



ISSN: 1309-6672

Yıl/Year: 6 Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 11 Bahar/Spring 2016

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول مجلة معهد العلوم الاجتماعية



Ebsco HOST PUBLISHING



ASOS INDEX Tarafından Full Text Taranmaktadır.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول مجلة معهد العلوم الاجتماعية

ISSN: 1309 - 6672

Yıl/Year: 6 Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue: 11 Bahar/Spring 2016



Ebsco HOST PUBLISHING



ASOS INDEX Tarafından Full Text Taranmaktadır.



Sahibi / Owner:
(Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına)
(Of Behalf of Bingol Universty Social Sciences Institute)
نيابة عن جامعة بينكول مجلة معهد العلوم الاجتماعية
Doç. Dr. Yaşar BAŞ

Editörler /Editors / **المحررين**

Doç. Dr. Yaşar BAŞ
Doç. Dr. Abdullah AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Fikret OSMAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÜVEN
Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÇETKİN
Yayın Kurulu / Editorial Board / **هيئة التحرير**

| | |
|--------------------------------------|---|
| Prof. Dr. Ahmet Gürbüz | Yrd. Doç. Dr. Abdünnasır Süt |
| Prof. Dr. Hasan Çiftçi | Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kayıntı |
| Prof. Dr. Hikmet Tan | Yrd. Doç. Dr. Cihat Yaşaroğlu |
| Prof. Dr. Muammer Erdoğan | Yrd. Doç. Dr. Emrullah Ülgen |
| Prof. Dr. M. Cengiz Yıldız | Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin |
| Prof. Dr. Pomytkina Liubov | Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Çaldak |
| Prof. Dr. Ali Ahmed İbrahim Al-Tayiş | Yrd. Doç. Dr. İsmail Narin |
| Doç. Dr. Abdulvahap Baydaş | Yrd. Doç. Dr. Kasım Tatlılıoğlu |
| Doç. Dr. Flaudette May Datuin | Yrd. Doç. Dr. Mehmet Karaca |
| Doç. Dr. Hiroyuki Ogasawara | Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kaya |
| Doç. Dr. Kazuaki Sawai | Yrd. Doç. Dr. Rudramma Siddheshwar Hiremath |
| Doç. Dr. Mustafa Kırkız | Yrd. Doç. Dr. Tahir Aşirov |
| Doç. Dr. Nusrettin Bolelli | Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh |
| Doç. Dr. Ousama Ekhtiar | Yrd. Doç. Dr. Vedat Avcı |
| Doç. Dr. Sait Patr | |

Redaktörler/Redactors/ أنها مدقق لغوي
Yrd. Doç. Dr. Önder ÇAKIRTAŞ (İngilizce)
Arş. Gör. Bilgütay DURSUNOĞLU (Türkçe)

E-Dergi Sorumlusu/Contact Person of e-Journal/ اتصل شخص من بريد المجلة
Öğr. Gör. Özgür AYDIN. oaydin@bingol.edu.tr
المراسلات العنوان/Correspondence Adress/
Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100-BİNGÖL
Tlf: 0(426) 215 00 17 **Faks:** 0(426) 215 00 72 **e-posta:** sbe.bingoldergi@gmail.com

Basım Yeri/Place of Publication/ مكان النشر
İstanbul Caddesi, İstanbul Çarşısı
Nu: 48/48-49 İskitler/ANKARA
Tel: 0312 341 36 67

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ,
BAHAR VE GÜZ DÖNEMİNDE OLMAK ÜZERE YILDA İKİ KEZ,
YAYIMLANAN HAKEMLİ VE ULUSLARARASI BİR DERGİDİR.
YAYIM DİLİ TÜRKÇE, İNGİLİZCE VE ARAPÇADIR.

Yayımlanan yazıların her türlü hukuki ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir. Derginin her hakkı saklıdır. Dergide yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeksizin kullanılamaz. Dergimizin PDF formatına Enstitümüz Web sayfasından ulaşılabilir.

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD / المجلس الاستشاري

| | |
|--------------------------------------|---|
| Prof. Dr. Ali Ahmed İbrahim Al-Tayış | Kahire Üniversitesi, Mısır |
| Prof. Dr. Ali Yılmaz Gündüz | İnönü Üniversitesi |
| Prof. Dr. Bilgehan Pamuk | Gaziantep Üniversitesi |
| Prof. Dr. Cengiz Toraman | Gaziantep Üniversitesi |
| Prof. Dr. Enver Çakar | Fırat Üniversitesi |
| Prof. Dr. Erkan Oktay | Atatürk Üniversitesi |
| Prof. Dr. Himmet Uç | Süleyman Demirel Üniversitesi |
| Prof. Dr. İsmail Hakkı Eraslan | Düzce Üniversitesi |
| Prof. Dr. Kahraman Çatı | Düzce Üniversitesi |
| Prof. Dr. Kazım Yoldaş | Uludağ Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet Canatar | İstanbul Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet Çelik | Muğla Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet İnbası | Erciyes Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet Takkaç | Atatürk Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet Törenek | Atatürk Üniversitesi |
| Prof. Dr. Muhammet Beşir Aşan | Fırat Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mustafa D. Karacoşkun | Kilis 7 Aralık Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mustafa Uçar | Hasan Kalyoncu Üniversitesi |
| Prof. Dr. Pomytkina Liubov | National Aviation University, Kiev, Ukrayna |
| Prof. Dr. Reha Saydam | Yüzüncü Yıl Üniversitesi |
| Prof. Dr. Remzi Altunışık | Sakarya Üniversitesi |
| Prof. Dr. Sayın Dalkıran | Uşak Üniversitesi |
| Prof. Dr. Turan Öndeş | Atatürk Üniversitesi |
| Prof. Dr. Turgut Karabey | Erzincan Üniversitesi |
| Prof. Dr. Üzeyir Ok | İzmir Katip Çelebi Üniversitesi |
| Prof. Dr. Yakup Bulut | Mustafa Kemal Üniversitesi |
| Doç. Dr. Flaudette May Datuin | Filipinler Üniversitesi |
| Doç. Dr. Hiroyuki Ogasawara | Kyushu Üniversitesi, Fukuoka, Japonya |
| Doç. Dr. Kazuaki Sawai | Kansai Üniversitesi, Osaka, Japonya |
| Doç. Dr. M. Şükrü Mollavelioğlu | Yüzüncü Yıl Üniversitesi |
| Doç. Dr. Zafer Kanberoğlu | Yüzüncü Yıl Üniversitesi |
| Dr. Keivan Harrasi | Tabriz ACECR, İran |
| Dr. Mohd Nor Hakimin Bin Yusoff | Malezya Üniversitesi |
| Dr. Mohd Rafi Yaacob | Malezya Üniversitesi |
| Dr. Mona Sobh | Aynu'ş- Şems Üniversitesi, İskenderiye, Mısır |

BU SAYININ HAKEMLERİ

REFEREES OF THIS ISSUE

حُكَّامُ هَذَا الْعَدَدِ

| | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| Prof. Dr. Zafer ÖNLER | Yrd. Doç. Dr. Emine ÇETİNEL |
| Doç. Dr. Abdülbaki ÇETİN | Yrd. Doç. Dr. Faruk MANAV |
| Doç. Dr. Abdullah AYDIN | Yrd. Doç. Dr. Fegani BEYLER |
| Doç. Dr. Aytakin DEMİRCİOĞLU | Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA |
| Doç. Dr. Beyhan ZABUN | Yrd. Doç. Dr. Mehmet GÜVEN |
| Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ | Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZGER |
| Doç. Dr. Nebi MEHDİYEV | Yrd. Doç. Dr. Mehmet Seyman ÖNDER |
| Yrd. Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU | Yrd. Doç. Dr. Mehmet YAZICI |
| Yrd. Doç. Dr. Ekrem Ziya DUMAN | Yrd. Doç. Dr. Seviye Ersoy YILMAZ |
| Yrd. Doç. Dr. Emanullah POLAT | Yrd. Doç. Dr. Yavuz TÜRKAN |

İÇİNDEKİLER

Serkan BAYRAKTAROĞLU, Dzhemilya DOSALİYEVA

İŞKOLİKLİĞİN ÖRGÜTSEL BAĞLILIK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: BANKACILIK SEKTÖRÜNDE BİR ARAŞTIRMA

The Effect of Workaholism On Organizational Commitment: A Research In

Banking Sector 9

Ousama EKHTIAR

ALGILAMA TEORİSİ İŞİĞİNDA AHMET ŞEVKİ'NİN ŞİİRLERİNDEKİ HİKAYELER

Shawki's Poetic Tales In The Light Of Reception Theory 29

Fegani BEYLER

RUSYA'DA İSLÂM FELSEFESİ VE İSLÂM FİLOZOFLARI İLE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ

Studies on Islamic Philosophy and Muslim Philosophers in Russia: Works on Farabi 59

Muhammed ÇETKİN

SUYÛTÎ'NİN NAHİVDEKİ YÖNTEMİ

Suyûtî's Method in Syntax 71

Abdullah DURAKOĞLU, İpek Beyza ALTIPARMAK

'SÖZDE KIZLAR' ROMANINDA BATILI VE DOĞULU KARAKTERLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

A Comparison of Eastern and Western Characters in the Novel "Sözde Kızlar

[So-Called Girls]" 99

Yılmaz IRMAK

DOĞUMDAN ÖLÜME BİNGÖL GEÇİŞ DÖNEMLERİ İNANÇ VE UYGULAMALARI

Beliefs and Practices in Bingöl During the Transition Periods from Birth to Death 113

Fikret OSMAN

HEYTING'İN ÜÇ DEĞERLİ MANTIĞI AÇISINDAN DİNİ SÖZCELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluating the Religious Utterances from the Point of Heyting's Three-Valued Logic 133

Osman ÖZER

MÜCERREBAT-I CERRAH KASIM PAŞA

Cerrah Kasım Paşa's Mücerrebat 143

Yasin UZUNTARLA, Sümeyra CEYHAN, İbrahim FIRAT

SAĞLIK KURUMLARINDA YENİLİKÇİLİK: BİNGÖL İLİ ÖRNEĞİ

Innovation in Medical Institutions: Bingöl Province Example 189

Mehmet GÜL

ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN'IN ŞİİRLERİNDE İNANÇ

Faith in the Poems of Abdulhak Hamid Tarhan203

Hıdır APAK

**SOSYAL GİZMET BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN TANRI ALGISI: BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
ÖRNEĞİ**

Social Work Students' God Perception: A Sample Of Bingöl University219

Onbirinci Sayımızla Sizlerleyiz...

Bu sayımızla birlikte dergimiz, önemli bir eşiği aşmış oldu. Bu süreçte gösterilen devamlılık ve hâlen yapmakta olduğumuz çalışmalar; 11. sayımızın daha ümit verici ve teşvik edici bir özellikte yayımlanmasını sağladı. Farklı coğrafyadan akademisyenlerimiz, bu sayımızdan itibaren, Dergimizin Bilim Danışma, Hakem ve Yayın kurullarına katılmış oldu. Dergimize teveccühün artması dolayısıyla daha fazla makale ile karşınıza çıkma imkânı bulduk. Bu sayımızdan itibaren “Uluslararası” niteliğe sahip bir Dergi olarak sizlere ulaşmamız ise, ayrı bir sevinç kaynağımız oldu.

Önceki sayılarımızda ASOS ve EBSCO alan indeksleri tarafından taranmakta olan Dergimizin, DOAJ alan indeksi tarafından taranması için başvuruda bulunmuş olduğumuzu; TÜBİTAK dergi parka üyelik başvurusu yapmayı ve ULAKBİM tarafından taranmasını sağlamayı hedeflediğimizi kaydetmiştik. Bu yaz söz konusu işlemleri tamamlamayı planlamaktayız. Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD) tarafından taranmasını ve uluslararası DOI numarası ile çıkmasını sağlamak da hedeflerimiz arasındadır.

Bu arada Dergimizin Web sitesinin görünümünü güncelleme hazırlığındayız. Sitedeki Türkçe sayfası yanında, İngilizce ve Arapça açılış sayfası ile içerik bilgileri ve formlarını bu dillere çevirme çalışmalarını başlattık. Böylece, biri Doğu diğeri Batı dillerinde olmak üzere, Dergimizin Türkçe dışında iki dilde tanıtımı yapılmış olacaktır. Böylece Türkiye dışından akademisyenlerin dergimize teveccühü de artacaktır.

Yunus'un, “ilim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir” cümlesinde ifadesini bulan el emeği göz nuru çalışmaları ile katkılarını sunan bilim insanlarına ve emeği geçen herkese teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editör

Doç. Dr. Yaşar BAŞ

İŞKOLİKLİĞİN ÖRGÜTSEL BAĞLILIK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: BANKACILIK SEKTÖRÜNDE BİR ARAŞTIRMA*

The Effect Of Workaholism On Organizational Commitment: A Research In Banking Sector

Serkan BAYRAKTAROĞLU **, Dzhemilya DOSALİYEVA ***

ÖZET

Bu çalışma, modern toplumun en yaygın hastalıklarından biri olan işkoliklik ile olumlu çalışan davranışları üzerinde pozitif etki yarattığı düşünülen örgütsel bağlılık kavramları arasındaki ilişkiyi keşfetmeye yönelik yapılmıştır. Araştırmada Marmara Bölgesi'nde bankacılık sektöründe çalışmakta olan 319 kişi yer almıştır. Araştırma neticesinde, araştırmaya katılan denekler kendilerini işkolik olarak tanımlamamışlardır. Bunun nedeni olarak banka çalışanlarının buldukları ağır çalışma koşullarını benimsemelerinden dolayı verilen ifadelerde daha çok orta derecelere yönelmiş olabildikleri düşünülmektedir. Bu çalışma sonucunda sadece işkoliklikle ilgili boyutlardaki yükselişin örgütsel bağlılığı da olumlu yöne etkilediği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte işkoliklik ve örgütsel bağlılık arasındaki ilişkiye yönelik yapılmış regresyon analizi sonucuna göre, işkolikliğin işten zevk alma ve işe güdülenme hissi boyutlarının artması örgütsel bağlılığın duygusal boyutunu arttırmakta; işe güdülenme hissi boyutunun artması duygusal, normatif ve devamlılık bağlılıklarının, dolayısıyla işe güdülenme hissi boyutunun artması genel anlamda örgütsel bağlılığını arttırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İşkoliklik, İşkolik, Örgütsel Bağlılık, Bankacılık Sektörü.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Serkan Bayraktaroğlu'nun danışmanlığında Dzhemilya Dosaliyeva'nın Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim ve Organizasyon Bölümü Yüksek Lisans tezinden türetilmiş ve 17. Yönetim ve Organizasyon Kongre'sinde özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İşletme Fakültesi, serkanb@sakarya.edu.tr

*** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, dzhemilya-d@hotmail.com

ABSTRACT

This study has been conducted with the purpose of exploring the relationship of the concept of workaholism, as one of the biggest problems and illnesses of the modern society, and the concept of organisational commitment that is thought to have positive effect on positive worker behaviour. The sample of the study consisted of 319 workers from the Banking Sector within Marmara Region. In this study there has been no participant defined as workaholic by themselves. It is probably due to the fact that bank workers generally are in heavy working conditions and hence they are not aware of the working conditions. As a result of this study, the rise in workaholic dimensions seem to be affecting organisational commitment positively. However, regression analysis results show that as affective and normative dimensions of organisational commitment increase, work enjoyment dimension of workaholism also increases and in general terms, organisational commitment affects workaholism positively.

Key Words: Workaholism, Workaholic, Organizational Commitment, Banking Sector

1. GİRİŞ

İş yaşamında, sosyo-ekonomik ve ileri teknoloji gibi birçok alanda gelişmenin süreklilik kazandığı bir toplumda yüksek performans sağlamanın yolu, bireyin profesyonel anlamda kendini gerçekleştirmesinden geçmektedir. Günümüzde bireyin kariyeri, itibarı, toplumdaki yeri, profesyonel niteliklere veya diğerlerinden daha hızlı çözüm üretebilme özelliğine bağlı olduğu için; daha çok insan, işini hayatındaki en önemli konu olarak görmektedir. Bu eğilim özü itibarıyla salt kötü olarak algılanamaz, zira çalışmak insanın özgüvenini artırır ve kendini gerçekleştirmesine yol açar. Ancak iş hayatındaki yoğun çalışma temposu, artan sorumluluklar ve esnek çalışma saatlerinin olmaması, işgören davranışlarını negatif yönde etkileyebilmektedir. Bu bağlamda, birey için iş, bir araç olmaktan çıkıp amaç haline dönüşebilir. Bu durum öngörülmediği takdirde işgörenin olumsuz davranışları artarak performansını düşürmekte ve bireyi mesleki deformasyona sürükleyebilmektedir. Bu mesleki deformasyon türlerinden birisi işkoliklik olgusudur (Klimova ve Barabanschikova, 2015). İşkoliklik, gündelik hayatta sıklıkla kullanılmasının yanı sıra bilimsel literatürde de güncelliğini koruyan bir konudur. Web of Science veri tabanına bakıldığında, işkolikliği baz alan bilimsel makale sayısının artmış olduğu dikkat çekmektedir. 1976 ile 1990 yılları arasında 31, 1990 ile 2000 yılları arasında 54, 2001 ile 2010 yılları arasında ise 143 çalışma yayınlanmıştır (Lovakov, 2012: 28). Çalışmaların yoğunluğuna rağmen işkolikliğin olumlu ya da olumsuz olduğu konusunda fikir birliği henüz sağlanmış değildir. Ancak literatürde işkolikliğin olumsuz olduğu, işgöreni, ailesini ve iş ortamını negatif etkilediği kanaati hâkimdir. İşkoliklik, bireyleri fizyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan olumsuz etkilediği için sonuçları itibarıyla bireysel ve toplumsal bir

sorun olmakla birlikte; yapılan arařtırmalarda, dūřūnūlenin aksine iřkolikliđin ۆrgūt açısından da uzun dۆnemde zararlı olabileceđi bulunmuřtur (Özen Kutanis ve akal, 2015).

Entelektüel sermayenin her geçen gün ۆnem kazanması ve artan rekabet koşullarında işletmelerin en temel ۆzelliđi olması, ۆrgütsel bağlılığa olan ilgiyi artırmıştır. ۆrgütsel bağlılık konusunun, ۆrgütsel başarının etkin mekanizması olduğu fikri, bugüne kadar konu ile ilgili oldukça kapsamlı araştırmaların yapılmasına sebep olmuştur. Bu çeşitli araştırmalarda ۆrgütsel bağlılık duygusu olan çalışanların performansının, iş tatmininin, ۆrgütsel verimliliğin arttığı; işe devamsızlığın ve personel devir hızının azaldığı doğrulanmıştır. ۆrgütsel bağlılık, çalışanın ۆrgütün bir üyesi olabilmek için güçlü isteği, ۆrgütün yarar ve çıkarlarına yönelik çalışanın yüksek seviyede çaba sarf etmesi ve işgörenin çalıştığı kuruluşun değerlerini ve hedeflerini benimseyip kabul edilmesi olarak tanımlanabilir. Bundan dolayı ۆrgütsel bağlılığı olumlu ve olumsuz yönde etkileyen faktörlerin araştırılması ۆnemli bir gereklilik olmaktadır.

Bu çalışmada, kavramsal çerçeveyi oluşturan işkoliklik ile ۆrgütsel bağlılık kavramlarının arasındaki ilişkinin ampirik olarak ortaya konulması amaçlanmıştır. İşkoliklik ve ۆrgütsel bağlılık kavramları, ilk bakışta birbirini destekleyen ve pozitif sūreler olarak görölse de konunun ampirik olarak test edilmesi, ۆngörölme yen sonuçları açığa çıkarabilir. Bankacılık sektöründe yapılan bu araştırmanın hem araştırmacılara hem de insan kaynakları (İK) yöneticilerine faydalı bilgiler sağlayacağı umulmaktadır.

2. İşKOLİKLİK KAVRAMI

İşkoliklik son 15 yılda güncel bir konu haline gelmiş olsa da, tarihi 19. yy'ın ortalarına kadar uzanmaktadır. 1852 yılında Fransız yazar Gustave Flaubert işkolikliği, 'acı verici ve sapkınlık düzeyinde işini sevmek' olarak tanımlamaktadır (Bakker ve Leiter, 2010; Klimova ve Barabanschikova, 2015). Bilimsel anlamda ise işkoliklik kavramı, 1970'li yıllarda yayılmaya başlamıştır. Ancak işkolikliğe yönelik tutumlar belirsiz olmuştur. Bazı araştırmacılar çalışmalarında işkolikliği pozitif bir nitelik olarak tanımlarken olgunun sadece ۆrgüt için değil işkolik olan bireyin kendisi için de faydalı olduğunu vurgulamakta, yani işlerine bağlı çalışanların işlerinden yüksek düzeyde tatmin oldukları, ۆrgütlerine ve kariyerlerine güçlü bağlılık duydukları dūřūnılmektedir (Machlowitz, 1980; Korn ve diđ, 1987; Sprankle ve Ebel, 1987, Luk'yanov ve diđ., 2012). Buna göre işine güçlü bir şekilde bağlı çalışanlar işten ayrılmayı dūřūnmezler (Mudrack, 2004).

İşkolikliği negatif olarak değerlendiren araştırmacılar işkolikliği diğer bağımlılıklarla eşdeğer tutmakta ve diğer bağımlılıklarda olduğu gibi işkoliklik de yaşanan olumsuzlukların ve başarısızlıkların bir neticesidir, kaçış yolu olarak görölmelidir. İşkolik olan birisi yaptığı işi, geçimini sağlayan, hayatının bir parçası olarak değil, hayatının anlamı olarak görmektedir. Bununla birlikte işkolikler işlerine karşı söz konu-

su olan bu saplantılı bağlılığı örgütsel etkilerden çok içsel ihtiyaçlardan dolayı geliştirirler (Burke ve diğ, 2006a). Ayrıca işkoliklerin mutsuz, saplantılı, işlerini etkinlikle yerine getiremeyen ve çalışma arkadaşlarını olumsuz yönde etkileyen kişiler oldukları ileri sürülmektedir (Burke ve diğ, 2006b). Bugün işkolikliğin negatif etkilerinin daha çok öne çıktığı ampirik olarak desteklenmiştir. Cherrington (1980) işkolikliği ölçüsüz işe irrasyonel bağlılık olarak tanımlamaktadır (Burke, 2000). Minirth (1981)'e göre ise işkolik kişiler, işlerini kişisel duygularından bir kaçış yolu olarak görmektedir (Snir ve Harpaz, 2004). Moiser (1982) işkolikliği tanımlarken çalışma saatlerini temel almaktadır. Buna göre işkolikler haftada en az 50 saat çalışan kişilerdir (Burke, 2000). Schwarzer (1982) yüksek düzeyde işlerine bağlı çalışanların obsesif-kompulsif eğilimlerinin güçlü olacağını ileri sürmektedir. Ona göre işlerine bağlı çalışanların, işlerinde uzun zaman ve enerji harcamaları, özel hayatlarında onları rahatsız eden olaylardan kaçış isteğinden kaynaklanmaktadır (Mudrack, 2004). Shaef ve Fassel (1988), Killinger (1991), Porter (1996), işkolikliğin bir hastalık olduğunu belirtmektedirler (Snir ve Harpaz, 2004:522). Fassel (1990)'e göre saplantılı işkolikler verimli çalışan değildirler. Aynı zamanda işkolikler iş çevrelerini olumsuz yönde etkilerler (Russo ve Waters, 2006). Spence ve Robbins (1992), işkolik kişileri diğer çalışanlara nazaran “yüksek düzeyde işe bağımlı, içsel baskıları azaltmak için işe güdülenen ve işlerinden düşük düzeyde eğlence sağlayan kişiler” olarak tanımlamaktadırlar (Douglas ve Morris, 2006).

Bireyin sürekli çalışma ihtiyacını hissetmesi, çalışmadığı zaman bundan rahatsızlık duyması olarak tanımlanabilen işkoliklik davranışını sergileyen birey, zamanla işi ile özdeşleşir. İşkoliklerin yaşamları da iş odaklıdır. İş, insan için oldukça önemlidir; zira iş sayesinde birey maddi destek elde eder. Fizyolojik, güvenlik, kendine saygı ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarını karşılar. Ancak iş, hayatın tek amacı haline gelince, durum tehlike arz etmeye başlar. İşsiz yapamama bir alışkanlık haline gelir, iş bir bağımlılığa dönüşür. Ama sonuç olarak işkolik kimseye fayda sağlamaz, zira kendisini ve ailesini ihmal eder, öncelik verdiği konular iş lehine değişir, birey yakın ve uzak çevresinden soğur. İş bireyi aştığı zaman sağlık sorunları artar, psikolojik ve sosyal sorunlar oluşur.

İşkoliklerin düşünölenin aksine örgütlerine de faydaları olmaz. Hatta işkolik çalışanlar iş yeri için potansiyel bir tehlike kaynağıdır. Zira işkoliklik stresli çalışma ortamının oluşmasına, morallerin bozulmasına sebep olur, bütün çalışma düzenini bozar. Çalışanların hayatta kalabilmek için dört elle sarıldıkları roller, üretkenlik ve iş gücü kalitesinin önünde bir engele dönüşür.

İşkolik kişi kısa süre içinde üstün performans sergileyerek hızlı yükselebilir; fakat kariyeri parlak ve hızlı olduğu kadar çabuk söner. Yoğun çalışma temposu bireyin tükenmesine yol açar. Duygusal tükenme, işkoliklerin profesyonel hastalığıdır. Bunun nedeni çalışanın üzerine yapabildiğinden fazla iş yükü alması, güç ve yeteneklerini yanlış kullanmasıdır. İşveren, işğörenlerin uzun süreli ve verimli çalışmasını arzu

etmekte olduğu için işkolikliği onaylamamalıdır; çünkü işkoliklik çalışan kişinin yeteneklerini köreltmektedir. Bugünkü şartlarda insanların aşırı olarak işe odaklanması bilgi paylaşımı ve yenilikçi olmayı sınırlandırmaktadır. İşkolikler sadece ailelerine zaman ayırmamak ile kalmazlar, sürekli meşgul oldukları için çalıştıkları alan ile ilgili gelişmeleri takip edemez duruma gelirler, başka alanlarla ilgili bilgi edinmezler, bunun neticesinde profesyonel olarak gelişmezler. Zira onlar “çalışmak» zorunda olduklarını düşündükleri için, fiziksel olarak ilgili literatürü okumaya, seminerlere ve bilimsel etkinliklere zaman ayıramazlar.

İşkolik kişiler sürekli başarılı olma ve başkaları tarafından onaylanma ihtiyacı duymaktadır. Kişi başarısız olmaktan, başkalarının gözünden düşmekten, tembellikle suçlanmaktan ve yöneticinin gözünde başkalarından daha kötü görünmekten korkmaktadır. Bu korkular, kişinin bulunduğu psikolojik halinde hâkim olan telaş duygusundan kaynaklanmaktadır. İşkolik kişi ailesinden ve arkadaşlarından sürekli uzaklaşarak çalışmaya odaklanmakta ve böylece yaşadığı kaygılarla baş başa kalmaktadır (www.narcom.ru, 2015). İşkoliklerin görev ve sorumluluklarını devretmeleri çok zordur. Çünkü onlar görevlerini kendileri yapmak isterler. Görev ve sorumluluk devretseler bile sürekli diğerlerinin işlerine karışırlar ve müdahalede bulunurlar. Aynı zamanda işkolikler katılım ve bilgi paylaşımını da reddedebilirler. İşkolikler standart programlarına karşı sıkı bir bağlılık duyarlar ve problemlerin çözümünde esnek davranmazlar (Maslach, 1986).

İşkolikliğın olumlu ve olumsuz yönlerini ön plana çıkaran farklı yazarların görüşleri değerlendirildiğinde, olumsuz özelliklerin daha ağır bastığı görülmektedir. İşkoliklik, diğer bağımlılıklar gibi yok edici nitelik taşımaktadır. İşkolikliğın özellikleri duygusal ve davranışsal boyutlarda ele alınabilir. İşkolikliğın duygusal boyuttan davranışsal boyuta taşınma süreci işkolikliğın anlaşılmasında önemlidir. Sonuç olarak, işkolikliğın özellikleri literatürde bireysel ve kültürel boyuttaki farklılıklar ihmal edilerek ele alınmıştır. Bu nedenle kültürler arası karşılaştırmalara dayalı çalışmalara ihtiyaç vardır.

3. ÖRGÜTSEL BAĞLILIK KAVRAMI

Son yıllarda yaşanan deneyimler, insan sermayesinin doğru ve rasyonel kullanılmasının örgütlerin piyasada lider olma olasılığını arttırdığını göstermektedir. “İnsan” faktörünün rekabet edebilirlik niteliğine sahip olduğu düşüncesi ve işgören sadakatinin rekabet üstünlüğü sağladığı kanaati, araştırmacıların ve yöneticilerin örgütsel bağlılık olgusuna karşı sürekli artan ilgilerini açıklamaktadır. Yöneticiler, örgütsel bağlılığın güçlendirilmesini örgütsel başarının etkin mekanizması olarak görmektedir. Work USA Survey 2000 verilerine göre örgütlerine yüksek düzeyde bağlı olan çalışanlar, hissedarlarına üç yıl içerisinde %112 kâr kazandırmışken; örgütlerine düşük düzeyde bağlı işgörenler ise sadece %76 oranında gelir sağlamıştır. Fleetn Boston Financial Corp. verilerine göre ise banka sektöründeki çalışanlarının bağlılık duygusu

%1 artarsa yılda 11 milyon dolar değerinde gelir elde edilebilir, ayrıca işe almada ve oryantasyon eğitiminde 15-19 milyon dolar değerinde tasarruf sağlanabilir. Örgütlerine bağlı işgörenlerin %90'ı, çalıştıkları kuruluşlarını başkalarına iyi bir iş yeri olarak tavsiye ederler ve %55'i başka işverenlerden gelen teklifleri reddetmeye hazırdırlar (Dominyak, 2006).

Örgütsel bağlılık kavramı ilk kez 1956 yılında Whyte tarafından ele alınmıştır (Gül, 2002). Araştırmacı, örgütüne fazla bağlı kişinin tanımını yapmış ve örgüt için muhtemel zararları üzerine çalışmıştır (Atay, 2006). Örgüt insanı, meslektaşlarını yaratıcılık kaynağı olarak algılamak, bir yere bağlı olma duygusunun, kendisinin nihai ihtiyacı olduğuna inanır (Randall, 1987).

Örgütsel bağlılık bir davranış biçimi, amaca yönelik davranışlar bütünü, teşvik edici bir etken ya da bir tutum olarak değerlendirilebilir (Dunham ve diğ., 1994; Lois ve Nyhan, 1994; Morris ve Sherman, 1981, Modway ve diğ., 1979, Onay Özkaya ve diğ., 2006). Genel olarak örgütsel bağlılık kavramının işgörenin örgütlerine sadece zarar vermemeleri değil, onların gönüllü olarak çalıştıkları kuruluşun başarılı olabilmesi için çaba harcamalarını ifade ettiği sanılmaktadır. Zarar getirmeyen, resmi normlar ve kurallara uyan bireyin güvenilir, hatta dürüst bir çalışan olduğuna varsayılır, fakat bu onun örgütüne bağlı ve sadık olduğuna anlamına gelmez (Dominyak, 2006).

Çalışanlara kendi amaç ve değerlerini benimsetmeyi başaran örgüt, sadık ve örgütün başarılı olabilmesi için çabalayan personeli kazanabilmektedir, aynı zamanda işgörenlerinin çalıştıkları kurumla gurur duymalarını teşvik etmektedir (www.psychoru, 2015). Örgütsel bağlılık olgusunun karakteristik özellikler aşağıdaki gibidir (Ulutaş, 2003: 34):

- a) Çalışan örgütün bir üyesi olabilmek için güçlü istek duymaktadır.
- b) Çalışanlar, örgütün yarar ve çıkarlarına yönelik olarak yüksek seviyede çaba sarf etmektedir.
- c) Çalışan çalıştığı kuruluşun değerlerini ve hedeflerini benimseyip kabullenmektedir.

Örgütüne bağlı olan işgörenin diğer çalışanlara nazaran daha verimli ve performansının daha yüksek olduğuna düşünölmektedir, bununla birlikte yapılan çeşitli araştırmalar örgütsel bağlılık ile devamsızlık, işe geç kalma ve işgücü devri arasında negatif yönde ilişkinin olduğuna ortaya koymuştur (Ersoy, 2007). Netice olarak örgütsel bağlılığın işletmeler için büyük önem taşıyan bir konu olduğuna düşünölebilir.

Örgütsel bağlılık tanımlamalarından yola çıkarak örgütün üyesi olmaktan hoşnutluk duyan ve beklentilerin karşılandığına algılayan bireyin, örgütüne karşı olumlu davranışlarda bulunacağı düşünölmektedir. Örgütsel bağlılık, yüksek performansın bir belirleyicisidir. İşe geç kalma eylemi ile örgütsel bağlılık arasında da negatif yönde güçlü bir ilişkinin olduğuna belirlenmiştir. Örgütsel bağlılığın yokluğu çalışanın örgüt-

ten ayrılması ile ifade edilir. Bu bağlamda alternatif iş imkanları olsa dahi yüksek düzeyde bağlılık hissedenden kişinin işten ayrılmak istemeyebileceği söylenebilir. Yapılan araştırmalar da bunu desteklemekte ve örgütsel bağlılık ile işgören devir hızı (turnover) arasında doğal olarak, kuvvetli negatif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Güncelliğini koruyan örgütsel bağlılık kavramına ilişkin önemli araştırmaların ve çeşitli tanımların yapıldığı görülmektedir. Fakat örgütsel bağlılığının ne olduğu konusunda fikir birliği henüz sağlanmış değildir. Bununla birlikte uzmanların çoğu örgütsel bağlılığın, örgütsel başarının etkin mekanizması olduğu konusunda hemfikirlerdir.

Araştırmalarda örgütlerine bağlılık duygusu olan çalışanların performansının, iş tatmininin, örgütsel verimliliğin arttığı; işe devamsızlığın, personel devir hızının azaldığı doğrulanmıştır (Ferris ve Aranya, 1983; Culverson, 2002; Brown, 2003; Guatam ve diğ., 2004, Erdem, 2007). Örgütlerine bağlı olan kişiler daha çok, daha iyi ve daha uzun süre çalışırlar. Böyle çalışanlar örgütlerinin ayakta kalmaları ve gelişme göstermeleri için bazı zorluklara tahammül etmeye hazırdır. Söz konusu olan tüm getiriler, örgütlerin varlıklarını sürdürebilmeleri ve başarıya ulaşabilmeleri açısından örgütsel bağlılığın önemli bir konu olduğunu göstermektedir.

Son dönemde yapılan çeşitli çalışmalarda, hızla değişen çevresel faktörler karşısında, örgütsel bağlılığın uygunluğu ve sürekliliğine şüpheyle bakılmaya başlanmıştır. Bu araştırmalarda çalışanların küçülerek büyüme, yeniden yapılanma ve şirket evlilikleri gibi uygulamalar karşısında örgütsel bağlılık yolu ile uzun süre mücadele edemeyecekleri ileri sürülmektedir (Suliman ve Iles, 2000).

Örgütsel bağlılık işkoliklikten farklı olarak pozitif olduğu düşünülen önemli bir kavramdır. Örgütsel bağlılığın çalışan davranışları üzerinde pozitif etki yarattığının düşünülmesi, örgütsel bağlılığı araştırmacıların dikkate değer bir konu olarak görmesine yol açmaktadır.

İşkoliklik ve örgütsel bağlılığı ilişkilendirmeye yönelik yapılmış bazı çalışmalarda iki olgu arasında zayıf bir korelasyon bulunduğu belirlenmiştir (örn. Burke, 1999; Burke ve Koskal, 2002; Burke ve Richardsen vd. 2004, Kesen, 2015). Bir yandan işkoliklik olumlu bir olgu olarak değerlendirildiğinde örgüte bağlılık, işkoliklik davranışının bir neticesi olarak ortaya çıkabilir (Scott ve diğ., 1997). Bununla birlikte çoğu zaman bir bağımlılık olarak ele alınan işkoliklik olgusunun işgörenin örgüte olan bağlılığı pekiştireceği düşüncesi yanıltıcı olabilir, zira işkolik kişiler işe bağlıysen, örgütlerine bağlı olan işgörenler örgütün amaç ve değerlerine inanmakta ve bu doğrultuda hareket etmektedir (Bakker ve diğ., 2008). İşgörenlerin işletmeye olan devam bağlılıkları, örgütten ayrıldıklarında kaybedeceklerini düşündüklerinde veya alternatif işin yokluğunu hissettiklerinde artmaktadır (Aziz ve diğ., 2013). Bu durum özellikle özgüveni düşük olan kişiler için geçerlidir. Tiftik ve Zincirkıran (2014)'ın çalışmasında örgütsel bağlılık ile işkoliklik arasında pozitif korelasyon bulunmuştur.

Diğer yandan örgütsel bağlılığın işkolikliği arttırması da mümkündür (Aziz, 2003), zira çalışanlar ödül elde ederek veya cezadan kaçınarak örgüte uyum ve bağlılıklarını arttırmaya yönelebilirler (Aronson, 1999 akt. Kesen, 2015) ve bu ödül alma ve cezadan kaçınma arzusu çalışanları işkolikliğe sürükleyebilir. Tekstil ve otomotif sektörlerde faaliyet gösteren firmalarda yapmış bir araştırma neticesinde işkolikliğin artmasında örgütsel bağlılığın önemli bir rolü olduğu belirlenmiştir. Aynı şekilde örgütsel bağlılık boyutlarından normatif bağlılığın da işkolikliği arttırdığı gözlemlenmiştir. Örgütsel bağlılığın devam bağlılığı ve duygusal bağlılık boyutlarının ise işkolikliği etkilemediği görülmüştür (Kesen, 2015).

4. ARAŞTIRMA METODOLOJİ

1.1. Araştırmanın Amacı

Araştırmada literatürde yer alan işkoliklik ile örgütsel bağlılık arasındaki ilişkilerin ampirik olarak test edilmesi amaçlanmıştır. İşkoliklikle örgütsel bağlılık kavramları ilk bakışta birbirini destekleyen süreçler olarak görülse de konunun ampirik olarak test edilmesi öngörülmeven sonuçlara yol açabilir. Bankacılık sektöründe yapılan bu araştırmanın İK yöneticilerine faydalı bilgiler sağlayacağı umulmaktadır. Araştırmanın bankacılık sektöründe yapılmanın sebebi, işgörenlerin mesai saati dışında çalışmak zorunda kalmalarıdır.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Bankacılık sektöründen kolayda örnekleme yöntemiyle seçilen ve Marmara bölgesinde yer alan özel, kamu bankaları ile özel finans kurumlarında beyaz yakalılara uygulanan anketlerle işkoliklik tipleri ve örgütsel bağlılık düzeyi ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Meyer ve Allen tarafından geliştirilen üç boyutlu “Örgütsel Bağlılık Ölçeği” ile Spence ve Robbins’in WorkBAT ölçeğinden yararlanılarak geliştirilen Kart (2005) tarafından Türkçe’ye çevrilerek geçerliği ve güvenilirliği test edilen; birçok yazar tarafından kullanılan (Örneğin Bardakçı, 2007) işkoliklik ölçeği kullanılmıştır. İşkoliklik ölçeğinde geçerliği ve güvenilirliği sağlanmış iki alt boyut yer almaktadır. Bunlar İşten Zevk Alma (WE) ve İşe Güdülenme Hissi (D) alt boyutlarıdır. İşten Zevk Alma boyutu 9, İşe Güdülenme Hissi boyutu 11 olmak üzere ölçek toplam 20 ifadeden oluşmaktadır. İşkoliklik ölçeğindeki işe bağlılık boyutunun yapılan araştırmalarda geçerliği ve güvenilir çıkımmasından dolayı (Bardakçı, 2007) bu boyut değerlendirme dışı tutulmuştur. Meyer ve Allen’in ölçeği, duygusal bağlılık boyutu 6 ifade, devam bağlılığı boyutu 6 ifade ve normatif bağlılık boyutu 6 ifade olmak üzere toplam 18 ifadeden oluşmaktadır. İfadeler 5’li Likert tipiyle yanıtlanmış ve katılma derecesine göre “Kesinlikle Katılmıyorum”, “Katılmıyorum”, “Kararsızım”, “Katılıyorum” veya “Kesinlikle Katılıyorum” olarak cevaplanmıştır. Puanlamada önermelere verilen cevaplar “Kesinlikle Katılmıyorum” ifadesinden “Kesinlikle Katılıyorum” ifadesine doğru 1–2–3–4–5 şeklinde kodlanmıştır.

Araştırma kapsamında ulaşılan verilere dair istatistiki analizler (Frekans dağılımı, Korelasyon, Regresyon, ANOVA,), SSPS analiz programı ile değerlendirilerek hipotezler test edilmiştir.

1.3. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırma evrenini Marmara Bölgesindeki banka çalışanları oluşturmaktadır. Örneklemi oluşturan özel, kamu bankaları ve özel finans kurumlarına 150'şer tane olmak üzere toplam 450 anket verilmiş ve bunlardan 325 tanesi geri dönmüş ve 6 tanesi değerlendirmeye dâhil edilememiştir. Araştırmada Marmara Bölgesi'ndeki bankacılık sektöründe çalışmakta olan 319 kişi yer almaktadır (%70,9 geri dönüş oranı). Deneklerin 125'i (%39,2) özel banka, 96'sı (%30,1) kamu bankalarında ve 98'i (%30,7) de özel finans kurumlarında çalışmaktadırlar. Araştırmada kolayda örnekleme yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın Hipotezleri:

İşkoliklik ile örgütsel bağlılık arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik gerçekleştirdiğimiz araştırmada oluşturulan ana ve alt hipotezler aşağıdaki gibidir:

Ana Hipotezler:

H 1: İşkoliklik ile örgütsel bağlılık arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 2: İşkoliklik boyutları ile örgütsel bağlılık boyutları arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 3: İşkoliklik boyutlarının örgütsel bağlılık boyutları üzerinde etkisi vardır.

Alt Hipotezler

H 4: İşten zevk alma boyutu ile duygusal bağlılık boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 5: İşten zevk alma boyutu ile normatif bağlılık boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 6: İşten zevk alma boyutu ile devamlılık bağlılığı boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 7: İşe güdülenme boyutu ile duygusal bağlılık boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 8: İşe güdülenme boyutu ile normatif bağlılık boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 9: İşe güdülenme boyutu ile devamlılık bağlılık boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır.

H 10: İşkoliklik boyutlarının duygusal bağlılık boyutu üzerinde etkisi vardır.

H 11: İşkoliklik boyutlarının normatif bağlılık boyutu üzerinde etkisi vardır.

H 12: İşkoliklik boyutlarının devamlılık bağlılığı üzerinde etkisi vardır.

1.4. Araştırmanın Kısıtları

Araştırma, kısıtlı bir sürede, sadece ulaşılabilen banka şubelerinde ve gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Yoğun çalışma temposu arasında, her ne kadar deneklerin anketleri sağlıklı bir şekilde cevaplaması takip edilmiş olsa da, anket yönteminden kaynaklanan zayıflıklar bu çalışma için de geçerli olacaktır.

1.5. Araştırmanın Bulguları ve Yorumları

Verilerin analiz edilmesi sonucunda çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Demografik bulgular, işkoliklikle ve örgütsel bağlılıkla ilişkili bulgular aşağıda tablolar halinde gösterilmiştir.

Tablo 1: Demografik Özelliklerin Frekans Dağılımı Tablosu

| | | N | YÜZDE |
|---|---------------------------|-----|-------|
| Cinsiyet | Erkek | 162 | 50,8 |
| | Kadın | 157 | 49,2 |
| Yaş | 20–24 | 73 | 22,9 |
| | 25–29 | 122 | 38,2 |
| | 30–34 | 59 | 18,5 |
| | 35 ve üstü | 65 | 20,4 |
| Eğitim | Lise | 43 | 13,5 |
| | Ön lisans | 69 | 21,6 |
| | Lisans | 185 | 58,0 |
| | Lisansüstü | 22 | 6,9 |
| Medeni hal | Bekâr | 174 | 54,5 |
| | Evli | 145 | 45,5 |
| Çocuk sahibi | Var | 104 | 32,6 |
| | Yok | 215 | 67,4 |
| Çalışma süresi | 1 yıldan az | 56 | 17,6 |
| | 1–5 | 153 | 48,0 |
| | 6–10 | 37 | 11,6 |
| | 11–15 | 29 | 6,1 |
| | 16 ve üstü | 44 | 13,8 |
| Unvan | Yönetici personel | 79 | 24,8 |
| | Yönetici olmayan personel | 240 | 75,2 |
| Haftada iş yerinde geçirdiği süre (saat). | -40 | 71 | 22,3 |
| | 41–49,9 | 111 | 34,8 |
| | 50+ | 137 | 42,9 |

Araştırmaya katılan banka çalışanlarının demografik özelliklerine yönelik bilgiler Tablo 1’de gösterilmiştir. Tablo 1’de görülebileceği gibi örneklemin %50,8’i erkek, %49,2’si ise kadınlardan oluşturmaktadır. Katılımcıların yarısından fazlası (% 61,1) 20–29 yaş aralığında yer almakta ve % 79,6’sı ön lisans ve lisans mezunudur. Örneklemin % 54,5’i bekâr ve %67,4’ü de çocuk sahibi değildir. Katılımcıların yakla-

şık yarısı (%48,0) 1–5 yıl arasında kurumlarında çalışmaya devam etmekte ve %75,2 gibi büyük bir kısmı kurumlarında yönetici olmayan personel unvanı ile çalışmaktadır. Deneklerin % 77'sinden fazlası haftada 40 saatten fazla çalışmaktadır. Haftada 50 saatten daha fazla çalışanların işkoliklik riskinin fazla olabileceği düşüncesi ile bu oran yaklaşık % 43 olarak belirlenmiştir.

Tablo 2: İşkoliklik ve Örgütsel Bağlılık Boyutlarının Ortalamaları

| | Boyut | Ortalama |
|-------------------|----------------------|----------|
| İŞKOLİKLİK | İşten zevk alma | 3,147 |
| | İşe güdülenme | 3,193 |
| ÖRGÜTSEL BAĞLILIK | Duygusal bağlılık | 3,378 |
| | Normatif bağlılık | 3,365 |
| | Devamlılık bağlılığı | 3,1 |

İşkoliklik ölçeğinin alt boyutları açısından değerlendirildiğinde işten zevk alma ($\bar{X} = 3,147$) ve işe güdülenme ($\bar{X} = 3,193$) boyutlarının orta düzeyde olduğu; örgütsel bağlılık boyutlarından duygusal ($\bar{X} = 3,378$) ve normatif ($\bar{X} = 3,365$) bağlılığın orta derecenin üzerinde ve devamlılık bağlılığının ($\bar{X} = 3,1$) ise orta derecelerde olduğu belirlenmiştir. Örnekleme bankacılık sektöründe karşılaşılabileceği düşünülen düzeyde işkolikler çalışanların bulunmadığı anlaşılmıştır. Deneklerin duygusal ve normatif bağlılıklarının da devamlılık bağlılıklarına göre daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Tablo 3: İşkoliklik Boyutları İle Örgütsel Bağlılık Boyutları Arasındaki İlişkiye İlişkin Korelasyon Analiz Sonuçları

| Boyut | Ortalama | Std. Sapma | İşten zevk alma | İşe güdülenme | Duygusal bağlılık | Normatif bağlılık | Devam bağlılığı |
|-------------------|----------|------------|-----------------|---------------|-------------------|-------------------|-----------------|
| İşten zevk alma | 3,1473 | ,51176 | 1 | | | | |
| İşe güdülenme | 3,2374 | ,57455 | ,497** | 1 | | | |
| Duygusal bağlılık | 3,3804 | ,73131 | ,442** | ,332** | 1 | | |
| Normatif bağlılık | 3,3636 | ,71371 | ,451** | ,402** | ,603** | 1 | |
| Devam bağlılığı | 3,0993 | ,68927 | -,005 | ,193** | -,053 | ,174** | 1 |

** 0,01 anlamlılık düzeyine göre (2-yönlü)

Korelasyon analizinde veriler arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyi ($p=0,01$) olarak ele alınmıştır. Tablo 3’de görüldüğü üzere Pearson Correlation değeri $r=0,442$ olduğundan işten zevk alma ile duygusal bağlılık arasında orta derecede pozitif ilişki olduğu bulunmuştur. Benzer şekilde Pearson Korelasyon değeri $r=0,451$ olduğundan işten zevk alma ve normatif bağlılık arasında orta derecede pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir. İşten zevk alma ile devamlılık bağlılığı arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Böylece “İşten zevk alma boyutu ile devamlılık bağlılığı boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır” hipotezi reddedilmiş bulunmaktadır. Aynı paralellikte işe güdülenme hissi ile duygusal bağlılık ($r=0,332$) ve normatif bağlılık ($r=0,402$) arasında orta derecede pozitif yönlü korelasyon, işe güdülenme hissi ile devamlılık bağlılığı ($r=0,193$) arasında ise zayıf anlamlı bir korelasyon olduğu saptanmıştır.

