sanat ve Klasik*, İstanbul, 2006, ss. 11-38.

_____, Uğur, "Mezar Kitâbelerinde Yazı San'atımız", *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, S: 49/328, İstanbul, 1975, ss. 36-47.

Ersoy, Ayla, "Eyüp'deki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü", *V. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul, 2002, ss. 90-95.

84 Ethem, Halil, *Kitabeler Nasıl Kayıt ve Zapt Olunmalıdır* Ankara, 1940.

OMÜİFD

Gümüüşdağ, Gökhan, *Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007.

Gün, Recep, "Mezartaşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezartaşı Örneği", *İstem*, Yıl:1, Sayı:1, 2003, ss. 151-156.

_____, Recep *Çarşamba Gökçeli Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları*, Samsun, 2009.

Gündoğan, Bengü, *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007.

Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul, 1305.

İltar, Gazanfer, *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005.

Karamağaralı, Beyhan, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara, 1992.

Kuban, Doğan, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul, 1973.

Kuşoğlu, Mehmet Zeki, *Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâkî*, İstanbul, 1984.

- Laqueur, Hans-Peter, *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul, 1997.
- Nefes, Eyüp, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 2002.
- _____, Eyüp, "Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'ndaki Kitabesinden Hareketle Hattat Mısrî-Zâde İle İlgili Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi*, S: 29, Erzurum, 2006, ss. 289-295.
- Oğuz, Burhan, *Mezar taşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul, 1983.
- Serin, Muhiddin, *Hat Sanatımız*, İstanbul, 1982.
- Subaşı, M. Hüsrev, *Yazıya Giriş*, İstanbul, 1997.
- Taşdemir, Meral, *Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresi'nde Yer Alan Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1993.
- Tibet, Aksel-İşin, Ekrem-Yelkenci, Dilek, "Stelea Turcicae VIII, Yenikapı Mevlvihânesi Haziresi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara, 1996, ss. 223-281.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit, "Türk Mimarisinde Yazı", *Yeni Türkiye*, S: 46, Ankara, 2002, ss. 616-634.
- _____, Abdülhamit, *Edincik'te Türk Devri Mimarisi ve Mezar Taşları*, Bursa, 2005.
- Uğraşkan, Erol, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Ülgen, Aygün, "Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Uslubu-Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üslûplar ve Üslûp Özellikleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S: 7, 1990, ss. 67-71.
- Yazır, Mahmut, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, Ankara, 1983.
- Yaman, Bahattin, "Isparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları", *Erdem*, C. 16, S. 48, Ankara, 2007, ss. 169-201.
- <http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Sayfa&No=385>



**MEZAR TAŞLARINDA GÖRÜLEN GENEL ÖZELLİKLERİN TABLO
ŞEKLİNDE GÖSTERİMİ***

Mezar No	İsim	Cinsiyet	Tarih	Şiir	Ayaktaşı	Ebced	Yazı	Hacılar	Ağalar	Seyyidler
1	Hacı Ahmet Ağa	Er.	1787-1788	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs	Hacı	Ağa	
2	Hacı Ali Ağa	Er.	1789-1790	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs	Hacı	Ağa	
3	Seyyid Abdullah	Er.	1798-1779	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			Seyyid
4	Hacı Mustafa Efendi	Er.	1799-1800	Yok	Var	Yok	Celi Ta'lik	Hacı		
5	Hacı Osman Ağa	Er.	1800-1801	Var	Var	Yok	Celi Sülüs	Hacı	Ağa	
6	Hacı Seyyid Osman Efendi	Er.	1808-1809	Var	Var	Yok	Celi Sülüs	Hacı		Seyyid
7	Hacı Mehmed Efendi	Er.	1808-1809	Var	Var	Yok	Celi Sülüs	Hacı		
8	Hacı Ali Efendi	Er.	1809-1810	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs	Hacı		
9	Seyyid Hacı Mehmed Efendi	Er.	1813	Var	Var	Yok	Celi Sülüs	Hacı		Seyyid
10	Fâtma Hâtun	Bn.	1817-1818	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			
11	Hüseyin Efendi	Er.	1820	Var	Var	Yok	Celi Sülüs			Seyyid

86

OMÜİFD

* Tablo düzenlemesi şu çalışma örneği alınarak yapılmıştır: Bahattin Yaman, "Isparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları", *Erdem*, C. 16, S. 48, Ankara, 2007, ss. 169-201.

12	Seyyid Osman Efendi	Er.	1824-1825	Var	Var	Yok	Celî Ta'lik			Seyyid
13	Râbia Kadın	Bn.	1827-1828	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			
14	Hasan Ârif Hakkı Efendi	Er.	1837-1838	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs			
15	Hacı Ahmed Ağa	Er.	1837-1838	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs	Hacı	Ağa	
16	Mehmed Sami	Er.	1903-1904	Var	Var	Yok	Celi Sülüs			
17	Hasan Hakkı	Er.	1904	Var	Var	Yok	Celî Sülüs			
18	Kıbâbcızâde Rüşdü	Er.	1917-1918	Var	Var	Var	Celî Ta'lik			
19	Hacı Şükrü Efendi	Er.	1919-1920	Var	Var	Var	Celî Ta'lik	Hacı		
20	Süleyman Sırrı Efendi	Er.	1929	Yok	Var	Yok	Celî Ta'lik			
21	Mahire Cömert	Bn.	1937	Var	Var	Yok	Rik'a			

FOTOĞRAFLAR



88

OMÜİFD

Foto. 1



Foto. 2



Foto. 3



Foto. 4



Foto. 5



Foto. 6



Foto. 7



Foto. 8a



Foto. 8b

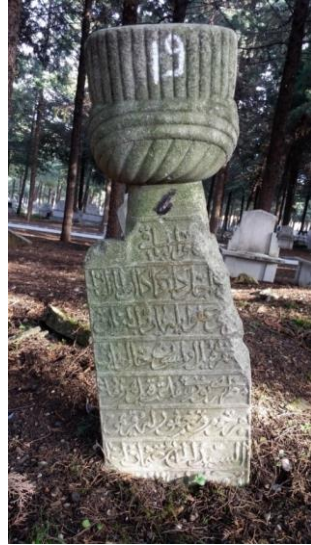


Foto. 9a



Foto. 9b



Foto. 10



Foto. 11a



Foto. 11b



92

OMÜİFD

Foto. 12

Foto. 13a



Foto. 13b

Foto. 14



Foto. 15



Foto. 16

93

OMÜİFD



Foto. 17



Foto. 18



Foto. 19



Foto. 20a



Foto. 20b

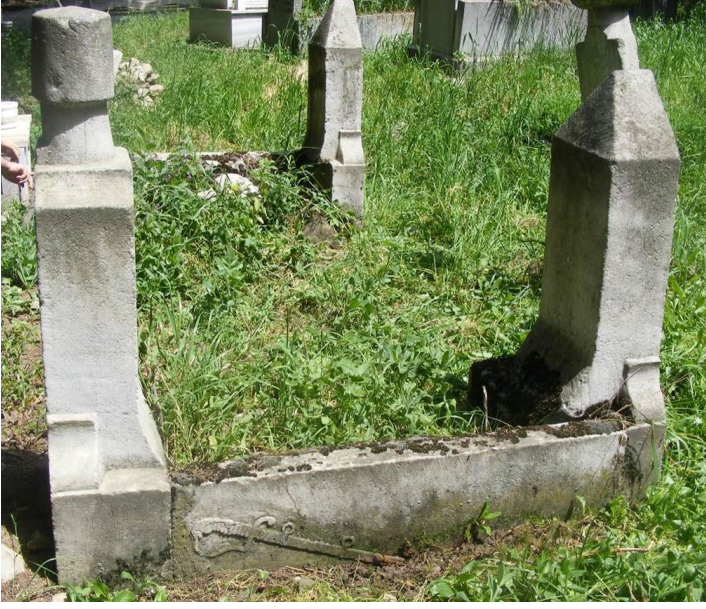


Foto. 21a



Foto. 21b



Foto. 22



Foto. 23



Foto. 24a



Foto. 24b



Foto. 25a



Foto. 25b

DEĞERLERİN BELİRLENMESİ TESTİ (DIT) İLE AHLAKİ YARGI YETENEĞİ TESTİ (MUT) ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

MEVLÜT KAYA*

SEMRA ÇİNEMRE** - OSMAN TAŞKIN*** - ŞENAY YAZGAN****

Examination of Relationship Between Defining Issues Test (DIT) and Moral Judgment Test (MJT)

Abstract: The main purpose of this study is to compare James R. Rest's Defining Issues Test and Georg Lind's Moral Judgment Test in terms of theory and practice. It is known that both of them are most widely used tests to measure moral judgment throughout the world. With this aim, in this article, firstly both scientists' theories and own studies on tests are handled theoretically. Then some academic studies of these tests applied in Turkey are mentioned. Finally, findings and comments of this research related to DIT and MJT are revealed.

Both tests were performed on a group of 251 students in studying various programs of Artvin Çoruh and Ondokuz Mayıs universities in 2012-2013 academic year. In research process, relational scanning model was used, and in data analysis SPSS 16.0 statistical program was applied. To determine the correlation between DIT and MJT tests, Pearson moments correlation test was used. In order to see relationship between both tests and independent variables benefited from t-test and ANOVA.

As a result, it was revealed that the main theoretical difference between both tests is DIT's step priority and MJT's step consistency. Besides, it was also concluded that tests are structurally different from each other.

The results of data analysis demonstrated that there was no significant relationship ($r = -0,02$) between P-Point of DIT scale and C-point of MJT scale; between stu-

* Prof. Dr., OMÜ, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD. [mkaya@omu.edu.tr]

** Arş. Gör., KTÜ İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD. [semra.cinemre@ktu.edu.tr]

*** Arş. Gör., Artvin Çoruh Ü. İlahiyat Fakültesi, İDKAB ABD. [osmnskn@hotmail.com]

**** Doktora Öğrencisi, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü. [yazganimm@googlemail.com]

dents' moral judgment points and gender variant there was significant difference in DIT, but in contrast to this, no difference in MJT test; terms of university and department of education variant, there was no significant change in DIT, but on contrary, there is a significant difference in MJT test. Finally, between moral judgment points and students grade level no significant differences found in both tests.

Keywords: Moral Judgment, Moral Development, Defining Issues Test, Moral Judgment Test, James R. Rest, Georg Lind.



Öz: Bu araştırmada, ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla yerli ve yabancı literatürde en yaygın olarak kullanılan James R. Rest'in geliştirdiği DIT (*Defining Issues Test*) ile Georg Lind'in geliştirmiş olduğu MUT (*Moralisches Urteil Test*) testlerinin teorik ve uygulama açısından karşılaştırılması amaçlanmıştır. Bu amaçla, ilk olarak her iki bilim adamının testlerle ilgili kendi teorileri ve çalışmaları kuramsal açıdan ele alınmıştır. Daha sonra, testlerin ülkemizde uygulandığı bazı araştırmalara değinilmiştir. Son başlık da, DIT ve MUT testlerinin uygulandığı bulgular ve yorum kısmına ayrılmıştır.

Her iki test, 2012-2013 eğitim-öğretim yılında Artvin Çoruh ve Ondokuz Mayıs Üniversitelerinin çeşitli programlarında öğrenim görmekte olan 251 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. Araştırmada ilişkisel tarama modeli benimsenmiş ve verilerin çözümlenmesinde SPSS 16.0 programından yararlanılmıştır. DIT ve MUT testleri arasındaki korelasyonu belirlemek için Pearson momentler çarpımı korelasyon testi kullanılmıştır. Bağımsız değişkenler ile DIT ve MUT testi arasındaki ilişkinin belirlenmesinde, t-testi ve ANOVA testinden yararlanılmıştır.

Sonuç olarak, her iki test arasındaki en temel teorik farkın DIT'ta basamak önceliği; MUT'ta ise basamak tutarlılığı olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte; testlerin yapısal anlamda da birbirinden farklı olduğu sonucuna varılmıştır.

Uygulama sonucunda DIT ölçeğinin P-Puanı ile MUT ölçeğinin C-puanı arasında anlamlı bir ilişkinin ($r = -0,02$) olmadığı ortaya çıkmıştır. Bağımsız değişkenlerle yapılan ilişkilendirmeler sonucunda cinsiyet değişkeni ile öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma bulunurken, MUT testinde bir farklılaşmaya rastlanılmamıştır. Üniversite ve öğrenim görülen bölüm değişkenleri ile ahlaki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma görülmezken, MUT testinde anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin ahlaki yargı puanları ile sınıf değişkeni arasında ise, her iki testte de anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Anahtar Sözcükler: Ahlaki Yargı, Ahlak Gelişimi, Değerlerin Belirlenmesi Testi, Ahlaki Yargı Yeteneği Testi, James R. Rest, Georg Lind.



Giriş

Eğitim ve psikoloji bilimi literatürüne bakıldığında, ahlak gelişiminin; psikanalitik kuram, sosyal öğrenme kuramı ve zihinsel gelişim kuramı

çerçevesinde incelendiği görülmektedir (Çileli, 1986, s. 15). Bu kuramlar içinde ise, en sık olarak zihinsel gelişim kuramına başvurulmaktadır.

Zihin temelli ahlak gelişim kuramları çerçevesinde, bireyin ahlaki gelişimini ölçmek amacıyla çeşitli testler geliştirilmiştir. Rest'in geliştirdiği DIT (*Defining Issues Test*) ile Lind'in geliştirmiş olduğu MUT (*Moralisches Urteil Test*), ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla kullanılan en yaygın iki testtir. Her iki testi ayrı ayrı temel alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır.¹ Fakat iki testin mukayesesine dayalı olarak yapılmış çalışma yok denecek kadar azdır.² Bu bağlamda, çalışmamızda DIT ile MUT arasındaki ilişkinin yönü ve düzeyi belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu noktada öncelikle bu iki ahlaki yargı testinin özellikleri kuramsal olarak ele alınıp karşılaştırılacaktır. Araştırmanın ikinci bölümünde testlerden elde edilen puan ortalamaları arasındaki korelasyon analiz edilecektir. Son olarak, bazı bağımsız değişkenler ile testlerin puanları arasındaki ilişki karşılaştırılmalı olarak değerlendirilecektir.

Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT: Defining Issues Test)

DIT, ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla James R. Rest (1979b) tarafından geliştirilmiş bir testtir.³ Rest, Lawrence Kohlberg'den devraldığı teori ve metot üzerinde yaptığı bazı değişikliklerle DIT'ı geliştirmiş (Elm ve Weber, 1994, s. 341) ve bu yaklaşımını "neo-Kohlbergci" olarak adlandırmıştır (Rest vd., 1999b, s. 645; Thoma vd., 1999, s. 325). Rest (1986), geliştirdiği testi şu şekilde tanımlamaktadır (aktaran Sabin, 2006, s. 47):

"DIT farklı gelişim basamaklarındaki insanların, ahlaki ikilemleri farklı yorumladıkları ve neyin doğru/haklı olduğuna ilişkin farklı sezgileri olduğu öncüllerine dayanır. Bu sezgiler, deneğe her zaman açıkça söy-

¹ Bu çalışmaların bazısına, bu makalenin "Ülkemizde DIT'in Kullanıldığı Çalışmalar" ve "Ülkemizde MUT'un Kullanıldığı Çalışmalar" başlıkları altında yer verilmiştir.

² Bu konuda ülkemizde yapılmış çalışmaya rastlanılmamıştır. Yabancı literatürde ise, bu konudaki en önemli çalışmalar şunlardır: C. Ishida. (2006); G. Lind. (1985) ve (1996); J. R. Rest vd. (1997a).

³ DIT'in özellikleri ve nasıl puanlanacağı Rest tarafından hazırlanan el kitabında açıklanmıştır. Detaylar için bkz. J. R. Rest, (1979b).

lenmiş kural sistemleri ya da sözel felsefeler olmayıp, daha ziyade sağduyulu ve sezgisel olarak “görüntünün arka yüzü” olarak işlev görürler...”

Bilişi vurgulaması, temel epistemolojik kategorilerin kişisel uğraşla inşa edilmesi, bilişsel gelişim açısından değişikliği betimlemesi, genç ve genç yetişkinlerin geleneksel düzeyden gelenek ötesi düzeye doğru gelişimsel değişikliklerini karakterize etmesi bakımından DIT, Kohlberg’in yaklaşımıyla oldukça benzerlik göstermektedir (Rest vd., 1999b, s. 645). Ancak Rest’in ahlaki sorgulama modeli, basamakları belirleyen temel kavramları bakımından Kohlberg’in yaklaşımından farklı görünmektedir. Örneğin Rest, “adalet ahlakı” kavramını Kohlberg’den daha farklı bir şekilde kullanmaktadır. İki teori, her ne kadar basamakları, adalet kavramını kullanarak belirlenseler de; Kohlberg’in teorisi, “tersine çevrilebilme” ve “evrenselleştirilme” gibi adaletin bireyin içinde var olduğuna işaret eden bazı formalistik terimlerle basamakları ifade etmektedir. Rest’in teorisi ise, adalet kavramını her basamakta sosyal işbirliğinin organize edilme şekline dayandırarak karakterize etmektedir (Elm ve Weber, 1994, s. 343).

DIT’in teorik temeli, Rest’in ahlaki davranış sürecini tarif etmek için geliştirdiği dört unsur modeline (*The Four-Component Model*) dayanmaktadır (bkz. Rest vd., 1999a; Rest vd., 2000, ss. 385-387). Bu unsurlar ahlakı; ahlaki ilgi, ahlaki yargı, ahlaki motivasyon ve ahlaki erdem olmak üzere dört kategoriye ayırmaktadır. *Ahlaki ilgi*, ahlaki durumların farkına varabilmektir. *Ahlaki yargı*, ahlaki bir davranışı seçebilme yeteneğidir. *Ahlaki motivasyon*, ahlaki standartlara uygun davranma konusunda içsel bir istek duymaktır. *Ahlaki erdem* ise, aslında gayri ahlaki davranmanın en uygun olabileceği durumlarda bile, ahlaklı davranma konusunda kişisel bir kararlılık göstermektir. Rest’in testi, bu dört öğeden ikincisi olan ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla geliştirilmiştir (Sabin, 2006, ss. 45-46). Model kendi içerisinde; a) rasyonel karar alma, b) ahlaki değerlendirme, c) ahlaki seçim, d) ahlaki kararlılık gibi süreçlerden oluşmaktadır.

Kohlberg'in kullandığı üç ikilemi kendisine dahil eden DIT, altı ikilemden oluşan yazılı bir testtir. Bu ahlaki ikilemler çok geniş bir konu çeşitliliğine sahiptir. Her ikilemden sonra, ikilem durumunda bireyin ne yapması gerektiğine karar vermesini sağlayan ve farklı ahlaki konuları temsil eden on iki madde/gerekçe bulunmaktadır. Örneğin Heinz ikileminden sonra: *“Toplumun kanunlarının korunması gerekir”, “Eşini seven bir kişinin ölümcül bir durumda hırsızlık yapması doğaldır”, “Hayat kurtarma olasılığı için hapse girmeye değmez”* gibi her biri farklı bir evreye ilişkin gerekçeler verilmektedir. Katılımcılara, altı ahlaki ikilem ve ikilemlere ilişkin on ikişer gerekçe okutturulmaktadır. Deneklerden, ikilem konusunda kararlarını önem sırasına göre *“çok önemli”, “önemli”, “biraz önemli”, “az önemli”* şeklinde işaretlemeleri istenmektedir. Daha sonra on iki cümle içerisinde en önemli dört madde önem sırasına göre yazdırılmaktadır (Elm ve Weber, 1994, ss. 348-349; Rest vd., 1999b, s. 646; Rest vd., 1997a, ss. 5-28). Bu formu tamamlamak deneklerin yaklaşık 45-55 dakikasını almaktadır (Rest vd., 1997b, s. 500).

DIT testi sonucunda üç tür puan elde edilmektedir. P puanı, denegin yaptığı sıralama üzerinden hesaplanan ve ahlaki yargıyı ölçümde kullanılmaktadır (Elm ve Weber, 1994, s. 348). P puanı, denegin prensiplere bağlı ahlaki yargılara verdiği önemi göstermektedir (Fisher ve Sweeney, 1998, s. 906). Eğer denek, prensipli bir maddeyi *“en önemli”* şeklinde sıralarsa; bu, P skorunu 4 puan, ikinci sıradaki 3 puan; üçüncü sıradaki 2 puan; dördüncü sıradaki ise, 1 puan artırmaktadır. Sonuçta altı ikilemin sonunda P puanı elde edilmektedir. P puanı, 60 puan temelinden yüzdeliğe çevrilerek 0 ile 95 arası bir değer alabilmektedir (Rest vd., 1997b, s. 500).

Uygulama sonrasında elde edilen D puanı, bütün evrelere ilişkin yargılara ait genel puanı göstermekte, bu özelliği ile Kohlberg'in ahlaki olgunluk puanının özelliğini yansıtmaktadır.

M puanı anlamsız maddelere verilen öneme ilişkin sayısal bir değerdir. Bu puan, deneklerin teste ilişkin tutumlarını belirlemektedir. M ham puanı sekiz veya daha fazla olan bir form değerlendirmeye alınma-

maktadır. Çünkü, ortalama M puanından iki standart sapma yukarıdadır. Ayrıca deneklerin maddeleri sıralamaları ile derecelendirmeleri arasındaki tutarlılık, puanın iç güvenilirliğini belirlemede kullanılmaktadır. Herhangi bir maddede sıralama ve derecelendirme tutarsızlığı bulunan forma ait puan değerlendirmeye katılmamaktadır (Çileli, 1986, s. 104; Kaya, 1993, s. 69).

P puanı, daha önce denenmiş pek çok alternatif indeksten sonra 1970 yılında benimsenen ve en uzun süre kullanılan puan olmuştur. Çünkü P puanı teorik olarak beklenen bulgularla daha tutarlı sonuçlar vermiştir. Bunun yanında, diğerlerine göre nispeten daha kolay hesaplanma yapıldığı ve daha kolay yorumlandığı görülmüştür. Bu nedenle otuz yıldan daha fazla zaman boyunca ahlaki yargı göstergesi için P skoru kullanılmıştır. Ancak P indeksi, DIT'la ilgili tartışmalarda gerek niteliksel niceliksel açıdan ve gerekse bilgiyi ziyan etme sorunu açısından eleştirilmeye başlanmıştır. Bu eleştirilerle birlikte daha az maliyetli olacak ve daha iyi sonuçlar doğuracak yeni bir test ihtiyacı doğmuştur. Bu nedenle DIT'ın revize edilmesine gerek duyulmuştur (Rest vd., 1999b, s. 647). P indeksinin kullanıldığı süreç zarfında Rest ve arkadaşları aynı zamanda daha iyi bir gösterge üzerinde çalışmışlardır (Rest vd., 1997b, s. 498). Neticede 20 yıldan daha fazla süre kullanıldıktan sonra DIT, revize edilmiş ve DIT-2 ismiyle yeni bir forma kavuşmuştur.

DIT-2'de, ikilemler ve bunlara ait maddeler güncellenmiş, test kısaltılmış, yönergeler daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca DIT-2 için yeni bir istatistik sistemi oluşturulmuştur (Sabin, 2006, s. 45). Üç ikilemden oluşan DIT'ın kısa formunun denek tarafından tamamlanması 30-40 dakika sürmektedir (Rest vd., 1997b, s. 500). DIT puanlamasının yeni versiyonunda N2 puanlamasının, geleneksel P puanlamasına göre kriterleri karşılamada daha üstün performans gösterdiği görülmüştür (Rest vd., 1999b, s. 645).

Günümüzde araştırmacılar, isterlerse DIT'ın altı hikayeden oluşan ilk versiyonunu seçmekte, isterlerse de kısaltılmış versiyonunu kullanabilmektedir. DIT'ı kullanan çok sayıda çalışmada (orijinal ya da kısaltıl-

mış DIT versiyonundan hangisini kullandıklarına bağlı olarak) güvenilirliğin 0.70 ile 0.80 arasında bir değere sahip olduğu görülmektedir (Blasi, 1980, ss. 1-45; Rest, 1979a; Snarey, 1985, s. 202-232).

1.1.Ülkemizde DIT'ın Kullanıldığı Bazı Çalışmalar

DIT, ahlaki yargı gelişimini ölçmek amacıyla birçok ülkede kullanılmıştır. Bu konuda oldukça geniş bir literatür olması sebebiyle, burada DIT ile ilgili özellikle ülkemizde yapılan çalışmalar hakkında temel bir içerik sunulmaktadır.

Çileli (1981), örneklemini İngiltere'de yaşayan 14-18 yaşları arasındaki 103 öğrenci örneklemleri araştırmasında, Kohlberg'in Ahlaki İkilem Testi ve Rest'in DIT'ını uygulamıştır. Araştırma sonucunda, Kohlberg'in testinin yaş değişkenine karşı duyarlı olduğunu ve ahlaki gelişim basamaklarını beklenen doğrultuda belirlediğini ortaya koymuştur. DIT ile elde edilen P puanları ile okul, cinsiyet ve yaş değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

DIT'ın Türkçe'ye uyarlama ve geçerlik çalışmalarını ilk defa Akkoyun (1987) yapmıştır. Ankara Üniversitesi'ne devam eden 191 öğrenci üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında verileri, Duygusal Empati Ölçeği ve DIT ile toplamıştır. Araştırma sonucunda duygusal empati ile ahlaki yargı arasında önemli bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Temel (1991), yetiştirme yurdunda ve ailesinin yanında kalan toplam 500 genç üzerinde yaptığı çalışmasında cinsiyet rol kimliği ile ahlaki gelişimi çeşitli değişkenler açısından incelemiştir. Bem Cinsiyet Rolü Envanteri ve DIT'ın kullanıldığı çalışma sonunda yetiştirme yurtlarında kalan gençlerin, ahlaki yargı yeteneği evre puanları ile ailesi yanında kalan gençlerin ahlaki yargı yeteneği evre puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaya (1993), çeşitli fakültelerde öğrenim gören üniversite öğrencileri örnekleminde yaptığı çalışmada, öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinin geleneksel düzeyde olduğunu tespit etmiştir. Araştırmada üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyi, cinsiyeti, kavrama gücü, benlik tasarımı dü-

zeyi ve uyum düzeyi ile ahlaki yargıları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu görülmüştür.

Kurt (1996), rehberlik, fen bilgisi ve sosyal bilgiler branşındaki öğretmenlerin ahlaki düzeyleri ve denetim odağı algılamalarını incelemiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin, cinsiyet ve branşlara göre ahlaki gelişimleri ile denetim odağı algılamaları arasında önemli bir farklılık olduğunu belirlemiştir.

Cesur (1997), İstanbul Üniversitesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi'nden 172 öğrenci örnekleminde bilişsel gelişimle ahlaki gelişim arasındaki ilişkiyi incelediği araştırma sonucunda, ahlaki yargı yeteneği ile eğitim düzeyi arasında olumlu bir ilişki saptamıştır.

Acuner (2004), din eğitimi bilimi açısından bazı değişkenler göre 14-18 yaş arası 437 genç üzerinde ahlaki yargı gelişimini incelemiştir. Araştırma sonucunda; okul türü, sınıf düzeyi ve annenin dindarlık düzeyinin algılanış biçimi gibi değişkenlere göre ahlaki yargı puanları arasında anlamlı farklılıklar tespit etmiştir. Ayrıca, örnekleme giren öğrencilerin geleneksel ahlaki yargı düzeyinde olduğu sonucuna varmıştır.

Küçükalp (2004), üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı gelişimi ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sonuç olarak dindarlık ve ahlaki yargı arasında bir ilişkinin olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca dindarlığın ahlaki yargıyı çok düşük düzeyde açıklama gücüne sahip olduğu sonucuna varmıştır. Netice olarak; ahlaki yargı puanını açıklamada cinsiyet, fakülte ve sınıf değişkenlerinin etkili olduğunu tespit etmiştir.

Çırak (2006), İnönü Üniversitesi'nden 638 öğrenci örnekleminde, üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneklerini, bunları etkileyen faktörleri ve üniversite öğrencilerinin, ahlaki yargı yetenekleri ile kendini gerçekleştirme düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığını incelemiştir. Sonuç olarak, annenin okuryazar veya ilkokul mezunu olmasının ve kendini gerçekleştirme puanının düşük olmasının, ahlaki yargı yeteneği puanlarını etkilediğini tespit etmiştir. Ayrıca "zamanı iyi kullanma düzeyi

alt ölçeği” ve “desteği içten alma düzeyi alt ölçeği” puanları ile öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında anlamlı bir ilişki görmüştür.

Başalan İz (2009), çalışmasında hemşire öğrencilerin ahlaki yargı yeteneklerini belirlemeyi amaçlamıştır. Araştırmanın sonucunda öğrencilerin ahlaki yetenek puanları orta (33.9 ± 12.8) düzeyde olduğu görülmüş, ahlaki yargı düzeylerinin geleneksel dönemde olduğu anlaşılmıştır.

Cesur ve Topçu (2010), makalelerinde DİT’in geçerlik ve güvenilirlik çalışmasını yapmış ve bazı değişkenlerle ahlaki gelişimin ilişkisini incelemiştir. Sonuç olarak DİT’tan; Kişisel Kazanç, Normların Korunması ve Uzlaşım Sonrası olmak üzere üç şema puanı elde edilebilmektedir. DİT’tan elde edilen puanların Cronbach alfa ve test-tekrar test katsayılarının 0.53 ile 0.60 arasında değiştiğini tespit etmiştir.

Gölcük (2010), İzmir’de çeşitli ilköğretim okullarında okuyan öğrenciler örnekleminde öğrencilerin ahlaki olarak geleneksel düzeyde olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca öğrencilerin ahlaki bilgi düzeyleri, cinsiyetleri, anne ve babalarının öğrenim düzeyi ve mesleği, öğrencilerin yaşı ve sınıfı, anne ve babanın ilgisi ve ailenin gelir durumu gibi değişkenlere göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir fark görülmemiştir.

Bencik Kangal (2010), 6. ve 7. sınıf düzeyindeki üstün yetenekli ve normal gelişim gösteren çocukların ahlaki yargılama düzeylerini saptamayı ve yaratıcı drama yöntemiyle verilen, ahlaki yargılama düzeylerinin gelişimini destekleyici eğitiminin, üstün yetenekli ve normal gelişim gösteren çocukların ahlaki yargılama düzeyleri üzerine etkisini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Araştırma sonucunda normal gelişim gösteren ve üstün yetenekli çocukların ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık tespit etmiştir.

Gümüş (2015), Erzurum’da 1377 öğrenci örnekleminde gerçekleştirdiği çalışmasında; ailede kardeş sayısı, anne-babanın eğitim düzeyi ve gelir düzeyine göre ahlaki gelişim düzeyi arasında anlamlı farklılıkların olduğunu tespit etmiştir.

Görüldüğü gibi ülkemizde ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla DIT, çok sayıda bilimsel çalışmada kullanılmıştır. Bu çalışmalarda, DIT'dan elde edilen ahlaki yargı puanı ile araştırmalarda kullanılan bazı bağımsız değişkenler arasında anlamlı ilişkiler olduğu ortaya çıkmıştır.

Ahlaki Yargı Yeteneği Testi (MUT: Moralisches Urteil Test)

MUT, Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişimi teorisine dayalı olarak Konstanz Üniversitesi profesörlerinden Georg Lind tarafından 1974-1977 yılları arasında geliştirilmiştir. MUT çok değişkenli bir test olup (Lind, 1999, s.19), hem bir anket hem de objektif deneysel bir testtir (Lind, 1985, s.209). Bu testle, Kohlberg'in altı basamaklı ahlak gelişiminde ortaya çıkan ahlaki özellikler doğrultusunda demokratik kişiliğin temel bir unsuru olan ahlaki yargı yeteneği ölçülmektedir (Lind ve Wakenhut, 1983, ss. 60-62). Lind'e göre MUT, ahlaki yargı yeteneğinin yanı sıra bireylerin ahlaki yönelimlerini ve değer sistemlerini de ölçmektedir (Lind, 2012, s. 1).

108

OMÜİFD

MUT'ta ölçüm, Kohlberg'in ahlaki gelişim basamaklarına göre yapılır. Diğer bir deyişle, birey ahlaki değerlerine göre basamakları tercih etmektedir (Lind, 1993, s. 83). MUT'ta bilişsel boyut değerlendirilirken de, denegün ahlaki kriterleri ne derece baz aldığı ortaya çıkarılmaktadır (Lind, 1984, s. 16). Bilişsel boyuttaki ahlaki prensipler yoluyla ahlaki yargı davranışlarının kararlılığı merkeze yerleşmektedir. Kararlılık, davranışların tutarlılığı ile ölçülebilmektedir. Eğer bir denek, argümanları değerlendirirken tutarlı bir şekilde argümanların ahlaki kalitesine göre bir yol takip ederse, bu kişinin ahlaki yargı yeteneğinin yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Eğer denek, bunun tam aksine; sunulan argümanları değerlendirirken tutarlı biçimde bu argümanların önceden belirlemiş olduğu düşüncesi ile örtüşüp örtüşmediğine göre yol almaya çalışırsa, bu durumda bu kişinin MUT'ta ahlaki yargı yeteneğinin düşük olduğu sonucuna varılmaktadır (Lind, 1993, s. 84).

MUT'ta deneysel bir anket konsepti uygulanmaktadır. Uygulamada denekler, ahlaki bir ikilemde aşağıda verilen üç faktöre göre yol almaktadır (Lind, 1993, s. 89).

a) *Önceden verilen argümanların ahlaki niteliğine göre (Basamak faktörü):* Argümanlar Kohlberg`in ahlaki gelişim basamaklarına göre ya da benzer ahlaki yönelimlere göre oluşturulmuştur. MUT`taki argümanlar Kohlberg`in basamakları gibi sıralı değil, rastgele sıralanmıştır.

b) *Önceden verilen argümanların kişinin düşüncesi ile örtüşüp örtüşmediğine göre (Pro-Contra faktörü):* Değerlendirilmeye çalışılan argümanlar bahsedilen ikilemin çözümünde lehte ve aleyhte argümanlar olarak iki sınıfa ayrılmaktadır. Deneklerin kendi görüşlerine uygun olan argümanları, zıt olan argümanlara tercih etme oranına göre kişinin ahlaki yargı davranışında hangi rolü oynadığı görülmektedir.

c) *Argümanların durumsal bağlamına göre (İkilem faktörü):* Birincisinde, bir kanunun oluşması için başka bir kanunu yıkan işçi ikilemi, ikincisinde ise yaşamın devam etmesini ya da çekilen acıların sona erdirilmesini öngören doktor ikilemi olmak üzere testte iki farklı ikilem bulunmaktadır. Testin amacına göre, doktor ikileminde en yüksek basamak (6. basamak) ele alınmakta, tartışılıp çözüm bulunması istenmektedir. İşçi ikileminde ise kanun ve düzen odaklı birbirine zıt iki durumda sosyal sözleşme bakışı (5. basamak) en iyi çözüm yolunu oluşturmaktadır. Testi çözen deneğin, ikileme bağlı sorularla hikâyedeki çözümü doğru ya da yanlış bulduğuna dair düşünceleri belirlenmektedir. Böylece devam eden argümanların hangilerinin lehte, hangilerinin aleyhte olduğu belirlenmektedir. Her bir ikilem için belirtilen görüşün durumsal eşliğinin psikolojik bir işlevi bulunmaktadır. Testin sonucunda deneğin kendi düşüncesi ile kendi düşüncesine uymayan karşıt argümanlar arasındaki bilişsel çelişkiyi nasıl çözdüğü ve test edilen deneğin ahlaki kategorilere olan duygusal bağlılığının rasyonel olmayan durumlar karşısında ne kadar geçerli olduğuna dair bilgi elde edilmektedir (Lind, 1985, s. 76).

Yukarıdaki üç faktör MUT`un *bağımsız değişkenlerini* oluşturmaktadır. Bu değişkenler, kontrollü gözlem için üretilmiştir. MUT`un yapısındaki bu değişkenler kendi aralarında da bağımsızdır. Yani iki değişkenden birinin değişmesi halinde diğersinin de değişmesi gibi bir durum söz

konusu değildir. Deneysel test olarak üç faktörlü MUT'un dizaynı aşağıda gösterilen şekildedir (Lind, 1985, s. 82).

Tablo-1: MUT'un Dizaynı

Bağımsız Değişkenler		İşçi		Doktor	
1. İkilem		Leyte	Aleyte	Lehte	Aleyhte
2. Düşünce Uyumu		-4...0...+4	-4...0...+4	-4...0...+4	-4...0...+4
3. Basamak	1
	2
	3
	4
	5
	6

Argümanlar değerlendirme ölçeğinde -4 den +4 e kadar ölçeklendirilmiştir. Örneğin ötenazi ikileminde, "ölmesi muhtemel bir hasta için doktorun hastanın isteği doğrultusunda hemen ölmesini sağlayacak bir iğne yapılmasını doğru mu, yanlış mı buluyorsunuz?" sorusunda değerlendirme ölçeği üzerinde -4 e kadar giden değerler yanlış, +4 e kadar giden değerler doğru olarak belirtilmektedir. Denek, ikilem karşısındaki düşüncesini belirttiğinde, verilen cevapta deneğin ötenaziye olumlu baktığı ya da ötenaziye karşı olduğu anlaşılmaktadır. Denek, ötenaziye karşı ise MUT'ta bu yöndeki argümanları kullanmaktadır ve buna "görüşe uygun argümanlar" denilmektedir (Lind, 1993, ss. 89-90).

Standart MUT'ta denek, iki ikilemle karşı karşıya bırakılmaktadır. Deneğin bunları çözerken ileri sürdüğü lehte ve aleyhte deliller indekslenmektedir. Buna "C-indeks" denilmektedir. C indeks, en düşük olan sıfırdan başlayarak en yüksek puan olan 100'e doğru ilerlemektedir. Sıfır değeri, test edilen deneğin argümanları değerlendirirken ahlaki prensip-

leri hiç baz almadığı anlamına gelmekteyken; 100 değeri ise, deneğin ahlaki bakış açılarını baz aldığı anlamındadır (Lind, 1993, s. 90). MUT'taki C skorunda sadece deneğin ahlaki uyumuna değil; ahlaki davranışına uygun bir biçimde uygulama yeteneğine de bakılmaktadır (Lind, 2003a, ss. 2-3).

1.1.Ülkemizde MUT'un Kullanıldığı Bazı Çalışmalar

MUT'un kültürel olarak geçerli olan versiyonları, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu Fransa, Macaristan, İsrail, İtalya, Meksika, Hollanda, Polonya, Suudi Arabistan, Slovenya, İspanya ve Amerika gibi çok çeşitli ülkelerde kullanılmaktadır. Ülkemizde bu ölçeği kullanan başlıca çalışmalar şunlardır:

Çiftçi (2001), Almanya ve Türkiye'den örneklem olarak seçtiği çeşitli lise öğrencilerinin ahlaki gelişim düzeylerini ve bu düzeyleri etkileyen faktörleri karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Araştırma sonucunda, ahlaki yargı puanları bakımından Almanya'daki öğrencilerin; cinsiyet bakımından da erkek öğrencilerin lehine anlamlı farklılıklar tespit etmiştir.

Sakin (2007), okul öncesi öğretmenlerin etik davranışlar hakkındaki görüşlerini, ahlaki yargı düzeylerini ve öğretmenlik tutumlarının ne düzeyde olduğunu ve bu olgular arasındaki ilişkileri incelemiştir. Sonuç olarak okul öncesi öğretmenlerinin etik davranışlar hakkındaki algılarına, öğretmenlik tutumlarının ve ahlaki yargı düzeylerinin etki ettiğini ortaya koymuştur.

Gültekin (2008), çalışmasında psikoloji, psikolojik danışma ve rehberlik, sosyal hizmetler bölümlerinde eğitim görmekte olan üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneklerini; sosyo-demografik değişkenler, bölüm ve öğrenim aşaması açısından incelemeyi amaçlamıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının; cinsiyet, bölüm, sınıf, yaş, yaşamın çoğunun geçirildiği yer, annenin eğitim düzeyi gibi değişkenlere göre farklılaşmadığını tespit etmiştir. Babaları üniversite eğitimi almış olan öğrencilerde ahlaki yargı yeteneği puanlarını, diğer gruplara göre anlamlı olarak daha yüksek bulmuştur.

Seydooğulları (2008), lisede öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı yeteneğinin demokratik ve otoriter anne ile demokratik ve otoriter baba tutumlarına göre farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Araştırma sonucunda lisede öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının annenin veya babanın demokratik ve otoriter oluşuna göre anlamlı bir farklılık göstermediğini ortaya koymuştur.

Şafak (2008), ilköğretim okullarında çalışan yöneticiler ve öğretmenlerin ahlaki yargı yetenek puanlarının, demografik değişkenler ve mesleki özelliklerine göre farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Sonuç olarak çocuk sahibi olmayan yönetici ve öğretmenlerin ahlaki yargı puanlarının daha yüksek olduğunu; kadrolu olarak çalışan öğretmenlerin sözleşmeli çalışan öğretmenlere göre ahlaki yargı puanlarının daha yüksek olduğunu; yöneticiler ve öğretmenler açısından öğretmenlik kıdemi arttıkça ahlaki yargı puanlarının arttığını saptamıştır.

112

OMÜİFD

Çiftçi Arıdağ ve Yüksel (2010), çalışmalarında üniversite öğrencileri üzerinde ahlaki yargı yeteneği ile empatik beceri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sonuç olarak öğrencilerin ahlaki yargı testi puanları ile empatik beceri testlerinden aldıkları genel empati puanları arasında anlamlı bir ilişki tespit etmemişlerdir.

Çiftçi Arıdağ (2011), Yıldız Teknik Üniversitesi örneğinde üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı yetenekleri ve başa çıkma stratejilerini incelemiştir. Sonuç olarak öğrencilerin ahlaki yeteneği ile sosyal destek alma; üniversiteye giriş puanları ile problem çözme stratejileri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Keskin (2013), Türkiye ve İngiltere’de öğrenim gören ortaöğretim seviyesindeki öğrencilerin ahlaki yargı yeteneklerini karşılaştırmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının cinsiyet, okul türü ve sınıf değişkenlerine göre farklılaştığını tespit etmiştir.

Yukarıdaki literatürden de anlaşılacağı üzere DIT’a göre MUT, daha yakın bir zamanda araştırmalarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu sebeple DIT’a göre bu ölçeği kullanan çalışmalar, sayı ve konu çeşitliliği bakı-

mından sınırlıdır. Genel olarak MUT'la elde edilen ahlaki yargı puanı ile yaşanan ülke, cinsiyet, etik davranışları, babanın eğitim durumu, çocuk sahibi olma, memuriyetteki kadro durumu, kıdem, sosyal destek, okul türü ve sınıf gibi değişkenler arasında anlamlı farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir.

DIT ve MUT Testlerinin Teorik Açıdan Karşılaştırılması

Bu başlık altında Rest ve Lind'in kendi çalışmalarından yola çıkarak, DIT ve MUT'un avantajlı ve dezavantajlı yönlerine değinilecek ve bu özellikler üzerinden karşılaştırmalar yapılacaktır.

Araştırmacılar, DIT'ı bazı ahlaki yargı ölçüm araçlarıyla karşılaştırmıştır. Örneğin Kohlberg'in mülakata dayanan Ahlaki Yargı Mülakatı'na (MJI: Moral Judgment Interview) göre DIT, daha az mahiyetli ve kolay uygulanmakta, çok sayıda deneye uygulanabilmekte ve objektif bir şekilde değerlendirilmekte olduğu iddia edilmektedir. Bu sebeple MJI'ya göre DIT daha avantajlı bir konumdadır ve daha güvenilir sonuçlar vermektedir (Sabin, 2006, s. 45; Elm ve Weber, 1994, s. 349; Rest vd., 1999b, s. 647). Bunun yanında DIT, deneye gelişimin bir basamağında olmakla kategorize etmemekte, sadece deneye içinde bulunduğu zıtlık durumuna hangi gelenek ötesi anlayışla yanıt verdiğini değerlendirmektedir (Fisher ve Sweeney, 1998, s. 906). Ayrıca DIT, mülakata dayalı olmadığı için ifade gücünden ziyade biliş odaklanmakta ve ahlaki yargıyı ölçmede daha geçerli sonuçlar vermektedir (Sabin, 2006, s. 48). Mülakata dayanmayan bir değerlendirmenin potansiyel dezavantajı ise, kişinin yüksek iddialı seçenekleri tercih ederek ahlaki sorgulama kapasitesini olduğundan fazla gösterme ihtimalidir (Elm ve Weber, 1994, s. 348).

Ahlaki yargıyı ölçmede DIT ve MJI en belirgin iki metodoloji olsa da; çok sayıda ampirik çalışmada daha çok DIT kullanılmaktadır (Fisher ve Sweeney, 1998, s. 905). Ancak Kohlberg'in tekniğinde denekler 5. basamağa çıkma eğilimi göstermezken, DIT'ta denekler kolaylıkla bu basamak eğilimini gösterebilmektedir. Rest (1986) bunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Denekler, genellikle DIT gibi onaylama uygulamasını Kohlberg’in testinde olduğu gibi oluşturma uygulamasından daha kolay bulmaları sebebiyle, DIT’ın deneklere Kohlberg’in testinden daha ileri düşünme düzeyi sağlaması şaşırtıcı değildir.” (aktaran Sabin, 2006, s. 48).

MUT ise, bazı özellikleriyle DIT ve diğer testlerden farklılaşmaktadır. Öncelikle, MUT’ta Piaget’in klinik metodundan ödünç alınan karşıt delil tekniği kullanılmaktadır. Ayrıca MUT’ta deneklere sadece kendi kararlarının kabul edilebilirliğini değil, aynı zamanda kendi kararlarının aksine olacak delilleri ileri sürmeleri de beklenmektedir. Bu noktada, DIT’ın, karşıt deliller içermediği ve bu nedenle kişinin ahlaki yargı yeterliğinin incelenmesine yeterince imkan tanımadığı iddia edilmektedir (Lind, 1996, ss. 4-5). MUT’un diğer özelliği de, ahlaki yargı yeterliğinin, deneğin kendi ahlaki standartlarıyla puanlanmasıdır. Bu, diğer testlerde, test tasarımcısının sunduğu harici standartlara göre puanlama yapılmaktadır (Lind, 1996, s. 7). Yine MUT, kişinin ahlaki yargı tutarlılığını, onun yargı yapısının bir belirleyicisi olarak kullanılmaktadır (Lind, 1996, s. 8). Ayrıca Lind’e göre; zaman, personel ve maddi açılardan uygulanamayan mülakatlar için MUT uygun bir testtir (Lind, 1985, s. 9).

Rest ve arkadaşları, Lind’in anahtar kavramı olan basamak önceliği ve basamak tutarlılığı arasında gördüğü farkı eleştirmekte; DIT’ta yapılan pek çok analize göre, basamak tutarlılığını puanlamanın daha iyi bir ahlaki gelişim puanı ortaya çıkarmayacağını belirtmektedir. Bu eleştiriler karşısında Lind ise, MUT ve DIT’ın düzgün bir biçimde karşılaştırıldığında, ahlaki yargı yeterliği bakımından MUT’un, açıkça DIT’a göre daha üstün geleceğini düşünmektedir (Lind, 1996, s. 3).

Rest ve arkadaşları, DIT ile MUT’u karşılaştırdıkları çalışmalarında (bkz. Rest vd., 1997a) MUT’un hesaplama formülünü DIT’a uygulamış ve ardından C-skora P-skoru karşılaştırmışlardır. Sadece DIT’ın P skoru önemli ölçüde ve beklenen yapıda değişiklik göstermiştir. Öte yandan MUT’daki C skoru daha tutarlı bulunmuştur. Bu bulgulara dayanarak Rest ve arkadaşları, MUT’un DIT’a göre genel bir avantajı olmadığı sonucuna varmışlardır (Ishida, 2006, s. 64).

Ishida da, yaptığı çalışmada DIT'ın P skoruyla MUT'un C skoru arasındaki korelasyonu ($r=0.24$) önemli ve pozitif bulmuştur (Ishida, 2006, s. 64). Benzer örnekleme yapılan çalışmalarda da, Lind ve Rest, iki skor arasında orta dereceli ancak olumlu bir korelasyon (0.20-0.53) olduğunu bildirmişlerdir (Lind, 1995).

Hem Rest hem de Lind, DIT ve MUT'un yaklaşımı arasında anahtar bir fark olduğuna dikkat çekmektedir. Bu fark, DIT'ta basamak önceliği yaklaşımının olması; buna karşılık MUT'ta ise basamak tutarlılığı yaklaşımının olmasından ileri gelmektedir. DIT, bireyin ahlaki karar almada prensipli düşünme yapısını hangi ölçüde kullandığını ölçmektedir. MUT ise, bireyin belli bir ahlaki prensibi nasıl tutarlı bir şekilde yürüttüğü ile ilgilenmektedir (Ishida, 2006, s. 64). Her iki testin ortak noktalarına bakıldığında ise, DIT ve MUT testlerinin şu üç noktada benzerlik gösterdiği görülmektedir: (1) Etik ikilemlerin deneklere sunulmasında, (2) Etik ikilemlerin ardından kalıp (prototip) cümlelerin yönelttilmesinde, (3) Çoktan seçmeli bir test uygulanmasında (Ishida, 2006, ss. 66-67).

Genel olarak DIT (basamak önceliği) ve MUT (basamak tutarlılığı) arasındaki farklılık, kişinin etik ideolojisinde açıkça gözlenebilmektedir. Ishida, ahlaki kesinliği onaylayan bireylerin MUT'ta daha düşük puanlar aldıklarını, öte yandan bu kişilerin DIT'ta daha yüksek puanlar aldıklarını söylemektedir (Ishida, 2006, ss. 70-72). Bu sonuçlara bakıldığında DIT'ta yüksek puan elde edenlerin ahlaki karar almada prensipli karar alabildiği, MUT'ta yüksek puan alanların ise belli bir ahlaki nitelik gösterebildiği görülmektedir.

Yöntem

Araştırmada ahlaki yargı ölçme aracı olarak DIT ile MUT testlerinden elde edilen puanların ilişkileri, ayrıca ölçeklerden elde edilen puanların bağımsız değişkenlere göre incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. Artvin Çoruh ve Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitelerinin çeşitli fakültelerinde, 2012-

2013 eğitim-öğretim yılında öğrenim görmekte olan öğrenciler, araştırma kapsamına alınmıştır.

1.1.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi ve Artvin Çoruh Üniversitesinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Fen Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve Sınıf Öğretmenliği programlarında 2012-2013 öğretim yılında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini, ilgili programlarda öğrenim gören 154 (%61,4) erkek ve 97 (%38,6) kız olmak üzere toplam 251 öğrenciden oluşmaktadır. Öğrencilerin %69,7'si Artvin, %30,3'ü Samsun'da ikamet etmektedir. Bunun yanında öğrencilerin %66,5'i ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümünde, %33,5'i ise anılan diğer bölümlerde öğrenimlerini sürdürmektedir. Öğrencilerin % 33,1'i birinci sınıf; % 15,9'u ikinci sınıf; % 29,5'i üçüncü sınıf ve % 21,5'i dördüncü sınıf düzeyindedir.

116

OMÜİFD Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada veri toplamak amacıyla Rest (1979) tarafından geliştirilip Akkoyun (1987) tarafından Türkçeye uyarlanan DIT ve Lind (1978) tarafından geliştirilip Çiftçi (2001) tarafından Türkçeye uyarlanan MUT kullanılmıştır. Araştırmanın kuramsal çerçevesinde bu testlerle ilgili detaylı bilgi verilmesi nedeniyle bu bölümde ölçeklerin sadece güvenilirlik ve geçerliklerine değinilecektir.

DIT: Bu testi kullanan çok sayıda çalışmada (orijinal ya da kısaltılmış DIT versiyonundan hangisini kullandıklarına bağlı olarak) güvenilirliğin 0.70 ile 0.80 arasında olduğu tespit edilmiştir (aktaran Elm ve Weber, 1994, s. 348). Ölçekten elde edilen veriler üzerindeki değerlendirmeler P puanı üzerinden yapılmıştır. Değerlendirmeden önce puanlamanın iç güvenilirlik kontrolleri yapılmış olup, M puanı 8 veya daha fazla olan ölçekler değerlendirmeye alınmamıştır.