Tablo 4: İşkoliklik Boyutlarının Duygusal Bağlılık Üzerindeki Etkisi

| Bağımsız Değişken | Std. Edilmemiş Katsayılar | | Std. Edilmiş Katsayılar | T | Anlamlılık | R | R ² | Düzeltilmiş R ² | F |
|-------------------|---------------------------|------------|-------------------------|-------|------------|------|----------------|----------------------------|------------------|
| | B | Std. Sapma | Beta | | | | | | |
| 1(Sabit) | 1,111 | ,252 | | 4,407 | ,000* | | | | |
| İşten zevk alma | ,525 | ,082 | ,367 | 6,385 | ,000* | ,460 | ,212 | ,207 | 42,503 ,000** |
| İşe güdülenme | ,191 | ,073 | ,150 | 2,603 | ,010* | | | | |

Bağımsız değişken: İşten zevk alma ve işe güdülenme hissi
Bağımlı Değişken: Duygusal bağlılık

*Değer 0,05 düzeyinde anlamlıdır.

**Değer 0,01 düzeyinde anlamlıdır.

Hipotez 10 için yapılan çoklu regresyon analizinin sonuçları doğrultusunda, duygusal bağlılık boyutundaki değişimin %21’i ($R^2=0,212$) bağımsız değişken tarafından açıklandığı belirlenmiştir. ANOVA sonuçları anlamlılık sütündeki değer oluşturan regresyon modelinin $p<0,01$ düzeyinde istatistiksel açıdan anlamlı olduğunu göstermektedir. İşkolikliğin işten zevk alma ($\beta=0,367$ $p=0,00$) ve işe güdülenme hissi ($\beta=0,150$ $p=0,10$) boyutlarının duygusal bağlılığın üzerinde pozitif etkisi olduğu saptanmıştır. Bundan dolayı hipotezin istatistiksel açıdan anlamlı olduğu kabul edilebilir.

Tablo 5: İşkoliklik Boyutlarının Normatif Bağlılık Üzerindeki Etkisi

| Bağımsız Değişken | Std. Edilmemiş Katsayılar | | Std. Edilmiş Katsayılar | T | Anlamlılık | R | R ² | Düzeltilmiş R ² | F |
|--|---------------------------|------------|-------------------------|-------|------------|------|----------------|----------------------------|------------------|
| | B | Std. Sapma | Beta | | | | | | |
| 1(Sabit) | ,949 | ,241 | | 3,940 | ,000* | ,495 | ,246 | ,241 | 51,413 ,000** |
| İşten zevk alma | ,465 | ,079 | ,333 | 5,922 | ,000* | | | | |
| İşe güdülenme | ,294 | ,070 | ,237 | 4,204 | ,000* | | | | |
| Bağımsız değişken: İşten zevk alma ve işe güdülenme hissi Bağımlı Değişken: Normatif bağlılık | | | | | | | | | |

*Değer 0,05düzeyinde anlamlıdır.

**Değer 0,01 düzeyinde anlamlıdır.

Hipotez 11 (İşkoliklik boyutlarının normatif bağlılığı üzerinde etkisi vardır.) için yapılan çoklu regresyon analizinin sonuçları doğrultusunda, normatif bağlılık boyutundaki değişimin %25'i ($R^2=0,246$) bağımsız değişken tarafından açıklandığı görülmektedir. ANOVA sonuçları anlamlılık sütündeki değer oluşturan regresyon modelinin $p<0,01$ düzeyinde istatistiksel açıdan anlamlı olduğunu göstermektedir. İşkolikliğin işten zevk alma ($\beta=0,333$ $p=0,00$) ve işe güdülenme hissi ($\beta=0,237$ $p=0,00$) boyutlarının normatif bağlılığın üzerinde pozitif etkisi olduğu saptanmıştır. Bundan dolayı hipotezin istatistiksel açıdan anlamlı olduğu kabul edilebilir.

Tablo 6: İşkoliklik Boyutlarının Devamlılık Bağlılığı Üzerindeki Etkisi

| Bağımsız Değişken | Std. Edilmemiş Katsayılar | | Std. Edilmiş Katsayılar | T | Anlamlılık | R | R ² | Düzeltilmiş R ² | F |
|---|---------------------------|------------|-------------------------|--------|------------|------|----------------|----------------------------|-----------------|
| | B | Std. Sapma | Beta | | | | | | |
| 1(Sabit) | 2,660 | ,261 | | 10,201 | ,000* | ,225 | ,051 | ,045 | 8,464 ,000** |
| İşten zevk alma | -,181 | ,085 | -,134 | -2,128 | ,034 | | | | |
| İşe güdülenme | ,312 | ,076 | ,260 | 4,113 | ,000* | | | | |
| Bağımsız değişken: İşten zevk alma ve işe güdülenme hissi Bağımlı Değişken: Devamlılık bağlılığı | | | | | | | | | |

*Değer 0,05düzeyinde anlamlıdır.

**Değer 0,01 düzeyinde anlamlıdır.

Hipotez 12 (İşkoliklik boyutlarının devamlılık bağlılığının üzerinde etkisi vardır.) için yapılan çoklu regresyon analizinin sonuçları doğrultusunda, devamlılık bağlılığı boyutundaki değişimin %5'i ($R^2=0,051$) bağımsız değişken tarafından belirlen-

miştir. ANOVA sonuçları anlamlılık sütündeki değer oluşturan regresyon modelinin $p < 0,01$ düzeyinde istatistiksel açıdan anlamlı olduğunu göstermektedir. İşkolikliğin işe güdülenme hissi ($\beta = 0,260$ $p = 0,00$) boyutunun devamlılık bağlılığı üzerinde etkisi olduğu tespit edilmişken, işkolikliğin diğer alt boyutu anlamlılık değerleri ele alındığında işten zevk almanın devamlılık bağlılığı boyutu üzerine etkisi bulunmamıştır.

Sonuç olarak araştırmada işkolik olarak tanımlanabilecek bireylere rastlanmadığı söylenebilir. Bununla beraber işkoliklik boyutları ile örgütsel bağlılık boyutları arasında orta derecede pozitif yönlü ilişkiler olduğu bulunmuştur. Ayrıca işkoliklik ve örgütsel bağlılık boyutları arasındaki ilişkiye yönelik yapılmış regresyon analiz sonucuna göre ise İşkoliklik boyutları ile örgütsel bağlılık boyutları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkilere rastlanmıştır. Netice olarak işkoliklik ve örgütsel bağlılık boyutları arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu söylenebilir.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Günümüzde insanların iş yerinde kendilerini ispat etmeye çalışmaları, işsiz kalma korkuları, teknolojik gelişmelerin iş yapma biçimlerini etkilemesi ve çalışanların bunları takip edebildiklerini göstermeye çalışmaları sonucu artmaya başlayan işkoliklik olgusunun ve etkilerinin araştırılması, günümüzde daha çok önem arz etmeye başlamıştır.

Bu araştırmada literatürde yer alan işkoliklik ile örgütsel bağlılık arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. İşkoliklikle örgütsel bağlılık kavramları ilk bakışta birbirini destekleyen süreçler olarak görülse de, zamanla işkoliklikle örgütsel bağlılık arasındaki ilişkinin negatifleşme olasılığının çok yüksek olabileceği düşünülebilir.

Bu çalışmada işkoliklik ile örgütsel bağlılık arasındaki ilişki incelenmiş ve banka çalışanları üzerinde bir araştırma gerçekleştirilmiştir. İşkoliklikte, işten zevk alma ve işe güdülenme hissi olmak üzere iki boyuta yer verilmiştir. Örgütsel bağlılığın da duygusal, normatif ve devam bağlılığı olmak üzere üç alt boyutu bulunmaktadır ve araştırmada bu boyutlar yer almıştır.

Bankacılık sektöründe yapılan araştırma sonucunda işten zevk alma ve işe güdülenme hissi ile duygusal ve normatif bağlılık arasında olumlu ve anlamlı ilişkiler bulunmuştur. İşe güdülenme hissi ile devam bağlılığı arasında da anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Gerçekleştirilen araştırmada, işkolik olarak tanımlanabilecek denekler ile karşılaşılmamıştır. Bunun nedeni olarak banka çalışanlarının buldukları ağır çalışma koşullarını benimsemelerinden dolayı verilen ifadelerde, daha çok orta derecelere yönelmiş oldukları düşünülebilir. Bu çalışma sonucunda işkoliklikle ilgili boyutlardaki artışın örgütsel bağlılığını da pozitif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte işkoliklik ve örgütsel bağlılık boyutları arasındaki ilişkiye yönelik yapılmış regresyon analizi işten zevk alma ve işe güdülenme boyutlarının duygusal ve normatif bağlılığı etkilediği belirlenmiştir. Ayrıca yapılan analizlerde işten zevk alma

boyutunun devamlılık bağlılığı üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığı ortaya konmuştur. Bununla birlikte regresyon analizi, işe güdülenme hissi boyutunun devamlılık bağlılığını artırdığını ortaya koymuştur.

Yapılmış araştırma neticesinde işkoliklik olgusunu olumsuz olarak nitelendiremeyiz, bunun yanı sıra yapılmış birçok çalışma ve iş yoğunluğu nedeniyle artan ölümler işkolikliğin önemli bir sorun haline geldiğinin göstergesidir. Bu amaca yönelik seminerler düzenlenmeli ve katılım sağlanmalıdır. Bu şekilde işkolik eğilimli kişilerin işe alınması, mevcut çalışanların ise işkolik davranışları sergilemeleri önlenebilir.

İş görenlerin de bu konularda bilgi sahibi olmalarını sağlamaya yönelik gerekli programlar düzenlenmesi büyük önem taşımaktadır. İşletmelerde işkolikliği teşvik eden örgütsel uygulamalardan vazgeçilmelidir. Örneğin, bankacılık sektöründeki personelin mesai saatleri dışında fazla çalışmalarının alışkanlık haline dönüşmesinin önüne geçilmeli ve çalışanların mesai saati kapsamında daha verimli ve etkin çalışmaları için gerekli alt yapı kurulmalıdır; işkoliklik davranışları ödüllendirilmemelidir.

Toplumda işkolikliğin olumlu bir olgu olması ile ilgili yaygın olan genel kanaat ile mücadele edilmelidir. Bunun için işkoliklik konusunda mikro (bireysel ve örgütsel) ve makro (toplumsal) düzeyde daha ciddi araştırmalar yapılmalı ve toplumun bilgilendirilmesi için bu araştırma sonuçlarından yararlanılmalıdır.

Araştırmadan çıkarılabilecek bir başka öneri de Türkiye’ye özgü örgütsel bağlılık ve özellikle işkoliklik ölçeklerinin geliştirilmesi gerektiğidir.

KAYNAKÇA

Atay, Seynur (2006), *Kariyer Yönetiminin Örgütsel Bağlılığa Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aziz, S., Uhrich, B., Wuensch, K. L., ve Swords, B. (2013), The Workaholism Analysis Questionnaire: Emphasizing Work-Life Imbalance And Addiction In The Measurement Of Workaholism. *Journal of Behavioral & Applied Management*, 14 (2), 71-86.

Aziz, S. (2003), *A study of workaholism: Toward clearing up the confusion*, Graduate College of Bowling Green State University. Doctoral dissertation, Retrieved February 03, 2015, from ProQuest Information & Learning.

Bakker, A. B. ve Leiter, M.P. (2010). *Work Engagement: A Handbook of Essential Theory and Research*, Psychology Press.

Bakker, A. B., Schaufeli W.B., Leiter M. P. ve Taris, T. W., (2008) Work Engagement: An Emerging Concept In Occupational Health Psychology, *Work Stress*, 22: 3, ss.187-200.

Bardakçı, S. (2007), *Eğitim Yöneticilerinin İnternet Kullanımına İlişkin Tutumlarının İşkoliklik Eğilimleri Üzerine Etkilerinin Belirlenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Brown, Barbara B. (2003), *Employees' Organizational Commitment and Their Perception of Supervisors' Relations-Oriented and Task-Oriented Leadership Behaviors*, Virginia: Virginia Polytechnic Institute and State University, PhD Thesis.

Burke, J. R., Matthiesen, S. B. ve Pallesen, S. (2006 a), Workaholism, Organizational Life and Well-Being of Norwegian Nursing Staff, *Career Development International*, Vol. 11, No. 5, ss. 463–477.

Burke, J. R., Matthiesen, S. B. ve Pallesen, S. (2006 b), Personality Correlates of Workaholism, *Personality and Individual Differences*, Vol. 40, ss. 1223–1233.

Burke, J. Ronald (2000), Workaholism in Organizations: The Role of Organizational Values, *Personel Review*, Vol. 30, No. 6, ss. 637–645.

Cherrington, D.J. (1980), *The Work Ethic*, American Management Association, New York, NY.

Culverson, Dawn E. (2002), *Exploring Organizational Commitment Following Radical Change: A Case Study With in The Parks Canada Agency*, Ontario: University of Waterloo, MA Thesis.

Доминьяк В. (2006), “Организационная Лояльность: Основные Подходы”, Менеджер По Персоналу, №4, сс. 34–40, (Dominyak, V. (2006). Organizacionnaya Loyaltost: Osnovniye Podhodi, *Menedjer Po Personalu*, No. 34, s. 34–40, <http://dominiak.spb.ru/publ/publ15.html>, 11.05.2015).

Douglas, J. E. ve Morris, R. J. (2006), Workaholic or Just Hard Worker?, *Career Development International*, Vol. 11, No. 5, ss. 394–417.

Dunham, R.B., ve Grube, J.A. (1994), “Organizational Commitment: The Utility of an Integrative Definition“, *Journal of Applied Psychology*, 79, ss 370-380.

Erdem, Ramazan (2007), Örgüt Kültürü Tipleri ile Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki: Elazığ İl Merkezindeki Hastaneler Üzerinde Bir Çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2, ss. 63 – 79.

Ersoy, Sevdije (2007), *Kariyer Geliştirme Programlarının Örgütsel Bağlılığa Etkisi: Tekstil Sektöründe Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Fassel, D. (1990), *Working Ourselves to Death: The High Costs of Workaholism, the Rewards of Recovery*, Harper Collins, San Francisco, CA.

Ferris, Kenneth R. ve Aranya, Nissim (1983), A Comparison of Two Organizational Commitment Scales, *Personnel Psychology*, 36, ss. 87-98.

Guatam, T., Van Dick, R. ve Wagner, U. (2004), Organizational Identification and Organizational Commitment: Distinct Aspects of Two Related Concepts, *Asian Journal of Social Psychology*, 7, ss. 301-315.

Gül, Hasan (2002), “Örgütsel Bağlılık Yaklaşımlarının Mukayesesi ve Değerlendirilmesi”, *Ege Akademik Bakış*, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 37–55.

<http://www.narcom.ru/cabinet/online/109.html>, 12.05.2015

<http://www.psycho.ru/library/2266>, 12.12.2008.

Kart, M.E. (2005), Reability and Validity of The Workaholism Battery (work-batt): Turkish form. *Social Behavior and Personality*, 33(6), ss. 609–618.

Kesen M. (2015), Örgütsel Bağlılığın İşkoliklik Üzerindeki Etkisi: Görgül Bir Araştırma, *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8, 4, ss. 53-68.

Killinger, B. (1991), *Workaholics: The Respectable Addicts*, Simon and chuster, New York, NY.

Климова, О. А. и Барабанщикова, В.В. (2015), Разработка Программы Предотвращения Развития Трудоголизма Как Профессионально Обусловленной Деформации, (Klimova, O.A. ve Barabanschikova V. V. (2015), Razrabotka Programmi Predotvrascheniya Razvitiya Trudogolizma Kak Professional'no Obuslovlennoy Deformacii), http://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2015/data/6933/uid57662_report.pdf, (24.05.2015).

Korn E.R., Pratt, G.J. ve Lambrou, P.T. (1987), *Hyper-Performance: The A.I.M. Strategy For Releasing Your Business Potential*, N.Y.: John Wiley.

Ловаков А. В. (2012), Трудоголизм: Понятие, Методики Измерения, Предикторы и Последствия, *Организационная Психология*, Т. 2., № 4. сс. 28 – 42, (Lovakov, A. V. (2012), Trudogolizm: Ponyatie, Metodiki İzmereniy, Prediktory i Posledstviya, *Organizacionnaya Psihologiya*, Cilt: 2, No: 4, ss. 28- 42), http://ecsoc-man.hse.ru/hse/2013/02/18/1306932228/OrgPsy_2012-4_Lovakov_28-42.pdf, (24.05.2015).

Lois, K. ve Nyhan, R. C. (1994), Dimensions of Organizational Commitment In The Public Sector: An Empirical Assessment, *Public Administration Quarterly*, 99, ss. 99-118.

Лукьянов, О. В., Щеглова, Э. А. и Балашова (Аркан), М. Ю. (2012), Исследование Риска Развития Психологической Зависимости От Работы (Трудоголизма) В Современной России, *Вестник Томского Государственного Университета*, № : 363, сс. 183 – 187, (Luk'yanov, O.V., Scheglova, E.A. ve Balashova (Arkan), M.Yu. (2012), İsledovanie Riska Razvitiya Psihologicheskoy Zavisimosti Ot Raboty (Trudogolizma) V Sovremennoy Rossii, *Vestnik Tomskogo Go-*

sudarstvennogo Universiteta, No: 363, ss. 183 - 187), <http://journals.tsu.ru/uploads/import/876/files/363-183.pdf>, (24.05.2015).

Machlowitz M. (1980), *Workaholics: Living With Them, Working With Them*, Reading, MA: Addison-Wesley.

Maslach, Christina (1986), Sretss, Burnout and Workaholism, *Professionals in Distress: Issues, Syndromes and Solutions in Psychology*, In Kilburg, Thoreson ve Nathan, DC, American Psychological Association, Washington, s. 53–75.

Minirth, F., Meier, P., Wichern, F., Brewer, B. ve Skipper, S. (1981), *The Workaholic and His Family: an Inside Look*, Baker Book House, Grand Rapids, MI.

Modway, R.T., Steers, R.M. ve Porter, L.W. (1979), The Measurement of Organizational Commitment, *Journal of Vocational Behavior*, 14, ss.224-247.

Moiser, S.K. (1982), *Workaholics: An Analysis of their Stress, Success and Priorities*, Unpublished Master Thesis, University of Texas Austin, TX.

Morris, J.H. ve Sherman, J.D. (1979), Generalizability of An Organizational Commitment Model, *Academy of Management Journal*, 24, ss.512-526.

Mudrack, E. Peter (2004), Job Involvement, Obsessive-Compulsive Personality Traits and Workaholic Behavioral Tendencies, *Journal of Organizational Change Management*, Vol. 17, No. 5, s. 490–508.

Onay Özkaya, M., Deveci Kocakoç, İ. ve Karaa, E. (2006), Yöneticilerin Örgütsel Bağlılıkları ve Demografik Özellikleri Arasındaki İlişkileri İncelemeye Yönelik Bir Alan Çalışması, *Yönetim ve Ekonomi*, Cilt: 13, Sayı: 2, ss. 77-96.

Özen Kutanis, R. ve Çakal, M. (2015), Spor İşletmelerinde Çalışanlar İşkolik mi?: İstanbul Örneği, *SDÜ Vizyoner Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 12.

Porter, G. (1996), “Organizational Impact of Workaholism: Suggestions for Researching the Negative Out Comes of Excessive Work”, *Journal of Occupational Health Psychology*, Vol. 1, ss. 70-84.

Randall, D. M. (1987), Commitment and Organization: The Organizational Man Revisited, *Academy of Management Review*, 12 (1), ss. 460 – 471.

Russo, A. J. ve Waters, L.E. (2006), Workaholic Worker Type Differences in Work-Family Conflict, the Moderating Role of Supervisor Support and Flexible Work Scheduling, *Career Development International*, Vol. 11, No. 5, ss. 418–439.

Schaefer, A.W. ve Fassel, D. (1988), *The Addictive Organization*, Harper and Row, San Francisco, CA.

Schwarzer, R. (1992), *Self-efficacy: Thought Control of Action*, Washington, DC: Hemisphere.

Scott, K.S., Moore, K.S. ve Miceli, M.P. (1997), “An Exploration of the Meaning and Consequences of Workaholism”, *Human Relations*, Vol. 50 No. 3, ss. 287-314.

Spence, J.T. ve Robbins, A.S. (1992), “Workaholism: Definition, Measurement, and Preliminary Results”, *Journal of Personality Assessment*, Vol. 58 No. 1, ss. 160-178.

Sprankle J.K. ve Ebel, H.(1987), *The Workaholic Syndrome. N.Y.:Walker.*

Suliman, A. ve Iles, P. (2000), Is Continuance Commitment Beneficial to Organizations? Commitment-performance Relationship: a Newlook, *Journal of Managerial Psychology*, 15(5), ss. 407-426.

Tiftik, H., ve Zincirkıran, M. (2014). A Study On Employees In Context Of Organizational Commitment, Job Performance, Burnout And Workaholism: A Research on Cashiers, *International Journal of Sciences: Basic and Applied Research*, 15 (1), 171-184.

Ulutaş, Mehmet (2003), *Katılımcı Yönetimin Örgütsel Bağlılık ve Yaratıcılığa Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

حكاياتُ شوقي الشعريّة في ضوء نظريّة التلقّي الأستاذ المشارك الدكتور: أسامة اختيار

Algılama Teorisi Işığında Ahmet Şevkî'nin Şiirlerindeki Hikayeleri *Shawki's Poetic Tales In The Light of Reception Theory*

Ousama EKHTIAR*

ÖZET

Bu araştırmada Ahmet Şevki'nin şiirlerindeki hikayeleri Algılama Teorisi çerçevesinde ele alınmıştır. Algılama Teorisi okuyucunun edebî metinlere olan bakışıyla ilgilenmektedir. Bu teorinin amaçlarından biri, gerçek de olsa dolaylı da olsa, okuyucunun beklenti ufkunu incelemektir. Gerçek okuyucunun beklenti ufkunu şu noktalar açısından inceleyeceğiz: ritmik beklenti, dilsel beklenti, dramatik beklenti. Amacımız masallardaki edebî metin ile gerçek okuyucu arasındaki estetik boyutu tanımdır. Daha sonra dolaylı okuyucuya verilmek istenen gizli işaretleri manzum masallardaki siyasî ve sosyal gerçeklik açısından inceleyeceğiz. Ayrıca masalların dilsel yapısının derinliklerinde barındırdığı ve dolaylı okuyucuya kılavuzluk eden işaretlerden hareketle mesajlarını yakalamaya çalıştık. Bu araştırmanın okuyucu ile metin arasındaki etkileme ve etkilenme ilişkisini anlamaya dair önemli sonuçlara ulaştıracağını ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Şevkî, manzum masallar, algılama teorisi, estetik, beklenti ufku, gerçek okuyucu, dolaylı okuyucu.

ABSTRACT

This research tackles the poetic tales in Ahmed Shawki's poetry in terms of reception theory. This theory comprises readers' perception of literary texts. One of the objectives of this theoretical approach is to examine the horizon of expectation of the reader, either explicit or implied. We have studied the horizon of expectation of the explicit reader in the following points: Rhythmic expectation, Linguistic expectation, and Dramatic expectation. We have also got to know the aesthetic distance between the literary text in anecdotes and explicit reader. We have

examined the hidden references to the implied reader in terms of the social and political reality in poetic tales. Then we have got to know the anecdotes in deep linguistic structure of the signs of the implicit reader capable of signing the literary text. We hope this study accomplish important results including the relationship between the reader and the text.

Key Words: Ahmad Shawki, poetic tales, reception theory, aesthetic distance, horizon of expectation, implicit reader, explicit reader.

ملخص البحث

يدرس هذا البحث الحكايات الشعريّة في أشعار أحمد شوقي، من خلال ما تقدّمه نظريّة التلقّي في هذا الصّعيد، ولاسيّما أنّها تهتمّ بدراسة رؤية المتلقّي للنصوص الأدبيّة من زاوية التّوقّع، أعني دراسة أفق التّوقّع للمتلقّي، سواء أكان المتلقّي صريحاً أم ضمناً، وسوف ندرس أفق التّوقّع لدى المتلقّي الصّريح من خلال قرائن التّلقّي الآتية:

- أفق التّوقّع الإيقاعي.
- أفق التّوقّع اللغوي.
- أفق تّوقّع البناء الحكائي.

هدّفتنا من هذه القرائن الأربع في هذا القسم الأوّل أن نصل إلى معرفة المسافة الجماليّة بين النصّ الأدبيّ في الحكايات والمتلقّي الصّريح.

ندرس بعد ذلك قرائن التّلقّي لدى المتلقّي الضمنيّ في المحورين الآتين:

- الواقع السياسي في الحكايات الشعريّة.
- الواقع الاجتماعي في الحكايات الشعريّة.

أمّا هدّفتنا في هذا القسم الثّاني فهو معرفة ما تتضمنه الحكايات في البنية اللغويّة العميقة من الإشارات التي يحملها المتلقّي الضمنيّ الذي يضمّره النصّ الأدبيّ.

نأمل من هذه الدّراسة أن نصل إلى نتائج مهمّة لفهم علاقة التّأثر والتّأثير بين النصّ والمتلقّي، بنوعيه الصّريح والضمنيّ.

الكلمات المفتاحيّة: أحمد شوقي، الحكايات الشعريّة، نظريّة التّلقّي، البعد الجماليّ، أفق التّوقّع، المتلقّي الصّريح، المتلقّي الضمنيّ.

* Doç. Dr. Ousama EKHTIAR, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [ousama967@gmail.com].

حكايات شوقي الشعرية في ضوء نظرية التلقي

شوقي والحكاية الشعرية

أحمد شوقي (1868-1932 م)¹ أحد أشهر بُناة الشعر في مدرسة الإحياء²، وُلِدَ في القاهرة، ودرس في مدارسها، ثم نال درجة الإجازة في معهد الحقوق، فأرسله الخديوي توفيق سنة (1887م) إلى فرنسا ليتابع دراسته، وأطلع هناك على الحكايات الشعرية التي نظمها الفرنسي لافونتين (1621-1695 م) فنظّم حكايات شعرية على غرارها.

تشغل حكايات شوقي الشعرية مساحةً محدودةً من الجزء الأخير من ديوانه، وعدّها سيّ و خمسون حكايةً، تتابعت خمس وخمسون حكايةً في موضع واحدٍ تحت عنوان (الحكايات)³ وجاءت حكايةً واحدةً مستقلةً ضمن مجموع (ديوان الأطفال) وليس فيه من الحكايات سوى الحكاية الموسومة بعنوان (ولد الغراب)⁴ وسندرس هذه الحكايات الشعرية تأسيساً على ما نُقدّمه نظريته التلقي من رؤى معرفية وفنية جمالية، ولا بدّ قبل المضي في هذا الشأن من الوقوف على بعض القضايا التي تمثّلنا في نظرية التلقي.

نظرية التلقي

تُعَدُّ نظرية التلقي نتيجةً من نتائج التطوُّر التقدي لإدراة علاقة المتلقي بالنص⁵، وتذهب هذه النظرية إلى "أنّ الأدب ينبغي أن يُدرّس بوصفه عملية جدل بين الإنتاج

¹ للتفصيل انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 15، 2002م، 1/ 136. وخليخ، د. أحمد، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001م، 1/ 643.

² للتفصيل في هذه المدرسة وأعلامها يُنظر: نشاوي، نسيم، مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في اليّعر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1984م، ص48.

³ شوقي، أحمد، الشوقيات، دار العودة، بيروت، 1988م، مج2/ ج2، ص 119-186.

⁴ نفسه: مج2/ ج2، ص 193.

⁵ هولب، روبرت، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي، جدّة، ط1، 1994م، ص73.

والتَّلْقِيَّ¹ وأشيرُ إلى أنَّ الاهتمامَ بأثرِ المتلقِّي في عمليَّة الإبداع ليس جديداً، فهناك إشارات واضحة له في التَّقدِّمِ العربيِّ القديمِ تَظْهَرُ في قضايا استقبال النصِّ الأدبيِّ عند العرب²، لكنَّ أعلامَ هذه النظريَّة من الغربيِّين، ولاسيَّما الألمان منهم، أفردوها بالعناية، واستنبطوا منها اصطلاحاتٍ تستحقُّ الالتفاتَ إليها، وكان من أبرز أعلامها (هانز روبرت يابوس) و(فولفغانغ إيزر) وقد نشأت نظريَّة التَّلْقِي على أنقاض التَّطْرِيبيِّ الشَّكْلِيَّةِ والتَّفكيكيَّةِ، وأفادت من نظريَّات علم الجمال في تكوين رؤيةٍ جديدةٍ للإبداع الأدبيِّ، من خلال متابعة أفقِ التَّوَقُّعِ للمتلقِّي، وخلصت هذه التَّطْرِيَّة إلى أنَّ أفق التَّوَقُّع حين يكون غير مطابقٍ للتَّصوُّرِ الذِّهنيِّ تنشأ مشكلةٌ عند المتلقِّي، وهذه المشكلة ترجع إلى التَّخالفِ بين الصُّورةِ الذهنيَّةِ المُسَبَّقةِ لدى المتلقِّي وما يفرضه النصُّ الأدبيُّ من صورٍ غير مطابقةٍ لأفق التَّوَقُّع الذي كان في ذهن المتلقِّي، وهنا "يخيب ظنُّ المتلقِّي في مطابقة معاييرهِ السَّابقة مع المعايير التي ينطوي عليها العملُ الجديد"³ ويُطلَق على ذلك اصطلاح (تغيُّرُ الأفق) وقد يرفض المتلقِّي ما تلقاه، أو يقبله فيغيِّر تصوُّره السَّابق الذي فرضه أفق التَّوَقُّع، وحصيلة ما ينتج من أفق التَّوَقُّعات لدى المتلقِّي يُطلَق عليه اصطلاح المسافة الجماليَّة، وهي الفرقُ النَّاتج من الدِّلالة التي فرضها الأديبُ المبدعُ على النصِّ وعلى المتلقِّي، وأثبتت هذه النظريَّة أنَّ قراءة كلِّ نصٍّ مَبْنِيَّة على فراغاتٍ "تثيرُ عمليَّة التَّحْيِيلِ التي يقوم بها القارئُ بناءً على شروطٍ يضعها النصُّ"⁴ ويقوم المتلقِّي من بعدُ بسدِّ فجوات تلك الفراغات لاستكمال دائرة المعنى، وكلُّ مُتَلَقٍّ يملأ هذه الفراغات بدلالاتٍ تخضع لثقافته وعصره وطريقة تَلْقِيهِ للنصِّ الأدبيِّ، وتختلف نتائج التَّلْقِي باختلاف المتلقِّي، ويهمني في هذا البحث طرفان؛ المتلقِّي الصَّريح والمتلقِّي الضمني. فالمتلقِّي الصَّريح هو المتلقِّي الحقيقي⁵ المكشوف لنا من مُبدعِ النصِّ الأدبيِّ، وهو الذي يتوجَّه

¹ نفسه: 152.

² المبارك، محمَّد، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنَّشر، بيروت، 1999م، ص51.

³ خضر، ناعم، الأصول المعرفيَّة لنظريَّة التَّلْقِي، دار الشروق، عمان، 1997م، ص140.

⁴ نفسه: ص158.

⁵ إيزر، فولفغانغ، فعل القراءة نظريَّة جماليَّة التجاوب في الأدب، ترجمة حميد لحداني والجيلالي الكندية، مكتبة المناهل،

فاس، المغرب، 1995م، ص21-22.

الأديب إليه أولاً، وأما المتلقي الضمني¹ فهو المتلقي الخفي المُفترض، أي الذي يفرضه الأديب في النصّ الأدبيّ ضمنياً لحظة إنتاجه، وأسعى في هذا البحث إلى دراسة حكايات شوقي الشعريّة من وجهة نظر المتلقي الصريح، ثمّ المتلقي الضمنيّ لمعرفة وسائط التلقيّ التي توجّه بها مبدع النصّ الأدبيّ إليهما على الرغم ممّا بينهما من فرق في الوعي الأدبيّ لقيم النصّ المعرفيّة والجماليّة، مُطبّقاً معطيات نظريّة التلقيّ ورؤاها المنهجية في دراسة هذه الحكايات.

أولاً_ المتلقيّ الصريح وقرائن التلقيّ:

لا تهتمّ نظريّة التلقيّ بدراسة وسائط التلقيّ المُعدّة لاستجابة مُتلقيّ مُفردٍ، بل إنّها تهتمّ بالاستجابات المُتعدّية لجمهور المُتلقيّين²، بذلك نقصد هنا مجموعة من المتلقيّين الذين يُصنّفون تحت نط المتلقيّ الصريح، وهو المتلقيّ الأوّل لهذه الحكايات، ومن أبرز صفاته أنّه مُتلقيّ ظاهريّ؛ لأنّه يتمسك بصورة النصّ تأسيساً على الدلالة الظاهرة المباشرة، وهذا المتلقيّ مرتبطٌ بوعي الشّاعر (شوقي)، وينحصر المتلقيّ الصريح لديه في هذه الحكايات بالطفّل، وقد صرّح شوقي في مقدّمة نُشرّت في الطّبعة الأولى لديوانه أنّه حين كتب حكاياته توجّه بها إلى الأطفال مباشرةً، وكان حريصاً على أن تلقى لديهم قبولاً واستحساناً، فقال: "وجريئتُ بخاطري في نظّم الحكايات على أسلوب لافونتين الشهير، وفي هذه المجموعة شيءٌ من ذلك، فكنتُ إذا فرغتُ من وضع أسطورتين أو ثلاثٍ أجمعُ بأحداثِ المصريّين، وأقرأ عليهم شيئاً منها، فيفهمونه لأوّل وهلةٍ، ويأنسونه إليه، ويضحكون من أكثره، وأنا أستبشرُ لذلك، وأتمنّى لو وفّقني الله لأجعلُ للأطفال المصريّين مثلما جعلُ الشّعراء للأطفال في البلاد المتمدّنة منظوماتٍ قريبة التناول يأخذون

¹ نفسه، ص 29-30.

² عزّ الدين، حسن، قراءة الآخر قراءة الأنا نظريّة التلقيّ وتطبيقاتها، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامّة لقصور الثقافة،

القاهرة، 2008م، ص 26-27.

الحكمة والأدب من خلالها"¹.

إنَّ أَفْقَ التَّوَقُّعِ لدى هذا المتلقِّي الصَّريحِ محدودٌ، ويتلخَّصُ في أمرين؛ الأوَّلُ فَيَّيَّ جماليٌّ، وهو أنْ يأنسَ بهذه الحكايات، وتحقيقُ هذا الأُنسِ مُنوطٌ بالأدواتِ الفنيَّةِ الجماليَّةِ التي تحملها هذه الحكاياتُ إلى الطِّفْلِ، ومنوطٌ بطرافةِ الجانبِ الموضوعيِّ لها، والثَّاني معرفيٌّ دِلاليٌّ، ويتعلَّقُ هذا الهدفُ بالجانبِ المعرفيِّ الذي تشرعُ الحكاياتُ في نقلِه إلى ذهنِ المتلقِّي، فهل كان شوقي موفِّقاً في تحقيقِ هاتينِ الغايتينِ للمتلقِّي الصَّريحِ؟.

إنَّ الأدواتِ المعرفيَّةِ للمتلقِّي الصَّريحِ لحكاياتِ شوقي الشِّعريَّةِ لا تعدو أن تكون ذوقيةً، لذلك توزَّعتْ مقاصدُ هذه الحكاياتِ على قسمين؛ معرفي يتحقَّقُ في الحكمة البسيطةِ المسالكِ، وفي جمالي يتحقَّقُ بتنشيطِ الإحساسِ بالفنِّ الشعريِّ لدى المتلقِّي الأوَّلِ، وهو الطِّفْلِ، وصولاً إلى تحقيقِ الأُنسِ بالأدبِ والسُّرورِ بالحكايةِ.

أ. أفق التَّوَقُّعِ الإيقاعيِّ

نتمُّ تحت هذا العنوانِ بدراسةِ جانبِ أفقِ التَّوَقُّعِ الإيقاعيِّ للمتلقِّي الصَّريحِ، فهذه الحكاياتُ الشِّعريَّةُ غنائيَّةٌ مبنيةٌ غالباً على الأوزانِ الرَّاقصةِ، ولاسيَّما الرَّجزِ، وما جراه من الأوزانِ التي تصلحُ للأطفالِ، وهذا يوافقُ ما وجدناه في الشِّعرِ العربيِّ القديمِ المنظومِ لهم، كالذي ذكره ابنُ قتيبةٍ من شواهدٍ لذلك في كتابه (عيون الأخبار)² وتأتي الأوزانُ التي نظَّم عليها شوقي حكاياتِه للأطفالِ على غرارِ تلكِ الأوزانِ مطابقةً لأفقي تَوَقُّعِ المتلقِّي الصَّريحِ (الطِّفْلِ) ومراعيةً لجانبِ الإحساسِ بالنَّعمِ لديه، لذلك كان أكثرُ حكاياتِه على الرَّجَزِ، ولا يخفى أنَّ هذا الوزنَ يصلحُ لترقيصِ الأطفالِ مثلما يصلحُ لتنشيطِ همتهم وانقيادِ أذهانهم للشِّعرِ بسببِ ائتلافِ الأوزانِ اللطيفةِ بالحكاياتِ الطَّريفةِ، فالرَّجَزُ بحرٌ سهلٌ للحفظِ، سهلٌ للإنشادِ، ولهذا كان نَظْمُ متونِ العلومِ عليه من دونِ غيره من البحورِ؛ لأنَّه يتركُ في السَّمعِ هَرَّةً ونشوةً، ولهذا سمَّتهُ العربُ رجزاً، قال الخطيبُ التبريزيُّ: "سُمِّيَ رجزاً لأنَّه يقعُ فيه ما يكونُ على ثلاثةِ أجزاءِ، وأصلُه مأخوذٌ من البعيرِ إذا شدَّتْ إحدى يديه فبقيَ على ثلاثِ قوائمٍ، وأجودٌ منه أن يقال: مأخوذٌ من قولهم ناقةٌ رجزاءٌ،

¹ شوقي، الشُّوقيَّاتِ المجهولة، تحقيق محمد صبري، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، 1961م، ج1/22.

² انظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم 276هـ، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، ج3/113.

إذا ارتعشت عند قيامها لضعف يلحفها¹ وشوقي شاعرٌ إحيائيٌّ، لذلك عمَدَ إلى استحضار بعض شروط التَّلَقِّي الإيقاعيَّةِ المعروفةِ في التراثِ التَّقديِّ العربيِّ، فمنها موافقةُ الغرضِ الشعريِّ وموافقةُ إيقاعِ النَّظْمِ لحالِ المتلقِّي، ونسبتهُ أَفَقُ التَّوَفُّعِ الإيقاعيِّ، والإيقاعُ من شروطِ التَّلَقِّي المعروفةِ في تراثنا الشَّعريِّ، قال ابن طباطبا: "إذا وردَ عليك الشِّعْرُ اللطيفُ المعنى، الخُلُو اللَّفْظُ، التَّامُّ البيانِ، المعتدلُ الوزنِ مازجِ الرُّوحِ ولاءِمَ الفَهْمِ"² فارتبطَ الإيقاعُ لدى ابن طباطبا بغاياته، لهذا بنى شوقي حكاياته على الرَّجْزِ غالباً لأنَّهُ يُقَرِّبُ المسافةَ الجماليَّةَ بين النَّصِّ والمتلقِّي.

ما بقي من حكايات شوقي جاء على المجزوء، من مثل مجزوء الكامل ومجزوء الرَّمَلِ، أو ما جرى مجراها من البحورِ الرَّواقصِ مثل المجتثِ، وهذا يَحْفِقُ الغايةَ السَّابِقَةَ من الأُنسِ بالإيقاعِ ويضيفُ فضيلةً أخرى للتَّلَقِّي، هي إقصاءُ رُثُوبِ أوزانِ الحكاياتِ على الرَّجْزِ وحدَه، وقد نَبَّهَ الجاحظُ على هذه القضيةِ، وهو من أوائلِ النَّقادِ العربِ الذين عَنوا بالمتلقِّي، ففي كتاباته كثيرٌ من إرهافاتِ نظريَّةِ التَّلَقِّي³، لذلك دعا إلى التَّنوعِ في كلِّ شيءٍ دَفْعاً لِلسَّامِ فقال: "إِنِّي رأيتُ الأسماعَ تملُّ الأصواتِ المطربةَ والأغاني الحسنةَ والأوتارِ الفصيحةَ إذا طال ذلك عليها، وما ذلك إلا في طريقِ الرَّاحةِ، التي إذا طالتْ أورتتِ العَفْلَةَ"⁴. أمَّا البحورُ الثَّامَّةُ في الحكاياتِ فجاء النَّظْمُ عليها نادراً، كالسَّرِيعِ والرَّمَلِ والبسيطِ، وهذه أوزانٌ صالحةٌ للتَّطْرِيبِ، لا يأنفُ سماعُ إيقاعِها الأطفالُ في الإنشادِ، إن لم تُكثِرِ الحكاياتِ المنظومةَ عليها.

لم تقتصرِ جماليَّاتُ التَّلَقِّي على الوزنِ، فشملت التَّناعمَ في بناءِ حرفِ القافيةِ (الرَّوي)، إذ جاءت الأبياتُ مُصَرَّعَةً متنوِّعةً القوافي، وهذا أليقُ بمسَامعِ المتلقِّي الصَّرِيحِ الذي افترضه شوقي، أعني الطِّقْلَ، فجاء نَعَمُ القوافي نَشِطاً، وإيقاعُها غيرَ رتيبٍ، أمَّا

1 الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي 503هـ، الكافي في العروض والقوافي، تحقيق الحساني عبد الله، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1994م، ص77.

2 ابن طباطبا، أبو الحسن محمَّد بن أحمد ت322هـ، عيار الشَّعر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ص23.

3 للتفصيل انظر: سلامي، د. سميرة، إرهافات نظريَّة التَّلَقِّي في أدب الجاحظ، مجلة التراث العربي، الصادرة عن اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق، العدد 106، نيسان 207م، ص214.

4 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر ت255هـ، كتاب الحيوان، دار الكتب، بيروت، 1424هـ، ج3/ص4.

الحكايات التي جاءت موحدة القوافي فقد عالج الشاعر القصور الناتج من رُثوب وحدة حرف القافية بأن جعل أوزانها مجزوءةً، ولاسيما مجزوء الرجز، فعالج بذلك مشكلة القافية الموحدة في بناء هيكل القصيدة الموجهة إلى الطفل، وبعث النشاط في انتباهه من خلال تنويع القوافي، وحقق إصغاء الطفل إلى حكاياته من غير نفور حين ألقاها على مسامعه، وذكر شوقي ذلك في شهادته التي سردتها في معرض توجيهه بشعره إلى المتلقي الصريح الذي قصده بالحكايات، ونشد مثالاً لتلك القوافي الموحدة حكايته (ضيافة قطّة) التي جاءت على مجزوء الرجز، وتحكي ما كان من شأن قطّة تسللت إلى جانب من غرفة الشاعر، ووضعت حملها من الهيرزة الوليدة، فلما اقترب الشاعر منها خشيت على صغارها، لكنّه عاهدّها أن يجعلها وأولادها في خفارتها، والمغزى من الحكاية تأديب الطفل على الرُفقي بالحيوان، ونريد هنا أن نتلمس أسلوب الشاعر في تخفيف وطأة القافية الموحدة ببناء وزن الحكاية على الرجز المجزوء تليفاً لسجع المتلقي الصريح؛ لأن ذلك المتلقي شديد العلق بظاهرة بروز النغم في الإنشاد، وهذه بعض أبيات الحكاية للدلالة على هذه الظاهرة¹:

كسّث بناسٍ ليلئة * من رمضان مرّت
تطاوَلت مثل ليا * لي الطّبِ وأكفهرّت
إذ انقلت من سحو * ري فدخلت حُجرتي
أنظر في ديوان شع * رٍ أو كتاب سيرة
فلم يرعني غير صو * ت كمواء الهيرة
فممت ألقى السّم * ع في السُّتور والأسرة
حتى ظفرت بالتي * عليّ قد بجرت
فمذ بدت لي والتقت * نظرها ونظرتي
عادَ رماذ لحظها * مثل بصيص الجمرة
ورددت فحيحها * كخنشي بقفرة

ثم يمضي الشاعر في بناء لوحة وصفية رشيقة مستعيناً بهذا الإيقاع اللطيف، فيوضح

¹ شوقي، الشوقيات، مج2/ ج2، ص 122.

موقفه من تلك الهرة التي انبرت تدافع عن صغارها حين حشيت عليهم منه¹:
لَمْ أَجْزِهَا بِشِيرَةٍ * عَنْ غَضَبٍ وَشِرَّةٍ
وَلَا عَبَيْتُ ضَعْفَهَا * وَلَا نَسِيتُ قُدْرَتِي
وَلَا رَأَيْتُ غَيْرَ أُمَّ بِالْبَنِينَ بِرَّةٍ
ثمَّ يَصِفُ رِفْقَهُ بِهَا وَعَطْفَهُ عَلَيْهَا حِينَ قَدَّمَ لَهَا الْمَاءَ وَالطَّعَامَ وَحَنَا عَلَيْهَا بِدِفءٍ مِعْطَفِهِ²:
فَلَمْ أَزَلْ حَتَّى اطْمَأَنَّ جَأْشُهَا وَقَرَّتْ
أَتَيْتُهَا بِشِيرَةٍ * وَحَنَّتْهَا بِكِسْرَةٍ
وَصُنَّتْهَا مِنْ جَانِبِي * مَرَقْدَهَا بِسُتْرَتِي
ويخاطب (شوقي) في آخر الحكاية الهرة مُطْمَئِنًّا لها: أَنْ لَا بَأْسَ عَلَيْكَ، لِدَيْي مَا شِئْتِ،
فأولادك في حمايتي، ويأتي الخطاب عذباً رشيماً من حيث اللفظ والوزن والرؤي مطابقاً
لأفقي التوقع الإيقاعي للمتلقى الصريح (الطفل)³:

وَقُلْتُ: لَا بَأْسَ عَلَيَّ * طِفْلِكَ يَا جُوَيْرَتِي
مَخَّضِي عَنْ حَمْسَةٍ * إِنْ شِئْتِ أَوْ عَنْ عَشْرَةٍ
أَنْتِ وَأَوْلَادُكَ حَتَّى يَكْبُرُوا فِي حُفْرَتِي

ب. أفق التوقع اللغوي

جاءت البنية اللغوية خادمةً للجانب الإيقاعي للحكايات، من حيث قصر نفس الجملة، فلم تكن تراكيبها طويلة، وكانت موافقةً لمدارك المتلقي الصغير، فلا هي معقدة، ولا داحلها الحشو، ولا اطردت على أساليب الاعتراض أو التقديم أو التأخير، وظهرت فيها العناية بسلاسة الألفاظ وتمكُّنها من نسق التركيب، وهذه ظاهرة بارزة في شعره

¹ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 123.

² نفسه، مج 2/ ج 2، ص 123.

³ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 124.

الحكائيّ، ولا يخفى أنّ الكتابة للأطفال تُعدُّ من أعقد أنماط الكتابة الأدبيّة، نظراً إلى كثرة ما تطلُّبه من شروطٍ تكاد تُعجزُ كثيراً من الشعراء، ولا سيّما أنّ من اعتاد مخاطبة العقول الناضجة ليس من الضّرورة أن يُحسنَ مخاطبة الأطفال، غير أنّ شوقياً استطاع ذلك بالتأليف بين عناصر البنية الإيقاعيّة والبنية اللغويّة والبنية الحكائيّة، وقد أسهم تفاعل اللغة والإيقاع وعناصر القصّ في بناء حكاياته المانعة الشائقة، فطرب لها الصّغار، وسهّل عليهم حفظها، وبعثت في أنفسهم السُّرور بما اشتملت عليه من الطرافة، ويبدو أنّ سحر البناء اللغويّ لهذه الحكايات كان له أثر بارز في ذلك الاستدعاء لذهن المتلقّي الصريح بما اشتملت عليه الحكايات من جمال الإيقاع اللغويّ الداخليّ، ونضرب لذلك مثلاً حكاية (التعلّب والديك)¹:

برزَ التَّعلُّبُ يوماً* في ثياب الواعظينا
فمشى في الأرض يهدي* ويسُـبُّ الماكرينا
ويقول: الحُمْدُ لِلَّهِ* هـِ إله العالمينا
يا عبَادَ الله توبوا* فَهُوَ كَهْفُ التَّائِبينا
وازهدوا في الطَّيْرِ، إِنَّ الـ* عَيْشَ عَيْشِ الزَّاهِدينا
واطلبوا الدِّيكَ يُؤدِّنُ* لِصَلَاةِ الصُّبْحِ فِينَا
فأتى الدِّيكَ رسولٌ* مِنْ إِمَامِ النَّاسِكينا
عَرَضَ الأَمْرَ عَلَيْهِ* وَهُوَ يَرْجُو أَنْ يَلِينَا
فأجابَ الدِّيكُ عُذْراً* يَا أَضْلَ المَهْتَدِينَا
يَلِّغُ التَّعلُّبَ عَنِّي* عَن جُدودي الصَّالِحينا
عَنْ ذوي التَّيجَانِ مَن* دَخَلُوا البَطْنَ اللعِينَا
أهمَّ قالوا وخيرُ الـ* قَوْلِ قَوْلِ العَارِفِينَا:
مُحْطِئِي مَنْ ظَنَّ يوماً* أَنَّ للتَّعلُّبِ دِينَا

تقوم البنية اللغويّة في هذه الحكاية بشروط العمل الحكائيّ للمتلقّي الصريح، فهي لغة واضحة سهلة من غير ابتدالٍ مُسِفٍ، وهذه السهولة غير مُخلّة بشرط الفصاحة، إذ

¹ شوقي، الشّوقيّات، مج2/ ج2، ص 150.