MUT: Test, dayandığı teoriler nedeniyle klasik test teorisine bağlı ölçme araçlarından farklıdır. Bu nedenle MUT'ta klasik test teorisinin geçerlik ve güvenilirlik yöntemleri kullanılamamaktadır (Çiftçi, 2001, s.

142). Lind'e göre MUT'un bulguları, onun yararlı ve teorik açıdan geçerli olduğunu göstermektedir (Lind, 2003b, s. 3). Bu ölçekten elde edilen veriler üzerindeki değerlendirmeler de C puanı üzerinden yapılmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın güvenilir olması amacıyla her iki ölçek örnekleme aynı anda uygulanmıştır. Ölçme araçları 2012-2013 yılında araştırmacılar tarafından öğrencilere gruplar halinde sınıf ortamında dağıtılmıştır. Uygulamadan önce araştırmanın amacı ve ölçme araçlarının ne şekilde cevaplanacağı konusunda gerekli açıklamalar yapılmış, ancak ahlaki yargı konusunda bir bilgilendirme yapılmamıştır. Dağıtılan 300 anketten 49 tanesi, (eksik veya hatalı olması gibi) çeşitli nedenlerden dolayı geçersiz kabul edilmiş; 251'inin geçerli olduğu tespit edilerek değerlendirilmeye alınmıştır. Verilerin çözümlenmesinde SPSS programından yararlanılmıştır. Araştırmanın verilerinin analizinde Pearson momentler çarpımı korelasyon testi kullanılmıştır. Araştırmada cinsiyet, üniversite, bölüm ve sınıf bağımsız değişkenleri ile öğrencilerin ahlaki yargı puanı ortalamaları arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla t-testi ve ANOVA testi'nden yararlanılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırma örnekleme üzerinden elde edilen verilerin istatistiksel analizleri ve yorumları yer almaktadır.

1.1.DIT ile MUT Puanları Arasındaki İlişki

Örnekleme üzerinden elde edilen veriler ışığında, üniversite öğrencilerinin DIT testinden aldıkları ahlaki yargı testi puan ortalamaları 28,59'dur. DIT testinin kullanıldığı diğer çalışmaların bulguları, bizim çalışmamızın bulgularını desteklemektedir. Örneğin; Kaya'nın (1993) çalışmasında üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı seviyelerini gösteren P puanı ortalaması 32.1 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada gelenek ötesi ahlaki yargı düzeyine sahip öğrencilerin oranı %6.51'dir (Kaya, 1993, ss. 89-90). Cesur'un (1997) çalışmasında ise üniversite öğrencilerinin P puanlarının genel ortalaması 33,1 olduğu ifade edilmiştir (Cesur, 1997, s. 40). Örnekleme

lem olarak farklı bir örneklem üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda da öğrencilerin ahlaki gelişim seviyelerinin genellikle geleneksel düzeyde olduğu görülmektedir. Örneğin, Acuner'in 2004 yılında yaptığı araştırmaya katılan lise öğrencilerinin %97,9'unun geleneksel ahlaki yargı düzeyine sahip olduğu ortaya çıkmıştır (Acuner, 2004, s. 71). Gölcük (2010), ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin ahlaki gelişim seviyelerinin genellikle geleneksel düzeyde olduğunu (%94.03) tespit etmiştir (Gölcük, 2010, s. 70). Bu verilerin ışığında DIT testi ile elde edilen ahlaki yargı testi puanı baz alındığında ülkemizde Kohlberg'in sınıflamasına göre, gençlerin çoğunluğunun geleneksel düzey ahlaki gelişim seviyesinde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Üniversite öğrencilerinin MUT testinden aldıkları ahlaki yargı yeteneği puan ortalamaları 10,29'dur. MUT testinin kullanıldığı literatüre bakıldığında farklı ortalamalar görülebilmektedir. Ancak bütün çalışmalarda puan ortalamalarının 30'un altında olduğu, buna bağlı olarak örneklemelerin geleneksel ahlaki gelişim düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır. Çiftçi (2001), araştırmasında örneklemin tamamı için ahlaki yargı yeteneği puanlarının aritmetik ortalamasını hesaplamış ve 16.75 olarak bulmuştur (Çiftçi, 2001, s. 172). Çiftçi (2010) başka bir çalışmada ise, öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarının $C=17,65$ olduğunu tespit etmiştir (Çiftçi, 2010, s. 700). Öğretmen ve yönetici örnekleminde araştırma yapan Şafak'ın (2008) çalışmasında ise, ahlaki yargı yeteneği puan ortalamasının 10.98 olduğu görülmüştür (Şafak, 2008, s. 115). Keskin (2013), ortaöğretim öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada Türkiye'deki öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamasını 17,56 olarak bulmuştur (Keskin, 2013, s. 230). Seydooğulları (2008), 16-18 yaş aralığındaki öğrencilerin ahlaki yargı testi puan ortalamasını 15,51 olduğunu ifade etmiştir (Seydooğulları, 2008, s. 49). Sakin (2007), okul öncesi öğretmenleri örnekleminde yaptığı araştırmada, öğretmenlerin ahlaki yargı testi puanını 9,11 olarak bulmuştur.

Yukarıda görüldüğü üzere DIT ve MUT, ahlaki yargıyı ölçmede birçok araştırmada kullanılmıştır. Bu anlamda iki testin benzer veya farklı

bir yapıda olduğunu görebilmek amacıyla, DIT ölçeğinden elde edilen P puanı ile MUT ölçeğinden elde edilen C puanı arasında önemli bir ilişki olup olmadığını belirlemek üzere iki puan dizisi arasında korelasyon katsayısına bakılmıştır. Korelasyon katsayısı ile ilgili istatistiksel sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-2: P puanı ile C puanı Arasındaki Korelasyon

$r = -0,02$
$p = 0,80$
$p > 0,05$
Önemsiz
$n = 251$

Tablo-2’de görüldüğü üzere, DIT ölçeğinin P-Puanı ile MUT ölçeğinden elde edilen C-puanı arasındaki korelasyon katsayısı $r = -0,02$ olarak bulunmuştur ($p > 0,05$). Bu durum DIT ile MUT puanları arasında düşük düzeyde bir korelasyon olduğunu göstermektedir. Bu bulgular, iki ölçekten elde edilen P puanı ile C puanı arasında önemli bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. DIT ve MUT testlerini karşılaştıran bir çalışmada DIT’ın P skoruyla MUT’un C skoru arasındaki korelasyon önemli ve pozitif olduğu (Ishida, 2006, s. 64); başka bir çalışmada da iki skor arasında orta düzeyde olumlu bir korelasyon tespit edilmiştir (Lind, 1995). Ancak, bu çalışmada iki testin puanları arasında önemli bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Teorik kısımda ortaya konulmaya çalışıldığı gibi iki testin birbirinden oldukça farklı bir yapıda olduğu da söylenebilir. Bu konuda daha kesin bir yargıda bulunmak için ülkemizde başka örneklem gruplarında ilgili testlerin kullanıldığı başka karşılaştırmalı araştırmalar yapılabilir.

Cinsiyete Göre DIT ve MUT'un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Araştırmalarda kullanılan başlıca değişkenlerden birisi cinsiyet değişkenidir. Cinsiyet değişkenine göre DIT ve MUT testlerinin uygulamalarından elde edilen puanların istatistiksel sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-3: Cinsiyete göre DIT ve MUT puanlarının istatistiksel sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	X	S	Sonuç
(DIT)	Kız	154	29,82	11,10	Sd=249 t=2,33 p=0,02
	Erkek	97	26,64	9,50	p<0,05 Önemli
(MUT)	Kız	154	9,55	9,73	Sd=249 t=1,51 p=0,13
	Erkek	97	11,49	10,23	p>0,05 Önemsiz

Tablo-3'te kız öğrencilerin DIT puanlarının ortalaması 29,82 olarak, erkek öğrencilerin ise 26,64 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasındaki farkın önemli olduğu ortaya çıkmıştır ($p<0,05$). Bu sonuca göre; kız öğrencilerin ahlaki yargı testi düzeylerinin, erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. DIT testi kullanılan literatüre bakıldığında da, bulgularımızın desteklendiği görülmektedir. Nitekim birçok araştırmada kız öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinin, erkek öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerine göre anlamlı seviyede daha yüksek olduğu görülmüştür

(Kaya, 1993, s. 95; Cesur, 1997, s. 39; Küçükalp, 2004, s. 69). Bununla birlikte bazı çalışmalarda cinsiyet değişkenine bağlı olarak kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmadığı da görülmüştür (Acuner, 2004, s. 72; Çırak, 2006, s. 114; Kabadayı vd., 2010, s. 890).

Tablo-2’te kız öğrencilerin MUT puanlarının ortalaması 9,55, erkek öğrencilerin ise 11,49 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında önemli bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>0,05$). Bu sonuca göre, kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalamaları arasında anlamlı bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. MUT testi kullanılan diğer araştırmalar bu bulguyu desteklemektedir. Bir çok araştırmada cinsiyete göre ahlaki yargı yetenek puanları arasında anlamlı bir farklılık görülememiştir (Gültekin, 2008, s. 49; Şafak, 2008, s. 116; Seydooğulları, 2008, s. 51, Çiftçi, 2008, s.179). Ancak, bazı çalışmalarda kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında erkek öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir (Çiftçi, 2001, s. 183).

Bu sonuçlara göre, DIT testinde kızların ahlaki yargı seviyeleri daha yüksek iken, MUT testinde anlamlı derecede olmasa da, erkeklerin ahlaki yargı puanı ortalamalarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Üniversiteye Göre DIT ve MUT’un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

İki farklı sosyokültürel yapıyı temsil etmesi sebebiyle çalışmamızda öğrenim görülen üniversite, bağımsız değişkenler arasına alınmıştır. Üniversite değişkenine göre DIT ve MUT testlerinin uygulamalarından elde edilen puanların istatistiksel sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-4: Üniversiteye göre DIT ve MUT puanlarının istatistiksel sonuçları

Ölçek	Üniversite	N	X	S	Sonuç
(DIT)	Artvin Çoruh Üni.	175	28,77	10,72	Sd=249
P-Puanı	Ondokuz Mayıs Üni.	76	28,18	10,38	t=0,40 p=0,69 p>0,05 Önemsiz
(MUT)	Artvin Çoruh Üni.	175	9,39	8,81	Sd=249
C-puanı	Ondokuz Mayıs Üni.	76	12,37	11,97	t=2,20 p=0,03 p<0,05 Önemli

122

OMÜİFD

Tablo-4'te Artvin Çoruh Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin DIT puanlarının ortalaması 28,77; Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin ortalaması ise, 28,18 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>0,05$). Bu sonuca göre, öğrenim görülen üniversitenin ahlaki yargı testi puanlarını etkilemediği söylenebilir. DIT testini kullanan literatüre bakıldığında ahlaki yargı ile üniversite değişkeni arasında ilişki inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak, Kaya (1993), Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri örneğinde yaptığı çalışmada ahlaki yargı puanı ortalamasını 32.19 olarak bulmuştur (Kaya, 1993, s. 90). Cesur (1997), İstanbul Üniversitesi'ndeki öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamalarının 36.8; Yıldız Teknik Üniversitesi öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamalarının ise 27,1 olduğunu ifade etmektedir (Cesur, 1997, s. 40). Başalan İz (2009) de, Ege Üniversitesi ve Dokuz

Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamalarını 33,9 olarak bulmuştur (Başalan İz, 2009, s. 86). Bu verilerin ışığında farklı üniversitelerde okuyan öğrencilerin ahlaki gelişim düzeylerinin benzer seviyelerde olduğu görülmektedir.

Tablo-4'te Artvin Çoruh Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin MUT testinden aldıkları ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalaması 9,39; Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin ortalaması ise 12,37 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri lehine anlamlı bir farklılığa rastlanmıştır ($p < 0,05$). Literatürde MUT testi ile üniversite değişkenini ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Gültekin (2008), Hacettepe Üniversitesi Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet bölümleri öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarını 11,70 olarak bulmuştur.

Bu bulguların ışığında üniversite değişkenine göre MUT testi puanları arasında farklılaşmanın olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte diğer çalışmaların bulguları çerçevesinde ülke genelinde üniversiteler arasında ahlaki yargı puanları arasında önemli farklılıkların görülmediği, puanların birbirine oldukça yakın olduğu ve geleneksel bir ahlaki yapıyı işaret ettiği söylenebilir.

Bölgümlere Göre DIT ve MUT'un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Güvenilir ve geçerli bir sonuca ulaşmak için her iki test üniversitenin farklı bölümlerinde öğrenim gören öğrenciler örnekleme alınmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak öğrenim görülen bölümlere göre DIT ve MUT testlerinin uygulamalarından elde edilen puanların istatistiksel sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-5: Bölümlere Göre DIT ve MUT Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Ölçek	Bölüm	N	X	S	Sonuç
(DIT) P-Puanı	Din Kült. Ahl. Bil. Ö.	167	28,30	10,78	
	Fen Bilgisi	26	31,31	10,21	Sd=5/245
	Sosyal Bilgiler	27	27,04	11,34	F=1,14
	Sınıf Öğretmenliği	15	32,00	9,88	p=0,34
	Felsefe	6	30,33	8,14	p>0,05
	Sosyoloji	10	24,40	7,71	Önemsiz
	Toplam	251	28,59	10,61	
(MUT) C-Puanı	Din Kül. Ahl. Bil. Ö.	167	11,02	10,03	
	Fen Bilgisi	26	6,78	8,49	Sd=5/245
	Sosyal Bilgiler	27	8,89	6,39	F=2,93
	Sınıf Öğretmenliği	15	6,94	5,96	p=0,01
	Felsefe	6	6,36	4,62	p<0,05
	Sosyoloji	10	18,50	18,70	Önemli
	Toplam	251	10,29	9,94	

Tablo-5'te DIT testinden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (28,30), Fen Bilgisi (31,31), Sosyal Bilgiler (7,04), Sınıf öğretmenliği (32,00), Felsefe (30,33) ve Sosyoloji (24,40) bölümlerinde okuyan öğrencilerin almış oldukları puan ortalamaları görülmektedir. Bölümlere göre ahlaki yargı puan ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>0,05$). Bazı çalışmalarda bölüm değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır (Kaya, 1993, s. 91; Çırak, 2006, s. 109). Ancak, Cesur (1997) öğrenim görülen bölümün ahlaki

yargı düzeyleri üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre psikoloji bölümü ile mühendislik bölümü öğrencileri arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır (Cesur, 1997, s. 38). Küçükalp (2004) de, İlahiyat, Kamu Yönetimi ve Eğitim Fakülteleri öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu belirtmektedir (Küçükalp, 2004, s. 69).

Tablo-5'te, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (11,02), Fen Bilgisi (6,78), Sosyal Bilgiler (8,89), Sınıf öğretmenliği (6,94), Felsefe (6,36) ve Sosyoloji (18,50) bölümlerinde okuyan öğrenciler MUT testi kapsamında aldıkları ahlaki yargı yeteneği puan ortalamaları verilmektedir. Bölümlere göre ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir fark görülmüştür ($p < 0,05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Tukey testi yapılmıştır. Tukey testi sonucuna göre, ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarında Sınıf Öğretmenliği bölümü öğrencileri ile Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümü arasında, ayrıca Fen Bilgisi Öğretmenliği bölümü öğrencileri ile Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümü arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür. Çiftçi (2003), mimarlık ile ilahiyat fakülteleri öğrencilerinin ahlaki yargı yetenekleri puanları arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu ifade etmektedir (Çiftçi, 2003, s. 381). Ancak bazı çalışmalarda öğrenim görülen fakülte ile öğrencilerin ahlaki yargı yetenek puanları arasında anlamlı bir farklılık görülemez (Gültekin, 2008, s. 50; Şafak, 2008, s. 119).

Bu bulgular ışığında, öğrenim görülen fakültenin ahlaki yargı gelişimi üzerinde büyük bir etkisi bulunmadığı görülmektedir. Ancak, insan bilimleri ve sosyal bilimler alanlarında okuyan öğrencilerin ahlaki yargı yetenekleri puanlarının, mühendislik gibi sayısal fakültele göre daha yüksek puan alabildikleri söylenebilmektedir. Bununla birlikte ahlaki gelişimin bilişsel alanla yakından ilişkisi olması nedeniyle, yüksek puan ile öğrenci alan fakültelerdeki öğrencilerin ahlaki gelişim puan ortalamalarının daha fazla olduğu görülmektedir. Nitekim Çiftçi (2003)'nin çalışmasında, mimarlık fakültesi öğrencilerinin, ilahiyat fakültesi öğrencileri

nin ahlaki yargı yeteneği puanlarından daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Sınıf Düzeylerine Göre DIT ve MUT'un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Ahlaki yargı, içinde bulunan gelişim dönemiyle oldukça yakın bir ilişkide olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyine göre ahlaki yargı gelişimine de bakılmıştır. Ayrıca bu bulgular üniversite öğreniminin ahlaki gelişime bir etki edip etmediğini ortaya koyabilmektedir. Sınıf değişkenine göre ahlaki yargı yeteneği puanları Tablo-6'da gösterilmektedir.

Tablo-6: Sınıf Düzeylerine Göre DIT ve MUT Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

12 ^İ	Sınıf Düzeyi	N	X	S	Sonuç	
OMÜFİ	1. sınıf	83	28,19	9,75	Sd=3/247	
	(DIT)	2. sınıf	40	26,45	9,00	F=1,46
	P-Puanı	3. sınıf	74	28,49	12,20	p=0,22
		4. sınıf	54	30,93	10,46	p>0,05
	Toplam	251	28,59	10,60	Önemsiz	
(MUT)	1. sınıf	83	10,69	9,96	Sd=3/247	
	(MUT)	2. sınıf	40	11,92	11,75	F=0,80
	C-Puanı	3. sınıf	74	10,02	8,84	p=0,50
		4. sınıf	54	8,85	9,96	p>0,05
	Toplam	251	10,29	9,94	Önemsiz	

Tablo-6'da DIT testi bağlamında; birinci sınıf öğrencilerinin 28,19 puan; ikinci sınıf öğrencilerinin 26,45 puan; üçüncü sınıf öğrencilerinin 28,49 puan; dördüncü sınıf öğrencilerinin de 30,93 puan ortalamalarına sahip oldukları görülmektedir. Sınıf düzeyine göre DIT testinden elde edilen ahlaki yargı puan ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($p>0,05$). Bu konuda literatüre bakıldığında bulgularımızı destekleyen sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bazı çalışmalarda sınıf düzeyine göre öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır (Cesur, 1997, s. 32; Küçükalp, 2004, s. 109). Kaya (1993) ve Başalan İz (2009)'ün çalışmalarında ise sınıf düzeyine göre öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür (Kaya, 1993, s. 93; Başalan İz, 2009, s. 89). Kaya (1993)'nın çalışmasında dördüncü sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamaları ile birinci sınıf öğrencilerinin puanları arasında, dördüncü sınıf öğrencileri lehine, anlamlı bir farklılık bulunmuştur.

Tablo-6'da üniversite öğrencilerinin MUT testinden birinci sınıf düzeyinde 10,69 puan; ikinci sınıf düzeyinde 11,92 puan; üçüncü sınıf düzeyinde 10,02 puan; dördüncü sınıf düzeyinde de 8,85 puan ortalamalarına sahip oldukları görülmektedir. Sınıf düzeylerine göre MUT testinden elde edilen ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir fark görülmemiştir ($p>0,05$). Gültekin (2008), sınıf seviyelerine göre öğrencilerin ahlaki yargı yetenek puanları arasında anlamlı bir fark tespit etmemiştir (Gültekin, 2008, s. 51). Lise öğrencileri örneklemini üzerinde çalışan Keskin (2013) de, sınıf değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı yetenek puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını ifade etmektedir (Keskin, 2013, s. 237).

Sonuç olarak, sınıf düzeyine göre her iki testten elde edilen ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark olmadığı söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

DIT ve MUT, ahlaki yargı yeteneğini ölçmede dünya çapında kabul gören ve uzun yıllardır en yaygın olarak kullanılagelen testlerdir. DIT ve MUT testlerini teorik ve pratik açısından karşılaştırmayı amaçlayan çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırmada her iki test arasında bazı benzerlikler olsa da, temelde yaklaşımlarının teorik olarak farklı olduğu anlaşılmıştır. Bu hususta, bazı çalışmalarda MUT'un, DIT'in bir başka versiyonu olarak zannedildiği ya da kabul edildiği; ancak bunun ciddi bir yanılgı olduğu vurgulanmıştır. İki test arasındaki en temel teorik fark, DIT'in, bireyin ahlaki karar alma da prensipli düşünme yapısını hangi ölçüde kullandığını; MUT'un ise, bireyin ahlaki bir prensibi tutarlı bir şekilde nasıl yürüttüğünü ölçmesidir. DIT'tan farklı olarak MUT'ta karşıt delil tekniği kullanılmaktadır. Testler yapı olarak da birbirlerinden oldukça farklıdır. Neticede, bir testin diğerine göre önemli bir avantajının olmadığı, her iki testin de kendi içerisinde tutarlı ve diğerinden farklılaşan yönleri bulunmaktadır.

Araştırmamızda ülkemizde DIT ve MUT testini kullanan araştırma literatürü de incelenmiştir. Literatür taraması sonucunda DIT testinin ülkemizde yaygın bir şekilde ve daha önceden beri kullanıldığı görülmüştür. MUT testinin ise, hem literatüre geç girdiği, hem de az sayıda çalışmada kullanıldığı anlaşılmıştır.

Araştırmamızın pratik bölümünde öncelikle iki test arasındaki korelasyona bakılmıştır. Araştırmada, DIT ile MUT puanları arasındaki korelasyon katsayısı düşük düzeyde bulunmuş ve buradan hareketle, iki ölçekten elde edilen P-puanı ile C-puanı arasında önemli bir ilişki olmadığı sonucuna varılmıştır.

Araştırmamızda son olarak testlerden elde edilen puanların bağımsız değişkenler ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Buna göre cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma bulunurken, MUT testinde bir farklılaşma görülmemiştir. Üniversite ve öğrenim görülen bölüm değişkenlerine göre ah-

laki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma görülmezken, MUT testinde anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Sınıf değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında her iki testte de anlamlı bir fark görülmemiştir.

Sonuç olarak, ahlaki yargı gelişimi kapsamında MUT'u esas alan farklı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Ayrıca, gerek teorik olarak gerekse DIT ve MUT testlerinin skorları arasındaki korelasyonu inceleyen başka çalışmaların yapılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Acuner, Yusuf, "14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, OMÜSBE, 2004).
- Akkoyun, Füsün, "Empatik Eğilim ve Ahlaki Yargı", *Psikoloji Dergisi*, 6(21), 1987, ss. 91-98.
- Arıdağ, Ç. Nermin, "Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Yargı Yeteneği İle Başa Çıkma Stratejilerinin İncelenmesi, XI. Ulusal Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi 3-5 Ekim 2011, İzmir, 2011.
- _____ ve Yüksel, Asuman, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ile Empati Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 2010, ss. 683-727.
- Başalan İz, Fatma, "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Kuramına Göre Hemşire Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Belirlenmesi", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ege Üniversitesi, 2009).
- Bencik Kangal, Saniye, "Normal ve Üstün Yetenekli Çocukların Ahlaki Yargılarının Karşılaştırılması ve Yaratıcı Drama Programının Çocukların Ahlaki Yargılarına Etkisi", (*Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi, 2010).
- Blasi, Augusto, "Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature", *Psychological Bulletin*, 88, 1980, ss. 1-45.
- Cesur, Sevim, "The Relationship Between Cognitive and Moral Development", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi, 1997).
- _____ ve Topçu, M. Sami. "Değerlerin Belirlenmesi Testinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması ve Yaş, Eğitim, Cinsiyet ve Ebeveyn Eğitiminin Ahlaki Gelişim ile İlişkisi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(3), 2010, ss. 1657-1696.

- Çırak, Gönül K., "Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ve Ahlaki Yargı Yetenekleri ile Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşılaştırılması", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çukurova Üniversitesi, 2006).
- Çiftçi, Nermin, "Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması", (*Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2001).
- Çileli, Meral, "14-18 Yaşları Arasındaki Öğrencilerde Ahlaki Yargının Zihinsel Gelişim Psikolojisi Yaklaşımı İle Değerlendirilmesi", (*Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, 1981).
- _____, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, Ankara: V Yayınları, 1986.
- Elm, Dawn R. ve James Weber, "Measuring Moral Judgment: The Moral Judgment Interview or the Defining Issues Test?", *Journal of Business Ethics*, 13, 1994, ss. 341-355.
- Fisher, Dann G. ve John T. Sweeney, "The Relationship Between Political Attitudes and Moral Judgment: Examining the Validity of the Defining Issues Test", *Journal of Business Ethics*, 17, 1998, ss. 905-916.
- Gölcük, Seda, "İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Düzeyi ile Ahlaki Gelişim Arasındaki İlişkiler", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010).
- Gültekin, Filiz, "Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlaki Yargı Yeteneğine Etkisi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, 2008).
- Gümüş, Esra, "Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre Ortaokul Öğrencilerinin Ahlaki Gelişim Düzeyi ile Cinsiyet Rollerinin İncelenmesi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi, 2015).
- Ishida, Chiharu, "How Do Scores of DIT and MJT Differ? A Critical Assessment of the Use of Alternative Moral Development Scales in Studies of Business Ethics", *Journal of Business Ethics*, Vol. 67, No. 1, 2006, ss. 63-74.
- Kaya, Mevlüt, "Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, OMÜSBE, 1993).
- Keskin, Yakup, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeterlilikleri: Türkiye-Samsun ve İngiltere Lancashire Karşılaştırılması", *Ondo-*

- kuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 32(1), 2013, ss. 217-249.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kurt, Yakup, "Rehber Öğretmenler ve Öğretmenlerin Ahlak Gelişim Düzeyleri ve Denetim Odağı Algılamaları", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, 1996).
- Küçükalp, Emine, "Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, 2004).
- Lind, Georg, "Der 'Moralisches-Urteil-Test' (m-u-t) in der Kritik - Eine Replik auf Schmieds Analyse.", *Diagnostica*, (28), 1982, ss. 80-89.
- _____, "Theorie und Validität des Moralischen-Urteil-Tests, Zur Erfassung Kognitiv-struktureller Effekte der Sozialisation", G. Framhein ve J. Langer (Ed.), *Student und Studium im Internationalen Vergleich*, Klagenfurt: Kärntner Druck-und Verlagsgesellschaft, 1984, ss. 166-187.
- _____, "Inhalt und Struktur des Moralischen Urteilens", (*Dissertation an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Konstanz*, 1985), Konstanz. Erişim: 25 Kasım 2012. <http://kops.ub.uni-konstanz.de/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-5042>.
- _____, "Die Entwicklung Moralischer Gefühle durch Vernunft und Dialog", G. Lind ve G. Pollitt-Gerlach, (Ed.), *Moral in'unmoralischer'Zeit. Zu Einer Partnerschaftlichen Ethik in Erziehung und Gesellschaft*, Heidelberg: Roland Asanger, 1989, ss. 7-32.
- _____, *Moral und Bildung: Zur Kritik von Kohlbergs Theorie der Moralisch-kognitiven Entwicklung*, Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993.
- _____, "The Meaning and Measurement of Moral Judgment Revisited", *A Paper Presented at the American Educational Research Association*. (San Francisco, 1995).
- _____, "Testing Moral Judgment Competence: A Critical Review of the Attempt to Calculate C-Score from the DIT", *Psychology of Morality & Democracy and Education*, 1996, ss. 1-21. Erişim: 15 Şubat 2013. http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-1996_Kritik_Rest_C-score.pdf
- _____, "An Introduction to the Moral Judgment Test", *Psychology of Morality & Democracy and Education*, 1999, ss. 1-26. Erişim: 15 Şubat 2013.

http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-1999_MJT-Introduction-E.pdf

_____, "Emprical Findings on the Cross-Cultural Validity of the Moral Judgment Test", *A Paper Presented at the 2003 Annual Meeting of the American Educational Research Association*, 2003a, ss. 1-34.

_____, "Review and Appraisal of the Moral Judgment Test (MJT)", *Psychology of Morality & Democracy and Education*, 2003b, 1-15. Erişim: 15 Şubat 2013. http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-2000_MJT-Review-and-Appraisal.pdf

_____, "Moralisches Urteil-Tests (MUT)", 2012, Erişim: 19 Kasım 2012. <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/mut/mjt-engl.htm>

_____, ve Wakenhut, R., "Tests zur Erfassung der Moralischen Urteilskompetenz", G. Lind, H.A. Hartmann ve R. Wakenhut, (Ed.), *Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Theoretische, methodologische und empirische Untersuchungen*, Weinheim: Beltz, 1983, ss. 59-80.

Rest, James R., *Development in Judging Moral Issues*, (University of Minnesota Press, Minneapolis), 1979a.

132

OMÜİFD

_____, *Revised Manual for the Defining Issues Test*, Minneapolis: Minnesota Moral Research Projects, 1979b.

_____, *Development in Moral Judgment Research*, *Developmental Psychology*, 16, ss. 251-256, 1980.

_____, *Moral Development: Advances in Research and Theory*, New York: Praeger, 1986.

_____, Narvaez, D., Bebeau, M.J. ve Thoma, S.J., *Postconventional Moral Thinking: a neo-Kohlbergian Approach*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum., 1999a.

_____, Narvaez, D. Thoma, S. J. ve Bebeau, M. J., "DIT 2: Devising and Testing a Revised Instrument of Moral Judgment", *Journal of Educational Psychology*, 91(4), 1999b, ss. 644-659.

_____, Narvaez, D., Thoma, S. J. ve Bebeau, M. J., "A neo-Kohlbergian Approach to Morality Research", *Journal of Moral Education*, 29(4), 2000, ss. 381-396.

_____, Thoma, S., ve Edwards, L., "Designing and Validating a Measure of Moral Judgment: Stage Preference and Stage Consistency Approaches", *Journal of Educational Psychology*, 89(1), 1997a, ss. 5-28.

- _____, Thoma, S. J., Narvaez, D. ve Bebeau, M. J., "Alchemy and Beyond: Indexing the Defining Issues Test", *Journal of Educational Psychology*, 89(3), 1997b, ss. 498-507.
- Sabin, Bruce M., "A Faith-Based Program Evaluation: Moral Development of Seminary Students at the Louisiana State Penitentiary", (DR Dissertation in the Department of Educational Research, Technology, and Leadership at the University of Central Florida), 2006.
- Sakin, Ahmet, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Mesleki Etik Davranışlar Hakkındaki Görüşleri ile Ahlaki Yargı Düzeyleri ve Öğretmenlik Tutumlarının İncelenmesi", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).
- Schmitt, Manfred, *Zur Erfassung des moralischen Urteils: Zwei standardisierte objektive Verfahren im Vergleich*. P.I.V.-Bericht Nr.4, Trier: Universität Trier, Fachbereich Psychologie, 1982.
- Seydooğulları, Sedef Ü., "Demokratik ve Otoriter Ana Baba Tutumlarının Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneğine Etkisi", (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008).
- Snarey, John R. "Cross-Cultural University of Socio-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", *Psychological Bulletin*, 97, 1985, ss. 202-232.
- Şafak, Zeki, "İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenler ve Yöneticilerin Bilişsel Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Çok Boyutlu Olarak İncelenmesi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2008).
- Temel, Fulya Z., "Yetiştirme Yurdunda ve Ailesinin Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri ile Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1991).
- Thoma, S. J., Narvaez, D., Rest, J. R., ve Derryberry, P., "Does Moral Judgment Development Reduce to Political Attitudes or Verbal Ability? Evidence Using the Defining Issues Test", *Educational Psychology Review*, 11(4), 1999, ss. 325-341.



DEĞERLERİN BELİRLENMESİ TESTİ (DIT) İLE AHLAKİ YARGI YETENEĞİ TESTİ (MUT) ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

MEVLÜT KAYA*

SEMRA ÇİNEMRE** - OSMAN TAŞKIN*** - ŞENAY YAZGAN****

Examination of Relationship Between Defining Issues Test (DIT) and Moral Judgment Test (MJT)

Abstract: The main purpose of this study is to compare James R. Rest's Defining Issues Test and Georg Lind's Moral Judgment Test in terms of theory and practice. It is known that both of them are most widely used tests to measure moral judgment throughout the world. With this aim, in this article, firstly both scientists' theories and own studies on tests are handled theoretically. Then some academic studies of these tests applied in Turkey are mentioned. Finally, findings and comments of this research related to DIT and MJT are revealed.

Both tests were performed on a group of 251 students in studying various programs of Artvin Çoruh and Ondokuz Mayıs universities in 2012-2013 academic year. In research process, relational scanning model was used, and in data analysis SPSS 16.0 statistical program was applied. To determine the correlation between DIT and MJT tests, Pearson moments correlation test was used. In order to see relationship between both tests and independent variables benefited from t-test and ANOVA.

As a result, it was revealed that the main theoretical difference between both tests is DIT's step priority and MJT's step consistency. Besides, it was also concluded that tests are structurally different from each other.

The results of data analysis demonstrated that there was no significant relationship ($r = -0,02$) between P-Point of DIT scale and C-point of MJT scale; between stu-

* Prof. Dr., OMÜ, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD. [mkaya@omu.edu.tr]

** Arş. Gör., KTÜ İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD. [semra.cinemre@ktu.edu.tr]

*** Arş. Gör., Artvin Çoruh Ü. İlahiyat Fakültesi, İDKAB ABD. [osmnskn@hotmail.com]

**** Doktora Öğrencisi, OMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü. [yazganimm@googlemail.com]

dents' moral judgment points and gender variant there was significant difference in DIT, but in contrast to this, no difference in MJT test; terms of university and department of education variant, there was no significant change in DIT, but on contrary, there is a significant difference in MJT test. Finally, between moral judgment points and students grade level no significant differences found in both tests.

Keywords: Moral Judgment, Moral Development, Defining Issues Test, Moral Judgment Test, James R. Rest, Georg Lind.



Öz: Bu araştırmada, ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla yerli ve yabancı literatürde en yaygın olarak kullanılan James R. Rest'in geliştirdiği DIT (*Defining Issues Test*) ile Georg Lind'in geliştirmiş olduğu MUT (*Moralisches Urteil Test*) testlerinin teorik ve uygulama açısından karşılaştırılması amaçlanmıştır. Bu amaçla, ilk olarak her iki bilim adamının testlerle ilgili kendi teorileri ve çalışmaları kuramsal açıdan ele alınmıştır. Daha sonra, testlerin ülkemizde uygulandığı bazı araştırmalara değinilmiştir. Son başlık da, DIT ve MUT testlerinin uygulandığı bulgular ve yorum kısmına ayrılmıştır.

Her iki test, 2012-2013 eğitim-öğretim yılında Artvin Çoruh ve Ondokuz Mayıs Üniversitelerinin çeşitli programlarında öğrenim görmekte olan 251 öğrenci üzerinde uygulanmıştır. Araştırmada ilişkisel tarama modeli benimsenmiş ve verilerin çözümlenmesinde SPSS 16.0 programından yararlanılmıştır. DIT ve MUT testleri arasındaki korelasyonu belirlemek için Pearson momentler çarpımı korelasyon testi kullanılmıştır. Bağımsız değişkenler ile DIT ve MUT testi arasındaki ilişkinin belirlenmesinde, t-testi ve ANOVA testinden yararlanılmıştır.

Sonuç olarak, her iki test arasındaki en temel teorik farkın DIT'ta basamak önceliği; MUT'ta ise basamak tutarlılığı olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte; testlerin yapısal anlamda da birbirinden farklı olduğu sonucuna varılmıştır.

Uygulama sonucunda DIT ölçeğinin P-Puanı ile MUT ölçeğinin C-puanı arasında anlamlı bir ilişkinin ($r = -0,02$) olmadığı ortaya çıkmıştır. Bağımsız değişkenlerle yapılan ilişkilendirmeler sonucunda cinsiyet değişkeni ile öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma bulunurken, MUT testinde bir farklılaşmaya rastlanılmamıştır. Üniversite ve öğrenim görülen bölüm değişkenleri ile ahlaki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma görülmezken, MUT testinde anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin ahlaki yargı puanları ile sınıf değişkeni arasında ise, her iki testte de anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Anahtar Sözcükler: Ahlaki Yargı, Ahlak Gelişimi, Değerlerin Belirlenmesi Testi, Ahlaki Yargı Yeteneği Testi, James R. Rest, Georg Lind.



Giriş

Eğitim ve psikoloji bilimi literatürüne bakıldığında, ahlak gelişiminin; psikanalitik kuram, sosyal öğrenme kuramı ve zihinsel gelişim kuramı

çerçevesinde incelendiği görülmektedir (Çileli, 1986, s. 15). Bu kuramlar içinde ise, en sık olarak zihinsel gelişim kuramına başvurulmaktadır.

Zihin temelli ahlak gelişim kuramları çerçevesinde, bireyin ahlaki gelişimini ölçmek amacıyla çeşitli testler geliştirilmiştir. Rest'in geliştirdiği DIT (*Defining Issues Test*) ile Lind'in geliştirmiş olduğu MUT (*Moralisches Urteil Test*), ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla kullanılan en yaygın iki testtir. Her iki testi ayrı ayrı temel alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır.¹ Fakat iki testin mukayesesine dayalı olarak yapılmış çalışma yok denecek kadar azdır.² Bu bağlamda, çalışmamızda DIT ile MUT arasındaki ilişkinin yönü ve düzeyi belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu noktada öncelikle bu iki ahlaki yargı testinin özellikleri kuramsal olarak ele alınıp karşılaştırılacaktır. Araştırmanın ikinci bölümünde testlerden elde edilen puan ortalamaları arasındaki korelasyon analiz edilecektir. Son olarak, bazı bağımsız değişkenler ile testlerin puanları arasındaki ilişki karşılaştırılmalı olarak değerlendirilecektir.

Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT: Defining Issues Test)

DIT, ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla James R. Rest (1979b) tarafından geliştirilmiş bir testtir.³ Rest, Lawrence Kohlberg'den devraldığı teori ve metot üzerinde yaptığı bazı değişikliklerle DIT'ı geliştirmiş (Elm ve Weber, 1994, s. 341) ve bu yaklaşımını "neo-Kohlbergci" olarak adlandırmıştır (Rest vd., 1999b, s. 645; Thoma vd., 1999, s. 325). Rest (1986), geliştirdiği testi şu şekilde tanımlamaktadır (aktaran Sabin, 2006, s. 47):

"DIT farklı gelişim basamaklarındaki insanların, ahlaki ikilemleri farklı yorumladıkları ve neyin doğru/haklı olduğuna ilişkin farklı sezgileri olduğu öncüllerine dayanır. Bu sezgiler, deneğe her zaman açıkça söy-

¹ Bu çalışmaların bazısına, bu makalenin "Ülkemizde DIT'in Kullanıldığı Çalışmalar" ve "Ülkemizde MUT'un Kullanıldığı Çalışmalar" başlıkları altında yer verilmiştir.

² Bu konuda ülkemizde yapılmış çalışmaya rastlanılmamıştır. Yabancı literatürde ise, bu konudaki en önemli çalışmalar şunlardır: C. Ishida. (2006); G. Lind. (1985) ve (1996); J. R. Rest vd. (1997a).

³ DIT'in özellikleri ve nasıl puanlanacağı Rest tarafından hazırlanan el kitabında açıklanmıştır. Detaylar için bkz. J. R. Rest, (1979b).

lenmiş kural sistemleri ya da sözel felsefeler olmayıp, daha ziyade sağduyulu ve sezgisel olarak “görüntünün arka yüzü” olarak işlev görürler...”

Bilişi vurgulaması, temel epistemolojik kategorilerin kişisel uğraşla inşa edilmesi, bilişsel gelişim açısından değişikliği betimlemesi, genç ve genç yetişkinlerin geleneksel düzeyden gelenek ötesi düzeye doğru gelişimsel değişikliklerini karakterize etmesi bakımından DIT, Kohlberg’in yaklaşımıyla oldukça benzerlik göstermektedir (Rest vd., 1999b, s. 645). Ancak Rest’in ahlaki sorgulama modeli, basamakları belirleyen temel kavramları bakımından Kohlberg’in yaklaşımından farklı görünmektedir. Örneğin Rest, “adalet ahlakı” kavramını Kohlberg’den daha farklı bir şekilde kullanmaktadır. İki teori, her ne kadar basamakları, adalet kavramını kullanarak belirlenir de; Kohlberg’in teorisi, “tersine çevrilebilme” ve “evrenselleştirilme” gibi adaletin bireyin içinde var olduğuna işaret eden bazı formalistik terimlerle basamakları ifade etmektedir. Rest’in teorisi ise, adalet kavramını her basamakta sosyal işbirliğinin organize edilme şekline dayandırarak karakterize etmektedir (Elm ve Weber, 1994, s. 343).

DIT’in teorik temeli, Rest’in ahlaki davranış sürecini tarif etmek için geliştirdiği dört unsur modeline (*The Four-Component Model*) dayanmaktadır (bkz. Rest vd., 1999a; Rest vd., 2000, ss. 385-387). Bu unsurlar ahlakı; ahlaki ilgi, ahlaki yargı, ahlaki motivasyon ve ahlaki erdem olmak üzere dört kategoriye ayırmaktadır. *Ahlaki ilgi*, ahlaki durumların farkına varabilmektir. *Ahlaki yargı*, ahlaki bir davranışı seçebilme yeteneğidir. *Ahlaki motivasyon*, ahlaki standartlara uygun davranma konusunda içsel bir istek duymaktır. *Ahlaki erdem* ise, aslında gayri ahlaki davranmanın en uygun olabileceği durumlarda bile, ahlaki davranma konusunda kişisel bir kararlılık göstermektir. Rest’in testi, bu dört öğeden ikincisi olan ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla geliştirilmiştir (Sabin, 2006, ss. 45-46). Model kendi içerisinde; a) rasyonel karar alma, b) ahlaki değerlendirme, c) ahlaki seçim, d) ahlaki kararlılık gibi süreçlerden oluşmaktadır.

Kohlberg'in kullandığı üç ikilemi kendisine dahil eden DIT, altı ikilemden oluşan yazılı bir testtir. Bu ahlaki ikilemler çok geniş bir konu çeşitliliğine sahiptir. Her ikilemden sonra, ikilem durumunda bireyin ne yapması gerektiğine karar vermesini sağlayan ve farklı ahlaki konuları temsil eden on iki madde/gerekçe bulunmaktadır. Örneğin Heinz ikileminden sonra: *“Toplumun kanunlarının korunması gerekir”, “Eşini seven bir kişinin ölümcül bir durumda hırsızlık yapması doğaldır”, “Hayat kurtarma olasılığı için hapse girmeye değmez”* gibi her biri farklı bir evreye ilişkin gerekçeler verilmektedir. Katılımcılara, altı ahlaki ikilem ve ikilemlere ilişkin on ikişer gerekçe okutturulmaktadır. Deneklerden, ikilem konusunda kararlarını önem sırasına göre *“çok önemli”, “önemli”, “biraz önemli”, “az önemli”* şeklinde işaretlemeleri istenmektedir. Daha sonra on iki cümle içerisinde en önemli dört madde önem sırasına göre yazdırılmaktadır (Elm ve Weber, 1994, ss. 348-349; Rest vd., 1999b, s. 646; Rest vd., 1997a, ss. 5-28). Bu formu tamamlamak deneklerin yaklaşık 45-55 dakikasını almaktadır (Rest vd., 1997b, s. 500).

DIT testi sonucunda üç tür puan elde edilmektedir. P puanı, denegin yaptığı sıralama üzerinden hesaplanan ve ahlaki yargıyı ölçümde kullanılmaktadır (Elm ve Weber, 1994, s. 348). P puanı, denegin prensiplere bağlı ahlaki yargılara verdiği önemi göstermektedir (Fisher ve Sweeney, 1998, s. 906). Eğer denek, prensipli bir maddeyi *“en önemli”* şeklinde sıralarsa; bu, P skorunu 4 puan, ikinci sıradaki 3 puan; üçüncü sıradaki 2 puan; dördüncü sıradaki ise, 1 puan artırmaktadır. Sonuçta altı ikilemin sonunda P puanı elde edilmektedir. P puanı, 60 puan temelinden yüzdeliğe çevrilerek 0 ile 95 arası bir değer alabilmektedir (Rest vd., 1997b, s. 500).

Uygulama sonrasında elde edilen D puanı, bütün evrelere ilişkin yargılara ait genel puanı göstermekte, bu özelliği ile Kohlberg'in ahlaki olgunluk puanının özelliğini yansıtmaktadır.

M puanı anlamsız maddelere verilen öneme ilişkin sayısal bir değerdir. Bu puan, deneklerin teste ilişkin tutumlarını belirlemektedir. M ham puanı sekiz veya daha fazla olan bir form değerlendirmeye alınma-

maktadır. Çünkü, ortalama M puanından iki standart sapma yukarıdadır. Ayrıca deneklerin maddeleri sıralamaları ile derecelendirmeleri arasındaki tutarlılık, puanın iç güvenilirliğini belirlemede kullanılmaktadır. Herhangi bir maddede sıralama ve derecelendirme tutarsızlığı bulunan forma ait puan değerlendirmeye katılmamaktadır (Çileli, 1986, s. 104; Kaya, 1993, s. 69).

P puanı, daha önce denenmiş pek çok alternatif indeksten sonra 1970 yılında benimsenen ve en uzun süre kullanılan puan olmuştur. Çünkü P puanı teorik olarak beklenen bulgularla daha tutarlı sonuçlar vermiştir. Bunun yanında, diğerlerine göre nispeten daha kolay hesaplanma yapıldığı ve daha kolay yorumlandığı görülmüştür. Bu nedenle otuz yıldan daha fazla zaman boyunca ahlaki yargı göstergesi için P skoru kullanılmıştır. Ancak P indeksi, DIT'la ilgili tartışmalarda gerek niteliksel niceliksel açıdan ve gerekse bilgiyi ziyan etme sorunu açısından eleştirilmeye başlanmıştır. Bu eleştirilerle birlikte daha az maliyetli olacak ve daha iyi sonuçlar doğuracak yeni bir test ihtiyacı doğmuştur. Bu nedenle DIT'ın revize edilmesine gerek duyulmuştur (Rest vd., 1999b, s. 647). P indeksinin kullanıldığı süreç zarfında Rest ve arkadaşları aynı zamanda daha iyi bir gösterge üzerinde çalışmışlardır (Rest vd., 1997b, s. 498). Neticede 20 yıldan daha fazla süre kullanıldıktan sonra DIT, revize edilmiş ve DIT-2 ismiyle yeni bir forma kavuşmuştur.

DIT-2'de, ikilemler ve bunlara ait maddeler güncellenmiş, test kısaltılmış, yönergeler daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca DIT-2 için yeni bir istatistik sistemi oluşturulmuştur (Sabin, 2006, s. 45). Üç ikilemden oluşan DIT'ın kısa formunun denek tarafından tamamlanması 30-40 dakika sürmektedir (Rest vd., 1997b, s. 500). DIT puanlamasının yeni versiyonunda N2 puanlamasının, geleneksel P puanlamasına göre kriterleri karşılamada daha üstün performans gösterdiği görülmüştür (Rest vd., 1999b, s. 645).

Günümüzde araştırmacılar, isterlerse DIT'ın altı hikayeden oluşan ilk versiyonunu seçmekte, isterlerse de kısaltılmış versiyonunu kullanabilmektedir. DIT'ı kullanan çok sayıda çalışmada (orijinal ya da kısaltıl-

mış DIT versiyonundan hangisini kullandıklarına bağlı olarak) güvenilirliğin 0.70 ile 0.80 arasında bir değere sahip olduğu görülmektedir (Blasi, 1980, ss. 1-45; Rest, 1979a; Snarey, 1985, s. 202-232).

1.1.Ülkemizde DIT'ın Kullanıldığı Bazı Çalışmalar

DIT, ahlaki yargı gelişimini ölçmek amacıyla birçok ülkede kullanılmıştır. Bu konuda oldukça geniş bir literatür olması sebebiyle, burada DIT ile ilgili özellikle ülkemizde yapılan çalışmalar hakkında temel bir içerik sunulmaktadır.

Çileli (1981), örneklemini İngiltere'de yaşayan 14-18 yaşları arasındaki 103 öğrenci örneklemleri araştırmasında, Kohlberg'in Ahlaki İkilem Testi ve Rest'in DIT'ını uygulamıştır. Araştırma sonucunda, Kohlberg'in testinin yaş değişkenine karşı duyarlı olduğunu ve ahlaki gelişim basamaklarını beklenen doğrultuda belirlediğini ortaya koymuştur. DIT ile elde edilen P puanları ile okul, cinsiyet ve yaş değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

DIT'ın Türkçe'ye uyarlama ve geçerlik çalışmalarını ilk defa Akkoyun (1987) yapmıştır. Ankara Üniversitesi'ne devam eden 191 öğrenci üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında verileri, Duygusal Empati Ölçeği ve DIT ile toplamıştır. Araştırma sonucunda duygusal empati ile ahlaki yargı arasında önemli bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Temel (1991), yetiştirme yurdunda ve ailesinin yanında kalan toplam 500 genç üzerinde yaptığı çalışmasında cinsiyet rol kimliği ile ahlaki gelişimi çeşitli değişkenler açısından incelemiştir. Bem Cinsiyet Rolü Envanteri ve DIT'ın kullanıldığı çalışma sonunda yetiştirme yurtlarında kalan gençlerin, ahlaki yargı yeteneği evre puanları ile ailesi yanında kalan gençlerin ahlaki yargı yeteneği evre puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaya (1993), çeşitli fakültelerde öğrenim gören üniversite öğrencileri örnekleminde yaptığı çalışmada, öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinin geleneksel düzeyde olduğunu tespit etmiştir. Araştırmada üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyi, cinsiyeti, kavrama gücü, benlik tasarımı dü-

zeyi ve uyum düzeyi ile ahlaki yargıları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu görülmüştür.

Kurt (1996), rehberlik, fen bilgisi ve sosyal bilgiler branşındaki öğretmenlerin ahlaki düzeyleri ve denetim odağı algılamalarını incelemiştir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin, cinsiyet ve branşlara göre ahlaki gelişimleri ile denetim odağı algılamaları arasında önemli bir farklılık olduğunu belirlemiştir.

Cesur (1997), İstanbul Üniversitesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi'nden 172 öğrenci örnekleminde bilişsel gelişimle ahlaki gelişim arasındaki ilişkiyi incelediği araştırma sonucunda, ahlaki yargı yeteneği ile eğitim düzeyi arasında olumlu bir ilişki saptamıştır.

Acuner (2004), din eğitimi bilimi açısından bazı değişkenler göre 14-18 yaş arası 437 genç üzerinde ahlaki yargı gelişimini incelemiştir. Araştırma sonucunda; okul türü, sınıf düzeyi ve annenin dindarlık düzeyinin algılanış biçimi gibi değişkenlere göre ahlaki yargı puanları arasında anlamlı farklılıklar tespit etmiştir. Ayrıca, örnekleme giren öğrencilerin geleneksel ahlaki yargı düzeyinde olduğu sonucuna varmıştır.

Küçükalp (2004), üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı gelişimi ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sonuç olarak dindarlık ve ahlaki yargı arasında bir ilişkinin olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca dindarlığın ahlaki yargıyı çok düşük düzeyde açıklama gücüne sahip olduğu sonucuna varmıştır. Netice olarak; ahlaki yargı puanını açıklamada cinsiyet, fakülte ve sınıf değişkenlerinin etkili olduğunu tespit etmiştir.

Çırak (2006), İnönü Üniversitesi'nden 638 öğrenci örnekleminde, üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneklerini, bunları etkileyen faktörleri ve üniversite öğrencilerinin, ahlaki yargı yetenekleri ile kendini gerçekleştirme düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığını incelemiştir. Sonuç olarak, annenin okuryazar veya ilkokul mezunu olmasının ve kendini gerçekleştirme puanının düşük olmasının, ahlaki yargı yeteneği puanlarını etkilediğini tespit etmiştir. Ayrıca "zamanı iyi kullanma düzeyi

alt ölçeği” ve “desteği içten alma düzeyi alt ölçeği” puanları ile öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında anlamlı bir ilişki görmüştür.