لا يخفى أنّ "الأسلوب اللغويّ عنصرٌ أساسٌ في أدب الأطفال، لأنّ أيّ مضمونٍ أدبيّ مهما كان له من الأصالة أو القوّة لا يمكن أن يؤثّر في الأطفال ما لم يتوافر له الأسلوب الرّشيق"¹.

من أبرز شروط شعر الأطفال المتوافرة في هذه الحكايات الشعريّة الأسلوب اللغويّ المأنوس ومدارك الطّفل، وهو أسلوبٌ قريبٌ التّناول سهلٌ المآخذ، قابلٌ للاستثمار على صعيد محصّلة التّعليم اللغويّ للطّفل لزيادة معجمه اللفظيّ وتطوير أسلوبه في بناء التّراكيب اللغويّة، من دون إقحامه في تجارب لغويّة مُعْضِلةٍ أو وعرة المسالك، وللدلالة على ذلك تأمّل قصص الجمل في الحكاية السّابقة، والأسلوب السّهّل المستساع في موارد التّركيب، وجمال إيقاع الجمل القصيرة المتتابعة التي تبعث على الإحساس بسرعة الحدّث فكأنّه يتحدّث مُحدّراً، ونلاحظ نشاط الحوار القصير الرّشيق في ساحة الأحداث المتعاقبة، إنّ هذه الخصائص للبنية اللغويّة توافقت مدارك المتلقّي الصّريح، فضلاً عن أنّها تغدّي المعجم الأخلاقيّ بفكرة الحكاية التي تقوم على فُضْح سلوك اللّيفاق، وكلّ ذلك يجري بأنامل رشيقة من البراعة اللغويّة التي تُحقّق أفق التّوقّع اللغويّ للمتلقّي الصّريح.

ج. أفقُ توقّع البناء الحكائي

اختار شوقي أبطال الحكايات الشعريّة من الحيوان، فطابق بذلك أفق التّوقّع الحكائيّ للمتلقّي الصّريح، وقد أتاح الحيوان للطّفل أن يصل إلى فضاءٍ رحبٍ من الخيال الخصب في تصوّر العمل الحكائيّ، وهذه مزيّةٌ ليس في وسع أحدٍ تجاهل أثرها؛ فالحيوان عالمٌ فياضٌ بالخيالات في ذهن الطّفل، لذلك اختاره الشّاعرُ لِنِساءِ حكاياته كلّها سوى الحكايتين الأولى والثّانية اللتين قامتا على الإنسان وَحْدَهُ²، وهنا نقف عند ظاهرة عزوفه عن متابعة بناء حكاياته الأخرى من الإنسان، وكأنّه عدل عن ذلك لمّا أدرك أنّ الطّفل يُؤثّر عالم الحيوان في القُصص، وبذلك تكون حكايات شوقي أقرب للمتلقّي الصّريح (الطّفل) من حيث بناء شخصها.

¹ الهيتي، هادي نعمان، أدب الأطفال، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، 1977م، ص 97.

² الأولى حكاية (أنت وأنا) والثّانية حكاية (نديم الباذنجان) للتّفصيل يُنظر: شوقي، الشّوقيّات، مج2/ ج2، ص120-

بنی شوقي حكاياته على الحيوان وَخَدَهُ فِي سَبْعٍ وَأَرْبَعِينَ حكايةً من مجموع حكاياته التي بلغَ عددها ستاً وخمسين حكايةً، في حين اشترك الإنسان والحيوان في بناء الحَدَثِ في سبعِ حكاياتٍ كان الحيوانُ فيها مُجَوِّزَ الحَدَثِ¹، كذلك توافرت عناصرُ فنيَّةٌ وموضوعيَّةٌ أخرى داعمةٌ لاختيارِ شخصِ الحكاياتِ، فمن ذلك تنوُّعُ الحيوانِ لاستحضارِ ذهنِ الطِّفْلِ بوصفه سريعَ المللِ والضَّجْرِ من رُتوبِ الأشياءِ كُلِّها، فقد جمعَ شوقي في حكاياته حيوانَ البَرِّ وحيوانَ الماءِ، كما في حكايته عن أفعى نحرِ التَّيْلِ (الأفعى التَّيْلِيَّةُ والعُقْرَبَةُ)² وكَثُرَتْ في شعره قصصُ الحيوانِ عن الطُّيُورِ كالطَّاوُوسِ والعصفورِ والبلبلِ والهدهدِ والغرابِ والحفَّاشِ والبومِ واليَمَامِ، حتَّى إِنَّ الحشراتِ كان لها نصيبٌ كالخنفساءِ ودودةِ القَرِّ والفراشاتِ، وهذا التنوُّعُ الجميلُ جعلَ المتلقِّيَ الصَّرِيحَ (الطِّفْلَ) في حديقةٍ متكاملةٍ من أنواعِ الحيوانِ المختلفةِ التي نتجَ من اختلافها تنوُّعَ الحَدَثِ في كلِّ حكايةٍ، والطَّرِيفُ هنا أنَّ هذه الحكاياتِ الشعريَّةُ تُوَسِّسُ عالماً للحيوانِ شبيهاً بعالمِ الإنسانِ من النَّاحِيَةِ الاجتماعيةِ، وهذه خصيصةٌ رائعةٌ؛ لأنَّها مُحَقِّزَةٌ لذهنِ الطِّفْلِ وخياليه، فمثلاً نجدُ عائلةً مؤلَّفةً من الغرابِ وأمِّ الغرابِ وجاراتِ أمِّ الغرابِ في حكايةِ (ولد الغرابِ)³ ومثل ذلك عوائلُ الحيوانِ الأخرى، كما في حكايةِ (التَّعْجَةُ وأولادها)⁴ وعوائلُ الطُّيُورِ كحكايةِ (الْفُتْرَةُ وابنها)⁵ ونجدُ لبعضِ الحيوانِ أقواماً كسائرِ الأُمَمِ من بَنِي الإنسانِ، كما في حكايةِ (أُمَّةُ الأَرانِبِ) الَّتِي اتَّخَذَتْ وطناً لها، فجعلَ الفيلُ طريقاً له فيه، فداسَ الأَرانِبُ، فَقتلَ بعضها، فاجتمعتْ أُمَّةُ الأَرانِبِ بِحَكِيمِها وشاعِريها وكتابِها وعامَّةِ الأَرانِبِ على رأيٍ واحدٍ وعَزَمَ واحدٍ، فاتَّحدوا فيما بينهم، وحفروا للفيلِ حفرةً، فسقطَ

¹ شوقي، الشُّوقيات، مج2/ج2، انظر الحكايات الآتية: (ضيافة قطَّة ص122، الصيَّاد والعصفورة ص125، سليمان والهدهد ص153، سليمان والطَّاوُوس ص154، سليمان والحمامة ص168، نوح والتَّملة في السَّفينة ص161، البمامة والصيَّاد ص172).

² نفسه، مج2/ج2، ص130.

³ نفسه، مج2/ج2، ص193.

⁴ نفسه، مج2/ج2، ص151.

⁵ نفسه، مج2/ج2، ص157.

فيها ومات، فكان في اتحادهم قُوَّةٌ لهم وخلص من الفيل¹:

يَحْكُونُ أَنَّ أُمَّةَ الْأَرَانِبِ * قَدْ أَخَذَتْ مِنَ الثَّرَى بِجَانِبِ
فَاخْتَارَهُ الْفَيْلُ لَهُ طَرِيقًا * مَمْرِقًا أَصْحَابَنَا تَمْرِيْقًا
وَكَانَ فِيهِمْ أَرْنَبٌ لِيَبُ * أَذْهَبَ جُلَّ صُوفِهِ التَّجْرِبِ
نَادَى بِهِمْ: يَا مَعْشَرَ الْأَرَانِبِ * مِنْ عَالِمٍ، وَشَاعِرٍ، وَكَاتِبِ
اتَّجِدُوا ضِدَّ الْعَدُوِّ الْجَانِي * فَالِاتِّجَادُ قُوَّةٌ الضَّعَافِ
اجْتَمِعُوا؛ فَالاجْتِمَاعُ قُوَّةٌ * ثُمَّ احْفَرُوا عَلَى الطَّرِيقِ هُؤُوهُ
يَهْوِي إِلَيْهَا الْفَيْلُ فِي مَروره * فَنَسْتَرِيحُ الدَّهْرَ مِنْ شَروره
ثُمَّ يَقُولُ الْجَيْلُ بَعْدَ الْجَيْلِ: * قَدْ أَكَلَ الْأَرْنَبُ عَقْلَ الْفَيْلِ
وَهَلَكَ الْفَيْلُ الرَّفِيعُ الشَّانِ * فَأَمْسَتِ الْأُمَّةُ فِي أَمَانِ

كذلك يأتي الحيوان في الحكاية الواحدة مُنَوَّعًا بحسب المكان، ويتخذ أسماء وألقاباً تبعاً للمكان الذي يعيش فيه، كما في حكاية (فأر البيت وفأر العيط) فالأُمُّ (فأرة الغيطان)، وولدها الأكبر (نور العيط)، أمَّا الفأر الأصغر فيتمنى على أمه أن تسميه (نور القصر) لأنه يطمح أن يعيش في البيوت لا الغيطان²:

يُقَالُ كَانَتْ فَأْرَةٌ الْغَيْطَانِ * تَنْبِيهُ بِابْنَيْهَا عَلَى الْفَيْرَانِ
قَدْ سَمَّتِ الْأَكْبَرَ نَوْرَ الْغَيْطِ * وَعَلَّمَتْهُ الْمَشْيَ فَوْقَ الْحَيْطِ
فَعَرَفَ الْغِيَاضَ وَالْمُرُوجَا * وَأَتَقَنَ الدُّخُولَ وَالخُرُوجَا
وَصَارَ فِي الْحَرْفَةِ كَالْأَبَاءِ * وَعَاشَ كَالْفَالَّاحِ فِي هِنَاءِ
فَقَالَ: سَمِّيْ بِنُورِ الْقَصْرِ * لِأَنَّيَ يَا أُمُّ فَأْرُ الْعَصْرِ

هذا التنوع في بناء الحيوان في حكايات شوقي له أثره المستمد من كتاب (كلييلة ودمنة) الذي ترجمه ابن المقفع وورد فيه بعض الحيوان في عوائل من إخوة وأخوات، مثل

¹ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 142-143.

² نفسه، مج 2/ ج 2، ص 133.

كَلِيلَة وَدِمْنَة، وهما اسمان فيه لأخوين من ولد ابن آوى، وقد تابع شوقي أسلوب (كَلِيلَة وَدِمْنَة) في حشد حيواناتٍ منوّعةٍ في قصّةٍ واحدةٍ نحو حكاية (الدّتب والغراب وابن آوى والجمل)¹ في كتاب كَلِيلَة وَدِمْنَة، كذلك حشد (شوقي) أربعة حيواناتٍ في حكاية واحدةٍ (الغزال والحروف والتيس والدّتب)²:

تَنَزَّاعَ الْغَزَالِ وَالْحُرُوفُ * وَقَالَ كُلُّ إِنْتَهُ الظَّرِيفُ
فَرَأَيْتَا التَّيْسَ فَظَنَّا أَنََّّهُ * أَعْطَاهُ عَقْلاً مِّنْ أَطَالَ دَقْنَهُ
فَكَلَّفَاهُ أَنْ يُفْتِشَ الْفَلا * عَنْ حَكْمٍ لَهُ إِعْتِبَارٌ فِي الْمَلا
فَسَارَ لِلْبَحْثِ بِلا تَوَانِي * مُفْتَخِرًا بِثِقَةِ الْإِخْوَانِ
يقول: عِنْدِي نَظْرَةٌ كَبِيرَةٌ * تَرْفَعُ شَأْنَ التَّيْسِ فِي الْعَشِيرَةِ
وَذَاكَ أَنَّ أَجْدَرَ التَّنَائِي * بِالصِّدْقِ مَا جَاءَ مِنَ الْأَعْدَاءِ
وَإِنِّي إِذَا دَعَوْتُ الدَّيْبَا * لا يَسْتَطِيعَانِ لَهُ تَكْذِيبَا
ثُمَّ أَتَى الدَّيْبِ، فَقَالَ: طَلْبَتِي * أَنْتَ فَمَسِرْ مَعِي وَخُذْ بِلِخِيَتِي
وَقَادَهُ لِلْمَوْضِعِ الْمَعْرُوفِ * فَفَإِمْ بَيْنَ الظِّيِّ وَالْحُرُوفِ
وَقَالَ: لا أَحْكُمُ حَسَبَ الظَّاهِرِ * فَمَزَّقَ الظُّبَّيْنِ بِالْأَطْفَارِ

لكنّ الحكاية الثريّة في قصص (كَلِيلَة وَدِمْنَة) يمتدُّ زَمَنُهَا أحياناً، وتتداخل فصولها على نحو يملئه المتلقّي الصغير، ولا نجد مثل ذلك في حكايات شوقي التي حرصت على مراعاة شروط التلقّي للطفل، حتّى لا يقع في الملالاة بامتداد زمن الحكاية أو تداخل عناصر الحداث، ولم تأت قصائد شوقي الحكائيّة مُطَوَّلَاتٍ، فأطولها حكاية (ضيافة قطّة)³ في أربعة وثلاثين بيتاً، تليها حكاية (الحقّاش ومليكة الفراش)⁴ في واحدٍ وثلاثين بيتاً، وأقصّرها في ثلاثة أبياتٍ فقط، وهي حكاية (الحمار في السّفينة) التي حملت قدرة عاليةً على اختزال الحداث والحوار للوصول إلى المغزى المراد من تغايي التّعبيل على النَّاسِ،

¹ ابن المقفّع، أبو محمد عبد الله 142هـ، كَلِيلَة وَدِمْنَة، تحقيق عبد الوهاب عزّام، دار الشروق، بيروت، ط2، 1981م، ص114.

² شوقي، الشّوقيّات، مج2/ ج2، ص 184.

³ نفسه، مج2/ ج2، ص 122.

⁴ نفسه، مج2/ ج2، ص 144.

عاليةً على اختزال الحَدَثِ والحوارِ للوصول إلى المغزى المراد من تغايي التَّقْبِيلِ على النَّاسِ،
وهذه أبياتها¹:

سَقَطَ الحِمَارُ من السَّفِينَةِ في الدُّجَى * فبكى الرِّفَاقُ لِفَقْدِهِ وَتَرَمَّـوا
حَتَّى إِذَا طَلَعَ النَّهَارُ أَتَتْ بِهِ * نَحْوَ السَّفِينَةِ مَوْجَةً تَتَقَدَّمُ
قَالَتْ: حُدُوهُ كما أَتاني سَالِماً * لم أَبتلَعُهُ لَأَنَّهُ لا يُهْضَمُ

لكنَّ شوقيَّ الذي أفاد من ظاهرة تنوع الحيوان التي وجدها في (كليلة ودمنة) لم
ينظم أيَّ حكايةٍ منها في أشعاره، ولم يذكر من الحيوان شيئاً ممَّا لا يعرفه الطِّفْلُ ليناسب
مداركه الذهنيَّة، وما جدتُ في الحكايات حيواناً غيرَ مألوفٍ للمتلقِّي الصَّريح، في حين
لا تتقيَّدُ حكاياتُ كليلة ودمنة بهذا الشَّروط، كما في قصَّة (وكيل البحر والطيطوى)² وهو
ضربٌ من القُطَا، وحكاية (العُلجُوم والسَّرطان)³ والعُلجُوم ضربٌ من الضِّفِّدع، إذ لا
نجد أمثلةً لذلك من غرائبِ أسماءِ الحيوان في حكايات شوقي الشعريَّة.

كذلك جاء سلوكُ شخوصِ الحكايات الشعريَّة موافقاً لتوقع المتلقِّي الصَّريح،
وصفاتُ الحيوان في أشعاره مطابقةً لصفاتها المعروفة في المخزون الثقافي من ذاكرة الطِّفْل،
فمثلاً يبدو التَّعَلُّبُ مخادعاً، سوى حكايةٍ واحدةٍ كان فيها التَّعَلُّبُ مخدوعاً بالإنسانِ في
الحكاية الموسومة بعنوان (التَّعَلُّبُ الذي الخدع)⁴ وهذه الحكاية دلالاتها على مستوى
المتلقِّي الضَّمِّي، وليس هذا مَعْرُضٌ تحليل ظواهرها الدلاليَّة، لذلك أرجئها إلى حين
دراسة أفي التَّوَقُّع لدى المتلقِّي الضَّمِّي في هذا البحث، وما بقي من صفات الحيوانِ
مطابقاً لتوقع المتلقِّي الصَّريح، فالأسدُ هو مَلِكُ الغابة، والحمارُ غبيٌّ نَكِيرُ الصَّوْتِ،
كذلك حاله في كلِّ الحكايات، كالذي وجدناه في الأبيات السَّابِقة التي ذكرناها آنفاً في
حكاية (الحمار في السَّفِينَةِ) ومثلها حكاية (الحمار والجمل)⁵، ويذكرُ أحدُ الدَّارسين
استنكارَ الكبار لمشاعرِ شوقي نحو الحِمَارِ حينَ صَوَّرَهُ غيباً بليداً قبيح الصَّوْتِ⁵، لكنَّ

¹ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 167.

² ابن المقفَّع، كليلة ودمنة، ص 118.

³ شوقي، الشوقيَّات، ص 100.

⁴ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 180.

⁵ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 175.

شفقة الكبار على الحمار لا تخدم الدلالة التي أراد شوقي أن تحملها الحكايات إلى الصغار الذين يمثلهم المتلقي الصريح؛ لأنه جعل لصفات ذلك الحيوان غايات هدف إليها في توجيهه إلى الأطفال، وأرى أن هذا التعارض بين القراءتين لدلالة رمز الحمار ناتجة من اختلاف التلقي لتلك الحكايات بين المتلقي الصريح والمتلقي الضمني، أمّا الأرنب فهو حذرٌ ذكيٌّ، كذلك صورته في حكاية (الأرنب و بنت عرس في السفينة) التي تحكي قصة حذر أنثى الأرنب من بنت عرس زعمت أنها داية¹:

قد حملت إحدى نسا الأرنب * وحلّ يومٌ وضعها في المركب
جاءت عجوزٌ من بنات عرس * تقول: أفدي جارتني بنفسي
أنا التي أرحى لهذي الغاية * لأنني كنت قديماً دايةً
فقال الأرنب: لا يا جارة * فإن بعد الألفة الزيادة
ما لي وثوق بينات عرس * إنّي أريد دايةً من جنسي!

وجاءت صفات الطير موافقة لتوقع المتلقي الصريح (الطفل) تبعاً لتصوره الذهني، فمن ذلك صورة الطاووس الجميل المغرور بريشه في حكاية (سليمان والطاووس) وتحكي قصة طاووس يمشي الخيلاء مغروراً بجمال ريشه راح يدعي أن من حقه أن يجمع إلى

جمال الريش حسن الصوت، فكان جواب النبي سليمان له²:

تعالت حكمة الباري * وجلّ صنيعه شانا
لقد صغرت يا مغرو * رُ نعى الله كُفرانا
وملأ الطير لم تحفل * به، كبيراً وطغيانا
فلو أصبحت ذا صوت * لَمَا كَلَّمْتَ إنسانا

جاءت صفات الحيوان في أكثر الحكايات مطابقة لما عليه تصوّر المتلقي الصريح، أي مطابقة لأفق توقع الطفل، ولم تصدمه بواقع مخالف لتصوراته المسبقة عن

¹ شوقي، الشوقيات، مج2/ ج2، ص 166.

² نفسه، مج2/ ج2، ص 154.

أخلاق كلِّ حيوانٍ منها، وهذه الخصيصةُ مهمَّةٌ في الأدب الذي يتوجه للطِّفل. من المطابقات الأخرى لأفُقِ توقُّع المتلقِّي الصَّريح في هذه الحكايات الشِّعرية أهما جَرَتْ كُلُّها على حَدَثٍ بسيطٍ غير مُعقَّدٍ، يقوم على عُقْدَةٍ واحدةٍ فقط، فلا نشهدُ عُقْدَةً مركَّبةً في حكاياته الشِّعرية، ويأتي حلُّ العقدة في آخر الحكاية لِتَحْمَلِ المغزى منها، وهذا البناءُ الحكائيُّ المفرد ملائمٌ للمتلقِّي الصَّريح بوصفه طفلاً، وإذا بحثنا في مغزى الحكايات الشِّعرية ومناسبتها لهذا المتلقِّي وجدنا أنها التمسَّتْ مقاصدَ القصِّ المناسبةَ للطِّفل من خلال المغزى بترسيخ القيم المثلى التي ينبغي للطِّفل أن يتحلَّى بها، مثل الصِّدق والشُّجاعة والإيمان والرِّضا والأناة والتعاون وحبِّ الوطن واجتنابِ ضُحْبَةِ المنافقين والحَدَرِ من العُدُوِّ واجتنابِ الحَسَدِ والحَدَرِ من الخيانة والتَّحَلِّي بِمُخْلِيقِ التَّسامح والرِّفْقِ بالحيوان وغير ذلك، وكلُّ هذه القيم تستدعيها الحكاياتُ مستعينةً بالحيوان لأنَّه الوسيلة للمحمول الفكريِّ في الحكاية، وتأتي الأحداثُ متعاقبةً لتحمَلِ إلى المتلقِّي الصَّريح المغزى من كلِّ حكاية، ولا تعدم هذه الحكاياتُ حِسَّ الفكاهة في بناء المغزى من الحكاية ليصلَ الغرضُ منها إلى الطِّفل ويَرَسَخَ في ذهنه، كما في القصة التي حكَّاهَا الشُّنَّاعُ عن ليثٍ وُلِدَ له شَيْبُلٌ، فأراد الليثُ أن يُولِّمَ له، فقامت الحيوانات في الوليمة مهينَةً وأحسنن القول، غير أنَّ حماراً ظنَّ في نفسه الكفاءةَ وحسَّنَ الصَّوْتِ، فقام خطيباً في ذلك الحفل، فارتعدَ الشَّيْبُلُ من صوته ومات، فحملت الحيوانات على الحمار فقتلوه، فما كان من التَّلْعَبِ إِلَّا أن قامَ في جنازة الحمار خطيباً، فذكر مناقبَ الفقيدِ ساخراً منه في البيت الأخير من الحكاية¹:

لَمَّا دعا داعي أبي الأشبالِ * مُبَيِّثاً بِأَوَّلِ الأَنْجَالِ
سَعَتْ سِبَاعُ الأَرْضِ والسَّمَاءِ * وانعقدَ المجلسُ للهِنَاءِ
وصدَرَ المرسوْمُ بالأَمَانِ * في الأَرْضِ للقاصي بها والدَّانِ
فضاقَ بالدُّيُولِ صحنُ الدَّارِ * مِنْ كُلِّ ذِي صَوْفٍ وَذِي مِقَارِ
حَتَّى إِذَا اسْتَكْمَلَتِ الجُمُعِيَّةُ * نادى منادي الليثِ في المعِيَّةِ

¹ نفسه، مج2/ ج2، ص 137.

هَلْ مِنْ خَطِيبٍ مُحْسِنٍ خَبِيرٍ * يدعو بِطُولِ العُنْمِ لِلأَمِيرِ؟
فنهضَ الفيلُ المشيرُ السَّامِي * وقالَ ما يليقُ بالملكِ
ثمَّ تلاهُ التَّلْعُبُ السَّـفِيرُ * يُنْشِدُ حَتَّى قِيلَ: ذا جَرِيرُ
واندفعَ القِرْدُ مُدِيرُ الكَاسِ * فقيلَ: أَحسنتَ أبا نُواسِ
وأوماً الحمازُ بالعَـقِيرُ * يريدُ أنْ يُشْرِفَ العَـشِيرُ
فأزعجَ الصَّوْثُ وَلِيَّ العَهْدِ * فماتَ مِنْ رِغَدَتِهِ فِي المَهْدِ
فحملَ القومُ على الحمارِ * بِجملَةِ الأنيابِ والأظفارِ
وانتدبَ التَّلْعُبُ لِلتَّأبِينِ * فقالَ فِي التَّعْرِضِ بالمسكينِ:
لا جَعَلَ اللهُ لَهُ قَراراً * عاشَ حماراً وَقضى حماراً

يفضي تسلسلُ الحدّثِ زمنياً في حبكة حكايةٍ مُتَقَنَةٍ إلى عُقدَةِ الحكاية حين يقوم الحمار ليخطب في الحفل، وتراعي الحكاية تفصيلات حبكة الحدّث على نحوٍ طريفٍ، فيبدو الحماز وقد أوماً بعقيرته ليشرف عشيرته، لكنّه جلب إلى نفسه الشتر إذ ظنّ في نفسه القدرة، وتصل الحكاية إلى النّهاية المأساوية الطريفة حين وقف التَّلْعُبُ خطيباً في تأبين الفقيد ليذكر من مناقبه أنّه عاش حماراً وقضى حماراً، وتنقل هذه الحكاية إلى المتلقّي الصريح (الطّفل) خبرةً معرفيةً مهمّةً في بناءٍ فنيٍّ ساخرٍ، ومفادُ هذه الخبرة أن يعرف المرء حدود قدراته حتّى لا يُلقِيَ بنفسه في التَّهْلُكَة.

لا تخرج مصادرُ شوقي في حكاياته على ثقافة الطّفل العربيّة، إنّها ملائمةٌ له من ناحية التّقاليد ومن ناحية البيئة الاجتماعيّة، وترتبط بعضُ حكاياتِ شوقي بالتّقاليد الدينيّة، مثل حكاية (السّفينة والحيوانات)¹ ويرتبط بعضها بالبيئة المكانيّة التي يعيش فيها الطّفل، ولذلك جاء مكانُ الحكاية مُتّصلاً في بعض القصص بالبيئة المصريّة، مثل جبل المُقطّم المصريّ في حكاية (النملة والمقطّم)² ومثل نهر النيل في حكاية (الأفعى النّيلية والعقربة)³ ويرتبط قليلٌ منها بأصولٍ تراثيّةٍ عربيّةٍ، مثل حكاية (الصيّاد والعصفورة)⁴ وهي

¹ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 159.

² نفسه، مج 2/ ج 2، ص 148.

³ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 130.

⁴ نفسه، مج 2/ ج 2، ص 125.

مستمدةً من حكاية نثريةٍ ذكّرها ابنُ عبد ربّه الأندلسي في (العقد الفريد)¹. أمّا المصدر الغربيُّ، ولا سيّما الفرنسي، فلا وجودَ له في حكايات شوقي الشعرية لِتخالفِ البيتين ممّا يُجتمَلُ فيه ألاّ يُناسب المتلقّي الصّريح (الطّفّل العربي) أمّا إقرارُ شوقي أنّه نسج قصصاً على غرار لافونتين فلا يعني أنّه أخذَ من حكايات لافونتين مضامينها، ولا يفعلُ ذلك شاعرٌ يلتمسُ مطابقةً وسائطِ الحكاية لبيئة الطّفّل، وذهبت الباحثة نفوسة زكريا سعيد في بحثٍ لها عن تأثير حكايات لافونتين في شعراء الأدب العربيّ عامّة إلى القول إنّ شوقيّاً: "وإن كان قد قلّد لافونتين في نَظْمِ الحُرَافِاتِ، فإنّ هذا التّقليد كانَ نوعاً من التّقليد الابتداعي"² غير أنّ هذا الحكم جاء عامّاً من غير دليلٍ يدعّمه، لذلك رأيتُ من باب المقارنة الأدبيّة بين حكايات شوقي وحكايات لافونتين أنّ أذكر هنا مثلاً مؤيِّداً لِمَا ذهبْتُ إليه، وهو حكاية (فأر البيت وفأر الغيط) لِشوقي، وحكاية (Le rat de ville et le rat des champs) أي: (فأر المدينة وفأر الحقول) للافونتين، وهذا نصُّ حكاية لافونتين³:

Autrefois le Rat de ville
Invita le Rat des champs,
D'une façon fort civile,
A des reliefs d'Ortolans.
Sur un Tapis de Turquie
Le couvert se trouva mis.
Je laisse à penser la vie
Que firent ces deux amis.
Le régal fut fort honnête,
Rien ne manquait au festin;
Mais quelqu'un troubla la fête
Pendant qu'ils étaient en train.

¹ ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمّد ت328هـ، العقد الفريد، تحقيق إبراهيم الإيباري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1971م، ج3/ص 67.

² سعيد، نفوسة زكريا، خرافات لافونتين في الأدب العربيّ، مؤسسة الثقافة، الإسكندرية، 1976م، ص 92.

³ Jean de La Fontaine, le lièvre et la tortue et autres fables, Flammarion, 1996, Paris.

A la porte de la salle
Ils entendirent du bruit:
Le Rat de ville détale;
Son camarade le suit.
Le bruit cesse, on se retire:
Rats en campagne aussitôt;
Et le citadin de dire:
Achevons tout notre rôl.
- C'est assez, dit le rustique;
Demain vous viendrez chez moi:
Ce n'est pas que je me pique
De tous vos festins de Roi;
Mais rien ne vient m'interrompre:
Je mange tout à loisir.
Adieu donc ; fi du plaisir
Que la crainte peut corrompre.

تقول حكاية لافونتين إنَّ فأرَ المدينة دعا فأرَ الحقول إلى حُفْلِ حَصْرِيٍّ على
السُّجَادِ الفَاخِرِ المنقوشِ، كَانَ الحفْلُ عيداً حَقِيقِيّاً، لَمْ يَغِيبْ عَنْهُ فأرُ الحقولِ، لَكِنَّ
شخصاً وَقَفَ عندَ البَابِ أزعجَ المحتفلينَ وسبَّبَ الفوضى، فهربَ الفأرانِ، قال فأرُ المدينة
بعد ذلك لفأرِ الحقلِ: غداً سوفَ تأتيَ معيَ لِنِسْتَكْمَلَ حُفْلَ الطَّعَامِ، لم يَرْضَ فأرُ الحقلِ
لأنَّ الخوفَ أفسدَ لِدَتَّهُ.

تخالفُ حكايةُ شوقي هذا السَّرْدَ لأحداثِ القِصَّةِ مخالفةً واضحةً من حيث
المضمون، ففي حكاية شوقي يتطلَّعُ الفأرُ إلى العيشِ في البيوتِ، فهو يتسلَّلُ إلى الدُّورِ
مخاطراً ليأكلَ ممَّا لَدَّ فيها وطاب، غيرَ مُبالٍ بنصحِ أمِّهِ التي أظهرتْ خشيتَها عليه من
مغامراتِهِ المتعاقبةِ في الدُّخولِ إلى الدُّورِ، وبسبب ذلك فَقَدَ في المرَّةِ الأولى ذيلَهُ، وفي
الثَّانيةِ رِجْلَهُ، وفي الثَّالثةِ وَجَدَتْهُ أمُّهُ مقتولاً مرمياً في الطَّرِيقِ، فَبَكَّتْهُ¹:

فجاء يوماً أمُّهُ مضطرباً * فسألته أينَ خَلَى الدُّبَابُ؟
وجاءها ثانيَّةً في حَجَلٍ * منها يُداري فَقَدَ إحدى الأَرْجُلِ
وكان في الثَّالثةِ ابنُ الفَارَةِ * فَدَ أَخْلَفَ العَادَةَ في الرِّيارَةِ
فاشتغلَ القلبُ عليه واشتعلَ * وسارت الأمُّ له على عَجَلِ

¹ شوقي، الشُّوقِيَّاتِ، مج2/ ص 133.

فصَادَفْتُهُ فِي الطَّرِيقِ مُلْمَى * قَدْ سُحِقَتْ مِنْهُ الْعِظَامُ سَخَقًا

البؤسُ شاسِعٌ بين أحداثِ الحكايتين، والعنوانانِ محتلفانِ، فعنوانُ حكايةِ لافونتين (فأر المدينة وفأر الحقل) في حين أنَّ عنوانَ حكايةِ شوقي قريبٌ إلى البيئةِ المصريَّةِ (فأر البيت وفأر العيط) ولا يخفى أنَّ (العيط) كلمةٌ ترتبطُ ببيئةِ الطِّفْلِ المِصْرِيِّ؛ لأنَّها كلمةٌ دارجةٌ في ريفِ مِصْرَ، وإن كانَ لها أصلٌ في فصيحِ اللغة، كذلك نجدُ الاختلافَ في خاتمةِ الحكايتين، ففي حكايةِ لافونتين امتنعَ الفأرُ عن العودةِ ثانيةً إلى المدينة، وفي حكايةِ شوقي يعودُ إلى غزوِ الدُّورِ مراتٍ، حتَّى يلقى مصرعَهُ في التَّهَابَةِ، ويتَّضحُ لنا أنَّ حكاياتِ شوقي تستحضرُ شروطَ البيئةِ المصريَّةِ الملائمةَ للمتلقِّي الصَّريحِ وهو الطِّفْلُ.

ثانياً_ المتلقِّي الضمِّيُّ وقرائنُ التَّلْقِي:

بعضُ نصوصِ هذه الحكاياتِ تخفي في بنيتها الدِّلاليَّةَ العميقةَ إشاراتٍ إلى غير الدِّلالاتِ الطَّافِيَّةِ في الظَّاهرِ اللغويِّ للنصِّ، وتكون تلك النُّصوصُ ذات قيمةٍ عاليةٍ من هذه النَّاحِيَةِ؛ لأنَّها تحرِّضُ أفقَ توقُّعِ المتلقِّي الخبيرِ، وهنا يأتي تفسيرُ هذه الظَّاهرةِ استناداً إلى ما تقدِّمه نظريَّةُ التَّلْقِي التي تفترضُ وجودَ مُتَلَقِّ ضَمِّيٍّ¹ أخفاه الأديبُ المبدعُ للنصِّ الشعريِّ في باطنِ القول، لكنَّ مهمَّةَ النَّاقِدِ الخبيرِ الكاشفُ عن ذلك المتلقِّي الضمِّيِّ الذي يخفي في باطنِ النصِّ، وهذا المتلقِّي في أصولِ نظريَّةِ التَّلْقِي له "جذورٌ متأصِّلةٌ في بنيةِ النَّصِّ"² وهو القادرُ على أن يملأ فراغاتِ النصِّ أو فجواته الدِّلاليَّةَ الكامنة فيه، والقادرُ على تفسيرِ إشاراته، وهذه قضِيَّةٌ معقَّدةٌ تحدَّثَ عنها علماءُ التَّلْقِي في كتبهم النظريَّةِ، لكنَّنا نجدُ لها إشاراتٍ في الثُّراثِ العربيِّ النقديِّ القديمِ، فقد امتدحَ ابن طباطبا حُسْنَ التَّعْرِيزِ الخفِيِّ من دون التَّصريحِ بالمقاصد، فذكرَ أنَّ مِنْ أَحْسَنِ المعاني والحكاياتِ ولاسيَّما في الشِّعرِ "التَّعْرِيزُ الخفِيُّ الذي يكونُ بخفائه أبلغَ في معناه من التَّصريحِ الظَّاهرِ الذي لا سِتْرَ دونه"¹ ولذلك تفترضُ نظريَّةُ التَّلْقِي وجودَ مُتَلَقِّ يمتلكُ الأدواتِ الصَّحيحةَ للقراءةِ الذكيَّةِ عند استقباله للنصِّ الأدبيِّ، ومنها الدَّائِقَةُ الأدبيَّةُ والخبرةُ النَّقدِيَّةُ والقدرَةُ على الولوجِ إلى أسرارِ النَّصِّ الشعريِّ لفهمِ خزينةِ مكنونه الدِّلاليِّ،

¹ خضر، ناعم، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص 160.

² إيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجارب في الأدب، ص 30.

فيكون باب تأويل النصِّ مفتوحاً على مصراعَيْهِ باسْتِراطِ القرائنِ.
إذا قرأنا حكاياتِ شوقي الشعريةَ قراءةً سائرةً لأغوارِ المعنى وجدنا في بنية النصِّ العميقة متلقياً ضمناً آخرَ توجهه إليه الشاعر، ينحصر في طبقة الكبار من القراء الذين يعون أكثر مما يعيه المتلقي الصريح (الطفل) وهذه قضيةٌ يجب ألا ننكرها بقول شوقي إنه توجه بحكاياته إلى صغار المصريين، ولا نستبعد أن يكون شوقي قد أخفى في مضامين حكاياته متلقياً ضمناً لتلك الحكايات لم يُصرِّح به، ويتضح ذلك في البنية اللغوية لحكاياته التي تبطن موقفه من الواقع السياسي وموقفه من الواقع الاجتماعي في عصره.

أ. موقفه من الواقع السياسي:

تشير القرائن إلى مُتَلَقِّ تَعَمَّدَ الشاعِرُ إخفاءه في بنية النصِّ لظروفٍ لم يستطع الإفصاح عنها حين نَظَّمَ الحكايات بين عامي (1892-1893م) فمن ذلك موقفه من الإنكليز في ذلك الوقت تحديداً، ولذلك ضمَّن في بعض شعره امتعاضه من تحالف ثلثة من الساسة المصريين في عصره مع الإنكليز، كما في حكايته (الديك الهندي والدجاج البلدي) والديك الهندي معروف في بلاد العرب، لكن شوقياً أراد به ضمناً الإنكليز في مصر، ولذلك كان الدجاج في العنوان بلدياً، وتسرد الحكاية قصة ديك هندي نزل ضيفاً على دجاج بلدي، فأدخله الدجاج البيت حتى استأثر به من دون أصحابه، وفي الدلالة اللغوية العميقة إشارة إلى حكام مصر في ذلك الزمان ممن استنجدوا بالإنكليز وحالفوهم، ثم إن الإنكليز عمَدوا بعد ذلك إلى الاستئثار بالبلاد والبقاء فيها²:

بينا ضعافٌ من دجاج الرِّيفِ * تخطُرُ في بيتٍ لها طريفِ
إذ جاءها هنديٌّ كبيرُ العُرْفِ * فقام في البابِ قيامِ الصَّيفِ
يقول: حيَّا الله ذي الوجوها * ولا أراها أبداً مكرها
أنتيكنم أنشُرُ فيكم فضلي * يوماً وأقضي بينكم بالعدلِ
فعاودَ الدجاج داءَ الطَّيشِ * وفَتَحَتْ لِلْعُلجِ بابَ العُشِّ

¹ ابن طباطبا، عيار النِّعَر، ص 24.

² شوقي، الشُّوقِيَّات، مج 2/ ج 2، ص 128.

فَجَالَ فِيهِ جَوْلَةً الْمَلِيكِ * يَدْعُو لِكُلِّ فَرْخَةٍ وَوَيْدِيكِ
وَبَاتَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ السَّعِيدَةَ * مُتَمَعًا بِدَارِهِ الْجَدِيدَةَ
وَبَاتَتْ الدَّجَاجُ فِي أَمَانٍ * تَحْلُمُ بِالذَّلَّةِ وَالْهَوَانِ
حَتَّى إِذَا تَهَلَّلَ الصَّبَاحُ * وَاقْتَبَسَتْ مِنْ نَوْرِ الْأَشْبَاحِ
صَاحٍ بِمَا صَاحِبُهَا الْفَصِيحُ * يَقُولُ: دَامَ مَنْزِلِي الْمَلِيحُ
فَإِنْتَبَهْتُ مِنْ نَوْمِهَا الْمَشْوُومِ * مَدْعُورَةً مِنْ صَبْحَةِ الْعَشُومِ
تَقُولُ: مَا تِلْكَ الشُّرُوطُ بَيْنَنَا * عَدَرْتَنَا وَاللَّهُ عَدْرًا بَيْنَنَا
فَصَحَّحْكَ الْهِنْدِيُّ حَتَّى اسْتَلْقَى * وَقَالَ: مَا هَذَا الْعَمَى يَا حَمَقَى؟
مَتَى مَلَكَتُمْ أَلْسُنَ الْأَرْبَابِ؟ * قَدْ كَانَ هَذَا قَبْلَ فَتْحِ الْبَابِ

تخفي القصيدة في معجمها اللغويّ مضموناً سياسياً لرسالةٍ أخرى أرادَ شوقي إيصالها إلى المتلقّي الضمنيّ، إنّما حكايةُ العربِ مع الإنكليز الذين دخلوا إلى البلاد بجحّة الوصاية على الضعيف، ثمّ لبثوا فيها سنينٍ مُستعديدين أهلها، ونستشف ذلك من التراكيب الآتية: (ضعافٌ من دجاج/ هنديّ كبيرُ العُرفِ/ فتحتُ لِلْعُلجِ بابَ العُشِّ/ ما تلك الشُّروطُ بيننا/ ألسنُ الأرباب...) وغير ذلك ممّا نجده في الحقل الدلاليّ للألفاظ الحكاية المنتظمة في درج التراكيب اللغويّة، وكثيرٌ منها ذو إيجاعاتٍ سياسيّة، كلّفطِ العُلج، وتصدّمُ نهايةُ الحكاية المتلقّي الضمنيّ بسوء الخاتمة التي أفضت إليها الأحداث، ويستعين شوقي بالحوار في آخر الحكاية ليقفل الحُدث على النّهاية الصّادمة مستعيناً بالصورة السّاخرة التي رسمها للدّيك الهنديّ.

كذلك تشفّ قراءة حكاية (نديم الباذنجان) عن واقعٍ سياسيّ آخرٍ أشدّ مرارةً تظهرُ فيه طبقةُ بطانةٍ حكامٍ مصرّ، وكانت تلك البطانة في عصر الشّاعر مجبولةً على مُصانعة الحكّام في كلّ شيءٍ نفاقاً ومُداهنةً، ممّا أضعف الدّولة، وما كان شوقي لا يجرؤ حين نظّم هذه الحكايات على التّصريح بهذا الفساد، لكنّه بات جريئاً على ذلك بعد أن ذاق مرارة النّفي من الوطن إلى إسبانيا، أمّا قبل النّفي فكان يعمدُ إلى التّعريض بالتلميح، فمن ذلك تعريضه ببطانة الحاكم في حكايته (نديم الباذنجان)¹:

¹ نفسه، مج2/ ج2، ص 121.

كان لسلطانٍ نديمٍ وافي * يُعيدُ ما قال بلا اختلافاً
وقد يزيد في الثنا عليه * إذا رأى شيئاً حلاً لديه
وكان مولاه يرى ويعلم * ويسمع التمليق، لكن يكتُم
فجلس يوماً على الخوان * وجيء في الأكل بباذنجان
فأكل السلطان منه ما أكل * وقال: هذا في المذاق كالعسل
قال النديم: صدق السلطان * لا يستوي شهده وباذنجان
قال: ولكن عنده مزاره * وما حدث مرة آثاره
قال: نعم، مُرٌّ، وهذا عيبه * مُدكنت يا مولاي لا أحبه
فالتفت السلطان فيمن حوله * وقال: كيف تجدون قوله؟
قال النديم: يا مليك الناس * عُذراً فما في فعلتي من بأس
جعلت كي أنادم السلطانا * ولم أنادم قط باذنجانا

ب. موقفه من الواقع الاجتماعي:

يظهر موقف (شوقي) من المجتمع في حكاياته التي أراد بها كشف الخلل في النظام الاجتماعي من غير مكاشفة، محققاً لنفسه الرغبة في التعبير عن مكنون موقفه من الإنسان في عصره، ومثل ذلك نجد في حكايته (التعلب الذي انخدع) ويحمل مكنونها إلى المتلقي الضمني دلالة تتعلب بعض البشر، حتى إنهم يتفوقون على الثعلب في المكر بالخلق، وتنتهي هذه الحكاية الساخرة بهزيمة الثعلب أمام الإنسان، وهي الحكاية الوحيدة في حكايات شوقي الشعرية التي يظهر فيها الثعلب مخدوعاً، ومعرفة المتلقي الضمني لسجاي الخادع وسجاي المخدوع تكشف البنية الدلالية العميقة للنص، وتستمد هذه الحكاية طاقتها الدلالية والفنية من ذلك الاستخدام الاستعاري للنداء (يا ثعلب) الذي نجده في البيت الأول، لكن خاتمة الحكاية تُفضي إلى دلالة ضمنية أعمق¹:

قد سمع الثعلب أهل القرى * يدعون محتالاً بيا ثعلب
فقال: حقاً هذه غاية * في الفخر لا تُؤتى ولا تُطلب

¹ نفسه، مج2/ ج2، ص 180.

مَنْ فِي النَّهْيِ مِثْلِي حَتَّى الْوَرَى * أَصْبَحْتُ فِيهِمْ مَثَلًا يُضْرَبُ
مَا ضَرَّ لَوْ وَافَيْتُهُمْ زَائِرًا * أَرِيهِمْ فَوْقَ الَّذِي اسْتَغْرَبُوا
لَعَلَّهُمْ يُجِيبُونَ لِي زِينَةً * يَخْضُرُهَا الدَّيْكَ أَوْ الْأَرْزُبُ
وَقَصَدَ الْقَوْمَ وَحَيَّاهُمْ * وَقَامَ فِيمَا بَيْنَهُمْ يَخْطُبُ
فَأُخِذَ الرَّائِرُ مِنْ أُذُنِهِ * وَأُعْطِيَ الْكَلْبُ بِهِ يَلْعَبُ

تقدّم هذه الحكاية الشعريّة للمتلقّي الصّمنيّ بعض ما يطمح إليه من كشفِ خفايا البنية الدّلالية، وهذه المعادلة الصّعبة يحقّقها (شوقي) باحترافٍ فيّ على الرّغم من صعوبة تحقيق التّوافق بين الرّغبات المعرفيّة والدّائمة الفنيّة الجماليّة لمُتلقيين مختلفين في التّفافة والإدراك، هما المتلقّي الصّريح (الطفّل) والمتلقّي الصّمنيّ (الكبير) وباتت المسافة الجماليّة بين المتلقّي الصّمنيّ وهذه الحكايات قريبةً على نحو يُشعرنا أنّها ربّما نُظمت له أيضاً، ومهما حاولنا أن نتوهم أنّها حكايات للأطفال فإنّ شيئاً خفياً في بنية النصّ العميقة يجرّنا إلى أن نستحضر متلقياً خفياً مقصوداً بالحطاب الشعريّ أوّجبه النصّ من خلال المحمول الفكريّ لتلك الحكايات، ولاسيّما حين نجد أنّ الكلب الذي دَفَع إليه الإنسان التعلّب المخدوع في الحكاية السّابقة يظهر في حكاية أخرى وقد ضاق ذرعاً بظلم الإنسان، نجد ذلك في حكاية (الغزال والكلب) حين يُفصّح الكلب في آخر الحكاية أنّه لولا حاجته إلى العظام ما طاب له عيش مع البشريّ¹:

أنا لولا العظام وهي حياتي * لم تطب لي مع ابن آدم حال

وهذه حقيقة صادمة لأفّق توفّع المتلقّي الصّمنيّ الذي كان ينتظر من الشّاعر أن يعبر عن غير تلك الحال من الرّكون إلى عشرة الظالم على حال من الكره رغبةً في العظام (الحسيس من القوت) وهنا نشهد تَضَعُّعَ القيمة الأخلاقيّة التي كان من المُفترض أن ترسّخها الحكاية في المجتمع، ونجد مثل ذلك في حكاية (السّفينة والحيوانات) وفيها صورة لتألف الحيوانات على متن سفينة نوح عليه السّلام حين الطوفان، حتى إذا غيَضَ الماء واستوت على الجودي عاد كلُّ حيوانٍ إلى طبعه اللّئيم الذي كان عليه من التّوحّش

¹ نفسه، مج2/ ج2، ص 149.