Başalan İz (2009), çalışmasında hemşire öğrencilerin ahlaki yargı yeteneklerini belirlemeyi amaçlamıştır. Araştırmanın sonucunda öğrencilerin ahlaki yetenek puanları orta (33.9 ± 12.8) düzeyde olduğu görülmüş, ahlaki yargı düzeylerinin geleneksel dönemde olduğu anlaşılmıştır.

Cesur ve Topçu (2010), makalelerinde DİT’in geçerlik ve güvenilirlik çalışmasını yapmış ve bazı değişkenlerle ahlaki gelişimin ilişkisini incelemiştir. Sonuç olarak DİT’tan; Kişisel Kazanç, Normların Korunması ve Uzlaşım Sonrası olmak üzere üç şema puanı elde edilebilmektedir. DİT’tan elde edilen puanların Cronbach alfa ve test-tekrar test katsayılarının 0.53 ile 0.60 arasında değiştiğini tespit etmiştir.

Gölcük (2010), İzmir’de çeşitli ilköğretim okullarında okuyan öğrenciler örnekleminde öğrencilerin ahlaki olarak geleneksel düzeyde olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca öğrencilerin ahlaki bilgi düzeyleri, cinsiyetleri, anne ve babalarının öğrenim düzeyi ve mesleği, öğrencilerin yaşı ve sınıfı, anne ve babanın ilgisi ve ailenin gelir durumu gibi değişkenlere göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir fark görülmemiştir.

Bencik Kangal (2010), 6. ve 7. sınıf düzeyindeki üstün yetenekli ve normal gelişim gösteren çocukların ahlaki yargılama düzeylerini saptamayı ve yaratıcı drama yöntemiyle verilen, ahlaki yargılama düzeylerinin gelişimini destekleyici eğitiminin, üstün yetenekli ve normal gelişim gösteren çocukların ahlaki yargılama düzeyleri üzerine etkisini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Araştırma sonucunda normal gelişim gösteren ve üstün yetenekli çocukların ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık tespit etmiştir.

Gümüş (2015), Erzurum’da 1377 öğrenci örnekleminde gerçekleştirdiği çalışmasında; ailede kardeş sayısı, anne-babanın eğitim düzeyi ve gelir düzeyine göre ahlaki gelişim düzeyi arasında anlamlı farklılıkların olduğunu tespit etmiştir.

Görüldüğü gibi ülkemizde ahlaki yargıyı ölçmek amacıyla DIT, çok sayıda bilimsel çalışmada kullanılmıştır. Bu çalışmalarda, DIT'dan elde edilen ahlaki yargı puanı ile araştırmalarda kullanılan bazı bağımsız değişkenler arasında anlamlı ilişkiler olduğu ortaya çıkmıştır.

Ahlaki Yargı Yeteneği Testi (MUT: Moralisches Urteil Test)

MUT, Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişimi teorisine dayalı olarak Konstanz Üniversitesi profesörlerinden Georg Lind tarafından 1974-1977 yılları arasında geliştirilmiştir. MUT çok değişkenli bir test olup (Lind, 1999, s.19), hem bir anket hem de objektif deneysel bir testtir (Lind, 1985, s.209). Bu testle, Kohlberg'in altı basamaklı ahlak gelişiminde ortaya çıkan ahlaki özellikler doğrultusunda demokratik kişiliğin temel bir unsuru olan ahlaki yargı yeteneği ölçülmektedir (Lind ve Wakenhut, 1983, ss. 60-62). Lind'e göre MUT, ahlaki yargı yeteneğinin yanı sıra bireylerin ahlaki yönelimlerini ve değer sistemlerini de ölçmektedir (Lind, 2012, s. 1).

108

OMÜİFD

MUT'ta ölçüm, Kohlberg'in ahlaki gelişim basamaklarına göre yapılır. Diğer bir deyişle, birey ahlaki değerlerine göre basamakları tercih etmektedir (Lind, 1993, s. 83). MUT'ta bilişsel boyut değerlendirilirken de, denegün ahlaki kriterleri ne derece baz aldığı ortaya çıkarılmaktadır (Lind, 1984, s. 16). Bilişsel boyuttaki ahlaki prensipler yoluyla ahlaki yargı davranışlarının kararlılığı merkeze yerleşmektedir. Kararlılık, davranışların tutarlılığı ile ölçülebilmektedir. Eğer bir denek, argümanları değerlendirirken tutarlı bir şekilde argümanların ahlaki kalitesine göre bir yol takip ederse, bu kişinin ahlaki yargı yeteneğinin yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Eğer denek, bunun tam aksine; sunulan argümanları değerlendirirken tutarlı biçimde bu argümanların önceden belirlemiş olduğu düşüncesi ile örtüşüp örtüşmediğine göre yol almaya çalışırsa, bu durumda bu kişinin MUT'ta ahlaki yargı yeteneğinin düşük olduğu sonucuna varılmaktadır (Lind, 1993, s. 84).

MUT'ta deneysel bir anket konsepti uygulanmaktadır. Uygulamada denekler, ahlaki bir ikilemde aşağıda verilen üç faktöre göre yol almaktadır (Lind, 1993, s. 89).

a) *Önceden verilen argümanların ahlaki niteliğine göre (Basamak faktörü):* Argümanlar Kohlberg'in ahlaki gelişim basamaklarına göre ya da benzer ahlaki yönelimlere göre oluşturulmuştur. MUT'taki argümanlar Kohlberg'in basamakları gibi sıralı değil, rastgele sıralanmıştır.

b) *Önceden verilen argümanların kişinin düşüncesi ile örtüşüp örtüşmediğine göre (Pro-Contra faktörü):* Değerlendirilmeye çalışılan argümanlar bahsedilen ikilemin çözümünde lehte ve aleyhte argümanlar olarak iki sınıfa ayrılmaktadır. Deneklerin kendi görüşlerine uygun olan argümanları, zıt olan argümanlara tercih etme oranına göre kişinin ahlaki yargı davranışında hangi rolü oynadığı görülmektedir.

c) *Argümanların durumsal bağlamına göre (İkilem faktörü):* Birincisinde, bir kanunun oluşması için başka bir kanunu yıkan işçi ikilemi, ikincisinde ise yaşamın devam etmesini ya da çekilen acıların sona erdirilmesini öngören doktor ikilemi olmak üzere testte iki farklı ikilem bulunmaktadır. Testin amacına göre, doktor ikileminde en yüksek basamak (6. basamak) ele alınmakta, tartışılıp çözüm bulunması istenmektedir. İşçi ikileminde ise kanun ve düzen odaklı birbirine zıt iki durumda sosyal sözleşme bakışı (5. basamak) en iyi çözüm yolunu oluşturmaktadır. Testi çözen deneğin, ikileme bağlı sorularla hikâyedeki çözümü doğru ya da yanlış bulduğuna dair düşünceleri belirlenmektedir. Böylece devam eden argümanların hangilerinin lehte, hangilerinin aleyhte olduğu belirlenmektedir. Her bir ikilem için belirtilen görüşün durumsal eşliğinin psikolojik bir işlevi bulunmaktadır. Testin sonucunda deneğin kendi düşüncesi ile kendi düşüncesine uymayan karşıt argümanlar arasındaki bilişsel çelişkiyi nasıl çözdüğü ve test edilen deneğin ahlaki kategorilere olan duygusal bağlılığının rasyonel olmayan durumlar karşısında ne kadar geçerli olduğuna dair bilgi elde edilmektedir (Lind, 1985, s. 76).

Yukarıdaki üç faktör MUT'un *bağımsız değişkenlerini* oluşturmaktadır. Bu değişkenler, kontrollü gözlem için üretilmiştir. MUT'un yapısındaki bu değişkenler kendi aralarında da bağımsızdır. Yani iki değişkenden birinin değişmesi halinde diğerinin de değişmesi gibi bir durum söz

konusu değildir. Deneysel test olarak üç faktörlü MUT'un dizaynı aşağıda gösterilen şekildedir (Lind, 1985, s. 82).

Tablo-1: MUT'un Dizaynı

Bağımsız Değişkenler		İşçi		Doktor	
1. İkilem		Leyte	Aleyte	Lehte	Aleyhte
2. Düşünce Uyumu		-4...0...+4	-4...0...+4	-4...0...+4	-4...0...+4
3. Basamak	1
	2
	3
	4
	5
	6

Argümanlar değerlendirme ölçeğinde -4 den +4 e kadar ölçeklendirilmiştir. Örneğin ötenazi ikileminde, "ölmesi muhtemel bir hasta için doktorun hastanın isteği doğrultusunda hemen ölmesini sağlayacak bir iğne yapılmasını doğru mu, yanlış mı buluyorsunuz?" sorusunda değerlendirme ölçeği üzerinde -4 e kadar giden değerler yanlış, +4 e kadar giden değerler doğru olarak belirtilmektedir. Denek, ikilem karşısındaki düşüncesini belirttiğinde, verilen cevapta deneğin ötenaziye olumlu baktığı ya da ötenaziye karşı olduğu anlaşılmaktadır. Denek, ötenaziye karşı ise MUT'ta bu yöndeki argümanları kullanmaktadır ve buna "görüşe uygun argümanlar" denilmektedir (Lind, 1993, ss. 89-90).

Standart MUT'ta denek, iki ikilemle karşı karşıya bırakılmaktadır. Deneğin bunları çözerken ileri sürdüğü lehte ve aleyhte deliller indekslenmektedir. Buna "C-indeks" denilmektedir. C indeks, en düşük olan sıfırdan başlayarak en yüksek puan olan 100'e doğru ilerlemektedir. Sıfır değeri, test edilen deneğin argümanları değerlendirirken ahlaki prensip-

leri hiç baz almadığı anlamına gelmekteyken; 100 değeri ise, deneğin ahlaki bakış açılarını baz aldığı anlamındadır (Lind, 1993, s. 90). MUT'taki C skorunda sadece deneğin ahlaki uyumuna değil; ahlaki davranışına uygun bir biçimde uygulama yeteneğine de bakılmaktadır (Lind, 2003a, ss. 2-3).

1.1.Ülkemizde MUT'un Kullanıldığı Bazı Çalışmalar

MUT'un kültürel olarak geçerli olan versiyonları, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu Fransa, Macaristan, İsrail, İtalya, Meksika, Hollanda, Polonya, Suudi Arabistan, Slovenya, İspanya ve Amerika gibi çok çeşitli ülkelerde kullanılmaktadır. Ülkemizde bu ölçeği kullanan başlıca çalışmalar şunlardır:

Çiftçi (2001), Almanya ve Türkiye'den örneklem olarak seçtiği çeşitli lise öğrencilerinin ahlaki gelişim düzeylerini ve bu düzeyleri etkileyen faktörleri karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Araştırma sonucunda, ahlaki yargı puanları bakımından Almanya'daki öğrencilerin; cinsiyet bakımından da erkek öğrencilerin lehine anlamlı farklılıklar tespit etmiştir.

Sakin (2007), okul öncesi öğretmenlerin etik davranışlar hakkındaki görüşlerini, ahlaki yargı düzeylerini ve öğretmenlik tutumlarının ne düzeyde olduğunu ve bu olgular arasındaki ilişkileri incelemiştir. Sonuç olarak okul öncesi öğretmenlerinin etik davranışlar hakkındaki algılarına, öğretmenlik tutumlarının ve ahlaki yargı düzeylerinin etki ettiğini ortaya koymuştur.

Gültekin (2008), çalışmasında psikoloji, psikolojik danışma ve rehberlik, sosyal hizmetler bölümlerinde eğitim görmekte olan üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneklerini; sosyo-demografik değişkenler, bölüm ve öğrenim aşaması açısından incelemeyi amaçlamıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının; cinsiyet, bölüm, sınıf, yaş, yaşamın çoğunun geçirildiği yer, annenin eğitim düzeyi gibi değişkenlere göre farklılaşmadığını tespit etmiştir. Babaları üniversite eğitimi almış olan öğrencilerde ahlaki yargı yeteneği puanlarını, diğer gruplara göre anlamlı olarak daha yüksek bulmuştur.

Seydooğulları (2008), lisede öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı yeteneğinin demokratik ve otoriter anne ile demokratik ve otoriter baba tutumlarına göre farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Araştırma sonucunda lisede öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının annenin veya babanın demokratik ve otoriter oluşuna göre anlamlı bir farklılık göstermediğini ortaya koymuştur.

Şafak (2008), ilköğretim okullarında çalışan yöneticiler ve öğretmenlerin ahlaki yargı yetenek puanlarının, demografik değişkenler ve mesleki özelliklerine göre farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Sonuç olarak çocuk sahibi olmayan yönetici ve öğretmenlerin ahlaki yargı puanlarının daha yüksek olduğunu; kadrolu olarak çalışan öğretmenlerin sözleşmeli çalışan öğretmenlere göre ahlaki yargı puanlarının daha yüksek olduğunu; yöneticiler ve öğretmenler açısından öğretmenlik kıdemi arttıkça ahlaki yargı puanlarının arttığını saptamıştır.

112

OMÜİFD

Çiftçi Arıdağ ve Yüksel (2010), çalışmalarında üniversite öğrencileri üzerinde ahlaki yargı yeteneği ile empatik beceri arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sonuç olarak öğrencilerin ahlaki yargı testi puanları ile empatik beceri testlerinden aldıkları genel empati puanları arasında anlamlı bir ilişki tespit etmemiştir.

Çiftçi Arıdağ (2011), Yıldız Teknik Üniversitesi örneğinde üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı yetenekleri ve başa çıkma stratejilerini incelemiştir. Sonuç olarak öğrencilerin ahlaki yeteneği ile sosyal destek alma; üniversiteye giriş puanları ile problem çözme stratejileri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Keskin (2013), Türkiye ve İngiltere’de öğrenim gören ortaöğretim seviyesindeki öğrencilerin ahlaki yargı yeteneklerini karşılaştırmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının cinsiyet, okul türü ve sınıf değişkenlerine göre farklılaştığını tespit etmiştir.

Yukarıdaki literatürden de anlaşılacağı üzere DIT’a göre MUT, daha yakın bir zamanda araştırmalarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu sebeple DIT’a göre bu ölçeği kullanan çalışmalar, sayı ve konu çeşitliliği bakı-

mından sınırlıdır. Genel olarak MUT'la elde edilen ahlaki yargı puanı ile yaşanan ülke, cinsiyet, etik davranışları, babanın eğitim durumu, çocuk sahibi olma, memuriyetteki kadro durumu, kıdem, sosyal destek, okul türü ve sınıf gibi değişkenler arasında anlamlı farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir.

DIT ve MUT Testlerinin Teorik Açıdan Karşılaştırılması

Bu başlık altında Rest ve Lind'in kendi çalışmalarından yola çıkarak, DIT ve MUT'un avantajlı ve dezavantajlı yönlerine değinilecek ve bu özellikler üzerinden karşılaştırmalar yapılacaktır.

Araştırmacılar, DIT'ı bazı ahlaki yargı ölçüm araçlarıyla karşılaştırmıştır. Örneğin Kohlberg'in mülakata dayanan Ahlaki Yargı Mülakatı'na (MJI: Moral Judgment Interview) göre DIT, daha az mahiyetli ve kolay uygulanmakta, çok sayıda deneye uygulanabilmekte ve objektif bir şekilde değerlendirilmekte olduğu iddia edilmektedir. Bu sebeple MJI'ya göre DIT daha avantajlı bir konumdadır ve daha güvenilir sonuçlar vermektedir (Sabin, 2006, s. 45; Elm ve Weber, 1994, s. 349; Rest vd., 1999b, s. 647). Bunun yanında DIT, deneye gelişimin bir basamağında olmakla kategorize etmemekte, sadece deneye içinde bulunduğu zıtlık durumuna hangi gelenek ötesi anlayışla yanıt verdiğini değerlendirmektedir (Fisher ve Sweeney, 1998, s. 906). Ayrıca DIT, mülakata dayalı olmadığı için ifade gücünden ziyade biliş odaklanmakta ve ahlaki yargıyı ölçmede daha geçerli sonuçlar vermektedir (Sabin, 2006, s. 48). Mülakata dayanmayan bir değerlendirmenin potansiyel dezavantajı ise, kişinin yüksek iddialı seçenekleri tercih ederek ahlaki sorgulama kapasitesini olduğundan fazla gösterme ihtimalidir (Elm ve Weber, 1994, s. 348).

Ahlaki yargıyı ölçmede DIT ve MJI en belirgin iki metodoloji olsa da; çok sayıda ampirik çalışmada daha çok DIT kullanılmaktadır (Fisher ve Sweeney, 1998, s. 905). Ancak Kohlberg'in tekniğinde denekler 5. basamağa çıkma eğilimi göstermezken, DIT'ta denekler kolaylıkla bu basamak eğilimini gösterebilmektedir. Rest (1986) bunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Denekler, genellikle DIT gibi onaylama uygulamasını Kohlberg’in testinde olduğu gibi oluşturma uygulamasından daha kolay bulmaları sebebiyle, DIT’ın deneklere Kohlberg’in testinden daha ileri düşünme düzeyi sağlaması şaşırtıcı değildir.” (aktaran Sabin, 2006, s. 48).

MUT ise, bazı özellikleriyle DIT ve diğer testlerden farklılaşmaktadır. Öncelikle, MUT’ta Piaget’in klinik metodundan ödünç alınan karşıt delil tekniği kullanılmaktadır. Ayrıca MUT’ta deneklere sadece kendi kararlarının kabul edilebilirliğini değil, aynı zamanda kendi kararlarının aksine olacak delilleri ileri sürmeleri de beklenmektedir. Bu noktada, DIT’ın, karşıt deliller içermediği ve bu nedenle kişinin ahlaki yargı yeterliğinin incelenmesine yeterince imkan tanımadığı iddia edilmektedir (Lind, 1996, ss. 4-5). MUT’un diğer özelliği de, ahlaki yargı yeterliğinin, deneğin kendi ahlaki standartlarıyla puanlanmasıdır. Bu, diğer testlerde, test tasarımcısının sunduğu harici standartlara göre puanlama yapılmaktadır (Lind, 1996, s. 7). Yine MUT, kişinin ahlaki yargı tutarlılığını, onun yargı yapısının bir belirleyicisi olarak kullanılmaktadır (Lind, 1996, s. 8). Ayrıca Lind’e göre; zaman, personel ve maddi açılardan uygulanamayan mülakatlar için MUT uygun bir testtir (Lind, 1985, s. 9).

Rest ve arkadaşları, Lind’in anahtar kavramı olan basamak önceliği ve basamak tutarlılığı arasında gördüğü farkı eleştirmekte; DIT’ta yapılan pek çok analize göre, basamak tutarlılığını puanlamanın daha iyi bir ahlaki gelişim puanı ortaya çıkarmayacağını belirtmektedir. Bu eleştiriler karşısında Lind ise, MUT ve DIT’ın düzgün bir biçimde karşılaştırıldığında, ahlaki yargı yeterliği bakımından MUT’un, açıkça DIT’a göre daha üstün geleceğini düşünmektedir (Lind, 1996, s. 3).

Rest ve arkadaşları, DIT ile MUT’u karşılaştırdıkları çalışmalarında (bkz. Rest vd., 1997a) MUT’un hesaplama formülünü DIT’a uygulamış ve ardından C-skora P-skoru karşılaştırmışlardır. Sadece DIT’ın P skoru önemli ölçüde ve beklenen yapıda değişiklik göstermiştir. Öte yandan MUT’daki C skoru daha tutarlı bulunmuştur. Bu bulgulara dayanarak Rest ve arkadaşları, MUT’un DIT’a göre genel bir avantajı olmadığı sonucuna varmışlardır (Ishida, 2006, s. 64).

Ishida da, yaptığı çalışmada DIT'ın P skoruyla MUT'un C skoru arasındaki korelasyonu ($r=0.24$) önemli ve pozitif bulmuştur (Ishida, 2006, s. 64). Benzer örnekleme yapılan çalışmalarda da, Lind ve Rest, iki skor arasında orta dereceli ancak olumlu bir korelasyon (0.20-0.53) olduğunu bildirmişlerdir (Lind, 1995).

Hem Rest hem de Lind, DIT ve MUT'un yaklaşımı arasında anahtar bir fark olduğuna dikkat çekmektedir. Bu fark, DIT'ta basamak önceliği yaklaşımının olması; buna karşılık MUT'ta ise basamak tutarlılığı yaklaşımının olmasından ileri gelmektedir. DIT, bireyin ahlaki karar almada prensipli düşünme yapısını hangi ölçüde kullandığını ölçmektedir. MUT ise, bireyin belli bir ahlaki prensibi nasıl tutarlı bir şekilde yürüttüğü ile ilgilenmektedir (Ishida, 2006, s. 64). Her iki testin ortak noktalarına bakıldığında ise, DIT ve MUT testlerinin şu üç noktada benzerlik gösterdiği görülmektedir: (1) Etik ikilemlerin deneklere sunulmasında, (2) Etik ikilemlerin ardından kalıp (prototip) cümlelerin yönelttilmesinde, (3) Çoktan seçmeli bir test uygulanmasında (Ishida, 2006, ss. 66-67).

Genel olarak DIT (basamak önceliği) ve MUT (basamak tutarlılığı) arasındaki farklılık, kişinin etik ideolojisinde açıkça gözlenebilmektedir. Ishida, ahlaki kesinliği onaylayan bireylerin MUT'ta daha düşük puanlar aldıklarını, öte yandan bu kişilerin DIT'ta daha yüksek puanlar aldıklarını söylemektedir (Ishida, 2006, ss. 70-72). Bu sonuçlara bakıldığında DIT'ta yüksek puan elde edenlerin ahlaki karar almada prensipli karar alabildiği, MUT'ta yüksek puan alanların ise belli bir ahlaki nitelik gösterebildiği görülmektedir.

Yöntem

Araştırmada ahlaki yargı ölçme aracı olarak DIT ile MUT testlerinden elde edilen puanların ilişkileri, ayrıca ölçeklerden elde edilen puanların bağımsız değişkenlere göre incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. Artvin Çoruh ve Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitelerinin çeşitli fakültelerinde, 2012-

2013 eğitim-öğretim yılında öğrenim görmekte olan öğrenciler, araştırma kapsamına alınmıştır.

1.1.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi ve Artvin Çoruh Üniversitesinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Fen Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve Sınıf Öğretmenliği programlarında 2012-2013 öğretim yılında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini, ilgili programlarda öğrenim gören 154 (%61,4) erkek ve 97 (%38,6) kız olmak üzere toplam 251 öğrenciden oluşmaktadır. Öğrencilerin %69,7'si Artvin, %30,3'ü Samsun'da ikamet etmektedir. Bunun yanında öğrencilerin %66,5'i ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümünde, %33,5'i ise anılan diğer bölümlerde öğrenimlerini sürdürmektedir. Öğrencilerin % 33,1'i birinci sınıf; % 15,9'u ikinci sınıf; % 29,5'i üçüncü sınıf ve % 21,5'i dördüncü sınıf düzeyindedir.

116

OMÜİFD Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada veri toplamak amacıyla Rest (1979) tarafından geliştirilip Akkoyun (1987) tarafından Türkçeye uyarlanan DIT ve Lind (1978) tarafından geliştirilip Çiftçi (2001) tarafından Türkçeye uyarlanan MUT kullanılmıştır. Araştırmanın kuramsal çerçevesinde bu testlerle ilgili detaylı bilgi verilmesi nedeniyle bu bölümde ölçeklerin sadece güvenilirlik ve geçerliklerine değinilecektir.

DIT: Bu testi kullanan çok sayıda çalışmada (orijinal ya da kısaltılmış DIT versiyonundan hangisini kullandıklarına bağlı olarak) güvenilirliğin 0.70 ile 0.80 arasında olduğu tespit edilmiştir (aktaran Elm ve Weber, 1994, s. 348). Ölçekten elde edilen veriler üzerindeki değerlendirmeler P puanı üzerinden yapılmıştır. Değerlendirmeden önce puanlamanın iç güvenilirlik kontrolleri yapılmış olup, M puanı 8 veya daha fazla olan ölçekler değerlendirmeye alınmamıştır.

MUT: Test, dayandığı teoriler nedeniyle klasik test teorisine bağlı ölçme araçlarından farklıdır. Bu nedenle MUT'ta klasik test teorisinin geçerlik ve güvenilirlik yöntemleri kullanılamamaktadır (Çiftçi, 2001, s.

142). Lind'e göre MUT'un bulguları, onun yararlı ve teorik açıdan geçerli olduğunu göstermektedir (Lind, 2003b, s. 3). Bu ölçekten elde edilen veriler üzerindeki değerlendirmeler de C puanı üzerinden yapılmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın güvenilir olması amacıyla her iki ölçek örnekleme aynı anda uygulanmıştır. Ölçme araçları 2012-2013 yılında araştırmacılar tarafından öğrencilere gruplar halinde sınıf ortamında dağıtılmıştır. Uygulamadan önce araştırmanın amacı ve ölçme araçlarının ne şekilde cevaplanacağı konusunda gerekli açıklamalar yapılmış, ancak ahlaki yargı konusunda bir bilgilendirme yapılmamıştır. Dağıtılan 300 anketten 49 tanesi, (eksik veya hatalı olması gibi) çeşitli nedenlerden dolayı geçersiz kabul edilmiş; 251'inin geçerli olduğu tespit edilerek değerlendirilmeye alınmıştır. Verilerin çözümlenmesinde SPSS programından yararlanılmıştır. Araştırmanın verilerinin analizinde Pearson momentler çarpımı korelasyon testi kullanılmıştır. Araştırmada cinsiyet, üniversite, bölüm ve sınıf bağımsız değişkenleri ile öğrencilerin ahlaki yargı puanı ortalamaları arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla t-testi ve ANOVA testi'nden yararlanılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırma örnekleme üzerinden elde edilen verilerin istatistiksel analizleri ve yorumları yer almaktadır.

1.1.DIT ile MUT Puanları Arasındaki İlişki

Örnekleme üzerinden elde edilen veriler ışığında, üniversite öğrencilerinin DIT testinden aldıkları ahlaki yargı testi puan ortalamaları 28,59'dur. DIT testinin kullanıldığı diğer çalışmaların bulguları, bizim çalışmamızın bulgularını desteklemektedir. Örneğin; Kaya'nın (1993) çalışmasında üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı seviyelerini gösteren P puanı ortalaması 32.1 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada gelenek ötesi ahlaki yargı düzeyine sahip öğrencilerin oranı %6.51'dir (Kaya, 1993, ss. 89-90). Cesur'un (1997) çalışmasında ise üniversite öğrencilerinin P puanlarının genel ortalaması 33,1 olduğu ifade edilmiştir (Cesur, 1997, s. 40). Örnekle-

lem olarak farklı bir örneklem üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda da öğrencilerin ahlaki gelişim seviyelerinin genellikle geleneksel düzeyde olduğu görülmektedir. Örneğin, Acuner'in 2004 yılında yaptığı araştırmaya katılan lise öğrencilerinin %97,9'unun geleneksel ahlaki yargı düzeyine sahip olduğu ortaya çıkmıştır (Acuner, 2004, s. 71). Gölcük (2010), ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin ahlaki gelişim seviyelerinin genellikle geleneksel düzeyde olduğunu (%94.03) tespit etmiştir (Gölcük, 2010, s. 70). Bu verilerin ışığında DIT testi ile elde edilen ahlaki yargı testi puanı baz alındığında ülkemizde Kohlberg'in sınıflamasına göre, gençlerin çoğunluğunun geleneksel düzey ahlaki gelişim seviyesinde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Üniversite öğrencilerinin MUT testinden aldıkları ahlaki yargı yeteneği puan ortalamaları 10,29'dur. MUT testinin kullanıldığı literatüre bakıldığında farklı ortalamalar görülebilmektedir. Ancak bütün çalışmalarda puan ortalamalarının 30'un altında olduğu, buna bağlı olarak örneklemelerin geleneksel ahlaki gelişim düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır. Çiftçi (2001), araştırmasında örneklemin tamamı için ahlaki yargı yeteneği puanlarının aritmetik ortalamasını hesaplamış ve 16.75 olarak bulmuştur (Çiftçi, 2001, s. 172). Çiftçi (2010) başka bir çalışmada ise, öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarının $C=17,65$ olduğunu tespit etmiştir (Çiftçi, 2010, s. 700). Öğretmen ve yönetici örnekleminde araştırma yapan Şafak'ın (2008) çalışmasında ise, ahlaki yargı yeteneği puan ortalamasının 10.98 olduğu görülmüştür (Şafak, 2008, s. 115). Keskin (2013), ortaöğretim öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada Türkiye'deki öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamasını 17,56 olarak bulmuştur (Keskin, 2013, s. 230). Seydooğulları (2008), 16-18 yaş aralığındaki öğrencilerin ahlaki yargı testi puan ortalamasını 15,51 olduğunu ifade etmiştir (Seydooğulları, 2008, s. 49). Sakin (2007), okul öncesi öğretmenleri örnekleminde yaptığı araştırmada, öğretmenlerin ahlaki yargı testi puanını 9,11 olarak bulmuştur.

Yukarıda görüldüğü üzere DIT ve MUT, ahlaki yargıyı ölçmede birçok araştırmada kullanılmıştır. Bu anlamda iki testin benzer veya farklı

bir yapıda olduğunu görebilmek amacıyla, DIT ölçeğinden elde edilen P puanı ile MUT ölçeğinden elde edilen C puanı arasında önemli bir ilişki olup olmadığını belirlemek üzere iki puan dizisi arasında korelasyon katsayısına bakılmıştır. Korelasyon katsayısı ile ilgili istatistiksel sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-2: P puanı ile C puanı Arasındaki Korelasyon

$r = -0,02$
$p = 0,80$
$p > 0,05$
Önemsiz
$n = 251$

Tablo-2’de görüldüğü üzere, DIT ölçeğinin P-Puanı ile MUT ölçeğinden elde edilen C-puanı arasındaki korelasyon katsayısı $r = -0,02$ olarak bulunmuştur ($p > 0,05$). Bu durum DIT ile MUT puanları arasında düşük düzeyde bir korelasyon olduğunu göstermektedir. Bu bulgular, iki ölçekten elde edilen P puanı ile C puanı arasında önemli bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. DIT ve MUT testlerini karşılaştıran bir çalışmada DIT’ın P skoruyla MUT’un C skoru arasındaki korelasyon önemli ve pozitif olduğu (Ishida, 2006, s. 64); başka bir çalışmada da iki skor arasında orta düzeyde olumlu bir korelasyon tespit edilmiştir (Lind, 1995). Ancak, bu çalışmada iki testin puanları arasında önemli bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Teorik kısımda ortaya konulmaya çalışıldığı gibi iki testin birbirinden oldukça farklı bir yapıda olduğu da söylenebilir. Bu konuda daha kesin bir yargıda bulunmak için ülkemizde başka örneklem gruplarında ilgili testlerin kullanıldığı başka karşılaştırmalı araştırmalar yapılabilir.

Cinsiyete Göre DIT ve MUT'un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Araştırmalarda kullanılan başlıca değişkenlerden birisi cinsiyet değişkenidir. Cinsiyet değişkenine göre DIT ve MUT testlerinin uygulamalarından elde edilen puanların istatistiksel sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-3: Cinsiyete göre DIT ve MUT puanlarının istatistiksel sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	X	S	Sonuç
(DIT)	Kız	154	29,82	11,10	Sd=249 t=2,33 p=0,02
	Erkek	97	26,64	9,50	p<0,05 Önemli
(MUT)	Kız	154	9,55	9,73	Sd=249 t=1,51 p=0,13
	Erkek	97	11,49	10,23	p>0,05 Önemsiz

Tablo-3'te kız öğrencilerin DIT puanlarının ortalaması 29,82 olarak, erkek öğrencilerin ise 26,64 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasındaki farkın önemli olduğu ortaya çıkmıştır ($p<0,05$). Bu sonuca göre; kız öğrencilerin ahlaki yargı testi düzeylerinin, erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. DIT testi kullanılan literatüre bakıldığında da, bulgularımızın desteklendiği görülmektedir. Nitekim birçok araştırmada kız öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinin, erkek öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerine göre anlamlı seviyede daha yüksek olduğu görülmüştür

(Kaya, 1993, s. 95; Cesur, 1997, s. 39; Küçükalp, 2004, s. 69). Bununla birlikte bazı çalışmalarda cinsiyet değişkenine bağlı olarak kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmadığı da görülmüştür (Acuner, 2004, s. 72; Çırak, 2006, s. 114; Kabadayı vd., 2010, s. 890).

Tablo-2’te kız öğrencilerin MUT puanlarının ortalaması 9,55, erkek öğrencilerin ise 11,49 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında önemli bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>0,05$). Bu sonuca göre, kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalamaları arasında anlamlı bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. MUT testi kullanılan diğer araştırmalar bu bulguyu desteklemektedir. Bir çok araştırmada cinsiyete göre ahlaki yargı yetenek puanları arasında anlamlı bir farklılık görülememiştir (Gültekin, 2008, s. 49; Şafak, 2008, s. 116; Seydooğulları, 2008, s. 51, Çiftçi, 2008, s.179). Ancak, bazı çalışmalarda kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında erkek öğrencilerin lehine anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir (Çiftçi, 2001, s. 183).

Bu sonuçlara göre, DIT testinde kızların ahlaki yargı seviyeleri daha yüksek iken, MUT testinde anlamlı derecede olmasa da, erkeklerin ahlaki yargı puanı ortalamalarının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Üniversiteye Göre DIT ve MUT’un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

İki farklı sosyokültürel yapıyı temsil etmesi sebebiyle çalışmamızda öğrenim görülen üniversite, bağımsız değişkenler arasına alınmıştır. Üniversite değişkenine göre DIT ve MUT testlerinin uygulamalarından elde edilen puanların istatistiksel sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-4: Üniversiteye göre DIT ve MUT puanlarının istatistiksel sonuçları

Ölçek	Üniversite	N	X	S	Sonuç
(DIT)	Artvin Çoruh Üni.	175	28,77	10,72	Sd=249
P-Puanı	Ondokuz Mayıs Üni.	76	28,18	10,38	t=0,40 p=0,69 p>0,05 Önemsiz
(MUT)	Artvin Çoruh Üni.	175	9,39	8,81	Sd=249
C-puanı	Ondokuz Mayıs Üni.	76	12,37	11,97	t=2,20 p=0,03 p<0,05 Önemli

122

OMÜİFD

Tablo-4'te Artvin Çoruh Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin DIT puanlarının ortalaması 28,77; Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin ortalaması ise, 28,18 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>0,05$). Bu sonuca göre, öğrenim görülen üniversitenin ahlaki yargı testi puanlarını etkilemediği söylenebilir. DIT testini kullanan literatüre bakıldığında ahlaki yargı ile üniversite değişkeni arasında ilişki inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Ancak, Kaya (1993), Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri örneğinde yaptığı çalışmada ahlaki yargı puanı ortalamasını 32.19 olarak bulmuştur (Kaya, 1993, s. 90). Cesur (1997), İstanbul Üniversitesi'ndeki öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamalarının 36.8; Yıldız Teknik Üniversitesi öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamalarının ise 27,1 olduğunu ifade etmektedir (Cesur, 1997, s. 40). Başalan İz (2009) de, Ege Üniversitesi ve Dokuz

Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamalarını 33,9 olarak bulmuştur (Başalan İz, 2009, s. 86). Bu verilerin ışığında farklı üniversitelerde okuyan öğrencilerin ahlaki gelişim düzeylerinin benzer seviyelerde olduğu görülmektedir.

Tablo-4'te Artvin Çoruh Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin MUT testinden aldıkları ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalaması 9,39; Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde okuyan öğrencilerin ortalaması ise 12,37 olarak bulunmuştur. Bu iki ortalama arasındaki farkın önemine t-testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri lehine anlamlı bir farklılığa rastlanmıştır ($p < 0,05$). Literatürde MUT testi ile üniversite değişkenini ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Gültekin (2008), Hacettepe Üniversitesi Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet bölümleri öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarını 11,70 olarak bulmuştur.

Bu bulguların ışığında üniversite değişkenine göre MUT testi puanları arasında farklılaşmanın olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte diğer çalışmaların bulguları çerçevesinde ülke genelinde üniversiteler arasında ahlaki yargı puanları arasında önemli farklılıkların görülmediği, puanların birbirine oldukça yakın olduğu ve geleneksel bir ahlaki yapıyı işaret ettiği söylenebilir.

Bölgelere Göre DIT ve MUT'un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Güvenilir ve geçerli bir sonuca ulaşmak için her iki test üniversitenin farklı bölümlerinde öğrenim gören öğrenciler örnekleme alınmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak öğrenim görülen bölümlere göre DIT ve MUT testlerinin uygulamalarından elde edilen puanların istatistiksel sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo-5: Bölümlere Göre DIT ve MUT Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Ölçek	Bölüm	N	X	S	Sonuç
(DIT)	Din Kült. Ahl. Bil. Ö.	167	28,30	10,78	
	Fen Bilgisi	26	31,31	10,21	Sd=5/245
	Sosyal Bilgiler	27	27,04	11,34	F=1,14
	Sınıf Öğretmenliği	15	32,00	9,88	p=0,34
	Felsefe	6	30,33	8,14	p>0,05
	Sosyoloji	10	24,40	7,71	Önemsiz
	Toplam	251	28,59	10,61	
(MUT)	Din Kül. Ahl. Bil. Ö.	167	11,02	10,03	
	Fen Bilgisi	26	6,78	8,49	Sd=5/245
	Sosyal Bilgiler	27	8,89	6,39	F=2,93
	Sınıf Öğretmenliği	15	6,94	5,96	p=0,01
	Felsefe	6	6,36	4,62	p<0,05
	Sosyoloji	10	18,50	18,70	Önemli
	Toplam	251	10,29	9,94	

124
OMÜİFD

Tablo-5'te DIT testinden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (28,30), Fen Bilgisi (31,31), Sosyal Bilgiler (7,04), Sınıf öğretmenliği (32,00), Felsefe (30,33) ve Sosyoloji (24,40) bölümlerinde okuyan öğrencilerin almış oldukları puan ortalamaları görülmektedir. Bölümlere göre ahlaki yargı puan ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>0,05$). Bazı çalışmalarda bölüm değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır (Kaya, 1993, s. 91; Çırak, 2006, s. 109). Ancak, Cesur (1997) öğrenim görülen bölümün ahlaki

yargı düzeyleri üzerinde etkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre psikoloji bölümü ile mühendislik bölümü öğrencileri arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır (Cesur, 1997, s. 38). Küçükalp (2004) de, İlahiyat, Kamu Yönetimi ve Eğitim Fakülteleri öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu belirtmektedir (Küçükalp, 2004, s. 69).

Tablo-5'te, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (11,02), Fen Bilgisi (6,78), Sosyal Bilgiler (8,89), Sınıf öğretmenliği (6,94), Felsefe (6,36) ve Sosyoloji (18,50) bölümlerinde okuyan öğrenciler MUT testi kapsamında aldıkları ahlaki yargı yeteneği puan ortalamaları verilmektedir. Bölümlere göre ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir fark görülmüştür ($p < 0,05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Tukey testi yapılmıştır. Tukey testi sonucuna göre, ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarında Sınıf Öğretmenliği bölümü öğrencileri ile Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümü arasında, ayrıca Fen Bilgisi Öğretmenliği bölümü öğrencileri ile Sosyal Bilgiler Öğretmenliği bölümü arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür. Çiftçi (2003), mimarlık ile ilahiyat fakülteleri öğrencilerinin ahlaki yargı yetenekleri puanları arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu ifade etmektedir (Çiftçi, 2003, s. 381). Ancak bazı çalışmalarda öğrenim görülen fakülte ile öğrencilerin ahlaki yargı yetenek puanları arasında anlamlı bir farklılık görülemez (Gültekin, 2008, s. 50; Şafak, 2008, s. 119).

Bu bulgular ışığında, öğrenim görülen fakültenin ahlaki yargı gelişimi üzerinde büyük bir etkisi bulunmadığı görülmektedir. Ancak, insan bilimleri ve sosyal bilimler alanlarında okuyan öğrencilerin ahlaki yargı yetenekleri puanlarının, mühendislik gibi sayısal fakültele göre daha yüksek puan alabildikleri söylenebilmektedir. Bununla birlikte ahlaki gelişimin bilişsel alanla yakından ilişkisi olması nedeniyle, yüksek puan ile öğrenci alan fakültelerdeki öğrencilerin ahlaki gelişim puan ortalamalarının daha fazla olduğu görülmektedir. Nitekim Çiftçi (2003)'nin çalışmasında, mimarlık fakültesi öğrencilerinin, ilahiyat fakültesi öğrencileri

nin ahlaki yargı yeteneği puanlarından daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu görülmektedir.

Sınıf Düzeylerine Göre DIT ve MUT'un Puan Ortalamalarının Karşılaştırılması

Ahlaki yargı, içinde bulunan gelişim dönemiyle oldukça yakın bir ilişkide olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyine göre ahlaki yargı gelişimine de bakılmıştır. Ayrıca bu bulgular üniversite öğreniminin ahlaki gelişime bir etki edip etmediğini ortaya koyabilmektedir. Sınıf değişkenine göre ahlaki yargı yeteneği puanları Tablo-6'da gösterilmektedir.

Tablo-6: Sınıf Düzeylerine Göre DIT ve MUT Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

12 ^İ	Sınıf Düzeyi	N	X	S	Sonuç	
OMÜFİ	1. sınıf	83	28,19	9,75	Sd=3/247	
	(DIT)	2. sınıf	40	26,45	9,00	F=1,46
	P-Puanı	3. sınıf	74	28,49	12,20	p=0,22
		4. sınıf	54	30,93	10,46	p>0,05
	Toplam	251	28,59	10,60	Önemsiz	
(MUT)	1. sınıf	83	10,69	9,96	Sd=3/247	
	(MUT)	2. sınıf	40	11,92	11,75	F=0,80
	C-Puanı	3. sınıf	74	10,02	8,84	p=0,50
		4. sınıf	54	8,85	9,96	p>0,05
	Toplam	251	10,29	9,94	Önemsiz	

Tablo-6'da DIT testi bağlamında; birinci sınıf öğrencilerinin 28,19 puan; ikinci sınıf öğrencilerinin 26,45 puan; üçüncü sınıf öğrencilerinin 28,49 puan; dördüncü sınıf öğrencilerinin de 30,93 puan ortalamalarına sahip oldukları görülmektedir. Sınıf düzeyine göre DIT testinden elde edilen ahlaki yargı puan ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($p>0,05$). Bu konuda literatüre bakıldığında bulgularımızı destekleyen sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bazı çalışmalarda sınıf düzeyine göre öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır (Cesur, 1997, s. 32; Küçükalp, 2004, s. 109). Kaya (1993) ve Başalan İz (2009)'ün çalışmalarında ise sınıf düzeyine göre öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür (Kaya, 1993, s. 93; Başalan İz, 2009, s. 89). Kaya (1993)'nın çalışmasında dördüncü sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamaları ile birinci sınıf öğrencilerinin puanları arasında, dördüncü sınıf öğrencileri lehine, anlamlı bir farklılık bulunmuştur.

Tablo-6'da üniversite öğrencilerinin MUT testinden birinci sınıf düzeyinde 10,69 puan; ikinci sınıf düzeyinde 11,92 puan; üçüncü sınıf düzeyinde 10,02 puan; dördüncü sınıf düzeyinde de 8,85 puan ortalamalarına sahip oldukları görülmektedir. Sınıf düzeylerine göre MUT testinden elde edilen ahlaki yargı yeteneği puanlarının ortalamaları arasındaki farkın önemine ANOVA testi ile bakılmış ve ortalamalar arasında anlamlı bir fark görülmemiştir ($p>0,05$). Gültekin (2008), sınıf seviyelerine göre öğrencilerin ahlaki yargı yetenek puanları arasında anlamlı bir fark tespit etmemiştir (Gültekin, 2008, s. 51). Lise öğrencileri örneklemini üzerinde çalışan Keskin (2013) de, sınıf değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı yetenek puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını ifade etmektedir (Keskin, 2013, s. 237).

Sonuç olarak, sınıf düzeyine göre her iki testten elde edilen ahlaki yargı puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark olmadığı söylenebilir.

Sonuç ve Öneriler

DIT ve MUT, ahlaki yargı yeteneğini ölçmede dünya çapında kabul gören ve uzun yıllardır en yaygın olarak kullanılagelen testlerdir. DIT ve MUT testlerini teorik ve pratik açısından karşılaştırmayı amaçlayan çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırmada her iki test arasında bazı benzerlikler olsa da, temelde yaklaşımlarının teorik olarak farklı olduğu anlaşılmıştır. Bu hususta, bazı çalışmalarda MUT'un, DIT'ın bir başka versiyonu olarak zannedildiği ya da kabul edildiği; ancak bunun ciddi bir yanılgı olduğu vurgulanmıştır. İki test arasındaki en temel teorik fark, DIT'ın, bireyin ahlaki karar alma da prensipli düşünme yapısını hangi ölçüde kullandığını; MUT'un ise, bireyin ahlaki bir prensibi tutarlı bir şekilde nasıl yürüttüğünü ölçmesidir. DIT'tan farklı olarak MUT'ta karşıt delil tekniği kullanılmaktadır. Testler yapı olarak da birbirlerinden oldukça farklıdır. Neticede, bir testin diğerine göre önemli bir avantajının olmadığı, her iki testin de kendi içerisinde tutarlı ve diğerinden farklılaşan yönleri bulunmaktadır.

Araştırmamızda ülkemizde DIT ve MUT testini kullanan araştırma literatürü de incelenmiştir. Literatür taraması sonucunda DIT testinin ülkemizde yaygın bir şekilde ve daha önceden beri kullanıldığı görülmüştür. MUT testinin ise, hem literatüre geç girdiği, hem de az sayıda çalışmada kullanıldığı anlaşılmıştır.

Araştırmamızın pratik bölümünde öncelikle iki test arasındaki korelasyona bakılmıştır. Araştırmada, DIT ile MUT puanları arasındaki korelasyon katsayısı düşük düzeyde bulunmuş ve buradan hareketle, iki ölçekten elde edilen P-puanı ile C-puanı arasında önemli bir ilişki olmadığı sonucuna varılmıştır.

Araştırmamızda son olarak testlerden elde edilen puanların bağımsız değişkenler ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Buna göre cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma bulunurken, MUT testinde bir farklılaşma görülmemiştir. Üniversite ve öğrenim görülen bölüm değişkenlerine göre ah-

laki yargı puanları arasında DIT testinde anlamlı bir farklılaşma görülmezken, MUT testinde anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Sınıf değişkenine göre öğrencilerin ahlaki yargı puanları arasında her iki testte de anlamlı bir fark görülmemiştir.

Sonuç olarak, ahlaki yargı gelişimi kapsamında MUT'u esas alan farklı çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Ayrıca, gerek teorik olarak gerekse DIT ve MUT testlerinin skorları arasındaki korelasyonu inceleyen başka çalışmaların yapılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Acuner, Yusuf, "14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, OMÜSBE, 2004).
- Akkoyun, Füsün, "Empatik Eğilim ve Ahlaki Yargı", *Psikoloji Dergisi*, 6(21), 1987, ss. 91-98.
- Arıdağ, Ç. Nermin, "Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Yargı Yeteneği İle Başa Çıkma Stratejilerinin İncelenmesi, XI. Ulusal Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi 3-5 Ekim 2011, İzmir, 2011.
- _____ ve Yüksel, Asuman, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ile Empati Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 2010, ss. 683-727.
- Başalan İz, Fatma, "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Kuramına Göre Hemşire Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Belirlenmesi", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ege Üniversitesi, 2009).
- Bencik Kangal, Saniye, "Normal ve Üstün Yetenekli Çocukların Ahlaki Yargılarının Karşılaştırılması ve Yaratıcı Drama Programının Çocukların Ahlaki Yargılarına Etkisi", (*Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi, 2010).
- Blasi, Augusto, "Bridging Moral Cognition and Moral Action: A Critical Review of the Literature", *Psychological Bulletin*, 88, 1980, ss. 1-45.
- Cesur, Sevim, "The Relationship Between Cognitive and Moral Development", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi, 1997).
- _____ ve Topçu, M. Sami. "Değerlerin Belirlenmesi Testinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması ve Yaş, Eğitim, Cinsiyet ve Ebeveyn Eğitiminin Ahlaki Gelişim ile İlişkisi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(3), 2010, ss. 1657-1696.

- Çırak, Gönül K., "Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ve Ahlaki Yargı Yetenekleri ile Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşılaştırılması", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çukurova Üniversitesi, 2006).
- Çiftçi, Nermin, "Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması", (*Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2001).
- Çileli, Meral, "14-18 Yaşları Arasındaki Öğrencilerde Ahlaki Yargının Zihinsel Gelişim Psikolojisi Yaklaşımı İle Değerlendirilmesi", (*Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, 1981).
- _____, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*, Ankara: V Yayınları, 1986.
- Elm, Dawn R. ve James Weber, "Measuring Moral Judgment: The Moral Judgment Interview or the Defining Issues Test?", *Journal of Business Ethics*, 13, 1994, ss. 341-355.
- Fisher, Dann G. ve John T. Sweeney, "The Relationship Between Political Attitudes and Moral Judgment: Examining the Validity of the Defining Issues Test", *Journal of Business Ethics*, 17, 1998, ss. 905-916.
- Gölcük, Seda, "İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Düzeyi ile Ahlaki Gelişim Arasındaki İlişkiler", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010).
- Gültekin, Filiz, "Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlaki Yargı Yeteneğine Etkisi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, 2008).
- Gümüş, Esra, "Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramına Göre Ortaokul Öğrencilerinin Ahlaki Gelişim Düzeyi ile Cinsiyet Rollerinin İncelenmesi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi, 2015).
- Ishida, Chiharu, "How Do Scores of DIT and MJT Differ? A Critical Assessment of the Use of Alternative Moral Development Scales in Studies of Business Ethics", *Journal of Business Ethics*, Vol. 67, No. 1, 2006, ss. 63-74.
- Kaya, Mevlüt, "Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, OMÜSBE, 1993).
- Keskin, Yakup, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeterlilikleri: Türkiye-Samsun ve İngiltere Lancashire Karşılaştırılması", *Ondo-*

- kuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 32(1), 2013, ss. 217-249.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Kurt, Yakup, "Rehber Öğretmenler ve Öğretmenlerin Ahlak Gelişim Düzeyleri ve Denetim Odağı Algılamaları", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, 1996).
- Küçükalp, Emine, "Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık Arasındaki İlişki", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, 2004).
- Lind, Georg, "Der 'Moralisches-Urteil-Test' (m-u-t) in der Kritik - Eine Replik auf Schmieds Analyse.", *Diagnostica*, (28), 1982, ss. 80-89.
- _____, "Theorie und Validität des Moralischen-Urteil-Tests, Zur Erfassung Kognitiv-struktureller Effekte der Sozialisation", G. Framhein ve J. Langer (Ed.), *Student und Studium im Internationalen Vergleich*, Klagenfurt: Kärntner Druck-und Verlagsgesellschaft, 1984, ss. 166-187.
- _____, "Inhalt und Struktur des Moralischen Urteilens", (*Dissertation an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Konstanz*, 1985), Konstanz. Erişim: 25 Kasım 2012. <http://kops.ub.uni-konstanz.de/handle/urn:nbn:de:bsz:352-opus-5042>.
- _____, "Die Entwicklung Moralischer Gefühle durch Vernunft und Dialog", G. Lind ve G. Pollitt-Gerlach, (Ed.), *Moral in'unmoralischer'Zeit. Zu Einer Partnerschaftlichen Ethik in Erziehung und Gesellschaft*, Heidelberg: Roland Asanger, 1989, ss. 7-32.
- _____, *Moral und Bildung: Zur Kritik von Kohlbergs Theorie der Moralisch-kognitiven Entwicklung*, Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993.
- _____, "The Meaning and Measurement of Moral Judgment Revisited", *A Paper Presented at the American Educational Research Association*. (San Francisco, 1995).
- _____, "Testing Moral Judgment Competence: A Critical Review of the Attempt to Calculate C-Score from the DIT", *Psychology of Morality & Democracy and Education*, 1996, ss. 1-21. Erişim: 15 Şubat 2013. http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-1996_Kritik_Rest_C-score.pdf
- _____, "An Introduction to the Moral Judgment Test", *Psychology of Morality & Democracy and Education*, 1999, ss. 1-26. Erişim: 15 Şubat 2013.

http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-1999_MJT-Introduction-E.pdf

_____, "Emprical Findings on the Cross-Cultural Validity of the Moral Judgment Test", *A Paper Presented at the 2003 Annual Meeting of the American Educational Research Association*, 2003a, ss. 1-34.