والاستقواء على الضَّعيف¹:

لَمَّا أَمَّ نَوْحَ السَّيْفِينَةَ * وَحَرَكَتْهَا الْمَعِينَةَ
جَرَى بِهَا مَا لَا جَرَى بِبِالٍ * فَمَا تَعَالَى الْمَوْجُ كَالْجِبَالِ
حَتَّى مَشَى اللَّيْثُ مَعَ الْحِمَارِ * وَأَخَذَ الْقِطُّ بِأَيْدِي الْفَارِ
وَجَلَسَ الْهَرُّ يَجْنُبُ الْكَلْبِ * وَقَبَّلَ الْحَرُوفُ نَابَ الذَّنْبِ
وَعَطَفَ الْبَارُ عَلَى الْغَزَالِ * واجتمع التَّمَلُّ على الْأَكْغَالِ
وَقَلَّتِ الْقَرْحَةُ صُوفَ التَّعَلْبِ * وَتَيَّمَّ ابْنُ عِرْسٍ حُبَّ الْأَرْزَبِ
فَدَهَبَتْ سَوَابِقُ الْأَحْقَادِ * وَظَهَرَ الْأَحْبَابُ فِي الْأَعَادِي
حَتَّى إِذَا حَطُّوا بِسَفْحِ الْجُودِي * وَأَيَقِنُوا بَعُودَةَ الْوُجُودِ
عَادُوا إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ الشَّيْمَةُ * وَرَجَعُوا لِلْحَالَةِ الْقَدِيمَةِ

يبدو أنَّ هذا الخلل في البنية الاجتماعية كان سبباً في تضمين تلك الدلالة في الحكاية، وقد وجدنا ذلك أيضاً في حكاية (التعلب والدريك) وهي تحكي حال التفاق الاجتماعي الناتج من تظاهر بعض الناس بالتدني لخداع البسطاء من البشر، وهذا السلوك الذي لا يقدره الإسلام بمثلثة التعلب الذي يحمل رمز التفاق، في حين ينفر من ذلك طبع المؤمن الطاهر القلب، ويحمل رمز الإشارة إليه الديك²:

بَلَّغَ التَّعَلْبُ عَنِّي * عَنْ جُدُودِي الصَّالِحِينَ
عَنْ ذَوِي التَّيْجَانِ مُمْنٌ * دَخَلُوا الْبَطْنَ اللَّعِينَا
أَتَمَّ قَالُوا وَخَيْرُ الدَّ * قَوْلُ قَوْلِ الْعَارِفِينَ
مَخْطُؤٌ مَنْ ظَنَّ يَوْمًا * أَنَّ لِلتَّعَلْبِ دِينَ

ترسم هذه الحكايات صورةً لبعض السلوك الاجتماعي الذي كان سبباً في اضطراب منظومة القيم الأخلاقية في المجتمع، لذا قال شوقي في إحدى حكاياته (التعلب في السفينة)³:

¹ نفسه، مج/2 ج، 2، ص 159.

² نفسه، مج/2 ج، 2، ص 150.

³ نفسه، مج/2 ج، 2، ص 163.

وَمَنْ تَخَافُ أَنْ يَبِيعَ دِينَهُ * تَكْفِيكَ مِنْهُ صُحْبَةُ السَّفِينَةِ

هكذا نجد أن هذه الحقائق المؤلمة عن الواقع السياسي والواقع الاجتماعي كانت حاضرة في ذهن (شوقي) خلال نظم الحكايات، واستطاع أن ينقل إلى المتلقي الضمني كل الذي حملته الحكايات من ألم أخفاه النص في باطن القص على لسان الحيوان.

في الختام يخلصُ البحث إلى النتائج الآتية

قدّمت دراسة التلقي للحكايات الشعرية في ديوان شوقي رؤية لوسائط التلقي التي اعتمدها الشاعر ليصل برسائله إلى المتلقي الصريح، وجاءت رؤية المتلقي الصريح قريبة من أفق توقعاته؛ لأنها حققت له ما يصبو إليه من المعرفة ومن التذوق الجمالي للحكاية الشعرية، وكان من نتائج عرض تلك الحكايات على نظرية التلقي من وجهة نظر المتلقي الصريح قيامها على مراعاة شروط التلقي لتؤدي تلك الوظيفة من التواصل المعرفي الفني الجمالي للمتلقي الصريح، وقامت الحكايات على تحقيق أفق التوقع الإيجابي المناسب للطفل من جهة حرصها على الأوزان المجزوءة غالباً، فإن تجاوز الشاعر ذلك إلى بعض الأوزان المطربة حالاًها بتنوع القوافي، كذلك حققت الحكايات أفق التوقع اللغوي من خلال سلاسة اللفظ وبساطة التركيب من غير اضطراب محلي، وحققت أفق التوقع الحكائي فيها بقيامها على الحدّ البسيط والعقدة المفردة غير المركبة، وقد تدرجت حبكة الحدّ إلى حلّ العقدة تدرجاً منطقياً مستساغاً للمتلقي الصريح (الطفل) وكانت المضامين مرتبطة بالبيئة العربية، ولم تكن النصوص ذات تأثير واضح بالوفاة الغربي (حكايات لافونتين الشعرية).

أما من جهة المتلقي الضمني فقد كانت البنية الدلالية العميقة للحكايات صادمة لأفق توقعه، فلم تكن خاصة بالأطفال بحسب ظاهر النص؛ لأنها عمدت إلى تضمين موقف الشاعر من الواقع السياسي ومن الواقع الاجتماعي، وقد كشفت تلك الحكايات الحلل في التركيب الاجتماعي من دون الاصطدام مباشرة بطبقات المجتمع، وحملت مكون التعبير عن موقف الشاعر من الإنسان، فضلاً عن موقفه من السلطة في عصره، وموقفه من المتغيرات السياسية التي ما كان الشاعر يجرؤ أن يصرح بموقفه منها في مرحلة معينة لحشيتها من انتقام ذوي النفوذ، وكان على المتلقي الضمني أن يملأ الفراغات

الدَّلَالِيَّةُ الَّتِي تَرَكَهَا النَّصُّ لِلْمَوْقُوفِ عَلَى مَا تُخْفِيهِ تِلْكَ الْحِكَايَاتُ فِي الْبِنْيَةِ اللُّغَوِيَّةِ الْعَمِيقَةِ.

المصادر والمراجع:

1. إيزر، فولغانغ، فعل القراءة نظرية جمالية التَّجَاوُبِ فِي الْأَدَبِ، ترجمة حميد حمداني والجيلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، المغرب، 1995 م.
2. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ، كتاب الحيوان، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1424 هـ.
3. خضر، ناعم، الأصول المعرفية لنظرية التَّلَقِّي، دار الشروق، عمان، 1997 م.
4. الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي 503 هـ، الكافي في العروض والقوافي، تحقيق الحساني عبد الله، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1994 م.
5. خليل، أحمد، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، المؤسسة العربيَّة، بيروت، ط1، 2001 م.
6. داود، د. أنس، أدب الأطفال في البدء كانت الأنشودة، دار المعارف، مصر، 1993 م.
7. الزركلي، خير الدِّين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002 م.
8. سعيد، نفوسة زكريا، خرافات لافونتين في الأدب العربي، مؤسسة الثقافة، الإسكندرية مصر، 1976 م.
9. سلامي، د. سميرة، إرهاصات نظرية التَّلَقِّي فِي أدب الجاحظ، مجلة التراث العربي، الصادرة عن اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق، العدد، نيسان 106، نيسان 207 م.
10. شوقي، أحمد، الشوقيات المجهولة، تحقيق محمد صبري، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، 1961 م.
11. شوقي، أحمد، الشوقيات، دار العودة، بيروت، 1988 م.
12. ابن طباطبا، أبو الحسن محمد بن أحمد ت 322هـ، عيار الشِّعر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
13. ابن عبد ربِّه، أبو عمر أحمد بن محمد ت 328هـ، العقد الفريد، تحقيق إبراهيم الإبياري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1971 م.
14. عزُّ الدِّين، حسن، قراءة الآخر قراءة الأنا نظرية التَّلَقِّي وتطبيقاتها، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008 م.
15. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم 276 هـ، عيون الأخبار، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1418 هـ.
16. المبارك، محمد، استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999 م.
17. نشاوي، نسيب، مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشِّعر العربيِّ المعاصر، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1984 م.

18. هولب، روبرت، نظريّة التلقّي، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي، جدّة، ط1، 1994 م.
19. الهبتي، هادي نعمان، أدب الأطفال، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1977 م.
20. Jean de La Fontaine, le lièvre et la tortue et autres fables, Flammarion, Paris, 1996.

RUSYA'DA İSLÂM FELSEFESİ VE İSLÂM FİLOZOFLARI İLE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ *

Studies on Islamic Philosophy and Muslim Philosophers in Russia: Works on Farabi

Fegani BEYLER**

ÖZET

İslâm Felsefe ve Bilim geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri Ebû Nasr el-Fârâbî'dir. Bu ünlü Türk filozof-bilgini üzerine dünyanın çeşitli bölgelerinde yüzyıllardan beri on binlerce çalışma yapılmış, filozofun eserleri muhtelif dillere defalarca tercüme edilmiş; hatta özel Fârâbî bibliyografya çalışmaları alanı bile oluşmuştur. Rusya'da da aynı durumdan söz etmek mümkündür. Şöyle ki, Fârâbî'nin bir kısım eserleri Rusçaya tercüme edilmiş, onun felsefî ve bilimsel mirası hem SSCB hem de SSCB sonrası dönemde özel araştırma konusu yapılmıştır.

Bu makalede Fârâbî üzerine Rusça olarak yapılmış araştırma ve çalışmalar tespit edilerek değerlendirilmiş, İslâm felsefesinin Rus oryantalizmi açısından yorumlanma biçimlerine yer verilmiştir. Makalede, SSCB dönemi ve sonrasında Fârâbî ile ilgili olarak ortaya konmuş başlıca yayın ürünleri tahlil edilmiştir. Özellikle Fârâbî'ye dair literatürü geniş ölçüde içermeleri bakımından önem taşıyan birkaç bibliyografik çalışmaya işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rusça İslâm felsefesi araştırmaları, Rusya'da İslâm felsefesi çalışmaları, Fârâbî üzerine Rusça araştırmalar

ABSTRACT

Ebû Nasr el-Fârâbî is one of the most important representatives of Islamic philosophy and science. During hundred of years, thousands of study have been done, the works of philosopher have been translated into numbers of languages many times, even special area of study for bibliography of Fârâbî has been established. The same situation is valid for Russia as well. As, some of the works of Fârâbî have

* Bu makale, yazarın 2010 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *Rusya'da İslâm Felsefesi Çalışmaları ve İslâm Felsefesinin Yorumu* başlıklı doktora tezinden konunun yeniden çalışılması suretiyle üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, feganibeyler@gmail.com.

been translated into Russian, also his philosophical and scientific heritage have been a special subject of study both in the period of USSR and after the period of USSR.

In this article, the researches and studies in Russian language have been ascertained and have been evaluated, and it is mentioned in this study that the commentary styles of Islamic Philosophy from the point of view in Russian Orientalism. In the study, principle publications about Fârâbî, issued during the period of USSR and after USSR, have been analysed. Especially some of these important publications pointed out in this study, as they include a wide literature about Fârâbî.

Key Words: Studies in Islamic philosophy in Russian, Study of Islamic philosophy in Russia, Works on Farabi in Russian

GİRİŞ

İslâm felsefesi, bir araştırma alanı olarak gerek Doğu, gerekse Batı bilim çevrelerinde yüzyıllardan beri ilgi uyandırmaktadır. Dolayısıyla genel olarak Doğu toplumlarının, daha özel anlamda ise müslüman toplumların felsefî düşüncesi ve bu düşünceyi inceleme ve değerlendirme girişimleri eski bir tarihe sahiptir. Bu alana duyulan bilimsel ilgi günümüzde de devam etmekte, İslâm felsefesi, bir araştırma alanı olarak mahiyet ve muhtevası ile ilgili birtakım farklı ve tartışmalı yaklaşımlar³ sergilenmek suretiyle birçok araştırmacı ve felsefe tarihçisi tarafından irdelenmektedir.

Rusya'da da aynı durumdan söz etmek mümkündür. Rus oryantalistleri, Çarlık Rusyası döneminden itibaren İslâm ve Müslümanlara ilgi duymuş, onlarla ticarî ve diplomatik ilişkilerin kurulmasında rol almış ve değişik İslâm ilimlerini araştırıp incelemişlerdir. Onlar bu geleneklerini SSCB döneminde de sürdürmüşlerdir.

"Rusya'da İslâm Felsefesi ve İslâm Filozofları ile İlgili Araştırmalar: Fârâbî Örneği" başlığıyla hazırladığımız makalenin amacı, kısaca ifade edilecek olursa, İslâm felsefesi alanında Rusça olarak yapılmış önemli bilimsel çalışmaları tespit edip ortaya koymak ve Rus araştırmacılarının İslâm felsefesi üzerine yaptıkları yorum ve değerlendirmelerin eleştirel analizini yapmaktır. Söz konusu çalışmalarda takip edilen yöntem, İslâm felsefesine yönelik yaklaşım tarzları, İslâm felsefesinin Rusça yapılan araştırmalarda yorumlanma şekilleri ve İslâm felsefesi tarih yazımına (*historiography*) dair tutumların değerlendirilerek tartışılması da makalenin amacını belirleyen unsurlara dâhildir.

3 Söz konusu yaklaşımlar ve İslâm felsefesinin yorumlanma biçimleri (özgün olup olmadığına ilişkin iddialar, eklektik ve Yunan tarzında bir felsefe olup olmadığı problemi, dünya felsefe tarihindeki yeri, meşruiyeti sorunu vb.) ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 1-30 ve 45-73; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleyen ve çeviren M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, genişletilmiş 2. baskı, İstanbul, 2010, s. 267-270 vd; Hans Daiber, *İslâm Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslâm Felsefesi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmâl Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*, çeviren Muammer İskenderoğlu, Usûl Dergisi, sy, 1, Ocak-Haziran, Adapazarı, 2004, s. 171-172; M. Cüneyt Kaya, *Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine*, İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler, editör M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15-36; Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, çevirenler Şamil Öçal, Metin Özdemir, Hece Yayınları, Ankara, 2014, s. 31-42.

Rusya’da İslâm Felsefesi Araştırmalarının Tarihi Seyri: Genel Bir Bakış

Rusya’da İslâm felsefesi ile ilgili olarak telif veya tercüme edilmiş yayın ürünlerinin, diğer bir ifade ile söylenecek olursa, Rusya’daki araştırmacıların İslâm felsefesi alanında yapmış oldukları çalışmaların tarihi, Batı ülkelerinde olduğu kadar eski değildir. Şöyle ki, Rusya’da 1917 yılı Ekim ayında gerçekleşen Bolşevik Devrimi’nden önceki dönemde Rus dilinde İslâm felsefesi ile ilgili yapılan araştırmalar, genellikle dilbilimciler ve özellikle Arap dili, edebiyatı ve medeniyeti (*Arabistica, Arabiyât*) uzmanı olan Rus veya ana dili Rusça olmadığı halde bilimsel çalışmalarını bu dilde sürdüren oryantalistler tarafından yapılmıştır. Oryantalist filologların temel uzmanlık alanı olmaması nedeniyle bu alana duydukları ilgi, ortaya koydukları bazı ciddi çalışmalar veya araştırmalarında değindikleri İslâm felsefesi konu ve kavramları istisna olmak üzere akademik ve profesyonel değil, dolaylı olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmalar her ne kadar İslâm felsefesine ilişkin pasajlar içerse de, bunlardan kelimenin tam anlamıyla İslâm felsefesi araştırmaları olarak bahsetmek mümkün değildir.

Erken SSCB döneminde, başka bir deyişle SSCB’nin kurulmasından sonraki ilk yıllarda da İslâm felsefesi ile ilgili bilimsel açıdan yetersiz ve az sayıda çalışma yapılabilmektedir. Sovyet-Rus oryantalist ve araştırmacıları, İslâm felsefesine çoğunlukla birer Arap dili uzmanı olarak yaklaşmışlardır. Batı oryantalizminden birçok yönden/yönüyle etkilenmiş bulunan Rus oryantalizmi, aslında Çarlık Rusyası’nın İslâmî öğrenme çabalarını devam ettirmiştir.

Rusya’da İslâm felsefesi ve SSCB’de yaşayan müslüman halkların düşünce tarihi ve felsefe mirası üzerine araştırmalar özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra, daha net bir ifadeyle 1950’li ve sistematik olarak 1960’lı yıllardan itibaren yapılmaya başlanmıştır. Rusya’da, Doğunun İslâm bölgesi halklarının felsefi düşüncesini öğrenme ve değerlendirme girişimleri, bu alana duyulan bilimsel ilgi ve İslâm felsefesini İslâm medeniyeti araştırmaları (*Исламоведение: İslamovedeniye*)⁴ çerçevesinde ele alan çalışmalar da ağırlıklı olarak aynı döneme tesâdüf etmektedir. Bu dönemde Orta Asya halklarının felsefe mirası, daha doğrusu, bu coğrafyada yaşamış olan müslüman filozofların eserleri ve felsefeye dair görüşleri kapsamlı bir biçimde araştırılmıştır. Başta İbn Sînâ, Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Rüşd olmak üzere birçok müslüman filozofun eserleri Rusçaya ve yerel dillere çevrilmiştir. Adları geçen önemli İslâm filozoflarının varlık felsefesi, ahlâk felsefesi, bilgi kuramı, siyaset felsefesi, mantık, sosyal ütopya ve benzeri felsefi konularla ilgili görüşlerinden ve Orta Çağ İslâm felsefesinin gelişim süre-

4 Rus literatüründe birkaç yüzyıldan beri kullanılan *Исламоведение* (İslamovedeniye) ifadesi ile başlıca amacı İslâmî birer din olarak öğrenmek olan, aynı zamanda İslâm medeniyeti ve müslüman toplumların geleneklerini bilimsel açıdan araştıran akademik bir çalışma alanı kastedilmektedir. Rusya’daki üniversite ve araştırma merkezlerinin İslamovedeniye bölümlerinde İslâm hukuku, İslâm tarihi, Kur’an ilimleri ve diğer temel İslâm bilimleri ile beraber Arap dili ve edebiyatı dersleri de verilmektedir. Bilim çevrelerinde, bu kelimenin anlam bakımından en yakın Türkçe karşılığı olarak İslâmîyât ve İslâmoloji kelimeleriyle İslâm araştırmaları ifadesi kabul edilmektedir. Ayrıca A. K. Alikberov ve S. M. Prozorov gibi Rusyalı İslâm araştırmaları uzmanları İslamovedeniye ifadesinin bazı Avrupa dillerinde kullanılmakta olan *Islamica* ifadesi ile karıştırılmaması gerektiğini, dolayısıyla, bunun sadece Rus oryantalizminin bir alt dalı olarak Rusya bilim çevrelerine ait bir terim olduğunu belirtmektedirler. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: A. K. Alikberov, “İslamovedeniye Kak Nauçnaya Distiplina/Bilimsel Bir Disiplin Olarak İslamovedeniye” (Çevrimiçi), <http://www.islamica.ru/2015/07/03/a-k-alikberov-islamovedenie-kak-nauchn>, 21 Şubat 2016.

cinden bahseden 50'den fazla monografi ve makale yazılmıştır. Ayrıca sayıları dönemin şartları açısından bakıldığında yadsınamayacak kadar çok olan ilk İslâm felsefesi yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri de söz konusu dönemde hazırlanmıştır.

SSCB'nin 1991 yılında dağılmasından sonraki dönemde ise, başka bir ifadeyle hem günümüz Rusya Federasyonu hem de akademik çalışmaların halen bile büyük ölçüde Rusça yapılmakta olduğu eski birlik cumhuriyetlerinde, sosyal bilimler alanında yürütülen araştırmaların ve araştırmacıların sayısı hızlı bir şekilde çoğalmaya başlamıştır. Dolayısıyla başta yerel enstitüler ve araştırma merkezleri olmak üzere Rusya Federasyonu, Azerbaycan ve Orta Asya cumhuriyetleri akademik çevrelerinde birçok konuda olduğu gibi, genel felsefe tarihi çalışmaları ve İslâm felsefesi üzerine yapılan araştırmalarda bir artış izlenmektedir.

Rusça İslâm Felsefesi Çalışmalarına Örnekler

Daha önce belirtildiği gibi, Rusya'daki İslâm felsefesi çalışmaları, kendi ifadesini değişik biçimlerde, Rusça tercüme ve telif eserlerde, monografiler ve makaleler şeklinde ve İslâm felsefesi araştırmaları için yardımcı bir etken olarak özel uluslar arası ve yerel kongrelerde, bölgesel felsefe konularının da müzâkare edildiği Doğu kültürü sempozyum ve konferansları gibi bilimsel etkinliklerde bulmuştur. Bununla birlikte, burada söz konusu bilimsel etkinliklerle ilgili bilgi vermek yerine, sadece bu toplantılardan çıkan ve İslâm felsefesiyle ilgisi bulunan sonuçlara değinilecektir.

İslâm felsefesi, Tasavvuf ve Kelâm alanlarına dair çalışmalarıyla bilinen Rus kökenli Amerikalı araştırmacı Alexander Knysh, SSCB döneminde İslâm felsefesiyle ilgili Rusça çalışmalar konusunda aşağıdaki değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Sâbık Sovyetler Birliğindeki İslâm felsefesine dair müşahhas tetkiklere geri dönersek, bu tetkiklerin, müslüman fikir geleneğinin diyânî, efsanevî (mitolojik), mistik, hukukî vb. veçheleri aleyhine “akılcı” (rationalist) geleneğe ağırlıklı olarak vurgu yaptığını vurgulamalıyım. Bazı müslüman mütefekkirler, araştırmacıların ilgilerinden aslan payını almışlar, öte yandan -Miskeveyh, el-Kindî, Eş'arî, Ebû Bekr er-Râzî, İhvân-ı Safâ, Mu'tezile, Cüveynî, Tevhîdî, Gazâlî, Sühreverdi el-Maktûl, İbn Arabî, Taftazânî gibi mühim şahsiyetler de dâhil olmak üzere- diğerleri ise büyük oranda (ve gayri âdîlane) ihmal edilmişlerdir. Birtakım sebeplerle (Orta Asya'daki ulus-devletler arasında ulus olma olgusunun zuhûru ve bunun neticesi olarak “kültürel” rekabet en önemli sebepler arasındadır) birçok müslüman mütefekkir, bazen tüm mahallî Şarkiyat tetkikleri müesseseleri tarafından yürütülen akademik araştırmada tercih edilen mevzular halini almışlardır. Bu “şanslılar” arasında (öncelik sırasına göre) İbn Sînâ, Fârâbî, Bîrûnî ve -bir dereceye kadar daha az bir oranda- Nâsır-ı Hüsrev, İbn Tufeyl, İbn Haldun, İbn Rüşd ve Nasıruddîn et-Tûsî bulunmaktadır. Bu mütefekkirler -bilhas- sa ilk üçü- hakkındaki araştırmalar hayli fazladır.”⁵

5 Alexander Knysh, “Rusya ve Sovyetler Birliği'nde İslâm Felsefesi”, İslâm Felsefesi Tarihi, editörler Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çevirenler Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap Yayınları, C: III, İstanbul, 2007, s. 418-419.

Rusya’da SSCB döneminde İslâm felsefesi ve İslâm filozoflarıyla ilgili genel ve özel çalışmalarda Türk kökenli araştırmacı Arthur Sagadeyev (1931-1997) büyük bir rol almıştır. Sagadeyev, SSCB’nin en önde gelen İslâm felsefesi uzmanıdır. Kazan’da doğmuş, 1954’te Moskova Oryantalizm Enstitüsü’nde yüksek lisans eğitimini, 1964 yılında ikinci bir doktorasını “*Uzak ve Orta Doğu Halklarının Estetik Tarihi (Orta Çağ Dönemi)*” başlıklı tezi ile bitirmiştir. Bu tezde daha çok İslâm felsefesi ve müslüman filozofların görüşlerinden bahseder, aynı şeylerin tez başlığında yer almaması ise ideolojik endişelerin doğurduğu bir sonuçtur. Sagadeyev’in doçentlik tezi ise meşşâilikten bahseden “*Doğu Peripatetizmi*” adlı çalışmasıdır.

Sagadeyev, çok iyi derecede Arapça bildiği için İslâm filozoflarının eserlerini Rusçaya çevirmekle kalmamış, bu eserlere yazılan yüzlerce Arapça şerhi de mütalaa ederek değerlendirme zahmetine katlanmıştır. Kısaca ifade edilecek olursa, Sagadeyev’in İslâm felsefesi alanında ortaya koyduğu Rusça çalışmaların sayısı on denli çoktur ki, bununla ilgili makale ve kitap şeklinde bağımsız çalışmaların yapılmasına neden olmuştur.⁶

Alexander Knysh’in Arthur Sagadeyev ve çalışmaları hakkındaki değerlendirmesi de bu durumu açıklamak açısından oldukça anlamlıdır:

“Sagadeyev’in İslâm felsefesi hakkındaki hayat boyu süren tetkikleri, onun İngilizcede (birkaç makaleden ayrı olarak) yayınlanan tek mühim eseri olan *Classical Islamic Philosophy* (Moskova, 1990), (Tevfik İbrahim ve Artur Sagadeyev) içinde özetlenmiştir. Bu eser, İslâm felsefesi sahasında, Rusça konuşan iki seçkin araştırmacı tarafından yazılan gerçek bir şaheserdir.”⁷

Fârâbî ve Felsefesi Üzerine Rusça Çalışmalar

Fârâbî hakkında ilk modern çalışmalar XIX. yüzyıldan itibaren Batıda başlamış olup bu çalışmalar monografiler, armağan kitaplar, eser tetkiki ve neşri, makaleler, konferanslar, tebliğler, tercümeleler, ansiklopedi maddeleri, yıllıklar, bibliyografyalar vb. şekillerde Batı ve Doğu ilim dünyasında halen devam etmektedir.⁸

6 Bu çalışmalara birçok örnek vermek mümkün olmakla birlikte, biz burada, bunların en önemli olanlarını göstermekle yetiniyoruz:

1) V. V. Vançugov, *Klassiki Arabo-Musulmanskoy Filozofiyi v Perevodah A. V. Sagadeeva/A. V. Sagadeyev’in Çevirilerinde Arap-Müslüman Felsefesinin Klasikleri*, Rus Oryantalizm Araştırmaları Enstitüsü Edwin Mellen Press Yayınları, Moskova, 1999. Bu eser, adından da görüleceği üzere, Sagadeyev’in tercümeleleri ışığında İslâm felsefesinden bahsetmektedir.

2) Nur Kirabayev, V. V. Vançugov, Andrey Smirnov, Evgeniya Frolova, Marietta Stepanyants ve diğer İslâm felsefesi araştırmacılarının katkılarıyla hazırlanan ve 2010 yılının Nisan-Mayıs aylarında Moskova’da Mercani Yayınları tarafından yayımlanan 3 ciltlik *Srednevekovaya Arabo-Musulmanskaya Filozofiya v Perevodah A. V. Sagadeyeva/A. V. Sagadeyev’in Çevirilerinde Orta Çağ Arap-Müslüman Felsefesi*.

7 Alexander Knysh, a.g.e., s. 421. Knysh’in bahsettiği eserin yazarlarından biri olan Tevfik İbrahim halen Moskova Devlet Üniversitesi Afrika ve Asya Halkları Enstitüsü öğretim üyesidir. Kendileriyle 2007 yılının Mart ayında İstanbul’da gerçekleştirilen bir sempozyumda konuştuğumuzda bu kitabın İngilizce çevirisinin elimde bulunduğunu, fakat Rusça orijinaline ihtiyaç duyduğumu da ifade ettim. Cevap olarak bana, bu konuyla Moskova’ya döndüğünde ilgileneceğini bildirdi. 2008 yılı Nisan ayında Moskova’ya gittiğimde bu konuyu Tevfik Bey’e tekrar anımsattım. Bana, cevap olarak, bu eserin Rusça orijinalinin yayımlanmasının hemen ardından bazı siyasî nedenlerle toplatıldığını, bu yüzden kitabın kişisel kitaplığında da kalmadığını söyledi.

8 Mahmut Kaya, “Fârâbî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XII, İstanbul, 1995, s. 160-161.

Burada bütün bu inceleme ve araştırmalar hakkında bilgi vermenin güçlüğü dik-kate alınarak özellikle Fârâbî'ye dair literatürü geniş ölçüde ihtiva etmeleri bakımın-dan önem taşıyan birkaç bibliyografik çalışmaya işaret edilmekle ve Rusçadaki en önemli Fârâbî çalışmalarına yer vermekle yetinilecektir.

Fârâbî hem Doğuda hem de Batıda entelektüel başarıları dolayısıyla yüzyıl-lar boyunca neredeyse evrensel düzeyde bir takdir toplamıştır.⁹ Bunda şüphesiz ki, Fârâbî'nin Doğu ve Batı filozofları üzerindeki tesirleri etkili olmuştur.¹⁰

Batıda uzun yıllardan beri Ebû Nasr el-Fârâbî'nin eserlerine olan ilgi ve görüşler farklılık arz etmektedir. Batı düşünürleri dünya tarihî-felsefî sürecinin oluşmasında Aristoteles'i son derece iyi anlatan, hatta bazen "lazım olmayanı silmek" prensibini açıklayan Ebû Ali İbn Sînâ ve Paris felsefecileri tarafından ünlü müfessir olarak tanı-nan İbn Rüşd gibi felsefecilere büyük önem vermişlerdir.¹¹

XIX. ve XX. yüzyıllarda Batı'da İslâm kültürü ve buna bağlı olarak İslâm düşün-cesine duyulan ilginin artmasıyla birlikte Fârâbî araştırmaları da devam etmiş; dahası, yeni bir ivme kazanmıştır. Bazı Avrupalı oryantalist ve İslamologların, Fârâbî'nin felsefî görüşlerini tek taraflı olarak değerlendirmelerine rağmen, onların çalışmalarının Rusya'daki Fârâbî araştırmaları için olumlu rol oynadığını da ifade etmek gerekir.

Şüphesiz ki, Arap dili ve İslâm düşüncesi araştırmalarının temel ilkelerinin oluş-ması ve gelişmesinde Rus-Sovyet oryantalistlerinin de büyük katkıları vardır. Nite-kim İgnati Kraçkovski, Evgeni Bertels ve Vladimir Barthold gibi Rus oryantalistler, Fârâbî'nin son Orta Çağ felsefecilerine ciddi etkilerde bulunduğunu kendi eserlerinde de vurgulamışlardır.

Rusça çalışmalarda daha çok Fârâbî, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi İslâm filozoflarına yer verilmiştir. SSCB'nin dağılmasından sonraki dönemde Fârâbî, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi İslâm filozoflarının daha çok çalışılmış olmasının bazı tutarlı nedenleri de yok de-ğildir. Bunlardan birini akademik çalışmaların tercih edilen konulardan kaynaklandığı şeklinde ifade etmek mümkündür. Şöyle ki, Oryantalizm çalışmaları sadece Moskova ve St. Petersburg gibi merkezlerden değil, aynı zamanda Orta Asya cumhuriyetlerin-deki yerel enstitüler tarafından da yönetiliyordu. Bu nedenle de yerel filozoflara daha çok önem verilmesi muhtemeldir.

1957-1961 yılları arasında Fârâbî'nin risalelerinden birkaç numune Rusça ve Özbek Türkçesine tercüme edilmiştir. SSCB döneminde bu risaleler Fârâbî'yi öğren-me ve Sovyet okuyucularına aktarma bakımından önemli bir yere sahiptir.

Görülen şu ki, Rusça İslâm felsefesi araştırmalarında İbn Sînâ'dan sonra üye-rinde en çok durulan Müslüman filozof Fârâbî'dir. *Fârâbî'nin eserlerindeki erdemli*

9 Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çeviren Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 13.

10 Fârâbî'nin orta çağ düşünürleri üzerindeki etkileri ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çevirenler Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

11 Abdulmalik N. Nisanbayev, *"Kazakistan'da Fârâbî Araştırmalarının Yeni Boyutları: Netice ve Perspektifler"*, çeviren Didar Shauyenov, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 371.

bir yaşamın ancak ideal bir toplumda gerçekleşeceği düşüncesi, insanın kendi başına üstesinden gelemeyeceği gereksinimlerini gidermek için iş bölümünün ve dayanışmanın en yüksek düzeyde gerçekleşeceğine dair fikirleri, erdemli ve erdemsiz topluluklar üzerine belirttiği fikirler ve bunlara benzer görüşleri Sovyet-Rus araştırmacılarının dikkatini çekmiştir:

E. Frolova, G. Şaymuhambetova, O. İgnatenko ve M. Stepanyants İslâm felsefi üzerine gerçekleştirdikleri araştırmalarında, Fârâbî'nin eserlerini karşılaştırmalı analiz açısından ele almışlar. Fârâbî mirasının tüm yönüyle anabilim dalı olarak ele alınması onun kendi vatani olarak kabul edilen Kazakistan'la da bağlantılıdır.¹²

Fârâbî ile ilgili ilk Rusça makalelerden biri, tespit edebildiğimiz kadarıyla aşağıdaki makaledir:

M. F. Bohşteyn, B. A. Rozenfeld, "Kommentarii Abu Nasra al-Farabi k Trudnostyam vo Vvedeniyah k Pervoy Knigam Evklida/Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Euclides'in 1. ve 5. Kitaplarının Girişindeki Zorluklara Dair Açıklamaları", Problemi Vostokovedeniya Dergisi, Sayı 4, Moskova, 1959, s. 62-70.¹³

1960-1980'li yıllarda SSCB'de tercüme ve telif olmak üzere Fârâbî'nin aşağıdaki kitapları Rus dilinde yayımlanmıştır:

"Felsefe Risaleleri," "Matematik Risaleleri," "Sosyal-Etik Risaleleri," "Man-tık Risaleleri," "Tarihî-Felsefî Risaleler," "Fenlik-İlmî Risaleler."

Yine 1960-1980'li yıllarda olmak üzere Fârâbî'nin felsefî ve bilimsel mirası ile doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan çok sayıda Rusça eser yayımlanarak Sovyet okurlarına sunulmuştur. Filozof üzerine oldukça çok eser ortaya konmuş olmakla beraber, bunlardan sadece Rusça çalışılmış ve makalenin içerik ve kapsamına dâhil olanlarını belirtmek yeterli olacaktır:

M. M. Hayrullayev, *Mirovozzreniye Farabi i Yego Znaçeniye v İstoriyi Filosofi-yi/Fârâbî'nin Dünya Görüşü ve Onun Felsefe Tarihindeki Yeri*, Taşkent, 1968.

A. S. İvanov, *Uçeniye al-Farabi o Poznavatelnih Sposobnostyah Çeloveka/Fârâbî'nin İnsanın İdrâk Özellikleri Üzerine Öğretisi*, Alma-Ata, 1970.

A. V. Sagadeyev, *Oteçestvennaya Literatura ob al-Farabi v God Yego 1100-Let-nogo Yubileyaya/1100. Yıldönümünde Fârâbî'ye Dair Büyük Literatür*; Moskova, 1970. Bu eser, Sovyet araştırmalarında Fârâbî hakkında notlandırılmış bir kaynakça içermektedir.

A. K. Kubesov, *Matematiçeskoye Naslediye al-Farabi/Fârâbî'nin Matematik Mirası*, Alma-Ata, 1974.

M. M. Hayrullayev, *Ebu Nasr al-Farabi*, Moskova, 1982.

12 Abdulmalik N. Nisanbayev, a.g.e., s. 372.

13 Bu bilgi aşağıdaki kaynaktan alınmış, söz konusu makaleye ulaşılamamıştır: Müjgan Cunbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1973, s. 72.

A. N. Kasımjanov, *Ebu Nasr al-Farabi*, Moskova, 1982.

Fârâbî ve felsefesiyle ilgili bölümler içeren kitaplara ise aşağıdakiler örnek gösterilebilir:

S. N. Grigoryan, A. V. Sagadeyev, *İzbrannıye Proizvedeniya Mıslıteley Stran Blijnego i Srednego Vostoka/Yakın ve Orta Doğu Düşünürlerinin Seçilmiş Eserleri*, Moskova, 1961. Bu kitapta, kısa bir biçimde Fârâbî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi verilmiş, A. Sagadeyev tarafından filozofun 2 risalesi Rusçaya tercüme edilmiştir.

G. B. Şaymuhambetova, *Araboyazıçnaya Filosoфіya Srednevekova i Klassiçes-kaya Traditsiya/Orta Çağ İslâm (Arap) Felsefesi ve Klasik Gelenek*, Moskova, 1979. Bu eserin 3. bölümünün büyük bir kısmı, Fârâbî ve onun Platon'la felsefî ilişkisine ayrılmıştır.

N. S. Kirabayev, *Sotsialnaya Filosoфіya Musulmanskogo Vostoka/Müslüman Doğuda Sosyal Felsefe*, Moskova, 1987. Eserin sosyal ütopya ve tarih felsefesiyle ilgili sonuncu bölümünde Fârâbî'ye özel bir yer verilmiştir.

Bu bağımsız eserlerin dışında, sadece Fârâbî'nin eserlerinin Rusçaya çevirisi de mevcut olup bazıları aşağıdakilerdir:

Kolektif telif, *al-Farabi: Filosoфskiye Traktatı/Fârâbî: Felsefî Risaleleri*, Alma-Ata, 1972.

Kolektif telif, *al-Farabi: Sotsialno-Etiçeskiye Traktatı/Fârâbî: Sosyal-Ahlâkî Risaleleri*, Alma-Ata, 1978.

M. Abdulin, *al-Farabi: İstoriko-Filosoфskiye Traktatı/Fârâbî: Tarihi-Felsefî Risaleleri*, Alma-Ata, 1985.

SSCB'de İslâm felsefesi eserlerinin Rusçaya tercüme edilmesi dönemi yalnızca Orta Çağ metinlerinin özellikleriyle değil, yüzyıllar boyunca çeşitli devlet ve özel arşivlerde bulunan elyazmalarının kalitesiyle ilgili olarak da çok zor oldu. Buna karşın gerekli metinler Kahire, Ankara, Berlin, Haydarabad, Beyrut, Leiden, Londra vs. gibi yerlerden nakledilerek kütüphane arşivleri ve Rusya, Özbekistan, Çekoslovakya'da çeşitli Arap yayınlarından çıkan el yazması metinleri tercüme edildi.¹⁴

Bu dönemde Kazakistanlı araştırmacılara A.V. Sagadeyev, S. N. Grigoryan vs. gibi Sovyet-Rus bilim adamları büyük katkılarda bulunmuşlardır. Fârâbî araştırmalarının gelişmesinde A. H. Kasımjanov, M. S. Burabayev, C. H. Satıbekova, A. M. Kenezarin, G. K. Kurmangaliyeva gibi Kazak araştırmacılar da büyük katkılarda bulunmuştur. Onun eserlerinin Rusçaya tercümeleri E. Harenko, B. Oşeroviç, A. Kubsova ve K. Tadjikova gibi tecrübeli ve bilgili uzmanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁵

Alexander Knysh, SSCB döneminde İslâm felsefesi alanında yapılan Rusça araştırmaların genel karakteristiğini Fârâbî çalışmalarına yönelik yaklaşımlar bağlamında şu şekilde dile getirmektedir:

¹⁴ M. S. Burabayev, *Analiz Trudov Kazakstanskikh Uçenih po Problemam Filosoфii i Logiki*, Alma-Ata, 2001, s. 37.

¹⁵ Abdulmalik N. Nisanbayev, a.g.e., s. 373.

“Eserlerin çoğu (benimki de) Komünist Parti’nin resmî Sovyet akademi dünyasına empoze ettiği din ve felsefe hakkındaki “ideolojik görüş”ten kaynaklanan tipik önyargıların ve tarafgirliğin etkisinde kalmıştır. Onlar saplantı haline gelmiş olan, büyük Müslüman filozoflarının eserlerinde “maddeci eğilimler” araştırmaya ve ayrıca İslâm tarihi ve kültürünün “burjuva” ve “idealistik” tetkikini aşagılıyıcı bir tenkide dayarlar.”¹⁶

Değerlendirme ve Sonuç

Sovyet/Rus İslâm felsefesi tarih yazımı alanında hâkim yaklaşım oryantalist yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşım, SSCB’nin son dönemlerine kadar devam etmiştir.

Bu dönemde yapılan araştırmalarda takip edilen yöntem çoğu zaman ideolojik olmaktan kurtulamamış, araştırmacılar bu dönemde de İslâm felsefesini farklı açılardan az çok yorumlamış olsalar bile, araştırmalarında geleneksel oryantalist yaklaşımları tercih etmişlerdir.

Tüm bu eserlerin faziletleri ve sakıncaları burada ele alınmaz. Genel olarak, onların araştırmacılık seviyesi, Batılı mukabillerinin seviyesinden aşğıdır.¹⁷

Sovyet döneminde yapılan hemen hemen her türlü araştırmalar ideolojik esaslara bina edilmeye çalışılıyordu. Onun için de böyle uç fikirleri normal karşılamak gerekmektedir.

Rus İslâm felsefesi araştırmacılarının bir kısmı, İslâm filozoflarında doğrudan materyalizmi tespit ederken, diğeri bir kısmı, biraz daha yumuşak bir yaklaşımla, on sekizinci yüzyıldan sonra ortaya çıkacak olan materyalizmin doğuşuna İslâm filozoflarının tesir etiklerini ifade etmektedir.¹⁸ Örneğin, Fârâbî ve onun felsefi-bilimsel mirasıyla ilgili Rusça eserlerin birinde şu ifadeler yer verilmektedir:

“Fârâbî’nin felsefi görüşleri, bu görüşlerin özgünlüğü ve kendine has oluşu ile doğru anlaşılabilir... Şu açıktır ki, Fârâbî’nin döneminde açık-seçik bir materyalist felsefi sistem kurulamamıştır...”

Friedrich Engels, materyalist içeriğin idealizmin hâkim olduğu hemen hemen iki bin yıllık süre zarfında idealist sistemlere sızdığından ve idealizmin rasyonel formu içerisinde materyalizmi hazırlamış olduğundan bahseder. Fârâbî de bu anlamda kendi kurgularında idealisttir. Fakat biz onda bütüncül bir dize sorunların çözümünde açıkça materyalist bir eğilim seziyoruz.”¹⁹

16 Alexander Knysh, a.g.e., s. 420-421.

17 Alexander Knysh, a.g.e., s. 421.

18 İsmail Taş, “SSCB Döneminde İslâm Felsefesi”, Marife Dergisi, Sayı 3, Konya, 2002, s. 282.

19 Ş. E. Esenov, A. N. Nusupbekov, S. N. Grigoryan vd., *al-Farabi: Filozofskiye Traktatı*, Nauka Yayınları, Alma-Ata, 1972, s. 19-20.

Bu ifadelerden şu sonucu çıkarmak mümkündür:

SSCB döneminde yapılan çalışmalar, ideolojik kaygı ve endişelerle ele alınması nedeniyle, zihinlerde ideolojilerin depolandığı metodoloji ve kavramlar, İslâm filozoflarının yazdığı eserlere dikte edilmiştir. Bu sebeple felsefe ve bilimsel düşüncenin en önemli ölçütü olan objektiflik ilkesi göz ardı edilerek felsefi problemler indirgemeci bir yaklaşımla diyalektik materyalizmin kalıpları içerisinde hapsedilmiştir.

KAYNAKÇA

BRYANOV, V. A., BURABAEV, M. S., KURMANGALİEVA, G. K., SAGADEEV, Artur Vladimiroviç: **Sotsialniye, Etiçeskiye i Estetiçeskiye Vzglyadı al-Farabi**, Nauka Yayınları, Alma-Ata, 1984.

BULUT, Yücel: **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, 2. baskı, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.

BURABAEV, M. S., KENESARİN, A. M., KURMANGALİEVA, G. K.: **Problemi Bıtiya i Poznaniya v Filosofiyi al-Farabi**, Alma-Ata, 1988.

CUNBUR, M., BİNARK İ., SEFERCİOĞLU N.: **Fârâbî Bibliyografyası**, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1973.

FROLOVA, E. A.: **Arabo-İslamskaya Filosofiya v Sredniye Veka**, Moskova, 1998.

-----, **Problema Verı i Znaniya v Arabskoy Filosofiyi**, Moskova, 1983.

GRİGORYAN, S. N.: **Farabi: Kommentarii k "Kategoriya" Aristotelya**, İzbranniye Proizvedeniya Mısliteley Stran Blijnogo i Srednogo Vostoka IX-XIV vv., Nauka Yayınları, Moskova, 1961.

-----, **Farabi: Kommentarii k "Vvedeniye" Porfirıya**, İz İstoriyi Filosofiyi Sredney Aziyi i İrana VII-XII vv., Nauka Yayınları, Moskova, 1960.

-----, **Farabi: O Proishojdeniyi Nauk**, İz İstoriyi Filosofiyi Sredney Azii i İrana VII-XII vv., Nauka Yayınları, Moskova, 1960.

-----, **Farabi: Suşestvo Voprosov**, İzbranniye Proizvedeniya Mısliteley Stran Blijnogo i Srednogo Vostoka IX-XIV vv., Nauka Yayınları, Moskova, 1961.

-----, **Farabi: Traktat o Vzglyadah Jiteley Dobrodetelnogo Goroda**, İz İstoriyi Filosofiyi Sredney Azii i İrana VII-XII vv., Nauka Yayınları, Moskova, 1960.

HAYİT, Baymirza: **Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâm'ın Bazı Meseleleri**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1987.

HAYRULLAYEV, Muzaffer Muhyiddinoviç: **Ebu Nasr al-Farabi**, Moskova, 1982.

İVANOV, A. S.: **Uçeniye al-Farabi o Poznavatelnih Sposobnostyah Çeloveka**, Nauka Yayınları, Alma-Ata, 1977.

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çevirenler Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap Yayınları, Cilt: 3, İstanbul, 2007.

KASIMJANOV, A. H.: **Ebu Nasr al-Farabi**, Moskova, 1982.

KAYA, Mahmut: “*Farâbî*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, **İstanbul, 1995, C: XII.**

NETTON, Ian Richard: **Fârâbî ve Okulu**, çeviren Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

NİSANBAYEV, Abdulmalik: “*Kazakistan’da Fârâbî Araştırmalarının Yeni Boyutları: Netice ve Perspektifler*”, çeviren Didar Shauyenov, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

SAİD, Edward W.: **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, çeviren Berna Ünler, 4. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

SMİRNOV, N. A.: **Sovyet Rusya’da İslâm Tarihi İncelemeleri**, çeviren Arif Berberoğlu, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2005.

TAŞ, İsmail: “*Metodologiya v Trudah po İslamskoy Filosoftiyi v Period SSSR*”, **Teoloji Fakültesinin İlmî Dergisi**, Sayı 1-2, Oş, 2001, s. 44-48.

-----, “*Sovyetler Döneminde Bir İslâm Felsefecisi Olarak M. M. Hayrullayev ve Felsefî Görüşleri*”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt 5, Sayı 14, Eylül-Aralık, 2002, Ankara, 2002, s. 149–167.

-----, “*SSCB Döneminde İslâm Felsefesi*”, **Marife Dergisi**, Sayı 3, Yıl 2, Kış, 2002, Konya, 2003, s. 277–283.

SUYÛTÎ'NİN NAHİVDEKİ YÖNTEMİ*

Suyûtî's Method in Syntax

Muhammed ÇETKİN**

ÖZET

Bu makalede Suyûtî'nin nahiv ilmindeki yöntemi ele alınmıştır. Burada, Nahvin tespit edilmesinde kullanılan metotlar incelenecektir. Yine bu çalışmada Nahiv usûlünün kural ve kaideleri tespit edilirken kullanılan yöntemler ve kısaca tarihi seyri ele alınacaktır. Ardından da Suyûtî'nin, Nahvin kaide ve kurallarına ait görüşleri gözden geçirilecektir. Suyûtî'nin bu alanda kullanılan kıyas, semâ' ve icmâ' metotlarına bakışı, muttarid-şâz rivayetler hakkındaki tutumu, illetlere, Arap Dili ve Edebiyatındaki istişhâd meselesine yaklaşımı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Suyûtî, Nahiv, Nahiv Usûlü, İstişhâd, Kıyas.*

ABSTRACT

In this article, Suyuti's method in his syntax studies is discussed. Here, the methods establishing syntax will be examined. The methods that are used in the process of establishing the rules and the system of syntax and its course are examined. Then his views on the system and the rules of syntax are reviewed. His views on qiyas (comparison), sem'a (hearing) and icma'a (consensus) and his attitude on muttarid-shaz (regular-irregular) narratives, irregularities and bringing evidence to the Arabic language and Arab literature is dealt.

Key Words: *Suyûtî, Syntax, System of Syntax, Bringing Evidence, Qiyas (Comparison).*

GİRİŞ

Nahiv usulünün kural ve kaideleri, büyük ölçüde fıkıh usulünden yararlanılarak tespit edilmiştir. Nahvin delilleri, II/VIII. asrın sonlarında bazı Basralı dil âlimlerinin dikkatini çekmiş, kıyas ve illetler gibi konular hakkında kitaplar telif edilmiştir. Dil bilimi ve gramerdeki önemine binaen bu konular, III/IX. asırda Basra ve Kûfe dil ekollerine mensup dilciler tarafından daha da geliştirilmiştir. Bunda, aynı yüzyılda yapılan fıkıh ve fıkıh usulü üzerindeki çalışmaların da büyük etkisi olmuştur. Bu tarzda gelişen etki, IV-V/X-XI. yüzyılda derlenmiş olan eserlerin tertip ve tasnifinin yanı sıra, *vâcib, memnû, hasen, kabîh* ve benzeri hadis ve fıkıh alanlarındaki kavramlar ve

* Bu makale "Celâleddin es-Suyûtî ve Arap Gramerindeki Yeri" adlı doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, muhammedcetkin@gmail.com.

terminoloji, nahiv bilimi alanına girmiştir. Böylece nahvin yöntemi diyebileceğimiz *uşûlu'n-nahiv*, bir bilim dalı halinde asırlar boyunca gelişerek IX/XV. yüzyılın sonlarında, gerek isim ve gerekse tertipli bir içerik olarak Suyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eseriyle nahiv alanına kazandırılmıştır.