_____, "Review and Appraisal of the Moral Judgment Test (MJT)", *Psychology of Morality & Democracy and Education*, 2003b, 1-15. Erişim: 15 Şubat 2013. http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/pdf/Lind-2000_MJT-Review-and-Appraisal.pdf

_____, "Moralisches Urteil-Tests (MUT)", 2012, Erişim: 19 Kasım 2012. <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/mut/mjt-engl.htm>

_____, ve Wakenhut, R., "Tests zur Erfassung der Moralischen Urteilskompetenz", G. Lind, H.A. Hartmann ve R. Wakenhut, (Ed.), *Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Theoretische, methodologische und empirische Untersuchungen*, Weinheim: Beltz, 1983, ss. 59-80.

Rest, James R., *Development in Judging Moral Issues*, (University of Minnesota Press, Minneapolis), 1979a.

132

OMÜİFD

_____, *Revised Manual for the Defining Issues Test*, Minneapolis: Minnesota Moral Research Projects, 1979b.

_____, *Development in Moral Judgment Research*, *Developmental Psychology*, 16, ss. 251-256, 1980.

_____, *Moral Development: Advances in Research and Theory*, New York: Praeger, 1986.

_____, Narvaez, D., Bebeau, M.J. ve Thoma, S.J., *Postconventional Moral Thinking: a neo-Kohlbergian Approach*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum., 1999a.

_____, Narvaez, D. Thoma, S. J. ve Bebeau, M. J., "DIT 2: Devising and Testing a Revised Instrument of Moral Judgment", *Journal of Educational Psychology*, 91(4), 1999b, ss. 644-659.

_____, Narvaez, D., Thoma, S. J. ve Bebeau, M. J., "A neo-Kohlbergian Approach to Morality Research", *Journal of Moral Education*, 29(4), 2000, ss. 381-396.

_____, Thoma, S., ve Edwards, L., "Designing and Validating a Measure of Moral Judgment: Stage Preference and Stage Consistency Approaches", *Journal of Educational Psychology*, 89(1), 1997a, ss. 5-28.

- _____, Thoma, S. J., Narvaez, D. ve Bebeau, M. J., "Alchemy and Beyond: Indexing the Defining Issues Test", *Journal of Educational Psychology*, 89(3), 1997b, ss. 498-507.
- Sabin, Bruce M., "A Faith-Based Program Evaluation: Moral Development of Seminary Students at the Louisiana State Penitentiary", (DR Dissertation in the Department of Educational Research, Technology, and Leadership at the University of Central Florida), 2006.
- Sakin, Ahmet, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Mesleki Etik Davranışlar Hakkındaki Görüşleri ile Ahlaki Yargı Düzeyleri ve Öğretmenlik Tutumlarının İncelenmesi", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).
- Schmitt, Manfred, *Zur Erfassung des moralischen Urteils: Zwei standardisierte objektive Verfahren im Vergleich*. P.I.V.-Bericht Nr.4, Trier: Universität Trier, Fachbereich Psychologie, 1982.
- Seydooğulları, Sedef Ü., "Demokratik ve Otoriter Ana Baba Tutumlarının Lisede Öğrenim Gören Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneğine Etkisi", (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008).
- Snarey, John R. "Cross-Cultural University of Socio-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research", *Psychological Bulletin*, 97, 1985, ss. 202-232.
- Şafak, Zeki, "İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenler ve Yöneticilerin Bilişsel Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Çok Boyutlu Olarak İncelenmesi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2008).
- Temel, Fulya Z., "Yetiştirme Yurdunda ve Ailesinin Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri ile Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1991).
- Thoma, S. J., Narvaez, D., Rest, J. R., ve Derryberry, P., "Does Moral Judgment Development Reduce to Political Attitudes or Verbal Ability? Evidence Using the Defining Issues Test", *Educational Psychology Review*, 11(4), 1999, ss. 325-341.



OSMANLI'NIN BRİTANYA'DAKİ İLK VE TEK ŞEYHÜLİSLÂMİ ABDULLAH QUİLLİAM VE LİVERPOOL İSLÂM ENSTİTÜSÜ*

AYDIN BAYRAM**

The First and Only Sheikh Al-Islam of Ottoman in Britain: Abdullah Quilliam and Liverpool Muslim Institute

Abstract: This study examines William Henry Quilliam, who was a middle-class intellectual and solicitor converted to Islam in Victorian age Britain. The article begins with sketching out some biographical data about Quilliam, whose journey to Islam, and works for the sake of Islam in Britain. Quilliam had established Liverpool Islam Institute, in which a number of Britons embraced Islam via this institution that it had become a pattern of Muslim minority in a Christian environment in order to represent Islam and deliver the message. Therefore, having such a local institute, that fledgling Muslim community in Liverpool managed to have the attention of Muslim community in the world with their local, national and even international activities. Quilliam also held the first and last title of *sheikh al-islâm* of British Isles appointed by Caliph Abdulhamid the second, the Ottoman Sultan between 1876 and 1909 years. Abdullah Quilliam is occasionally labelled as innovator in religion with his ethno-cultural approach to Islam and sometimes as an agent

* Bu makale Artvin Çoruh Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi ABD. [dadasbayram@hotmail.com].

trying to alter Islamic religion. Thus, an examination on the reality of such claims concludes this study.

Keywords: William Henry (Abdullah) Quilliam, Liverpool Muslim Institute, Sheikh al-Islam, Convert, Britain.



Öz: Bu makale, Viktorya dönemi Britanya’ında İslâm’ı din olarak seçmiş, avukat ve orta sınıf bir entelektüel olan William Henry Quilliam’ın kısa biyografisini, Müslüman oluşunu, yerel ve ulusal bazda İslâm adına yapmış olduğu faaliyetleri konu edinir. Liverpool’da kurmuş olduğu cami ve enstitü vasıtasıyla pek çok İngiliz’in de Müslüman olmasında büyük payı olan Quilliam, İslâm dinini Hristiyan bir çevrede temsil etme ve bu dinin nasıl irşad edilebileceği hususunda önemli bir emsal teşkil etmektedir. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başlarında küçük bir ihtida topluluğu olan Quilliam ve arkadaşları Liverpool İslâm Enstitüsü’nü merkez edinerek yerelden ulusala, hatta küresel faaliyetleri ile dünyadaki diğer Müslümanların dikkatini çekmeyi başarmıştır. Quilliam, ayrıca 1876-1909 yıllarında Osmanlı Sultanı olan Halife II. Abdülhamid’in atamasıyla Britanya adalarının ilk ve son şeyhülislâmı unvanına sahiptir. İslâm dinini etnik ve kültürel çerçevede yorumlamaya çalışan Abdullah Quilliam, kimi zaman bid’atçı, kimi zaman da kasıtlı olarak dini tahrif etmeye çalışan bir ajan olarak tanımlanmaktadır ki, bu çalışma bu tarz iddiaların gerçekliğini araştırmakla son bulmaktadır.

164

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Abdullah Quilliam, Liverpool İslâm Enstitüsü, Şeyhülislâm, Muhtedi, Britanya.



Giriş

Şeyhülislâm Abdullah Guvilyam Efendi, başındaki fes, Sultan II. Abdülhamit Han tarafından kendisine hediye edilen nişanlarla Osmanlı tarzı giyim kuşamı ve söylem olarak sürekli Osmanlı Devleti’nin faziletlerini diline pelesenk eden 19. yüzyılın son çeyreğinde adı sıkça zikredilen önemli İngiliz şahsiyetlerden biridir. Viktorya dönemi İngiltere’sinde Liverpool şehrinde avukatlık mesleğini icrâ ederken biyoloji ve yerbilimi gibi bilimsel etkinliklerde bulunan çok yönlü aktif bir kişiliğe sahip Quilliam, ihtida ettikten hemen sonra yazmış olduğu “*İslâm Dini/İnancı*” (the Faith of Islâm) eseri ile adını hem İngiltere’de hem de uluslararası alanda duyurmuş ve eseri pek çok dile çevrilmiştir. Etkisi ve çağrısıyla pek çok İngiliz’in hidayet bulmasına vesile olan Quilliam, Liverpool İslâm Enstitüsü’nü kurarak haftalık gazete ve aylık akademik dergi (el-Hilâl ve el-Âlemü’l-İslâmî) çıkarmak suretiyle dünyada pek çok Müslümana ulaş-

mayı başarmıştır. Bu gayretleri ve İslâm'ı tanıtma çabaları Sultan II. Abdülhamid Han'ın da gözünden kaçmamış ve şeyhülislâm payesiyle şerefendirilmiştir. Şeyhülislâm sıfatıyla Hindistan'dan Afrika'ya bütün Müslümanların dikkatini çekmiş, özellikle de Avustralya ve Yeni Zelanda gibi Müslümanların azınlık olarak yaşadığı ülkelerde Müslümanlar için bir rol model olmuştur. Türkçe literatürde Abdullah Quilliam ile ilgili olarak 2009 yılında yapılmış bir yüksek lisans tezi¹ dışında ciddi bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Bu makalenin yazımı esnasında "Liverpool İslâm Cemiyeti ve Abdullah Quilliam" başlıklı bir makale² yayımlanmış olmasına rağmen, Abdullah Quilliam'ın şeyhülislâmlık görevi ve hem ulusal hem de uluslararası etkinliği ele alınmamıştır. Çalışmamızın amacı şeyhülislâm Abdullah Quilliam'ın fikir ve eylemlerinde şeyhülislâmlık makamını nasıl kullandığı ve Osmanlı devletinin işgaller altında kalan İslâm ümmetinin bir kurtuluş ümidi olan ittihâd-ı islâm (ya da Panislâmizm) politikası içerisinde ne gibi bir rol üstlendiğini ortaya koymaktır. Başta birincil kaynak durumunda olan Quilliam'ın kendi eserlerini (mezkur kitabı, el-Hilâl ve el-Âlemü'l-İslâmî'de çıkan makaleleri); Quilliam hakkında 2010 yılında İngiltere'de Ron Geaves tarafından yayımlanmış İngilizce kitabı³ ve Başbakanlık Osmanlı Arşivlerindeki ilgili belgeleri tetkik etmek suretiyle bu çalışmanın Türkçe akademik literatüre katkı sağlayacağı ümidini taşımaktayız.

I. Quilliam'ın Hayat Hikayesi ve Müslüman Oluşu:

Quilliam, Liverpool şehrinde saygın bir ailede dünyaya gelmiş, eğitimini Liverpool ve civarındaki okullarda almış başarılı ve pek çok sertifikaya layık görülmüştür. 17 yaşında iken maddi imkansızlıklardan dolayı bir avukatın ofisinde çırak olarak çalışmaya başlamıştır. 1873 yılında William

¹ Bk. Muhammed Recai Çiftçi, Muhtedî Abdullah Henry Quilliam'ın 'Dîn-i İslâm' Adlı Eserinin ve Makalelerinin Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

² Bk. Akıncı, Barbaros, *William Henry Quilliam ve Liverpool İslâm Cemiyeti*, VAKANÜVIS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/International Journal of Historical Researches, Yıl/Vol. 1, Sayı/No. 2, Güz/Fall 2016.

³ Geaves, Ron, *Islam in Victorian age: The Life and Times of Abdullah Quilliam*, Markfield, Kube, 2010.

Radcliffe ve Smith firmasında eğitim masrafları karşılığında 5 yıl çalışan Quilliam, aynı zamanda yaşam masraflarını karşılamak için de "Liverpool Albion", "Good Templar" ve "The Porcupine" gibi basın ve yayın organlarında muhabir olarak çalışmıştır. Yapmış olduğu görevlerindeki başarısı, onun Alderman William Radcliffe ve sonrasında Liverpool belediye başkanının tedrisinde hukuk tahsili için davet edilmesine vesile olur. 1878 yılında avukat unvanını aldıktan sonra da basın organlarında çalışmalarına devam eder.⁴

William'ın ailesi dindarlık noktasında Wesleyan Metodistlerine bağlı Temperance hareketine, yani alkol içmeyenlere mensup idi. William da 7 yaşında iken büyükbabasının konuşmacı olduğu ve alkolden uzak durmanın iki dünyada da avantajlarının nasihat edildiği Temperance üyelerinin sohbetlerine katıldığı ve kendi ifadesiyle bu sohbetlerden birinde vermiş olduğu söze binaen hayatında hiç alkollü içecek içmediği⁵ daha onun Müslüman olmadan önce yerel ya da Hristiyan kültürü içerisinde farklı bir karakterde olduğunun en bariz göstergelerinden birisidir. Üniversite yıllarında aktif olarak Temperance hareketi içerisinde Liverpool şehri ve çevrelerinde alkol karşıtı fikir ve eylemlerde bulunup halkı bilgilendirme misyonunu yüklenmiştir. Ayrıca Amerika'daki "Negroes" ırkçılığına ve ayrımcılığına karşı 1880'li yıllarda çoğunluk kiliselerini bir önceki asır kölelik sistemini desteklemelerinden dolayı çok sert bir şekilde kınadı. İşçi sınıfının haklarını savundu ve pek çok ticaret odasının da liderliğini yürüttü. Hukuktaki başarısı o kadar artmıştı ki, William haftada 30-40 davada avukatlık yapıyordu, pek çoğu da önemli cinayet vakalarıydı.⁶

Zamanında Darwinizm ve Pozitivizm gibi akımların Britanya orta sınıf entelektüel kesimini etkilediği -bilimsel bilgi insandan ya da doğadan olsun- dinin bu düzen içerisinde yerinin olmadığını savunan bu tarz akımlar William'ın ilgisini çekmemişti. Bilakis, William'ın Müslüman

⁴ Geaves, *a.g.e.*, s. 24.

⁵ Ae., s. 26.

⁶ Ae., s. 31.

olduktan sonraki yazı ve konuşmaları incelendiğinde İslâm'ın öğretilerinin insanlığın içinde bulunduğu buhranlara çözümlerle dolu olduğunu fark etmesi ve bu sebeple İslâm'ı tercih etmesinin arkasında yatan şeyin kendi tanımlamasına göre: "Kur'an'ın öğretileri bilimin keşiflerini destekler; eğer tersinden bakılacak olursa bilimin keşifleri ve yaratıcı ile ilgili kanıtlanan bilgi de böyle girift bir evren içinde insanın yaratıcıya olan haşyetini artırmaktadır."⁷

1882 yılında Quilliam'ın Fas ve Cezayir'e yapmış olduğu seyahatleri İslâm ile tanışma olanaklarını sağlayacaktır. Doktorunun tavsiyesi ile Cebelitarık'a⁸ dinlenmek için geldiğinde Fas'ın şehirlerini görmek için güneydeki Tanca şehrine giden bir feribota biner. Bu esnada dikkatini çeken şey, Faslı birkaç hacının denizden feribota kova ile su çekmeleridir. Suyu çeken hacıların abdest aldıklarını ve sonrasında saf tutarak huşû içerisinde namaza durduklarını dikkatlice izleyen Quilliam, rüzgarın şiddetinin ve geminin sarsıntısının bu haz ve huşuyu bozmadığını hayranlıkla izledikten sonra bu insanların ne yaptıklarını daha detaylı öğrenmek için Tanca'da İngilizceyi iyi bilen bir Müslüman ile dost olur. Bir akşam Tanca'da bir kahvehanede Müslüman arkadaşı ile otururken Müslümanın tanıdığı bir Yahudi de onlara katılır. Bu esnada Müslüman:

Şu an burada hepimizin temsil ettiği üç dinin özelliğini yansıtan bir durumu söyleyeceğim. Bütün peygamberler insanların saadeti için Allah'ın koymuş olduğu kural ve kanunlarını rehberlik ederek ulaştıran elçilerdir. Adem, Nuh, İbrahim (a.s) ve bunlardan sonra gelenler de hep aynı görev ile gelmişlerdir. İnsanlar Yahudi, Hristiyan ve Müslüman olmadan önce tek bir grup idi. İsa (a.s) daha taze bir rehberlik ve inananların faydasına daha içten bir anlayışla geldiğinde doğal olarak İsa'(a.s.)yi takip edenler Yahudilerden ayrıldılar. Çünkü

⁷ Ae., s. 39.

⁸ Her ne kadar hastalığına dair herhangi bir kayıt bulamadığını Geaves iddia etse de Osmanlı Türkçesine tercüme edilen *the faith of Islam* adlı eserini 'Müellifin Terceme-i Hâli' adlı kısımda Mahmud Esad'ın anlatımına göre, Quilliam'ın bir seneye yakın kendisini yatağa düşüren bir hastalığa duçar olduğunu ve doktorunun tavsiyesi ile İspanya'nın güneyine gitmesi tavsiye edilmiştir. bk. Çiftçi, *a.g.e.*; Krş. Gilliat-Ray, S., *Muslims in Britain, An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press., Cambridge, 2010, s. 39.

Hristiyanlık, önceki vahyi tasdik etmekle beraber daha güncel ve daha doğru yolu temsil etmekteydi. Daha sonra Muhammed (s.a.s) tüm insanlığın sırat-ı müstakime ulaştırılmasında rehberlik etmek için geldi. Hristiyanların yaptığı gibi Müslümanlar da diğer dinlerden ayrıldı. Nasıl ki Hristiyanlık haklı olarak sonraki vahyin mahsulü olarak Yahudilikten ayrıldıysa, İslâm da kıyamete kadar sürecek olan ilahî vahyin son temsilcisi olarak Yahudilik ve Hristiyanlık'tan daha güncel ve yeni rehberlik sağlamaktadır.⁹

Arkadaşını dinleyen Quilliam, kendi inançlarına ters düşmeyen bu çıkarsamayı mantıklı bulmuştur. Sonrasında ise Kur'an-ı Kerim'in meali ve Carlyle'nin "Kahramanlar Kitabı"nı okumuştur. İngiltere'ye döndüğünde ise bu dini yaymak için (da'va) nasıl bir metot takip edilmesi gerektiği üzerine kafa yormuştur.¹⁰

Quilliam, İngilizlerin çoktan İslâm karşıtı ideologlar tarafından beslediği bir İslâm düşmanlığı algılarının farkındaydı ve bu yüzden doğrudan İslâm'dan bahsetmek faydasız olabilirdi. Bunun için "alkolün yasa klanmasını savunan derneğe" üye olarak mutad toplantılarda zamanın bilimsel verilerini kullanarak yada ilgi çeken noktalar üzerinde durarak peyderpey İslâm'dan ve Hz. Muhammed (s.a.s)'den bahsetmiştir. Örneğin, 1887 yılında bu toplantıların birinde "*Fanatics and Fanaticism*" adında vermiş olduğu konferansında buhar gücünü icad eden 'Stephenson' ve köleliğe karşı mücadele eden 'Wilberforce' gibi kişilerin içinde buldukları topluma ve zorluklara karşı nasıl mücadele ettiklerini ve nihayetinde de insanlığa ne gibi faydalı işler yaptıklarını aktardıktan sonra insanlık için çok önemli reformlar getiren ve bunu kendi zamanına göre yaklaşık 12 asır önce gerçekleştiren Hz. Muhammed (s.a.s.)'den de bahsetmiştir.¹¹ Konferans boyunca yerel ve ulusal gazetecilerin dikkatini çeken Quilliam'dan konuşma sonrası konuşmanın bir kısmını yayımlamak istemeleri üzerine o, konuşmanın tamamını yayımlayacaklarsa ancak izin verebi-

⁹ Quilliam, Abdullah, *Half a century of Islam in England*, (Şeyhu'l-İslâm Abdullah Quilliam tarafından Mısır'da Genç Müslüman Birliği Merkezinde 2 Ağustos 1928'de vermiş olduğu konferans.) Bk. www.abdullahquilliam.com (20 Temmuz 2016).

¹⁰ Quilliam, Abdullah, *Half a century of Islam in England*.

¹¹ Quilliam, W. Henry, *Fanatics and Fanaticism: a lecture*, At the Vernon Temperance Hall, Liverpool, T.Dobb & Co., Printers, 229, Brownlow Hill, 1890.

leceğini telaffuz eder. Bir kısım gazeteler bunu kabul eder, ancak durumdan haberdar olan şehirdeki rahipler, Hristiyanlığa karşı bir saldırı ve insanların dinlerini terk etme endişesiyle konuşmanın tamamının gazete ve dergilerde yayımlanmasını sakıncalı bulduklarından gazete ve dergi editörleri konuşmanın tamamını değil de bir özetini yayımlarlar. Quilliam'a göre, konuşma içerisinde Hz. Muhammed'e yapmış olduğu atıflar da bu özet konuşma metninden çıkarılmıştır.¹² Başarılı bir avukat karşısında anlaşmayı bozan gazeteciler, Quilliam tarafından gönderilen uyarıyı da dikkate almazlarsa haklarında yasal sürecin başlatılacağından emin olduklarından konuşma metninin tamamının yayımlanması kararını almışlardır. Böylece, Quilliam için İslâm'ı doğrudan insanlara anlatma ve irşad etme faaliyetleri başlamış oluyordu.

Quilliam, 17 Haziran 1887 yılında vermiş olduğu '*Fanatics and Fanaticism*' adlı konferansta kendisinin Müslüman olduğunu ve ismini Abdullah olarak değiştirdiğini resmen açıklamıştır.¹³ Ayrıca, bu konferansın bir gün öncesinde Britanya'da kendisinden başka halihazırda doğma-büyüme İngiliz olan başka birinin Müslüman olmadığını iddia etmiştir.¹⁴ Zikredilen konuşma sonrasında daha detaylı sorular soran Djem Ali Hamilton ve hemen akabinde Elizabeth Murray, kızlık soyadı Cates (Fatıma)¹⁵ Quilliam'ın hidayetine vesile olduğu ilk mühtedileridir.

¹² Quilliam, Abdullah, *Half a century of Islam in England*.

¹³ Geaves, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁴ Quilliam, *Half a century of Islam in England...* Halbuki, o sıralarda daha önce İstanbul'da İngiliz büyükelçiliğinde diplomat olarak çalışmış olan Lord Stanley of Alderley 1859 yılında Müslüman olmuştu ve Liverpool'daki camiye de gelmekte idi. bk. Jamie Gilham, *Britain's First Muslim Peer of the Realm*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2013: v. 33, no 1, 93-110, s. 97.

¹⁵ Djem Ali Hamilton'un anlattığına göre Quilliam ilk başlarda Hristiyan toplumundaki ahlâki eksiklikleri yazdığına tepkiler almakta idi ancak çoğu kişi kazanılan davalar sonrasında bu meşhur avukatı dinlemek için gelir ve konferanslarına ilgi duyarlardı. Barınma evi ve caminin kurulduğu ilk yıllarda (1887) konferans salonu kızgın insanlarla dolup taşardı ve Quilliam yaklaşık olarak 1 saat boyunca bağırır, gürlütü ve kızgınlıkların sakinleşmesini bekledikten sonra bir İngiliz adaleti olarak artık sıranın kendisine geldiğini ifade ettikten sonra konuşmasına başlardı. Konuşmanın sonunda o kızgın insanlar gelip Quilliam'ın elini sıkar ve memnuniyetlerini ifade ederlerdi, hatta İslâm'a girenler bile oluyordu. Bk. Geaves, *a.g.e.*, s. 61-2.

II. Liverpool İslâm Enstitüsü'nün kurulması

Bu bölümde, 19. yüzyılda Britanya topraklarında İslâm'ın ilk temsilcisi olan yerel bir kurumun küresel olarak basın yayın organlarıyla ne gibi faaliyetlerde bulunduğu ve ülkedeki Müslümanları nasıl temsil ettiği ele alınacaktır.

Liverpool İslâm Enstitüsü (bundan böyle LİE)¹⁶, Britanya'nın Müslüman sömürge ülkelere açılan kapısı, sanayi devrimi sonrasında ülkenin en işlek liman şehirlerinden biri olan ve İngiltere'nin kuzeybatı kesiminde konumlanmış Amerika-Afrika-Avrupa kıtaları arasındaki "ticaret üçgeni"nin¹⁷ köşesinde yer alan bir kentte 1889 yılında kurulmuş bir müessesedir. Bugünlerde adı kurucusuna nispetle "Abdullah Quilliam Society"¹⁸ adıyla bir hayır kuruluşu olarak devam ettirilmeye çalışılsa da LİE'nin faaliyetleri ile karşılaştırılmayacak derecede mahallî bir hayır kuruluşu konumundadır. LİE'nin yerelden küresele genişleyen başarısında cemiyetin kurucusu, İngiliz asıllı orta sınıfa mensup ve avukatlık mesleğini icra eden karizmatik mühtedi William Henry Quilliam (1856-1932)'ın çok büyük rolünün olduğu aşıkardır.

Geaves'in iddiasına göre Quilliam, 1887 Temmuz ayında üç üye ile birlikte '*Liverpool Muslim Institute*' (LİE) ve '*British Muslim Association*' (İngiliz Müslümanları Birliği)u kurarak Britanya'da İslâm'ı temsil eden ilk kurumların temelini atmıştır. Araştırmacılar arasında süregelen tartışmada, Britanya topraklarında İslâm'ı temsil etme noktasında ilk tesis edilen kurumun Liverpool'da mı yoksa Londra'da mı bulunduğu konuşulurken, Geaves halka açık olarak ibadet yapılan ve İslâm'ı yaymaya çalışan ilk kurumun Liverpool'da olduğunu; Londra'nın güneyinde bir

¹⁶ Aslında bu kuruluşun ismi tam olarak İngilizce kaynaklarda "Liverpool Muslim Institute" olarak geçmektedir. Türkçeye tercüme edilirken, 'Liverpool İslâm Cemiyeti' (yukarıda adı geçen tez ve makale); Başbakanlık Osmanlı arşivlerindeki belgelerde önceleri 'Liverpool Mohammedan Association' ve 'Liverpool Cema'ati İslâmiyesi' gibi tabirler de kullanılmıştır. Biz çalışmamızda 'Liverpool İslâm Enstitüsü' ibaresini, orijinaline daha yakın olduğu için kullanmayı uygun gördük.

¹⁷ O. Sykes et al./A city profile of Liverpool, Cities 35(2013) 299-318, s. 308.

¹⁸ www.abdullahquilliam.com (10.05.2016).

kasabada yer alan 'Woking Mosque' un ise 1889 yılında açıldığını ifade etmektedir.¹⁹

Önceleri 'Vernon Hall' de bulunan LİE, sonraki yılda üye sayısının 12'ye ulaşmasıyla 8 Brougham Terrace adresine taşınmak zorunda kaldı. 1889 yılında Quilliam, Fatıma Murray'ın Müslüman olmadan önce onu irşad etmek için yazmış olduğu mektupları bir araya getirmek suretiyle meşhur *the Faith of Islam* (Dîn-i İslâm)²⁰ adlı kitapçığı kendi malî imkanlarıyla 2 bin kopya olarak bastırdı ve bir sonraki yıl 3 bin adet daha basımı yapılarak seslerini daha geniş çevrelere duyurma fırsatı yakaladılar. Mühtedilerin sayısı 50'ye ulaşmış ve *Dîn-i İslâm* kitabı yok satmakta idi.

Bu esnada, İngiltere ve Fransa'da sahnelenmek istenen '*Play Mahomed*'²¹ adlı oyun Britanya ve kolonilerindeki Müslümanların tepkilerini çekmeye başlamıştı. Buna kayıtsız kalmayan Quilliam ve arkadaşları, yardımcısı Rafiuddin Ahmed'in kaleme aldığı mektubu İngiltere başbakanına gönderirler. Mektup İngiliz basınında da yankı bulur ve dönemin en etkili gazetesi olan *The Times*'da yayınlanır. Mektupta milyonlarca Müslümanın kutsal olan peygamberin küçük düşürülmesi sadece bir tiyatro şirketini memnun etmek amacıyla Kraliçe Viktorya'nın tebaasında bulunan unsurların dini hassasiyetlerine halel getireceği ve özellikle Hint Alt-kıtasındaki Müslüman çoğunluğun isyanına sebep olabileceği ima edilmişti.²² Duruma kayıtsız kalmayan hükümet de bu tiyatro oyununun yasaklanması yönünde karar almıştı. Başbakanlık Osmanlı arşivlerindeki bir belgede durum Rafiuddin Ahmed tarafından Sultan II. Abdulhamid'e 24 Ekim 1890 yılında bir mektupla bildirilmiş ve Sultan'ın büyükelçilik aracılığıyla mezkur tiyatro oyununun yasaklanmasındaki gayreti için minnettarlık ifade edilmiştir.²³

¹⁹ Geaves, *a.g.e.*, s. 3 ve 69 (krş.).

²⁰ Türkçe tercüme Arap harfli baskısı için bk. *Dîn-i İslâm ve İslâmiyet'in Başlıca Kavaîd-i Esâsiyye-i 'tikâdiyyesi Hakkında Ma'lûmât-ı Mücmele* (trc. Mahmûd Es'ad Seydişehrî), İzmir, 1314.

²¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (bundan böyle BOA.), Y.PRK.EŞA.12/28.

²² Geaves, *a.g.e.*, s. 70.

²³ BOA., Y.PRK.EŞA.12/28.

Adı geçen tiyatro oyunun yasaklanmasındaki çabalarından ötürü LİE, İslâm dünyasından pek çok üst düzey diplomat ve yetkilinin dikkatini celb etmiş ve ziyaretine vesile olmuştu. Örneğin, Osmanlı'dan imparatorluk komiseri Hakkı Bey ve Şikago'daki sergiye gitmekte olan Osmanlı delegesi merkez istasyonda Quilliam ve Liverpool Baş şebenderi (konsolos) Lütfi Bey tarafından karşılandıktan sonra şehirdeki Türkler tanıtıldı ve camiye ziyaret düzenlendi.²⁴ Bu gibi ziyaretlerden sonra, muhtemelen Sultan 2. Abdulhamid, Quilliam hakkında bir kanaat oluşturmuş olacak ki 1893'te sıra dışı bir uygulama olarak onu Osmanlı'nın Britanya'daki *Şeyhu'l-İslâm* olarak atayacaktı. LİE, sembolik olarak Britanya'da Müslümanları temsil eden bir merkez konumundaydı ki sadece Müslüman diplomatlar değil, aynı zamanda şehirde mola veren transit gemicilerin ve askerlerin de uğrayıp ibadet ettikleri bir mekân idi. İbadet etmek için insanların toplandıkları bir mekân olmanın yanı sıra, barınma, beslenme, ilmî toplantılar yapma ve konferanslar gibi fonksiyonları itibarıyla de sosyal bir merkez haline gelmişti.

LİE'de nikah merasimleri, cenaze törenleri yerel ve ulusal medyanın büyük ilgisini çekmekteydi. Önceleri özel ve halka açık olmayan nikah merasimlerin gerçekleştiği elit tabakadan Hintli ya da Asyalı Müslüman erkeklerin İngiliz kızlarla evlendikleri Geaves tarafından detaylıca aktarılıyor.²⁵ Biz burada sadece birer örnek vermekle yetineceğiz. İlk olarak, Liverpool Daily Post gazetesinin 27 Aralık 1892 tarihli ve "Noel tatil gününü yerel Müslümanlar nasıl geçirdi" başlıklı yazısında Müslümanların tatil günü anlatılıyor: Liverpool'da İslâm kilisesinde (*the Islam Church*), Bay Quilliam'ın her zamanki yıllık cömertliği ile yaklaşık 250 kadar fakir çocuk ve yetişkini sabah kahvaltısıyla ağırladığı, kahvaltıdan sonra pek çok erkek ve kadının ezberden şiir ve şarkı okudukları; gün boyu eğlenmenin devam ettiği ve akşam yemeğinde 400 ile 500 kişiye ulaşan fakir insanların yemek ve çay ile bayram ettikleri; yemek sonrasında bir konser ve Quilliam'ın sunumu ile bir slayt gösterimi yapıldığı aktarılıyor. Bu

²⁴ Geaves, *a.g.e.*, s. 72.

²⁵ *Ae.*, s. 151-4.

haber aynen *el-Hilâl*(the Crescent)'in ilk sayısında yayımlanmıştır.²⁶ İkinci misalimiz ise bir evlilik merasimidir ve topluma göre bu sıra dışı tören oldukça ilgi toplayarak '*Liverpool Courier*' ve '*Sunday Chronicle*' gazeteleri tarafından yayımlanmıştır. Haber, varlıklı bir İngiliz aileden gelen ve kısa bir süre önce İslâmiyet'i seçen gelinle Hindistanlı bir tabip olan damadın Londra'da gerçekleştirmiş oldukları resmi nikâhın Liverpool camiinde dinî olarak merasimini konu ediniyor. Mehir olarak bin İngiliz Sterlininin geline verildiği ve damadın nikah akdinde eşi üzerine daha fazla evlilik yapmayacağı maddesi ekli olarak İngilizce, İslâmî hukuka göre gerektiğinde Arapça ve damadın anlaması için Hindistan dilinde nikahın Quilliam tarafından kıyıldığı aktarılıyor.²⁷ Son olarak, Aralık 1903'te vefat eden Alderley'in 3. Baronu olan aristokrat bir mühtedinin cenaze merasimini örnek vermemiz ülkede Müslüman varlığının bilinmesi açısından önem arz etmektedir. LİE'de Henry Edward John Stanley (Abdurrahman) için tam bir Müslüman cenaze töreni düzenlendi ve taziye verenler arasında Osmanlı –Londra Büyükelçiliğinin baş katibi Hamid Bey de bulunuyordu. Lord Stanley'in vefatı basın yayın organlarının büyük ilgisini çekmiş ve Liverpool'da hızla artan mühtedi sayısı ve profillerini konu edinmişti.²⁸

1891 yılından itibaren yukarıda zikredilen ve halka açık olarak yapılan dinî merasimlere yerel halk İslâm karşıtı ve ırkçı söylemleriyle karşı çıkmış ve çok aşırı tepkiler vermişlerdir.²⁹ Ancak Quilliam, İslâmiyet'in ortaya çıktığı ilk günlerde Müslümanların yaşadığı sıkıntı ve eziyetlere karşı Hz. Muhammed'in sergilediği davranışlardan ilham alarak İslâmî ritüelleri yerine getirmede ve yerel basına açıklamalar yapmada büyük maharetler sergilemiştir. Nisan 1891 yılında Quilliam ve oğlu Robert Ahmed, İstanbul'a davet edilir ve Yıldız Saray'ında bir aydan fazla mis a-

²⁶ The Crescent, v.1, n.1, 1893, s. 4-5.

²⁷ The Crescent, v.1, n.1, 1893, s. 6-7.

²⁸ Geaves, *a.g.e.*, s. 118; Mardin, Yusuf, Abdülhak Hamid'in Londrası, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 1976, s. 288-291; Ayrıca bk: Armağan, Mustafa, Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı 2, Timaş Yay., İstanbul, 2009, s. 206.

²⁹ Geaves, *a.g.e.*, s. 71.

fir edilirler. Abdullah Quilliam'a çeşitli Osmanlı onur ve rütbeleri veril-
mek istenirse de Quilliam bunu kabul etmez; ancak oğluna Bey unvanı
verilerek seçkin bir alay olan Ertuğrul'a binbaşı olarak atanır.³⁰

LİE'in kurulmasında ve faaliyetlerinin sürdürülmesinde finansman
olarak Osmanlı topraklarındaki ve Hintli Müslümanların büyük destekle-
ri olmuştur. Sierra Leone ve Rangoon'dan gelen bağışlar³¹ da önemli kat-
kılarıdır. Dajani'nin vermiş olduğu istatistiğe göre, Quilliam, 1890 ile 1892
yılları arasında Hint İslâm merkezlerinden 40 bin rupi bağış almıştır.
Quilliam, bu destekle *Crescent Printing Company* (Hilal Yayın Şirketi)'ni
kurmuştur.³² Bu matbaanın kurulmasıyla *Dîn-i İslâm*'ın 20.000 kopyası
basılmış ve mühtedi sayısı 83'e ulaşmıştı.³³ Dahası, bu yayının organı vası-
tasıyla Liverpool'daki Müslümanlar seslerini deniz aşırı ülkelere iki
önemli enstrümanı olan *The Crescent* (el-Hilâl) ve *The Islamic World* (*el-
Âlemü'l-İslâmî* yada İslâm Dünyası) ile duyurmayı başarmışlardır. Her iki
yayın da 1893 yılında basılmaya başlanmış ve miadlarını da 1908 yılında
doldurmuşlardır. Önceki yayın 8 sayfa ve haftalık yerel bir gazete türü
iken; sonraki 32 sayfadan oluşan aylık uluslararası bir dergi idi ve daha
akademik bir içeriğe sahipti. Başka bir ifade ile *el-Hilâl*, 'İngiltere'de
İslâm'ın haftalık kaydını' tutarken; *el-Âlemü'l-İslâmî* ise daha çok kendisi-
ni 'İslâm'ın küresel ilgisine' adanmıştı.³⁴ Her iki yayın da başta İngiliz im-
paratorluğunun ana unsurları olan Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney
Afrika gibi ülkelerde İslâm karşıtı propagandalar karşısında bir metot
geliştirmek ve İslâm'ı buldukları ülkelerde tanıtmak isteyen Müslü-
manlar³⁵ tarafından talep edilmekte hem de Osmanlı'dan başlayarak,

³⁰ Ae., s. 72.

³¹ Sırasıyla, öncekinden 1000 sonrakinden 400 İngiliz Sterlini Brogham Terrace'nin civarındaki arsaların alınması ve LİE'in genişletilmesinde kullanılmıştır. Bk. Geaves, *a.g.e.*, s. 73.

³² Dajani, Amjad Muhsen S., *The Islamic World, 1893-1908*, Victorian Periodicals Review, Vol. 47: 3, Fall 2014, pp. 454-475, s. 454.

³³ Geaves, *a.g.e.*, s. 73.

³⁴ Dajani, *a.g.m.*, s. 454.

³⁵ Germain, Eric, *Southern Hemisphere Diasporic Communities in the Building of International Muslim PubLİE Opinion at the Turn of the Twentieth Century*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 27/1, 2007, pp. 126-138. s. 129.

Afganistan, Mısır, Hindistan, ve Endonezya'ya kadar diğer İslâm topraklarındaki üst düzey Müslüman yönetici ve aydınlarla postalanmakta idi. Quilliam, *the Islamic World*'u dünyada 200 civarında şehre gönderiyor, 100 civarında en az iki dille yazılan dergilerin editörleriyle de değiş-tokuş yapıyordu.³⁶ İngiltere'de İslâmî irşad faaliyetlerindeki ve dergilerin editörlüğündeki başarısı Quilliam'ı dünya çapında ünlü kılmaya yetmişti ki İngiltere'ye yolu düşen çoğu Müslüman, Liverpool'a uğramadan ve Quilliam ile tanışmadan geçemiyordu.

1893 yılında Fas'a giden Quilliam'a, Fas sultanı tarafından Fez şehrindeki dünyanın en eski üniversitelerinden biri olan el-Kayravan (Qaraouine) Üniversitesi'nde 'fahri âlim'³⁷ unvanı verilir. İslâm'da herhangi bir ruhbanlık sınıfı yada dinî hiyerarşi bulunmamasına rağmen, 'âlim' unvanı Quilliam'ı önemli bir dini otorite haline getirdi ki³⁸ artık bundan sonraki yaşamında kişisel fikir ve fetvalarında Quilliam bu unvanı kullanmıştır. Fas'taki medreselerin (üniversite) El-Ezher gibi tanınmış üniversitelerle çok sıkı bir ilişkisi vardı ve bu medreseler İslâm dünyasında dinî bir referans kaynağı olarak tanınmaktaydı. Quilliam'ın dinî otoritesini taçlandıran tarihî olay ise Sultan II. Abdulhamid'in onu Britanya ve adalarının 'şeyhülislâm'³⁹ olarak atamasıydı. 1894'te şeyhülislâm sıfatıyla ilk görevi Halife Sultan 2. Abdulhamid'i Batı Afrika'da Lagos'ta bir cami açılışında temsil etmek ve İslâm adına yapmış olduğu gayretler sonucu Muhammed Şitta'yı onurlandırmak için 'Bey' unvanını kendisine takdim etmişti.⁴⁰ Bu vazifeyi ifâ ettikten sonra Afrika'da pek

³⁶ Dajani, *a.g.m.*, s. 463 ve 465.

³⁷ Geaves, *a.g.e.*, s. 74.

³⁸ Dajani, *a.g.m.*, s. 455.

³⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bu atamayı belgeleyen bir evrak bulamadık ancak dolaylı olarak Baş Kitabet Dairesi 121 numaralı evrakta kendisine 4. dereceden bir Osmanlı nişanının verilmesi (bu belgenin yayımlanmış ve sadeleştirilmiş hali için bk. Şeker, Mehmet, "Sultan Abdülhamid'in İngiltere'ye Atadığı Şeyhülislâm", *Derin Tarih Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul, 2012, ss. 22-24); Quilliam'ın Yıldız Sarayı'nda ağırlanması ve oğlunun Liverpool Başşehbenderliğine tayini (bk: BOA. Y.A.RES.1320/5/14); ve Abdullah Quilliam'ın 'şeyhülislâm' unvanını kullandığı antetli evraktan (bk: BOA.TFR.I.M.25/2452) anlamaktayız.

⁴⁰ Quilliam, A. *The Crescent*, 708, 7 December 1898.

çok yere seyahat eden ve oradaki Müslümanlarla iletişim kuran Quilliam, şeyhülislâm olarak tanınmakta, kendisine hediyelerin takdim edilmesinin yanı sıra LİE'e de pek çok bağış yapılmakta idi. Dahası, Afganistan Emiri Abdurrahman Han'ın da Abdullah Quilliam'ı 'şeyhülislâm' olarak kabul etmesi Quilliam'ın Britanya'da Müslümanları temsil etme rolünü pekiştirdi.⁴¹ Günümüzde yaklaşık "3 milyon Müslüman azınlığa"⁴² sahip Britanya'da İslâm'ın resmi olarak ilk ve tek temsilcisi olmak ve İngiliz hükümeti tarafından da kabul görmek bugüne kadar pek kimseye nasip olmamıştı. Buna ek olarak, Pers Şahı'nın 1899 yılında Quilliam'ı Liverpool'a 'Pers Büyükelçisi' olarak ataması da diplomatik açıdan onun Liverpool'daki faaliyetlerine katkıda bulunmuştur.

Böylesine verimli geçen bu yıllarda, LİE'in bina kapasitesi çevresindeki bloklar satın alınarak daha da genişletildi. LİE, artık küçük bir mesitten ziyade konferans salonu, özel günlerde kullanılması için büyükçe bir salon, laboratuvarlarının yanı sıra oyun bahçesi ve parkı olan bir medrese (hem erkek hem de kız çocuklar için okul), imam evi ve şehre gelen Müslümanların konaklayabilecekleri bir han, bay-bayan abdesthaneleri ve matbaası ile bir külliye haline gelmişti. Yıldız Sarayı'ndan getirilen hediyeler ve Afganistan emirinin şehzadesi ile gönderdiği hediyelerle dekore edilen külliye, 4 Aralık 1895 yılında resmi olarak Osmanlı Büyükelçisi Kamil Bey ve Liverpool Başkonsolosu Ahmed Quilliam Bey ve diğer önemli mühtedi şahsiyetlerin huzurunda açılışı yapıldı.⁴³ Aşağıdaki resimlerde enstitünün dışardan bir planı (resim 1) teklif edilmiş ama araştırmamız sonucunda elimizdeki kaynaklarda külliyenin resmi açılışında kubbe ve minarenin olmadığı, ayrıca pencereler ve kapı üzerindeki kemerlerin de sonradan düzleştirildiği, BBC televizyon kanalının yapmış olduğu belgeselden anlaşılmaktadır.⁴⁴ Ancak içeriği yansıtan resimde

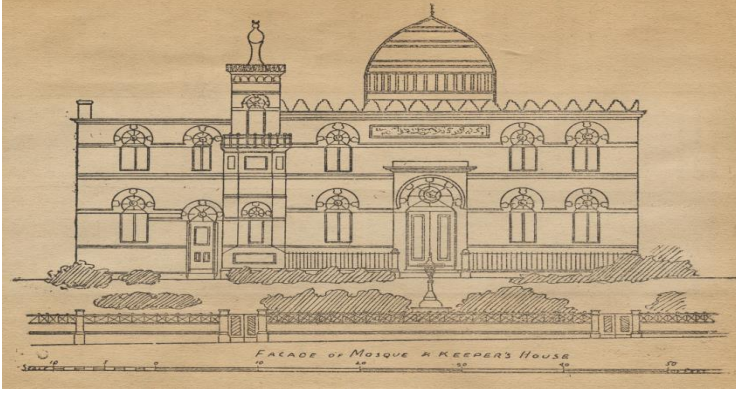
⁴¹ Geaves, *a.g.e.*, s. 75.

⁴² bk. Bayram, Aydın, *Sunni Muslim Religious Life in Britain: With Special focus on Religious Practices, Religious Authority, and Intra-faith relations*, Lulu Publishing, London, 2014.

⁴³ Geaves, *a.g.e.*, s. 77-8.

⁴⁴ <http://www.abdullahquilliam.org/bbc-great-british-İslâm/> (20 Eylül 2016).

(resim 2) batı kültürünün bir unsuru olan piyano ile beraber İslâm kültürüne ait dekorlar ve mimarinin etkilerini görmek mümkün.



Resim 1: Liverpool kayıtlarında caminin teklif edilen dış görünümü
(Proposed Mosque Exterior Liverpool Records)⁴⁵

177

OMÜİFD



Resim 2: Liverpool İslâm Cemiyetinin içerden bir görünümü
(Interior of the Moslem Institute, Liverpool)⁴⁶

1896 yılında şehirde istenmeyen veya gayr-i meşrû çocuklar için "Medina Home for Children" (çocuklar için Medine Evi) kuruldu ki el-

⁴⁵ <http://www.abdullahquilliam.org/during-abdullah-quilliams-li-fe/> (20 Eylül 2016).

⁴⁶ <http://www.abdullahquilliam.org/during-abdullah-quilliams-li-fe/> (20 Eylül 2016).

Hilâl' de verilen bilgiye göre imparatorluğun ikinci büyük şehri olan Liverpool'da her yıl yaklaşık olarak 2000 civarında gayr-i meşrû çocuğun dünyaya geldiği ve anneleriyle bir başına bırakılan bu çocukların gerektiği kadar beslenme, eğitim ve ahlâk terbiyesi alamadığına dikkat çekilmiştir. Bu amaçla toplumun çok önemli bir hastalığına çare olmayı hedefleyen Quilliam ve arkadaşları 4 *Sheil Road*'da bu evi çocuklara ve terk edilen annelere bir yardım derneği olarak kurdular.⁴⁷

On dokuzuncu yüzyılın son on yılı, LİE için kuruluştan yükselişe geçen bir süreci içine almakta idi. Bir yandan yerel ve ulusal çevrelerde şeyhülislâm Quilliam'ın konuşma programları bir yandan da uluslararası alanda Osmanlı'yı temsil etmesi LİE'in altın çağını yaşamasına vesile oluyordu. Ancak bu yıllarda LİE'in karşılaşmış olduğu sorunların başında şehirde yaşayan ve transit geçen Müslümanların iâşe ve barınmalarını sağlamak için maddi imkansızlıklar gelmekte idi ve bu genelde Quilliam'ın avukatlık ve kitap gelirlerine bağlıydı. Diğer bir mesele de, genelde mühtedilerin yaşlı kişilerden oluşması ve yüksek ölüm oranları idi.⁴⁸

III. Şeyhülislâm Abdullah Quilliam Efendi'nin ittihâdı-İslâm (ümmeçilik) faaliyetleri:

Zamanın İngiliz gazetelerine göre Sultan II. Abdülhamit'in Panislamcı politikasında uluslararası etkin bir ajan olan şeyhülislâm Abdullah Quilliam Efendi, Osmanlı devletinden bir kuruluş bile almadığını ifade ediyordu.⁴⁹ Onun yaklaşımı milliyetçilik karşısında ümmetin birliğini savunan anti-ulusalcı bir İslâmî çağırış idi.⁵⁰ Mü'minlerin emîri ve meşrû halifesi olarak Sultan II. Abdulhamid'i abul etmesi, Quilliam'ı bir ajan değil de her Müslüman gibi ümmetin birliğini savunan ve arzulayan sıradan birisi olarak nitelenmek daha doğru olacaktır. Burada makalemizin muhteva ve hacmini göz önünde bulundurarak çok detaylı bir şekilde "panislamizm"

⁴⁷ The Crescent, v. 17, n. 421, 1901, s. 88.

⁴⁸ Geaves, *a.g.e.*, s. 116.

⁴⁹ Ae., s. 207; The Crescent, No. 565, 11th November 1903.

⁵⁰ "Anti-nationalist pan-islamic propaganda" Dajani, *a.g.m.*, s. 460.

politikasını incelemeyeceğiz, ancak konumuzla ilgili olduğu için kısaca değinmekte fayda var.

Milliyetçi akımların ırkçı, saldırgan hatta emperyalist akımlar (pan-slav, pan-germen) haline dönüştüğü zamanda sözde “Panislamizm”⁵¹ politikası ile dağılmakta olan Osmanlı Devleti’ni bir “oyalama politikası”⁵² ile devletin parçalanmasını uzun bir müddet geciktirmiştir Sultan II. Abdülhamid. Halife, esasen dünyadaki Müslümanların hilafete bağlılıklarını kuvvetlendirmek ve çoğu İslâm topraklarının işgalci devletler tarafından kontrol edildiği şartlar içerisinde “Muhayyel cemaat”⁵³ veya İslâm üst kimliği altında (panislam - İslâmcılık) dağılmış veya muktedir olmayan İslâm toplumu için bir umut oluşturma gayreti içerisinde olmuştur. Müslümanlar tarafından bu gayret ‘ittihâd-ı İslâm’ olarak nitelenmesine rağmen batılılar tarafından ‘panislamizm’ olarak isimlendirilmiştir. Batılı bir araştırmacı, “panislamizm” kavramının ortaya çıkmasında batının korku ve kaygısını şu şekilde sıralamaktadır: ‘Hicaz’da hacıların bir araya gelmesiyle ideolojik fikirlerin diğer hacılara bulaşması, ‘Yıldız’ sarayında gizlice örgütlenen ve iletişim kuran tarikatların (Kafkasya’daki Nakşiler’den tutun Afrika’daki Senusilere kadar) faaliyetleri ve bir de halifenin ağızından çıkacak tek kelime olan ‘cihat’.⁵⁴ Zaten Sultan da cihad kavra-

⁵¹ Orhan Koloğlu’na göre, pan-islamizm, her ne kadar Avrupalıların icat etmiş olduğu uydurma bir tabir olsa da kendileri de zamanla bu tabirin nasıl ortaya çıktıklarını unutmuslardır. Batıların bu algısını Sultan iyi kullanmış ve gerçekte Sultan’ın böylesine uluslararası ajanlarının olmadığı anlaşılmıştır. Bk. Koloğlu, Orhan, Abdülhamit Gerçeği, Gür Yayınları, İstanbul, 1987. s. 93; Azmi Özcan’ın değerlendirmesine göre de başta İngilizler olmak üzere batılı devletlerin İslâm ülkelerine yönelik sömürgeleştirme faaliyetlerini meşrulaştırmak için Abdülhamid önderliğinde insanlığı tehdit eden bir *pan-islamizm* heyulası icat edilmiştir. Bk. Özcan, Azmi, *Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları*, Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid: c.1, Erciyes Üniversitesi Yayınları no 184/2011, ss. 283-295, s. 287.

⁵² Sırma, İhsan Süreyya, *II. Abdülhamid’in İslâm Birliği Siyaseti*, Beyan Yay., İstanbul, 1990, s. 45.

⁵³ Deringil, Selim, *Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemmat’ (‘Tasarımlanmış Topluluk’) ve Panislamizm*, Toplum ve Bilim, 1991, c. 54, S. 55, ss. 47-64.

⁵⁴ Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid (Abdülhamid II, le sultan calife)*, çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul, 2012, s. 285-6.

mını bir blöf olarak sömürgeci devletlere karşı kullanmaktaydı.⁵⁵ Sultan Abdülhamid, hatıratında bununla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır.

İslâmiyetin birliği devam ettiği müddetçe, İngiltere, Fransa, Rusya ve Hollanda elimde sayılırlar. Çünkü tebaiyetlerinde bulunan Müslüman memleketlerde Halife'nin bir sözü cihat meydana getirmek için kâfidir ve bu Hristiyanlar için bir felâket demektir.⁵⁶

18. yüzyıldan itibaren batılı emperyalistlerin İslâm topraklarına hükmetmeye başlamasıyla Hint alt kıtasının İngiliz hakimiyetinde olması, "İran'da Şii Nadir Şahın tahta geçmesi, Fas'ı Alevi Şerif Hanedanının yönetmesi" gibi mezhebi unsurlar genel olarak Sufî-dayanışma hareketlerinin Osmanlı Devleti çevresinde toplanmasına vesile olmuştu.⁵⁷ Sultan Abdülhamid Han'ın Asya ve Afrika'daki tasavvuf şeyhleri ile yakın irtibatı, onları Yıldız Sarayı'nda sürekli ağırlaması ve kendisinin de bir "Kadirî tarikatı mensubu" olması bu sufî bağ vesilesiyle bir ittihâd kurmasında etkili olmuştur.⁵⁸ Dönemin İslâm topraklarındaki tekke ve zaviyeler, Sultan Abdülhamid'in ittihâd-ı İslâm politikasında etkin unsurlardı. Özellikle 'hanefî' mezhebine bağlı kişi ve kuruluşlarla bu iletişim ağı kurulmakta idi. Nitekim Sultan Abdülhamid, Osmanlı Hilafetine bey-nelmilel bir hüviyet kazandırmış ve çoğu tarikat şeyhi olan gizli temsilcilerini Türkistan, Hindistan, Afrika, Japonya ve Çin'e göndermiştir.⁵⁹

Çin'e giden Dağıstanlı Ali Rıza Efendi ve Bursalı Hafız Hasan Efendi 1907'de kurulan Mektebi Dâru'l-Ulûmi'l Hamidiyye'de yüzden fazla öğrenciye ders vermiş ve halifeliğin tanıtılması gayretinde olmuşlardır.⁶⁰ Japonya'da İslâm'ı yaymaya çalışan aslen Kazanlı bir alim olan Abdürreşid İbrahim Efendi de Uzakdoğu'da halife ile irtibatı olan önemli şahsi-

⁵⁵ Sultan, cihadın cismen değil de ismen bir tehdit olduğunu kızına söylemişti. Bk. Ayşe Osmanoğlu, Babam Abdülhamid, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 231.

⁵⁶ Sultan Abdulhamid, Siyasi Hatıratım, Dergah Yay., İstanbul, 1984, s. 178.

⁵⁷ Dabağyan, Levon Panos, *Osmanlı'da Şer Hareketleri ve Abdülhamid Han*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 191.

⁵⁸ Dabağyan, *a.g.e.*, s. 192.

⁵⁹ Sırma, *a.g.e.*, s. 46.

⁶⁰ Kılınç, Arzu, *II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları*, Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid: c.1, Erciyes Üniversitesi Yayınları, no 184/2011, ss. 265-279, s. 276.

yetlerden birisidir.⁶¹ Osmanlı Devleti içinde bulunup da farklı etnik unsurlar üzerinde nüfuzu olan tasavvuf şeyhlerinin ittihâd-ı İslâm uğrunda büyük katkıları olmuştur. Örneğin, Özbek Tekkesi şeyhi Buharalı Süleyman Efendi ve Şeyh Ebu'l-Huda, Hindistan Müslümanları tarafından tanınan ve itibar edilen kişilerdendir. Çok defa Hindistan'a ziyaretler gerçekleştirmiş ve onların halifeye bağlılıkları noktasında faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁶² Sultan II. Abdülhamid zamanında ittihâd-ı İslâm uğrunda iki gazete çıkarma girişimi de olmuştur: biri İstanbul'da (Peyk-i İslâm- Urduca) diğeri Londra'da (el-Gayret- Farsça ve Arapça).⁶³

Şeyhülislâm Abdullah Quilliam Efendi de Abdülhamid Han'ın Britanya'dan dünyaya uzanan ve büyük ölçüde İngilizlerin sömürgesi altında bulunan Müslümanlara ulaşan İngilizce basın yayın organları olan bir vasıtası konumundaydı. Önce Quilliam'a Afrika'da verilmiş görevlerde halifeyi temsil etmesi⁶⁴ ve onun yerel sufilerle, özellikle de Muhammed Senûsi⁶⁵ ile, etkileşim içerisinde bulunması da bu fikri açıkça desteklemektedir. Önceki bölümde kısaca değinilen LİE'in yayın organlarının - *The Crescent* (el-Hilâl) ve *The Islamic World* (el-Âlemü'l-İslâmî)- denizaşırı ülkelere ve İslâm coğrafyasına gönderilmesi de Dajani'ye göre Quilliam'ın "Abdulhamid'in Panislamizm politikasına bir katkıdır."⁶⁶

İngilizlerin savaş politikasında Osmanlı yandaşı olması ve savunması,⁶⁷ Osmanlı içerisindeki Ermeni isyanlarında Londra merkezli hareket eden Ermenilerin takibi noktasında bilgi vermesi⁶⁸ ve Ermeni lobilerinin karalama hareketleri karşısında Halife Abdülhamid'i savunan bir duruş

⁶¹ Kılınc, Arzu, *a.g.m.*, s. 273.

⁶² Özcan, Azmi, *a.g.m.*, s. 290.

⁶³ Ae., s. 289.

⁶⁴ Quilliam, A. *The Crescent*, 708, 7 December 1898.

⁶⁵ Geaves, *a.g.e.*, s. 75.

⁶⁶ Dajani, *a.g.m.*, s. 460.

⁶⁷ Geaves, *a.g.e.*, s. 171-2.

⁶⁸ BOA.TFR.LM.25/2452 numaralı belgede Abdullah Quilliam, İngiltere şeyhülislâmı olarak Selanik'teki Umûmî müfettiş Hilmi Paşa'ya yazdığı mektubunda Ermeni isyanlarına karşı kişilerin sahte pasaportlarla Rusya'ya gidişini sağlayan Brailsford adındaki kişinin en sonunda yakalandığı ve cezaya çarptırıldığı gazete kupürleriyle beraber rapor ediyor.

sergilemesi Quilliam'ın gerçekten din noktasında halifeye ne kadar sadık kaldığını göstermektedir. Şeyhülislâm Abdullah Quilliam, özellikle Sudan'da ortaya çıkan Mehdî hareketi karşısında İngilizlerin stratejilerini eleştirmiş ve Mısırlı Müslümanların İngiliz ordusu tarafından kullanılması karşısında da şu fetvâyı îrad etmiştir:

...Bir doğru Müslümanın, halife-i İslâma âsi olmayan diğer bir Müslüman aleyhinde silah kullanması Allah'ın rızasına Peygamber Efendimizin emrine şeriatın ahkâmına kat'iyen muğayirdir.

Müslümanlardan her kim zikrolunan Sudan mücahidlerinin aleyhinde icra-yı harekâtda bulunanlara bir lokma ekme yahud bir yudum su verirse yahud her ne suretle olursa olsun yardım ederse imanında kâzib ve küffâra iânet ettiği için Müslüman unvân-ı celîlini taşımağa gayr-ı lâyük olacağını ihtar ederim.

Bin üç yüz on üç sene-i Hicriyesi Şevvâli'nin on üçüncü Salı günü Liverpool'da cami-i şerîfde bî't-tahrîr imza olundu.

*Britanya Adalarında Şeyhülislâm W.H. Abdullah Quilliam*⁶⁹

Britanya adalarındaki 'şeyhülislâm' makamının Osmanlı topraklarındaki⁷⁰ ile hemen hemen aynı işleve sahip olduğu söylenebilir, ancak belgelerden anlaşıldığı üzere çözülemeyen meselelerde meşihat makamına başvurularda bulunulduğu durumlar olmuştur. Mesela, yukarıda zikredilen Sudan Mehdî hareketinde Mısır ve Hintli Müslümanlardan alınan tepkiler⁷¹ üzerine Quilliam, Sudanlılara "şer'an ne nazarla bakılmak yani Sudan ehl-i İslâmın dâll ve bâğî mi yahud müdâfi' ve mücahid mi" adlandırılması gerektiğini İstanbul'da devrin şeyhülislâmı Mehmed Cemaleddin Efendi'ye sormuştur.⁷² Şeyhülislâm Quilliam, bu gibi şüpheli

⁶⁹ BOA.Y.PRK. MŞ, 6/41 Abdullah Quilliam ile Osmanlı Şeyhülislâmlık Meşihati arasındaki yazışmalar ve fetva için bk: Osmanlı İdaresinde Sudan, ss. 235-241. İngilizce olarak Geaves'in kitabında aktarılan fetva metni de *el-Âlemü'l-İslâmî*'nin 37. sayısı, Mayıs 1896'da neşr olunmuştur. Bk. Geaves, *a.g.e.*, s. 173-4.

⁷⁰ Bk. Mehmet İpşirli 'Şeyhülislâm' DİA, c. 39; s. 96.

⁷¹ Hintli bazı Müslümanlar, Quilliam'a siyasî meselelere karışmaması yönünde tavsiye mektupları göndermişlerdir. Bk. Dajani, *a.g.m.*, s. 459.

⁷² Osmanlı İdaresinde Sudan, s. 241.

meseleleri hiyerarşik bir yapı içerisinde meşihat makamına danışmaktan kaçınmamıştır.

Osmanlı arşivlerindeki belgelere göre, Sudan'daki Mehdî hareketinin bastırılmasından sonra Şeyhülislâm Quilliam, LİE'de 2 Nisan 1899'da tertip edilen bir toplantıda mehdilik iddiasında bulunan Muhammed Ahmed b. Abdullah'ın İngilizler tarafından katledilmesi ve Sudan emiri Abdullah'ın halifelik iddiasını eleştiren bir konuşma yaparak İngiliz parlamentosunu protesto etmektedir. Bu konuşmada mehdîlik kavramını tartışıp ve zuhuruyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra, Ahmed b. Abdullah'ın gerçek mehdî olduğuna inanmadıklarını ama cesedinin mezarından çıkarıldıktan sonra cesedine çeşitli işkenceler yapıp başının kesilmesi ve İngiltere'de bir müzeye konulmak üzere getirilmesini kendisi de bir İngiliz olarak tasvip etmemektedir ve bunu "vahşî-hayvanî" olarak nitelendirmektedir. Konuşmanın devamında Sudanlı Emir Abdullah'ın kendisini halife olarak ilan etmesine karşı çıkararak "halife-i İslâm, devlet-i aliye-i Osmaniye'nin padişahı zışan emir'el-mü'minin Sultan Gazi Abdülhamid Hanı Sani Hazretleridir"⁷³ ifadesiyle Osmanlı Halifesinin meşruluğunu savunmuştur.

Şeyhülislâm Abdullah Quilliam, sürekli olarak yazı, söylem ve hareketlerinde kendisinin Şeyhülislâm olarak İngiltere'deki Müslümanları temsil ettiğini ve tüm İslâm ümmetinin emiri olan Halife'ye bağlılığını gösteriyordu. Bu durum şeyhülislâmın giyim kuşamına da yansımıştı ki kendisine hediye edilen nişan ve armalar adeta Quilliam ile özdeşleşmişti (resim 3). 1902 yılında Liverpool belediye başkanının daveti ile Coronation kutlamalarına katılan Abdullah Quilliam ve büyük oğlu giymiş oldukları kıyafetleri ile medyanın büyük ilgisini çekmişti. Abdullah Quilliam bir "amir gibi" oğlu da bir "Türk asker üniformasında" idi.⁷⁴

⁷³ 21 Mart 1315 tarihinde Liverpool Baş Şehbenderliğinden Hariciye nezaretine gönderilen 55 numaralı tahrirat. Bk. BOA. YA.HUS.395/104.

⁷⁴ Geaves, *a.g.e.*, s. 112.



Resim 3: Şeyhülislâm Abdullah Quilliam Efendinin bir portresi⁷⁵

184

OMÜİFD

1904 yılında yine Müslüman halkın zulüm görmesini Somali topraklarında yapılan Jidballi savaşında İngiliz askerlerini yeren bir hiciv kaleme almıştır:

Haykırın, barış prensinin pervasız takipçileri!

Haykırın Britanyalılar kana ve cana kıymaya susamışlığınız o kadar çok ki hepinizin en çok kullandığı favori sıfat kanlıdır (bloody)!

Haykırın, haykırın ve hoşça dans edin defalarca tahrif olmuş kitaplarınızda İslâm'ı gerçek deccal olarak öngören siz Hristiyanlar.

Haykırın, Cehennem şeytanları, sizin için kan dökme, yağmalama ve cana kıyma sizinle aynileşmiş bir spordur.

Haykırın ve Hristiyan çağının 1904 yılının 11. Günü ve çokça dans edin Somalî'de ülkesini savunan bin iki yüz Müslümanı hunharca katleden üç bin iki yüz haki giyinmiş Hristiyan.⁷⁶

⁷⁵ "In the service of the Sultan," *Wide World Magazine* 17 (June 1906): 223. Bu resim Dajani'den alınmıştır. bk. Dajani, *a.g.m.*, s. 455.

⁷⁶ Geaves, *a.g.e.*, s. 196.

1905 yılına kadar Şeyhülislâm Abdullah Quilliam, sürekli olarak Britanya hükümetinin geleneksel müttefiki olan Osmanlı'ya karşı tutumunun değişim politikasını dergilerdeki yazılarında ve konferanslarında dile getiriyordu. Mesela Balkan Savaşları esnasında Osmanlı'ya karşı kullanılmak üzere donanmayla savaş gemilerinin gönderilmesine karşılık dönemin başbakanı (Arthur Balfour) ve dışişleri sekreterinin (Lord Lansdowne) tekrar seçilmemesi için ülkede yaşayan Müslümanları el-Hilâl'de yayımlamış olduğu şu fetvayla uyarmıştır:

Ey inananlar, bu durum karşısında ayağa kalkın sesinizi gür ve açıkça duyurun. Allah'ın hakdinine, O'nun kutlu peygamberine ve müminlerin halifesine karşı saygısızca yapılan kötü davranış ve utanç verici hakaretin protesto edilmesi ve kınanması konusunda sessizliğin sesi olun.⁷⁷

Quilliam, İngiltere'de ülke çapında pek çok etkinliğe katılma ve Müslümanları temsil etmenin yanı sıra, ülke dışında da "şeyhülislâm" sıfatıyla merasimlere katılıyordu. Mesela bunlardan birinde, 1908 yılında Paris'te Selim Faris Efendi'nin cenaze namazında Osmanlı Paris elçiliği imamına yardım için bulunmuştur.⁷⁸

185

OMÜİFD

13 Mayıs 1908'de the Crescent'in haberine göre Quilliam ve büyük oğlu, Sultan tarafından İstanbul'a çağırılır, Cuma hutbesinde kısaca bundan bahsedilir ve 31 Mayıs'ta bir veda günü olacağı ve 6 hafta sonra şeyhin döneceği haber verilir.⁷⁹ Ancak, İstanbul'da işler pek iyi gitmemekte ve Halife ülke içerisindeki isyanlarla ve siyasî kavgalarla mücadele etmektedir. Nihayetinde Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle Abdullah Quilliam'ın da "şeyhülislâmlık" görevi son bulmuş olur. Hazeran'ın başlarında (1908) İstanbul'a giden şeyh, 32 yıl emek verdiği şehre artık Britanya Adalarının şeyhülislâmı olarak dönmeyecekti. Mühtediler LİE ve caminin kapanmaması için çaba gösterecekler de bunda başarılı olamamışlardır. 1950'lerdeki Yemen, Somali ve Güney Asya'dan göçmen

⁷⁷ Ae., s. 104.

⁷⁸ Geaves, *a.g.e.*, s. 129.

⁷⁹ Ae., s. 129.

Müslümanların gelişine kadar şehirde resmi olarak kayıtlı camii bulunmamaktadır.⁸⁰

IV. Henry de Léon (Mustapha Haroon): Şeyhülislâm Abdullah

Quilliam'ın esrarengiz kişiliği, Woking cami ve Londra Müslüman cemiyetine intisabı

1908 den itibaren 1932 yılına, yani ölümüne kadar Henry de Léon ya da Haroun de Léon ismini kullanan Quilliam, Geaves'in nitelemesiyle bir 'alacakaranlık'⁸¹ devresine girmiştir. Liverpool'da kendisiyle beraber gazete ve dergilerde yazan Léon ismini neden kullanmış, bu şahsın akıbeti ne olmuş gibi sorular netlik kazanmamıştır. Geaves, konuyla ilgili iddiaları ve faraziyeleri inceledikten sonra Quilliam'ın Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı'nın yandaşı bir duruş sergilemesi ve Halife'nin tahttan indirilişi ile savaş sonrasında Osmanlı'nın çöküşü böyle gizemli bir kimlik altında Britanya'da varlığını sürdürmeyi amaçladığı ihtimalinin güçlü olduğuna dikkat çeker. Ayrıca 1907 yılında Liverpool'da Martha May Peters adlı bir davacının kocasının onu aldatması karşısında boşanma davasını Quilliam'ın üstlendiği ve bu davada mahkemeye sunulan deliller ve şahitlerle ilgili birtakım şaibelerin olduğu da kraliyet savcısının tetkikiyle ortaya çıkmış ve Quilliam hakkında sansasyonel birtakım söylentiler yayılmıştır.⁸² Şeyhülislâmın oğlu Bilal'in de Liverpool şehrinde birtakım dolandırıcılık işlerine adının karışması ve LİE'in bulunduğu binaların satılması da Quilliam'ın bu şehre gelememesi ve farklı bir isim olarak ortaya çıkmasının nedenlerinden biri olabilir. Bu iddialar netlik kazanmamıştır ve birtakım uydurma haberler, karalama kampanyaları da yok değildir. Ancak şu bir gerçekliktir ki o da Quilliam'ın ve Henri (Mustapha) de Léon'un aynı kişi olması. H. Leon'un 1929'da yazmış olduğu

186

OMÜİFD

⁸⁰ Ae., s. 130.

⁸¹ Ae., s. 251.

⁸² Bu iddiaların birinde boşanma davasında avukatlığını üstlendiği Martha May Peters de Quilliam ve oğlu Ahmed ile beraber İstanbul'a gitmiştir. Bk: Geaves, *a.g.e.*, s. 255-6.

vasiyetname 1932 yılında açılmış ve bizzat kendi ifadesiyle “Ben Henri M. Leon olarak bilinen William Henry Quilliam”⁸³ bilgisine ulaşılmıştır.

Geaves, bu durumu etraflıca analiz ettikten sonra şeyhülislâm Abdullah Quilliam’ın 1908 yılından sonra İstanbul’dan dönüşünde gerçek Henri de Léon’un 1908-1912 yılları arasında öldüğü kanaatine sahiptir. Dul kalan karısı Edith Miriam Spray (Mrs. De Léon), Quilliam’a baskı yapmış olacak ki onunla evlenmeyi ve kocasının ismi ve unvanını devam ettirmiştir.⁸⁴ Mary olarak bilinen Edith Miriam, Quilliam’ın son eşidir ve ölümünde yukarıdaki vasiyetnamede geçtiği gibi de bu gizem açıklanmıştır.



Resim 4: Henry Mustapha Léon’ a ait iki portre. Sağdaki, Quilliam olarak Sultan II. Abdülhamid’den almış olduğu madalya ve nişanları gösteriyor.⁸⁵

Henri de Léon (ya da Haroon Mustapha) olarak bilinen kişi esasen Quilliam’ın Liverpool’daki faaliyetlerinde ve ailesinin sıkıntılı anlarında

⁸³ Çiftçi, *a.g.t.*, s. 43.

⁸⁴ Geaves, *a.g.e.*, s. 261.

⁸⁵ *Ae.*, s. 199.

yanında bulunan çok yakın arkadaşıdır. Hatta Liverpool'da Manx tarihi, jeoloji ve İslâm medeniyeti tarihi ile ilgili konferanslar vermiş biridir. Dolayısıyla, Quilliam, Henri de Léon olarak, pek çok dili konuşan ve akademik kariyer yapmış çok yönlü bir entelektüel olarak Londra'da hayatına yeni bir sayfa açmıştır. *el-Hilal* ve *el-Âlemü'l-İslâmî* gibi açıktan İslâmî dava yapma imkanı olmasa da 1913 yılında *The Philomath* dergisini hanımı Edith Miriam ile beraber (eş editör) çıkarmaya başladı. Bu yayın, H. de Léon'un dekanı olduğu *the Societé Internationale de Philologie Sciences et Beaux-Arts* adlı kolejin resmi yayın organı idi ve 1917'de ikinci bir yayın olarak *the Physiologist* yayına başlamıştır.⁸⁶

Ayrıca Londra'da aristokrat tabakadan Lord Headley, Marmaduke Pickthall, Khalid Sheldrake, Sir Archibald Hamilton, Sir Lauder Brunton ve Lady Evelyn Cobbald gibi mühtedilerden oluşan Woking cemiyetinin bir müdavimidir artık.⁸⁷ Liverpool'daki gibi aktif liderlik ve konuşmalar yapmasa da İslâm toplumunun birlik ve beraberliği uğrunda hiçbir fedakarlıktan kaçınmamış yazı ve söylemleriyle desteklemeye devam etmiştir. Lord Headley'in kurduğu "Anglo-Osmanlı topluluğu" ve halifelik sisteminin desteklenmesiyle ilgili Hindistan menşeli "Hilafet Hareketi" gibi inisiyatifleri de desteklemiştir.⁸⁸

Woking Cami ve cemiyeti kurucusu oryantalist Leitner'in sıkı kurallarıyla sadece Müslüman öğrencilerin ibadet edebilecekleri bir mekân konumunda idi. Lord Headley, 1914 yılında rahatça kendi anladıkları ve rahat bir esneklikle yaşadıkları İslâm'ı yayma ve anlatma fırsatı bulabilmek için "British Muslim Society" (İngiliz Müslüman Topluluğu) adlı kurumu kurmuştur. De Léon, bu toplulukta Hoca Kemalettin ile başkan yardımcısı olarak görev almıştır. "The Islamic Review" adlı dergi de bu amaçla yayımlanmaya başlanmıştır.⁸⁹

⁸⁶ Ae., s. 268.

⁸⁷ Ae., s. 269.

⁸⁸ Ae., s. 273.

⁸⁹ Geaves, *a.g.e.*, s. 269.

Bir Hanefi-Sunni olan Quilliam ya da H. de Léon, bu cemiyet vasıtasıyla İngiltere'deki diğer mezhep ve görüşten olan Şiiiler, Ahmediyye (Kadiyani-Lahori) müntesipleri ile hep hoşgörü çerçevesinde İslâm'ın genel kardeşliği anlayışı ile yakınlık kurmaya çalışmış ve ilişkilerini bu yönde devam ettirmiştir. Quilliam, H. de Léon olarak 28 Nisan 1932'de vefat etmiş, Lord Headley ve Marmaduke Pickthall'ın de medfun olduğu Woking kasabasındaki Brookwood Cemetery adlı mezarlığa defnedilmiştir.

V. Abdullah Quilliam'ın dînî senkretizmi?

Britanya'da açılmış ilk cami olma özelliğini taşıyan LİE'in hem fiziksel olarak hem de kültürel olarak çok fonksiyonlu bir yapı olması bazı eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır. Yani hem dînî ritüellerin yerine getirildiği hem de sosyo-kültürel faaliyetlerin icra edildiği bir mekân olması, Abdullah Quilliam'ın İslâm dinini tahrif ettiği iddialarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. LİE'de caminin geleneksel fonksiyonlarının (ibadet, dînî eğitim ve irşad faaliyetleri) yanı sıra sosyo-kültürel (nikah merasimleri, toplantılar, eğlence, vs.) faaliyetlerin de yapılması ve İngiliz günlük kültürel yaşantısının da İslâm'a uyarlanmaya çalışılması bu eleştirilere zemin hazırlamıştır. Meselâ Noel günlerinde çeşitli eğlencelerin ve organizasyonların tertip edilmesi, Pazar günlerinde vaaz ve dînî hitabetin olması, konferans salonunda piyanonun çalınarak kadın-erkek beraberce ilahilerin söylenmesi, konser ve gösteriler gibi etkinliklerin olması verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

Ocak 1900'de caminin aktiviteleri içerisine Quilliam yeni bir etkinlik kattı. Perşembe geceleri cemaat mensupları konferans salonunda bir araya gelerek sosyalleşme ve kültürel bağları kuvvetlendirmek için masa ve kart oyunlarını oynayabileceklerdi. Ayrıca şeyhin Cuma namazında okuduğu ayetlerin kıraati ve mealî üzerine de haftalık kıraat dersleri koyulmuştu.⁹⁰

⁹⁰ Ae., s. 123.

Yukarıda zikredilen uygulama ve faaliyetler Quilliam'ı eleştirilerin hedefi haline getirmişti. Konuyla ilgili yapılan alıntılarının birinde Medineli bir şeyh olan Abdülkerim Marat'ın LİE'î ziyareti ve izlenimlerini İslâmî bir dergi olan Thumrat'a yazmış olduğu mektubunda aktarmıştır.⁹¹ Özetle, Quilliam'ın ve etrafındaki Müslümanların dinden bihaber olduklarını ve eğer öğrenmek isterlerse dini anlatmak için üç alimi buraya gönderebileceğini ifade ederek mektubu bitirir Şeyh Abdülkerim. Diğer bir alıntı da Quilliam'ın gizli bir ajan gibi çalıştığı ve ders halkalarına katılanlar arasında polislerin olduğu ve bu polislerin zaman zaman Osmanlı topraklarına Quilliam tarafında gönderildiklerini iddia etmektedir.⁹²

Kimi zaman dini tahrif eden "bid'atçı", kimi zaman İslâm dinini emellerine alet eden bir "sahtekâr" olarak nitelenen Quilliam, kanaatimizce bu ithamları hak etmemektedir. Araştırmalarını titizlikle yürüten ve akademik objektifliğiyle yakinen tanıdığım Geaves'in da böylesi iddiaları ele almamış olması kanaatimizi desteklemektedir. Liverpool Başşehbenderi İsmail Lütfi Bey'in 1891 yılında yapmış olduğu tahkikatta "İngilizlerin din açısından çok serbest olmadıkları, Müslümanlığa da çok sıcak olmadıkları"⁹³ şeklindeki görüşü sonrasında Sultan Abdülhamid'in Abdullah Quilliam'ı 'şeyhülislâm' olarak ataması ise bir ironi olarak görünmekte ve tarihi gerçekliklere uymamaktadır. Henüz Müslüman olmuş bir avuç dolusu mühtedinin mükemmel bir şekilde ibadet yapmalarını ya da Arapça konuşmalarını beklemek de haksızlık olacaktır. Ayrıca, cami içerisinde sandalyelerin bulunması, zaman zaman piyano çalınarak ilahilerin okunması kültürel bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir ki her ulusun etnik ve kültürel bu tarz yaklaşımları İslâm medeniyetinin hoşgörüsü ile öğütülmüştür.

Tarihi gerçekliklere baktığımızda Quilliam'ın yaklaşık 6 yıl kadar Fas ve Cezayir'de bulunup geleneksel İslâmî bir eğitim aldığı ve 1893 yılında da el-Kayravan üniversitesi tarafından "fahri alim" unvanı veril-

⁹¹ Çiftçi, *a.g.t.*, s. 29, Barbaros Akıncı da bu alıntıyı aynen aktarır!

⁹² Akıncı, *a.g.m.*, s. 10.

⁹³ Akıncı, *a.g.m.*, s. 9.

diğini yukarıda aktarmıştık. Ayrıca, gerek Quilliam'ın yazmış olduğu kitap olsun (the Faith of Islam) gerekse gazete ve dergide çıkan yazıları (el-Hilâl ve el-Âlemü'l-İslâmî), konuşmaları ve fetvaları incelendiğinde onun ne kadar İslâmî bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılacaktır. Zamanın imkanları ve şartları düşünüldüğünde İslâm hakkında korkunç bir düşmanlığa veya önyargıya sahip olan Britanya kamuoyu karşısında böylesine bir başarıya ulaşmak, yani toplamda 600'e⁹⁴ yakın insanın hi-dayetine vesile olmak bu iddiaları ortaya atanların belki rüyasında bile göremeyeceği türden müthiş bir başarıdır.

Sonuç

On dokuzuncu yüzyılın sonunda Britanya imparatorluğunun sömürgele-rine açılan kapısı durumundaki en işlek liman şehirlerinden birinde Wil-liam Henry Quilliam adında başarılı bir avukat ve çok yönlü kişiliğiyle meşhur İngiliz mühtedi üzerine odaklanan bu çalışmada, bir avuç İngiliz mühtedinin Liverpool İslâm Enstitüsü vasıtasıyla seslerini mahallî ölçek-ten nasıl uluslararası topluma duyurduklarına şahit olmaktayız. LİE, Britanya'da kurulmuş olan ilk İslâmî müessese olması ve sonrasında yurt içinde ve dışında kurulacak olan mahallî ve ulusal kuruluşlara emsal teşkil etmesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

Abdullah Quilliam ve arkadaşları, dünyada Müslümanlar hakkın-daki ayrımcılık ve yaygın olumsuz algıyı yıkmak, Britanya imparatorlu-ğunun yönetimi altında olan ülkelerdeki Müslüman azınlıklara *The Cres-cent* ve *The Islamic World* gibi yayın organlarıyla ulaşmayı ve onları Bri-tanya'daki faaliyetlerinden haberdar etmeyi amaçlamıştı. Eric Germain'in aktardığına göre Avusturalya, Yeni Zelanda ve Güney Afrika'daki kol-onilerde yaşayan azınlık Müslümanlar kendilerine karşı yapılan olumsuz

⁹⁴ 10 Ocak 1906 tarihli *The Crescent* gazetesi, Quilliam'ın tebliğ hareketini başlattığı 1887'den itibaren 600'e yakın sayıda kişinin ihtidâ ettiğini rapor etmiştir. bk. Çiftçi, *a.g.t.*, s. 42.

ithamları bertaraf etmek ve Quilliam'ın metodunu kullanarak buralarda İslâm'ın temsil edilmesi gayreti içerisinde olmuşlardır.⁹⁵

LİE'nin kurulması ve idame ettirilmesinde Quilliam, bütün aile fertleriyle çalışmış, avukatlık ve kitap gelirlerini de bu uğurda sarf etmekten çekinmemiştir. Hakkında pek çok maddi yolsuzluk yaptığı iddiaları olmasına rağmen, Geaves'in araştırmasının incelediğimizde genelde bu tür iddiaların Hindistan menşeli ve asılsız olduğunu görürüz. Aksine, Quilliam değil de Quilliam'ın bizzat kendisine yolsuzluk yapılmıştır. Hindistan'a gönderilen dergi ve gazetelerin ücretlerini almak şöyle dursun, pek çok Hintli Müslümanın LİE adına bağış topladıkları ve istismar ettikleri de tarihî bir gerçekliktir. Muhtemelen Hindistan'daki Müslümanların Quilliam'dan etkilenip fetvalarıyla hareket etmelerini önlemek için İngiliz-Hint yönetimi de bu tarz iddiaları desteklemiştir. Yukarıda de bahsedildiği gibi, Quilliam'ın Sudan meselesinde vermiş olduğu fetva İngiliz taraftarı olan pek çok Hintli alim tarafından reddedilmiş ve Quilliam'ın kendisini sadece dine odaklaması gerektiği tavsiye edilmiştir.

Abdullah Quilliam'ın sıra dışı bir uygulama olarak Britanya ve Adalarının Şeyhülişlâmı unvanını alması ve bu makamı ülkedeki bütün Müslümanları temsil etme yönündeki gayretleri de büyük önem arz etmektedir. Halife Abdülhamid'i yukarıda detayları verilen Afrika ve Avrupa'da birtakım vesilelerle temsil etmesi onun bu göreve uluslararası alanda ne kadar önem verdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Şeyhülişlâm Quilliam, milliyetçi akımların yaygınlaştığı ve İslâm topraklarının bu akımlarla bölünüp sömürgeci devletlerin kendi aralarında paylaşılması karşısında 'anti-ulusalcı' bir duruş sergileyerek ümmetin kurtuluşunun ümmetin birlik ve beraberliğine bağlı olduğunu vurgulamıştır. Modern bilimle İslâm'ın asla çatışmadığını defalarca vurgulayarak, aksine İslâm'ın bilimi her daim desteklediğini yazı ve konuşmalarında vurgulamıştır. Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle, Abdullah Quil-

⁹⁵ Germain, Eric, *Southern Hemisphere Diasporic Communities in the Building of International Muslim Public Opinion at the Turn of the Twentieth Century*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 27/1, 2007, pp. 126-138.

liam da LİE ve şeyhülislâmlik makamıyla çıkmış olduğu zirveden ani bir düşünüşle gizemli bir kişilik adı altında 32 yıl emek vermiş olduğu şehirden uzak Londra'da Woking cemiyetine katılarak faaliyetlerine devam etmiştir.

Kaynakça

- Akıncı, Barbaros, William Henry Quilliam ve Liverpool İslam Cemiyeti, VAKANÜVIS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Researches, Yıl/Vol. 1, Sayı/No. 2 Güz/Fall 2016.
- Armağan, Mustafa, Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı 2, Timaş Yay., İstanbul, 2009.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.)
BOA., Y.PRK.EŞA.12/28.
BOA.TFR.I.M.25/2452
BOA.Y.PRK. MŞ, 6/41
- Bayram, Aydın, *Sunni Muslim Religious Life in Britain: With Special focus on Religious Practices, Religious Authority, and Intra-faith relations*, Lulu Publishing, London, 2014.
- Çiftçi, Muhammed Recai, Mühtedî Abdullah Henry Quilliam'ın 'Din-i İslâm' Adlı Eserinin ve Makalelerinin Kelâmî Açından Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Dabağyan, Levon Panos, Osmanlı'da Şer Hareketleri ve Abdülhamid Han, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Dajani, Amjad Muhsen S., The Islamic World, 1893-1908, Victorian Periodicals Review, Vol. 47: 3, Fall 2014, pp. 454-475.
- Deringil, Selim, Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat' ('Tasarımlanmış Topluluk') ve Panislamizm, Toplum ve Bilim, 1991, c. 54, S. 55.
- Geaves, Ron, *Islam in Victorian age: The Life and Times of Abdullah Quilliam*, Kube Publishing, Markfield, 2010.
- Georgeon, François, Sultan Abdülhamid (Abdülhamid II, le sultan calife), çev. Ali Berktay, İletişim Yay., İstanbul, 2012.
- Germain, Eric, *Southern Hemisphere Diasporic Communities in the Building of International Muslim Public Opinion at the Turn of the Twentieth Century*, Comparative Studies of South Asia, Africa and

the Middle East, Vol. 27/1, 2007, pp. 126-138.

Gilham, Jamie, Britain's First Muslim Peer of the Realm, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2013: v. 33, no 1, pp. 93-110.

Gilliat-Ray, S., *Muslims in Britain, An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press., Cambridge, 2010.

Kılınç, Arzu, II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları, *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid: c. 1*, Erciyes Üniversitesi Yayınları no 184/2011, ss. 265-279.

Koloğlu, Orhan, Abdülhamit Gerçeği, Gür Yayınları, İstanbul, 1987.

Mardin, Yusuf, Abdülhak Hamid'in Londrası, Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul, 1976.

O. Sykes et al./A city profile of Liverpool, *Cities* 35(2013) 299-318.

Osmanoğlu, Ayşe, Babam Abdülhamid, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.

Özcan, Azmi, Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları, *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid: c.1*, Erciyes Üniversitesi Yayınları no 184/2011, ss. 283-295.

194 Quilliam, Abdullah, Half a century of Islam in England, (Şeyhu'l-İslâm
OMÜİFD Abdullah Quilliam tarafından Mısır'da Genç Müslüman Birliği
Merkezinde 2 Ağustos 1928'de vermiş olduğu konferans.) Bknz.
www.abdullahquilliam.com (20 Temmuz 2016).

Quilliam, W. Henry, Fanatics and Fanaticism: a lecture, At the Vernon Temperance Hall, Liverpool, T.Dobb & Co., Printers, 229, Brownlow Hill, 1890.

Quilliam, W.H., The Faith of Islam: An Explanatory Sketch of the Principal Fundamental Tenets of the Moslem Religion, Willmer Brothers & Company Ltd., Liverpool, 1892.

Sırma, İhsan Süreyya, II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti, Beyan Yay., İstanbul, 1990.

Sultan Abdulhamid, Siyasi Hatıratım, Dergah Yay., İstanbul, 1984.

The Crescent, 708, 7 December 1898.

The Crescent, v.1, n.1, 1893.

The Crescent, v.17, n.421, 1901.

<http://www.abdullahquilliam.org> (20 Eylül 2016).

<http://www.abdullahquilliam.com> (10.05.2016).



OSMANLI TOPLUMUNDAKİ AHLAKÎ ÇÖKÜNTÜNÜN 17. YÜZYIL ŞAIRİ ÂŞIK ÖMER'İN ŞİİRLERİNDE TEZÂHÜRÜ

MURAT VANLI*

Appear of Moral Collapse in Ottoman Society
in the Poems of 17th Century Poetry Âşık Ömer

Abstract: This article tries to explain the dimensions and boundaries of the moral collapse of the Ottoman Empire, which has been sober and intense in the most depressing, dismal and unfortunate period, in the light of the poems of Âşık Ömer who is a poet and very good observer. Allude to of the events of concepts to which poems imply, first a brief information about the general situation of the century was given and then we look at the cultural degeneration of the century from the literary perspective. In the article, the Divân which contains the poem of 1455 of Aşık Ömer was taken as basis.

Keywords: Âşık Ömer, Moral Collapse, 17th century.



Öz: Bu makalede velut bir şair ve çok iyi bir gözlemci olan Âşık Ömer'in şiirlerinden hareketle Osmanlı Devleti'nin en buhranlı, kasvetli ve talihsiz asrında tebâruz ve temerküz etmiş olan ahlakî çöküntünün boyutları ve sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır.

* Arş. Gör. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ABD.
[muradvanlı@gmail.com].

şılmıştır. Şiirlerin göndermede bulunduğu hâdiselerin ve kavramların somutlaştırılması adına evvela yüzyılın genel durumu hakkında kısa bir bilgi verilmiş, ardından yüzyılın kültürel yozlaşmasına edebî zâviyeden bakılmıştır. Makalede Âşık Ömer'in 1455 şiirini ihtiva eden Divân'ı esas alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Âşık Ömer, Ahlakî Çöküntü, 17. yüzyıl.



Giriş

16. yüzyılda zirveyi yakalayıp cihân hükümranlığını hiçbir devletle paylaşmayan Osmanlı Devleti büyüklük, kudret, azamet ve ihtişamı ile bu yüzyıla damgasını vurmuş ve adını tarih sayfalarına altın harflerle kazımıştır. Lakin 17. yüzyıla girerken Avrupa'daki üstünlüğünü Avusturya ile paylaşmak zorunda kalması, zirveden zevâle tebeddülünün ilk nişânesi olmuştur. Batı'da Avusturya ile çok uzun yıllar süren savaşlarına Doğu'da hiçbir zaman rahat durmayan İran ile mücadeleleri de refakat etmiş, her iki cephede birden savaşan devlet artık oldukça yorulmuş ve çok fazla yıpranmıştır. Savaşların uzun sürmesi ekonomiyi sarsmış, vergileri artırmış ve celalî isyanlarına sebebiyet vermiştir. Ehliyet sahibi olmayan şehzadelerin henüz çocuk denebilecek yaşta tahta çıkmaları yönetimde otorite boşluğu oluşturmuş ve sarayda sözü geçen herkesi iktidara ortak etmiştir. Mansıp ya da memuriyet elde etmek isteyenler rüşveti meşrulaştırarak para karşılığında devletin her kademesinde görev almaya başlamışlardır. Çiftini bozup kentlere akın eden tımar sahipleri kentlerde kabadayılığa soyunarak halkın can ve mal güvenliğini tehdit eder hâle gelmişlerdir. Bir önceki yüzyılın bakiyesi olan Kadızâdeliler Sivâsîler çekişmesi, bu yüzyılda iyice alevlenerek gündemi uzun müddet menfi yönde meşgul etmiştir. Kısacası 17. yüzyıl zulmün ve adaletsizliğin, rüşvet ve iltimasın, kıtlık ve sefaletin, israf ve sefâhetin, şehvet ve riyânın Osmanlı topraklarında kol gezdiği bir dönemin adı olmuştur.

Maksadı sanat olan edebiyat, tarihin aydınlatılmasında tek başına yeterli olamasa da ortaya koyduğu verimleri ile tarihin kayıt dışı vesikaları olma hüviyetini hâizdir. Devletin ekonomik durumunu, milletin gündelik yaşantısını, savaşları, barışları ve tabiî afetleri yer yer gündemine alan şiir ile çağının sosyal meselelerine kayıtsız kalmayarak Osman-

lının bu karamsar tablosunu manzum olarak resmetmiştir. 17. Yüzyıl Divân şiirinde en fazla Nâbî'de (Ö. 1124-1712) hayat bulan bu faaliyet, Halk şiirinde Âşık Ömer'de (Ö. 1119-1707 ?) de kendisini göstermiştir.

Karacaoğlan¹ ile teşekkül devrini bir önceki yüzyılda tamamlayan Halk şiiri, bu yüzyılda zirveye tırmanarak en büyük temsilcilerinden olan Âşık Ömer'i yetiştirmiştir. Hayatı hakkında bilinenler, şiirlerinden hareketle elde edilebilenlerden fazlası olmayan Âşık Ömer, yalnızca kendi döneminin şairlerinin değil aynı zamanda kendisinden önce ve sonra gelip geçen bütün Halk şairlerinin en şöhretlisidir. Şöhreti, Gevherî (Ö. 1127-1715/16'dan sonra) hâriç tutulacak olursa eski büyük Halk şairlerinin şöhretini gölgede bırakmıştır. Hem avama hem de yüksek sınıftan insanlara hitap edebilen Âşık Ömer, asırlar sonrasına sâye salabilmiştir.² Günümüzde dahi Türk Saz şairlerinin üstâdı kabul edilen Âşık Ömer, şiirleri Halk şairlerince tanzir edilmiş; ehemmiyeti ve şiir söyleme kudreti Divân şairlerince de kabul görmüştür.³ Yazdıklarından ve rivayetlerden yola çıkılarak yeniçeri saz şairlerinden olduğunu, seferde ve hazardsa askerle birlikte birçok yeri dolaştığını söyleyebilmek mümkündür.⁴ Düzenli olmasa da medrese tahsili yaparak sarf, nahiv, Arapça, Farsça vb. dersleri öğrenen Âşık Ömer, muktesebâtı kuvvetli bir şairdir. Şiirlerinde yüzyılın Halk şairlerinin Divân şiirine temâyülünü en bâriz şekilde göre-

¹ Köprülü ve Ergun da dâhil olmak üzere kimi araştırmacılar Karacaoğlan'ı 17. yüzyıl şairi olarak gösterse de (Bkz. M. Fuad Köprülü, *Saz Şairleri I-V*, Akçağ Yay., 3. bs., Ankara, 2004, s. 287; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Karaca Oğlan, Hayatı ve Şiirleri*, Türkiye Matbaası, 3. bs., İstanbul, 1935, s. 33.) biz Karaer ve Kabaklı'nın görüşlerinden hareketle onun 16. yüzyıl şairi olabileceği kanaatindeyiz. Bkz. Ahmet Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 1. bs., İstanbul, 2006, s. 35; Mustafa Necati Karaer, *Karacaoğlan, Hayatı Sanatı Şiirleri*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, TS., ss. 14-38.

² Köprülü, *Saz Şairleri*, ss. 231-241. Doğum yeri ve tarihi hakkındaki rivayetlerden doğruya en yakın görüneni, Konya'nın Hadım ilçesinin Gezleve köyünde 1651 yılında doğmuş olduğu yolundaki rivayettir. Medrese hayatı düzenli olmasa da kendi kendisini yetiştirerek akranları arasından sıyrılabilmıştır. Abdülkadir Karahan, "Âşık Ömer", *DİA*, İstanbul 1991, C. IV, s. 1.

³ Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, C. II, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983, ss. 719-720;

⁴ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, Semih Lütfi Matbaası ve Kitap Evi, TS, s. 10.

bilmek mümkündür.⁵ Çok sevilen şiirleri bestelenmiş, tasavvufî muh-
tevâlî bazı şiirleri farklı kesimlerce şerh edilmiştir.⁶ Divân şiiri tesirinde
irat ettiği şiirler teknik ve sanat bakımından orta hâlli şiirler olarak adde-
dilse de hece ile terennüm ettiği şiirler asıl sanatını ortaya koymasına açı-
sından birer şâhika kabul edilmiştir.⁷ Âşıkâne duygularla terennüm ettiği
şiirlerin yanı sıra tasavvufî tesirle kaleme almış olduğu gözlenebilen şiir-
leri de büyük bir yekûn teşkil eder. Gurbet ve ayrılık temi, şiirlerinde en
fazla işlediği diğer temalardandır. Osmanlı'nın muharebelerini de şiirinin
çerçevesi içerisinde tutan Âşık Ömer, gördüğü ya da gidemeyip de mu-
hâyilesinin ulaştığı beldeleri ayrı bir iştiaqla şiirlerinde işlemiştir. Çalı-
şmada, Yakup Karasoy ve Orhan Yavuz tarafından birçok kütüphane
taraması akabinde daha fazla şiirine ulaşılarak hazırlanan⁸ ve toplam
1455 adet şiirini ihtiva eden Divân'ının tenkitli neşri esas alınmıştır. Beyit
ya da bentlerin sonunda parantez içerisindeki sayıların ilki şiir, ikincisi de
beyit/bent numarasını göstermektedir. Makalede, Âşık Ömer'in yaşadığı
dönemde tanık olduğu ve şiirlerinde bahis mevzuu ettiği kültürel yoz-
laşma, dejenere olduğunu ileri sürdüğü bazı kişilikler ve ahlaki ölçütler
üzerinden değerlendirilmiştir.

198

OMÜİFD

1. Bazı Kişilikler

1.1. Câhil, Âlim, Kâmil

Câhil, bilinen manâsı ile sadece bilgisiz demek değildir. Senelerce zahirî
ilimleri tahsil etse de hakikati kavrama kabiliyetinden uzak bulunan kim-
se de cehâlet ağına takılmış kabul edilir.⁹ Câhili tasavvufta tarikata ya-
bancı kimseler için edebiyatta da âşığının karşısındaki rakip hakkında telaf-
fuz edilen¹⁰ nâdân şeklinde de telaffuz eden Âşık Ömer, aşağı derç olu-
nan bendinde kâmil ve mert kimselerin itibar görmeyerek meydanın kadr

⁵ Saim Sakaoğlu, "Türk Saz Şiiri", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı, III (Halk Şiiri)*, Ankara, 1989, ss. 138-139.

⁶ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 52.

⁷ Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı* s. 720; Kabaklı, *Âşık Edebiyatı*, s. 69.

⁸ Yakup Karasoy, Orhan Yavuz; *Âşık Ömer Divânı*, Ocak Grafik Tasarım, Konya, 2010.

⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., 2. bs., İstanbul, 2005, s. 85.

¹⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., 15. bs., İstanbul, 2007, s. 346.

u kıymet bilmeyen nâdâna kaldığından dert yanmaktadır. Nâdân kelimesi tasavvufî veçheden telaffuz edilmiş ise, kastedilen manânın ehliyet sahibi olmayan bazı kimselerin şeyhlik postuna oturması olduğu kuvvetle muhtemeldir:

Ey dirîğâ bir ecep seyrâna düştü ortalık
Nâ-halef nâ-bahta vü nâdâna düştü ortalık
Ehl-i merdim kâmile âlemde olmaz i'tibâr
Kadr u kıymet bilmeyen nâdâna düştü ortalık (704/1)

İnsan-ı kâmil, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan ve varlığın esas mertebelerini (hazerât-ı hamseyi) tümüyle kendisinde toplayan kimsedir. Allah'ın göz nûru ve zât, isim ve sıfatlarının aynasıdır.¹¹ Mutasavvıflarca mürşid, şeyh, âlim, fâzıl gibi kimseler için 'insan-ı kâmil' ya da 'kâmil' denilmiştir. Âşık Ömer, 'kâmil' ile câhilin zıttı âlim ve ârif kimseleri kastetmiştir. Câhillik zenginlik içerisinde keyifli bir hayat sürerken kâmillik eziyet, sıkıntı ve meşakkat dolu bir hayata terk edilmiş durumdadırlar:

Bilmiş ol câhilleri sadr-ı gınâda bilmiş ol
Bilmiş ol kâmilleri renc ü anâda bilmiş ol (1374/5)

Söz ve nasihatlerinin kâr etmediğini gören âlimler uzlet köşelerine çekilerek sükûtu ihtiyâr etmiştir. Durumdan vazife çıkaran câhillik söz söyleyip icraat peşinde koşmaktadır. Ulemânın bu tavrı mı câhilleri palazlandırdı yoksa câhillerin cesareti mi âlimleri köşeye sıkıştırdı bilinmemektedir. Fakat şurası muhakkak ki âlimlerin kıymetini yeterince bilmeyen halk artık câhillere rağbet etmekte ve onların bâtil şevk ve ihtiraslarını kamçulamaktadır:

Bay olan bakmaz gedâya ta'n ile ibrette dir
Sırrını nâdâna açmaz fukarâ gayrette dir
Şimdi söz câhillereindir âlimler hayrette dir

¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 188. İnsân-ı Kâmil adlı eserin müellifi olan Neseî, İnsân-ı kâmilin imâm, halife, kutb, sâhib-i zamân, câm-ı cihân-nümâ, iksîr-i azam gibi farklı isimlerle anıldığını belirtir. Ona göre insanların özü ve hülâsası olan insân-ı kâmil, kâinata sürekli vardır ve sayısı da birden fazla olmaz. Azizüddin Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsân-ı Kâmil*, (Çev. Mehmet Kanar), Dergâh Yay., 3. bs., İstanbul, 2015, s. 19.

Güşeye cümle çekildi hep sükût üstündedir (363/2)

Âşık Ömer, câhillerden o denli şikâyetçidir ki vefâtından sonrasını da hesaba katarak onlardan kurtuluşunun mümkün olamayacağından endişe etmekte ve şiirlerinin 'sözleri eğri büğrü söyleyen'lerin eline düşme ihtimalinden oldukça korkmaktadır. Bu endişesinin dışı vurumunda câhilleri Yûnus Emre'nin işaret etmiş bulunduğu 'Molla Kâsım'a teşbih etmiş olmaktadır:

Ömer onun için eylerim figân
Döker nem yerine dîdelerim kan
Korkarım îcâdım öldüğüm zaman
Bulur bir câhil-i kec dehân okur (459/16)

1.2. Ârif

Manevî ve ruhî tecrübelerle, keşf ve müşâhede cihetiyle Allah hakkında zevkî ve vecdî bilgilere sahip olan kimselere ârif denir. Ârifin âlimden farkı, âlimin ilme'l-yakîn bildiğini hakka'l-yakîn bilmesidir. Bu sûretle âlimden bir gömlek üstündür.¹² Âşık Ömer'in yaşadığı dönemde ise değil Allah'ı, kendi hâlini dahi idrâk edebilecek ârif binde bir oranına gerilemiş, 'kendini bilen Rabbini bilir'¹³ sözü tahakkuk etmez olmuştur. 'Küntü kenz'in'¹⁴ sırrını keşfedebilen ve hikmet ilmüne vâkıf olabilenlerin bu zamanda maalesef artık esâmesi okunmamaktadır.

Kendi hâlin fehm eder ârif bulunmaz binde bir
Küntü kenzin sırrına kâşif bulunmaz binde bir
İlm-i hikmettir buna vâkıf bulunmaz binde bir
Müşkülü bu dersin âsân olsa her insân okur (200/4)

Âşık Ömer, yaşadığı yüzyılı ehl-i irfânın birbiri arasında hiç muhabbet kalmadığı bir vakit olarak tavsif etmektedir. Ehl-i irfân ile ârifler kastedildiği gibi dinini yaşayan mütedeyyin kimseler, tarikat şeyhleri, mür-

¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 44.

¹³ Bu hadis-i şerif hakkında bkz. İsmail bin Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs*, C. II, (Thk: Ahmed el-Kalâşî), Müessesetü'r-Risâle, 4. bs., Beyrut, 1405/1985, ss. 343-344, No: 2532. Hadis tekniği açısından değerlendirilmesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yay., 3. bs., Ankara, 2013, ss. 241-242.