Şüphesiz bir ilmin en önemli unsuru, onu diğer ilimlerden ayırarak sınırlarını belirleyen tanımıdır. Mantık ilminde belirtildiği üzere tanım, “*efradını câmi, ağyarını mâni*” olacak şekilde olmalıdır. Bu bağlamda İbnu'l-Enbârî, nahiv usulünün tarifini veren ilk dilci olarak bilinir. Ona göre nahiv usulü; nahvin usul ve furuunun kendilerinden istinbat edildiği delillerden ibarettir.³ İbnu'l-Enbârî'nin fıkıh usulüne bağlı olarak yaptığı bu kısa tanımından sonra, nahiv usulünün esas tarifini bu ilmi sistemleştiren Suyûtî yapmıştır. Suyûtî nahiv usulünü “*Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu cihetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağını ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir*”⁴ şeklinde tanımlar. Görüldüğü gibi tanımda murâb ve mebnîlik gibi özel konulara inmeden Kur'ân-ı Kerim, hadis ve icmâ gibi kaynaklardan icmâli bir şekilde hükümler çıkarmak, bu hususta takip edilecek metodlar ve bunu gerçekleştirecek kişide bulunması gereken şartlar vb. gibi konular bulunmaktadır. Suyûtî nahiv usulünün tanımını verdikten sonra bunu ayrıntılarıyla ele alır. Ayrıca ilim kelimesinden de “*sanat*”ı kastettiğini belirtir.

Suyûtî, bazı nahivcilerin kitaplarında bu konuya temas ettiklerini belirtmekle beraber, okuyucunun karşısına daha disiplinli ve belirgin bir tasnifle çıktığını söylemektedir. Bunda büyük ölçüde başarılı olduğu görülen Suyûtî, yine bu sahada daha önce yazılmış eserlerden faydalanmıştır. Özellikle Bağdat'ta yetişmiş büyük gramerci İbn Cinnî'nin (öl.391/1000)⁵ elimizde sahanın mevcut ilk büyük eseri *el-Haşâ'îş*'i ile aynı şehirde yetişmiş büyük dil ve edebiyat âlimi İbnu'l-Enbârî'nin⁶ *Kitâbu'l-luma'* ile *el-İğrâb*'ı onun sık sık başvurduğu kitaplar olmuştur.⁷

Nahvin kaynakları konusuna hasredilmiş olmakla birlikte, farklı birçok konuyu da ihtiva eden *el-Haşâ'îş*, Suyûtî'nin en çok istifade ettiği kitapların başında gelmektedir. Suyûtî *el-İktirâh* adlı eserinde pek çok yerde kendisinden nakillerde⁸ bulunduğu *el-Haşâ'îş*'te yer yer istidratların (konu dışına çıkma) bulunması, nahiv usulü biliminin yeni ortaya çıkmış olmasına bağlanmaktadır. Gerçekte Suyûtî *Haşâ'îş*'ten, konu ile alakalı olanları almış, bunlara bazen lügat, Arapça ilimler ve fıkıhın kaynaklarına dair eserlerden çıkardığı parçaları da ilave etmiştir. Bunları fıkıh usulü kaynaklarına (*uşûlu'l-fıkıh*) dair eserlerin tertibine uygun şekilde bâb ve fasıl olarak ele almış, fi-

3 İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Luma' el-edille*, nşr. Sa'id el-Afgânî, Dimaşk 1957, s. 80.

4 Bkz. es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr *el-İktirâh fî 'ilmi uşûli'n-nahiv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978, s. 5.

5 Hayatı ve eserleri için bkz. Brockelmann, Carl, *Gesehichte Der Arabischen Literatur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-1949, I, 131; *Gesehichte Der Arabischen Literatur supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942, I, 191-193; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Haşâ'îş*, I-III, nşr. M. 'Alî en-Neccâr, Beyrut 1372/1952, neşredenin girişi, I, 5-73.

6 Hayatı ve eserleri için bkz. *GAL*, I, 334; *suppl.*, I, 494, 495.

7 İbrâhîm Refîde, *en-Nahiv ve kutubu't-tefsîr*, Trablus 1980, I, 87-89.

8 Bkz. *el-İktirâh*, s. 35, 36, 37, 59, 60.

kıh ve hadise ait terminolojiyi kullanarak bir plan yapmıştır.⁹ Suyûti'nin yararlandığı fıkıh usulü kaynaklarına dair eserlerin arasında Faḥruddin er-Râzî (öl.606/1210), Muḥammed b. Maḥmûd el-İşbahânî (öl.668/1269) ve Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl.684/1285) gibi kendi dönemine yakın âlimlerin kitapları da bulunmaktadır.

Basralı ve Kûfeli dil âlimlerinin, çalışmalarıyla *kıyâs*'a meşru bir hüviyet kazandırdıkları II./ VIII. asrın ikinci yarısı, Arap edebiyatının diğer sahalarında da büyük eserlerin yazıldığı bir dönemdir. Dil âlimleriyle aynı ölçüde olmasa bile, konulara göre telif edecekleri eserlerini kaleme alırken *kıyâs*'a başvurma ihtiyacını duymuşlardır. Daha bu asrın ilk yarısında konulara göre yazılmaya başlanan fikhî eserler¹⁰ asrın ikinci yarısında yerlerini, içlerinde *kıyâs*ın daha da önem kazandığı, hatta başlı başına bir konu haline geldiği görülen eserlere bırakırlar. Fıkıhı, münferit ve müşahhas konular yığını olmaktan çıkararak küllî kaidelere bağlı bir ilim haline getiren Ebû Hanîfe ile bu yolu inkişaf ettiren öğrencileri İmâm-ı Zufer (öl.158/775), Ebû Yûsuf (öl.182/798) ve özellikle eş-Şeybânî fikhin kaynaklarının, İmâm-ı Şâfiî'nin elinde bir ilim konusu olmasını sağladılar. İmâm-ı Şâfiî, fıkıh sahasındaki üstünlüğünün yanı sıra Arap şiirine hâkimiyeti ile de tanınmıştı. Edebiyatla uğraşanlar ona gelir, huzurunda şiir okurlar, o da bunları açıklardı.¹¹

İbn Cinnî, nahiv sahasında yazılmış olan *el-meḳâvis* adlı esere temas etmektedir. İbn Cinnî'ye göre bu eser mikyaslarla ilgili küçük bir kitaptır.¹² Bu münasebetle zikrettiği İbn Serrâc (öl.316/928)'ın *Uşûlu'n-nahv* adlı eseri ise konu ile alakalı çok az şey içermektedir.¹³ *el-Ḥaşâ'îş* adlı eser de bütünüyle gözden geçirildiği zaman, Suyûti'nin bu eser hakkındaki fikrini haklı görmemek mümkün değildir. Gerçekte geniş istidratların yer aldığı eserde, konu ile doğrudan doğruya alakalı meselelerin sıralanış şekli, okuyucuda tedirginlik uyandırır. Çeşitli vesilelerle açılan dilin ve nahvin mahiyeti,¹⁴ dilin ilâhî mi yoksa beşerî mi olduğu,¹⁵ Arapçada kullanılan illetlerin (sebepler) kelâm ilmindekiler gibi mi olduğu yoksa fıkıhta kullanılanlara mı benzediği¹⁶ türünden meseleler daha çok lengüistiği (dil bilimi) ilgilendirmekte olduğundan asıl konunun rahat bir şekilde takibine engel olmaktadır. Bütün bu dağınıklıklar, bu ilmin tarihinde zamanla çözülecek ve Suyûti'nin elinde okuyucuya, konuyu rahat takip imkânı sağlayacaktır.

Suyûti'ye Göre Nahvin Kaynakları

Nahiv usulüyle ilgili kaynaklara baktığımızda bunların tarihî seyri içerisinde zamanla geliştiğini görürüz. Suyûti *el-İktirâh* adlı eserinin giriş kısmında nahiv usulünü bir "ilim" olarak tanımladıktan sonra, tanımındaki "ilim" kavramı ile sanatı kastettiği-

9 Bkz. *el-İktirâh*, s. 3.

10 Bkz. Sezgin, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttum (GAS)*, Frankfurt 2010, I, 398.

11 es-Suyûti, Celâluddin 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luġa ve envâ'ihâ*, I-II, nr. Muhammed Ahmed Cade'l-Mevlâ v.dğr., Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y., I, 160.

12 Bkz. *el-Ḥaşâ'îş*, I, 2-3.

13 *el-Ḥaşâ'îş*, I, 2.

14 Bkz. *el-Ḥaşâ'îş*, I, 33, 34.

15 Bkz. *el-Ḥaşâ'îş*, I, 40-47.

16 Bkz. *el-Ḥaşâ'îş*, I, 48-95.

ni yukarıda belirtmiştik. Ona göre uşûlu'n-naḥv “*Nahvin kaynaklarını (el-edille) delil oluşu cihetiyle icmali delillerden, bu delillerin nasıl kullanılacağı ve delili getirenin durumunu inceleyen bir ilimdir*”¹⁷ Tanımın özünü, nahvin icmâlî delilleri, bu delillerin nasıl kullanılacağı ve delili getirenin durumu teşkil etmektedir. Bunlardan delillerin nasıl kullanılacağı, kendisini, mezkûr kaynakların karşı karşıya geldiği hallerde hissettirir.¹⁸ Bu kaynaklarla delili getirenin vasıf ve şartları da ayrıca önem taşımaktadır.¹⁹ Böylece Suyûtî, nahiv usulünün tam anlamıyla “tanımın” tanımına uygun bir tanım getirmeye çalışmıştır. Oysa bu konuya dair eser yazarların ilki ve Basra Ekolünün önemli simalarından olan İbn Serrâc, nahiv ilminin kaynaklarının neler olduğu hususunda herhangi bir şey zikretmemiştir. Ancak o, *Kitâbu'l-uşûl* adlı eserinde sema ve kıyas gibi nahiv usulünün belli başlı iki metodunu genel manada dil kaidelerinin izahında delil olarak kullanmıştır.²⁰ Ondan sonra gelen İbn Cinnî ise herhangi bir tarif vermemiş; İbnu'l-Enbârî ise konuyu fikhın kaynaklarıyla mukayese ederek genel bir tanım ile yetinmiştir.

İbn Cinnî nahivde semâ, icmâ ve kıyas olmak üzere 3 metot olduğunu kabul etmiştir. İbnu'l-Enbârî ise yine 3 metot olarak; fakat farklı bir tertipte nakil, kıyas ve istishab diye tasnif etmiştir.²¹ Suyûtî, İbn Cinnî'nin belirttiği bu üç delile, İbnu'l-Enbârî'nin zikrettiği istihâbı da katarak sayılarını semâ, icmâ, kıyas ve istishab tertibiyle 4'e çıkarır ve akabinde de fikhın kaynaklarında olduğu gibi icma ve kıyâs'ın, semaa istinat zorunluluğunu belirtir.

Ancak hemen ilâve edelim ki, Suyûtî, nahiv usulü metotlarında *el-istidlâl bi'l-aḳs, el-istihsân, el-istikrâ'*, *'ademu'n-naẓîr* ve *'ademu'd-delil* gibi başka bazı tâli deliller de vermiştir.²² Ama *el-İktirâh* adlı eserinde bunları detaylı olarak değil; özet şeklinde ele almıştır. Dolayısıyla bu bilgiler birkaç sayfa içinde geçirilmektedir.²³ Suyûtî'nin yararlandığı metotlar şunlardır:

1. Semâ Metodu

Nahiv usulünde birinci derecede kabul edilen metot semâ metodudur. Dilin semâ ile öğrenileceğini ileri süren Suyûtî,²⁴ Semâ'ı, “*Fesâhatine güvenilen kimsele- rin söylediklerinden tespiti yapılan şeylerdir.*” şeklinde tarif eder. Suyûtî bu konuda Kur'ân, hadis ve Hz. Peygamber'in gönderilmesinden önce, peygamberliği esnasında ve muvelledlerin çoğalmasıyla dilin bozulduğu, Hz. Peygamber'den sonraki döneme kadarki devrede Müslüman veya kâfir Arapların gerek şiir, gerek nesirden ortaya çıkan konuşmalarını kastettiğini belirtir.²⁵ Bu konuda kendisinden nakil yapılan kişinin Müslüman olup olmaması dikkate alınmaz. Zira lügat araştırmalarında önemli olan

17 Bkz. *el-İktirâh*, s. 5.

18 Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-111.

19 Bkz. *el-İktirâh*, s. 112-114.

20 İbn Serrâc, *Kitâbu'l-uşûl*, nşr. el-Fetelî, I-II, Necef 1970-1973, I, 35, 56-57.

21 *Luma' el-edille*, s. 81; *el-İktirâh*, s. 5.

22 *el-İktirâh* s. 5.

23 Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-101.

24 bkz. *el-Müzhir*, I, 137 v.d.

25 *el-İktirâh*, s. 20.

kişinin diyaneti değil fesahatidir. Semâ‘; dile ait materyali, konuşandan direkt olarak almak demektir. Bu noktada rivayet ile semâ‘ birbirinden ayrılmaktadır. Zira semâ‘, bir âlimin bizzat kendisinin işittikten sonra rivayet ettikleri ile ilgili bir ıstılâhken; bir âlimin başka bir âlimden, kendinden önceki bir âlim tabakasından, dille alâkalı bir eserden ya da Nahiv kitaplarının birisinden rivayet ettikleri hakkında semâ‘ değil rivayet ıstılâhı kullanılmaktadır.

Nahiv âlimlerinin kullandığı semâ‘, dile ait materyali toplamaya verilen önemle birlikte ortaya çıkmakta ve bu da h. II. asra rastlamaktadır. Rivayet ise daha eskidir; hatta Câhiliye Şiiri ile ilgili bazı rivayetler, İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır.²⁶ Bu hususta Hz. Peygamber’e (s.a.v) kadar belli bir senetle ulaşan kıraate ait nakil ve rivayetlerin de semâ‘ değil rivayet olduğu belirtilmelidir.²⁷ Bu tarihsel farklılığa rağmen semâ‘ ile rivayet arasında derin bir bağlantı olduğu da muhakkaktır.²⁸

Biz burada bunları ayrı ayrı ele alacak; bunlarla ilgili olan ve bizzat semâ‘ın içerisinde görülen ittirad ve şazz’dan²⁹ da bahsedeceğiz.

a. Kur’an’la İstişhâd

Arap gramercileri için, nahiv kurallarının tespitinde Kur’an hiç şüphesiz ilk sırayı almaktadır. Çünkü Kur’an, nahivciler için en güvenilir ve en sağlam kaynaktır.³⁰

Arapça dilbilgisi kurallarının oluşmaya başladığı dönemlerde yazılan gramer kitaplarının hemen hepsinde, Kur’an ayetleri gramer açısından da ele alınmış ve Kur’an, hem dilin kaynağı kabul edilmiş hem de oluşan kurallara dayanak teşkil eden en sağlam örneklerin (şevâhid) yer aldığı metin olarak kullanılmıştır.³¹ Kur’an en fasih ve en belîğ söz kabul edildiğinden onun mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatleriyle istişhâd edilmiştir.³² Hatta Sıbeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde nahiv ile ilgili Kur’an-ı Kerim’den üç yüz tane misal göstermiştir.³³

Nahiv kurallarının konulmasında, lugatlerin tespitinde ve kelimelerin kullanım şekillerinin gösterilmesinde istişhat yönünden Kur’an-ı Kerim ve onun kıraatleri ilk sırayı almıştır.³⁴ Suyûtî kıraatların dilde delil olarak kullanılması konusunda şöyle der: “*Kur’an-ı Kerim’in mütevâtir, âhâd ve şâz bütün kıraatleri ile Arapçada istişhat caizdir. Âlimler, kıyasa ters düşmedikçe şâz kıraatlarla bile istişhadın câiz olabileceği konusunda ittifak halindedirler. Bununla beraber kıyasa muhalif olursa, ona kıyas etmek câiz olmaz. Fakat bizzat bu şâz kelime ile ferdi olarak istişhat edilebilir.*”³⁵

26 Alî Ebu’l-Mekârim, *Uşûlu’t-tefkîri’n-nahvî*, Kahire 2006, s. 33; M. Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009, s. 58, 59.

27 Mehmet Dağ, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İliminde İhticâc Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005, s. 184-187.

28 *Uşûlu’t-tefkîri’n-nahvî*, s. 33.

29 Bkz. *el-İktirâh*, s. 29; es-Suyûtî, Celaleddin ‘Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve’n-Nezârî fi’n-Nahv*, nşr. ‘Abdu’l-Âî Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrut 1985, II, 174; *el-Hasâ’îş*, I, 96.

30 M. Semir Necib el-Lebdî, *Eşeru’l-Kur’ân ve’l-kirâ’ât fi’n-nahvi’l-Arabî*, Kuveyt 1978, s. 32; M. Hüseyin Alî Yâsîn, *ed-Dirâsâtu’l-luğaviyye ‘inde’l-‘Arab ilâ nihâyeti’l-karnî’s-sâlis*, Beyrut 1980, s. 348; *Medresetu’l-Küfe*, s. 51.

31 Abdulhamit Birışık, “İrâbu’l-Kur’an”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 377.

32 Bkz. *el-Hasâ’îş*, I, 32; el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu’l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997, I, 9.

33 Corci Zeydan, *Târihu âdâbi’l-luğati’l-Arabiye*, Beyrut 2011, II, 15.

34 M. Reşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur’an ve Hadisle İstişhâd*, İzmir 2001, s. 48.

35 *el-İktirâh*, s. 20; *Arap Gramerinde Kur’an ve Hadisle İstişhâd*, s. 50.

Görüldüğü gibi Suyûtî, Kur'an-ı Kerim'in, tevâtür, âhâd ve şâz bütün kıraatlerinin nahivde ihticâca elverişli olduğu görüşündedir. Fıkıhta şâz rivayetlerle ihticâcın tartışma konusu olmasına rağmen, nahivciler arasında böyle bir anlaşmazlık yoktur. Suyûtî bu münasebetle II/VIII. asırda yaşamış 'Âşım (öl.127/744), Hamza (öl.156/772) ve İbn 'Âmir (öl.118/736) gibi kıraat âlimlerine yapılan tenkitlere karşı onları savunur. Bazı nahivcilerin, onların Arapça bakımından ihticâca elverişsiz kıraatleri bulunduğu, onların lahn yaptıkları yolundaki iddiaları yanlıştır. Suyûtî, "onların kıraatleri mütevatir ve sahih senetlerle sabit olup bu da Arapçada delil olarak kullanılmaları için kâfidir" demektedir.³⁶

Gerçekte Suyûtî'nin bu kanaati, daha önceki nahiv âlimlerince de ifade edilmiştir. Suyûtî, burada Kur'an'da mevcut olduğu iddia edilen bazı gramer hatalarını, yöneltilebilecek sorular şeklinde hatırlatarak, cevaplarını da verir. Ona göre fasih konuşan ve bu konuda ısrarla sebat gösteren Sahabenin dilde lahn yaptıkları tasavvur dahi edilemez. Nerede kaldı ki bu, nazil olduğu şekliyle Hz. Peygamber'den öğrendikleri ve ezberledikleri Kur'an-ı Kerim hakkında olabilsin! Üstelik sahabenin hepsinin, birlikte aynı hataya düşmeleri nasıl mümkün olur? İşte bu ve daha birçok sebepten dolayı yukardaki iddialar makul değildir. Suyûtî, kendisinden önce birçok âlim tarafından da cevaplandırılmış olan bu hususları esasen *el-İtkân* adlı eserinde bahsettiğinden nahiv usulü alanındaki telifi olan *el-İktirâh*'ta daha fazla işlememiştir.³⁷

b. Hadisle İstişhâd

Semâ'in ikinci ana unsuru olan hadis, nahiv usulünde hakkında çok farklı görüşler ileri sürülen bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Mütেকaddim nahivciler, Kur'an'ın şâz kıraatleri ve şiir konusunda olduğu gibi bu konuda olumlu veya olumsuz bir görüş belirtmemekle birlikte Hadisle fazla delil getirmemişlerdir. *el-Hasâ'îs*'te çeşitli vesilelerle temas edilen³⁸ ve İbnu'l-Enbârî tarafından sadece tevâtüre gelenmiş olanları ikinci derecede delil kabul edilen hadis,³⁹ Suyûtî'nin nazarında üzerinde ciddiyle durulması gereken bir meseledir. Suyûtî'ye göre ancak lafzen rivayet edildiği tespit edilen hadiselerle istidlâlde bulunulabilir. Ama bu şekilde gelmiş olan hadisler son derece az olup metni kısa olanlardır.⁴⁰

İbn Mâlik (öl.672/1273) ve er-Râdiy el-Esterâbâdî (öl.688/1287) gibi dilciler hadisle istişhadı câiz görürken, Ebu'l-Hasan b. eđ-Dâi' (öl.680/1279), Ebû Hayyân gibi dilciler ise bunu caiz görmezler.⁴¹ Gerekçeleri ise iki şekildedir: Birincisi hadislerin mana ile rivayeti, ikincisi de hem Basralı hem de Kufeli ilk dilcilerin hadisle istişhata bulunmamalarıdır.⁴² Buna bir üçüncü neden olarak da ana dili Arapça olmayan

36 *el-İktirâh*, s. 21.

37 *el-İktirâh*, s. 22. Ayrıca bkz. *el-İtkân*, II, 491-539.

38 bkz. *el-Hasâ'îs*, I, 219, 220, 250, 383, III, 246, 250.

39 *Luma' el-edille*, s. 83.

40 *el-İktirâh*, s. 23.

41 Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1997, I, 9; *ed-Dirâsâtu'l-luğaviyye 'inde'l-'Arab*, s. 35.

42 *Hizânetu'l-edebe*, I, 9.

ravilerin de hadis rivayetiyle uğraşmaları eklenir. Bunlar, rivayetlerinde bazen kelime eklemişler, bazen çıkarmışlar, bazen de kelimeleri birbiriyle değiştirmişlerdir. Bu nedenle bir kıssayı anlatan tek bir hadisin değişik lafızlarla değişik şekillerde rivayet edildiği görülür.⁴³

Gerçekten de Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ el-Mâzenî (öl.154/771), ‘Îsâ b. ‘Omer es-Şekafî, Hâil b. Aḥmed, Sîbeveyhi gibi ilk Basralı dilcilerle, el-Kisâî, el-Ferrâ’, Alî b. el-Mubârek el-Aḥmer (öl.194/810), Hişâm ed-Darîr (öl.209/824) gibi ilk Kûfeli dilciler hadisle istiḥatta bulunmamışlardır. Ama bu dilcilerin hadisle istiḥatta bulunmamaları, hadis olarak rivayet edilen lafızların bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ağzından çıktığından emin olmaları nedeniyledir. Şayet bundan emin olsalardı o zaman hadisleri de Kur’ân gibi nahiv kuralları için kaynak olarak kullanırlardı.⁴⁴

Gramerde asrının otoritesi sayılan Ebû Ḥayyân el-Endelûsî, İbn Mâlik’in *et-Teshîl* adlı eserine yaptığı şerhte, İbn Mâlik’in nahivle ilgili kaideleri hadisle delillendirmesine temas etmiştir. Ebû Ḥayyân, bu yola İbn Mâlik’ten başka kimsenin başvurmadığını; hatta nahvi vazeden Basralı ve Kûfeli dilcilerin dâhi bunu yapmadıklarını; bu dil mekteplerine mensup âlimlerle Bağdat ve Endülûs’te yetişenlerin de aynı şekilde hadisle istiḥad etmediklerini belirtir.⁴⁵ Ebû Ḥayyân’ın bu sözünden hadisle istiḥad hadda bulunan ilk kişinin İbn Mâlik olduğu anlaşılmaktadır.

Suyûtî, Ebû Ḥayyân’ın bu görüşlerini açıklama lüzumunu hissetmiştir: “*Mesele-nin bu hâli alışı, şu iki sebepten dolaydır. Evvelâ râviler mânâ ile rivayeti câiz görmüşlerdir. Zira mânâ, istenilendir. Zapt eden, hadisin mânâsını zapt etmiştir. Lâfzın zaptı çok nadirdir, hele uzun hadislerde... İkincisi, rivayet edilen hadislerde çokça lahn yer almıştır. Zira râvilerin birçoğu tabiatıyla Arap olmayanlardı. Arap dilini nahiv yoluyla biliyorlar, dolayısıyla farkında olmadan lahn yapıyorlardı. Oysa biz Hz. Peygamber’in en fasih konuşan bir kimse olduğunu biliyoruz. Allah bunu ona, hocaya ihtiyaç hissettirmeden öğretmiştir.*”⁴⁶

Ebû Ḥayyân’ın bu münasebetle temas edilen şu görüşü ilgi çekicidir: “*Uzun boylu düşündüm, nahiv âlimleri niye içlerinde Müslüman ve kâfir bulunan Arapların sözleriyle istidlalde bulunuyorlar da Buḥârî (öl.256/870), Müslim (öl.261/875) gibi sözlerine güvenilir kişilerin rivayet ettikleri hadisleri delil göstermiyorlar? Kim onun zikrettiklerini okursa, nahivcilerin niçin hadisle istidlalde bulunmadıklarını anlar.*”⁴⁷ Kahireli nahivci İbnu’s-Sâ’îğ (öl.776/1374) Şerḥu’l-cumel’de ele aldığı bu meseleyi, yani Sîbeveyhi ile diğer nahivcilerin gramerde hadisle istiḥatte bulunmayışlarını, hadislerin manaları dikkate alınarak rivayet edilmelerine cevaz verilmişinde görmektedir.⁴⁸

43 *el-İktirâh*, s. 23.

44 Bkz. *el-İktirâh*, s. 23-24; *ed-Dirâsâtu’l-luğaviyye ‘inde’l-‘Arab*, s. 353-354; Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstiḥad Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1993, sayı: 5-6 (1987-1988), s. 166.

45 Bkz. *el-İktirâh*, s. 24.

46 *el-İktirâh*, s. 25.

47 a.g.e., s. 25.

48 a.g.e., s. 26.

Suyûtî, Ebû Hayyân ve İbnü's-Sâ'ig'in, İbn Mâlik'in tutumuna karşı tenkitlerini, misaller vererek ve diğer nahivcilerin görüşleriyle takviye ederek, esasen kendisinin de katıldığı bu fikri kabul ettirmek niyetinde olduğunu gösterir.⁴⁹

c. Şiirle İstişhâd

Şiirle istişhâdı kolaylaştırmak ve bunu daha sağlam esaslara oturtmak maksadıyla dil âlimlerinin, zamanı dikkate alarak yaptıkları tasnifte şairler dört tabakaya ayrılmıştır.⁵⁰

a- Câhiliyyûn: İslamiyetten önce yaşamış İmru'ul-Kays, el-A'şâ gibi şairler.

b- Muhadramûn: Hayatının bir kısmını câhiliye, bir kısmını da Sadru'l-İslâm döneminde yaşamış Lebid ve Hassân gibi şairler.

c- İslâmiyyûn (diğer adıyla el-Mutekaddimûn): İslamiyet'in ilk döneminde yaşamış Cerîr ve el-Ferezdak gibi şairler.

d- Muvelledûn ve Muḥdeşûn: Üçüncü tabakadan sonra gelenlerdir.

Suyûtî, *el-İktirâh* adlı eserinde böyle bir tasnif vermez; fakat *el-Müzhir* adlı eserinde⁵¹ İbn Reşîk el-Ḳayravânî (öl.463/1071)'nin görüşlerini naklederek yukardakinden farksız bir tasnif kabul etmektedir. Bu tasnifin yanında üçüncü bir tasnif daha vardır ki bunun diğerlerinden farklı tarafı Muvelledûn ve Muḥdeşûn diye anılan dördüncü gurubun, Muvelledûn, Muḥdeşûn (Ebû Temmâm, el-Buḥturî gibi) ve Muteaḥḥirûn (el-Mutenebbî vs.) adıyla üç ayrı tabakaya ayrılmasıdır. Bu arada bazı müelliflerin kendi devirlerinde yaşamış olan şairleri 'Aşriyyûn diye adlandırdıkları da görülür.⁵²

İlk iki tabakayı teşkil eden Câhiliyyûn ile Muḥadramûn zümresine mensup şairlerin şiirleriyle dilde ve Arapça ilimlerde istişhâda ittifak vardır.⁵³ Yine Müvelled ve Muḥdes'lerin şiirleriyle dilde delil getirilemeyeceği hususunda da ittifak vardır.⁵⁴

Üçüncü zümreyi oluşturan ve İslâmiyyûn adını alan şairlerin şiirleriyle istişhâda farklı görüşler vardır. 'Abdulkâdir el-Bağdâdî bunların şiirleriyle istişhâda bulunulabileceği kanaatindedir.⁵⁵ Şiirleri delil olarak sayılabilecek son şair İbrâhim b. Hermâ'dır. (öl.150/767) Şiirleriyle istişhâd edilemeyeceği hususunda ittifak olan dördüncü tabakadaki (Muvelledûn, Muḥdeşûn) şairlerin ilki Beşşâr b. Burd'dur. Şiirleri hakkındaki bu genel kanaate rağmen, Sîbeveyhi'nin, Beşşâr b. Burd'un hicvinden çekindiği için zaman zaman bazı şiirleri ile delil getirdiği rivayet edilmiştir.⁵⁶ Ancak Alman şarkiyatçı Johann Fück, Sîbeveyhi'nin, Beşşâr'dan korktuğu için onun bir beytiyle istişhâda bulunduğu şeklindeki rivayeti kabul etmez ve *el-Kitâb*'ta Beşşâr

49 Bkz. *a.g.e.*, s. 26-27.

50 Bkz. *Hizânetu'l-edeb*, I, 5, 6; Çetin, Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1973, s. 5-7.

51 Bkz. *el-Müzhir*, II, 489.

52 Daha fazlası için bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 5-7; *el-Müzhir*, II, 488.

53 *el-İktirâh*, s. 20; *Hizânetu'l-edeb*, I, 6.

54 *el-İktirâh*, s. 37.

55 *Hizânetu'l-edeb*, I, 6.

56 Bkz. *el-İktirâh*, s. 38; *Hizânetu'l-edeb*, I, 8.

isminin geçmediğini söyler. Buna ilaveten de *el-Ağani*'deki⁵⁷ bir rivayete dayanarak Beşşâr'ın dilinden korkan kişinin el-Ahfeş olduğunu belirtir.⁵⁸

Muvelledün ve Muḥdeşün şairlerin rivayet şartlarına uygun şekilde naklettikleri şiirler, delil olarak alınabilir. Mesela Zemaḥşerî, bir meselede daha sonra yaşamış olan şair Ebû Temmâm Ḥabîb b. Evs⁵⁹ (öl.231/845)'in sözünü şahit olarak göstermekte ve ayrıca "O, şiiri ile dilde istiḥatta bulunulmayan muhdes bir şairse de Arapça ilimlerde bir âlimdir. Söylediğini, rivayet ettiği şey mesabesine koy!" demektedir.⁶⁰

Suyûtî'ye göre söyleyeni bilinmeyen bir şiir veya nesir ile ihticacta bulunulamaz.⁶¹ Yine Suyûtî, eğer "Bana sözüne güvenilir olan zat anlattı" denilirse, bunun tercih edilebileceğini belirterek Sibeveyhi ve Yûnus b. Ḥabîb (öl.182/798) gibi nahivcilerin de bu şekilde hareket ettiklerini söyler.⁶²

Suyûtî şiir hususunda şu bilgilere de yer verir: "Hz. Ömer'in (r.a) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Şiir, bir zamanlar daha sıhhatli ve geçerli olup ilmi olmayan bir topluluğa aitti. İslâmiyet geldi. Araplar cihatla, İran ve Bizans'a gazâlarla uğraşarak şiir ve rivayetiyle ilgilenemediler. Ancak İslâmiyet yayılıp, fetihler gelişerek Araplar şehirlere yerleşince şiir rivayet etmeye başladılar. Fakat bu sırada derlenmiş bir divana veya yazılmış bir kitaba sahip değildiler. Bunları telif ettikleri zaman, kimileri eceliyle, kimileri de savaşta ölmüş bulunuyordu. Neticede şiirin daha azını muhafaza ettiler, çoğu kaybolmuştu."⁶³

Suyûtî, II./VIII. asrın büyük dil âlimi Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın bu konuda şöyle dediğini nakleder: "Arapların söylediği (şiirlerin) pek azı size gelebilmiştir. Bol miktarda gelmiş olsaydı, zengin bir ilim ve çokça şiir ulaşmış olurdu."⁶⁴ Ḥammâd er-Râviye (öl.155/771)'ye isnat edilen şu bilgi hayli dikkat çekicidir: "en-Nu'mân b. Münzir kâtiplerine emretti, kendisi için Arapların şiirleri yazıldı. Bunlar tomarlar halindeydi. Sonra bunları beyaz köşkünde gömdürdü. el-Muḥtâr b. Ebî 'Ubeyd (öl.67/687) vali olunca, kendisine: Köşkün altında bir hazine var denilince o da orayı kazdırdı ve o şiirleri çıkardı. İşte Küfelilerin, şiiri, Basralılardan daha iyi bilmeleri bu yüzden dir."⁶⁵

Suyûtî'ye göre esas olan zaman değil, şiirin dil kurallarına uygunluğudur. Zemaḥşerî'nin yukarıdaki sözünü ve uygulamasını aktarması kendisinin de aynı görüşte olduğunu akla getirir.

57 Ebu'l-Ferec el-İşfehâni, *el-Ağani*, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, t.y., III, 206.

58 Johann Fück, *el-Arabiyye dirâsât fî'l-luğa ve'l-İheccât ve'l-esâlib*, (çev.: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire 1980, s. 61

59 Hayatı hakkında bkz. GAS, II, 551-558.

60 ez-Zemaḥşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf 'an-ḥakâiki't-Tenzil*, I-VI, Riyad 1998, I, 207. Ayrıca bkz. *el-İktirâh*, s. 37; *Hizânetu'l-edeb*, I, 7

61 *el-İktirâh*, s. 38.

62 Bkz. *el-İktirâh*, s. 39, 40.

63 *el-İktirâh*, s. 33.

64 *el-İktirâh*, s. 33.

65 *el-İktirâh*, s. 33. Ayrıca bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 23.

d. Arap Kelâmıyla İstişhâd

Semâ metodunun diğer bir kaynağı *Kelâmu'l-'Arab*'tır. Bu husus, bir takım problemleri ihtiva etmekle birlikte istişhad konusunda önemlidir. Suyûtî bu konuda da İbn Cinnî'nin konuyla ilgili *el-Haşâ'îş* adlı eserinin muhtelif yerlerinde⁶⁶ belirttiği konuyla ilgili görüşlerini toplamış ve bunları daha tertipli ve düzenli bir şekle sokmuştur. *el-İktirâh* adlı eserinde *Kelâmu'l-'Arab* adıyla açtığı bölümde, sadece sözlerine güvenilir fasih Arapların sözlerinin ihticâca (delil getirmeye) elverişli olduğunu belirtir. Suyûtî, zaman olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) bi'setinden önceki devreyi başlangıç almış ve bunu, içinde risâlet devresi de dâhil olmak üzere, müvelled ve muhdes şairlerin ortaya çıktığı döneme kadar getirmiştir. Suyûtî bu bakımdan, önce meşhur filozof Fârâbî'nin (öl.339/950) *el-Elfâz ve'l-hurûf* adlı eserindeki şu görüşlerini nakleder: “Kendilerinden Arap dili nakledilen ve bu hususta sözlerine güvenilen Arap kabileleri Kays, Temim ve Esed kabileleridir. Arapçanın büyük bir kısmı bunlardan alınmış ve az kullanıldığı için anlamı müphem kalmış garip kelimelerle, i'rab ve tasrif (cümle ve kelime bilgisi) konusunda bu kabilelere güvenilmiştir. Daha sonra Huzeyl kabilesi ile Kinâne ve Tayy kabilelerinin bazı kolları gelir. Bu hususta diğer kabilelerden dil alınmamıştır. Kısacası hadarî olanlardan (köy ve şehir gibi yerleşme merkezlerinde oturanlar) asla alınmamıştır. Diğer milletlerin sınırlarına yakın yerlerdeki çöl sakinlerinden de alınmamıştır. Bundan dolayı Mısırlılara ve Kıptilere komşu oldukları için Lahm ve Cuzâm'dan; Suriye'ye yakın olduğu için Kuzâ'a, Gassân ve 'ÿyâd'dan; Yunanlılara yakın olduğu için Tağlib ve Nemir'den; Nabt ve İranlılara komşu olduğu için Bekr kabilesinden; Hind ve İranlılarla karışık halde Bahreyn'de yaşadıkları için 'Abdulkays kabilesinden de dil alınmamıştır. Yine Hint ve İranlılarla karışıklarından Ummân'daki Ezd kabilesinden ve Hint ve Habeşlilerle bir arada bulduklarından dolayı Yemen halkından; içlerinde oturan milletlerin tacirleriyle bir arada buldukları için Benü Hanîfe ile Yemame'deki Şakîf ve Tâ'if halkından da dil alınmamıştır.”⁶⁷

Kendilerinden dil aktarılan ve dil çalışmalarında dilleri delil olarak kabul edilen kabileleri tespit edip bunlardan dili aktaran ve bunu bir bilim haline getiren ise Arap merkezleri içerisinde sadece Basra ve Kûfe şehirleridir. Bu nedenle Basra ve Kûfe ekolleri dil çalışmalarında önemli bir konuma sahiptirler.⁶⁸

Kaynak olarak kabul edilen dil materyalinin sahipleri olan kabilelerin toplumsal, ahlakî ve psikolojik yapıları da ortaya konmuştur. Buna göre bunlar çobanlık, avcılık ve hırsızlık yapan toplumlardır. Yine bunlar psikolojik bakımdan oldukça güçlü, acımasız, son derece vahşi, sert tavırlı, yanlarına yaklaşılmaz, galip gelmeyi isteyen, fakat yenilmeyi istemeyen, krallara asla boyun eğmeyen, zillete ve ayağa düşmeyi kabul etmeyen bir karaktere sahiptirler.⁶⁹

66 bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 114, II, 29.

67 *el-İktirâh*, s. 27-28.

68 Bkz. *el-İktirâh*, s. 28.

69 Bkz. *el-İktirâh*, s. 28.

Fasih ve güvenilir olan Arapların söylediklerinden delil getirme konusu Farabî'den sonra İbn Cinnî'nin de dikkatini çekmiştir. Dil numunelerinin, bedevilerden alındığı gibi şehirlilerden de sağlanamayacağı konusuna ayırdığı bölümde⁷⁰ bunun sebebini, köy ve şehirlerde oturanların dillerinin bozulmasına bağlamaktadır. Ancak bu hususta katı düşünmemekte, eğer dillerinin fesahatine devam ettiği kanaati hâsıl olursa delil olarak alınabileceğini ilâve etmektedir. Dolayısıyla İbn Cinnî'ye göre önemli olan, dilin bozulup bozulmamasıdır. Aynı şekilde, dilleri bozulan bedeviler de dil araştırmacılarının gözünde itibardan düşebilirler. Yaşadığı IV/X. asırda bu görüşle hareket edildiğini belirten İbn Cinnî'nin “*Fasih konuşan bir bedeviye hemen hemen rastlayamıyoruz*”⁷¹ şeklindeki şikâyetini anlamak zor olmamalıdır. Nitekim Suyûtî de bu hususa temas ederek⁷² İbn Cinnî'nin bu ifadelerini eserine almıştır. Suyûtî bu meseleyi *el-Müzhir* adlı eserinde de işlemiştir.⁷³

Farabî'den naklen Suyûtî'nin dile getirdiği ve İbn Cinnî'nin de *el-Ḥaşâ'îş* adlı eserinde işlediği bu kıstaslar klasik dönem dilbilimcileri arasında büyük çapta kabul görmüş ve bunlara riayet etmeyenler tenkit edilmiştir. Nitekim İbn Mâlik (öl.672/1273) Mısır'a yerleşmiş Lahm ve Cuzâm ile Suriye'ye yerleşmiş ve çoğu Hıristiyan olan Gassân kabilesinin lehçelerine dayandığı için, kendisinden bir asır kadar sonra yaşamış olan ve devrinin en büyük dil âlimi kabul edilen Ebû Ḥayyân el-Endelûsî'nin tenkitlerine maruz kalmıştır.⁷⁴ Yabancılarla temas, dilin bozulmasında büyük bir amil sayıldığından Cahiliye Döneminde yaşamış olmasına rağmen, yabancılarla temas halinde olduğu için, birçok şairin şiirleri delil sayılmamıştır. Umeyye b. Ebi's-Salt (öl. 10/632), 'Adiy b. Zeyd el-'İbâdî (öl.102/721) ve el-A'sâ (öl.8/629) bunlardan birkaçıdır.⁷⁵ Ama İmam-ı Şâfiî, III./VIII. asrın başlarında vefat etmesine rağmen, dış tesirlerden uzak kabileler arasında yetişmiş olması nedeniyle sözleri dilde delil olarak kabul edilmiştir.⁷⁶

Arap kelâmıyla istişhad konusunda genelde dilciler arasında bir ihtilaf yoktur. Ancak ister kişi ister kabile seviyesinde olsun, kendilerinden rivayette bulunulanlarla bunu gerçekleştiren ravilerde bulunması gereken bazı şartların bulunması hakkında dilciler tarafından değişik görüş ve kanaatler ortaya atılmıştır. Bu konuda takip edilecek usul ve prensipler hususunda özellikle Basra ve Kûfe ekollerine mensup dilciler arasında hararetili tartışmalar olmuştur. Kûfe ekolüne mensup dilciler Arap kelâmıyla istişhad konusunda Basralılara göre daha müsamahakâr davranmışlar ve dil malzemesini aldıkları sahayı geniş tutmuşlar. Bu nedenle de Basra dilcileri tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Basralılar bu konuda daha titiz davranmış, rivayette buldukları şair ve kabileleri sınırlı tutmuşlardır.

70 bkz. *el-Ḥaşâ'îş*, II, 5.

71 *el-Ḥaşâ'îş*, II, 5.

72 bkz. *el-İktirâh*, s. 35.

73 bkz. *el-Müzhir*, I, 209-211.

74 *el-İktirâh*, s. 28.

75 bkz. Sa'id el-Afgânî, *fî Uşûlî'n-nahv*, s. 25.

76 bkz. *el-İktirâh*, s. 29.

e. Semâ'da İttirâd ve Şâz Konusu

Kelâmu'l-'Arab konusunda değişik ve sayıca kabarık özelliklerin bulunması Suyûtî'yi, bunları *el-Furû'* adı altında 14 meselede gözden geçirmeye zorlamıştır.⁷⁷ Suyûtî, ilk "mesele"de, diğerleri için de söz konusu olabilecek kapsamlı bir husus, semâ'a dayalı olarak intikal eden malzemenin diğerleri karşısındaki durumu ile kullandığı hallerini işlemiştir.

Bu şekilde derlenmiş malzeme muttarid ve şâz olmak üzere iki kısımda toplanır. Suyûtî burada İbn Cinnî'nin bu kelimelerin ifade ettiği anlamlara dair aşağıdaki izahlarına yer verir. Buna göre; "ط ر د" kökü, birbirini takip ve devam etme anlamını ifade eder; atlıların birbirlerini takip etmeleri gibi. "ث ن ذ" kökü ise farklı ve ayrı oluş anlamındadır. Bu aslî manalar, daha sonra sözler ve sesler hakkında kullanılmış; konunun mütehasısları, i'rab gibi nahvin farklı konularında, aynı özellikleri gösterenlere "muttarid"; dil kurallarına, yaygın kullanıma, kıyasa aykırı olan kelime ve yapılara da "şâz" demişlerdir. Arapçada geçer nitelikteki kelimeler "muttarid" şeklinde anılıp dilde ideal yapı ve kelimeler diye kabul edilmiş, dil kurallarının oluşturulmasında bunlar temel alınmış,⁷⁸ bunların dışındaki kullanımlar şâz sayılmıştır. Meselâ bazı şiirlerde "أَجَلٌ" kelimesinin idgam kuralına aykırı olarak "أَجَلٌ" biçiminde yer alması şâzdır.⁷⁹ Kıyasa ve kurala aykırılığın bir kelimenin fesahatini bozup bozmayacağı konusunda dilciler arasında tam bir görüş birliği yoktur. Bunun sebebi Kur'an'da⁸⁰ genel dil kurallarıyla açıklanamayacak kelimelerin bulunmasıdır. Bu ittirad ve şâz oluş hâli şu 4 şekilde görülür:

1- Kıyas ve kullanımda muttarid (kurala bağlı) olanlar: Kelamda istenilen ve tasvip edilen şekil budur. Örneğin زَيْدٌ قَامَ (Zeyd ayağa kalktı), حَرَبْتُ عَمْرًا (Amr'i dövdüm), مَرَرْتُ بِسَعِيدٍ (Said'e uğradım) misallerinde olduğu gibi Kıyas ve kurala aykırı bir durum bulunmamaktadır.

2- Kıyasa uygun, fakat kullanımı bulunmayan veya nâdir kullanılan yapı ve kelimeler: يَدْرُ (yalnız/tek bırakır) ve يَدْرُ (bırakır; terk eder) fiillerinin mâzi kiplerinin, kıyasen mümkün olduğu halde kullanılmaması gibi. Bu iki fiilin mazi şekillerinin Araplar tarafından kullanılmadığı belirtilmektedir. Bundan dolayı bu fiillerin mazi şekillerinin kullanılması şâz sayılmıştır.

Yine لَقَبْتُ نُنَّ الْقَمَّ (münbit bir yer) deyişi kıyasa uygun olmasına rağmen her zaman bu şekilde kullanılmaz. Bunun yerine daha ziyade aynı anlamda لَقَبْتُ نُنَّ الْقَمَّ şekli tercih edilir. Bununla birlikte bu kullanım tarzı şâzdır.

3- Dilde kullanılmakla birlikte hiçbir dil kuralına bağlanamayan yapı ve kelimeler: اِسْتَحْوَذَ الْجَمَلُ (deve abandı), اِسْتَصْوَيْتُ الْأَمْرَ (durumu kabul ettim) misallerinde olduğu gibi. Bu örneklerde kıyasa uyularak bunlardaki "vâv" harflerinin elife dönüş-

77 *el-İktirâh*, s. 29-41.

78 *el-Haşâ'îş*, I, 97.

79 *el-Müzhir*, I, 187.

80 Mesela رُؤسٌ'in "karyola, divan" çoğulu olarak رؤسٌ kelimesi gibi. (Hicr: 15/47)

mesi (nakl ve kalb) gerekirdi. Ancak hiç bir zaman اسْتَصْبَحْتُ ve اسْتَصْبَحْتُ şeklinde kullanılmadıkları için kullanılış itibariyle muttarid, kıyas bakımında şaz durumuna düşmüşlerdir. Bu tarz bir kullanılış şekli sadece bu fiillere özgü olduğundan bu türdeki diğer fiiller bunlara kıyas edilemez.⁸¹

4- Teoride ve pratikte karşılığı olmayan veya dilde sadece istisnai olarak bulunan yapı ve kelimeler: Meselâ نُوتٌ مَصُونٌ (*muhafaza edilmiş bir elbise*), مَقْوُودٌ فَرَسٌ (*sürülmüş bir at*) ve مَرَضِيَةٌ مَعْوُودٌ مِنْ رَجُلٍ (*hastalığından dolayı ziyaret edilmiş bir adam*) misallerinde yer alan مَصُونٌ، مَقْوُودٌ ve مَعْوُودٌ kelimelerinde olduğu gibi.⁸² Aslında ecvef olan bu ismi-mefûller i'lâl kuralına göre مَصُونٌ، مَقْوُودٌ ve مَعْوُودٌ olması gerekirken, vâv harfinin varlığıyla birlikte kullanılmışlardır. Bunlara bakarak, ecvef fiillerden benzeri şekiller yapmak câiz olmadığı gibi, bu kelimelerin adı geçen bu kalıpların dışında da kullanılması şaz sayılmıştır.⁸³

Duyulan şeyin tek (benzersiz) bir şey oluşu halinde, kabul edilip kendisiyle delil getirilip getirilemeyeceği de önem arz etmektedir. Bu hususta da İbn Cinnî'nin görüşlerini özetleyen Suyûtî, bu tür kelimeleri ferd (*el-mesmû' u'l-ferd*) olarak nitelemiş ve bu şekilde bulunan lafızları üç farklı durumda mütalaa etmiştir:

1- Dile ait bu malzeme, dil müfredatı içerisinde bir benzeri olmayıp ancak Arapların geneli tarafından kabul görüyor ise bu kelime makul sayılır. Bu durumda bu kelime delil sayılır ve ittifakla buna kıyas yapılır.⁸⁴ Bu durumda Suyûtî “ferd” olarak nitelendirdiği şâz kelimeyi, Arapların geneli tarafından kabul edildiği takdirde dile ait ve yaygınlık kazanmış bir materyal olarak görmektedir.