¹⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, C. II, s. 173, No: 2016; Yıldırım, *Tasavvufun*, ss. 109-110.

şid-i kâmiller de îmâ edilmiş olabileceğinden aşağıdaki mısralarda dönemin Kadızâde Sivâsî çekişmelerine telmihte bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim bu süreçte birçok vâiz, âlim, ârif, mürşid ve şeyh haklı olduklarını ispata girişme düşüncesiyle birbirlerine olmadık şeyler söylemekte, işitilmedik iftiralar atmakta ve fiilen taarruz etmekte idiler.¹⁵ Hâliyle ehl-i irfânın arasında muhabbet ve müsâmahanın kalmaması oldukça tabiidir:

Böyle bir vakte eriştik şu fenâda hayf kim
Ehl-i irfân arasında hiç muhabbet kalmadı (1453/1)

1.3. Derviş, Sûfî

Tasavvuf tarihinde ve literatüründe mürit, mutasavvıf, müntesip, abdâl manâlarına gelecek şekilde kullanılan derviş yoksul, fakir, dilenci anlamlarını taşımaktadır. Derviş kelimesi, etimolojik olarak dilenmek manâsına gelen 'dervîz' kelimesinden bozmadır.¹⁶ Sûfî ise Allah'tan gayrı bir maksadı ve derdi olmayan, haramlardan kaçınıp mâlâyânîyi terk eden kimse dir. Umumî vasfı aza kanaat, açlığı tokluğa tercih ve ilimle amel etme, mütevâzı ve muhlis olma, kazâya rızâ belâyaya sabırdır.¹⁷ Ashâb-ı suffanın halefi olan sûfî zümresi, bu yüzyılda eski sûfîlerin taklitçisi olmaktan öteye geçememişleri; dervişler ise ikiyüzlülük sergilemeleri dolayısıyla Divân'da yer almışlardır:

Sûfiler taklîd eder dervişler ise hep riyâ
Bir fakîr insâna bir pul vermez oldu ağniyâ (1321/3)

¹⁵ Kadızâdeliler mevzuu hakkında mufassal mâlumât için bkz. Mehmet Hemdemî Çelebî Solak-zâde, *Solak-zâde Tarihi*, C. II, (Haz. Vahit Çubuk), Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara, 1989, ss. 628-630; Kadızâdeliler ile tarikat ehli arasındaki çekişme için bkz. Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. V, (Çev. Mehmed Ata, Haz. Mümin Çevik, EroI Kılıç), Çevik Matbaacılık, İstanbul, 1994, ss. 489-495; Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. XI, Yeni Matbaa, İstanbul, 1965, ss. 71-74; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, C. II, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994, ss. 201-202. 17. yüzyıl tasavvuf kültürüne tarikatlar, şeyhler, âlimler ve devlet ricâli bağlamında genel bir bakış için ayrıca bkz. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf - Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 2001.

¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 103.

¹⁷ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma, İslâm Tasavvufu*, (Çev.: Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., 2. bs., İstanbul, 2012, s. 13.

Divân'ın bir başka yerinde dervişe rağbet kalmadığının zikredilmesi, dervişin artık kıymetinin bilinmediğini ifade ettiği gibi dervişlerin itibardan düşürücü tavır ve davranışlar içerisinde bulduklarını da belirtir mahiyettedir:

Şöyle bil kim dervişe her yerde rağbet kalmadı
Kalmadı erbâb-ı mansıbdâ himâyet kalmadı (1374/3)

1.4. Leîm (Alçak ve Aşağılık Kimseler)

Aşağılık ve alçak kimselerin tenkidini yaptığı bir manzumesinde Âşık Ömer, devrindeki ilim tahsil edip şânı ve ünvanı ile gurura kapılan bir gürûhtan söz eder (282/1). Böyle kimselerin cemiyet içinde zulme ruhsat verdiklerini, sûizan ile nice mazlumların başına belâ olduklarını; laubali, ahmak, söz taşıyıcı ve gıybet ehline nimetler vermeleri ile kendilerini Hak katında sevap sahibi addeddiklerini belirtir:

Ey Ömer cem'iyet için zulme ruhsatlar verip
Sû-i zan ile niçe mazlûma sıkletler verip
Gıybet ehli nâşîye gammâza nîmetler verip
Hak katında hayli bir ehl-i sevâb oldum sanır (282/5)

Söz taşıyarak birinden duyduğunu başka birine yetiştiren kimselerin makbul tutulup kendilerini kullananlarca nimetlere gark edilmeleri, birilerinin kuyusunu kazmanın geçim vâsıtası hâline getirildiğini göstermektedir. Karşı taraftan getirilen daha fazla bilgi karşılığında daha çok 'hediye' mantığı ile hareket eden gammazların, işi dedikodu ve gıybetten de ileri götürerek iftiraya vardırtdıkları meşhuttur. Âşık Ömer'in bu bendi, halkı kin ve nefrete sürükleyen, haset ve kıskançlığa sevk eden kimselerin, o zamanın Osmanlı'sında cirit attığını göstermektedir.

1.5. Sevgili

Sevgiliden şikâyet edebiyatın, özellikle Divân edebiyatının başlı başına bir umdesi olmakla birlikte Âşık Ömer'in zamâne dilberleri hususunda tenkit ve tespitlerinin burada zikredilmek istenmesi, bu ifadelerin mukayese unsuru taşımalarına istinadendir. Nitekim 'bu devirde böyledir' demek, 'önceki zamanlarda öyle değildi' manâsını hâiz olduğundan o

yüzyılın sevgili tipinin tasviri ve tenkidi yapılmış olmaktadır. Gerçi 'sîm ü zer'in bulunup bulunmayışına göre sevgilinin âşığa olan temâyülünün değişmesi bazı zamanlarda da¹⁸ görülen bir tutumdur. Âşık Ömer'in yaşadığı yüzyılın diğerlerinden farkı, sevgililerin bu davranışlarının artık karaktere tebeddül etmiş mâhiyette kendini göstermesidir:

Bu zamâne güzelinin cümle meyli zengine
Döndürürler yüzlerin âşıkı uryân görseler (356/3)

Zâmane güzelleri, âşığın elinde fermân da görseler eğer akçesi yoksa yanına uğramamaktadır. Güzellerin muhatabı, elinde sîm ü zeri olan zenginlerdir (356/4). Her an yüzlerini âşıktan döndürmeye âmâde olan zamâne güzellerinde vefâ yoktur (918/2). Âşığı uryân görseler ondan hemen yüz çevirip zenginlere meylederler. Güzel sevmeye istekli olan kimseler, evvela altın ve gümüş sahibi olmalıdır. Çünkü güzeller bir kerecik altın ve gümüşün değil dâimî zenginliğin heveslisi ve isteklisidir:

Doğrusu güzel sevmeği ister gönül amma
Elden ne gelir âh n'ideyim sîm ü zerim yok (691/4)

1.6. Zâhit

Zâhit, Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınmada son derece titizlik göstererek kendisini dünyadan çekip âhirete yönelen kişiler için kullanılan bir tâbirdir.¹⁹ Dünyadan el etek çekip âhirete yönelmesi gereken zâhitler, Âşık Ömer'in aşağı derç ettiğimiz bendindeki müşâhedelerine göre artık ukbâdan gönül çekip dünyaya dört elle sarılır hâle gelmişlerdir. Zühd, mücâhede ve riyâzetle elde edilebilecek ledün ilmi, günah ve gafletten kararmış kalpleri tasfiye edebilme hususiyeti taşır. Bu ilme de nefislerini belirli aşamalardan geçirip terbiye edebilen ve bu cihetle tasavvufta belli bir mertebeye ulaşmış bulunan ârif, kâmil, şeyh ve zâhitler vâkıf olabilmektedir. Ledün ilmi ile müntesiplerinin kalplerini

¹⁸ Misâl olarak bir önceki yüzyılın meşhur şairi Bâkî'nin de bu meyânda öne çıkan bir beyti verilebilir: "Güzeller mihrbân olmaz demek yanlışdır ey Bâkî / Olur va'llâhi bi'llâhi hemân yalvarı görsünler" Bâkî-Gazel 55/5. Sabahattin Küçük, Bâkî Divânı-Tenkittli Basım, TDK Yay., 1. bs., Ankara, 1994, s. 134.

¹⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara, 2014, s. 539.

arındırarak onları irşât eden bu kimseler artık buna muktedir değildir. Zâhidin nasihatlerinin âşığa tesir edemeyişinin sebebi, âhiretten ziyâde dünyasına temâyülündendir. Kendi doğru değildir ki sözleri doğru çıksın ve yanlışları doğrultsun:

Kanı ol lem'alar kim bu zulmeti tenvîr ede
Neş'e-i câm-ı ledün hâl-i dili tağyîr ede
Pend-i zâhid yâ niçe aşk ehline te'sîr ede
Onların ukbâdan artık meyli var dünyâsına (1241/3)

Zâhit kelimesi edebiyatta kaba sofu, dini şekilden ibaret gören anlayışı kıt kimse olarak yepyeni bir kimlik kazanmıştır.²⁰ Âşık Ömer'in hem yukarıdaki hem de aşağıdaki mısralarında edebiyattaki kullanımına muvâfık şekilde zikredilen zâhit, âşığa kuru nasihatler eden ve onu sevgilin yolundan ve aşkıdan vazgeçirmeye çalışan menfi bir tip olarak işlenmiştir. Aşağı alınan mısralar, her ne kadar Divân şiirindeki rind tipinin karşısında olan zâhit tipi için söylene de zühdün riyâ çirkine bulaştığını göstermesi açısından mühim bir nümûnedir. Bu mısralar bize, o dönemde zühdün gösterişe âlet edilebildiğini, dünyadan el etek çekmesi gereken bazı zâhitlerin de dünyanın tam merkezine kurulduğunu anlatmaktadır:

Gel bana ta'n etme zâhit yokla kendin nerdesin
İçtiğin câm-ı riyâdır sen dahı defterdesin (278/2)

2. Yozlaşan Manevî Değerler

2.1. Âr, Gayret, Nâmus

Çabuk kırılması ve kırıldıktan sonra eski hâline döndürülememesi cihetiyle âr ve nâmusun şişeye teşbihi edebiyatta oldukça yaygın bir husustur.²¹ 'Kalmadı' redifli bir manzumenin aşağı derç ettiğimiz bendinde sîm ü zere rağbet âr ve nâmus şişesinin kırılmasının müsebbibi olarak gösterilmektedir. Zenginlere teveccüh eden zamâne dilberlerinin âr ve nâmuslarını yitirdiklerini belirten ve bu sûretle de sevdiğinden aradaki perdeyi artık kaldırmasını isteyen Âşık Ömer, bu arzusuna ulaşamayaca-

²⁰ Pala, *Ansiklopedik Divân*, s. 488.

²¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 336.

ğının farkında gibidir. Çünkü devrinin dilberleri sevgisinde sâdık ve samimi olana değil de parasını aracı eden zenginlere iltimas eder olmuştur:

Âr u nâmûs şişesini kırdılar şimden geri
Hicâbı ref' et cihânda (dahı) sen de ey perî
Zengin olana çatarlar bu zamâne dilberi
Sîm ü zer eyyamıdır esmâya hâcet kalmadı (1423/2)

Bu mefhumların aşağıdaki mısralarda şişeye değil de kaleye teşbihi ise âr ve nâmusun kale gibi sağlam olması gerektiğine ve korunmasına mâtuftur. Şişe değil de kaleye teşbihi, yitirilen şeyin ne derece kuvvetli, kudretli ve ehemmiyetli olduğunun ifadesi içindir. Eskilerin kale gibi inşa ettiği âr, nâmus ve gayret kavramlarından geriye bir tek duvar dahi kalmamıştır:

Yıktı nâmerdler muhannetlik bütün etti harâb
Âr u gayret kal'asının bir dîvârı kalmadı (1321/2)

2.2. Ödünç Verme

Âşık Ömer, hece ölçüsüyle yazdığı 'ödünç akçe ver' redifli şiirinin tamamında târiz sanatını ustaca kullanarak vermek istediği mesajı sözü karşıt anlamıyla kullanarak vermektedir. Her ne olursa olsun hiç kimseye borç verilmemesini salık verdiği manzumesinde Âşık Ömer, borç vermenin acı sonuçlarına işaret ederek ironik bir üslûpla aslında karşılıklı güvenin kalmayışını dile getirir. Ödünç vermenin, verileni geri alamama ile sonuçlanacağı daha ilk bentte belirten Âşık Ömer, diğer bentlerde de sebep olabileceği başka problemlerin üzerinde durur:

Halk içinde çıkıp tafralar satıp
Söyleyim der isen ödünç akçe ver
Kırmızı kesenin sonra dibini
Deleyim der isen ödünç akçe ver (435/1)

Âşık Ömer bu hususta tecrübe kazanmış bir edâ ile manzumesinin ikinci bendinde artık böyle bir kuyuya düşmeyeceğini, önce borç verip sonra pişman olmayacağını tecrübenin güzel bir kazanç olmasını hatırlatırcasına belirterek (435/2) devamındaki bentlerde birine borç para verecek olanı iki defa düşünmeye davet eder. Buna göre âlemde iyi dost değil

düşman olmak (435/2), kendi eli ile başa belâ indirmek (435/4), günde yüz bin kere câna cefâ kılmak (435/5), alacaklı olduğu kimsenin mahkeme yollarında ardınca önünce dolanmak (435/6), gurbet ellerde dert ve mihnetle kalmak (435/8) ve gül gibi sararıp solmak (435/9) isteyen kimse ödünç vermelidir. Ödünç verme, insanın iyisini kötüsünden ayırt etmede önemli bir ölçüttür. İyiyi kötüden ayırt etmek isteyen de ödünç para vermelidir (435/3).

Hasret olayım der isen safâya
Mihnet ü meşakkat gamla cefâya
Gece gündüz kendüzünü ferdâya
Salayım der isen ödünç akça ver (435/12)

İnsanın başına salâyı, ödünç vermek indirmektedir (435/4). Ödünç veren, verdiğini kesinlikle geri alamayacaktır ve bu onun içinde ukde olarak kalacağı için gün gün eriyip solacaktır. Nihayetinde de bu dertten ölüp gidecektir. Ödünç veren, verdiğini geri alabilme uğruna olmadık işlere girecek ve borçlusuna her gördüğü yerde içinden gelmeyerek iyi davranmasına ve hatta onun karşısında alçalmasına sebep olacaktır (435/11). Sürekli yarını düşünmeye başlayan kişi, gününün kıymetini bilmekten vâreste bir şekilde borçlunun vaad ettiği ferdâya gözünü dikecek ve o ferdâlar da bir türlü gelmeyecektir. Ödünç veren safâya hasret ve mihnet, meşakkat ve gamla dolu bir ömür tüketecektir.

2.3. Büyüklere İtaat ve Küçüklere Merhamet

İslâm dini, küçüklere merhameti ve büyüklere saygıyı şart koşmuş bir din olması hasebiyle bu dinin mensupları buna azamî derecede riâyet ederek küçüklere şefkat gösterip büyüklere tazim etmişlerdir. Lakin Âşık Ömer'in ifadesine göre 17. yüzyılda artık uluların, büyüklerin sözleri tutulmamakta, itibar görmemektedir:

Evvelâ kâlû belâdan ahd ile îmândayız
Uymayız câhil sözüne akl-ile izândayız
Düşmüşüm gurbet eline ver murâdım yâ Gani
Ulular sözü tutulmaz bir fenâ zamândayız (559/1)

Küçüğe, yoksula, yetime, düşküne ve kimsesize yardım elini uzatabilecek ve onlardan merhametini esirgemeyecek yiğit ve mürüvvet ehli kimse de artık kalmamıştır:

Ey gönül şimden girü âlemde râhat kalmadı
Merhamet kimden umarsın ehl-i mürvet kalmadı (1412/1)

2.4. Dostluk ve Kardeşlik

Bir müseddes-i mütekerririnde bu dünyayı, konanların aç kalmayacağı bir tekkeye benzeten Âşık Ömer, kanaat gözünü açıp Hakk'a samimi bir şekilde tevekkül etmeyi salık vererek ilaç ehlinin yani dertlere dermân olabilecek kimselerin kalmadığından yakınır. Allah'a tevekkül eden kimsenin rızık endişesi çekmemesi gerektiğini ifade eden Âşık Ömer, müseddesinin yinelenen beytinde Allah'tan başka hiç kimseye ihtiyaç arz etmemeyi öğütler. Çünkü medet umulan kimse, elinden gelebilecek yardımcı etmemek için Allah'ın selâmını dahi vermeyecek kadar ihtiyaç sahibinden uzaklaşmaktadır. Dostluk ve dayanışma mefhumu yitip gittiğinden, Allah'ın verdiği rızıkı üçe taksim etmeyi öneren Âşık Ömer, üç parçadan birinin, dosta muhtaç olmama adına kötü günler için saklanılmasını vurgular:

Ey Ömer üç pay et rızıkını Hak verir ayân
Birisin ye birisin ye dir birin eyle nihân
Düşmene kalsın ko muhtâc olma dosta tek hemân
Hep yüze güler iyi gün dostudur halk-ı cihân
Her kime kılsan gönül âlemde arz-ı ihtiyâç
Ol sana Tanrı selâmın vermez olur gözün aç (120/5)

Gazi şair olması hasebiyle birçok şehir görmüş, sayısız insanla tanışmış ve daha hayatta iken şöhretin basamaklarından süratle çıkmış olan Âşık Ömer, edindiği tecrübe ve hâiz olduğu ferâsetle etrafına toplanan insanların çok az bir kısmının hakiki dost, gerçek bir sırdaş olduğunun farkındadır. Kimisi sazın ve sözün coşkusundan kendisini sevmekte, kimisi de eğlence ve muhabbete düşkün olduğundan peşini bırakmamaktadır. Fakat bu fânî dünyada bir dikili taşı dahi yoktur. Âşık Ömer'in bu mütalaalarından, o dönemdeki dostluğun ve kardeşliğin çıkar ilişkisine

dönüştüğünü, dünyevî bir sebebe bağlandığını ve her an kopacakmış gibi emanet durduğunu söyleyebilmemiz mümkündür:

Halk-ı âlem Ömer'in zâhirde düpdüz dostudur
 Kimisi özler muhabbet kimisi göz dostudur
 Kiminin meyli saza (dır) kimisi göz dostudur
 Dostlarım bilcümle tatlı dil güler yüz dostudur
 Arada nâdir hakikat yârimiz sırdaşımız
 İşbu bünyâd-ı fenâda yoğumuş bir taşımız (595/5)

Kişiyeye gelen zarar, dostundan gelmektedir. *Âşinâdan pek sakın, gelmez hata bî-gânedan* (184/4) diyen Âşık Ömer, devrin dostluk anlayışını böyle özetlemiştir.

2.5. Edebe ve Hayâ

Bu yüzyılın 'tükenen' unsurları arasında utanma, incelik, güzel huy anlamlarına gelen edeb ve ona yakın anlamlar taşımakla birlikte ahlakî kurallara bağlılık manâsını da taşıyan hayâ da bulunmaktadır. Edebe ve hayâ hususunda eleştiri oklarını kadınlara yönelten Âşık Ömer, kadınların hayâsızlığının nâmusuna düşkün kimseleri yoldan çıkardığını iddia eder. Kadınların bu tutumu ile tesettüre riâyet ortadan kalkmış durumdadır ve hayâsız bu kadınlar İslâm'ın nâmahremden muhafaza edilmesini emrettiği yerlerini teşhir etmekten çekinmemektedir. Kadınların (ekserisinin) yüzleri ve gözleri açıktır, erkeklerden hayâ etmemektedirler:

Zenneler yüz göz açık âdemden etmezler hayâ
 Onun için ehl-i ırzın i'tibârı kalmadı (1321/3)

Âşık Ömer, yaşadığı dönem itibari ile zinâyı artık 'kabullenmiş' durumdadır. Yani zinâ gibi kat'î bir şekilde yasaklanmış bir suç, o dönemde maalesef sıradan bir kabahat hâline gelmiştir. Onun aşağıda yakındığı asıl mesele, ahlâksızların gündüz gözüyle, yol ortasında ve herkesin gözü önünde hiç kimseden hayâ etmeden ve gizlenme ihtiyacı hissetmeden bu cürmü işleyebilecek kadar haddi aşmaları ve köpekler gibi çiftleşecek kadar alçalmalarıdır. Allah'tan korku zaten yoktur da, edepsiz, hayâsız, nâmusuz ve haysiyetsiz kadınlarda kuldandan utanma da artık kalmamıştır:

Nisâlardan ref' olup gitti hicâb-ile nikâb
 Eşkere zinâ ederler sanırsın misl-i kilâb (1412/2)

2.6. Hak Rızâsı

Bu yüzyıla kadar i'lâ-yı kelimetullâh için çalışıp çabalayarak üç kıtaya heybetini salmış, at koşturmuş, mührünü vurmuş ve hoş sadâsını bırakmış Osmanlılar'ın bu muvaffâkiyetinde dâima Hakk'ın rızâsını ve Peygamber (s.a.s)'in sünnetini esas almaları müessir olmuştur. Lakin artık bu durum değişmiş ve Allah rızâsı gölgede bırakılmıştır. Bu sisli ve puslu asırda herkes tozu dumanı göklere ulaşan kuru bir kavga içine atılmış, neyi niçin yaptığını bilemez hâle gelmiştir. Dünya hırsına ve telaşına kapılarak kuru bir kavgaya düşenler Allah'ın rızâsını göz ardı ederek iş yapar olmuşlardır. Âşık Ömer, Hak rızâsı için çalışan hiçbir kimseyi görmediğini belirtmekle insanların artık Hak rızâsını önemsemediklerini dile getirmiştir:

Görmedim hiçbir çalışır Hazret-i Mevlâ için
Herkesin cehdi cihânda bir kuru gavgâ için (1363/2)

2.7. Hüner

Âşık Ömer, kendisini ve şiirini anlayan kimsenin olmayışından da mustarıptir. Her ne kadar menzili kâşâne olmasa da aşkın şâhididir (618/1). Fakat döneminde hüner ve hüner sahiplerine olan ilginin azlığı onu kahretmektedir. Şairin şiiri inci tanesi de olsa âlem altın ve gümüşün esiri olduğundan kimse buna kıymet vermemektedir.

Halk içinde hüsn-i devlet gibi yoktur mu'teber
Pâyâmâl olmuş yatır gördüm ayakta her hüner
Kim alır yâ kim satar âlem esîr-i sîm ü zer
Şîr-i mevzûnun senin dürdâne olmuş olmamış (618/3)

Sultan IV. Mehmet'e sunmak istediğini belirttiği (1122/5) şiirinin aşağıdaki mısralarında onu nâdân eline düşürmemesini kendisine telkin eder:

Sen bu nazm-ı gevheri kadrin bilen insâna sun
Verme nâdâna şikest eyler sakın irfâna sun (1122/1)

Yine başka bir manzumesinde sözlerinin esrârına vâkıf olabilenlerin hakikat ilminden hisselerinin olması gerektiğini, aksi takdirde ilm-i haki-

kat bilmeyenlerin şiirinin künhüne vâkıf olamayacaklarını iddia eder. Zaten böyle kimselere de şiir söylemek gevheri taşa çalmak demektir.

Anlamaz ilm-i hakikat bilmeyen esrârını
Taşa çalma gevherin ehline arz et varını
Gûş edenler derler ey Âşık Ömer güftârını
Dürr-i yektâdır kamu deryâ-yı hikmetten çıkar (184/5)

Müstait kimselerin yeteneğini görüp takdir edenler de yok değildir. Fakat kabiliyeti keşf edemeyenler kişiyi âleme rezil etme derdine düşmüştür. Bu kimseler, söz söyleme kudreti üstün şairlerin hiç kimsenin görmediği parlak inciler (ayarında şiirler) de söyleseler haset ve kıskançlıklarının da tesiriyle ona kıymet ve ehemmiyet vermemektedirler:

Beğenenler seni derler hûb usûlü kâide
Zemm ile beğenmeyenler âleme rüsvây ede
Ben aklımca böyle buldum bu emekler zâide
Dürr-i meknûn söylemişsin tutalım ne fâide
Her kime kılsan gönül âlemde arz-ı ihtiyâç
Ol sana Tanrı selâmın vermez olur gözün aç (120/4).

2.8. Mihr ü Vefâ

Sevgide bağlılık, sadâkat, dostluk, verilen sözde durma gibi manâlar içeren vefâ kavramı da bu yüzyılın yitip giden değerleri arasındadır. Her yeri baştan başa dolaşan bir kimse sâdık dost bulamamaktadır (435/4). Bunun farkında olan ve mihr ü vefânın eksilmesini insanlar arasında küfrün artmasına ve Allah'a karşı vazifelerin ihmal edilmesine bağlayan Âşık Ömer, hiç kimsenin kimseye vefâsı olmadığını görünce artık dostlarına minnetinin kalmadığını asker kökenli ve gezgin bir şair olduğunu da sezinleten bir üslûp çerçevesinde terennüm ettiği aşağıdaki bendinde müteessif bir şekilde dile getirir:

Şu cihânda bir acep mecnuna döndük gâziler
Yiyip içip şu fenâda zevki sürdük gâziler
Hiç vefâ yok kimseden kimseye gördük gâziler
İ'tikâdım bu dahı yarâna minnet kalmadı (1305/4)

Sözde durma, verilen sözü yerine getirme anlamına gelen vefâ, tasavvufî istilâhta bezm-i eleste kulun Allah'a verdiği söze bağlı kalması

demektir.²² Vefâ mefhumuna bu zâviyeden bakıldığında bir yandan mîhr ü vefânın insanlar arasında azaldığı dile getirilen aşağıdaki mısralarda bir yandan da kulun Allah ile olan ahdini gütmediği ve verdiği söze sadâkat göstermediği de vurgulanarak hem kulların birbirine karşı sevgi ve vefasının azaldığı hem de Hâlîk'ına elest bezminde verdikleri sözde durmaz oldukları tedâi ettirilmiştir:

Arttı küfür dilleri zikr-i Hudâ eksilmede
Onun için arada mîhr ü vefâ eksilmede (296/3)

2.9. Mârifet

Tanıma, âşinâlık, amelî ve tecrübî bilgi manâlarına gelen mârifet, tasavvufî istilâhta sûffilerin, manevî dereceleri ilerlemiş sâliklerin ve tarikat mensuplarının ruhânî halleri yaşayarak, manevî ve ilâhî hakikatleri tadarak iç tecrübeyle vasıtasız olarak elde ettikleri irfân anlamına gelmektedir.²³ Mârifeti aşağı derç ettiğimiz bendinde yetenek, hüner, beceri manâları ile kullandığı gibi bilgi ve ilim anlamlarını da çağrıştıracak şekilde ele alan Âşık Ömer, mârifetin ehil olmayanlara verilmiş olmasından şikâyet etmektedir. İlk iki mısradaki tasavvufî manâsı ile istimâl edilen mârifet, kendisine sahip kimselerin artık nâdir olarak görüldüğü bir mefhum olarak bahis mevzuu edilirken son mısradaki 'istidat' manâsını hatırlatacak şekilde kullanılmıştır. Fakat çağrıştırdığı şey aslında sadece bu değildir. Mârifetin yanlış kimselerin eline geçmiş oluşunu hüsn-i ta'lîl tariki ile feleğin tersine dönüşüne bağlayan Âşık Ömer, gerçek mârifet sahibi kimseleri görememekten muzdariptir. Burada yanlış kimselerin eline geçtiği ifade edilen şey, insanların mârifet yolu ile elde edebilecekleri makam, mansıp, memuriyet gibi dünyevî rütbe ve pâyeler olarak da düşünülebilir. Bu durumda Âşık Ömer'in mecâz-ı mürsel sanatından istifade ederek mârifet ile makam, mevki ve rütbeyi kastedip bunların sahiplerinin ekserisinin ellerinde bulundurdukları hiçbir şeyin aslında kendilerinin olmadığını ve yine liyâkat sahibi kimselerin elinde olması

²² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 377.

²³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 236.

gereken tüm bu derecelere rüşvet, iltimas, tabasbus ve riyâ gibi fenâlık ve azgınlıkları devreye sokarak tasallut olduklarını îmâ etmiş olmaktadır:

Gözlerim nâdir görür bir ehl-i hâl-i ma'rifet
Herkese bir yüzden etmiş intikâl-i ma'rifet
Aksine devr ettiğindendir bu çarh-ı dûn
Ol sebepten düştü nâ-ehle kemâl-i ma'rifet (89/1)

Mârifet, aşağıdaki mısralarda 'maârif' şeklinde zikredilmiş ve kanaatimizce bu hâli ile medreselerin eğitim sisteminin bozukluk ve aksaklıkları kastedilmek istenmiştir. Bu kurumların içini ilimden anlamayan câhil insanlar işgal etmiştir ve zeki, anlayışlı, müdekkik ve mütebahhir muallimlerin buralara girmesine ve eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunmasına müsaade edilmemektedir. Âşık Ömer, bu mısralarla eğitim sisteminin de çöküntüler içerisinde kaldığına göndermede bulunmak ister gibidir:

Cümle câhildir tutan şimdi maârif sadrını
Kanı bir sâhib-zekâ rûşen hayâl-i ma'rifet (89/3)

212

OMÜİFD

2.10. Sohbet ve Muhabbet

Şair, ahlâka dair bazı mefhumların eksilmekte yahut azalmakta olduğunu belirtirken 'kalmadı' redifli manzumesinin aşağı derç ettiğimiz ilk bendinde sohbet ve muhabbet başta olmak üzere eskiye dâir güzel ve faydalı olan hiçbir âdetin kalmadığını vurgulamaktadır. Bu durum, eksilen veya azalandan daha menfi bir hâldir. Hiçbir meyvenin tadında lezzet kalmamış,²⁴ dünyada neredeyse bütün bidatlar işlenmiştir. Halkın arasında muhabbet ve sohbet kalmamış, amellerini sevgi, saygı, sohbet ve muhabbet çerçevesi içerisinde yapmayan insanların aşk ve şevkten yoksun olarak ürettiği işlerin değeri, tadı ve tuzu kalmamıştır:

Ey dilâ bu âlemin sahnında sohbet kalmadı
Kalmadı halkın arasında muhabbet kalmadı
Kalmadı işlenmedik dünyâda bid'at kalmadı
Kalmadı seyr eyle hiç bir eski âdet kalmadı

²⁴ Âşık Ömer, bir meyvenin tadında lezzet kalmadı, diyerek her ne kadar temsil getirmişse de bu temsil ve teşbihi ile 21. yüzyıl dünyasına dâir besinlerin, sebze ve meyvelerin çeşitliliğini ve kalitesini artırma bahanesiyle genetik kodlarıyla oynanması ve bunun sonucunda da lezzetlerinin yok edilmesi hadisesini öngörmüş gibidir.

Kalması bir meyvenin tadında lezzet kalmadı
Kalması nâ-ehle düştü ehl-i san'at kalmadı (1374/1)

2.11. Yardımseverlik

17. yüzyılın karamsar tablosunun özetlendiği 'kalmadı' redifli manzumede alegorik ifadelerle bütün kutsal değerlerin altüst edildiği ifade edilir. Mükemmel olarak yapılmış hânedede artık bülbül değil baykuş ötmektedir. Halk inancında uğursuzluk alameti olan baykuş, gül bahçesinin vazgeçilmezi bülbüle tagallüp etmiş, onun yerini almıştır. Osmanlı'nın muhkem devlet temelleri dayanışma ve yardımseverlik duygularının azalması ile sarsılmış, hatta şaire göre yıkılmıştır. Çünkü baykuş vîrânelerde tüneyen, harâp olmuş metruk yerleri mesken edinen bir kuştur. Harâp hânenin bahçesinde gül, şakâyık ve daha nice çiçekler yerine otlar bitmesi, Osmanlı merkezî otoritesinin gücünün zayıflaması ve saray içi çekişmelerle sarsılması neticesi sahipsiz kalması yahut beldelerin birer ikişer düşmanların eline geçmesi olarak düşünülebilir. Çorak topraktan gül bitmeyeceği gibi ahlakî değerleri yıkılmış, yardım ve dayanışma mefhumunu yitirmiş bir milletin bağrından da ideal insanlar yetişmemektedir.

Çün vîrân olmuş mükellef hânedede baykuş öter
Bahçesinde gül şakâyık yerine otlar biter
Her kişinin kârı ancak kendi başına yeter
Kimsenin bir kimsese aslâ medârı kalmadı (1321/4)

Bu zamanda mertler hep ayakaltında kalır olmuştur (1360/2). Koç yiğide kendisinden başka yardım eli uzatan kalmamıştır. Kişi kendi yarasını yine kendisi sarar olmuştur:

Ömer der ki ne çâresi gitmez gönlümün pâresi
Koç yiğit kendi yarasını yine kendi sarar oldu (1360/4)

2.12. Zühd ve Takvâ

Nefsin istediği her türlü arzu ve isteklerden, dünyadan ve içindekilerden el çekerek kendini ibâdete adama manâsına gelen zühd²⁵ ve sûflerin

²⁵ Zühdün dünyadan ve dünyadaki şeylerden zühd, haram ve şüpheli şeylerden zühd, baş olma sevdasından zühd gibi çeşitleri vardır. Zühdün hakikati, kulun Allah'tan baş-

büyük bir titizlikle ehemmiyet verdikleri şüpheli şeylerden sakınmak ve kaçınmak²⁶ manâsına gelen takvâ, 17. yüzyılın kaybolmaya muntazır mefhumları arasındadır. Âşık Ömer'in yaşadığı yüzyıl her türlü günah, sefâhet, zevk ve eğlencenin yaşandığı bir dönem olmasının yanında tari-kat kollarının oldukça yaygınlaştığı ve şeyhlerin de alabildiğine fazlalaştığı bir zaman dilimi olmuştur. Bu yüzyılda doğru yoldan çıkmış, sapık, günahkar, âsi ne kadar menfi insan tipi varsa bir o kadar da şeyh, mürşid, mutasavvıf, âlim ve ârif vardır. Fakat bunlar arasında selâmette kalıp da yolu zühd ve takvâdan geçenler oldukça azınlıktadır. Âşık Ömer'in deyişi ile 'zühd ve takvâyâ giden selâmet ehli artık kalmamıştır':

Mülhid ü mürşid çoğaldı bî-kıyâs u bî-hicâb
Zühd ü takvâyâ gider ehl-i selâmet kalmadı (1412/2)

3. Yüzyılın Kalbî Hastalıkları

214 3.1. Gurur

OMÜİFD

Aşağıdaki bendinde düşmanın dört bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'na saldırmasına sebep gösterdiği gurur kendini beğenme, büyüklük taslama anlamlarına gelir. Âşık Ömer'in mısraları arasında uzun zamandır güç ve iktidarı elinde bulunduran ve dünyaya hükmeden Osmanlı Devleti'nin gurura kapılarak sa'y u gayreti elden bırakışını okuruz. Gururu yüzünden kendisine haddinden füzûn güvenen Osmanlı insanı, Osmanlı'yı değil yenmek, hudutlarına taarruz etmeyi aklından dahi geçiremeyecek bir düşman tasavvur etmiş; kendisini âdetâ dokunulmaz zannederek bu saltanatın kıyâmete kadar gideceğine hükmetmiştir. Bu da kendilerini dedelerinin sımsıkı sarılıp da amel ettiği 'insan için çalıştığından fazlası yoktur' düstûrundan uzaklaştırmıştır. Bu sebeple düşmanlar saldırmakta, hatta bazı muharebelerden gâlip çıkmaktadır. Bu şartların oluşmasında düşmanın tesirine değil dağ gibi olan gurura bakılmalı, kul azmayınca Hakk'ın belâ yazmayacağı, Hakk'ın da ancak kulları azdığında belâ göndereceği hatırdâ tutulmalıdır:

ka her şeyden zühd etmesi, onlara yönelmemesidir. Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Sülemî'nin Risâleleri - Tasavvufun Temel İlkeleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1981, s. 24.

²⁶ Sülemî, *Risâleler*, s. 23.

Beğenip herkes kendini oldular sâhib-gurûr
Kimse de yoktur bahâne bizde dir cümle kusûr
Onun-içün her taraftan eyleyüp düşmân zuhûr
Eh-i insân arasında şimdi gayret kalmadı (1453/2)

3.2. Günahlara ve Gaflete Dalma

Gaflet, nefsin isteklerinde nefse uymak, ona boyun eğmektir.²⁷ Âşık Ömer'in manzumelerinde ismen geçmese de başa gelen felaketlerin sebebi olarak görülür. Osmanlı hâricte Avusturya, Rusya, İran gibi devletlerle mücadele ederken dâhilde de Karayazıcı, Deli Hasan, Taviil Ahmet, Canboladoğlu, Kalenderoğlu gibi celalîlerle uğraşmak zorunda kalmıştır.²⁸ Bu yüzden vilâyetler yanıp yıkılmakta, isyanlardan kaçan halk ya şehirlerde kabadayılığa soyunmakta ya da isyancılara katılarak eşkiya olmaktadır. İslâm dininin çökmeye yüz tutması ise bu devirde Hıristiyan devletlerle ve İran'la yapılan savaşların ya neticesiz kalması ya da mağlubiyet ile sonuçlanmasıdır. İslâm'ın inkıraz bulması ibaresini, bu yüzyılda fetih hareketlerinin iyice azalması hatta nihâyet bulması olarak da tevil edebilmek mümkündür. Tüm bunların müsebbibi, Allah'ın emrine muti olmayan ve günah bataklığında boğulmaya yüz tutmuş dönemin âsi, günahkar, sefih ve gâfil insanlarıdır:

Her vilâyet hışım ile (hep) harab olmaktadır
Çoğalıp ehl-i şekâvet her taraf dolmaktadır
Gün-be-gün dîn-i İslâm inkırâz bulmaktadır
Tanrı'nın emrine aslâ bir itâat kalmadı (1453/3)

Halk içinde doğru olarak bilinenler de yalan olmuştur. İnsanlar vebâle girdiğinin bilincinde ve umurunda olmadan yanlış işler yapmaktadır. Gaflet uykusundan uyanıp da zerre kadar sevap işleyen yok(denecek kadar az)tur:

Halk içinde hep yalan oldu bütün doğru cevâb
Sâlik oldular vebâle yok eder zerre sevâb (1321/2)

²⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, Ta'rifât - Tasavvuf İstılahları, (Çev. Abdurrahman Acer), Litera Yay., İstanbul, 2014, s. 60.

²⁸ Bu isyancılar ve bertaraf edilmeleri hakkında bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., 3. bs., Ankara 1983, C. III/I, s. 99-113.

Âşık Ömer, yaşadığı dönemdeki bütün insanların nefesine uyduğunu ve şeytanın maskarası hâline geldiğini eleştiri oklarından kendisini de nasiptar ederek itiraf etmektedir. Herkesin nefisini düşündüğünü, çıkarları doğrultusunda her türlü günaha alet olabilecek bir tutum sergilediğini belirttiği aşağıdaki bendinde kıyâmet vaktinin yaklaştığını söyleyerek gâfil olunmamasını salık vermektedir. Zira kıyâmet alâmetlerinin tamamı bu zamanda zuhûr etmiş, zuhûr edecek başka bir alâmet de kalmamıştır:

Uyup nefs-ile şeytâna cümlemiz isyândayız
Nefsî nefsî olmuşuz (biz) bir acep seyrândayız
Gâfil olma aç gözün(ü) pek fenâ zamândayız
Zîrâ zâhir olmadık (hiç) bir alâmet kalmadı (1412/3)

3.3. Küfür ve Fesat

İnsanlar arasında küfür dilleri artmış ve mümini küfre düşürebilecek sözler yaygınlaşmıştır. Buna mukâbil Allah'ın zikri azalmakta;²⁹ yapılan iş ve amellerde Allah'ın rızâsı ve hoşnutluğu göz ardı edilmektedir. Dostlar ve akrabalar arasındaki mihr ü vefânın eksilmesi de bu sebeptendir. Övünülesi bir ümmet olan Muhammet ümmeti, mal mülk içinde müreffeh bir hayat yaşarken kimliklerini kaybedip mefkûrelerinden uzaklaşmakta; Hıristiyan tebâ karşısında dâhil ve hâriçte nüfus kaybı yaşayarak eksilmekte, nüfûz kaybı yaşayarak itibarsızlaşmaktadır. Çünkü her türlü fesat zuhûr etmiştir:

Arttı küfür dilleri zikr-i Hudâ eksilmeye
Onun için arada mihr ü vefâ eksilmeye
Halk-ı Ahmed mülk içinde câ-be-câ eksilmeye
Her fesâd âlemin hadden birün üstünde dir (296/3)

²⁹ Döneminin sosyal hayatına bîgâne kalmamış olan Âşık Ömer'in bu bendinde devrin en büyük dinî ve sosyal meselelerinden biri olan semâ, devrân ve sesli zikrin yasaklanışına göndermede bulunmuş olabileceği ihtimaller arasındadır. Sesli zikrin yasaklanışı hakkında bilgi için döneminin sosyal meselelerini tasnif ederek ele almış ve değerlendirmelerde bulunmuş olan Kâtip Çelebi'nin 'Mîzânü'l-Hak' adlı eseri önemli bir kaynaktır. İlgili bölüm için bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fi İhtiyâri'l-Ehakk - İhtilaf İçinde İtidal* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 2016, ss. 49-52.

3.4. Mal Sevgisi

Bir muhammesinde tecrit sanatıyla gönlüne seslenerek nasihat eden Âşık Ömer, gafletten uyanıp gözlerini açmasını çünkü artık zamanın değiştiğini dile getirir. Kemâl ehli, ağzından hiç kimsenin görmediği saklı inci taneleri de çıkarsa nazar-ı dikkate alınmamaktadır. Şairin gafletten uyanması, her bir beyti ayrı bir hüner emâresi olan şiirine değil de artık mal u menâle kıymet verildiğinin idrâkine varmasıdır. Âlem başka bir âlem olmuş, ona paralel olarak insanlar da farklılaşmıştır. Mal sevgisi her şeyin önünde ve üstündedir:

Şimdi halk içre acep rağbettedir mâl u menâl
Dürr-i meknûn söylese yok tâli-i ehl-i kemâl
Aklını başına cem et şimdi âlem başka hâl
Gördüğüne düşme nâkıs sözlere uyma gönül
Gaflet el vermez bu yolda aç gözün uyma gönül (805/4)

Âşık Ömer'in yaşadığı dönemde pusulanın ibresi parayı göstermektedir. Her şeyin merkezinde para vardır ve para her şeyin yöneticisi ve yönlendiricisidir. Âlemde parasız hiçbir şey bulunamaz, hiçbir murât alınamaz olmuştur. Parası olmayanın kadri bilinmemekte, yanında güzel bir sevgili salınmamaktadır (1374/2).³⁰ İnsanların kalbine sîm ü zer kavgası düşmüştür (120/2). Akçesi bol olanların bir sözü iki edilmemektedir (356/2). Bu devirde kişinin elinde sîm ü zer varsa, onun kemâlât sahibi olmasına gerek yoktur. İnsanlar, kemâlâtın değil altın ve gümüşün elde edilmesine çaba gösterir olmuştur:

Var ise mâlın kemâlâtın yürü yabâna at
Sîm ü zerden ver haber ol yana düştü ortalık (704/2)

Toplumda zengin fakir ayrımı iyice tebâruz etmiş; ağniyâ fukarâya ayıplayarak bakar olmuştur (363/2).³¹ Zengin her söylediği parasının hatırına kabul görür hâle gelmiştir. Fakirlerin adı halk arasında maskara yahut deliye çıkmıştır. Bu yüzden sözlerinin bir kıymeti yoktur:

Her ne söyler-ise zengin dinleyip derler belî
Bir fakîr irgürse etvârına dünyanın eli

³⁰ Bent için bkz. 'Rüşvet'.

³¹ Bent için bkz. 'Alim, Cahil'.

İşitenler ona derler masharadır ya deli
Kanda varsan pâk libâs-ile yerin belli belî
Her kime kılsan gönül âlemde arz-ı ihtiyâç
Ol sana Tanrı selâmın vermez olur gözün aç (120/3).

3.5. Riyâ

İkiyüzlülük manâsındaki riyâ, derviş tipi ile ilişkilendirilerek ele alınır. Yoksul, fakir, dilenci manâlarına gelen derviş kelimesi, tasavvuf tarihinde ve literatüründe sûfi, mürit, mutasavvıf, müntesip manâlarına gelir.³² Âşık Ömer'in derviş şahsında kastettiği de 'mütedeyyin bir insan' tipi olsa gerektir. Dinini Allah rızâsı için yaşayan kimseler de artık ibâdet, iyilik ve Allah'ın rızâsına müteallik tüm davranışlarını Allah'ın rızâsı hâricinde başkalarının rızâsını gözetme maksadıyla yapar olmuşlardır:

Sûfiler taklîd eder dervişler ise hep riyâ
Bir fakîr insâna bir pul vermez oldu ağniyâ (1321/3)

218

3.6. Rüşvet

OMÜİFD

Rüşvet, kanunen yapılması veya yapılmaması gereken bir işte yasa dışı bir kolaylık sağlanması için yetkiyi, görevi ve nüfûzu kötüye kullanarak kişilere verilen para yahut sağlanan menfaate denir.³³ Âşık Ömer, rüşvet kelimesini ismen zikretmemekle birlikte parasız âlemde hiçbir işin gerçekleşmediğini, hiçbir murâdın alınmadığını, kıymetin bilinmediğini ve sevgilinin teveccühüne mazhar olunmadığını ifade ettiği aşağıdaki bendinde çeşitli memuriyetlerin de parayı aracı etmeden elde edilemediğini dile getirerek paranın ve rüşvetin açamadığı bir kapının kalmadığını esefle belirtir:

Kalmadı âlemde bir habbe bulunmaz sîmsiz
Sîmsiz her ne murâd etsen alınmaz sîmsiz
Sîmsiz her yerde gör kadrin bilinmez sîmsiz
Sîmsiz yanınca bir servi salınmaz sîmsiz
Sîmsiz mansıb alınmaz âleme minnet kalmadı
Kalmadı bir mekteb-i irfâna hizmet kalmadı (1374/2)

³² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 103.

³³ Saffet Köse, "Rüşvet", *DİA*, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 303.

3.7. Şehvet, Fahşa

Âşık Ömer, insanların nefsi nefsi olduğunu, yani sadece kendilerini ve neflerini düşündüklerini, nefsin bitmek tükenmek bilmeyen isteğinin yerine getirebilmek için de her türlü aşağılık ve iğrençlikleri yapabildiklerini iddia ettiği aşağıı derc ettiğimiz bendinde toplumdaki şehvetin ve fuhşun ne derece ileri ve yaygın olduğunu ifade için sapkınlığı ile meşhur Lût kavmine telmihte bulunmuştur. Lût kavmi, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok sûre ve âyette Allah'ın emrine itaat etmeyip haddi aşmaları ve bunun neticesinde helâk edilmeleri dolayısıyla zikredilmektedir. Bu kavim, dünya üzerinde kendilerinden önce hiç kimsenin yapmadığı sapkınlığı yaparak kadınlar yerine erkeklerle beraber olmuş ve bu ahlâksızlıklarının neticesinde üzerlerine balçıktan pişirilmiş kat kat taşlar yağdırılması sûretiyle helak edilmiştir.³⁴ Osmanlı'nın mevcut vatandaşlarının hâli, bu aşağılık ve cehennemlik kavimden daha beter bir vaziyettedir:

Her husûsda kalma dı bu kâinâtın şöhreti
Nefsî nefsî oldular bu âlemin cem'iyyeti
Ey Ömer şimdi cihânda istemezler avratı
Lût kavminden beter oğlana düştü ortalık (704/4)

Çağının çarpık ahlâk seviyesini gözler önüne seren Âşık Ömer, aşağıdaki bendinde de yine Lût kavmine göndermede bulunarak şehvet düşkününü lûtîlerin nâmuslu kimselere tasallutunu sarıh bir şekilde tasvir etmiştir:

Meyle derler bendeler bir mâh-ı tâbân görseler
Sıdk ile âşık olurlar pâk-dâmân görseler
Ol Hak'ın emr eylediği yere geçsin kavm-i Lût
Cân verirler mübtezel bir tâze oğlan görseler (356/1)

3.8. Taklit

Âşık Ömer, ne olduğu sorulduğunda verecek tek bir cevabı dahi olmayacak kadar mârifete vâkıf olmayan kimselerin taklit vadisinde yuvarlanış-

³⁴ Lût kavminin zikredildiği âyetler hakkında bkz. Arâf 7/80-84, Hûd 11/74-83, Hicr 15/57-77, Enbiyâ 21/74-75, Şuarâ 26/160-175, Neml 27/54-58, Ankebut 29/28-35, Saffât 37/133-138, Kâf 51/31-37, Necm 53/49-54, Kamer 54/33-39.

larını tenkit ederek zamanında mukallitlerin çoğaldığını îmâ eder. Mukallitler, kemâle ermediği hâlde kâmiller gibi görünmeye çalışmakta, tecrübe etmemiş oldukları hâlde kâmil insanların sözlerini papağan gibi tekrar ederek onlar gibi konuşmaya gayret etmektedir. Fakat tahakkuk ve tahalluk noktasında onlara zerre kadar muvâfakat etmemektedirler:

Ba'zılar var kim koyup bu arsa-i taklîde ser
Sûretâ insân-ı kâmil geçinir ma'nâda har
Fenni kâmilden alır kendin satar ehl-i hüner
Ger cevâb etsek nedir bilmez suâl-i ma'rifet (89/4)

Asr-ı saâdet döneminden sonra Suffe ashâbına benzeyerek Kur'ân-ı Kerîm'in hükümlerini uygulama ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in sünnetini yaşama derdiyle nefislerini tezkiye ve kalplerini tasfiye etmek gibi gayelerle ortaya çıkmış olan sûfî zümresi de bu yüzyılda üreten değerli taklit eden kimseler olmuşlardır (1321/3).³⁵

220 3.9. Tecessüs

OMÜİFD

Tecessüs, bir ahlâk terimi olarak bir kimsenin duyulmasını ve öğrenilmesini istemediği özel durumunu gizliden gizliye araştırıp soruşturma manâsına gelir.³⁶ Divânda ismen zikredilmeyen bu kavrama, kişinin başkasının eksikliğini arar olmasının ifade edilmesi dolayısıyla değinilir. Ayıplarını örten, kusurları görmezden gelen, günahları affedip kuluna mağfireti ile muamele eden Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak yerine insanlar birbirlerinin eksikliğini arar olmuştur. Eksik ve kusurları görmezden gelip düşküneye yardım elini uzatması ve günahkârın günahını yüzüne vurmaması gereken Müslümanlar, din kardeşine yardım etmekten imtina ettikleri gibi kendi ayıp ve eksikliklerini görmezden gelerek kardeşlerinin ayıplarını araştırmayla meşguldür:

Ârifler sırrına ermez hiç kimse ihsânın vermez
Kişi kend' eksikğin görmez el eksikğin arar oldu (1360/3)

³⁵ Bent için bkz. 'Riyâ'.

³⁶ Mustafa Çağrıncı, "Tecessüs", *DİA*, İstanbul, 2011, C. XL, s. 246.

3.10. Zinâ

Evlilik dışı cinsî münâsebet manâsındaki zinâ, Kur'ân-ı Kerîm'de çok açık bir şekilde yasaklanmış ve zinâyâ yaklaşıtııcı şeylerden de uzak durulması emredilmiştir.³⁷ Âşık Ömer, tesettür bilincinin ve utanma duygusunun kadınlarda kalmadığını belirttiği aşağıdaki mısralarında güpegündüz ve âşikâre zinâ eden kadınları köpeğe teşbih etmektedir. Burada tenkit ettiği husus kadınların zinâ etmeleri ve bu cürümlerinde hiç kimseden utanmayarak göz göre göre ahlâksızlık sergilemeleridir. Zinâ, karşılıklı işlenen yani hem kadın hem de erkeğin müşterek olarak yaptıkları bir cürümken Âşık Ömer'in bu günahın fâili olarak sadece kadınları öne çıkarması ve suçlaması, ahlâksız ve hafifmeşrep olanlarının zinâyâ sebebiyet verdiklerini düşünmesinden neşet etmiş olsa gerektir. Nitekim köpeğin çoğulu 'kilâb' kelimesinin zikredilmesi de tesâdüfî olmayıp halk arasında şayi olan 'dişi köpek kuyruk sallamayınca erkek köpek ardına düşmez' sözünü hatırlatır mâhiyettedir:

Nisâlardan ref olup gitti hicâb-ile nikâb
Eşkere zinâ ederler sanırsın misl-i kilâb (1412/2)

3.11. Zulüm

Teessüflerine bakıldığında Âşık Ömer'in nezdinde kıyâmet alâmetleri zuhûr etmiş durumdadır ve zulüm ile cihân mülkü târumâr edilmiştir. Kimin baş kimin ayak belli olmadığı bir zamanda zulmün artması kaçınılmazdır. Osmanlı tahtına oturan padişahların muktedir olamamaları neticesinde geçirilen çalkantılı yıllarda İstanbul'da kabadayı ve leventlerin eşkıyalığa soyunmaları, Anadolu'da merkezî otoritenin zayıf kaldığı bölgelerde idareyi eline aldığını zannedenlerin halka ezâ ve cefâ etmeleri zulüm kıvılcımının çoktandır çakıldığı ve artık kasıp kavuran bir kor olarak kontrol edilemez haddeye vardırıldığı nişânesidir. Padişahların bir kısmının küçük yaşta tahta oturması, yönetimin dizginlerinin saray kadınlarının ya da görevlilerinin ellerine geçmesine neden olmuş, bu

³⁷ "Zinâyâ yaklaşmayın. Zîrâ o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur." İsrâ 17/32. Zinânın nehyi ile münasebettâr âyetler hakkında ayrıca bkz. Nisâ 4/24-25, Mâide 5/5, Nûr 24/2-7, 23-24, Furkân 25/68, Mümtehine 60/12.

sebeple kim baş kim ayak hepsi birbirine girmiştir. Aşağıdaki bent, bu keşmekeşin doğurduğu zulmün altında ezilen zayıf insanların gür bir haykırışı niteliğindedir:

Hep zuhûr etti alâmetler kim oldu âşikâr
Eylediler zulm ile mülk-i cihânı târumâr
Kalmadı ırz u hayâ hiç kalmadı nâmûs u âr
Baş ayak belli değil meydâna düştü ortalık (704/3)

Zâhit şahsında tüm insanlara seslenen ve onlara gaflet uykusundan uyanmalarını öğütleyen Âşık Ömer, zulm ile harâp olmayan bir vilâyet kalmadığından yakınır:

Hâb-ı gafletten uyan aç gözünü sen zâhidâ
Zulm-ile harâb olmadık bir vilâyet kalmadı (1412/1)

Bozulan adâlet mekanizmasının tamir ve tadilini gerçekleştirecek yâhut her şeyi ile yeni bir adâlet binası inşâ edebilecek âdil bir yönetici yoktur:

Hey meded şimden girü âlemde râhat kalmadı
Bozulup gitti cihân sâhib-adâlet kalmadı (1453/1)

Tüm bu yaşananlar karşısında Âşık Ömer, rahat ve huzurun kaynağını insanlardan uzaklaşmakta görerek dünya debdebesi ve tantanasından uzlet etmeyi tercih eder (261/5). Böylece kimsenin bir zararına uğramayacağı gibi kendisi de varlığı ile kimseye ezâ etmeyecektir.

Sonuç

Âşık Ömer, dönemindeki aksaklık ve çarpıklıkları hem bazı manzumelelerinde yek-âhenk bir şekilde dile getirmiş hem de savaştan, sevgiliden, rakipten ya da baharın gelişi gibi başka mevzulardan bahsettiği şiirlerinin mısra aralarına serpiştirebilmiştir. Bu durumda ahlakî çöküntü ve kültürel dejenerasyonu ele aldığı şiirler yaklaşık 1500 manzume içerisinde çok fazla yekûn teşkil etmese de dönemin insanının ahlâk anlayışının panoramasını vermesi açısından ehemmiyet arz etmiştir. Âşık Ömer tenkit içerikli şiirlerinde ve diğer şiirlerinin bazı beyit ya da bentlerinde ârif, âlim, derviş, sûfî ve zâhit gibi tiplerin Hak rızâsı çizgisinden saparak yanlış yola girdiklerini ifade etmiştir. Ahlâk-ı hamîdenin ana temellerini

teşkil eden âr, gayret, nâmus, ödünç verme, büyüklere itaat, küçüklere merhamet, dostluk ve kardeşlik, edep ve hayâ, Hak rızâsı, mihr ü vefâ, mârifet ve hüner, sohbet ve muhabbet, zühd ve takvâ, yardımseverlik gibi kavramların artık yozlaştığını, itibarsızlaştığını, kıymetten düştüğünü ve akâmete uğradığını sarih ve vâzıh bir şekilde belirterek bu değerlerin artık kalmadığını iddia etmiştir. Gurur, günah ve gaflete dalma, küfür, fesat, mal sevgisi, riyâ, rüşvet, şehvet, fahşa, taklit, tecessüs, zinâ, zulüm gibi ahlâk-ı zemîmeye dair mefhumların toplumda oldukça yaygınlaşarak 17. yüzyıl insanının karakteri hâlini aldığını hiç çekinmeden, korkusuzca ve pervâsızca dile getirmiştir.

Sosyal hayatı tenkit noktasında müstakil şiirler de terennüm etmiş olan Âşık Ömer, sevgili tavsifi ya da bahar tasviri yaptığı manzumelerinde de yer yer toplumun aksayan yönlerine değinmekten kendini alamamıştır. Toplumun ayakta tutan ahlakî değerlerin yozlaştığını, milleti millet yapan insanî değerlerin eksildiğini; âr, nâmus, hayâ ve haysiyet mefhumlarının manâsını yitirdiğini; vefâ, sevgi, muhabbet ve müsâmahanın kalmadığını belirttiği bu şiirlerinde yaşadığı dönemin önceki devirlerle mukayesesini yapmış; ahlâk-ı hamîdenin eskilerde kalarak unutulduğunu ve ahlâk-ı zemîmenin yaşadığı dönemde olanca çıplaklığıyla zuhûr ettiğini haykırmıştır. Ahlakî çöküntünün ve sosyal hayattaki aksaklıkların nedenleri üzerinde durmamış olan Âşık Ömer'in bu meselelere karşı çözüm reçeteleri sunmamış olması ise haykırışının eksik kalan tek yönü olmuştur. Nâbî'nin Divân şiirinde yaptığını Âşık Ömer Halk şiirinde yapmış, hatta kimi şiirlerindeki tasvirlerde ondan da bir adım öne geçerek çok az şairin muvaffak olabileceği toplum hayatını canlı ve somut bir şekilde şiirde tezâhür ettirme eylemini şiirlerinde oldukça çarpıcı ve olanca çıplaklığı ile gerçekleştirebilmiştir.

Tüm bunlarla birlikte şairlerin hemen hemen ekserisinin söz sanatlarını ve bu söz sanatlarından da bilhassa mübâlağayı şiirlerinde ustaca kullandıkları; bir kişiyi, nesneyi ya da vak'ayı haddinden füzûn büyütüp yâhut küçülttükleri hakikati göz ardı edilmemeli ve Âşık Ömer'in de bir şair olarak dönemindeki sosyal bozukluk ve ahlâksızlıkları dile getirirken

kantarın topuzunu kaçırmış olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim tekilin çoğula teşmil edilmesi her devirde var olmuş ve var olmaya devam edecek bir tutumdur. Bundan hareketle sırf Âşık Ömer'in manzumelerini tarihî bir vesika addedip mübâlağa sanatı ile örülü şiirlerinden yola çıkarak 17. yüzyıl Osmanlı insanının tamamının yozlaştığını ve ahlakî çöküntü içine düştüğünü kat'i ve kesin bir şekilde dile getirmek asla doğru bir davranış değildir. Bu tür bir kanâat, vicdân hududunun dışına çıkıp mâzi ile aradaki münâsebeti acımasızca yıkmak manâsına gelebileceğinden Âşık Ömer ya da diğer şairlerin toplumun aksayan yönlerini mısra aralarında tedai ettirdikleri manzumelerini yahut doğrudan toplumsal hiciv niteliğindeki şiirlerini okurken ve değerlendiren tüm bu hususları da göz önünde bulundurmamak faydadan hâli olmayacaktır.

Kaynakça

- 224 Aclûnî, İsmail bin Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs*, C. II, (Thk: OMÜİFD Ahmed el-Kalâşî), Müessesetü'r-Risâle, 4. bs., Beyrut, 1405/1985.
- Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, C. II, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994.
- Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, C. II, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983.
- Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. V, (Çev. Mehmed Ata, Haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç), Çevik Matbaacılık, İstanbul, 1994.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara, 2014.
- Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- Çağrıçı, Mustafa, "Tecessüs", *DİA*, İstanbul 2011, C. XL, ss. 246-247.
- Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, C. XI, Yeni Matbaa, İstanbul, 1965.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Âşık Ömer Hayatı ve Şiirleri*, Semih Lütfi Matbaası ve Kitap Evi, İstanbul, Ts.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Karaca Oğlan, Hayatı ve Şiirleri*, Türkiye Matbaası, 3. bs., İstanbul, 1935.
- Kabaklı, Ahmet, *Âşık Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 1. bs., İstanbul, 2006.
- Karaer, Mustafa Necati, *Karacaoğlan, Hayatı Sanatı Şiirleri*, Tercüman 1001

- Temel Eser, İstanbul, Ts.
- Karahan, Abdülkadir, "Âşık Ömer", *DİA*, İstanbul, 1991, C. IV, s. 1.
- Karasoy, Yakup; Yavuz, Orhan, *Âşık Ömer Divânı*, Ocak Grafik Tasarım, Konya, 2010.
- Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk Fi İhtiyâri'l-Ehakk - İhtilaf İçinde İtidal* (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 2016.
- Köprülü, M. Fuad, *Saz Şairleri I-V*, Akçağ Yay., 3. bs., Ankara, 2004.
- Köse, Saffet, "Rüşvet", *DİA*, Ankara, 2008, C. XXXV, ss. 303-306.
- Kur'an-ı Kerim Meâli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 9. bs., Ankara, 2012.
- Küçük, Sabahattin, *Bâkî Dîvânı-Tenkitle Basım*, TDK Yay., 1. bs., Ankara, 1994.
- Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, (Çev. Mehmet Kanar), Dergâh Yay., 3. bs., İstanbul, 2015.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., 15. bs., İstanbul, 2007.
- Sakaoğlu, Saim, "Türk Saz Şiiri", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı, III (Halk Şiiri)*, Ankara, 1989.
- Serrâc Tûsî, Ebû Nasr, *el-Luma, İslâm Tasavvufu*, (Çev: Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., 2. bs., İstanbul, 2012.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, Ta'rîfât - Tasavvuf İstilahları, (Çev. Abdurrahman Acer), Litera Yay., İstanbul, 2014.
- Solak-zâde, Mehmet Hemdemî Çelebî, *Solak-zâde Tarihi*, C. II, (Haz. Vahit Çubuk), Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara, 1989.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Sülemî'nin Risaleleri - Tasavvufun Temel İlkeleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1981.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yay., 2. bs., İstanbul, 2005.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. III/I, TTK Yay., 3. bs., Ankara, 1983.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yay., 3. bs., İstanbul, 2013, ss. 241-242.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf - Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul, 2001.



SON DÖNEM OSMANLI DEVLET
ADAMLARINDAN SÜLEYMAN FEYZÎ PAŞA'NIN
“TEFSÎRU KAVLIHÎ TEÂLÂ FE İN LEM
YA‘TEZİLÛKUM”
ADLI RİSALESİNİN TAHKİKLI NEŞRİ

ÖMER DİNÇ*
YUNUS ÖZTÜRK**

The Critical Edition of the Paper “Tafsîru Qawlihi Taâlâ Fa in Lam
Ya‘tazilukum” by Suleyman Fawzi Pasha,
One of the Statesmen of the Last Ottoman Period

Abstract: Suleyman Fawzi Pasha, living during XII-XIII. Century is one of the significant bureaucrats in the Ottoman Empire. Known as a statesman, Suleyman Fawzi Pasha has a lot of papers on the Islamic Sciences. In this work, we will try to present the critical edition of the paper “Tafsîru Qawlihi Taâlâ Fa in Lam Ya‘tazilukum”, the subject of which is the critics of the interpretation of al-Baydawi on Q 16. 91. In the first part of the paper, after giving information about the life and works of Suleyman Fawzi, we will pass the paper mentioned in review with regard to the form and content. In the final part, a critical edition of the paper by Suleyman Fawzi is to be included.

Keywords: Tafsir, Suleyman Fawzi, Baydâwi, Critics, Âyah.



* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD. [omer_dinc25@hotmail.com].

** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD. [yunusozturk@hitit.edu.tr].

Öz: Süleyman Feyzî Paşa H. XII ve XIII. yy'da yaşamış Osmanlı Devleti'nin önemli bürokratlardan birisidir. Devlet adamlığı ile tanınan Süleyman Feyzî'nin özellikle İslamî ilimler alanında kaleme aldığı birçok risalesi bulunmaktadır. Bu çalışmamızda Süleyman Feyzî Paşa'nın müfessir Beydâvî'nin Nisa suresi 91. ayetle ilgili yaptığı yorumun tenkidini içeren “*Tefsîru Kavlihi Teâlâ fe in lem ya 'tezilükum*” adlı risalesinin tahkikli neşrini sunmaya gayret edeceğiz. Çalışmamızın ilk bölümünde Süleyman Feyzî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verildikten sonra, ilgili risalenin şekil ve muhteva açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Çalışmanın son kısmında ise Süleyman Feyzî'nin söz konusu risalesinin tahkikli neşrine yer verilecektir.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Süleyman Feyzî, Beyzâvî, Tahkik, Âyet.



Giriş

I. Süleyman Feyzî Paşa'nın Hayatı

Kaynaklarda aslen Gürcü olduğu zikredilen¹ Süleyman Feyzî Paşa'nın, ailesi ve doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi kaynaklarda mevcut değildir. İzmirli Seyyid Ahmed Efendi'nin kölesi olduğu bilinen Süleyman Feyzî'nin adı kaynaklarda Süleyman Feyzî şeklinde yaygın olarak kullanılmaktadır. İsmâil Paşa'nın belirttiğine göre tam adı Süleyman Feyzî Paşa Vezir b. Abdullah Mevla Ahmet el-İzmirî et-Tevkî'î'dir.² Yazma eserlerinde ise adı Abdülmennân Feyzî Süleyman et-Tevkî'î (fî devlet-i âl-i Osman) şeklinde geçmektedir.³

¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, Matbaâ-i Âmire 1308-1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî Efendi, *Hâlîfeü'r-Rüesâ*, Önsöz: Prof. Dr. Mücteba İlgürel, İndeks: Recep Ahıskalı, İstanbul 1992, s. 120; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ u'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Maârif Vekâleti Matbaâsı, İstanbul 1951, c. I, s. 406; Bursalı Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaâ-i Âmire 1342, c. III, s. 117; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri, Gürcistan Dostluk Derneği Tarih Serisi I., Gürcü Osmanlılar*, I. Bsk., İstanbul 2010, s. 133; Yalçın Atalık, “Tevkî'i Süleyman Feyzî Paşa” *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, ss. 309-310. Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Öztürk *Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2015, ss. 4-8.

² İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. I, s. 406.

³ Abdülmennân Feyzî Süleyman et-Tevkî'î, *er-Risâletü'l-müftezile fi'r-reddi ale'l-Mu'tezile*, Hasan Paşa Ktp., nr. 985; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Bölümü, nr. 420; İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Osman Ergin Yazmaları, OE_Yz_1084/03.

Süleyman Feyzî küçük yaşlardan itibaren zekâ ve yetenekleriyle hâcegândan olan efendisi Seyyid Ahmed Efendî'nin dikkatini çekmiş⁴ ve bizzat efendisi tarafından yetiştirilmiştir.⁵ Kaynakların bilgi sunmadığı diğer bir husus ise, Süleyman Feyzî'nin eğitim hayatıdır. Sadece bir kaynakta “İstanbul’a getirildikten sonra medrese eğitimi gördüğü” kaydına rastlanmaktadır.⁶ Kaynakların hayatı hakkında bilgi sunmamasına rağmen Süleyman Feyzî'nin bir dönem için özellikle “sahn” veya “dâhil” müderrislerinden olabileceği ihtimali üzerinde durmak mümkündür. Özellikle Süleyman Feyzî'nin küçük yaşta efendisinin gözetiminde hâcegânda bulunması dolayısıyla devlet erkânı içerisinde eğitimini tamamlamış olduğu söylenebilir. Bununla birlikte telif ettiği risalelerin önemli bir kısmının Kelam, Arap Dili, Hadis, Tefsir vb. İslamî ilimlere ait olduğunu ifade etmek gerekir. Söz konusu risalelerinde Beyhâki, Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, İmam Birgivî, Neseî, Seâlebî, Kemalpaşazâde, Zerkeşî gibi ulemanın eserlerine yaptığı atıflar; bazı risalelerinde özellikle Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yönelik eleştirileri dikkate alındığında medrese eğitimi almış olmasının kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir.⁷ 70'e yakın yaşlarda vefat eden Süleyman Feyzî'nin otuz yıl kadar devlet kademesinde sadâret mektupçusu, başhalife, mektûb-i sadr-i âli, maliye tezkirecisi, mevkûfâtî, sadâret kethüdâsı, tersane, defter ve darphâne emniyeti, defterdâr-ı şekk-ı evvel ve sâni, nişancı/tevkî'î/tuğrâî, Sivas valiliği, reisü'l-küttâplık, Rumeli valiliği ve Sofya ve Belgrad seraskerliği, Halep valiliği gibi görevler yürüttüğü bilinmektedir.⁸ H. 1178-1204 arası tarihleri kapsayan bu görevleri Süleyman Feyzî'nin kırk yaşından sonraki dönemini gösterdiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Süleyman Feyzî'nin bu yaşına kadar herhangi bir görevde yer almaması, onun hayatının ilk yıllarının bir kısmını talebe, bir kısmı da müderris olarak geçirdiği yorumumuzu güçlendirmektedir.

⁴ Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 120

⁵ Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁶ M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarih Yazarları*, Milenyum Yay., İstanbul, 2002, s. 149.

⁷ Öztürk, *Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, ss. 9-10.

⁸ Öztürk, *Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, ss. 24-41.

Süleyman Feyzî'nin aldığı eğitim ve müderrisliği hakkında yaptığımız değerlendirmeleri daha fazla destekleyen diğer bir veri ise, görevleri arasında bulunan nişancılığın/tuğrâî "sahn" veya "dâhil" müderrislerinden seçilmesinin Fatih Kanunnâmeleri'nin bir gereği olması ve ilgili kanuna aykırı atamanın kaynaklarda yer almadığı tespitidir.⁹ Bununla birlikte Süleyman Feyzî'nin telif ettiği eserler, eserlerinde atıf yaptığı ve eleştirdiği âlimler, risalelerinde ele aldığı konular, nişancıların sahn veya dâhil müderrislerinden seçilmesi, İstanbul'da medrese eğitimi aldığıının nakledilmesi, devlet görevinin kırk yaşında sonra başlayıp bu döneme kadar kaynakların sessizliği vb. hususlar dikkate alındığında, küçük yaşlarda İstanbul'a getirildikten sonra iyi bir eğitim aldığı ve "sahn" veya "dâhil" müderrislerinden biri olarak kısa süre görev yapmış olabileceği tahmininde bulunmak mümkün gözükmemektedir.

230
OMÜİFD

Süleyman Feyzî'nin evliliği hakkında kaynaklarda yeterli derecede bilgiye rastlanmasa da, Ahmed Resmî Efendi "evlâdı olmamıştır" kaydını düşerken¹⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde "Âtiyetullah" adında bir kızıdan bahsedilmektedir.¹¹ Osmanlı Devleti'nde farklı kademelerde görev aldığını belirttiğimiz Süleyman Feyzî'nin Rusçuklu Şerif Hasan Paşa'nın katli üzerine III. Selim'e sunulan Sadr-ı Âzam listesinde yer almıştır. Uzunçarşılı, Padişah'ın isteği üzerine sadaret kaymakamı Salih Paşa'nın hazırladığı listedeki yedi isimden birinin Süleyman Feyzî olduğunu nakletmektedir.¹²

Sadaka-i cariyeye önem verdiğini söyleyebileceğimiz Süleyman Feyzî'nin,¹³ hem sadakaya hem de ilme olan düşkünlüğünü gösteren bir

⁹ Yusuf Halaçoğlu, XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 18; Öztürk, Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi, ss. 9-10.

¹⁰ Ahmed Resmî, *Halîfetü'r-rüesâ*, s. 122.

¹¹ BOA, C. ML., 235, 9850, 14/ZA/1197.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1978, c. IV, II. Kısım, s. 454.

¹³ Paşa, Sivas Valiliği sırasında Yıldız Irmağı Köprüsü'nü onarmış ve üzerine "...Bu dünyadır geleneler hep geçer bir nik-i nam kalsın

husus da mevcuttur. Buna göre Süleyman Feyzî, Çorum'da bir kütüphaneye inşa ettirmiş ve bu kütüphaneye eşsiz eserlerin de içinde bulunduğu 565 eser vakfetmiştir.¹⁴

Kaynakların yeterli derecede bilgi sunduğu konulardan biri de Süleyman Feyzî'nin vefat tarihi ve yeridir. Mevcut kaynaklarda Süleyman Feyzî'nin Halep Valiliği sırasında yetmiş yaşına yakın hayatını kaybettiğine dikkat çekilirken, tarihin ne olduğu sorusu ise farklılıkları içermektedir. *Osmanlı Müellifleri* ve *Halîfetü'r-rüesâ* h. 1206 yılını zikrederken, *Sicill-i Osmânî*, *Mu'cemu'l-müellifin*, *Hediyetü'l-ârifin* h. 1208 tarihini tercih etmektedir.¹⁵ Arşiv belgeleri arasında yer alan iki belgenin de h. 1208 tarihini işaret etmesi,¹⁶ vefatı hakkında h. 1208/m. 1793-1794 tarihinin daha isabetli bir tarihlendirme olacağı kanaatini oluşturmaktadır.

II. Eserleri:

Feyzu'l-bihâr 'alâ riyazi'l-İzhâr: Birgivî Mehmed Efendi'nin (v. 1573) *231*
İzhâru'l-esrâr adlı eserinin şerhidir.¹⁷ Ülkemiz kütüphanelerinde iki nüshasını tespit edebildiğimiz eserin,¹⁸ Kastamonu nüshası kataloglarda sehven Yusuf Bahrî el-Halvetî adına kaydedilmiştir. Ayrıca eserin dibacesi-

OMÜİFD

*Kemal ehli sıdık cari hadisini eder icra
Seza yazsa benan genç mücevher harf ile tarih
Süleyman Feyzî cîsr-i Yıldız Hakk'a kılıp ihya"*

Mısralarını yazdırmıştır. Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

¹⁴ Kütüphane ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmed Resmî, *Halîfetü'r-rüesâ*, s. 122; İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2010, s. 58; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134; Mahfuz Söylemez, "Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Bulunan İslam Tarihi İle İlgili Yazmalar I", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2002/I, s. 294; Hicri 1318 Ankara Vilayet Salnamesi Çorum Sancağı, Mutasarrıf: Âsîf Paşa, s. 259.

¹⁵ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, s. III, s. 117; Ahmed Resmî, *Halîfetü'r-rüesâ*, s. 122; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c. I, s. 406; Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ömer Rıza Kahhâle, *Mu'cemu'l-müellifin terâcîmu musannifi'l-kütübi'l-arabiyeti*, Müessesetür-risâle, yy., ts., s. 795.

¹⁶ BOA, C. ML. 612, 25202, 29/ZA/1208; BOA, C. ML. 610, 25147, 29/M/1208.

¹⁷ Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c. I, s. 406.

¹⁸ Süleyman Feyzî, *Feydu'l-bihar 'alâ riyadi'l-izhâr*, Çorum Hasan Paşa Ktp., 19 Hk 2660, vr. 282; *Feyzu'l-bihâr 'ala riyazi'l-izhâr*, Kastamonu İl Halk Ktp., 37 Hk 1148, vr. 285.

nin de Ebü'l-İrfan Sabban Muhammed b. Ali el-Mısırî (h. 1206) tarafından şerh edildiği görülmektedir.¹⁹

Mektûbâtî's-Selâtin fi'l-Mu'âhedât ve'l-Ferâmûn: Siyasi tarihe dair yazdığı nakledilen²⁰ eseri, yaptığımız araştırmalarda kütüphanelerimizde tespit edemedik.²¹

Hüsnü's-Sülûk fi şe'ni'l-Mülûk: Süleyman Feyzî'nin Hadis-i erbâin tercümesi olan²² eserinin, Yıldız Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilse de²³ kütüphane kataloglarında böyle bir eserle karşılaşamadık.

er-Risâletü'l-müftezile fi'r-reddi 'ale'l-Mu'tezile: Melek ve insan arasındaki efdaliyet sorununu, Zemaşerî ve Beydâvî'nin tefsirlerindeki açıklamalarına yönelik eleştirileri içermektedir. Müellif, Beydâvî'nin bazı ifadelerini mantık ilmini kullanarak eleştirmektedir. Etimolojik, mantıkî ve edebiyata dair ıstılahların yoğun olarak kullanıldığı risale, müellif hayatta iken birçok defa istinsah edilmiştir.²⁴ *Umdetu'l-akvâl* adıyla da

232 OMÜİFD Kâdızâde Seyyid Ömer b. Şeyh İbrahim tarafından da şerh edilmiştir. Bu

¹⁹ Ebü'l-İrfân Sabbân Muhammed b. Ali el-Mısırî, *Şerh Diba ce feyzü'l-bihâr ala riyazi'l-izhar*, Süleymaniye Ktp., Yozgat Bölümü, nr. 687, vr. 48; Yalçın Atalık, "Tevkî'i Süleyman Feyzî Paşa" c. I, s. 304; Öztürk, *Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, ss. 12-13.

²⁰ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c. I, s. 406; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, s. III, s. 117; Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134; Bayrak, *Osmanlı Tarih Yazarları*, s. 150. Bu eserin Mısır Hidiv ve Milli Kütüphaneleri'ndeki nüshalarının tespiti ve temini hakkında yapılan bir girişim için bkz. Atalık, "Tevkî'i Süleyman Feyzî Paşa" c. I, s. 305.

²¹ Bu eserin Mısır Hidiv ve Milli Kütüphaneleri'ndeki nüshalarının tespiti ve temini hakkında yapılan bir girişim için bkz. Yalçın Atalık, "Tevkî'i Süleyman Feyzî Paşa" c. I, s. 305.

²² Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, s. III, s. 117; Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

²³ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, s. III, s. 117.

²⁴ Bu risalenin nüshalarının tanıtımı, tahkik ve tercümesi; ayrıca melek ve insan arasındaki efdaliyet tartışmasının İslam düşünce geleneği içerisinde Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf açısından değerlendirilmesi hakkında bkz. Öztürk, *Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, ss. 17-216.

şerhin de müellif nüshası, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde yer almaktadır.²⁵

III. “*Tefsîru Kavlihî Teâlâ Fe İn Lem Ya'Tezilûkum*” Adlı Risalenin Nüshaları ve Şekilsel Açından Değerlendirilmesi

Tahkikli neşrini sunacağımız risale Nisâ sûresi 91. ayetin tefsirini konu edinmektedir. Özellikle de Beydâvî'nin ilgili ayet hakkındaki değerlendirmelerinin ve Zemahşerî'nin yaklaşımlarının irdelendiği görülmektedir. Kütüphanelerimizde beş nüshasını tespit edebildiğimiz risale, kataloglarda bazı isim farklılıklarıyla kayıtlıdır. Biz de risalelerin ayrı ayrı tanıtımına yer verirken bu farklılığı dikkate alacağız.

a. *Risâle fî izâhi âyâtî'l-cihâd*:²⁶

Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde bulunan risale, 8 varak olarak görünmektedir. Yazı türü nesih olan risalenin müstensihî el-Fakîr Hâfız Abdurrahîm'dir. Çorum'da bulunan bu risale, kütüphane ve katalog numaraları aynı olmak şartıyla, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanında ise “*et-Timsâl ve'l-Beyân Ta'lîk alâ Tefsîri Ba'dı ayât min Envâr*” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Risalenin isimlendirilmesinde karşımıza çıkan farklılıklar, risalenin doğrudan müellif tarafından tesmiye edilmesiyle alakalı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte “*et-Timsâl ve'l-Beyân Ta'lîk alâ Tefsîri Ba'dı ayât min Envâr*” adlandırması ise, risalenin içeriğinden hareketle belirlenmiş ve kaydedilmiş olabilir. Zira Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eserinde bazı ayetler hakkında yaptığı değerlendirmelerin, müellifin üzerinde durulan en önemli husus olduğu söylenebilir. Hatta risalenin Beydâvî'nin bazı ayetlerdeki ifadelerine yazılmış bir ta'lik olduğu da rahatlıkla ifade edilebilir. Risalenin istinsah tarihine dair herhangi bir kaydın olmaması da dikkat çekmektedir. Takrizlerin başladığı yerde ve risalenin sonunda ise, Süleyman Feyzî'nin vakıf mühürü ve Seyyid Abdülhalim'in mütalaa kaydı yer almaktadır.

²⁵ Kâdizâde Ömer b. İbrahim, *Umdetü'l-akvâl*, Kastamonu İl Halk Ktp. 37 Hk 3889/1, vr. 1b-18b.

²⁶ Süleyman Feyzî Paşa, *Risâle fî izâhi âyâtî'l-cihâd*, Çorum Hasan Paşa Ktp., 19 Hk 153, vr. 1b-8b.

b. Akâid'den Risâle²⁷

Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'nde "akâidden risale" adıyla kayıtlı olan risale, Süleyman Feyzî'nin mezkûr tefsir risalesidir. Nesih yazı stili ile kaleme alınan risalenin müstensihî belli değildir. 15 satır şeklinde istinsah edilen risale 8 varaktır.

c. Kur'an'dan bazı ayetlerin tefsiri²⁸

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Koleksiyonu'nda yer almaktadır. 1084 no'lu demirbaşta üç nüsha yer almaktadır. Süleyman Feyzî'nin risalelerinin bir mecmuası olup 1084/01 ve 1084/02 nüshaları ilgili tefsir eseridir. 18/b-31/a²⁹ arasında ise daha önce bahsi geçen "er-Risâletü'l-müftezile fi'r-reddi 'ale'l-Mu'tezile" adlı risalesi yer almaktadır. Mecmuanın 15/a-17/a varakları arası boştur. Tefsir risaleleri bir arada bulunduğundan ayrı başlık altında zikretmeye gerek görmedik.

234 Nüshaların müstensihî de aynı isimdir. Risalelerin baş kısımlarında yer
OMÜİFD alan takrizlerin de aynı isimlere ait olduğu görülmektedir.

Osman el-müderri b. es-Seyyid Mehmed el-Karsî'nin istinsah ettiği nüshaların 1084/1 nolu demirbaşta kayıtlı olan vr. 2/b-8/a aralarında 17 satır şeklinde istinsah edilen nüshanın 1/b-2/a varaklarında Müftîzâde Halil el-Kürdî, Nusret isimleri zatların takrizleri yer almaktadır. 1084/2'de ise takrizler 9/b-10/a varaklarında karşımıza çıkmaktadır. Metnin kendisi ise 10/b-14/b arasında 17 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Bu nüshalar arasındaki belirgin bir fark ise müstensihînin niyanı neticesi olabileceğini tahmin ettiğimiz bir eksiklik dikkat çekmektedir. Buna göre 1084/01'de

²⁷ Süleyman Feyzî, *Akâidden Risale*, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., 43 Va 2669, vr. 8.

²⁸ Feyzî Süleyman Paşa, *Kur'an'dan Bazı Ayetlerin Tefsiri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, OE_Yz_1084/1, vr. 2b-8a; Feyzî Süleyman Paşa, *Kur'an'dan Bazı Ayetlerin Tefsiri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, OE_Yz_1084/2, vr. 10b-14b.

²⁹ Müellife ait risalelerin kataloglarda geçen ve sayfa numaralarını ifade eden a ve b işaretlerini kütüphanelerde geçen şekliyle vermeye gayret ettik. Çalışmanın tahkik kısmında ise, a ve b şeklinde ifade edilen bu işaretlerin Arapça'daki karşılıkları olan ا ve ب harflerini kullanmayı tercih ettik.

3/b-4/a arasında ve diğer nüshalarda da bulunan varak, 1084/02'de yer almamaktadır.

d. Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ fe in lem Ya'tezilûkum³⁰

Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat Bölümü'nde yer alan risale vr. 1/b-9/a arasındadır. Yozgat Kütüphanesine vakfedilen bir nüshadır ve vakıf mührü mevcuttur. Vakıf şartları arasında risalenin vakfedildiği kütüphaneden çıkarılmaması, yerinin değiştirilmemesi ve satılmaması gibi istekler de dikkat çekmektedir. İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalarında karşılaştığımız takrizler ve bunların sahipleri Yozgat nüshasında yer almaktadır. Risalenin vakfedildiğini belirten ve Süleyman Feyzî'nin mührünün bulunduğu varakta h. 1207 tarihi yer almaktadır. Daha önceki varaklarda ise Müftüzâde Seyyid Mehmed Arif, Nusret ve Halil isimlerine ait takrizler yer almaktadır. Risalenin kapak sayfasının içinde “*er-Risâletü'l-mütefazzile fi'r-reddi 'ale'l-Mu'tezile likavlihi azze ve celle ve lekad kerrammâ benî Âdem, Şerh dîbâce feyzu'l-bihâr 'alâ riyazi'l-izhâr ve risale fî tefsiri kavlihi azze ve celle fe in lem ya'tezilûkum el-âyet fî sureti'n-Nisâ*” şeklinde daha önce zikrettiğimiz eseri ve bir başka eserinin dibacesine yapılan şerhin adları yazılmıştır. Çorum nüshasının başında yer alan Seyyid Abdülhalim'in mütalaa kaydı, bu nüshada risalenin sonunda vr. 9/a'da yer almaktadır. Bu da Çorum ve Yozgat nüshalarının birbirinden istinsah edildiği izlenimini vermektedir. Herhangi bir telif ve istinsah tarihinin dikkatimizi çekmediği risalenin vakıf tarihinin h. 1207 olduğu dikkate alındığında, h. 1207 tarihinde ya da daha önce istinsah edildiğini söylemek gerekmektedir. Bundan dolayı, risalenin Süleyman Feyzî hayatta iken istinsah edilip vakfedildiği rahatlıkla ifade edilebilir. Aynı zamanda metin içerisinde istinsah farklılığının en az olduğu nüshanın bu olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Osman Ergin Yazmalarında yer alan nüshaların her ikisinde bulunmayan, Kütahya ve Çorum nüshalarında ise hâmişte yer alan ibarelerin Yozgat nüshasında olması gerektiği şekliyle metin içerisinde istinsah edildiği görülmektedir. Ayrıca bahse konu nü-

³⁰ Süleyman Feyzi Paşa b. Abdullah el-Gürce, *Risale fî Tefsiri Kavlihi Teala Fe-in Lem Ya'tezilukum*, Süleymaniye Ktp., Yozgat Bölümü, nr. 820, vr. 1-9.

ha, diğer nüshalara nazaran daha okunaklı olması onun düzgün bir şekilde korunduğunu göstermekte ve herhangi bir silintinin olmaması da dikkat çekmektedir. Gerek belli bir tarihin, gerek vakıf mührünün bulunması ve bu vakfın Süleyman Feyzî'nin hayatta olduğu dönemde gerçekleşmesi, diğer taraftan istinsah farklılıklarının azlığı vb. hususiyetler, bu nüshayı tahkikli neşirde asıl metin olarak kullanılmaya daha elverişli kılmaktadır. Biz de zikrettiğimiz bu gerekçeler sebebiyle tahkikli neşirde Yozgat nüshasının asıl kabul edileceğini belirtmek isteriz.

III. Risalenin Muhtevası Hakkında Bazı Mülahazalar

Risalenin muhtevasında ise, Süleyman Feyzî, müfessir Beydâvî'nin Nisa 4/91. ayet hakkında yaptığı tefsire dair izahını pek çok açıdan tenkide tabi tutmakta ve Beydâvî'nin ayetle ilgili açıklamalarını kabul etmemektedir. Söz konusu ayette, Hz. Peygamber döneminde O'nun yanında iken Müslüman olduklarını dilleriyle ikrar edip, kendi kavimlerine döndükleri zaman eski inançlarına geri dönen kimselerden bahsedilmiş ve bu şahısların hayat haklarını güvence altına almak için Hz. Peygamber'le birlikte oldukları sürece kendilerini Müslüman olarak göstermeye gayret ettikleri belirtilmiştir.³¹ Bununla birlikte ayette *“Eğer bunlar sizden uzak durmazlar, sizinle barış içinde yaşamak istemezler, ellerini savaştan çekmezlerse, onları yakalayın ve onları nerede bulursanız öldürün”* kısmını Beydâvî, bahsi geçen Müslüman görünümlü kâfirlerin Müslümanlara savaş açmasalar bile Müslümanların onlara taarruzda bulunabileceğini ifade etmiş ve ayetin son kısmında zikredilen *“İşte bunlara karşı size apaçık bir yetki verdik”* ibaresini Müslümanların böyle bir hakka sahip olduklarına delil getirmiştir.³² Beydâvî tarafından yapılan söz konusu yoruma katılmayan Süleyman Feyzî, ayette ifade edilen şartları yerine getirdikleri sürece bahsi geçen

236

OMÜİFD

³¹ *“Diğer bir takım kimselerin de hem sizden emin olmak, hem de kavimlerinden emin olmak istediklerini göreceksin. Bunlar küfre her döndürüldüklerinde ona atılırlar. Eğer bunlar sizden uzak durmazlar, sizinle barış içinde yaşamak istemezler, ellerini savaştan çekmezlerse, onları yakalayıp ve onları nerede bulursanız öldürün. İşte bunlara karşı size apaçık bir yetki verdik”* en-Nisa, 4/91.

³² Bk. Ebu Saîd Nasruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârut-te'vîl*, tahk.: Mahmud Abdülkadir Arnavut, Daru Sâdir, Beyrut 2004, c.I, s. 234.

kimselerle savaşılmamasını ve bu anlamın bir önceki ayetle³³ uyum içerisinde olduğunu, kaleme aldığı risalesinde açıklamaya gayret etmiştir. Ayrıca Süleyman Feyzî, ayetle ilgili yaptığı izahın benzerini tefsir eserlerinde dile getiren Râzî, Ebu's-Suûd, Bikâî, Zemahşerî gibi müfessirlerin görüşlerine de yer vermiş, Beydâvî'nin yorumunun kabul edilemeyeceğini dile getirmiş ve Beydâvî'ye yönelik ayet bağlamında yaptığı tenkidlerini, Mantık ilminin esaslarını da dikkate almak suretiyle temellendirmeye gayret etmiştir. Süleyman Feyzî'nin Beydâvî'nin söz konusu bu ayetle alakalı tefsirini tenkide tabi tutmasının, kendisinin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin diğer devletlerle olan ilişkilerine nasıl baktığına dair bazı ipuçlarını ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Zira Süleyman Feyzî'nin hayatta olduğu süreçte, Osmanlı'nın pek çok cephede savaş durumunda olması sebebiyle Osmanlı'nın söz konusu zaman diliminde takındığı politik tavrın ve özellikle gayri müslim devletlere karşı yürütülen siyasetin keyfiyeti hakkında, Süleyman Feyzî'nin Beydâvî'ye yönelik bahse konu ayet bağlamında yaptığı itirazlardan yola çıkarak birtakım bulgulara ulaşılabileceği zikredilebilir.

IV. Tahkikte Kullanılan Risaleleri Belirten Rumuzlar ve Risalelerin Örnekleri

Çorum Hasan Paşa Ktp. Nüshası: ج,

Kütahya Vahid Paşa Ktp.: د,

Osman Ergin Yazmaları 1084/1 Nüshası: ع,

Osman Ergin Yazmaları 1084/2 Nüshası: ا,

Süleymaniye Ktp. Yozgat Bölümü Nüshası: ي

³³ “Ancak sizinle a ralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar, yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka. Eğer Allah dileseydi, onları size musallat kıları da sizinle savaşırlandı. Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayı size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir.” en-Nisa, 4/90.



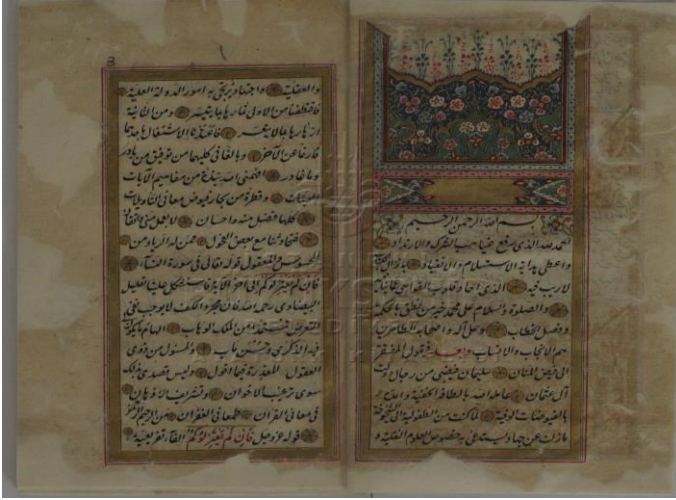
Çorum Hasan Paşa Ktp. Nüshası: ج

238

OMÜİFD



Kütahya Vahid Paşa Ktp. Nüshası: و



Osman Ergin Yazmaları 1084/1 Nüshası: ٤



Osman Ergin Yazmaları 1084/2 Nüshası: ١



التحقيق:

رسالة في تفسير قوله تعالى { فَإِنْ لَمْ يَغْتَرْ لَوْكُمْ } لسليمان فيضي (ت. ١٢٠٨هـ / ١٧٩٣-١٧٩٤ م).

[ظ١] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع غياهب³⁴ الشرك والإرتداد وأعطى هداية الاستسلام والإنقياد،³⁵ بإنزال الكتاب، لا ريب فيه الذي أحاد قلوب القواسي عما ينافيه، والصلاة والسلام على محمد خير من نطق بالحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله واصحابه الطاهرين، هم الأنجاب والأنساب.

وبعد :

فيقول المفترق إلى فيض المنان سليمان فيضي من رجال آل عثمان، عامله الله بألطفه الخفية وأمهه بالفيوضات الوفية: [و٢] لما كنت من الطفولية إلى الشيخوخة ما زلت عن جهاد يستدعي به خصوص العلوم النقلية والعقلية³⁶ واجتهاد يرتجى به أمور الدولة العلية، فاقتطفنا من الأولى ثمارها بما يتيسر ومن الثانية إزهارها بما لا يتعسر. فاعتدنا الإشتغال بأحدهما فارغاً عن الآخر وبالغاً في كليهما من توفيق من بادر وما غادر. أفهمني الله نبذةً من مفاهيم الآيات البيّنات وقطرةً من بحر فيوض معاني التأويلات. كلها فضل منه وإحسان، لا بعمل مني وإتقان.

241

OMÜİFD

فتحدثنا مع بعض الفحول ممن له الرياد من الحسوس والمعقول قوله تعالى في سورة النساء {فَإِنْ لَمْ يَغْتَرْ لَوْكُمْ} إلى آخر الآية. فاشتكل علينا تعليل البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ / ١٢٨٦ م)، رحمه الله: {فَإِنْ مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض}³⁷ فمستمدّاً من الملك الوهاب [ظ٢] إلهام ما يكون لي فيه وحسن مأب والمسؤل من ذوي العقول المعززة فيما أقول. وليس قصدي بذلك سوى ترغيب الإخوان وتشريف الأذهان في معاني القرآن طمعاً في الغفران من الرحيم الرحمن.

{، الفاء تفرعية والمفرع عليه حال القوم الذين لإرادة إغفال قوله عزّ وجلّ: { فَإِنْ لَمْ يَغْتَرْ لَوْكُمْ المسلمين وإطمئنناهم، (أظهروا الإسلام)³⁸ وهو المفهوم من قوله تعالى {سَتَجِدُونَ آخَرِينَ} إلى آخر الآية. والمعنى إن لم يتركوا تعرضكم بقتل أو إيذاء أو لم يجانبوا قتالكم. {وَيُلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ} عطف على³⁹ المنفي كما مشى عليه جمهور المفسرين حتى الكشاف (ت. ٥٣٨هـ / ١١٣٣ م).⁴⁰ والبيضاوي رحمه الله كما سنبينه إن شاء الله تعالى. ومعنى الإلقاء، التنبذ على ما فسرّه البيضاوي وهو الطرح. والسلم

³⁴ جمع الغيب، بمعنى: شدة سواد الليل والجمال ونحوه، لسان العرب لابن منظور، ص ٣٣١/٥

³⁵ و: الأيقاد.

³⁶ و- العقلية.

³⁷ تفسير البيضاوي، ص ٢٣٤/١.

³⁸ ي، و: اظهروا لاسلام، تفسير البيضاوي، ص ٢٣٤/١.

³⁹ و- على.

⁴⁰ المراد هنا لتفسير الزمخشري.

العهد [و] والصلح. وتفسير الفخر الرازي (ت. ٦٠٦ / ١٢٠٩ م)، هنا أي أن يطلبوا الصلح،⁴¹ فيكون كلاهما تفسيراً باللازم. وبين حاصل المعنى بأن يكون "لم" مقدره، غايته لزوم إختيار المعنى المجازي بداع. سيظهر ذلك من البيان الآتي. قال في الأساس: "نبت الشيء من يده" طرحه ورمى به. ومن المجاز عدم المبالاة بالشيء نحو: "نبت أمرى ورأى ظهره" إذا لم يعمل به. ومنه قوله تعالى: { فَنَبِّئُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ }⁴² ومن المجاز أيضاً نبت إلى العدو ورمى إليه العهد ونقضه،⁴³ انتهى. ويقال: "نبت إليه العهد" عقده، ويكون النبت في عقد السلم أيضاً مجازاً. كان العهد متاع نبتة البائع إلى المشتري كما في بيع المنايذة المنهي عنه. ويقال له "بيع الإلقاء". فنبت المتاع إلى المشتري وجب البيع، لا مجازاً في النبت لكون المتاع منبذاً حقيقةً إلى بائع أو مشتري. وفي العهد يكون؛ مجازاً لعدم كونه منبذاً حقيقةً [ظ] من أحد المتصلحين إلى الآخر، وملقى ومطروحاً إليه. فنبت النبت بإعتبار على عقد العهد كما أطلق على نقض العهد بإعتبار آخر. إذا تقرر ذلك، علم أن الإلقاء يصح حمله على عقد عهد مع العدو⁴⁴ وعلى نقض عهد. منه أن إلقاء السلم على الشيوع بمعنى إعطاء الإنقياد. وعلى هذا أن تفسير البيضاوي إلقاء السلم هنا بمعنى: "نبت العهد"⁴⁵ وفي الآية السابقة بمعنى: (الإستسلام والإنقياد)⁴⁶ يحمل على التفتن في العبارة لا غير، كما يفهم ذلك من قوله تعالى { وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلْمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا }⁴⁷.

قال الصفوي (ت. ٩٠٥ / ١٥٠٠ م)⁴⁸ وغيره من المفسرين معناه: الإنقياد أي ولا تقولوا لمن ألقى إليكم إنقياده لست مؤمناً.⁴⁹ ويفهم ذلك أيضاً من تفسير الطبري (ت. ٣١٠ / ٩٢٣ م)، رحمه الله حيث قال: {لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ}⁵⁰ "يقول: وصالحوكم. والسلم هو الإستسلام. وإنما هذا مثل سائر، كما يقول الرجل للرجل: أعطيتك [و] قيادي وألقيت إليك خطامي إذا استسلم له وانقاد لامره. وكذلك قوله تعالى { وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ }⁵¹ قيادهم." ⁵² وقال أيضاً في تفسير الآية الثانية {وَيُقْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ} ولم يستسلموا إليكم فيعطوكم المعاهدة ويصالحوكم. انتهى بلفظه. إذا تقرر ذلك.

⁴¹ تفسير الفخر الرازي، ص ١٠ / ٢٣٢.

⁴² سورة آل عمران، ٣ / ١٨٧.

⁴³ أساس البلاغة لازمخشري ص ٢ / ٢٤١، ٢٤٢.

⁴⁴ و: العدق.

⁴⁵ تفسير البيضاوي، ص ١ / ٢٣٤.

⁴⁶ في هامش ج و ي ع: وعلى هذا يكون الإلقاء بمعنى الإعطاء: إذ هو لازم لهذا التفسير فيكون المقسّر بفتح السين مركباً كما كان تفسيره كذلك ويؤيد

هذا قول الطبري. تفسير البيضاوي، ص ١ / ٢٣٤.

⁴⁷ سورة النساء، ٤ / ٩٤. وفي الحفص "السلام".

⁴⁸ محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الإيجي الشيرازي الشافعي.

⁴⁹ جامع البيان في تفسير القرآن لإيجي، ص ١ / ٣٨٩؛ وتفسير الفخر الرازي، ص ١٠ / ٢٣٢.

⁵⁰ سورة النساء، ٤ / ٩٠.

⁵¹ أ - من كلمة "اطماناهم" إلى كلمة "قيادهم". سورة النساء، ٤ / ٩٠.

⁵² جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابي جعفر محمد بن جرير الطبري، ص ٩ / ٢٣.

فقول القاضي⁵³ رحم الله تعالى عند قوله تعالى { وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ } وينبذوا إليكم العهد هو بمنزلة قوله وينقادوا إليكم بالعهد، بلا فرق. وبهذا يتضح المرام ويحصل الإلتئام عند ذوي الأفهام.

ولا يصح حمل قول القاضي: (وينبذوا) على النبذ الشرعي الذي هو نقض العهد مع المعاهد وردّه عليه؛ لانه⁵⁴ أن حمل على معنى النقض، يستلزم الخلاف من وجهين. [الوجه] الأول: إن القوم الآخرين المحدث عنهم بقوله تعالى { سَتَجِدُونَ آخَرِينَ } لم يقع منهم نبذ بمعنى نقض الصلح وردّه على المعاهد. بل كان حالهم إذا جاؤا إلى المسلمين يظهروا الإسلام؛ ليأمنوا على أنفسهم [٤ظ] وإذا رجعوا إلى قومهم يظهروا الكفر. الوجه الثاني: أنه لو كان المراد من قوله تعالى { وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ } ينبذوا إليكم العهد بمعنى ينقضوه ويردوه بالإخبار لقال الله تعالى من أول وهلة وينبذوا إليكم العهد كما قال سبحانه وتعالى لنبيه عليه الصلوة والسلام { فَأَنْبِئْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ }⁵⁵ والحاصل أن من تدبر حمل قول القاضي: (وينبذوا إليكم العهد) أي ويعطوا إنيادهم إليكم بالعهد.

فقوله سبحانه تعالى { فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ } أي فإن لم ينفادوا إليكم ولم يصلحوا فخذوهم واقتلوه. ويؤيد ذلك كلام العلامة الصفوي في تفسيره، حيث قال رحمه الله تعالى: عقب قوله تعالى { فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ } أي لم يصلحوا⁵⁶. فسر هذه الجملة بأسرها بهذه الكلمة اختصاراً واشعاراً بأن هذه الجملة لا يفهم [٥و] منها سوى الإنياد بالصلح. وخذا جذوة جمع من كبار المفسرين. ومن لم يتدبر هذا حمل النبذ في قول القاضي هنا بمعنى النقض، فقد سلك غير طريق المفسرين.

فإن قلت: إذا كان المراد التقنن، فما النكتة في اختيار النبذ في الآية الثانية والانياد والإعطاء في الآية الأولى؟ قلت: لوقوع ترتب الجزائين المرتبين على ما ينبغي. أما في الأولى فالجزاء المرتب فيها عدم التعرض مطلقاً. وفي الثانية هو القتل والتكيل. فيجب التنبيه والاهتمام؛ لوجود الشدة فيها، بخلاف الأولى.

{ وَيَكْفُوا أَيَدِيَهُمْ } عن القتال وهو كذلك. فيكون المعنى: إن لم يكن منهم إعتزال وإلقاء سلم وكف أيديهم. ويؤيد هذا المعنى أيضاً قول فخر الرازي في تفسير الآية الثانية أنه قال: "والمعنى فإن لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكف أيديهم عن إيذائكم"⁵⁷ { فُخِدُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ } [٥ظ] حيث تَقَفْتُمُوهُمْ. "قال الأكثرون: وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا"⁵⁸ لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم. ونظيره قوله تعالى { لَا يَنْهَأُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّنْ

^{٥٣} تفسير البضاوي، ص ٢٣٤/١.