2- Suyûtî, “ferd” olan kelimeyle Araplardan yalnız bir kişi tarafından telaffuz edilmiş olan kelimeyi kastetmektedir. Bu kişi başkalarının söylediğinden farklı bir şekilde kelimeyi söylemiştir. Suyûtî'nin naklettiğine göre İbn Cinnî; “*Bu durumda kişinin haline bakılır. Diğer sözlerinde fasih ise ve söyledikleri kıyasa uygunsaydı, hoş karşılanır ve fesadına hükmedilmez*” demekte ve şöyle devam etmektedir: “*Eğer denilse ki bunu nereden elde etti? Kendi kendine söylüyor olamaz mı? Bu durumda şöyle cevap verilir: Bu, unutulmuş, izi silinmiş pek eski bir lehçeden nakledilmiş olabilir.*”⁸⁵

Suyûtî, bu bilgilerden sonra ikinci durumu yine İbn Cinnî'nin görüşüyle izaha devam eder: “*Kendisinden cumhura muhalif sözler işitilen ve fakat kıyasa uygun konuşan fasih kimse niçin dinlenilmesin? Ama o: mefûlün ve muzâfun ileyhin refi, fâilin cerri yahut nasbı gerekir gibi şeyler söylerse, tabiatıyla reddedilmesi gerekir. Çünkü o, bu son durumda, hem kıyasa hem de semâa aykırı hareket etmiş olmaktadır. Kendisinden bu yanlış sözün işitildiği kimse, sözlerinde zayıf ve hata yapmaya alışkın biri ise, rivayet ettiği şey, çok eski bir lehçeye de uysa, kabul edilmez.*”⁸⁶

81 *el-Kitâb*, IV, 399; *el-Hasâ'îs*, I, 97-99; *el-İktirâh*, s. 30. Diğer örnekler için bkz. *el-Müzhir*, I, 230-233.

82 *el-İktirâh*, s. 29-30.

83 Bkz. *el-Hasâ'îs*, I, 97-100; *el-İktirâh*, s. 30; *el-Müzhir*, I, 227-230.

84 *el-İktirâh*, s. 32.

85 *el-İktirâh*, s. 32; *el-Hasâ'îs*, II, 25.

86 *el-İktirâh*, s. 33, 34.

3- Söylenen şeye ne uygun ve ne de muhalif bir şey duyulmamıştır. Suyûtî bu durumda da İbn Cinnî'nin görüşlerini nakletmekle iktifa etmektedir: Söyleyen kimsenin fasîh olduğu anlaşılmalısa söylediğinin kabul edilmesi gerekir. Zira o bunu pek eski bir lehçeden almış olabileceği gibi, ilk olarak irticalen de söylemiş olabilir. Nitekim Arap edebiyatında recez şairi olarak tanınan ve bu tarzın en büyük mümessili olan⁸⁷ Ru'be b. el-‘Accâc (öl.145/762)⁸⁸ ve babası el-‘Accâc'ın⁸⁹ duymadıkları ve kendilerinden önce kimsenin söylemediği şeyleri irticalen söyledikleri rivayet edilir.⁹⁰

f. Değişik Lehçelerle İstişhâd

Arap kelamıyla istişhad konusunda önceki dilcilerin üzerinde fazla durmadığı bir husus da değişik lehçelerin bu konuda delil olup olamayacağı hususudur. Esasın da lehçeler, aralarındaki farklara rağmen, delil sayılırlar.⁹¹ Suyûtî bu kanaatini, *el-İktirâh*'ın altıncı bölümünde de tekrarlamıştır.⁹² Dilin, genel manada yerleşik Araplardan alınamayacağı ve derlenemeyeceği konusunda İbn Cinnî'nin görüşüne katılır. Ancak bir şehir halkının, fesahatini devam ettirdikleri, dillerinin herhangi bir şekilde bozulmadığı bilirse onlardan istifade edilmelidir. Aynı şekilde göçebelerin dillerinin bozulması halinde de dil malzemesi alınamayacağı tabiidir. Bu arada Suyûtî İbn Cinnî'nin şu sözünü genel bir hüküm olarak aktarmaktadır: “*Günümüzde buna göre hareket edilmelidir. Çünkü günümüzde fasîh bir bedevi göremiyoruz.*”⁹³ Yani Suyûtî bununla tedvinin ya da dil materyalinin toplandığı ilk dönemlerde dil açısından çok sağlıklı görülen bedevilerin, kendisinden yaklaşık 4,5 asır önce yaşamış İbn Cinnî döneminde dahi fasîh konuşmadıklarını dile getirir. Dolayısıyla Suyûtî kendi döneminde veya kendinden önceki dil çalışmalarında, dil materyalinin “bedevî-hadarî” ayırımına göre değil; bizatihi dilin sağlıklı olup olmamasına göre alınması gerektiği görüşündedir.

Fasîh konuşan bir bedevînin aynı kelimeyi farklı iki şekilde kullanması halinde ne yapılmalıdır? şeklindeki meselede de Suyûtî, İbn Cinnî'nin şu görüşlerini nakletmiş ve benimsemiştir: “*Eğer bu iki şekil aynı derecede kullanılıyorsa, mezkûr bedevînin kabilesi bu iki biçimi benimsemiş demektir. Zira Araplar bazen vezin ihtiyacı veya sözlerine zenginlik kazandırmak için bu şekilde bir davranışta bulunurlar. Söz konusu iki kelimedenden sadece birisinin doğru olabileceği de düşünülebilir. Yahut eski bir kabileden alabileceği ikinci kelimenin zamanla kullanılmaya başlandığı da hatıra gelebilir. Eğer bu iki kelimedenden biri, diğerinden daha çok kullanılıyorsa, az kullanılan sonradan kullanıldığı, çok kullanılanınsa asıl tercih edilecek kelime olduğu kabul edilmelidir.*”⁹⁴

87 bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 67.

88 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 367-369.

89 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 366-367.

90 *el-İktirâh*, s. 34.

91 *a.g.e.*, s. 35.

92 *a.g.e.*, s. 104.

93 *el-Haşâ'îş*, II, 5.

94 *el-İktirâh*, s. 36.

Suyûtî, *el-İktirâh* adlı kitabının semâ'a ayırdığı ilk bölümü *Fasl* adını verdiği bir kısım ile bitirir. Suyûtî bu bölümde Faḥreddîn er-Râzî'nin fikhın kaynaklarına dair meşhur olan *el-Maḥşûl* adlı eserindeki görüşlerini özetlemektedir. Ayrıca Muhammed b. Mahmûd el-İşbahânî (öl.668/1269) ile Ahmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl.684/1285)'nin görüşlerinden de istifade etmiştir. Bu kısımda üzerinde durulan esas konu, dilin nasıl öğrenildiğine dairdir. Suyûtî'nin *el-Müzhir* adlı eserinde⁹⁵ de işlediği bu konuya burada daha fazla yer vermiş olduğu gözükmemektedir. Genelde temel İslam bilimleri için kaçınılmaz olarak görülen dil, nahiv ve sarfın öğrenilmesi, Suyûtî'ye göre de farzı kifayedir. Zira şer'î hükümlerin öğrenilmesi ittifakla vacip kabul edilmiştir. Delilleri bilinmeden hükümlerin öğrenilmesi imkânsız olduğu için, önce bunlar bilinmelidir. Kaynakların Kur'an ve hadis olduğu, bunların da Arapça olarak yazılmış olması göz önüne alınır, hükümlerin kaynaklar sayesinde, kaynakların da dil, nahiv ve sarf vasıtasıyla öğrenebileceği meydana çıkar.

Dilin öğrenilmesi ya birçok durumda olduğu gibi nakille ya da bu yolla elde edilen malzeme üzerinden hareketle vaz' edilmiş olan kaide ve kurallar (istinbat) ile sağlanır. Bu konuyla ilgili aktarılan rivayet (nakil) *tevatür* ve âḥâd olabilir. Her iki durumda da açıklanması gereken bazı hususlar vardır.

Suyûtî, *tevatür* ve âḥâd konuları için *el-Müzhir* adlı eserde⁹⁶ geniş bir bölüm ayırmıştır. Suyûtî *tevatür*ü, sayıları yalan söylemekte ittifaklarına imkân olmayacak derecede çok olan bir topluluğun rivayeti şeklinde tanımlar. Buna Kur'an'ı, bu şartla rivayet edilmiş hadisi ve Arapların sözlerini örnek olarak verir. Suyûtî'ye göre *tevatür*, nahvin güvenilir önemli bir kaynağıdır.⁹⁷ Ancak buna rağmen *tevatür* konusunda bazı ihtilafı görüşler vardır. Bunlardan biri şu husustur: Arap dilinde en yaygın ve en fazla kullanılan bazı kelimeler üzerinde dahi farklı görüşler ileri sürülmektedir. Meselâ bazıları *الله* lafzının İbranice, bazıları da Süryanice olduğunu kabul eder. Arapça olduğunu kabul edenler ise bunun müştak olup olmadığı konusunda kendi aralarında anlaşamamaktadırlar. Aynı durum *الزكاة، الصلوة، الكفر، الإيمان* gibi kelimeler için de söz konusudur. En çok tanınan ve kendilerine en fazla ihtiyaç duyulan kelimeler böyle olursa diğerlerinin durumu kendiliğinden anlaşılır. Suyûtî, bu durumda dil ve gramerde *tevatür* imkânsızdır diyenlere karşı Zemaḥşerî'nin şu cevabı verdiğini aktarır: “*Her ne kadar الله lafzı ile zatının mı, kendisine ibadet edilen varlık oluşunu mu yoksa yaratmaya kâdir bulunuşunun mu kastedildiğini bilmiyorsak da biz bununla gerçekten kendisine ibadet edilen yüce varlığın ifade edildiğine inanıyoruz. Diğer kelimeler için de aynı husus düşünülebilir.*”⁹⁸

İkinci husus, Zemaḥşerî'nin çağdaşları olan dil, nahiv ve sarf âlimleri için geçerli olan *tevatür*, daha önce yaşamış ilim adamları ile Zemaḥşerî'den sonraki ilim adamları için de söz konusu olup olamayacağıdır. Zemaḥşerî bu konuda, dile ait malzemeyi

95 Bkz. *el-Müzhir*, I, 57, 115.

96 Bkz. *el-Müzhir*, I, 113-124.

97 *el-Müzhir*, I, 113.

98 *el-İktirâh*, s. 43.

rivayet eden kişiden isteyebileceğimiz şeyin, bunu güvenilir bir kitaba yahut âlime isnat etmesi olabileceğini söylemektedir. Diğer bir husus da Hâlıl b. Ahmed, Ebû 'Amr b. el-'Alâ, el-Eşma'î gibi eserlerinden dil öğrenilen kişilerin münferit şahıslar oldukları, bunların hata etmeyecek masum kimseler olamayacakları için bunların da rivayetlerinin tam bir güven ifade etmeyeceğidir. Zemaşserî'nin bu hususta verdiği cevap ilgi çekicidir: “Şurasını *katıyetle biliyoruz ki rivayet edilen kelimeler bütünüyle yalan değildir. İçlerinde doğru olanlar da vardır. Fakat ele aldığımız her bir kelimenin, doğru olarak rivayet edildiğini kesinlikle bilmemize imkân yoktur.*”⁹⁹ Bu hususta el-İşbahânî'nin tamamlayıcı görüşlerini de ilâve eden Suyûtî, naklin ikinci kısmı olan âhâd'a geçer.

Suyûtî, naklin, tek bir kişinin rivayet ettiği bu şekli konusunda yine Zemaşserî'nin görüşlerini sıralamaktadır. Suyûtî'ye göre âhâd'ın, beraberinde getirdiği meseleler daha da fazladır. Her şeyden önce bunu rivayet edenler tenkide maruz kalmışlardır. Şöyle ki nahiv ve dil sahasında yazılmış olan eserlerin asılları Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseri ile Hâlıl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseridir. *el-Kitâb* ve müellifi Sîbeveyhi ile ilgili olarak Kûfeli dil âlimlerinin yaptıkları tenkitler vardır. Basralı dil âlimlerinin en büyüklerinden olan el-Muberred bile Sîbeveyhi'nin bu eseri için müstakil bir kitap yazmıştır. Hâlıl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseri hakkında da hemen hemen bütün dil âlimlerinin tenkitleri mevcuttur.¹⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâ'îş* adlı eserinde¹⁰¹ büyük ediplerin birbirlerini tenkitleri hakkında bir bölüm ayırmış, diğer bir bölümü, bedevilerin dilinin, yerleşmiş Araplarınkinden daha doğru olduğunu göstermeye tahsis etmiştir.¹⁰² İbn Cinnî'nin buradaki amacı Kûfelilerin yaptıkları tenkitleri belirtmektir. Ayrıca diğer bir bölümde¹⁰³ sadece İbni Aşmer el-Bâhilî'nin¹⁰⁴ şiirlerinde yer alan kelimeleri toplamıştır. Usul âlimleri, tek kişinin rivayet ettiği haberleri, fıkıhta “*delil sayılır*” nazarıyla bakarak delil göstermişler. Fakat bunu dil alanında delil saymamışlardır.¹⁰⁵

Suyûtî, bu hususlarla ilgili olarak el-İşbahânî ile el-Ğarâfî'nin de görüşlerini kaydettikten sonra Zemaşserî'nin şu cevabını kaydeder: “Dil, nahiv ve sarftaki malzemeler tevatür ve maznun (şüpheli olan) olmak üzere iki kısma ayrılır. Tevatür olarak aktarılan kelimelerin geçmiş zamanlarda da bugünkü anlamları ifade etmek üzere kullanıldıklarını kabul etmek zorundayız. السماء “gökyüzü”, الأرض “yer” kelimeleri daha önceleri de aynı anlamda kullanıldıklarını kabul etme mecburiyeti vardır. الماء “su”, الهواء “hava”, النار “ateş” vb. kelimeler de böyledir. Fail, her zaman merfû, mef'ul her zaman mansub, muzâfun ileyh her zaman mecrur olmuştur. Maznûn'a gelince, bunlar nadir kelimelerdir ve âhâd haberlerle öğrenilir. Kur'an'ın kelimelerinin çoğu,

99 *el-İktirâh*, s. 42-44.

100 Suyûtî bu hususta *el-Müzhir* adlı eserin de geniş bilgi vermektedir. Bkz. *el-Müzhir*, I, 76-91.

101 Bkz. *el-Hasâ'îş*, III, 282- 309.

102 Bkz. *el-Hasâ'îş*, II, 5-10.

103 Bkz. *el-Hasâ'îş*, II, 21-28.

104 Nadir kelimeler kullanmakla tanınan bu şair için bkz. *GAS*, II, 195-196.

105 Ayrıca bkz. *el-Müzhir*, I, 117-118.

nahvi ve sarfı tevâtür yoluyla intikal etmiş olup, içinde âhâd yoluyla gelmiş çok az şey vardır.”¹⁰⁶

Suyûtî, fikhın kaynaklarına dair eserlerden faydalanarak kaleme aldığı bu bölümü *semâ*'ın başına yerleştirebilirdi. Tam aksine, bu konuyu nahvin önemli sayılan kaynağının gözden geçirilmesinden sonraya bırakmış ve daha da dikkati çeken bir davranışta bulunarak bu bölümü yazdıktan sonra, İbnu'l-Enbârî'nin *Luma' el-edille* adlı eserinde yazdıklarını gördüğünü söylemiş ve onun sekiz fasılda bu hususta verdiği bilgileri özetlemiştir.¹⁰⁷

2. İcmâ' Metodu

Nahvin tespitinde kendisine itibar edilen delillerden birisi de icmâ'dır. Aslında fikhı usulünün kitap ve sünnetten sonra üçüncü delili olan icmâ', lugatte bir şeye azmetme, yönelme, bir şeyi sağlamlaştırma ve bir araya getirmedir.¹⁰⁸ Fikhı usulünde ise fakihlerin herhangi bir zamanda şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.¹⁰⁹

Nahiv usulünde ise icmâ meselesine ilk defa İbn Cinnî *el-Haşâ'îş* adlı eserinde değinmiştir.¹¹⁰ Suyûtî de kıyas ve semâ'a verdiği önemi icmâ'a da vermiştir. *el-İktirâh*'ın ikinci bölümü, Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dâililerin, kendi mevzularıyla ilgili bir meselede görüş birliğine vardıkları anlamına gelen *icmâ'* metoduna ayrılmıştır.¹¹¹ Suyûtî, burada da İbn Cinnî'nin görüşlerine yer vererek, İcmâ'ın, nass'a veya nass'a kıyasla yapılmış bir şekle muhalif olmadıkça delil olma vasfını muhafaza ettiğini belirtir.¹¹² İcmâ'ın temelinde Hz. Peygamber'in (s.a.v): *أُمِّي لَا جَمْعُ عَلَى ضَلَالَةٍ* “Ümmetim bir dalâlet üzerinde icmâ etmez”¹¹³ hadisi yatmaktadır. İbn Cinnî'ye göre bu hadis, doğrudan şer'î konulardaki icmâya işaret etmektedir. Bu nedenle bunun mutlak manada dile uygulanması söz konusu değildir. Zira nahiv ilmi bu dilin istikra'ı neticesinde ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Suyûtî, İbn Cinnî'ye katılarak bu istikra esnasında kendisine doğru bir illet ve açık bir delil getirilen herkesin kendi nefsinin el-*Halîl*'i ve kendi düşüncesinin Ebû 'Amr'i olduğunu belirtir. Yani kendisine doğru bir illet ve açık bir delil getirilen kişinin Halîl b. Ahmed'e ihtiyacı olmayacağı gibi, kendi düşüncesinin bir ürünü olarak açık bir delil elde eden kimse de Ebû 'Amr b. el-'Alâ'ya muhtaç olmaz. Suyûtî bu görüşüyle nahivdeki icmânın doğruluğu ve ona uyma mecburiyetinin şer'î icmâda olduğu gibi mutlak olmadığına işaret etmektedir.

Suyûtî icmâ'ya muhalefet edilebileceğini belirtir. Mesela Suyûtî kendi zamanına kadar gelen bütün dâililerin *هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ حَرْبٍ* “bu, kertenkelenin yıkık yuvasıdır” ibaresindeki *حَرْبٍ* kelimesinin *ضَبٌّ* kelimesinin yanında yer almasından (civar) dolayı

106 *el-İktirâh*, s. 47; ayrıca bkz. *el-Müzhir*, I, 118.

107 Bkz. *el-İktirâh*, s. 47-49.

108 Bkz. *Lisânu'l-'Arab*, (جع maddesi), I, 678.

109 Abdulkerîm Zeydân, *el-vecîz fi usûli'l-fikh*, Müessesetu Kurtubâ, t.y., s. 179.

110 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 189.

111 *el-İktirâh*, s. 50-54.

112 *el-Haşâ'îş*, I, 189; *el-İktirâh*, s. 50.

113 Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-kutubî'l-Arabiyye, t.y., II, Fiten, 8 (3950).

114 Bkz. *el-Haşâ'îş*, I, 189-190; *el-İktirâh*, s. 50.

mecrur olduğu yolundaki icmalarına muhalefet etmiştir. Çünkü ona göre bu ibarenin doğrusu هَذَا جُحْرٌ صَبَّ خَرْبٍ جُحْرٌ şeklinde olup hâ zamirine muzaf olan جُحْرٌ kelimesi hazfedilmiş ve muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Daha sonra da bu merfu zamir خَرْبٍ kelimesinde müstetir kılınmıştır. خَرْبٍ sıfatı aslında جُحْرٌ kelimesinin sıfatı ise de muzafın hazfi nedeniyle صَبَّ kelimesinin sıfatı konumuna geçmiştir. Suyûtî bunu böyle düşünmenin bu ibareyi şaz saymaktan daha doğru bir yol olduğunu ifade ederek Kur'an'da binden fazla konuda bunun gibi durumun olduğunu belirtir.¹¹⁵

Suyûtî'ye göre Arapların icmâsı da geçerlidir.¹¹⁶ Her ne kadar usûl bakımından iki mezhebin icmâsı bu bağlamda kabul edilse de nahiv eserlerinde farklı icmâ olguları da vardır. Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi* adlı eserinde görüşlerine yer verdiği müelliflerin ve kendisinin belirlediği icmâları nakletmektedir. Suyûtî, bu eserinde sadece Basra ve Kûfe ekollerinin değil; aynı zamanda Arabin ve nahivcilerin icmâlarına da yer vermiştir.¹¹⁷

3. Kıyas Metodu

Nahv usulü delillerinin üçüncüsü olan kıyas lügatte, bir şeyin miktarını başka bir şeyle tayin ve takdir etmek anlamındadır.¹¹⁸ Fıkıh usulü ıstılahı olarak kıyas, illetlerindeki müştereklik dolayısıyla hakkında şer'î nass bulunmayan bir hüküm hakkında, şer'î nass bulunan başka bir duruma göre hüküm çıkarmaktır.¹¹⁹ Nahivde kullanılan kıyas, bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.¹²⁰ Suyûtî, İbnu'l-Enbârî'den naklen, kıyası "*nakledilmemiş olanın, nakledilen benzerine hamledilmesi ve buna göre kullanılması*" şeklinde tarif eder. Bu yüzden kıyasın nahivde kullanılan delillerin en büyüğü olduğunu belirterek bütünüyle kıyasa dayanan nahvin "*Arapların sözlerinin araştırılarak çıkarılan kıyaslar ilmidir*" şeklinde tarif edildiğini söyler.¹²¹ Bu işte, *fer'* bir illetten ötürü *asl* olana hamledilir.¹²² Suyûtî, bu konuyu *el-İktirâh* adlı eserinde, önemine binaen geniş bir şekilde gözden geçirir. Suyûtî, Kıyasın bu önemini, kısımlarına geçmeden önce, diğer ilimlerdeki durumuyla mukayese ederek anlatmaya çalışır. Nahivde *el-Mustevfi* adlı eseriyle tanınan Kemâluddîn Ebû Sa'îd 'Alî b. Mes'ûd'un görüşleri, meseleyi ve kıyasın nahivdeki önemini ortaya koymaktadır. "*Her ilmin bir kısmı sema'a ve metinlere, bir kısmı kıyasa, bir kısmı da diğer bir ilme dayanır. Meselâ fikhun bir kısmı Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerife, bir kısmı da istinbat ve kıyasa dayanmaktadır. Tıbbın bir kısmı tecrübeden, diğer bir kısmı da başka bir ilimden beslenir. Astronomi bir taraftan matematiğe diğer taraftan rasatlarla müşahedeye dayanır. Müsikinin büyük kısmı hesaptan çıkar. Nahvin ise bir kısmı, bedevî Araplardan alınan dil malzemesinden, bir kısmı da fikir ve düşün-*

115 *el-İktirâh*, s. 50, 51.

116 *el-İktirâh*, s. 51.

117 Nahivcilerin icmâları için bkz. *Hem'u'l-hevâmi*, I, 24, 71; II, 199; III, 172, 229; Arapların icmâları için bkz. I, 104; III, 431; İcmâ'a muhâlefet için bkz. I, 372.

118 Bkz. *Lisânu'l-Arab*, (maddesi), V, 3793.

119 *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*, s. 194.

120 *fî Uşûli'n-nahv*, s. 78.

121 *el-İktirâh*, s. 55.

122 Muhammed 'îd, *Uşûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire 1989, s. 68.

meyle elde edilenlerden sağlanır.”¹²³ İbnu'l-Enbârî'nin bu husustaki ifadeleri daha da belirli ve kesindir. Ona göre nahivde kıyas inkâr edilemez. Zira nahvin tamamı kıyasla kurulmuştur. Bu bakımdan tarifinde, “Arapların sözlerinin incelenmesinden çıkan kıyaslar ilmidir” denilmiştir. Yine Suyûtî'nin naklettiğine göre İbnu'l-Enbârî şöyle demektedir: “Kıyası inkâr eden, nahvi inkâr etmiş olur. Âlimler arasında onun mevcudiyetini kesin delille inkâr eden birini bilmiyoruz. Kıyasın varlığı şuna dayanır: Biz nahiv âlimleri, bedevi Arap: زَيْدٌ كَتَبَ (Zeyd yazdı) derse, cümlede yer alan bu كَتَبَ fiilinin Amr, Bişr ve Erdeşir gibi sayılamayacak kadar isme de isnat edilebileceğine hükmederiz. Bu sayılamayacak kadar olan isimlerin nakledilerek belirtilmesi imkânsızdır. İsimlerin ve fiillerin önüne gelen ve ref, nasb, cer ve cezm eden amiller için de aynı şey söylenebilir. Bu amillerden her biri sayılamayacak kadar isim ve fiilin önüne gelebilir ki bunları ayrı ayrı zikrederek nakletmek imkânsızdır. Eğer kıyasa cevaz verilmeyip sadece kullanımda olanlar ile yetinilseydi, birçok mânâ nakil (rivayet) olmadığından ifade edilemez bir halde kalırdı. Bu da ilm-i vaz'ın hikmetine aykırı olurdu...”¹²⁴

İbnu'l-Enbârî'nin, kıyasa karşı çıkan nahiv âlimi bulunmayacağını belirtmesiyle birlikte, Arap nahvi tarihinde bu konuya farklı yaklaşmış ya da bunu değişik şekillerde değerlendirmiş gramercilerin varlığını görmekteyiz. Böyle bir fark Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup dilciler arasında daha da aşikârdır. Esasen söz konusu dil mekteplerinin teşekkülünde, dil âlimlerinin başta kıyas olmak üzere nahvin metotları karşısındaki tutumlarının büyük bir payı bulunduğu bilinmektedir. Önemi böylece belirmiş olan kıyas, bilhassa Basra dil mektebinin üzerinde titizlikle durduğu bir metottur.

Klâsik kaynaklarda kıyası ilk kullanan kişinin 'Abdullâh b. Ebî İshâk el-Ĥâdramî (öl.117/735) olduğu belirtilir.¹²⁵ Suyûtî el-Ĥâdramî hakkında “Nahvi dallara ayırıp ona kıyası tatbik etti” şeklinde bir bilgi aktarır. el-Ĥâdramî'nin kıyası çok kullanan şahıs olarak bilinmesinin nedeni, dil çalışmalarında “kıyası, kurallı olguları belirleme ve onları, dışına çıkılmayacak ölçüler olarak kabul etmesinden” kaynaklanmaktadır.¹²⁶ Ondan sonra 'İsâ b. 'Omer eş-Şekafî, Ebû 'Amr b. el-'Alâ' ve el-Ĥalîl b. Aĥmed gibi dilciler, kıyasa büyük önem vermiştir. Yûnus b. Ĥabîb, Nahivde kıyası ön plana çıkaranlardan sayılmış,¹²⁷ el-Kisâ'î de Nahvi, “Uyulması gereken bir kıyas”¹²⁸ diye tanımlamıştır.

el-Ĥalîl ve öğrencisi Sîbeveyhi ile birlikte kıyas, yeni bir döneme girmiştir. el-Ĥalîl, tümevarım yoluyla kullandığı kıyasla, Nahve yeni açılımlar getirmiş, tespit ettiği esaslarla dilin tamamını kapsayacak bir “kanunlaştırmaya” gitmiştir.¹²⁹ Kısacası,

123 el-İktirâh, s. 55.

124 el-İktirâh, s. 56; Luma' el-edille, s. 95 vd.

125 Tabakâtu'n-nahviyyîn, s. 31; Merâtibu'n-nahviyyîn, s. 12-13; Nuzhetu'l-elibbâ', s. 26; İnbâhu'r-ruvât, II, 104-105; el-Muzhir, II, 398; Buġyetu'l-vu'ât, II, 42; Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, s. 53.

126 Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, s. 53.

127 Bkz. Buġyetu'l-vu'ât, II, 365.

128 Mu'cemu'l-udebâ', XIII, 191; İnbâhu'r-ruvât, II, 267.

129 Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar, s. 54.

farklı kelimelerdeki aynı özellikleri bir temele dayandırmış; bu anlamdaki kıyası dilde ve özellikle Nahivde vazgeçilmez hâle getirmiştir.¹³⁰ İbn Cinnî el-Ḥalîl için; “*Grubunun önderi ve kıyasın örtüsünü kaldıran kişi*”¹³¹ demekle onun kıyası her dilciye tanıttığını kastetmektedir. Bu anlamıyla kıyas, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında, ortak özelliklere sahip konuların belli başlıklar altında toplanmasında da görülmektedir.¹³²

Nahiv usulü âlimlerine göre kıyasın gerçekleşmesi için dört temel unsurun bulunması gerekir. Bu unsurlar şunlardır:

- a- Kendisine kıyas edilen asıl (makîsun aleyh)
- b- Kıyaslanan fer', (makîs)
- c- Hüküm
- d- İlet (kıyası mümkün kılan husus)

Suyûtî bunu, İbnu'l-Enbârî'nin şu örneği ile açıklar: “*Fâili zikredilmeyenin merfû okunuşunu göstermek üzere yapılacak şu kıyasta bu dört unsur görülmektedir: Nâibu'l-fâil, kendisinden önce gelmiş bir fiilin isnat olunduğu isimdir. Şu halde, fâil gibi onun da merfû olması lâzım gelir. Burada asıl, yâni kendisine benzetilen fâil'dir. Fâili zikredilmeyen isim, kıyaslanan fer' olarak bulunmakta; hüküm ref, illet de fiile isnat olarak yer almaktadır.*”¹³³

Suyûtî, kıyasın bu dört unsuruna *el-İktirâh* adlı eserinde ayrı ayrı fasıllar ayırmıştır. İlk fasılın konusu olan kendisine kıyas edilen (el-aşl), şaz olmamalı ve kıyas için gerekli olan özelliklerin dışında kalmamalıdır.¹³⁴ Suyûtî burada, kıyasa çok önem veren Ebû 'Alî el-Fârisî'nin, “*nesirde olduğu gibi nazımda da eskilere (mutekaddimûn) başvurulmasına ve ancak mutekaddimûn tarafından tatbik edilmiş olan zaruri hallerin kullanılabilceğine*” dair görüşüne yer vermektedir. Daha sonra da zarureti hafifletici durumlar konusunda İbn Cinnî'nin şu görüşünü ekler: “*Eskiler, şiirlerini irticalen söyledikleri için karşılaştıkları zaruretler, bizimkinden daha ciddidir. Dolaşısıyla daha mazurdurlar.*”¹³⁵ Ancak Suyûtî, bu son görüşe katılmadığını, kadim şiirin bütünüyle irticalen söylenmediğini, içlerinde Muvelled şairler gibi hareket edenlerin de bulunduğunu belirtir. Cahiliye Dönemi şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sulmâ¹³⁶ ile Ebû Ḥafşa Mervân b. Süleymân¹³⁷ gibi şairleri buna örnek gösterir.¹³⁸ Suyûtî'ye göre şaz olan bir şeye kıyas yapılmaz. Ama bu keyfiyet, kıyas konusu da olmamalıdır. Şaz olan *وزن* ve *وعد* gibi fiiller, kıyasa elverişli değildir, ama benzerleri olan *وزن* ve *وعد* fiilleri kullanılmaktadır. Kendisine kıyas yapılanın çokça kullanılır oluşu da önemli değildir.

130 *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 61.

131 *el-Ḥaşâ'îs*, I, 361.

132 *el-İktirâh*, nâşirin mukaddimesi, s. 26.

133 *el-İktirâh*, s. 56.

134 *el-İktirâh*, s. 57.

135 *el-Ḥaşâ'îs*, I, 324.

136 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 118-120.

137 Hayatı hakkında bkz. *GAS*, II, 382.

138 *el-İktirâh*, s. 57, 58. Ayrıca bkz. *Eski Arap Şiiri*, s. 22-23.

Az kullanılan; fakat kıyasa uygun bir şey de aslın yerini alabilir.¹³⁹

Arapçada kıyasın yapılış biçimi;

1. Fer'in asl'a kıyası,
2. Asl'ın fer'e kıyası,
3. Birbirine benzeyen iki unsurun birinin diğerine kıyası,
4. Birbirine zıt olan unsurların birinin diğer zıddına kıyası şeklinde görülür.

Birinci ve üçüncü şekildeki kıyas, kıyas edilenle kıyaslanan arasındaki eşitlik dolayısıyla *kiyâsu'l-musâvi* diye adlandırılır. İkinci şekildeki kıyasa *kiyâsu'l-evlâ'*, dördüncü şekildeki kıyasa da *kiyâsu'l-edven* denilir. Örneğin “نوح” kelimesinin çoğulunun nadir de olsa “نوحه” şeklinde yapılması, fer'in asla kıyâsına bir örnektir.¹⁴⁰ Mânâ benzerliği bakımından asl'ın fer'e hamli şeklindeki kıyas (*kiyâsu'l-evlâ'*) için örnek ise ism-i fâilin ameli, türetildiği fiilin ameline kıyâsen elde edilmiştir. Bu kıyâsta ism-i fâil makîstir. Sıfat-ı müşebbehenin ameli de ism-i fâile kıyâsen elde edilmiştir. Bu kıyâsta ism-i fâil asıldır.¹⁴¹ Arada benzerlik ilişkisi kurularak kıyâsın gerçekleştiği üçüncü şekil, lafzî veya manevî benzerlik şeklinde iki kısımdır. İlki isim olan “حاشا”nın lafzen harf olana kıyâs edilerek mebnîliğinin ortaya konması gibidir.¹⁴² İkincisine örnek de muzâri fiili nasb eden “أن”ın mana itibariyle masdariye “ما”sına benzemesinden hareketle yapılan kıyâstır. “ما” muzâri fiilde hareke değişikliğini gerektirmediğine göre “أن” in de amelinin ihmal edilmesi câiz olur.¹⁴³ Birbirine zıt olan unsurların birinin diğer zıddına kıyası şeklinde son şekle örnek olarak marifelik ve nekrelilik arasında kurulan ilişkiyi gösterebiliriz. Nitekim marifelik edatı olan “ال” takısının aslı, belirtilen bir görüşe göre sadece “ل” harfidir. Buna göre nekreliliğin gösterilmesi tek bir harfle gerçekleşmektedir ki o da tenvindir. Bu nedenle marifeliğin de bu şekilde olması gerekir. Zira bir konu benzerine kıyâs edilebildiği gibi zıttına da kıyâs edilebilir.¹⁴⁴ Bu hususta daha birçok örnek kaydeden Suyûtî, esasında İbn Cinnî'nin görüş ve misallerini bazı değişiklikler ve açıklamalarla aktarır.¹⁴⁵

Kıyaslanan (el-fer') ile ilgili en önemli mesele, bu yolla elde edilen şeklin Arapça kabul edilip edilmeyeceği hususudur. Burada el-Mâzinî (öl.249/863), Ebû 'Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'nin, kıyas neticesi ortaya çıkan şeklin Arapça olacağına dair müspet görüşlerini kaydeden Suyûtî, Ebû Bekr b. es-Serrâc'ın, iştikak'ın¹⁴⁶ faydasına dair fikrini de ilâve eder. Zira ona göre iştikak, dilin kıyasla tespiti için başvuru bir yoldur.¹⁴⁷

139 *el-İktirâh*, s. 58.

140 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 319.

141 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, III, 53,72.

142 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 214.

143 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 284.

144 Bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 256-258.

145 Krs. *el-Haşâ'îs*, I, 303, 304.

146 İştikak hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Haşâ'îs*, II, 133 vd.; *el-Müzhir*, I, 346 vd.; Sa'îd el-Afgânî, *fi Uşûli'n-nahv*, s. 130-158.

147 Bkz. *el-İktirâh*, s. 63.

Kıyasın üçüncü unsuru olan hüküm (el-hukm) şu iki önemli konuyu da beraberinde getirmektedir: Sadece Arapların kullanmalarıyla sabit olmuş bir hükümle kıyasta bulunulabilir. Fakat burada “*acaba kıyas ve istinbat yoluyla sabit olan şeyle de kıyas câiz midir?*”¹⁴⁸ şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu durumda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı nahivciler, bu halde bulunan hükme, delil gösterilirse, ittifaka varılmış bir hüküm nazarıyla bakarak, kıyasta yer alabileceğini kabul etmişlerdir. Bazıları da “*ihtilaflı hüküm, başkası için fer mesabesindedir, nasıl olur da asıl düşünülür?*” diyerek itirazda bulunmuşlardır.¹⁴⁹

Kıyasın dördüncü unsuru olan illet, *el-İktirâh* adlı eserde etraflıca ele alınmıştır. Kendinden önceki âlimlerin görüşlerine bolca yer veren Suyûtî, bu konuda İbn Cinnî'nin görüşlerini şöyle nakleder: “*Nahivcilerin illetleri, hukuk âlimlerinkinden ziyade kelâm âlimlerinkine yakındır. Zira nahiv âlimleri hisse müracaat ederler. Söyleyişin rahatlık ve güçlüğü ileri sürerler. Oysa fikhin illetlerinde böyle bir şey yoktur. Fıkıhta, mutlak hâkim Allah'ın hükümleri, bazılarının sebebi hikmeti anlaşılamadığı halde kabul edilir. Yalnız illet aramada, fakih gibi gramerci de bazen müşkül durumda kalabilir. Böyle bir durumda fakih bu İlahî bir emirdir der. Gramerci ise bu işitilen şekildir gibi bir izaha başvurur.*”¹⁵⁰

Kıyasın dördüncü unsuru olan illet, birçok açıdan bölümlere ayrılmıştır. Bu sahada görüşü kaydedilen Ebû ‘ Abdillâh el-Ḥuseyn b. Mûsâ ed-Dineverî el-Celîs’e göre nahiv âlimlerinin başvurdukları illetler;

a- Arapların ifadelerine ve onların (dil) kanunlarına uyanlar

b- Hikmetlerini ve gayelerinin doğruluğunu ortaya çıkaranlar diye iki ana bölümde toplanabilir.¹⁵¹ İlk kısımdaki deliller fazla olup en çok tanınanlar 24 tanedir. Bunları teker teker ele alan ve misallerini de veren Suyûtî, el-Celîs’in ikinci çeşit illetlere temas etmediğini kaydederek bu eksikliği İbnü’s-Serrâc’ın görüşüne müracaat ederek, şu şekilde tamamlar: Nahiv âlimlerinin başvurdukları illetler iki çeşittir:

a- “*Her fâil merfûdur, her mef’ul mansuptur*” gibi Arapların (gramerdeki) ifadelerine dayananlar.

b- Nahivcilerin “*Fâil niçin merfûdur, mef’ul niçin mansuptur?*” şeklinde sordukları sorularda ifadelerini bulan ve ‘*illetu’l-’ille* (sebebin sebebi) diye adlandırılanlar”.¹⁵²

Suyûtî, İbnü’s-Serrâc’ın ‘*illetu’l-’ille* diye adlandırdığının, sadece sözde kaldığını belirterek gerçekte bunun bir izah, tefsir ve illetin manasını tamamlayan bir şey olduğunu söyler.¹⁵³ Suyûtî, İbn Cinnî'nin bu konuya *el-Ḥaşâ’iş* adlı eserinde temas ettiğini naklederek İbn Cinnî'nin bu konudaki görüşlerini verir. İbn Cinnî’ye göre Nahivcilerin illetleri, kelâm âlimlerinkinden sonra ve fakat fakihlerinkinden önce-

148 *el-İktirâh*, s. 64.

149 *el-İktirâh*, s. 63, 64.

150 Bkz. *el-Ḥaşâ’iş*, I, 48 vd.; *el-İktirâh*, s. 65.

151 *el-İktirâh*, s. 66.

152 *el-İktirâh*, s. 69.

153 *el-İktirâh*, s. 69.

dir.¹⁵⁴ Bu husus kabul edilirse nahiv âlimlerinin başvurduğu illetlerin iki çeşit olduğu görülür:

1. Kendilerinden vazgeçilemeyecek olanlar. Bu durumda kelâm âlimlerinin illetlerine benzerler. Kendisinden önce mevcut olan zamme dolayısıyla elif'in vâv yahut önünde yer alan kesre dolayısıyla yâ'ya çevrilmesi gibi.

2. İstenilmediği halde kabul görenler. Bunlar da fakihlerin illetlerini andırırlar. Telaffuzu güç olmasından dolayı kesre'den sonra gelen vâv'ın yâ'ya çevrilmesi gibi.¹⁵⁵

Suyûtî, illetlerin çeşitleri hakkındaki bu görüşlerden sonra, illeti bizzat ilgilen-diren hususları ele alır. Bunların başında *hüküm*'ün, nassın olduğu bir yerde nass ile mi yoksa illetle mi sabit olduğu meselesi yer alır.¹⁵⁶ Suyûtî'ye göre illet, bazen basit olabileceği gibi, mürekkep de olabilir. İletinin şartı, *asl'*a dair hükümü gerektirici olmasıdır.¹⁵⁷ Bir mesele iki illetle izah edilebileceği gibi iki hüküm tek bir illetle de açıklanabilir.¹⁵⁸ İletinin bu çeşitli özellikleri, Suyûtî'yi bu bahsi oldukça geniş tutmağa sevk etmiştir.¹⁵⁹

4. İstishâb

İstishab aslında bir fıkıh usulü terimi olup, sabit olan bir şeyin sabitliğinin veya aksinin devam etmesidir. Mesela belirli bir zamanda hayatta olduğu bilinen bir kişinin, vefatına dair bir delil ortaya çıkmadığı sürece onun hayatta olduğuna hükmedilmesi bir istishabtır.¹⁶⁰ Nahiv usulünde ise kelimeyi, başka bir delil bulunmadığı müddetçe, bulunduğu şekilde bırakıp kullanmaktır.¹⁶¹ Suyûtî, nahiv usulü delillerinden dördün-cüsü olarak *el-İktirâh*'ında istishâba yer vermiştir.¹⁶²

İstishâb, daha çok İbnu'l-Enbârî'nin fikirleri kaydedilerek ele alınmıştır. Bu arada, en zayıf kaynaklardan biri olarak kabul edilen istishâb hakkında müspet görüşler de yine İbnu'l-Enbârî'den gelmektedir.¹⁶³ İbnu'l-Enbârî istishâbın, zikredilen deliller kadar kuvvetli olmasa da yine zaman zaman kendisine müracaat edilen muteber delillerden biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴ Mesela nahivcilerin sıkça kullandıkları asliyet meselesi bir istishâbtır. Nitekim onlar, aksi ortaya çıkmadığı sürece isimlerde asıl olanın murablık, fiillerde de mebnilik olduğunu söylemeleri ve bunun üzerine bir takım usul ve kaideler koymaları tamamen istishâba dayanılarak yapılan delillendirmelerdir. Yine İbnu'l-Enbârî, Basralı dilcilerin, *harflerde asıl olanın müfret olma-sıdır* kaidesi gereğince ^ك edatının mürekkep bir kelime olmadığını söylemelerinin

154 Bkz. *el-Haşû'îs*, I, 48 vd.

155 *el-İktirâh*, s. 70, 71.

156 *el-İktirâh*, s. 71.

157 *el-İktirâh*, s. 72, 73.

158 *el-İktirâh*, s. 75-76.

159 Bkz. *el-İktirâh*, s. 78-95.

160 Bkz. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkh*, s. 267.

161 Bkz. *el-İktirâh*, s. 96; *Luma' el-edille*, s. 141.

162 Bkz. *el-İktirâh*, s. 96-97.

163 *el-İktirâh*, s. 97.

164 Bkz. *Luma' el-edille*, s. 141.

istishâba istinaden ortaya konan bir husus olduğu kanaatindedir.¹⁶⁵ Suyûti, diltelerin kelimeleri başka bir delil olmadığı sürece, içinde buldukları halde bırakma esasına dayanarak birçok meseleye izah getirdiklerini söyleyerek istishâbın nahiv usulündeki önemine işaret etmiştir.¹⁶⁶

5. İstihân

Nahiv usulünün ikinci derecede önemi haiz delilleri arasında en dikkat çekici olanı istihân'dır. Esasında bir fıkıh usulü terimi olan istihân, açık bir kıyastan kapalı bir kıyasa meyletmek veya genel bir kaideden cüzi bir meseleyi istisna etmektir.¹⁶⁷ Yine “güzel ve yerinde bularak karar verme” anlamına gelen istihân delil olmadaki zayıf vasfına rağmen, istidlâlde imkân ve serbestlik tanınması bakımından dikkat çekmektedir. *el-İktirâh*'ın dördüncü bölümünü sırasıyla istishâb ve muhtelif şekillerde istidlâl¹⁶⁸ ayıran Suyûti, istihân¹⁶⁹ ve istikrâ¹⁷⁰ gibi delilleri de gözden geçirir. Suyûti, bu konuda İbn Cinnî'nin görüşüne yer verir. Ona göre istihân, zayıf bir delil olmakla birlikte istidlâlde bir çeşit serbestlik ve kolaylık vermesi bakımından önemlidir.¹⁷¹ Mesela *الفَتْوَى* (*fetva*) ve *التَّقْوَى* (*takva*) gibi kelimelerde son harf olan yâ'lar, vâv harfine dönüştürülmüştür. Aslında buradaki söz konusu işlemi gerekli kılacak kuvvetli bir delil yoktur. Ancak bunun sebebi, isimle sıfat arasındaki farkı belirtmek içindir ki, bu da her bakımdan kuvvetli bir sebep değildir. Zira Araplar isimle sıfat arasında böyle bir farkı her zaman gözetmemişlerdir. Yine *جَسَدٌ - حَسَنٌ* (*güzel, hoş*), *جَبَلٌ - جَبَلٌ* (*dağ*) kelimelerinin çoğullarında sıfat ile isim arasında şekil bakımından bir fark gözetilmemiştir. Dolayısıyla bazı kelimelerde istihân olarak rivayet edilen bu illet; failin merfu, mefulün de mansup okunmasını gerektiren illet kadar kuvvetli değildir. Aksi halde isimle sıfat arasında bu farkın her yerde gözetilmesi gerekirdi.¹⁷²

6. İstidlâl

Nahiv usulünün tali delillerinden biri de bir hükmün isbatı veya nefyi hususunda illetin beyan edilmesidir. Suyûti bunu nahiv usulünün delillerinden biri olarak *el-İktirâh*'ın beşinci bölümünde zikretmiştir. İstidlâl'in *el-istidlâl bi'l-'aks*, (aksiyle delillendirme), *el-istidlâl bibeyâni'l-'ille* (sebebi açıklayarak delillendirme), *el-istidlâl bi 'ademi'd-delîl* (delilin olmayışı ile delillendirme), *el-istidlâl bi'l-uşûl* (Bir şeyi asıllıkla delillendirme), *el-istidlâl bi 'ademi'n-naẓîr* (benzeri olmadan delillendirme) gibi muhtelif şekillerinin gözden geçirildiği beşinci bölümde de İbnu'l-Enbârî'nin görüşlerinin hâkim olduğu hemen göze çarpar.¹⁷³

165 Bkz. *el-İktirâh*, s. 96; İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Küfiyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002, 257, 258.

166 Bkz. *el-İktirâh*, s. 97.

167 Bkz. *el-Vecîz fi uşûli'l-fıkḥ*, s. 231. Çeşitli mezhepler arasındaki farklı telâkkileri için bkz. Rudi Paret, “istihân”, iA, V/2, 1217-1219.

168 Bkz. *el-İktirâh*, s. 98-102.

169 Bkz. *el-İktirâh*, s. 100-101. İstihân örnekleri için bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, II, 217; III, 250.

170 Bkz. *el-İktirâh*, s. 102. İstikrâ örnekleri için bkz. *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 22, III, 47, 440.

171 Bkz. *el-Ḥaşâ'iş*, I, 133.

172 Bkz. *el-İktirâh*, s. 100, 101; *el-Ḥaşâ'iş*, I, 133, 134.

173 *el-İktirâh*, s. 98, 99.

a- el-istidlâl bi'l-'âks (aksiyle delillendirme): Burada daha çok birbiriyle örtüşmesi yahut birbirini yansıtmaması beklenen iki tekilden birisinin bunu gerçekleştirmemesi durumudur. Örneğin haber şeklinde gelen zarf ve mecrûrun amili hakkında ihtilâf edilmiştir. Sahih olan görüşe göre bu durumdaki haberin amili mukadderdir. İbn Hârûf'a göre bu amel bizatihi mübtedanın kendisidir. İbn Ebi'l-'Âfiye (öl.583/1187)¹⁷⁴ bu görüşü Sîbeveyhi'ye nisbet etmiştir. Sîbeveyhi'ye göre mübteda burada ref değil nasb şeklinde amel etmiştir. Zira bu durumda haber manada "evvel" değildir. Bu görüş herhangi bir delil olmadığı halde yaygın olan görüşe muhalefetinden ve üçüncü bir hususa ihtiyaç duyulmaksızın kelâmın nâsıb ve mansûbtan meydana gelmesinin gerekliliğinden dolayı reddedilmiştir. Kûfeliler ise bu zarfın hilaf üzere mübtedanın gayrısı olmakla mansup olduğunu iddia etmişlerdir.

Örneğin "حُفْلًا زَيْدٌ" cümlesinde kardeş Zeyd'in bizzat kendisidir. "حُفْلًا زَيْدٌ" cümlesinde ise haber Zeyd'in kendisi değildir. Haberin mübteda'ya muhalefeti neticesinde nasb şeklinde amel etmiştir. Bu görüş manen muhalefetin, fiil olmadan isimlere has kılınamayacağından dolayı reddedilmiştir. Dolayısıyla mübteda bu durumdaki bir haberin amili olamaz. Buna göre mübteda ve haberde ref amelinin görülmesi için mübteda ve haberin manen birbirleriyle örtüşmeleri, birbirlerini yansıtmaları gerekmektedir. Ancak burada haber manen mübteda'yı yansıtmadığından Kûfeliler'e göre farklı bir amel tezahür etmiştir ki, o da nasbtır.¹⁷⁵

b- el-istidlâl bibeyâni'l-'ille (sebebi açıklayarak delillendirme): İletin varlığı ya da yokluğundan dolayı bir meselenin lehinde veya aleyhinde hüküm ortaya çıkarılan bir akıl yürütme biçimi şeklinde ifade edilebilir. Örneğin müzari fiilin murebliği hakkında icmâ' vardır. Ancak irâbı konusunda farklı illetler ortaya konmuştur. Basralılar bunu tahsis ve mübhemlik bakımından isme benzemesine dayandırmaktadır. Zira müzari fiil, şimdiki ve gelecek zaman için uygun bir fiildir. Bunlardan birine bazı nedenlerle tahsis edilebilir. Nitekim isim nekra iken bir belirsizlik ve kapalılık hâkim iken marife yapılmakla tahsis edilmiş olur. Bu hususta bir diğer görüş ise aralarındaki benzerlikten dolayı her ikisinin başına ibtidâ lâm'ının gelebilmesi yönündedir. Bu nedenle müzarinin murebliği benimsendiği gibi emir ve mazi ile isim arasında böyle bir bağlantı kurulamadığından dolayı onlarla ilgili mureblik düşüncesi gelişmemiştir. Bu iki benzerlik üzerinden ifade edilmeye çalışılan husus, müzari fiilin murebliğini isimdeki bir özelliğe binâen kabul etmektir. Suyûtî ikinci benzerliği reddetmektedir. Bu da illetin beyanının, bir hükmün yokluğu için kullanılmasına örnektir. Doğru olan, benzerlik konusunda başa lâm'ın gelmesine itibar edilmemesidir. Zira lâm, tıpkı sîn ve benzerlerinin müzari fiili gelecek zamana has kıldığı gibi, müzari fiili şimdiki zamana tahsis eden irâb tahakkuk ettikten sonra gelmiştir.¹⁷⁶

c- el-istidlâl bi 'ademi'd-delîl (delilin olmayışı ile delillendirme): Bir hükmün nefyine dayanak olabilecek bir delilin bulunmaması halinde o hükmün doğru kabul

174 Hayatı hakkında bkz. *Buğyetu'l-vu'ât*, s. 154-155.

175 *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 321; *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf*, s. 202, 203.

176 *Hem'u'l-hevâmi'*, I, 66.

edilmesi gerekir. Mesela kelimenin dört çeşit, irâbın da beş çeşit olmamasının delili, bu hususta bir delilin bulunmamasıdır. Şayet kelimenin çeşitleri dört ve irâbın da beş olsaydı, bu durum dilcilerin araştırmaları neticesinde mutlaka ortaya çıkardı. Ne var ki hiç bir zaman kelime çeşitlerinin dört, irâbın beş olduğu hususunda bir delil elde edilememiştir.¹⁷⁷

d- el-İstidlâl bi'l-uşûl (Bir şeyi asıllıkla delillendirme): Nahiv usulünde sık kullanılan delillerden biri de asıllıkla istidlâl'dir. Mesela irâb alametleri arasında ref, diğerlerine nazaran daha asıldır. Dolayısıyla müzari fiilin başında nasb ve cezm edatlarından biri olmadığından ötürü merfu olduğunu söylemek asla muhalefet etmektir. Aksi halde ref'in, mertebe bakımından nasb ve cezm'den sonra geldiğinin kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü fail, mefulden önce geldiği gibi ref, fail'in sıfatıdır ; nasb ise mefulün sıfatıdır. Bu nedenle ref, nasb'tan önce gelir. Cezm'de de durum aynıdır. Bu itibarla müzari fiilin nasb veya cezm edatlarından soyutlandığı için merfu olduğunu söylemek, asla muhalefet etmektir.¹⁷⁸

e- el-istidlâl bi 'ademi'n-naẓîr (Benzeri olmadan delillendirme): Bu, yaygın bir şekilde görülen istidlâl biçimidir. Kullanımı ise verilen bir düşüncenin iptali içindir. Örneğin el-Mâzinî, س و سوف'nin müzari fiilin önüne geldiğinden dolayı merfu okunduğunu söyleyenlere karşı çıkar. Ona göre böyle bir durum söz konusu değildir. Suyûtî, bunu bir benzerinin bulunmayışıyla istidlâl olarak kabul eder ve el-Mâzinî'ye hak verir. Çünkü müzari fiilde lâm harfiyle birlikte bir amilin amel ettiği görülmemiştir. Hâlbuki ولسوف يُعطيك ربك (Şüphesiz, Rabbin sana verecek)¹⁷⁹ ayetinde سوف'nin önünde lâm harfi gelmiştir. Dolayısıyla müzari fiillerde amel eden diğer amillerde bunun bir benzeri görülmediğinden sîn ve seffe'nin müzari fiillerde amel olmaları söz konusu değildir.¹⁸⁰

KAYNAKÇA:

Kur'an-ı Kerim ve Meâli, DİB Yayınları, Ankara, 2011.

ALÎ Yâsîn, M. Hüseyin, *ed-Dirâsâtu'l-lugâviyye 'inde'l-'Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis*, Beyrut 1980.

EL-BAGDÂDÎ, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb*, I-XIII, nşr. Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Kahire 1997.

BAKIRCI, Selami – Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum 2001.

¹⁷⁷ *el-İktirâh*, s. 98.

¹⁷⁸ *el-İktirâh*, s. 99; *Luma' el-edille*, s. 132, 133.

¹⁷⁹ Duhâ: 93/5.

¹⁸⁰ *el-İktirâh*, s. 99.

BİRİŞİK, Abdulhamit, “İrâbu'l-Kur'an”, *DİA (Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2000, XXII, 376-379.

BOLELLİ, Nusrettin, “Nahivde Hadisle İstişad Meselesi”, *Maramara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, (1987-1988), İstanbul 1993, ss. 165-175.

BROCKELMANN, Carl, *Gesehichte Der Arabischen Literatur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-1949.

_____, *Gesehichte Der Arabischen Literatur supplementband*, I-III, Leiden 1937-1942.

ÇETİN, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1973.

ÇIKAR, M. Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009.

DAĞ, Mehmet, *Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İlminde İhticâc Olgusu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2005.

Ebu'l-Ferec el-İşfehânî, *el-Ağânî*, I-XXIV, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, t.y.

Ebu'l-Mekârim, 'Alî, *Uşûlu't-tefkîri'n-nahvî*, Kahire 2006.

Ebu't-tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Kahire 1375/1955.

FÜCK, Johann, *el-Arabiyye dirâsât fi'l-lugâ ve'l-lehecât ve'l-esâlib*, (çev.: Ramazan Abdu't-Tevvâb), Kahire 1980.

İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Haşâ'îş*, I-III, nşr. M. 'Alî en-Neccâr, Beyrut 1372/1952.

İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muḥammed, *Lisânu'l-'Arab*, I-VI, Dâru'l-Ma'arif, Kahire, t.y.

İBN SERRÂC, *Kitâbu'l-uşûl*, nşr. el-Fetelî, I-II, Necef 1970-1973.

İBNU'L-ENBÂRÎ, Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muḥammed, *el-İnşâf fi mesâ'li'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed, Kahire 2002.

_____, *Luma' el-edille*, nşr. Sa'id el-Afgânî, Dımaşk 1957.

_____, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, Ürdün 1405/1985.

İBRÂHÎM Refîde, *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr*, Trablus 1980.

EL-ĞİFTÎ, Cemâluddîn 'Alî b. Yûsuf, İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Beyrut 1406/1986.

EL-LEBDÎ, Muḥammed Semîr Necîb, *Eşeru'l-Ḳur'ân ve'l-ḳarâ'ât fi'n-nahvi'l-'Arabî*, Kuveyt 1978.

EL-MAHZÛMÎ, Mehdî, *Medresetu'l-Kûfe*, Kahire 1377/1958.

MUḤAMMED 'Îd, *Uşûlu'n-nahvi'l-'Arabî*, Kahire 1989, s. 68.

MUḤAMMED b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, t.y.

ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, *Arap gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişâd*, İzmir 2001.

RUDÎ Paret, "İstihsan", İA (İslam Ansiklopedisi), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, V/2, 1217-1219.

SA'ÎD el-Afgânî, *fi Uşûli'n-nahv*, Dimaşk 1994.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttum (GAS)*, Frankfurt 2010.

SÎBEVEYHÎ, Ebû Bişr 'Amr, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârun, Kahire 1988-1996.

ES-SUYÛTÎ, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*, I-II, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut 1399/1979.

_____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, nşr. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekrem, I-IX, Beyrut 1985.

_____, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, I-III, nşr. Aḥmed Semsuddîn, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1998.

_____, *el-İktirâh fi 'ilmi uşûli'n-nahv*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1975-1978.

_____, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, I-VII, Medine 1426.

_____, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ahmed Cåde'l-Mevlâ v.dğr., Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, t.y.

YÂḲÛT el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, I-XX, nşr. Ahmed Ferîd Rifâ'î, Mektebetu 'İsâ el-Bâbî, Mısır, t.y.

EZ-ZEMAḤŞERÎ, Ebu'l-Ḳasım Cârullâh Maḥmûd, *el-Keşşâf 'an-ḥakâiki't-Tenzil*, I-VI, Riyad 1998.

ZEYDÂN, Abdulkerîm, *el-vecîz fi uşûli'l-fıkh*, Müessesetu Kurtubâ, t.y.

ZEYDAN, Corci, *Târihu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Beyrut 2011.

EZ-ZUBEYDÎ, Ebû Bekr Muḥammed b. Ḥasan, *Ṭabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, nşr. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 2. baskı, Kahire 1984.

‘SÖZDE KIZLAR’ ROMANINDA BATILI VE DOĞULU KARAKTERLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

A Comparison of Eastern and Western Characters in the Novel “Sözde Kızlar [So-Called Girls]”

Abdullah DURAKOĞLU *, İpek Beyza ALTIPARMAK **

ÖZET

Bu çalışmada, Peyami Safa'nın Türkiye'nin toplumsal değişiminden doğan bunalımını konu alan romanlarından biri olan ‘Sözde Kızlar’ romanındaki Batılı ve Doğulu karakterler karşılaştırılarak Türk toplumundaki yanlış Batılılaşma anlayışı ele alınmıştır. Romandaki Batılı tipler her türlü ahlaksızlığı yapabilen kötüyü, Doğulu tipler ise masumiyeti ve iyiyi temsil etmektedirler. Safa'nın bu romandaki Batılı karakterlerinden bazıları bohem bir yaşam sürmenin sonucunda bedenen veya ruhen hastalanmaktadır. Hastalanan Batılı karakterlerden Behiç frengiye, Salih ve Hatice ağır depresyona, Nazmiye Hanım ve Nevin ise bunalıma girmişlerdir. Özellikle Safa'nın Behiç'e yüklediği frengi hastalığı manidardır. Literatürdeki adı, Syphiliz (sifiliz) olan bu hastalığın, halk dilindeki adından da anlaşılacağı gibi, toplumumuzda, özellikle de Osmanlılar döneminde, Avrupalılara ait olduğuna ilişkin bir algı vardı. Zira eserde Behiç, frengiye Avusturya'da kapılmış ve bu hastalığı Hatice'ye ve anne karnındaki çocuğuna bulaştırmıştır. ‘Sözde Kızlar’ romanına bu açıdan bakıldığında bu eserin, Peyami Safa'nın muhafazakâr tutumunu gösterdiği görülmektedir. Ancak böyle bir tutuma sahip olması Safa'nın Batı karşıtı olduğu anlamına gelmez. Ona göre, Türk toplumu Batılılaşmayı oldukça çarpık algılayıp yaşamıştır. Batının yanlış anlaşılması yanlış Batılılaşma sürecinin yaşanmasına neden olmuştur. Zira Türk toplumunun büyük bir bölümü Batı'yı Batılılardan değil, Batılılaştığını iddia eden Doğululardan tanımaya çalışmıştır. Çalışmanın sonunda Safa'nın ‘Sözde Kızlar’ adlı romanının Batılılaşmanın yanlış anlaşılan yönlerini eleştirip Doğudan yana tercihte bulunmasıyla şekillendiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Peyami Safa, Sözde Kızlar, Doğu- Batı Sorunu, Batılılaşma, Toplumsal Değişim.

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji, adurakoglu06@gmail.com

** Araş. Gör. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji, ipekbezyaltiparmak@hotmail.com

ABSTRACT

In this study, Peyami Safa’s understanding of wrong westernization is discussed with a comparison of Eastern and Western characters in his novel “Sözde Kızlar” one of his novels about depression caused by social changes in Turkey. Western characters represent bad that can do every kind of immorality while Eastern Characters represent good and innocence. Some of these Western characters get a mental disease as a result of their Bohemian life styles. Among these Western characters, Behiç gets syphilis, Nazmiye and Nevin sink into a depression. Especially the disease syphilis is meaningful. As can be understood from its common name in public, the disease is thought to belong to Europeans especially during the Ottoman time. Behiç gets this disease in Australia and transmits it to his wife and his infant. Considering this point of view, Peyami Safa shows his conservative thoughts in his novel “Sözde Kızlar”. However, it doesn’t mean that Safa is against the West. According to him Turkish people understand and live the West in a wrong way. This wrong understanding of the West has caused wrong westernization. Likewise, most people try to get to know the West not from Western people but from Eastern people who think that they are westernized. At the end of the study it is seen that Peyami Safa criticizes the aspects of westernization that are understood in a wrong way and takes sides with East.

Key Words: Peyami Safa, Sözde Kızlar, East-West Problem, Westernization, Social Changes.

1. GİRİŞ

Peyami Safa, cumhuriyetçi-muhafazakâr düşüncenin en önemli figürlerinden biridir. Küçük yaşlardan itibaren yazı hayatına giren Safa, yaşamının sonuna dek çeşitli dergi ve gazete sütunlarında yazan üretken bir yazardı. Geniş bir kültüre sahip olan Safa, Servi Bedi müstear ismiyle cinayet ve aşk romanları da yazmıştır. Doğu-Batı sorununu işlediği romanları ise Cumhuriyet edebiyatının çeşitli açılardan çözümlenmeyi bekleyen örnekleri arasında gösterilmeyi hak etmektedir. Bunlar arasında ‘Sözde Kızlar’ adlı romanı da yer almaktadır. Ancak Safa’nın Batılılaşmaya verdiği tepkiyi anlamak için konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla Türk Batılılaşmasının tarihine ve Türk romanlarındaki yanlış batılılaşma temasına genel hatlarıyla bakmanın gerekli olduğu söylenebilir.

2. TÜRK BATILILAŞMASI

Türk Batılılaşması, Osmanlı İmparatorluğu’nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye’sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa’nın toplumsal ve fikirsel bileşimini ulaşılması gereken hedef olarak gösteren bir harekettir. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen de geleneksel kültür unsurlarımızı eleştiren ve onlara karşı çıkan boyutlar haline gelmiştir (Mardin, 1995: 9).

Eleştirel bir bakış açısıyla Türk Batılılaşmasının tarihini inceleyen Mümtaz Turhan (1969: 191-196)'a göre, Türk toplumunda ilk Batılılaşma hareketleri Lale Devri'nde başlamıştır. Bu devrin şüphesiz en büyük yeniliği, İbrahim Müteferrika'nın Sait Efendi'yle birlikte hizmete sundukları matbaadır. İlk Türk matbaasının hizmete girmesi, memlekete yeni bilgi ve fikirlerin girmesine de neden olmuştur.

Lale Devri'nden Tanzimat'a kadar olan yaklaşık yüz yıllık dönemde Batılılaşma faaliyetlerinin ordunun ıslahı konusunda yoğunlaştığını vurgulayan Turhan, bu dönemdeki diğer yenilik hareketlerinin de daha çok ordunun ıslahını desteklemeye yönelik olduğunu iddia eder. Ona göre imalathaneler, fabrikalar, tersaneler ve okullar ordunun ihtiyaçlarını temin etmek için tesis edilmiştir. Zira o dönem devlet adamlarına göre, mağlubiyetlerimizin asıl nedeni, orduda düzenin bozulmasıydı. Onlara göre, Batıların harp tekniğine göre, orduyu ıslah ederek veya Batılı tarzda yeni bir ordu kurarak Batılı ordular karşısındaki mağlubiyetlerimiz sona erecekti. Ancak ıslahat ve yenileşme hareketlerinden sonra da toprak kayıplarımız devam etti. Böylelikle askeri alanda yapılan yeniliklerin yeterli olmadığı anlaşıldı ve bu nedenle Tanzimat döneminde, Batılılaşma faaliyetlerine başka bir cepheden yaklaşılmak istendi (Turhan, 1969: 296; Aygün, 2010: 69).

Tanzimat döneminde Batılılaşma faaliyetleri gayesini değiştirdi. Bu dönemden itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun idari ve toplumsal yapısının Batılı devletlerin yapısına benzetilmesine yönelik reformlar yapılmaya başlandı. Yapılan bu reformlara rağmen devletin faaliyet tarzında ve idare mekanizmasında önemli bir değişiklik olmadı. Ancak asıl değişimler, bunların dışında gerçekleşmiştir. Bu itibarla Tanzimat hareketi, diğer alanlarda az da olsa başarılı olmuş teşebbüslerin başlangıcı sayılabilir. Dil ve edebiyat bu alanların başında gelmektedir (Turhan, 1969: 247- 248; 296).

3. TÜRK ROMANLARINDA YANLIŞ BATILILAŞMA TEMASI

Tanzimat Dönemi'nden sonra edebiyatımıza bir tür olarak giren roman, daha önce işlenen eserlerden farklı olarak Batılılara uygun yeni bir anlatım tarzı ve anlayışı getirmiştir. Bu türle ilgili eserler, ilk başta Fransız yazarlardan çeviriler yapılarak okuyucuya sunulmuş; daha sonra da aynı teknikle romanlar yazılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında, Ahmet Mithat Efendi'nin 'Kıssadan Hisse', Namık Kemâl'in 'İntibah', Recaizâde Mahmut Ekrem'in 'Araba Sevdası' Şemseddin Sami'nin 'Taaşuk-ı Talat ve Fitnat' adlı eserlerini saymak mümkündür (Aytaş, 2002: 134).

Tanzimat Dönemi'nden sonra kaleme alınan bu eserlerin bir bölümünde, aşırı Batılılaşmış, başka bir ifadeyle kendisini Batılılaşmaya kaptırmış tipleri de bulmak mümkündür. Bu tiplerden biri, klasik ifadesini Recaizade Mahmut Ekrem'in 'Araba Sevdası' adlı eserinde bulur. 1896'da yayınlanan bu romanın kahramanı Bihruz Bey tipik bir Batılılaşmış züppe olarak nitelendirilebilir. Romanda Bihruz Bey, tembel sürekli aptallıklar yapan birey olarak betimlenir. Batılılara özentili duyan Bihruz Bey'in en dikkat çekici özelliği, Batı uygarlığının maddi yanına olan aşırı tutkusudur. Ayrıca

o, kültür açısından iki arada kalmışlığı da temsil etmektedir. Bu eserle, Batılılaşma yolundaki Osmanlı'nın arkasında gizlenen sosyal gerilimleri de fark etmeye başlarız. ‘Araba Sevdası’ adlı eser, yüzeysel Batılılaşma tavrını yeren ilk eserlerden biri olması bakımından da önemli bir yere sahiptir (Mardin, 1995: 35- 36).

Türk edebiyatında ilk örneklerini 19. yüzyılda gördüğümüz Bihruz Bey gibi alay konusu olan tipler, 20. yüzyıl edebiyatımızın da karakterleri arasında yer alır. Bu karakterler, özellikle romanlarda bazen komik, bazen de trajik olarak kültürlerine ihanet eden ve kaçınılması gereken tipler olarak ortaya çıkarlar. Bunlar arasında ilk ortaya çıkanlardan biri, Ahmet Mithat Efendi'nin ‘Felatun Bey’idir. Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın ‘Şık’ adlı romanının kahramanı, Şatıroğlu Şöhret ve Nabizade Nazım'ın ‘Zehra’ adlı romanındaki Suphi de bu tipler arasında yer alır (Mardin, 1995: 41). Sonraki dönemde de Halit Ziya Uşaklıgil'den Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na, Kemal Tahir'den Atilla İlhan'a ve Orhan Pamuk'a kadar farklı dönemlerden, farklı edebi anlayışlardan ve dünya görüşlerinden birçok yazar romanlarında Batılılaşma olgusunu çeşitli yönleriyle işlemiştir (Demir, 2012: 534). Batılılaşma olgusunun yanlış anlaşılan yönlerini eleştirmeye yönelik kaleme alınan eserlerinin hepsinin en kucaklayıcı mesajı, Türk halkının önemli bir bölümünün Batı Medeniyeti'ni oluşturan ana unsurların neler olduğunu kavramada başarısız oluşudur. Bu başarısızlık roman karakterlerinde olduğu gibi, kişinin zaman zaman komik duruma düşmesine, alay konusu olmasına ve hatta hayatının alt üst olmasına neden olmaktadır.

4. ‘SÖZDE KIZLAR’ ROMANI

4.1. Eserin Takdimi ve Özeti

Roman, Doğulu ve Batılı yaşam tarzlarını tatbik eden kişilerin karşılaştırılması üzerine kurgulanmıştır. Bu romanda Batılı karakterler bedensel hazları yüceltmekte ve kendilerini bohem bir hayata kaptırmaktadırlar. Bunun sonucunda Batılı karakterler, kendi yaşam tarzının neden olduğu felaketlere sürüklenmekte ve bu nedenle buhranlar yaşamaktadırlar.

Doğulu karakterler ise geçmişten gelen değerleri yüceltmekte ve sakin bir yaşam sürmektedirler. Doğulu karakterler, yaşam tarzı sayesinde kendi ruhunda ve yaşadığı çevrede çatışma ve buhran yaşamamakta, günlük hayatın içinde karşılaştığı sıkıntıları da sahip olduğu manevi silahları sayesinde kısa zamanda aşmaktadırlar.

Milli Mücadele döneminde kaybolan babasını romanın neredeyse sonuna kadar arayan Mebrure, kendisini İstanbul'da alafranga hayat süren çeşitli insanların etrafında bulur. Kendisinin bile ne kadar kalacağını bilmediği bu evde bir ara kendisine ilgi duyan erkek kahramanlardan Behiç'in cazibesine kapılır. Behiç, romanda Mebrure'yi kendisiyle evlenme konusunda ikna etmeye çalışmaktadır. Behiç, Mebrure'nin gönlünü çelmek için ona birlikte Anadolu'ya yerleşmeyi teklif ederek Anadolu'ya yapılan seyahatin kendisini tüm ahlaki zaafardan kurtaracağını belirtir. Behiç'in

söylediklerinin doğruluğundan derin endişeler taşıyan Mebrure, alafrağa hayata dalan bu erkek kahramana yaklaşım yaklaşımına konusunda kararsız kalır. Behiç, daha önce Doğulu bir yaşam tarzına sahip bir aileden gelen Hatice (Belma)'nin de gönülünü çelmeye çalışmıştır. Behiç'ten etkilenmesiyle kısa zamanda Batılı bir karakter haline gelen bu genç kız, Behiç ile yaşadığı ilişki sonucu hamile kalır. Bu olay, Hatice'nin başına gelen felaketler dizisinin başlangıcı olur. Hatice, bir yandan karnındaki çocuğun yaşaması için tüm fedakârlığı yapmakta bir yandan da gebelik durumunu çevresinden saklamak için mücadele etmektedir. Böylece Hatice, çocuk sahibi olur. Ancak Behiç ve Hatice'nin çocuğu frengilidir. Behiç, çocuğun tedavi edilmesini istememektedir. Onun amacı, çocuğun ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Behiç, Hatice'nin direnmesine rağmen çocuğu diri diri toprağa vererek onun katili olur. Yaşanan bu olayların etkisiyle Hatice, girdiği bunalımların sonucu hastaneye kaldırılır. Tedavi sürecinde kendi geçmişiyle hesaplaşan Hatice'nin bu süreçte ilk aklına gelen isimlerden biri Mebrure'dir. Hatice'nin amacı, Mebrure'yi Behiç'ten kurtarmaktır. Mebrure, Behiç ile Hatice'nin birlikte yaşadıkları her şeyi, ilk defa Hatice'nin ağzından öğrenir. Böylelikle Mebrure, Behiç'e ilişkin tüm düşüncesini değiştirir. Hatice ise bir süre sonra bilinçli bir biçimde içtiği süblimenin etkisiyle hayatını kaybeder. Böylelikle Hatice'nin başına gelen musibetler ve Behiç hakkında bilgi sahibi olan Mebrure, Fahri'ye daha çok ilgi duymaya başlar. Çünkü Mebrure'nin ağzından Fahri, Behiç'in aksine fakir, samimi, temiz duyguları olan bir Doğulu erkektir. Bu süreçte, Belma'dan doğan çocuğunu diri diri toprağa verdiği açığa çıkan Behiç tutuklanır. Roman, Mebrure'nin babası, İhsan Efendi'nin gazete ilanını görmesi ve biricik kızı Mebrure'ye mektup yazmasıyla sona erer. Böylelikle Mebrure huzura kavuşmuş ve Fahri ile birlikte geleceğe ilişkin planlar yapmaya başlamıştır.

4.2. Batılı Tipler

4.2.1. Nazmiye Hanım: Mebrure'nin kaldığı evin en büyüğüdür.

4.2.1.1 Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Romanda Nazmiye Hanım'ın yaşıyla ilgili bir bilgi yoktur. Ancak Nevin ve Behiç adında iki gencin annesi olmasından ve yapılan betimlemelerden Nazmiye Hanım'ın orta yaşlı bir kadın olduğu bilgisine varılabilir. Bununla birlikte romanda Nazmiye Hanım'ın ilerleyen yaşına rağmen diri bir vücuduyla güzel ve ihtişamlı bir kadın olduğundan söz edilmektedir.

4.2.1.2. Yaşam Biçimi: Şişli'de Mebrure'nin kaldığı köşkün sahibesi olan Nazmiye Hanım, burada sık sık eğlenmek için kabul günleri organize etmekte, bu günlere kendisi gibi bohem bir hayat tarzına sahip olan insanları davet etmekte ve bu davetlerde kendi çocuklarının yaptığı gayri ahlaki davranışlara dahi göz yummaktadır. Günlerinin büyük bir bölümünü dışarıda geçiren Nazmiye Hanım, en çok Şişli ve Beyoğlu'nda gezmektedir. Salih gibi kendisinden daha genç erkeklere yakınlık duyan Nazmiye Hanım, başkaları tarafından farkına varılır düşüncesiyle temkinli davranmaktadır.

4.2.1.3. Karakteri ve Ruh Hali: Neşeli ve iltifatkâr olan Nazmiye Hanım, eğlence ahbablarıyla arasının bozulması ve evlerini ziyaret etmemesi nedeniyle sonraki dönemde asabi bir ruh haline sahip olur. Bu dönemde odasında oturup dikiş diken Nazmiye Hanım, ev dışında çok vakit geçirmez. Daha sonraki dönemde ahbablarının evini ziyaret etmesiyle eski haline dönen Nazmiye Hanım'ın keyifli günleri, oğlu Behiç'in tutuklanmasıyla sona erer.

4.2.2. Behiç: Nazmiye Hanım'ın oğludur.

4.2.2.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Romanda Behiç'in yaşıyla ilgili bir bilgi olmasa da betimlemelerden 20'li yaşlarda olduğu bilgisine varılabilir. Fiziksel bakımdan Batılılara benzeyen Behiç sarı saçlı, mavi gözlü, bıyiksız, küçük ve yuvarlak başlıdır. Mebrure'nin ağızından Behiç, moda gazetelerinde zarif duruşlarını beğendiği gençlere benzeyen biçimli bir şekildir. Romanda ayrıca Behiç'in sevimli bir görünümüne sahip olmasından söz edilmektedir.

4.2.2.2. Yaşam Biçimi: Behiç, tacizkar ve kumarbaz olmakla birlikte Batılılara özgü bir spor branşı olan Tenis meraklısı bir genci temsil etmektedir. Tamamen bedensel hazlarına göre yaşayan Behiç, içgüdülerini temin etmek için sık sık yalan söylemekte ve genç kızların zaaflarından yararlanmayı iyi bilmektedir.

4.2.2.3. Karakteri ve Ruh Hali: Son derece tehlikeli bir zekâya sahip olan Behiç, memleket meselelerine karşı hiçbir hassasiyeti olmayan umursamaz, vurdumduymaz, sinsi, yalancı, sahtekâr ve kadın düşkünü bir gençtir. Behiç'in en yakın arkadaşı Siyret'tir. İki kafadar sık sık birlikte dışarı çıkmakta ve arkadaşı Siyret'e sinsicce tasarladığı planlarını anlatmaktadır. Genellikle muzip ve neşeli bir ruh haline sahip olan Behiç, frengili çocuğunu diri diri toprağa vermesine rağmen vicdani azabı çekmemiş, bu olay ancak açığa çıktıktan sonra tutuklanacağı ihtimali aklına gelince derin uykulara dalamamaya ve rüyalarında cinayet mahkemesinin loş koridorlarını görmeye başlamıştır. Bu olay açığa çıkmadan önce de frengili olması nedeniyle Behiç'in keyfi kaçmıştı. Ancak Behiç, soranlara hastalığının migren olduğunu söyleyerek hastalık sürecinde de düşünceli ve zayıf görünmemek için gülmeye ve şakalar yapmaya devam etmiştir. Romanda Behiç'in tutuklandığı ifade edilmekle birlikte bu süreçte nasıl bir ruh haline büründüğu hakkında bilgi yoktur.

4.2.3. Nevin: Behiç'in kardeşidir.

4.2.3.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: 20'li yaşların başında olan Nevin, ince telli, kumral saçlı, giyimine özen gösteren zayıf bir kızdır.

4.2.3.2. Yaşam Biçimi: Zamanının büyük bir bölümünü dışarıda gezerek geçiren Nevin, köşkte annesiyle birlikte kabul günleri organize eder. Öte yandan Nevin, Mebrure'nin köşkteki en çok konuştđu kişidir. Nevin, bu yolla Mebrure'yi baştan çıkarmaya çalışır.

4.2.3.3. Karakteri ve Ruh Hali: Eserin başında son derece neşeli ve muzip olan Nevin, bir süre sonra baş ağrılarından dolayı dostlarına kabul günlerine ara verdiğini bildirir. Yüzünde can sıkıntısı izleri çıkmaya başlayan Nevin, birden asabileşir. O, herkesi tenkit etmeye ve çok sevdiği köpeğini bile dövmeye başlar. Daha sonraki dönemde Nevin, tekrar kabul günleri düzenlemeye başlasa da eski neşeli haline bir daha dönemez.

4.2.4. Siyret: Bankada çalışan Siyret, Behiç'in en yakın arkadaşı ve sırdaşıdır.

4.2.4.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Romanda Siyret'in fiziksel özellikleri ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmese de dış görünüşüne ve giyimine özen göstermeyen bir karakteri temsil ettiği söylenebilir. Behiç'in yakın arkadaşı ve sırdaşı olması nedeniyle Behiç'e yakın yaşlarda olduğu söylenebilir.

4.2.4.2. Yaşam Biçimi: Bazı önemli hususlarda Behiç'e akıl veren Siyret pratik zekâsı sayesinde ani kararlar verebilen, başka bir deyişle hızlı bir yaşam biçimine sahip olan genci temsil etmektedir. Siyret pratik olması nedeniyle Behiç'e zaman zaman yardımcı olarak onu yönlendirmektedir. Ayrıca Siyret, hatırı sayılır geliri sayesinde istediği arzularını gerçekleştirmekte ve bu gelirin kendisine sağladığı itibardan da yararlanmayı iyi bilmektedir.

4.2.4.3. Karakteri ve Ruh Hali: Behiç gibi kadın ve kumar düşkünü, muzip ve neşeli bir ruh haline sahip olan Siyret, aynı zamanda ani kararlar verebilen rahat ve serbest tavırlarıyla dikkat çeken bir karakteri temsil etmektedir. Belma'nın intihar etmesine bile kayıtsız kalan Siyret de Behiç gibi umursamaz ve bencildir.

4.2.5. Naciye Hanım: Nazmiye Hanım'ın en yakın dostudur.

4.2.5.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Romanda Naciye Hanım'ın fiziksel özelliklerine ve yaşına ilişkin bilgi yoktur. Ancak orta yaşlı Nazmiye Hanım'ın en yakın arkadaşı olduğundan ve Salih tarafından yaşlı kadın diye söz edildiğinden Nazmiye Hanım'a yakın yaşlarda olduğu söylenebilir.

4.2.5.2. Yaşam Biçimi: Dostu Nazmiye Hanım kadar zengin olmayan Naciye Hanım, kızı Güzide'nin varlıklı genç erkeklerle birlikte olmasına göz yummakla birlikte kendisi de her yaşta erkeklerle para karşılığı ilişkiye girmektedir. O, kızı Güzide'nin gayri meşru ilişki sonucu Siyret'ten hamile kalmasını bile bir fırsat olarak görmektedir. Çünkü Naciye Hanım, kızının hamile kalmasını, onun zorunlu olarak varlıklı bir genç olan Siyret ile evlenmesine neden olacak bir olay olarak görmek ve kızının evlenmesine de kendisi karar vermektedir.

4.2.5.3. Karakteri ve Ruh Hali: Zengin ve varlıklı insanların itibarından ve parasından yararlanmak için her türlü yola başvuran Naciye Hanım son derece tamahkâr, fırsatçı ve görkemli hayat yaşayan insanlara özenen bir kadını temsil etmektedir. Ancak buna rağmen Naciye Hanım, yürüyüşüyle ve edasıyla dahi dışarıdan ciddi ve vakur görünmeyi iyi bilmektedir.

4.2.6. Güzide: Naciye Hanım'ın kızı.

4.2.6.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: 16- 17 yaşlarında olan Güzide, eserde çok ayrıntılı betimlenmese de, onun ince kollarından, ince bacaklarından ve küçük ayaklarından söz edilmesi nedeniyle narin ve zarif bir görünüme sahip olduğu söylenebilir.

4.2.6.2. Yaşam Biçimi: Güzide, gençliğinin ilk yıllarının verdiği heyecanla çevresindeki tehlikelerin farkında olmadan her türlü hazzı tatmaya yönelik yaşamaktadır. Güzide'nin bu yaşantısı zaman zaman kaygılanmasına neden olsa da, hazzı her şeyden daha çok değer verdiği için bohem bir yaşam tarzından vazgeçmemektedir.

4.2.6.3. Karakteri ve Ruh Hali: Siyret'e yakınlık duyan ve onunla girdiği ilişki sonucu hamile kalan Güzide, her genç erkeğe kolayca âşık olabilecek kadar saftır. Kendi başına karar alamayan, Güzide, Siyret ile evliliği söz konusu olduğunda dahi hiçbir görüş beyan etmemiştir.

4.2.7. Salih: Mustafa Efendi'nin en büyük çocuğu.

4.2.7.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Eserde Salih'in yaşına ilişkin bir bilgi yoksa da 25 yaşına varmadan ölen Hatice'nin ağabeyisi olması ve genç olması nedeniyle 26-35 yaşlarında olduğu söylenebilir. Çiğ renkte ufak bıyıklı Salih, Mebrure'ye göre, garip bir mahlûkattır.

4.2.7.2. Yaşam Biçimi: Naciye Hanım gibi kendisinden yaşça büyük kadınlarla birlikte olan Cerrahpaşalı Salih, bohem bir yaşam sürme arzusuyla sık sık Şişli'deki köşke gider. Ancak Salih, orta halli bir ailenin çocuğu olduğundan eğlence ve giyim masraflarını kendi cebinden karşılayamaz. Bu nedenle dolandırma ve borç alma yoluna gider. Dolandırdığı kişilerden biri de Behiç'tir. Bunun üzerine Behiç, Salih'i mahkemeye verir. Hatice'nin Behiç ile yaşadıkları olaylar da Salih ile Behiç'in arasının daha da açılmasına neden olur. Bundan böyle Salih, Şişli'deki köşkten hiç kimseyle görüşemez. Salih'in bu dönemde sonra psikolojisi bozulur. Her gece içki içer, kimseyle konuşmaz, odasına kapanır.

4.2.7.3. Karakteri ve Ruh Hali: Şişli'de geçirdiği ilk günlerinde son derece neşeli olan Salih, bir dönem sonra alacaklıların kendisini sıkıştırması, Behiç'in mahkemeye vermesi ve kız kardeşi Hatice'nin başına gelen olaylardan sonra psikolojisi bozulmaya başlar. Eski neşesi kalmayan Salih, somurtkan ve öfkeli bir kişi haline gelir. Bu dönemden sonra halüsinasyonlar görmeye başlayan Salih, bundan böyle kendine gelemez.

4.2.8. Hatice (Belma) : Mustafa Efendi'nin kızı.

4.2.8.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: İntihar ettiğinde henüz 25 yaşında olmayan Hatice'nin fiziksel özellikleri eserde çok ayrıntılı betimlenmese de, kendisi, giyimi ve makyajıyla garip mahlûkat, daima hareket halinde bulunması nedeniyle vücuduyla ise oynak olarak nitelendirilmektedir.

4.2.8.2. Yaşam Biçimi: Yaşadığı mahalleyi, ailesini ve ismini beğenmeyen Hatice, kendisine Belma diye hitap edilmesini istemiş, şöhret olmak amacıyla Viyana'daki aktristleri tanıdığını söyleyen Behiç'e yakınlık duymuş, onunla 6 yıl boyunca birlikte olmuştur. Geleneksel bir aileden gelen Hatice, tüm geleneksel bağlardan kendisini kurtarmak için her şeyi göze alabilmektedir. Bu yönüyle Hatice, özentisi olarak nitelendirilebilecek bir yaşam tarzına sahiptir.

4.2.8.3. Karakteri ve Ruh Hali: Şöhret olma umuduyla Behiç ile birlikte yaşayan Hatice, eserin ilk bölümlerinde son derece hayalperest ve neşeli bir karakteri temsil etmektedir. Hatice, Behiç'in kendisini aldattığının farkına varsa da ikisi arasındaki ilişki yıllarca devam eder. Hatice, bu süreçte küçük buhranlar yaşamaya başlamıştır. Hatice'yi, hayatında en çok etkileyen olay çocuğunu, babası Behiç'in diri diri toprağa vermesidir. Bu olaydan sonra Hatice, bunalıma girdiğinden hastaneye kaldırılır. Kaldırıldığı hastanede bilinçli bir biçimde zehir içen Hatice, hayatına son verir.

4.3. Doğulu Tipler

4.3.1. Mebrure: Romanın başkahramanı.

4.3.1.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Romanda yaşı belirtilmese de Nevin'in küçüklük arkadaşı olması nedeniyle Mebrure'nin yaşının 25 dolaylarında olduğu söylenebilir. Mebrure, buğday tenli, siyah saçlı, siyah gözlü ve ince belli bir kızdır. Ayrıca Mebrure, dolgun etli bir kız olmasına rağmen narın burnu ve ince beliyle zarif bir görünüme sahiptir.

4.3.1.2. Yaşam Biçimi: Tüm Doğulu tipler gibi Mebrure de manevi değerlere bağlı, iffetine düşkün, sakın bir yaşamdan hoşlanan bir genci temsil etmektedir. Bununla birlikte Mebrure az konuşur, çok dinler. Çevresindeki insanları sürekli gözlemleyerek onları teşhis eder. İçinde bulunduğu ortama katlanan Mebrure, çevresindeki tehlikelerin farkına vararak bunlardan sakınmaya çalışır.

4.3.1.3. Karakteri ve Ruh Hali: Uzun zamandır babasından haber alamayan ve bulunduğu ortamdaki tehlikelerin farkında olan Mebrure kaygılıdır. Daha sonraki dönemde Mebrure Nadir, Nadir'in annesi ve Fahri ile tanışır. Bu kişiler Mebrure'ye yardım ederek onun kaygılarının azalmasına neden olurlar. Böylece Mebrure'nin umutları da artmıştır. Eserin son bölümünde Mebrure'ye babasından mektup gelir. Mebrure, en çok bu mektuba sevinir. Böylece, Mebrure, sadece Anadolu seyahatine ilişkin değil, geleceğe ilişkin planlarını Fahri ile birlikte yapmaya başlar. Mebrure, eserin sonunda kendini son derece, mutlu, huzurlu ve güvende hissetmeye başlar.

4.3.2. Fahri: Nadir'in arkadaşı.

4.3.2.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: 27- 28 yaşlarında bir genç olan Fahri, yanık yüzlü, başı, elleri ve ayakları büyük bir kişidir. Genelde üstü başı dağınık ve pantolonu ütüsüz geçen Fahri'nin konuşurken yüzü kızarmaktadır.

4.3.2.2. Yaşam Biçimi: Savaşlarda askerlik yaptığından nerdeyse tüm gençliğini orduda geçiren Fahri, postane memurudur. O, her insanla kolayca iletişim kurabilecek kadar samimi ve sıcakkanlı bir gençtir. Tüm Doğulu karakterler gibi sade bir yaşamdan hoşlanan Fahri, giyim ve kuşamına özen göstermez.

4.3.2.3. Karakteri ve Ruh Hali: Maneviyatı kuvvetli olan Fahri, Mevrure'nin ağzından fakir, samimi ve temiz duyguları olan bir erkektir. Öte yandan tanışır tanışmaz Mevrure'ye babasının sağ olduğunu iddia eden Fahri son derece iyimser ve olumlu hislere sahip bir Doğulu genci temsil etmektedir.

4.3.3. Nadir: Mevrure'ye babasını araması konusunda yardım eden genç.

4.3.3.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Eserde sadece Nadir'in resmi bir yüze sahip olduğu ifade edilmiştir. Nadir'in yaşına ilişkin bilgi ise yoktur. Ancak Fahri'nin en yakın arkadaşı olması nedeniyle ona yakın yaşlarda olduğu söylenebilir.

4.3.3.2. Yaşam Biçimi: Diyun-i Umumiye'de memur olan Nadir, milli meselelere karşı hassas, alçakgönüllü ve sade bir yaşamdan hoşlanan karakteri temsil etmektedir. Fakir bir ailenin çocuğu olan Nadir, bu durumdan şikâyet etmez. Onun için önemli olan huzurlu bir yaşamdır. Kendi yaşam tarzına aykırı kişiler tarafından bile çok sevilen bir genç olan Nadir, çevresindeki herkesle iletişim kurar ve bu yolla zorda kalan kişilere yardım etmeye çalışır.

4.3.3.3. Karakteri ve Ruh Hali: Güler yüzlü bir genç olan Nadir, Nevin'in ağzından önemli bir mesele konuşulduğunda aniden ciddileşen bir insandır. O, aynı zamanda son derece sorumluluk sahibi, alçakgönüllü ve yardımsever bir gençtir. Ölüm döşegindeki Hatice'ye düşünmeden müdahale eden Nadir, elinden geleni yapmasına karşılık onu kurtaramamıştır.

4.3.4. Hayriye Hanım: Nadir'in annesi.

4.3.4.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Hayriye Hanım, uzun boylu, saçları ağarmış ve yüzü kararmış bir kadındır. Eserde Hayriye Hanım'ın yaşına ilişkin bilgi ise yoktur.

4.3.4.2. Yaşam Biçimi: Hayriye Hanım da oğlu Nadir gibi maneviyatı kuvvetli bir karakteri temsil etmektedir. Öte yandan, annesi ölen ve Şişli'de zor günler geçiren Mevrure'ye annelik yapan Hayriye Hanım da oğlu Nadir gibi son derece yardımsever bir Doğulu temsil etmektedir.

4.3.4.3. Karakteri ve Ruh Hali: Eserde Mevrure'ye en çok içeren ve acıyan karakterlerden biri Hayriye Hanım'dır. Son derece merhamet sahibi olan Hayriye Hanım, Mevrure için elinden geleni yapar. O, bu yönüyle aynı zamanda oğlu Nadir gibi sorumluluk sahibi ve fedakârdır.

4.3.5. Mustafa Efendi: Cerrahpaşa'da oturan Mustafa Efendi üç çocuğun (Salih, Hatice Nurettin) babasıdır.

4.3.5.1. Fiziksel Özellikleri ve Yaşı: Eserde Mustafa Efendi'nin yaşına ilişkin bir bilgi yoktur. Oğlu Salih'in moruk olarak nitelendirdiği Mustafa Efendi sarı sakallı asude yüzlü ve gözlerinin içi gülen bir adamdır.

4.3.5.2. Yaşam Biçimi: Açık fikirleriyle tanınan bir Cami hocası olan Mustafa Efendi, aynı zamanda hovarda ve müsriftir. Bu nedenle kendisi, mahallede yeni fikirli hoca anlamına gelen con hoca diye anılmaktadır. Zaman zaman evinde çalgı çalan, her akşam pencere önünde gazel söyleyen Mustafa Efendi, çocukları Salih ile Hatice'nin Şişli'deki köşke gitmelerinden de rahatsızlık duymaktadır. Çocuklarıyla yaptığı konuşmada, gençlik döneminde hovardalık yaptığını itiraf eden Mustafa Efendi, o dönemde dahi camiye gidip ihtiyarların elini öptüğünü ifade eder.

4.3.5.3. Karakteri ve Ruh Hali: Mustafa Efendi, oğlu Salih'in ağızından çevresinde yeni kafalı görünmek istese de özünde mutaassıp bir kişidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Doğudan yana tavır alan biri olmasına rağmen yaşantı bakımından Mustafa Efendi'nin, Doğu ile Batı arasında kalmış bir karakteri temsil ettiği söylenebilir.

5. DEĞERLENDİRME

Peyami Safa'nın Türkiye'nin toplumsal değişiminden doğan bunalımını konu alan romanlarından biri olan 'Sözde Kızlar'da, Batılı tipler her türlü ahlaksızlığı yapabilen kötüyü, Doğulu tipler ise masumiyeti ve iyiyi temsil etmektedirler. Safa'nın bu romandaki Batılı karakterlerinden bazıları bohem bir yaşam sürmenin sonucunda bedenlen veya ruhen hastalanmaktadır. Hastalanan Batılı karakterlerden Behiç frengiye, Salih ve Hatice ağır depresyona, Nazmiye Hanım ve Nevin ise bunalıma girmişlerdir. Bunlar arasında Safa'nın Behiç'e yüklediği frengi hastalığı manidardır.

Literatürdeki adı, Syphiliz (sifiliz) olan bu hastalığın, halk dilindeki adından da anlaşılacağı gibi, Osmanlı toplumunda Avrupalılara ait olduğuna ilişkin bir algı vardır. Evliya Çelebi de Hollanda seyahatine yer verdiği kısımda bunu teyit eder. Evliya Çelebi, frengiyi Allah tarafından frenklere, başka bir deyişle Avrupalılara verilmiş bir hastalık olarak tanımlar (Eğnim ve Ertaş, 2011: 96). Bu bağlamda düşünüldüğünde Safa'nın da frengi hastalığını Batılılara özgü bir hastalık olarak gördüğü söylenebilir. Zira eserde Behiç, frengiye Avusturya'da kapılmış ve bu hastalığı Hatice'ye ve anne karnındaki çocuğuna bulaştırmıştır. Ayrıca Safa, bu tür hastalıkları insanın yaptıklarının cezası olarak görür. Romandaki tek istisna anne karnındaki çocuğun frengiye kapılmasıdır. Safa'ya göre, depresyon, frengi gibi rahatsızlar genellikle bohem bir yaşam tarzının neden olduğu hastalıklar arasında yer alır. Bu nedenle eserde Safa, Doğulu karakterlere bu türden hastalıkları yüklemeyiz. Eserde en güç durumda olan Mebrure dahi hiçbir hastalık geçirmez. Eserde o, sadece kaygılara sahip olan bir Doğuluyu temsil etmektedir. Bu yönden düşünüldüğünde Peyami Safa, bazı hastalık ve rahatsızlıklar bakımından Doğulu karakterlere, bunlardan bağışık olduklarını düşündükleri için üstünlük vermiştir. Safa, maddi bakımdan üstünlüğü ise Batılı karakterlere vermiştir.

Eserde, Salih ve Hatice kardeşler dışındaki tüm Batılı karakterler maddi bakımdan ya zengin ya da orta halin biraz üzerindedir. Nadir, Fahri gibi Doğulu karakterler ise fakirdir. Ancak Nadir ve Fahri fakirliği kendilerine dert etmezler. Onlar için önemli olan huzurdur. Cerrahpaşa'da yaşayan ve fakir bir aileden gelen Salih ve Hatice gibi karakterler ise maddi durumlarını kendilerine sorun edindikleri için Batılı karakterlere özenirler. Ancak Safa'ya göre, onların durumu zengin bir aileden gelen Batılı karakterlerden daha da vahimdir. Çünkü eserde özentisi bir yaşam süren Hatice bunun faturasını, intihar ederek, ağabeyisi Salih ise ağır psikolojik rahatsızlığa kapılarak ödemiştir.