^{٥٤} وفي التعليق أ، ع: متعلق بقوله لا يصح.

^{٥٥} سورة الأنفال، ٥٨/٨.

^{٥٦} جامع البيان في تفسير القرآن لإبي، ص ٣٨٩ / ١.

^{٥٧} ي: ابدانكم.

^{٥٨} و: ايذائنا.

دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ⁵⁹ وقوله تعالى {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ}⁶⁰. فخصص⁶¹ الأمر بالقتال لمن⁶² يقاتلنا دون من لم يقاتلنا. واعلم أن هذا الكلام مبني على أن المعلق بكلمة "إن" على الشرط عدم عند عدم الشرط⁶³ انتهى.

{فَخَذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ} أي: في أي مكان وجدتموهم سواء كان في الجبل أو الحرم. فالجزء مترتب على مجموع أجزاء الشرط كما نبه عليه سلطان المفسرين؛⁶⁴ إذ يفخر⁶⁵ بعلمه ومعلومه. فيكون حسن المقابلة بين قوله تعالى {فَإِنْ اغْتَرَّوْكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَىٰ إِيْنِكُمْ سَلَّمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا}⁶⁶ وقوله تعالى {فَإِنْ لَّمْ يَغْتَرَّوْكُمْ}⁶⁷ إلى آخر الآية.

فقول البيضاوي: (حيث تمكنتم منهم) أخذه من الكشاف⁶⁷ ومعناه في أي مكان اقتدرتم عليهم، لكم الرخصة التامة في قتلهم وتنكيلهم. وفي مثل هذه الرخصة الكاملة اللائق أن يرى ويراعى الشخص مكنة نفسه واجتماع أسباب الخلاف والمنكرات عن عدوانه⁶⁸ أو منكرأ يقوم مقام الجمع من الأسباب الذي يوجب القتل والقهر بلا عذر شرعي حتى يكون⁶⁹ العدل والإنصاف، ولا يكون الغدر والاعتساف عليهم. وتعلق أمر الوجوب على ما هو طبق إرادة الأمر القاسم بالقسط، وهو منوط على توارد وتجامع الأسباب العادية على طبق نفس الأمر والحقيقة، لا بورود السبب وحده. فاحتاج رحمه الله إلى التعليل بالنظر إلى تناسب المعاني بين الآيتين وإلى هذا الإطلاق والرخصة بأن يكون ردأ على الكشاف بأن يقال: [ظ] إن في الآية السابقة أقمّت السبب وحده لمنفى التعرض، وأتيت في الآية اللاحقة بقيد الإطلاق والرخصة عليهم بقولك حيث⁷⁰ تمكنتم منهم. وهو يوجب لنفي التعرض بالنظر إلى اجتماع الأسباب على حسب العادة لا السبب وحده مع أن الآيتين متقابلتان⁷¹ بالإيجاب⁷² والسلب. فيكون قول البيضاوي: (فإن مجرد الكف...) إلى آخره، تعليلاً للآية الأولى وللثانية بواسطة المقدمة المطوية كما أشير إليها. فتكون المقابلة

⁵⁹ سورة الممتحنة، ٨/٦٠.

⁶⁰ سورة البقرة، ١٩٠/٢.

⁶¹ و: فخص.

⁶² في جميع النسخ من.

⁶³ تفسير الفخر الرازي، ص ١٠٠/٢٣٢. أنظر: تأويلات القرآن للماتردي (ت. ١٩٤٤ هـ/ ١٩٤٤ م)، ص ٣/٣٨٠.

⁶⁴ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود العمادي (ت. ١٩٨٢ هـ/ ١٥٧٤ م)، ص ١/٧٥٥.

⁶⁵ ج، و: يفخر.

⁶⁶ سورة النساء، ٩٠/٤.

⁶⁷ الكشاف للزمخشري، ص ١/١٢٣.

⁶⁸ و: عدوانته.

⁶⁹ وفي التعليق أ، ع: اي يوجد.

⁷⁰ في هامش في جميع النسخ ولكن لم يقرأ في أو ع: هذه الجملة منشأ وللرد والتعليل. و ان كان مذهبا وافيا ان يكون منشأ للرد اذ عدم الكف كاف عن تعرض اليهم.

⁷¹ في هامش في جميع النسخ: كونهما متقابلتين بالإيجاب والسلب باعتبار الشرط لا الجزاء.

⁷² في هامش في جميع النسخ: بل هناك صنعة احباك بان احد في النظر اعتزال احد الفريقين دون عدمه في الآخر على العكس لكون حكم اعتزالهما و علم اعتزالهما مستفادا بقدر هذا الطريق. وكذا الحكم و لو كان في البعض بدلالة او اشارة.

على الكشف العلامة في قوله: "إن كف اليد أحد سببي إستحقاقهم لنفي التعرض"⁷³ رداً صريحاً لمن تدبر قول الكشف والبيضاوي في قوله تعالى {إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ}.⁷⁴ حيث قال الكشف في عطف قوله تعالى: "أو جاؤكم والوجه العطف على صلة الذين كأنه قيل الذين يتصلون بالمعاهدين أو الذين [و] لا يقاتلوكم. فقرر أن كفهم عن القتال أحد سببي إستحقاقهم لنفي التعرض عنهم."⁷⁵ واعتبر الأمران: أحدهما الإتصال بالمعاهدين و الآخر نفس الكف عن القتال وهو معنى قوله {فَلَمَّ يَفَاتِلُوكُمْ}. والبيضاوي عطف أيضاً على الصلة لكنه لم يفسر العطف مثل الكشف، بل خالفه فقال: (أي أو الذين جاؤكم كافين عن قتالكم وقتال قومهم استثنى عن الأمور بأخذهم وقتلهم، من ترك المحاربين فالحق بالمعاهدين أو أتى الرسول وكف عن قتال الفريقين)⁷⁶ انتهى. فاعتبر حال الإتصال والكف عن القتال أمراً واحداً لأن قوله {كافين} عقب قوله أي (و الذين جاؤكم) حال أي: حال كون الكافين المتصلين إلى المعاهدين أو إلى الرسول عليه السلام.⁷⁷ فالحال قيد لا يصلح أن يكون أمراً مستقلاً كما اعتبره الكشف. فلا مانع عن أن يكون سبباً ناقصاً ومن حيث المجموع كالسبب الواحد. وذلك [ظ] في إيجاب الشرطية إيقاعه وفي السالبة إنتزاعه. يعني في الموجبة وجود الكف وفي السالبة عدمه، إذا قلت: كفوا عن القتال وإذا قلت لم يكفوا عنه. فأجاب البيضاوي بقوله: (فإن مجرد الكف لا يوجب نفي التعرض) ما لم ينضم إليه الإعتزال وإلقاء السلم حتى يكون الجزاء مترتباً على مجموع أجزاء الشرط؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لكان الجزاء مترتباً⁷⁸ على بعض أجزاء الشرط والبعض الآخر خارجاً عن ترتبه ويحتاج إلى حكم آخر. فهذا ليس بسديد. وعلى هذا يلزم إثبات الوساطة بين آيتي الإيجاب والسلب.

فإن قلت: لو كان الأمر كذلك، لكان تفسير البيضاوي في قوله (فإن مجرد الكف...) إلى آخره تعليلاً لإيجاب الشرطية لا السلبية. وأيضاً العطف يقتضي على هذا أن يكون للنفي لا المنفى حتى لا يتركب خلاف الظاهر بأن يقال إن مفهوم الآية الثانية يلزم أن يستفاد من الأولى بطريق مفهوم [و] المخالفة. قلت: إن مفهوم الآية السابقة متوقف على الآية اللاحقة بمناسبة الإيجاب والسلب. فلذا أتى بالتعليل في الثانية. وأما مفهوم المخالفة فلكونها من مذهب التحرير لا يضرنا وارتكاب خلاف الظاهر لو لم يكن لداغ، لكان كذا فلا يرد عليه ما يورد؛ لأن هنا حسن البلاغة والاختصار فيكون بياناً للأولى والثانية على أنه لا نسلم أن إتيان البيضاوي، هو خلاف الظاهر. كيف؟ وإن الآية الثانية وإن كان سبب نزولها في قوم آخرين إلا أنه في حكم الشرك والنفاق فيبينهما مساوات. ووجه آخر يؤيد هذا بأن يأخذ القرينة قوله تعالى {وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ} إلى قوله عز وجل {وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ} كما قاله البقاعي، فكان إلقاءهم العهد لم يتعين في الظاهر

⁷³ الكشف للزمخشري، ص ١٢٣/١.

⁷⁴ سورة النساء، ٩٠/٤.

⁷⁵ الكشف للزمخشري، ص ١٢٣/١.

⁷⁶ تفسير البيضاوي، ص ٢٣٣/١.

⁷⁷ أ، ع، و، ي: ع م.

⁷⁸ و - على مجموع أجزاء الشرط لأنه لو لم يكن كذلك، لكان الجزاء مترتباً.

الا بكفهم عن المقاتلة.⁷⁹ وعلى هذا لا يكون وجود الكف وعدمه سبباً مستقلاً بأن كان تعليل البيضاوي [ظ ٨] رداً على الكشاف وتعليل منطوقه تعليلاً إلى منطوق الآية الموجبة بإشارته ودلالته إلى اشارة ودلالة الآية السالبة. وكلا القومين كانوا من المناقذين فكأنه ما بُين أحكام الذي أن خالفوا بما فعلوه وصدر الحكم في عدم التعرض لقوم وبالتعرض لقوم آخرين. فبقى نقيضا الأيتين. كيف كانتا؟ فلما أفادت الآية الثانية أن يكون نقيضاً للأولى وبالعكس فاكتفى بالآية الثانية أن يكون بيانا لنقض حكم الآية الأولى. والاكْتفاء في مثل هذا لا يكون إلا بذكر الثانية. فلذا أورده في عقبها حتى يكون تعليلاً صريحاً للأولى بمنطوقه وضمناً للثانية بإشارته وبمفهوم مخالفته.

فلحصول⁸⁰ التكملة والتوفيق بين المعاني الأيتين ولظهور مفهوم السالبة من ايجاب الشرطية، ذكره عقب الآية الثانية فكأنه مفاد الأيتين جملة واحدة. وإنما لا يناسب إتيانها إلا بعد الآية [٩و] الثانية. فافهم واقبل بالانصاف والقبول.

و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه اجمعين.⁸¹

Kaynakça

- 246 Ahmed Resmî Efendi, Halîfetü'r-rüesâ, önsöz: Prof. Dr. Mücteba İlgürel, indeks: Recep Ahışhalı, İstanbul, 1992.
- OMÜİFD Atalık, Yalçın, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Yayınlarınıları Lider Matbaacılık, Çorum, 2008.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa, Hediye-tü'l-ârifîn, Maârif Vekâleti Matbaası, İstanbul, 1951.
- Bayrak, M. Orhan, *Osmanlı Tarih Yazarları*, Milenyum Yay., İstanbul, 2002.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, tahk.: Mahmûd Abdulkâdir Arnavut, Daru Sâdır, Beyrut, 2004.
- Bikâî, Burhâneddîn Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsubi'l-Âyât ve's-Süver*, Daru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire, ty.

⁷⁹ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام المفسر برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، (ت. ٨٨٥ هـ / ١٤٨٠ م)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٥٩/٥.

^{٨٠} أ، ع-؛ ح، و في هامش من "وجه آخر" إلى "ومفهوم مخالفته".

^{٨١} ح: تمقها الفقير حافظ عبد الرحيم؛ أ: حررها السيد عثمان المدرس ابن السيد محمد القرصي عفى عنهما؛ ع: باقي يا قوم. حررتها بعون الملك الوهاب وحسن توفيقه المستطاب. انا احوح الوري السيد عثمان المدرس ابن السيد محمد القرصي.

- Ebu's-Sûud, İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-kitâbi'l-Kerîm* tahk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîseti, Riyâd, ty.
- Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995.
- İcî, Muhammed b. Abdurrâhman b. Muhammed b. Abdullah, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîrî'l-Kur'ân*, tahk.: Abdulhamid Hendâvî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Kâdizâde, Ömer b. İbrahim, *Umdetü'l-akvâl*, Kastamonu İl Halk Ktp. 37 Hk 3889/1.
- Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin terâcîmu musannifi'l-kütübi'l-arabiyeti*, Müessesetür'r-risâle, yy., ty.
- Kasap, Murat, Osmanlı Gürcüleri, Gürcistan Dostluk Derneği Tarih Serisi I, Gürcü Osmanlılar I. Baskı, İstanbul, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tahk.: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mîzân, İstanbul, 2005.
- Mehmed Tahir, Bursalı, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Âmire, 1342.
- Mısırî, Ebü'l-İrfân Sabbân Muhammed b. Ali, *Şerh Dibace feyzü'l-bihâr ala riyazi'l-izhar*, Süleymaniye Ktp., Yozgat Bölümü, nr. 687.
- Öztürk, Yunus *Süleyman Feyzî Paşa'nın er-Risâletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2015.
- Paşa, Mutasarıf: Âsîf, *Ankara Vilayet Salnamesi Çorum Sancağı*, Hicri 1318.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Sabuncuoğlu, İhsan *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2010.
- Söylemez, Mahfuz "Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Bulunan İslam Tarihi İle İlgili Yazmalar I", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2002/I, ss. 294-315.
- Süreyya, Mehmed, Sicilli-i Osmânî yâhut Tezkire-i Meşâhir-i Osmanîyye, Matbaa-i Âmire 1308-1311.
- Taberî, Ebu Cafer Muhamed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire, ty.

Tevkî, Abdülmennân Feyzî Süleyman, *er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-reddi ale'l- Mu'tezile*, Hasan Paşa Ktp. Kayıt no: 985; Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Bölümü Kayıt no: 420; İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Kayıt no: 1084/03.

_____, *Akâidden Risale*, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., 43 Va 2669.

_____, *Feydu'l-bihar 'alâ riyadî'l-izhâr*, Çorum Hasan Paşa Ktp., 19 Hk 2660; Kastamonu İl Halk Ktp., 37 Hk 1148.

_____, *Kur'an'dan Bazı Ayetlerin Tefsiri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, OE_Yz_1084/1.

_____, *Kur'an'dan Bazı Ayetlerin Tefsiri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, OE_Yz_1084/2.

_____, *Risâle fi izâhi ayâtî'l-cihâd*, Çorum Hasan Paşa Ktp., 19 Hk 153.

_____, *Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala Fe-in Lem Ya'tezilukum*, Süleymaniye Ktp., Yozgat Bölümü, nr. 820.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1978.

248 OMÜİFD Zemaşerî, Ebû Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-Belâğa*, tahk.: Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûud, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

_____, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, tahk.: eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Mektebetu'l-Ubeykân, Riyâd, 1998.

Arşiv Belgeleri

BOA, C. ML. 612, 25202, 29/ZA/1208;

BOA, C. ML. 610, 25147, 29/M/1208.

BOA, C. ML. 235, 9850, 14/ZA/1197.



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Hadislerde Gizli Kusurlar –İllet ve Şâz-,

Muhittin Düzenli, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2016, 349 s.

Hadisin sıhhatini zedeleyici gizli sebep olarak tanımlanan illet, gerek ilelü'l-hadis ilmiyle olsun gerekse sahih hadisin şartları arasında yer alan “illetli ve şâz olmama” ifadeleriyle olsun hadis ilminin temel konularından birisini teşkil etmektedir. Hadis ilmiyle uğraşan hemen herkesin müstağni kalamayacağı, bir şekilde ilgilenmesi gereken bir alandır. Ancak her ne nedense, illet daha ziyade sahih hadis şartları arasında sayılagelen, hadis ilimleri arasında da ilelü'l-hadis ilmi olarak hadise dair gizli kusurları inceleyen bir ilim şeklinde bilinmekte, içeriğinin ne olduğuna dair fazla bir şey bilinmemektedir.

Bu alana dair çalışmaların h. birinci asırda başladığı ve rivayet asrı boyunca Şu'be b. Haccac (ö.160/776), Yahya b. Said el-Kattan (ö.198/813), Yahya b. Main (ö.233/848), Ali el-Medinî (ö.234/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Darekutnî (ö. 385/995) gibi âlimlerin bu alanda uzman olduğu bilinmektedir. Bu âlimlerce yazılan eserlerden sonra, rivayet asrının da sona ermesiyle artık bu alanda çalışma yapılmaktan ziyade, bu alana dair efsane/mit tarzı bir dilin oluştuğu görülmektedir. Konuyla ilgili hadis usûlü eserlerine bakıldığında bu konunun hadis ilimlerinin en zor konusu olduğuna, bu alanı ancak zikredilen âlimler gibi işin ehli (uzman) kimselerin bilebileceğine dair bilgiler olduğu görülecektir. Bu söylemlerle bu alan, rivayet asrından sonra hadis ilminin “en kapalı”, tam olarak ne olduğu bilinmeyen bir alanı haline gelmiştir. Öyle ki işin içine bu alanda

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2017, sayı: 42, ss. 249-254.

uzmanlığın, çok çalışmanın veya meleke kesbetmenin bir sonucu olarak sezgi, his de eklenmiş, illetin ancak böyle tesbit edileceği belirtilmiştir. Böylece hadisle uğraşanlar için bu alan “bilinemez, ulaşılamaz” hale gelmiştir. Rivayet asrından sonra üretilen bu ifadelerle birlikte hadis âlimleriyle bu alan arasında bir mesafe oluşmaya başlamıştır. Müteahhirûn dönemindeki hadis usûlü eserlerinde illet veya ilelü'l-hadis'e dair bu ifadelerin daha da yaygınlaşmasıyla bu mesafe gittikçe artmıştır. Artan bu mesafe doğal olarak hadis ilminde çalışanların bu alana yabancılaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu gibi sebeplerden olsa gerek modern döneme gelindiğinde hadis alanında çalışanlar bu kavram veya ilme dair sadece tanım ve ezber bilgiler ifade etmektedirler. Bu alanın tam olarak ne ifade ettiği, belli bir usûlü olup olmadığı gibi konulara dair bilgilere rastlanmamaktadır.

250
OMÜİFD

Hadis alanında çalışanlarla illel ilmi arasındaki mesafeyi, doğal olarak da yabancılaşmayı ortadan kaldıracak bu alana dair çalışmalara ihtiyaç olduğu aşikardır. “Hadislerde Gizli Kusurlar –İllet ve Şâz-“ ismiyle Muhittin Düzenli tarafından kaleme alınan eser de bu mesafeyi ortadan kaldırmaya yarayacak çalışmalardan birini oluşturmaktadır. “Rivayetlerin Sıhhatini Tespitte İlet ve Şâzın Fonksiyonu” adlı doktora çalışmasına dayanan bu eser (s. 8), yazarın da belirttiği üzere illel ilmüne dair literatürün fazla olması, şâza dair klasikte müstakil çalışmaların olmaması gibi sebeplerle illet üzerinde yoğunlaşmakta, şâzı illet kavramı içerisinde ele almaktadır.

Bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan eserin giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve konuya dair kaynaklara yer verilmektedir. Araştırmanın konusu, illet ve şâz kavramlarının İslamî gelenekte ilk defa nasıl ortaya çıktığı, ne şekilde kullanıldığı, tarihsel süreçte kapsamının nasıl şekillendiği ve genişlediği, rivayetlerin sıhhatini etkileyebilecek ve illet türü olarak mülâhaza edilebilecek başka nelerin olabileceği gibi hususlar şeklinde belirtilmiştir (s. 24). Özellikle kaynaklar bölümünde klasikten günümüze kadar illel literatürüne dair

bilgiler, alana dair çalışma yapacaklar için bir başvuru kaynağı olacak niteliktedir.

İllet ve şâz olgusunun kavramsal ve tarihsel analizine ayrılan birinci bölümde öncelikle illet ve şâz kavramlarının tarihsel olarak hadis âlimlerince yapılan tariflerine ve değerlendirmelerine yer verilmiştir (ss. 46-92). Bu tanımların neticesinde; illetin gizli olması şartının tanımdaki umûm ilige binaen olup, bir çok muhaddis tarafından râvinin zayıflığı, isnadın kopukluğu, tedlis yapılması, ravinin cehaleti gibi cerhle ilgili hususların illet sebebi olduğu belirtilmektedir. İlletin genel tanımı gizli olsun açık olsun hadisin sıhhatine hâlel getirecek her şey şeklinde, özel tanımı ise sıhhati zedeleyen gizli sebep şeklinde de belirtilmiştir (s. 63). Şâz ise, güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefeti ve bu rivayette tek kalması, şeklinde tanımlanmakta diğer tariflerin lokal amaçlar için yapıldığına vurgu yapılmaktadır (s.92). İlletin ortaya çıkışıyla ilgili ise, içerik olarak sahabe döneminden itibaren var olmakla beraber teknik olarak h. II. asrın başlarında cerh ve tâdil ilmiyle ortaya çıktığı belirtilmektedir (s. 71).

İlletin hem tanımındaki hem de ortaya çıkışındaki verilen bilgilere bakıldığında, illetin râvi odaklı bir durum olduğu göze çarpmaktadır. Şayet râvi odaklı bir durum ise ve sahih hadis şartları arasında râvinin adîl ve zabt sahibi olması özellikleri zikrediliyor ise bu halde tekrardan bu şartlara illetli olmama şartı neden konulmaktadır? Daha açık ifadeyle râvi ile ilgili belirtilen şartlarda ne eksiklik vardı ki; buna bir de illetli olmama şartı eklendi? Bu tanımdaki duruma bakıldığında aslında illetin de aynı şeyden bahsettiğine vurgu yapılmaktadır. Tarihsel olarak tanımlarda meydana gelebilecek genişleme veya daralmanın illet tanımında da geçerliliği olabilir mi? Yani ilk dönemlerde illet, sıhhati giderici her şey olarak ifade edilirken sonraları buna gizli kusurlar şeklinde bir sınırlama mı getirildi?

İllet ve şâz kavramlarının tahlilinden sonra illet ve şâzın ortaya çıkış sebepleri üzerinde durulmuş, râviden ve rivayetin naklinden kaynaklı etkenler kısmında manen rivayet, rivayette ihtisar gibi bilinçli müdahale-

lere, aynı olayın farklı yorumlanması, beşeri zafiyetler, vehm, zapt, râvinin yorumunun rivayetleşmesi gibi bilinçsiz müdahalelere yer verilmiştir (ss. 93-116). Arap yazısının yetersizliği, ehil olmayanların hadis rivayetinde bulunmaları, toplumsal-kültürel değişim başlıklarının yer aldığı dış etkenlere değinilerek ve birinci bölüme dair genel bir değerlendirme yapılarak bu bölüm sonlandırılmıştır.

İkinci bölüm “illet ve şâz türleri ve hadislerin sıhhatine etkisi” başlığını taşımaktadır. İleti ne olduğunu pratik olarak gösterecek olan bu bölüm özellikle üzerinde duracağımız kısmı oluşturmaktadır. Bu bölüm illet ve şâz diye iki kısımda incelenmiş ancak özellikle illet üzerinde durulmuştur. İlet kısmı ise üç kısımda incelenmiştir: İsnatta illeti oluşturan unsurlar, metinde illeti oluşturan unsurlar ve isnat ve metinde illeti oluşturan unsurlar. Özellikle isnatta illeti oluşturan kısma geriden bakıldığında irsal, inkita’, tedlis gibi kopukluk sebebiyle olan illetler, râvinin yalancı, meçhul olması, hafıza zayıflığı, çok yanılma gibi râvi’den kaynaklı illetlere yer verilmektedir (ss. 139-190).

252

OMÜİFD

Bu noktada iki şeyi ifade etmek yerinde olacaktır. Birincisi yukarıda ifade edildiği üzere râvinin adalet ve zabt sahibi olması ve senedinin muttasıl olması şeklinde yer alan sahih hadis şartlarıyla illetli olmama şartı arasında ne fark vardır? Görüldüğü kadarıyla aynı şeylerden bahsedilmektedir. Bu soruyla ilişkili ikinci konu ise, seneddeki illetler bunlarsa neden ilmi hakkında herkesin yapamayacağı, ancak sezgisel güç vs. ile anlaşılabilir şekilde bir tür mitoloji üretildi? Örneklere ve konulara bakıldığında yazarın, ilmi eserlerindeki durumu buraya taşıdığı görülmektedir. Burada senetteki illet denilen şeyler yazarın da belirttiği üzere (s. 314) usûl eserlerinde senetteki kopukluk ve râviden kaynaklı zayıflık sebepleri arasında zikredilmektedir. Dışarıdan bakan bir göz bunların aynı şey olduğunu söyleyecektir. Şayet ifade edildiği üzere aynıysa o zaman buradan şöyle bir sonuç çıkarabilir miyiz? Hadis usûlü eserlerinin yazılmadığı rivayet asrı döneminde usûl anlamında hem kuralları hem de pratik sonuçlarını bizlere ilmi literatürü göstermekte, büyük ölçüde bugünkü anlamıyla hadis usûlünü oluşturmaktadır. Eğer bu mümkünse,

şu halde hadis usûlü tarihine farklı bir pencereden bakılması gerekecektir.

Metinde illeti oluşturan kısımda bugün metin/muhteva tenkidine dair yapılan çalışmalarda zikredilen Kur'an'a, sahih sünnete, tarihi olaylara aykırı olması gibi konulara yer verilmektedir (ss.190-239). Bu kısım, Ehl-i hadise dair sadece senede itibar ediyorlar, metnin anlamıyla fazla ilgilenmiyorlar şeklindeki ithamları boşa çıkaracak şekilde illet kapsamında muhaddislerin metni de dikkate aldıklarını göstermektedir. Belki de illel ilminin, hadis usûlü konularından farklılığı ortaya koyan kısım burası olmaktadır. Çünkü hadis usûlü eserlerinde burada belirtilen herhangi bir kritere rastlanmamaktadır. Yazarın belirttiği üzere bunlar illet kapsamında değerlendiriliyorsa aynı şekilde bugünkü hadis usûlüne dair farklı bir bakış açısı kazandıracaktır. Ancak örneklere dikkatlice bakıldığında illel müelliflerinin konuyu daha ziyade râviden kaynaklı olarak ele aldığı görülmektedir. Zaten yazar da illel litaratürünün daha ziyade isnad üzerinde yoğunlaştığını, rivayetin bundan kaynaklanan sebeplerle illetli sayıldığını belirtmektedir (s. 277).

Daha sonra ızdırab, idraç, tashif, teferrüd gibi isnad ve metinde meydana gelen illet konularına değinen yazar, isnad ve metinde meydana gelen şâz kısmıyla ikinci bölümü bitirmektedir. Bölüm sonunda yaptığı değerlendirmelerde illel eserlerinde yer alan her rivayetin teknikaçından zayıf olduğu anlamına gelmediği şeklideki ifadeleri buradaki rivayetleri kullanacaklar açısından önemli bir bilgiyi oluşturmaktadır.

“İleti tespit yolları ve uygulamadaki izdüşümleri” başlığı verilen üçüncü bölümde öncelikle, sezgisel güç, rivayetin isnad ve metin açısından çözümlenmesi gibi yollarla illetin tespit edilebileceğine vurgu yapılmaktadır. İsnad çözümlenmesi, râvinin kimliklerinin tespiti, cerh ta'dil durumları, hadis ekollerinin bilinmesi şeklinde, metin çözümlenmesi ise rivayetin tarihi bağlamının tespiti ve farklı tariklerin bir araya getirilmesiyle olacağına dikkat çekilmiştir. İletinin uygulamadaki izdüşümleri konusunda ise rivayetlerin isimlendirilmesinde illetin işlevine dikkat çekil-

miş ve son olarak fikhî ihtilaflara yol açması bakımından sonuçlarına değinilmiştir (ss. 314-322).

İllet ve şâz olgusuna dair kavramsal ve tarihsel analizlere ve illete neden olan sebeplere yer veren, özellikle de illet ve şâzın tam olarak ne olduğunu ve neden bahsettiğini bizlere aktaran ve illetin sonuçlarını ortaya koyan bu çalışma, uzağında olduğumuz illet konusunu yakınlaştırması ve belki de bilinen şeyler olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu yönüyle eser, hadis alanında çalışma yapanların görmesi gereken, illel ilmine dair yoğun bilgilerin güzel bir üslûpla aktarıldığı bir çalışma olarak öne çıkmaktadır.

BEKİR ÖZÜDOĞRU
[ARŞ. GÖR., OMÜİF]

**İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci:
Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf,**

Osman Aydınlı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, 334 s.

Mu'tezile ile ilgili yapılan çalışmalarda, bu ekolün büyük ölçüde diğer kelâmî görüşlerinin üzerine bina edildiği beş esasın (usul-i hamse) şekillendiği ortam ve sosyo-politik arka plan çok az değinilmiş bir konudur. Beş esasın teşekkül ettiği ortama ve felsefî kavramlara olan vukufiyetiyle akılcı veya sistematik Mu'tezile'nin kurucusu konumunda olan, aynı zamanda Kelam ilminde birçok ilke imza atmış olan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 227/841), bu beş esasın ve dolayısıyla Mu'tezile mezhebinin oluşumundaki etki ve katkısını ortaya koyan eser, bu bakımdan önemli bir boşluğu doldurmaya yönelik bir adım olarak görülmektedir. Yazarın, Ebû'l-Hüzeyl'in görüşlerinden önce ilk Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışını ve beş esasın teşekkül sürecini, kimler tarafından ne şekilde ortaya atıldığını, ne zaman ve nasıl temellendirildiğini ele alması, bu eserin daha değerli bir hale gelmesini sağlamıştır. Zira Ebû'l-Hüzeyl bu noktada zirve isim olmakla beraber beş esas, onun da hayatı dâhil olmak üzere değişik zaman dilimlerinde teşekkül etmiştir.

Yazar birinci bölümde ilk Mu'tezilî fikirlerin teşekkül sürecini, bu süreçte önemli bir yer tutan büyük günah problemini ve bu problemin arka planındaki Cemel-Sıffin savaşlarının oluşturduğu ortamı, ikinci bölümde Ebû'l-Hüzeyl'in hayatını, yaşadığı ortamın sosyo-politik ve kültürel durumunu, üçüncü bölümde de Ebû'l-Hüzeyl'in bu beş esas üzerindeki etkisini ve katkısını ele alıp tartışmış, böylece beş esasın tarihçesi ve teşekkülü hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur. Mu'tezile'nin teşekkül sürecinin iyi anlaşılması için ayrı bir önemi haiz olan bu beş esasın teşekkülü hakkında yazar şu önemli tespitlerde bulunmuştur:

1. el-Menzile beyne'l-menzileteyn esasının ortaya çıktığı dönemde büyük günah işleyen kimsenin durumuna ilişkin Haricîler, Mürcie ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) tezleri olmak üzere üç ana akım bulunmaktaydı. Vâsıl'ın (ö. 131/748) Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmasına

sebepler, böylece Mu'tezile'nin doğuşunun ilk adımı sayılan el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü, başlangıçta siyasi çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde küfür, nifak, fısık, iman gibi bazı kavramlar etrafında tartışıldığı için itikâdî bir ilke haline gelmiştir. Yazar, bu fikrin gündeme geldiği dönemin sosyo-politik ve kültürel faktörlerine dikkat çekerek Vâsıl'ın bu konudaki görüşünün ahiretle ilgili kısmında Haricî iman nazariyesinden, dünya ile ilgili kısmında ise Mürciî iman nazariyesinden etkilendiğini söylemektedir (ss. 58-71).

2. Mürtekeb-i kebîre'nin durumuyla alakalı tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkan bir diğer ilke va'd ve'l-va'd esasıdır. el-menzile beyne'l-menzileteyn isimlendirmesi dünyevî tarafı, el-va'd ve'l-va'd ise uhrevî tarafı ifade etmektedir. Yani insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması söz konusudur. Bu ilke, Vâsıl tarafından üstü kapalı bir şekilde ifade edilmişse de esas itibariyle Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile teşekkül etmiştir. Zira va'd'in esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılması gerektiği, aksi takdirde Allah'ın va'd'le ilgili ayetlerine ters düşeceği fikri Amr b. Ubeyd tarafından daha açık bir şekilde ifade edildiği görülmektedir (ss. 71-77).

3. Amelî tevhid olarak nitelenen Emri bi'l-maruf Nehyi ani'l-münker esasının, zulme karşı cihad ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî boyutu bulunmaktadır. Bu ilkeye değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir. Söz gelimi Vâsıl ve Amr'ın imamın adil olması gerektiği hususundaki görüşleri bu ilkenin siyasî boyutunun bu iki isimle teşekkül ettiğine delalet ederken ahlâkî boyutunun ise Ebû'l-Hüzeyl'den sonra Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ele alınması, bu boyutunun sonraki dönemlerde teşekkül ettiğini gösterir (ss. 77-87).

4. Mu'tezile'nin fikirlerinin temelini teşkil eden beş esastan en önemlisi olan Tevhid ilkesi içerisinde ele alınan sıfatlarla ilgili görüşler, Cehm b. Safvan'a ve Vâsıl'a kadar uzanmaktadır. Sıfatların nefyi konusunda ilk

görüş bildirenin Vâsıl olması muhtemeldir. Ancak taaddüd-ü kudema tartışması, Vâsıl'dan sonra felsefe kitaplarının İslam dünyasında mütalaa edilmesi sonucu gündeme gelmiştir. Özellikle bu ilkenin alt başlıkları olarak ele alınan Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an, cevher, araz, cisim gibi İslam Kelamında en çok tartışılan bu meselelerin, Ebû'l-Hüzeyl'den önce basit düzeyde ele alındığı, birçok noktada gündeme dahi gelmediği, dolayısıyla tevhid ilkesinin tam anlamıyla teşekkül etmediği söylenebilir (ss. 87-91; 170-234).

Yazara göre Mu'tezile'nin özellikle de Ebû'l-Hüzeyl'in tevhid anlayışı, bazı İslam dışı dinlerdeki düalizm ile teşbih ve teçsime inanan fırkalara ve özellikle nasların zahirine bağlı kalan Ehl-i Hadise karşı bir tepkinin neticesinde şekillenmiştir. Buna bağlı olarak Ebû'l-Hüzeyl, tevhid ilkesinin kapsam alanını bir hayli geniş tutmuş ilâhî sıfatlar ve âlem anlayışını bu ilke doğrultusunda temellendirmiştir (ss. 170-234). Allah-âlem ilişkisi bağlamında atom fikrini ilk ortaya atan kelamcının Ebû'l-Hüzeyl olması¹, yazarın bu noktadaki tespitlerinde haklı olduğunu göstermektedir.

5. Mu'tezile'nin bir diğer esası olan adl ilkesiyle alakalı yapılan tartışmaların temelinde kader düşüncesi vardır. Kader meselesi, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Mâbed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşki ve kader anlayışına yeni bir boyut kazandıran Amr b. Ubeyd'in, Hasan-ı Basrî'nin halkasında buldukları dikkate alındığında, kaderle ilgili tartışmaların onun etrafında yoğunlaştığı anlaşılır. Teorik bazda kaderle ilgili tartışmaların Hasan-ı Basrî'yle başladığı, Amr'la insanın hür irade ve fiillerinden dolayı sorumlu olacağı fikrinin işlendiği, böylece adl ilkesinin temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kader problemi sonraki dönemlerde farklı bir şekilde işlenmiştir. Allah'ın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği, istitaat, mütevellid fiiller gibi konular adl prensibi içerisinde ele alınmıştır (ss. 91-104; 234-275).

¹ Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk.: Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Muntazar, Beyrut, 1409/1988, s. 254.

Sonuç olarak; Mu'tezile'nin beş esasından el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'îd ve emri bi'l-marufnehyi ani'l-münker esaslarının Ebû'l-Hüzeyl'den önce teşekkül ettiği; tevhid ve adl esaslarının birçok alt başlığının ise Ebû'l-Hüzeyl'den önce gündeme bile gelmediği, bazı alt başlıklarının ise tam olarak teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl'in görüşleri ise bu iki esas üzere temellendirilmiştir. Genel olarak onun görüşleri, Allah açısından mutlak aşkınlığı ve teklifi öngören "tevhid" ve insan açısından, fiilleri sebebiyle direkt olarak sorumluluğu getirip mutlak özgürlüğü öngören "adl" ilkeleri üzerinde merkezleşmektedir. Sonraki Mu'tezile de Ebû'l-Hüzeyl'in metodunu benimseyerek bu iki esas üzerinde yoğunlaşmıştır (ss. 275-293). Nitekim mezhep içerisinde bu iki ilkenin vurgulandığı *Ehlu'l-'Adl ve't-Tevhid* (tevhid ve adalet ehli) isimlendirilmesi, bu yoğunlaşmanın bir neticesi olarak görülebilir.

ENES ER

[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

Kuloğlu Şeyh İlyâs, Etvâr-ı Seb'a,

Necdet Şengün, İlahiyat Yayınları, 2. Basım, Ankara, 2015, 286 s.

Kökleri bedî ve fasih bir üslûbu haiz Orhun kitabelerindeki taşlara kazınmış suretteki ilk numunelerine kadar uzanan Türk edebiyatının bir bütün olarak incelenebilmesi ve bu inceleme neticesinde tarihinin kaleme alınabilmesi, ecdâdın telif ettiği hemen hemen bütün eserlerin gün yüzüne çıkartılması ve bu eserlerin tahlil, teŐrih ve tenkidinin yapılarak Türk edebiyat tarihi sahasında sağlam bir zemine oturtulması ile mümkün olabilecektir.

Türk edebiyatı tarihi yazma teŐebbüsünde bulunan Ahmet Hamdi Tanpınar, Mehmet Fuad Köprülü, Agâh Sırrı Levend, Nihad Sami Banarlı, Ahmet Kabaklı, Atilla Özkırmımlı gibi onlarca bilim insanı, bu gayretlerinde başarılı olmuşlar fakat adları bilinmeyen ya da adları bilindiği hâlde kendileri bulunmayan birçok değerli eserin kitaplıklarda el sürülmemiş bir vaziyette durduğunu da söylemeden geçmemişlerdir.

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Necdet Şengün'ün kaleminden ikinci baskısı 2015 senesinde çıkan '*Kuloğlu Şeyh İlyâs, Etvâr-ı Seb'a*' adlı kitabın okuyucu ile buluşması neticesinde, Türk edebiyatı tarihini aydınlatabilme yolunda sağlam bir adım daha atılarak tarihin karanlık köşelerinde saklı kalan Kuloğlu Şeyh İlyâs ilim dünyasında tebellür etmiş ve paha biçilemez eserlerinden bir tanesi transkribe edilip tozlu kitap rafları arasından kurtarılarak gün yüzüne çıkartılmıştır. Şengün'ün bilim âlemine sunmuş olduğu bu kitap, 16. ve 17. yüzyıllarda yaşadığı tahmin edilen Kuloğlu Şeyh İlyas'ın nefsin mertebelerini anlattığı *Etvâr-ı Seb'a* adlı eserinin ilmî bir neşridir.

Kitap, ilmî bir neşir çalışması iken tasavvufî kavramlar ışığında yapılan metin incelemesi ile aynı zamanda bir tahlil hüviyetine bürünmüştür. Kitapta eserin müellifi ve türü hakkında ayrıntılı malumatlar verilmiş, ana teması nefis ve nefsin mertebeleri olan eser tasavvufî içerik, kavram ve mazmunlar açısından oldukça zengin olduğundan yapılan tahlil çalışması da dinî ve tasavvufî bir tetkik karakteri kazanmıştır. Kitap giriş ve

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2017, sayı: 42, ss. 259-264.

üç bölümden oluşmaktadır. Eserin sonunda sonuç kısmından evvel kitabın nüshalarının tanıtımına dair fotoğraflar da mevcuttur.

Giriş bölümünde kitabın isimlerini meydana getiren etvâr ve seb'a kelimeleri üzerinde durulup her iki kelime de Türkçe ve Arapça lügatler vasıtasıyla ayrıntılı bir şekilde izah edildikten sonra etvâr ve seb'a kelimelerinin birleşerek 'Yedi Tavır' kavramını oluşturduğu ve literatür hâline gelerek tasavvuftaki yerini aldığı belirtilmiştir. Buna göre bu ifâdenin bir kimsenin insân-ı kâmil makâmına giden yolda nefsin aşması gereken yedi merhaleyi ifade eder olduğu fakat bütün tarikatların kavrama aynı mânâyı verdiklerini söylemenin de mümkün olmadığı vurgulanmıştır (s. 13). Tasavvuftaki manevî terbiyeyi ruh üzerinden yürüten tarikatların uyguladıkları terbiyenin letâif-i insâniyye veya letâif-i hamse olarak ifade edildiği, Nakşibendiyye tarikatının bu sistemi savunan tarikatların başında geldiği ve bu latifelerin sırasıyla kalp, rûh, sır, hafâ, ahfâ; nefsi esas alan etvâr-ı seb'anun ise özellikle Halvetiyye tarîkati müntesiplerince öne çıkarılan yedili bir sistem olduğu belirtilmiştir. Buna göre insânî rûhun sahip olduğu yedi sıfatın emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye ve kâmilenin etvâr-ı seb'a olduğu söylenmiştir (s. 16). Hem letâif-i hamse hem de etvâr-ı seb'a kavramlarının Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lumua'sı*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kutü'l-Kulûb'ü*, Kelebâzî'nin *et-Taarruf'u*, Abdulkerim el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle'si*, El-Hucvurî'nin *Keşfü'l-Mahcûb'u* gibi ilk dönem klasik tasavvuf kaynaklarında yer almadığı; bununla beraber Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmiddîn'i*, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâihü'l-Cemâl'i*, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif'i*, Azîzüddîn Nesefî'nin *İnsân-ı Kâmil'i* gibi daha sonraki dönem eserlerinde etvâr-ı seb'aya taalluk eden ifadelerin görüldüğü açıklanmıştır (s. 17).

Etvâr-ı seb'a kavramı üzerinde durulduktan sonra eser üzerinde yapılan çalışmalar, tezler ve yazılan makaleler künyeleriyle verilmiştir. Etvâr-ı Seb'a adlı eserin içeriği, üslûbu, nüshaları, Kuloğlu'nun hayatı ve eserleri hakkında malumatın verildiği kısma bırakılıp Türk edebiyatında etvâr-ı seb'a yazım geleneğine değinilmiştir. Bu eserler verilirken özellikle Türkçe etvâr-ı seb'alar zikredilip Arapça ve Farsça başta olmak üzere

diğer dillerde yazılan etvâr-ı seb'alar sarf-ı nazar edilmiştir. Bu da İslâm kültür ve medeniyetine mensup milletlerin oluşturduğu etvâr-ı seb'aların tamamını tanıtanın mümkün olmamasına bağlanmıştır (s. 21).

Yazarı bilinen Türkçe etvâr-ı seb'alar tanıtılırken hem konunun hangi yüzyıllarda daha önemli görüldüğünü ifade etmesi hem de bir takım hataları önlemesi bakımından Türkçe kaleme alınmış etvâr-ı seb'a müellif ve eserleri tanıtılırken kronolojik bir sıra takip etmenin yerinde olacağı düşünüldüğü 14. yüzyıldan başlanıp 19. yüzyıla kadar yazılmış etvâr-ı seb'alar yazılış tarihlerine göre zikredilmiştir. Bu eserler sadece zikredilmekle kalınmamış aynı zamanda bunların her birisinin hangi kütüphane ve hangi numarada kayıtlı olduğu bütün ayrıntılarıyla verilerek üzerlerinde yapılan çalışmalar var ise kimlerin nerede çalıştığı da bu ayrıntıya dâhil edilmiştir (ss. 21-34). Yazarı bilinmeyen Türkçe etvâr-ı seb'aların da hangi kütüphanelerde kaçar adet olduğu yine künyeleriyle beraber verilmiştir (ss. 35-37).

Kitabın birinci bölümünde Kuloğlu Şeyh İlyas'ın hayatı, eserleri ve şahsiyeti üzerinde durulmuştur. Kuloğlu'nun doğum tarihinin bilinmediği ve adının şuaara tezkirelerinde geçmediği, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla 16. yüzyılın ikinci yarısı ile on yedinci yüzyılın ilk yarısında yaşam sürdüğü, hakkında bu güne kadar bir makale dışında kapsamlı bilimsel çalışmaların yapılmadığı ifade edilmiştir (ss. 39-43). Birinci bölümün ikinci kısmında eserleri üzerinde durulmuş ve eserlerinin Dîvân-ı Hümayûn, Dîvân-ı Mesâbîh, Bâğ-ı Behişt, Silsile-nâme, Mevlîd-i Nebî ve Etvâr-ı Seb'a olduğu belirtilerek her birisinin nüshası/nüshaları ve muhtevası hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Kuloğlu'nun gizli kalmış birer hazine kıymetindeki eserlerinde tasavvufî kimliği ve kişiliğinin ön plana çıktığı, şer-i şerîfe ve ehl-i sünnet inancına muğâyir herhangi bir ifadenin olmadığı, döneminin geleneksel kurallarına çok da önem vermeyip âlimleri devlet adamlarına tercih eden bir kişiliğe sahip olduğu tespit edilmiştir (ss. 43-52).

Kitabın ikinci bölümü metin tahliline ayrılmıştır. Bu bölüm de kendi içerisinde üçe ayrılıp birinci kısmında nefsin mertebeleri ve rüyalar iş-

lenmiş, ikinci kısımda din ve son kısımda da tasavvuf çatısı altında metin tahlil edilmiştir. Nefsin mertebeleri nefs-i emmâreden nefs-i kâmileye kadar metinden örnekler verilmek suretiyle işlenmiştir (ss. 53-69). Din bahsinde Allah, peygamberler, kutsak kitaplar, âhiret ile ilgili mefhumlar, ibâdetler, âyetler, hadîsler, melekler, önemli gün ve geceler, ölüm, şeytan ve tevbe kavramları incelenmiş (ss. 69-95); tasavvuf bahsinde ise eser, tasavvufun en önemli meselelerinden olan nefis konusunu esas aldığından insanın elest bezminde yaratılışından insân-ı kâmile giden yoldaki serüvenini ve bu yolculuktaki ana unsurlar ön plana çıkarılmaya çalışılmış ve incelemeye alınan kavramlar bu doğrultuda seçilmiştir. Konu bütünlüğü sağlanması açısından diğer bir çok tasavvufi kavram dışarıda bırakılmıştır. Bu doğrultuda tasavvuf bahsinde elest bezmi, insan, gönül, aşk, seyr u sülûk, nefis, mürîd-mürşid, vahdet-kesret, fakr, gaflet ve fenâ-bekâ gibi tasavvufun temel kavramları ele alınmıştır (ss. 95-110). Bütün bu kavramlar incelenirken öncelikle çeşitli lügatlerden, tasavvufi kaynaklardan istifade edilmiş ve ardından Kuloğlu'nun ilgili beyitleri ile izah edilen kavramlar zenginleştirilmiştir.

262

OMÜİFD

Üçüncü Bölüm'de çalışmaya kaynaklık eden Etvâr-ı Seb'a metni verilmeden evvel eserin nüshaları tavsif edilmiştir. Eserin biri Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 6266 arşiv numarasıyla kayıtlı Bâğ-ı Behişt adlı eserle aynı cilt içinde 251^b - 308^a yaprakları arasında ve diğeri Süleymaniye Kütüphanesi Reşit Efendi Koleksiyonu yazma numarası 1003'te 350-392 numaralı yapraklar arasında olmak üzere iki nüshası tespit edilmiş ve metin tenkidi bu nüshalar üzerinden yapılmıştır (ss. 111-113). Bunun hemen sonrasında metnin kurulumunda takip edilen usûl ve esaslar sıralanıp metin verilmiştir. Metnin kurulumunda takip edilen usûl ve esasların maddeler halinde sıralandığı kısımda metin oluşturulurken A nüshasının (Manisa İl Halk Kütüphanesi nüshası) esas alındığı, bu nüshanın metnin S nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi nüshası) ile mukayese edildiği, her iki nüshanın karşılaştırılmasında oluşan farkların ve nüshaların sayfa numaralarının dipnotta gösterildiği; manzumelerde vezin, üslûp ve anlam gibi birtakım ölçütlere uygunluk bakımından en doğru kelimenin seçilmeye çalışıldığı, her manzumeye bir numara verildiği ve numarala-

rın altına da ilgili şiirin vezin tespiti yapıldığı ifade edilmiştir. Metin kurulumunda çok sık olmasa da metin tamirine gidildiği, metne sonradan ilave edilen atıf vâvlarının [] işareti ile paranteze alındığı, âyet ve hadis iktibaslarının italik olarak yazıldığı ve çalışmanın tahlil bölümünde açıklandığı için bu iktibasların tercümelerinin dipnotta verilmediği belirtilmiştir (ss. 113-115).

Etvâr-ı Seb'a tıpkı bir dîvân gibi hecâ sistemine göre tertip edilmiş, şiirler elif harfinden ye harfine kadar sıralanıp yedi başlık altında tanzim edilmiştir. Her başlıkta etvâr-ı seb'ayı ifade eden nefsin mertebeleri ile ilgili bir âyet yazılmıştır. Eser 66 gazel-i mutavvel ve 17 mesnevîden müteşekkildir. İçerisindeki mesnevîler, gazellerin arasında yer alırken klasik mesnevîler gibi bir konuyu baştan sona işleyen uzun mesnevîler olmayıp beyit sayısı genellikle on beş on altı arasında değişen ve mesnevî olmasını yalnızca kafiye düzenine borçlu olan nazım şekli olarak karşımıza çıkarmaktadır. Mesnevîler genellikle kısa aruz kalıpları ile yazılırken gazeller daha çok uzun kalıplarla kaleme alınmıştır. Metinde hatırı sayılır miktarda Arapça ve Farsça kelime mevcuttur. Bunun yanı sıra Türkçe kökenli arkaik kelimeler de yer yer mısralar arasına serpiştirilmiştir.

Eserde üç ana üslûbun varlığı hissedilir. Bunlardan ilki nasîhat üslûbudur. Bu üslûpta bir şeyh olarak Kuloğlu'nun müritlerine, müntesiplerine veya hedef kitle olarak seçtiği kimselere karşı kötülükten men edip iyiliğe sevk edici çağrı dili kullandığı görülür. İkincisi daha çok dinî bilgilerin aktarıldığı tasvîr ve tanım dilidir. Üçüncüsü de rüyaların anlatıldığı kısımlarda şart kipi kullanılarak tercih edilen üslûptur. Fakat yine de bu üç üslup birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamaktadır. Çalışmanın asıl konusu edebî sanatlar olmadığından, eserde geçen bütün sanatlar tek tek ele alınıp değerlendirilmemiş olmakla birlikte Kuloğlu'nun sıkça kullandığı ve hemen göze çarpan cinas sanatına dair metinden alıntılar yapılmak suretiyle malumat verilmiştir.

Çalışmada Sühreverdî, İbn-i Arabî, Gazalî ve Necmeddin-i Kübrâ gibi tasavvufî düşünce ekollerinde derin izler bırakmış sûfî ve âlimlerin eserlerine atıflarda bulunulmuş; Ethem Cebecioğlu'nun Tasavvuf Terim-

leri ve Deyimleri Sözlüğü, Süleyman Uludağ'ın Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İskender Pala'nın Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü gibi tasavvuf ve edebiyat alanında yazılmış terminolojik sözlükler yardımıyla da dinî ve tasavvufî mefhumlar izah edilmiştir. Bu açıdan eser, ulaştığı ve kullandığı kaynak bakımından oldukça zengindir.

Şengün'ün uzun ve yorucu çalışmaları neticesinde ilim âleminin istifadesine sunduğu bu kitabın, başka *Etvâr-ı Seb'a* çalışmalarına öncülük ve kaynaklık edeceği şüphesizdir. Bu güne kadar *Etvâr-ı Seb'a* konusunda makale ve yüksek lisans düzeyinde yapılan bilimsel çalışmalar yapılmış ise de, sayıları oldukça yetersiz olan bu araştırma ve incelemelerin Şengün'ün bu çalışması ile artacağı; tekke edebiyatı ve tasavvuf tarihi alanlarında çalışacak olanlara ilham vereceği şüphesizdir. Kitabın Türk dili ve edebiyat tarihi açısından da bilim dünyasına bir katkı mahiyetinde olması kitabın kıymetini artıran bir başka özelliğidir.

264

OMÜİFD

MURAT VANLI
[ARŞ. GÖR., OMÜİF]