Romandaki Doğulu karakterler ise ağır bir felaketle karşılaşmamakta, günlük hayatın içinde karşılaştığı bazı sorunları ise sahip olduğu manevi silahları sayesinde aşmaktadırlar. Mebrure'nin karşılaştığı sorunlar buna örnek olarak verilebilir. Özellikle Behiç'in tacizlerine maruz kalan Mebrure, kısa bir süre sonra Mebrure'nin sahip olduğu manevi gücün etkisinde kalan Behiç'in Mebrure'ye yaklaşma konusunda taktik değiştirmesiyle tacizlerinden kurtulmuştur. Ayrıca Mebrure'nin en sıkıntılı günlerinde maneviyatı kuvvetli olan Nadir ve Fahri ile tanışması onun tekrar huzura kavuşmasına ve birçok sorunun üstesinden gelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde 'Sözde Kızlar' romanı, sosyolojik olarak da incelenmeyi hak etmektedir. Bu eser, sosyolojik bir bakış açısıyla incelendiğinde Safa'nın geleneksel ve modern öğelerin yansımalarını karakterler üzerinden yaptığı görülmektedir. Örneğin, romanda dinini, milliyetini sevmeyen mahallesine ve ailesine isyan eden kadın 'tango' olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla romanda Batılı unsurlar daha çok kötüyü ve kötüye sürükleyeni, Doğulu ve muhafazakâr unsurlar ise huzuru ve kurtuluşu temsil etmektedirler. Bu yönüyle düşünüldüğünde Safa'nın Türkiye'nin yeni modernleşme denemesini tam bir hayal kırıklığı olarak nitelendirdiği görülmektedir. Safa, bu nedenle Doğunun gelenekselliği ve ruhu üzerinde karar kılmıştır.

'Sözde Kızlar' romanında da görüldüğü gibi Peyami Safa için Doğulu ruh ve kalp, Batılı ise beden ve madde demektir. Mebrure'ye göre, Fahri 'tertemiz saf bir ruh'tur. Fahri'nin Mebrure'ye aşkında olduğu gibi, Doğulunun aradığı hazlar da bedenin değil, ruhun hazlarıdır. Zira Fahri Mebrure'ye bir beden olarak bakmaz. Bu bağlamda düşünüldüğünde Peyami Safa'nın, Batı- Doğu karşıtlığını madde ve ruh karşıtlığı şeklinde ele aldığı anlaşılmaktadır (Moran, 2015: 223- 224).

'Sözde Kızlar' romanına genel bir bakış açısıyla bakıldığında bu eserin, Peyami Safa'nın muhafazakâr tutumunu gösterdiği görülmektedir. Ancak böyle bir tutuma sahip olması Safa'nın Batı karşıtı olduğu anlamına gelmez. Zira Safa'nın ideal tipi olan Mebrure, İzmir Amerikan Koleji'nde eğitim görmüş bir karakteri temsil etmektedir. Ancak romanda görüldüğü gibi Mebrure, Batı'nın sadece iyi meziyetlerini aldığından kendi özünden uzaklaşmayan Doğulu bir karakterdir. Ancak Safa, Türk toplumunda Mebrure gibi kişilerin, başka bir deyişle Batı Medeniyetinin gelişmesine neden olan unsurları kavrayan insan sayısının az olduğunu iddia eder. Ona göre, Türk

toplumunun büyük bir bölümü Batılılaşmayı, Mebrure'nin aksine, oldukça çarpık algılayıp yaşamıştır. Yanlış Batılılaşma, Batının da olduğu gibi yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Zira Türk toplumunun büyük bir bölümü Batı'yı Batılılardan değil, Batılılaştığını iddia eden Doğululardan tanımaya çalışmıştır. Bu yönüyle ele alındığında 'Sözde Kızlar' romanının tezi, "Batı Uygarlığını ve Batılıları yanlış tanımak, yanlış bir Batılılaşma sürecinin yaşanmasına neden olmaktadır" biçiminde özetlenebilir.

KAYNAKÇA

- Aygün, M. (2010). *Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aytaş, G. (2002). Batılılaşma Maceramızda Türk Romanına Yansıyan Tipler. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 3(22), 199- 220.
- Çakmakçı, S. (2014). Gösterişçi Tüketim Bağlamında İki Alafranga Züppe Tipi: Bihruz Bey ve Felatun Bey. *Turkish Studies*, 9(9), 335- 350.
- Demir, F. (2012). Batılılaşma İzleğinin Edebiyata Yansımaları Bağlamında Edward Said'in Şarkiyatçılık Adlı Eseri, Uluslararası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu. 18-20 Nisan, Batman.
- Ertaş, M. ve Eğnim, K. (2011). Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Hastalıklar. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 83- 107.
- Mardin, Ş. (1995). *Makaleler 4- Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Moran, B. (2015). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Safa, Peyami. (1990). *Sözde Kızlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turhan, M. (1969). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

DOĞUMDAN ÖLÜME BİNGÖL GEÇİŞ DÖNEMLERİ İNANÇ VE UYGULAMALARI*

Beliefs and Practices in Bingöl During the Transition Periods from Birth to Death

Yılmaz IRMAK *

ÖZET

Geçiş dönemleri olarak adlandırılan doğum, sünnet, evlenme ve ölüm ile ilgili inanç ve uygulamalar, insan yaşamında son derece önemli bir yere sahiptir. Doğumda uygulanan pratikler, hayatın normale dönmesi, çocuğun daha sağlıklı olması, kötü ruhlardan korunması; sünnette uygulanan pratikler, çocuğa statü kazandırılması; evlenmede uygulanan pratikler, evliliğin sağlıklı ve mutluluk içerisinde geçmesi için yapılırken ölümle ilgili uygulamalar ise; ölünün öbür âleme geçişinin kolay olması, ruhunun geride kalanlara zarar vermemesi ve atalar ruhuna saygı için uygulanır. Kısacası geçiş dönemlerindeki inanç ve uygulamalarında amaç; insanın hayatın bir sonraki dönemine sağlıklı bir şekilde geçişini sağlamak ve insanı çeşitli tehlikelerden uzak tutmaktır. Bu çalışmada; Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan ve Batı bölgelerindeki şehirlere nazaran sözlü kültürün halâ canlı olarak yaşadığı bir şehir olan Bingöl'de derlediğimiz geçiş dönemleri inanç ve uygulamalarını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Bingöl, Geçiş Dönemleri, Doğum, Sünnet, Evlenme, Ölüm.

ABSTRACT

Called transition periods, beliefs and practices related to birth, circumcision, marriage and death have significant importance for human life. The practices related to birth are performed for the purpose of bringing the life to a regular order, making the child healthier, protection from evil spirits; those associated with circumcision are performed for the purpose of earning the child a certain statute; those

* Bu makale; 13-14 Mart 2015 tarihlerinde Şanlıurfa'da Harran Üniversitesi-Kültür Bakanlığı-Motif Vakfı-Halliyeye Belediyesi'nin ortaklaşa düzenlemiş oldukları, Halk Kültüründe Kadın Uluslararası Sempozyumu'nda "Doğumdan Ölüme Bingöl Geçiş Dönemleri İnanç ve Uygulamalarında Kadının İnşa Edici Rolü" başlığı ile sunulmuş olan bildiriye geliştirilerek ve dönüştürülerek hazırlanmıştır.

* Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi mail: yirmak@bingol.edu.tr

at the wedding are performed for a healthy and happy marriage, and the practices related to death are performed in order to ease the transition of the decedent to the hereafter, and the spirit not to harm the others alive and to respect to the spirits of the ancestors. In short, purposes of the beliefs and the practices during the transition periods are to ensure a healthy transition of the person to the next period of his life and to protect him from various dangers. In this study, we will intend to present beliefs and practices during the transition periods with regards to data compiled in Bingöl, which is located within the borders of Eastern Anatolia Region and where oral tradition is still alive in comparison to the cities in the Western regions.

Keywords: Bingöl, Transition Periods, Birth, Circumcision, Marriage, Death.

GİRİŞ

Dünya üzerinde yaşayan her toplumun kendine özgü bir yaşam tarzı ve yüzyıllar içerisinde uygulana gelen birtakım örf, âdet ve gelenekleri vardır. Bunlar zaman içerisinde kalıplaşarak toplumun temel değerlerini oluştururlar. Bu bakımdan toplumun temel dinamiklerini oluşturan bu kültürel değerlerin tespit edilerek kayıt altına alınması ve gelecek kuşaklara aktarılması son derece önem arz etmektedir (Özdemir, 2009: 186). Geçiş dönemleri olarak adlandırılan doğum, sünnet, evlenme ve ölüm ile ilgili inanç ve uygulamalar toplumun sahip olduğu kültürel değerler içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu inanç, uygulama ve pratikler çocuğun anne karnına düşmesinden doğumuna, büyüüp evlenmesine ve ölümüne kadar sürmektedir. Şamanizm, Animizm, Budizm ve Manihaizm gibi Orta Asya inanç sistemlerinden etkilenen geçiş dönemleri inanç ve ritüelleri, Türklerin İslamî kültür dairesine girmesinden sonra birtakım dönüşümlerle yeniden şekil almıştır. Günümüzde bu inançlardan birçoğu ritüel işlevini kaybettiği için varlığını âdet olarak devam ettirmektedir (Artun, 2008: 134). Geçiş dönemleri inanç ve pratikleri; insanın kötü ruhların zararlarından korunması, sağlıklı olması, statü değişimi ve bir sonraki döneme hazırlanması bakımından önemli bir işlev görmektedir. Bu çalışmada; Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan ve sözlü kültürün halâ canlı olarak sürdürüldüğü şehirlerimizden olan Bingöl'de derlemiş olduğumuz geçiş dönemi inanç ve uygulamaları sırasıyla ele alınacaktır.

1. DOĞUM

İnsanoğlu diğer canlılarda olduğu gibi üreyerek neslini devam ettiren bir varlıktır. Bir kadın ve erkeğin beraberliği sonucunda bir yavrunun dünyaya getirilmesi “doğum” olarak adlandırılır. Eski Türkler çocuk sahibi olmak için ata mezarlarını, evliya türbelerini ziyaret ederek adaklar adarlardı. Tanrı'nın rızasını kazanmak için açlar doyurulur, çıplaklar giydirilir ve ağzı kutlu kişilerin duası alınır. Eski Türklerde çocukları koruma görevinin ve üremeyi sağlama işinin “umay” a verildiğine inanılırdı. Bu inanç; İslamiyet'in kabulüyle “Fadime Ana” inancına dönüşmüştür (Kalaft, 1999: 82). Dede Korkut Hikâyeleri'nde çocuksuz olan kişilerin toplumda en ağır

şekilde dışlandığını görüyoruz. Yine halk hikâyelerinde çocuk sahibi olmak isteyen ve bunun için yolculuğa çıkan padişah, vezir vb. kişilerin bir çeşme başında veya bir mezarlıkta iki rekât namaz kıldıktan sonra Hızır tarafından kendilerine verilen elmanın, eşleriyle paylaşarak yenmesi neticesinde çocuk sahibi olduklarını belirtmek gerekir. Bu örnekler, Türkler’de çocuk sahibi olmanın ne kadar önemli olduğunu, çocuksuzluğun ise toplumda hoş karşılanmadığını ortaya koymaktadır. Günümüzde Bingöl’de devam eden doğum ile ilgili inanç, âdet ve uygulamalarda Eski Türk inanç ve âdetlerinin etkisini görmek mümkündür. Bingöl’de yaşayan doğumla ilgili inanç, âdet ve uygulamalar; doğum öncesi, doğum ve doğum sonrası olmak üzere üç ana başlık altında ele alınacaktır.

1.1 Doğum Öncesi

1.1.1 Gebe Kalmak İçin Yapılan Uygulamalar

Eski Türk kültüründe olduğu gibi Bingöl’de de çocuk sahibi olmamak bir eksiklik olarak kabul edilir ve çocuğu olmayan insanlar toplum tarafından hor görülür. Çocuğun olmamasında genellikle kadınlar kusurlu görüldüğü için tedavi de kadına uygulanır. Çocuğu olmayan kadına Zazaca kuru anlamına gelen “*hışk*” ya da katır anlamına gelen “*kurvenda*” adı verilmektedir. Çocuğu olmayan kadın ve erkeğe; “*kör ocak*”, “*kısır*”, “*dölsüz*” gibi adlar takılır. (K1) Çocuk sahibi olan aileler, çocuğu olmayan ailelere çocuklarını göstermek istemezler, çünkü bu ailelerin çocuğa nazar edecekleri düşünülür. (K2) Bu ve benzeri yakıştırmalara maruz kalan kadın içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulmak için birtakım uygulamalara başvurur. Tespit ettiğimiz bu uygulamalar şunlardır:

1.1.2 Dinsel-Büyüsel Uygulamalar

Çocuk sahibi olabilmek için ziyaret yerlerine ve türbelere gidilir. Burada iki rekât namaz kılınır ve dua edilir ve sonrasında kurban kesilir. Ziyaretten bir miktar toprak alınır ve çocuğu olmayan kadına yedirilir. (K3, K4) Bu türbe ziyaretinde küçük bir kâğıt parçasına dilek yazılarak suya atılır. Taştan yapılan beşik, bebek çorabı veya bebeklere ait emzik gibi eşyalar ağaçlara asılır. (K9) Eğer çocuk olursa çocuğa türbe- de yatan velî kişinin ismi verilir. (K8, K9) Çocuk olması niyetiyle 4444 defa salatun tefriciye duası okunur. (K5) Hocalara muska yaptırılır. Muskalar hastanın boynuna veya sırtına asılır. Bazen de bu muska suya batırılır ve muskanın batırıldığı bu su şifa amacıyla hastaya içirilir. Seyyid, şeyh veya mollalara “*boylama*”³ yaptırılır, ip bağlatılır. (K3)

3 Henüz yaş iken koparılan bir söğüt ağacının dalının iki ucunun birleştirilmesiyle bir daire şekli oluşturulur. Oluşturulan bu daire rahatsızlığı olan kişinin (çocuğu olmayan kadının, korkan bir kişinin veya altına kaçırılan çocukların) başından ayağına doğru geçirilir, daha sonra kişi, içerisinden çıkarılır ve yerde bırakılan daireye hoca bazı dualar okuyarak ve bir muska yazarak boylama işlemini tamamlar. Hocanın yazmış olduğu bu muska üzerinde taşınması için hastaya verilir. (K31)

Hacdan getirilen hurma ve deve dili kurutulmuş çocuğu olmayan kadına yedirilir. (K7) Aynı zamanda yedi tane evden para toplanır, o yıl hacca giden birine verilir. Hamile kalmak isteyen kadına boncuklu kolye seti takılır ve hacdan getirilen bir elbise giydirilir. (K8) Diğer bir uygulama ise; bir Cem töreninde çocuğu olmayan veya herhangi bir sağlık sorunu yaşayan kişiler için Dede'den dua istenir. Evliyalar ve yarenler dualarla yardıma çağırılır. Düşük yapan kadınlar için tas indirilip, ip bağlatılır. Bu ipi, On İki İmam soyundan geldiğine inanılan kişiler bağlar. (K3)

1.1.3 Halk Hekimliği Uygulamaları

Kadının gebe kalmasına engel olduğu düşünülen rahim iltihabını gidermek ve rahim üşütmesini ortadan kaldırmak için kaplıcalara gidilir, burada yıkanılır ve kaplıca suyundan içilir. Maydanoz, saman, yonca gibi bitkiler suda kaynatılır; kaynatılan bu suyun buharıyla hasta terletilir. Çocuğun olmaması, rahmin sertleşmesine bağlandığı için rahim yumuşatılarak maske kaldırılır. (K3, K6, K7, K8, K9) Ebegümece otu, (Zazaca; "verrejik", Kürtçe; "tolik") kaynatılır ve bu otun suyu kadına içirilir, haşlanan ot ise yağ ve yumurtayla pişirilerek kadına yedirilir. Ayrıca ışgın ve böğürtlen kökü kaynatılarak bu bitkilerin suyu hamile kalmak isteyen kadına içirilir. (K6, K7, K8, K9, K10) Çocuğu olmayan erkeklere ise; kaynatılan keçiboyunuzu, havuç ve "çaşır" adı verilen bitkilerin suyu içirilir. (K11, K12) Kadının rahminin temizlenmesi için soğan suda kaynatılır, soğanın suyu süzülür ve bu sudan kadına kırk gün boyunca her sabah aç karına bir bardak içirilir. Sobanın üzerinde ısıtılan kiremit, bir beze sarılarak kadının karnının üzerine bırakılır. Kadının rahmi aşağı doğru düşmüş ise bir ebe, maske kaldırma (rahim kaldırma) yöntemi ile kadının rahmini yukarı doğru çekerek tekrar yerine oturtur. (K6, K7, K8, K9)

Hastaya deve eti yedirilir ve deve sütü içirilir. Bunun nedeni deveye atfedilen kutsallıktır. Çocuğu olmayan kadın, doğum yapmakta olan bir kadının yanına gider, yeni doğan çocuğun göbek kordonunu kendi eteğinin üzerinde kestirir. (K3) Bunun dışında bir başka uygulama ise şöyledir: Çocuk sahibi olmak isteyen kadın yeni doğum yapmış bir kadının evine gider ve buraya gitmeden önce en sevdiği yiyecekleri yer; aynı zamanda en sevdiği giysileri giyer. Bu giysileri iki hafta boyunca üzerinden hiç çıkarmaz. (K3) Çocuğu olmayan kadın, cuma günü kaydattığı on adet yumurtayı ve bir adet ekmeği on çocuklu olan bir eve götürür, yenilen yumurtaların kabuğunu o evden alarak suyun içine atar ve bu suyla yıkanır. (K13)

1.1.4 Bebeğin Cinsiyet Tayini ve Aşerme

Hamile kadının göbeği büyük ve yuvarlaksa çocuğun erkek; sivri ise çocuğun kız olacağına inanılır. Hamile kadının canı tatlı yiyecekler çekerse erkek, ekşi yiyecekler çekerse kız çocuğu doğuracağı düşünülür. Bebek anne karnında çok hareketli ve sürekli tekme atıyorsa o çocuğun erkek olduğuna, bebek anne karnının sol tarafında ise ve balık gibi yüzüyorsa bu çocuğun kız olduğuna inanılır. Çocuk erkek ise annenin midesinde yanma olur, mide ekşime yapar. Bu durum bebeğin başının saçlı olmasına bağlanır. (K15)

Hamile kadının haberi olmadan yere iki minder bırakılır. Birinin altına çatal, diğinin altına bıçak konulur; çatal kıızı, bıçak erkeği temsil eder. Kadın bu cisimlerden hangisinin üzerine oturursa çocuğun cinsiyeti ona göre anlaşılır. **(K5)** Hamile kadın karnını veya bacağını kaşırsa doğacak çocuğun kız, bunların dışında vücudunun herhangi bir yerini kaşırsa çocuğun erkek olacağına inanılır. Küçükbaş hayvanın kafası ikiye bölünür. Hayvanın çene kısmında et fazla ise kız; az ise çocuğun erkek olacağına kanaat getirilir. **(K3)** Hamile kadın balığın içindeki baloncuyu eliyle sıkarsa, baloncuk patlarsa çocuğun erkek, patlamaz ise kız olacağına inanılır. Hamilelikte kadının vücudunda bazı lekeler oluşur. Bu leke göğüste ise erkek, yüzde ise kız olacağına inanılır. Zihinsel engelli birisine doğacak çocuğun cinsiyeti sorulur; eğer erkek derse erkek, kız derse kız olacağına inanılır. **(K6, K7, K8, K9)** Anne güzelleşirse kız, yüzü lekelenip çirkinleşirse erkek çocuk doğuracaktır. **(K15)** Hamile kadın aya baktığında erkek, güneşe baktığında ise kız doğuracağı inancı hâkimdir. **(K16)**

1.1.5 Hamilelik Dönemi Kaçınmaları

Çocuğu yaşamayan kadınlar, hamile kadınlarla görüştürülmez; çünkü bu durum bir uğursuzluk olarak kabul edilir ve bu uğursuzluğun hamile kadına geçeceğine inanılır. **(K14)** Doğacak bebeğin güzel olması için anne, sağlıklı beslenmeye dikkat eder; süt ürünleri ve meyve tüketmeye gayret eder, bolca balık tüketir; özellikle çocuğun süt gibi bembeyaz bir cilde sahip olması için süt içer. **(K15)** Kadın doğacak bebeklerinin güzel olması için her gece Yusuf Suresi'ni okur. Çocuk anne karnında canlandığı zaman annenin karşısında kim varsa, çocuğun o kişiye benzeyeceğine inanılır. Hamile kadın türbeye gittiğinde elini yüzüne veya vücudunun herhangi bir yerine sürerse, bebeğinin vücudunda kahverenkli beneklerin çıkacağına inanılır. Hamile kadın doğum boyunca kelle paça yemeği yemez, yerse çocuğun topuğunda yara çıkacağına inanılır. **(K6, K7, K8, K9)** Aşerme döneminde çiğ, çilek, zeytin, salça, nar gibi yiyecekler yenildikten sonra eller yıkanmadan vücudun herhangi bir yerine sürülürse, doğacak çocuğun vücudunda da yenilen yiyeceklere benzer şekiller çıkacağı inancı yörede oldukça yaygındır. **(K17)**

1.2 Doğum

Doğum işlemi, eskiden daha çok evlerde yapılmasına rağmen son yıllarda genellikle hastaneler tercih edilmektedir. Evlerde gerçekleştirilen doğum genellikle yörenin tecrübeli ve yaşlı kadınları tarafından yaptırılır. Doğum için özel bir oda seçilmez. Doğum, yatak odası, oturma odası veya evin hangi odası uygunsa orada yaptırılır. Doğumda ılık su, leğen, havlu, makas, sabun, ip, naylon, çarşaf vb. malzemeler kullanılır. Kadın oturtularak doğum yaptırılır. Doğum sırasında ebe kadına üç kadın yardım eder. Doğumun rahat gerçekleşmesi için kadın sıcak suyla banyo yaptırılır daha sonra battaniyeye sarılarak terletilir. Doğum güçleşirse kadının göbeğine elle hafif baskı uygulanır, ezan okunur ve kadına zezem suyu içirilir. Doğumun zor geçmesi, kadının ağır işler yapmasına veya bebeğin anne karnında ters dönmesine bağlanır. Kadın doğum yaptıktan sonra "heval puçık" adı verilen eşin düşmesi için çocuğun göbek

bağı annenin ayak başparmağına bağlanır ya da göbek bağı çekilerek eş düşürülür. Eğer eş düşmez ise kadın hayatını kaybeder. Doğumdan sonra kanamayı durdurmak için; doğum yapan kadına tatlı (kızartılmış dut, helise) yedirilir, şerbet içirilir. Doğum işlemi tamamlandıktan sonra doğumu yaptıran ebeye teşekkür amacıyla kumaş, elbise vb. hediyeler takdim edilir. **(K17)**

1.2.1 Göbek Kesme, Yıkama ve Tuzlama

Doğum sonrasında göbek bağını kesmek için bıçak veya makas kullanılır. Çocuğun göbek kordonunu genellikle ninesi keser. Bazı yörelerde ise çocuğun göbek kordonu yabancı birisi tarafından kesilir ve o kişi bebeğin göbek ninesi olur. Göbek bağı bebeğin karnından dört parmak kadar bir uzunlukta kesilir ve bir ip ile bağlanır. Bir müddet sonra göbek bağı kurur ve kendiliğinden düşer. Bu işlemden sonra bebek yıkanarak kundağa sarılı bir şekilde annenin kucağına verilir. Doğum yapan kadın altına höllük toprağı döşenmiş bir yatakta yatırılır. Göbek bağı kesilmesinde kullanılan bıçak veya makas yıkanarak bebeğin yastığının altına bırakılır ve burada üç gün bekletilir. Çocuğun göbek bağı okul, cami, hastane, üniversite vb. yerlerin bahçelerine gömülür ki; çocuk iyi huylu olsun, Allah yolunda olsun, çalışkan olsun, geleceği iyi olsun. Bazı köylerde ise göbek kordonu temiz bir bezle sarılarak çocuğun uzun ömürlü olması için akan suya bırakılır ya da hatıra olarak saklanır. Yöredeki bir başka uygulama da; çocuğun gelecekte iyi bir meslek sahibi olması için kesilen göbek kordonunun meslek sahibi olan bir kişinin ayaklarının dibine atılmasıdır. **(K3, K18)**

Yıkamaya başlanmadan önce bebeğin vücudu tuzlanır ve hazırlanan ılık suyla yıkanır. Bebek yıkanırken kırk bir kere maşallah denilir ve bazı dualar okunur. Yıkama sırasında bebeğin gamzeli ve alnının düz gelişmesi için alın ve yanaklar bastırılır, kulaklarının düz gelmesi için kulaklar bezle sarılır, boyu uzasın diye ayaklarından tutulur ve bebek baş aşağı doğru sarkıtılır. Bebeğin vücudunun tuzlanmasındaki amaç; bebeğinin cildinde meydana gelebilecek soyulmayı, pişik oluşmasını ve ter kokusunu engellemektir. Tuzlu suyun mikrop kırma gibi bir özelliği de olduğundan bebek bu yolla mikroplardan korunmuş olacaktır. **(K3)**

Yörede yeni doğum yapmış kadınlara “zoğlun” adı verilmektedir. Doğumdan sonra kadının ağrısını ve sancısını dindirmek için “kardu” adı verilen ottan yapılan çorba veya yemek kadına yedirilir. **(K9)** Doğum yapan kadının sütünün çoğalması için ona tereyağlı veya pekmezli yumurta yedirilir, şerbet veya bol şekerli çay içirilir. Dirençli olması için de kadına bulgur pilavı, taze soğan, dalak ve ciğer gibi kan yapıcı yiyecekler yedirilir. Bebeği nazardan korumak için bazı pratikler uygulanmaktadır. Bunlar; bebeğin yüzüne is sürülmesi, bebeğe eski ve yırtık kıyafetler giydirilmesi ve ayrıca çocuk sahibi olamayan veya çocuğu ölen kadına gösterilmemesi gibi uygulamalardır. **(K3)**

Bingöl’de yeni doğmuş bebekler için bazı kutlamalar yapılmaktadır. Doğan çocuk erkek ise doğumun yedinci günü yemekler, börekler, hedikler, mezeler ve meyve-

ler hazırlanır. Genç kızlar akşam eve davet edilir. Gecenin geç saatlerine kadar oyunlar oynanarak eğlenilir ve kutlama yapılır. Bu kutlamaya “*haftok*” adı verilmektedir. Ayrıca doğmuş çocuk için hediyeler dağıtılmakta, adaklar kesilmekte ve misafirlere çeşitli ikramlar yapılmaktadır. Kız bebek doğduğunda ise bu tür şenlikler pek yapılmamaktadır. (K19)

1.3 Doğum Sonrası

1.3.1 Bebeğe Ad Koyma

Eski Türklerde çocuğa bir kahramanlık göstermedikçe bir ad verilmezdi. Dede Korkut hikâyelerinde çocuğun ad alabilmesi için bir kahramanlık göstermesi gerektiği anlatılır. Ancak bu uygulama günümüzde devam etmemektedir. Günümüzde çocuklara isim verilirken kötü ruhların olumsuzluklarından korumak için çeşitli isimler verildiği görülmektedir. Yeni doğmuş çocuğa üç gün içerisinde isim verilir. Ad verirken çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunur ve çocuğun adı üç defa kulağına söylenir. Çocuk bayram günü doğmuş ise bebeğe Bayram veya Ramazan; hayırlı günlerden birinde doğmuş ise Mevlid, Kadir ve Berat; ailenin ilk çocukları ise İlknur, İlkay, Birgül, İlker gibi isimler verilir. Bu çocuktan sonra başka bir çocuk olması arzu edilmiyorsa doğan bu çocuğa Yeter, Songül, Soner, Dursun, Durdu vb. isimlerin verilmesi de yörede karşılaştığımız ad verme uygulamalarındandır. Çocukları yaşamayan aileler çocuklarının yaşaması için çocuğa babanın ismini de verebilmektedir. Örneğin; babanın adı Emin ise çocuk da Emin veya Mehmet Emin ismini almaktadır. (K3)

1.3.2 Çocuğun Yaşaması ve Sağlıklı Olması için Yapılan Uygulamalar

Çocuğu doğduktan sonra ölen kadınlar için bazı pratikler uygulanmaktadır. Buğdayın içindeki siyah taneler ayıklanır, ayıklanan bu taneler ezilerek çocuğu yaşamayan kadına süt ile birlikte içirilir. Çocuğun kulak memesinde delik açılır, siyah köpekten alınan bir kıl, delinmiş kulağa geçirilir ve yedi yıl üst üste çocuk için kurban kesilir. Çocuğun cinsiyeti erkek ise bu çocuğun saçı yedi yıl boyunca kesilmez. Adı Mehmet olan yedi kişiden para toplanır, bu parayla gümüş para alınarak çocuğun delinen kulağına takılır ya da adı Mehmet olan bu yedi kişiden birer çivi alınır ve alınan bu çiviler bir horozla birlikte hocaya götürülerek okutulur. Horoz kesilerek kanı çivilere sürülür, çiviler de demircide ezdirilip eritildikten sonra bilezik haline getirilir ve yedi yıl boyunca çocuğun bileğine takılır. Bir başka uygulama ise; adı Mehmet olan yedi kişiden birer küçük bez parçası alınarak birbirine eklenir ve fistan haline getirilerek kız-erkek farkı gözetilmeksizin yedi yıl boyunca çocuğa giydirilir. (K3) Doğumdan sonra bebeğin sarılık olmaması için bebeğe altın yüzük veya sarı boncuk takılır, beşiğin üzerine bir sarı tülent örtülür ya da çocuk sarı ışıklı bir lambanın altında uyutulur. Sarılığın geçmesi, çocuğun yedi yıllık yeşil sabun ile yıkanması da yörede karşılaşılan bir başka uygulamadır. (K8)

1.3.3 Lohusa Dönemi, Al basması ve Kırklama

Eski Türklerde çocuğun büyüyüp er adını almasına kadar geçen süreçte ona yardımcı olan ve onu kara iyelerin (ruhların) kötülüklerinden koruyup gözettiğine inanılan “*umay*” adı verilen koruyucu iyeler vardı. “*Albıs/alkarısı*” ve “*körmös*” adı verilen bu kara iyelerin; lohusa kadınlara ve çocuklara musallat olduğuna, doğumu zorlaştırdığına özellikle de insanlara hastalık ve ölüm korkusu verdiğiğine inanılırdı. Bu inanıştan dolayı günümüzde kötü ruhların zararından korumak için bebeğin yastığının ya da beşiğinin altına bıçak, makas ve iğne gibi kesici ve delici aletler konulmaktadır. Bu inancın; kadının doğumu sırasında çocuktan sonra gelen “*eş*” veya “*son*” adı verilen pratiklerde de izlerini sürdürdüğünü söylemek mümkündür (Araz, 1995: 28-36).

Yörede, yeni doğum yapmış loğusa kadına “*doğaskan*” adı verilmektedir. Lohusa annenin yatağına ve bebeğin beşiğine kırmızı kurdele takılır. Lohusa döneminde kadın yalnız bırakılmaz. Kırkı çıkmayan ve abdestsiz olan kadınları cin çarpacağına inanılır. Bundan dolayı kadının ve bebeğin yastığının altına ekmek parçası, bıçak, makas, iğne vb. cisimler konulur. “*Al basması*” ve “*al karısı*” ndan çocuğu korumak için yuvarlak gri tonlarında parlak bir boncuk bebeğin boynuna asılır. “*Al basması*” nın musallat olduğu kadın, kurt kafatası ile kırk defa başından su dökülerek yıkanır, böylelikle “*al basması*” nın geçtiğine inanılır. Bu işlemden sonra kadın yeniden hamile kalabilir. “*Albasması*” nın kalkması için ayrıca muska yazdırılır ve bu muska lohusa kadının banyo yapacağı suyun içine atılarak kadın bu su ile banyo yaptırılır. Lohusa ve bebeği görmeye gelenlere genellikle bebek gösterilmez. Ayrıca ziyarete gelenler evden ayrılırken sütünün kesilmemesi için annenin bir kimseyi öpmesine müsaade edilmez. (K6)

Doğum yapmış kadının kırkı çıkmadan önce zorunlu haller dışında dışarıya çıkmasına izin verilmez. Çünkü “*kırkların çatışması*” ndan korkulur. Eğer “*Kırk çatışması*” olursa bebeğin sağlıklı büyüemeyeceğine inanılır. Kadın veya bebek dışarı çıkarılacaksa önce kapının önüne bir parça ekmek atılır, sonra dışarı çıkarılır. Çocuğu kötülüklerden, nazardan ve kem gözlerden korumak için dışarıya çıkan çocuğun kundağına demir veya ekmek parçası konulur. (K3) Başka evden ateş alınmaz. Ateşin alınması, çocuğun şiddetli bir ateşli hastalık geçireceğine yorumlanır. Lohusa kadının cenazeye gitmesine izin verilmez, gitmek zorunda kalırsa cenaze suyunun üzerinden atlatılır, kadının eli ve yüzü bu suyla yıkanır. (K20) Eğer lohusa kadını al basarsa bu kadın, hocalar tarafından sağaltılır. Hoca kadına bazı sorular sorarak ondan al basması sırasında gördüğü varlıkların ya da şahısların isimlerini öğrenir ve bu isimleri bir kâğıda yazdıktan sonra kâğıdı yakar. Hastanın bu büyüsel işleminden sonra iyileşeceğine inanılır. (K13)

Yörede “*kırklama*” işlemine “*çıl*” adı verilmektedir. “*Kırklama*” işlemi; kötü ruhlardan kurtulmak ve çocuğun dünya hayatına alışması için yapılır. Kırklama yapmak için öncelikle suya kırk yemek kaşığı su, kırk tane arpa ya da buğday ve bir

tespih atılır. Suya buğday atılmasının nedeni: çocuğun rızkının bereketli olması ve kötü ruhlardan arındırılmasıdır. Çocuk banyo yaptırılmadan önce anne, banyo suyuna elini daldırır ve “*bebeğin kırkı bebeğe, yılanın kırkı yılan, kertenkelenin kırkı kertenkeleye, hayvanların kırkı hayvanlara*” der. Bu sözler, aynı gün veya kırk içinde doğum yapmış kadın veya hayvanların kırklarının çatışmaması için söylenir. Bebeği ve anneyi kırkından çıkarmak için hazırlanan suya kırkar defa İhlâs, Felak ve Nas sureleri okunur. Abdestli biri o suya elini daldırır, kırk kez o suyu bebeğin ve annenin başından döker. Kırk gün boyunca annenin ve bebeğin kirlenen elbiseleri okunmuş su ile yıkanır. Nasibin artması, rızkın bol olması ve cinlerden korunmak için çocuğun kundağına ekmek parçası veya demir parçası bırakılır. Zirâ cinlerin demir parçasından korktuklarına inanılır. **(K19)**

Lohusa kadın ve bebek kırkı çıktıktan sonra ilk olarak ailenin en cömert kişinin evine götürülür ki; onun ahlâkını alsın. Bu uygulamaya “*kırk çıkarma/uçurma*” adı verilmektedir. **(K12)** Çocuğun tırnağı ilk olarak kırkıdan sonra kesilir. Tırnak kesilirken dua okunur. Kesilen tırnaklar babasının cüzdanına konur ve ondan bahşiş istenir. Çocuğun saçları ise ilk olarak bir yaşından sonra kesilir. Saçlar bir tartıda tartılır, saçın gramı kadar altın alınır ve bu altın bir fakire sadaka olarak verilir. Bazı yerlerde kesilen saçlar saklanır veya temiz bir toprağa gömülür. **(K19)** Kırklamadan sonra çocuk sağlıklı büyürse, kırklamanın iyi geçtiğine; çocuk gelişmiyorsa, sağlıklı bir kırklamanın yapılmadığına inanılır. Bu durumdan dolayı çocuk bir mezarlığa götürülür ve bir mezarın yanına bırakılır. Mezarlıkta yalnız bırakılan çocuk ağlarsa kırklamasındaki aksaklıkların ortadan kalkmış olduğuna; eğer ağlamazsa kısa bir zaman içerisinde o çocuğun öleceğine inanılır. **(K3)**

1.3.4 Diş Çıkarma ve Hedik

Çocuğun dişi çıktıktan sonra buğday ve nohuttan oluşan “*hedik*” adı verilen bir yemek yapılır. Komşular ve akrabalar eve davet edilir. Misafirler bebek ve annesine hediyeler getirirler. Çocuk diş çıkardığında başından aşağı buğday taneleri dökülür ki; çocuğun dişleri sağlam olsun. Çocuğun dişi ilk çıktığında bu ilk dişi gören aileden bir kişi “*hayırlı olsun*” diye bağırarak herkese müjdeli haberi duyurur. Çocuğun diş çıkardığını ilk gören kişinin çocuğa bazı hediyeler alması âdettendir. Dişi çıktığında çocuk bir tepsiye oturtulur. Tepsinin içine bıçak, makas, kalem ve Kur’an-ı Kerim konulur. Çocuk bunlardan hangisini seçerse gelecekte ona dair bir meslek sahibi olacağına inanılır. Sofra bezinin üstüne oturtulan çocuğun başına hedik dökülür. Dökülen bu hedikleri dişleri düzgün ve sağlam biri yer ki; çocuğun da dişleri düzgün ve sağlam olsun. Yedilik dişi düşen bir çocuğun dişi buğday ambarının arkasına atılır. **(K3, K18)**

2. SÜNNET

Türk kültüründe gerek Peygamberimizin sünneti olması, gerek sağlık bakımından yararlı olmasından dolayı sünnet geleneğine çok önem verilmektedir. Bingöl’de çocuklar genellikle 0-7 yaş arasında sünnet ettirilir. Sünnet olmayanlar toplumda

hor görülür ve onlara “hanzo” diye hitap edilir. Sünnet için genellikle ilkbahar veya sonbahar tercih edilmektedir. Çünkü bu mevsimlerde çocuklarda kan dolaşımı daha hızlıdır. Eskiden sünnet işlemi, “Tatoşlar” adı verilen sünnetçiler tarafından yapılmaktaydı; ancak günümüzde sünnet için hijyenik koşullardan dolayı daha çok hastaneler tercih edilmektedir. Sünnet töreninde kurban kesilir, davetlilere yemek ikramı yapılır. Gelen davetliler çocuğa hediyeler verir. Üç gün devam eden sünnet töreninde Kuran-ı Kerim ve Mevlid okutturulur. Çocuk sünnet olmadan önce ata bindirilir ve gezdirilir. Her çocuğun bir kirvesi olmaktadır ve çocuğun kirvesi olarak ailenin sevilen bir yakını seçilmektedir. Kirve, sünnet masraflarını bütçesi yettiği kadar karşılamaya çalışmaktadır. Sünnet sırasında kirve, çocuğu sıkıca tutarak çocuğun hareket etmesini engeller. Kirveye bir bez verilir. Bezin üzerine çocuğun kanı dökülür. Bu kanın çocukla kirve arasında kan bağı oluşturduğuna inanılmaktadır. Kirvelik çocuğun ölümüne kadar devam eder. Kirve çocukları, kardeş olarak kabul edilmesinden dolayı birbiriyle evlenemez. Sünnet olan çocuğun kesilen uzvu, cami avlusuna gömülür. Sünnet olan çocukların cinsel organı tentürdiyot ile iyileşene kadar pansuman yapılır. Çocuk iyileşene kadar dışarı çıkarılmaz ve kan yapıcı gıdalarla beslenir. (K19)

3. EVLENME

Türk kültüründe evlilik kurumuna çok önem verilmektedir. Evlenme ile ilgili inanç ve uygulamalarda iyi ve kötü karakterli iyelerin; ata ruhlarının eş bulmada, mutlu bir yuva kurmada, çocuk sahibi olmada ve doğan çocukların hayatta kalmasında etkili olduğu söylenebilir (Kalafat, 1999: 104) Evlenme, bireyin bir statüden (bekârlık), başka bir statüye (karı-koca) geçtiğini gösteren bir geçiş dönemidir. Evlenen karı-koca ailenin, aile ise toplumun temelini oluşturmaktadır. Evlenen çiftin dünyaya getirdiği çocuklar da neslin devamını sağlamaktadır. Bu bakımdan evlenmede amaç; çocuk sahibi olmak suretiyle hem neslin devamını sağlamak hem de kültürel değerleri gelecek kuşaklara aktarmaktır. Bingöl’de evlenme ilgili birçok âdet, inanç ve uygulama günümüzde varlığını sürdürmektedir.

3.1 Evlilik Öncesi

3.1.1 Kismetin Açılması İçin Yapılan Uygulamalar

Evlenemeyen kız ve erkeğin kismetinin açılması için çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bunun için türbelere gidilir, kutsal olarak kabul edilen ağaçlara çaput bağlanır ve kurban kesilir. Kismetini kapalı olan kız, kismetinin açılması için camide yazma açar veya yazma bağlar. Üzerinde anahtarı olan bir kilidi kapatarak camiye bırakır, kilit başkaları tarafından açılırsa kismetinin açılacağına inanılır. Evlilik çağına gelmiş kız misafirlige gider, kismetinin açılması için gittiği evden bir anahtar alır ve yastığının altına koyarak uyur. Gördüğü rüyadan kismetinin açılıp açılmayacağını anlar. Evlenen gelinin ayakkabısının altına evlenemeyen kişinin adı yazılır. Gelin evden çıkınca gelinin oturmuş olduğu sandalyeye kismetini kapalı olan kişi oturur, böylece sandalyeye oturan bu genç kızın kismetinin açılacağına inanılır. Erkekler de kismetini-

nin açılması için evlenecek olan kişinin koluna girer. Tuzlu ekmeğin pişirilip bir kısmı yenilir, bir kısmı da kargaların yemesi için dama atılır. Karga, ekmeği alıp hangi yöne götürürse kişinin kısmetinin o yönde olduğu inancı hâkimdir. Uğur böceği elin üzerine alınır ve “*ey uğur böceği düğünüm hangi yere doğru gidecek*” denilerek uğur böceği havaya bırakılır. Uğur böceğinin gittiği yönde evlilik olayının gerçekleşeceğine inanılır. Kısmetinin açılmasını isteyen kız, bir nişan merasimine katılır ve nişanlanan kızın kurdelesinden bir parça keser ve bu kurdeleyi kısmetin açılması için yastığının altına koyar. (K21)

3.1.2 Kız Bakma-Kız Görme

Yörede eskiden daha çok “*görücü usulü evlilik*” yapılmış olmasına rağmen artık günümüzde daha çok “*aşk evliliği*” tercih edilmektedir. Bu tür evlilikler; genç kız ve erkeğin birbirini daha önceden görmeleri ve birbirleriyle tanışmaları neticesinde almış oldukları evlilik kararlarını ailelerine bildirmeleri ile gerçekleşmektedir. Eğer ailelerin de onayı alınırsa evlilik yolunda ilk adım atılmış olmaktadır. Görücü usulü bir evlilikte ise kızı, ilk önce erkeğin annesi gidip görür, eğer beğenirse oğluna söyler, kızın bir fotoğrafını alıp erkeğe, erkeğin fotoğrafını da kıza gösterir. Oğlan ve kızın kararları olumlu olursa oğlanın ailesi, kızın ailesinden kızı istemeye gider.

3.1.3 Kız İsteme-Söz Kesme

Yörede aile büyükleri (anne, baba, dede, nine, amca, teyze, hala ağabey, kız kardeş, erkek kardeş vs.) ve toplumda sözü geçen birkaç kişiyle beraber kız istemeye gidilir. Kız istemeye gidilirken kız tarafına hediye olarak çikolata, tatlı, çiçek, çerez ve çeşitli içecekler götürülür. İsteme işi; Allah’ın ve Peygamberimizin adı anılarak yapılır. Daha sonra kız kahve yapar ve misafirlere ikram eder. Damadın kahvesine tuz veya karabiber atılır. Genellikle başlık parası istenmez; ancak erkek tarafı gönlünden kopan bir miktar parayı “*süt parası*” olarak kızın ailesine verir. Verilen bu para kızın çeyizi için harcanır. Kız tarafı, kızını vermeyi kabul ederse aileler arasında söz kesilir ve nişan için gün kararlaştırılır.

3.1.4 Nişan

Nişan merasimi kız tarafında yapılır, masrafları ise genellikle erkek tarafı karşılar. Ancak son yıllarda nişanı kız tarafının yaptığı da görülmektedir. Nişana aile büyükleri, komşular davet edilir. Erkek tarafı kıza, kız tarafı da erkeğe nişan yüzüğü alır. Nişan yüzüğü aile büyükleri tarafından takılır, yüzükler kırmızı kurdele ile bağlanır. Kesilen kurdeleden bir parça da bekâr kızlara veya erkeklere verilir ki; kısmetleri açılsın. Nişanda erkek tarafı altın veya para takar, kız tarafı herhangi bir şey takmaz. Nişandan sonra erkek tarafı düğüne kadar sık sık gelini ziyarete gider ve ona kıymetli hediyeler götürür. Düğün zamanına yakın nişanlı kız çeyizini serer, akraba ve komşular çeyizi görmeye gelir ve yanlarında nişanlı kıza hediye olarak bazı çeyizlik eşyalar getirirler. Damat tarafı kıza; sandık, bohça, patik, lif, seccade, gömlek, kumaş, yazma, havlu vb. eşyalar getirir. Nişan ve düğün arasına Ramazan ya da Kurban Bayramı

denk gelirse erkek tarafı gelin evine davet edilir, erkek tarafı giderken yanında (kurbanlık koyun, bohça, altın vb.) hediyeler götürür. Nişandan sonra iki taraf toplanır ve düğün için uygun bir tarih belirlenir. (K22)

3.2 Düğün

Düğünden önce gelin alışverişe çıkarılır ve gelinin ihtiyaçları karşılanır. Gelin de düğünden önce yakın akrabalarına hediye etmek için bohça hazırlar. Düğüne genellikle davetiye gönderilerek çağrı yapılır, bazı köylerde ise davetlileri düğüne çağırmak için şeker ya da mum dağıtılır. Düğün erkek evinde gerçekleşir. Eskiden genellikle köy düğünleri yapılırken günümüzde daha çok salon düğünleri yapılmaya başlanmıştır. Köy düğünleri genellikle cuma günü başlayıp pazar günü biter. Salon düğünleri ise cumartesi günü başlayıp pazar günü biter. Düğünde misafirlere düğün yemeği ikram edilir. Salon düğünü yapıyorsa yemek ikramının yanında düğün pastası ve içecek ikramı da yapılır. Resmî ve dinî nikâh düğünden önce kıyılır. Dini nikâha imam, anne, baba, gelin ve damat katılır. Nikâh sırasında iki kişi de nikâh şahidi olur. Yörede düğünler çalgılı veya mevlitli olmak üzere iki şekilde yapılmaktadır. (K22, K23, K24)

3.2.1 Kına Gecesi

Kına; Türk inanç sisteminde adanmış olmanın işaretidir. İnanca göre kına işareti taşıyan canlı ve cansız varlıkların mukaddes olduğuna inanılır, ona dokunulmaz. Bunun içindir ki; askere gidene, kurban edilecek hayvana, evlenen gençlere kına yakılır. (Kalafat, 1999: 111) Bingöl'de kına gecesi gelinin evinde yapılır. Gelin yöresel "*bindalli*" adı verilen yöresel bir kıyafet giyer. Kınaya gelinin ve erkeğin bayan akrabaları ve arkadaşları katılır. Kızlar gelinin etrafında duygu yüklü türküler söyleyerek dönerler. Kına sırasında gelin, kaynanası tarafından avucuna altın konulmadan avucunu açmaz. Geline kına yakıldıktan sonra gelinin eli kırmızı bir eldivenle sarılır. Gelin oturduğu yerden kalkınca yerine ilk oturan bekâr kızın kısmetinin açılacağına inanılır. Kına gecesinde uğursuzluğun olmaması için iki kişi gelinin kollarından tutar, gelini üç defa sandalyeye oturtup kaldırır. Kına merasimine katılanlara hediye olarak kına dağıtılır. Erkekler gelin kınasına katılmaz; ancak damat için erkek evinde ayrı bir kutlama ve kına merasimi yapılır. Damat için düzenlenen bu merasimde damadın sadece serçe parmağına yakılır.

3.2.2 Gelin Alma

Gelini baba evinden almaya gidilirken uzun bir araç konvoyu oluşturulur. Gelin baba evinden çıkmadan önce erkek kardeşi tarafından gelinin beline kırmızı bir kuşak bağlanır. Eğer erkek kardeş yok ise bu kuşak amcaoğlu tarafından bağlanır. Erkek tarafı kuşak bağlayana bir miktar para verir. Gelin baba evinden çıkarken diğer kız kardeşlerinin de kısmetlerinin açılması için üç kez döner arkasına bakar. Çocuklar gelin konvoyunun önünü keserek bahşiş isterler. Damat tarafından çocuklara içinde bir miktar para bulunan zarf verilir.

3.2.3 Gelin İndirme

Eskiden gelin bir ata bindirilerek götürülürmüş. Gelin, damat evine geldiğinde erkek tarafından birisi gelinin ayakkabısının içine altın koymadıkça attan inmezmiş. Günümüzde ise gelin araç konvoyuyla evinden alınır. Gelin erkek evine gelince kurban kesilir. Damat evine girmeden önce Kurân-ı Kerim'in altından geçirilen gelin, bir bardak ya da fincanı ayağıyla kırar. Eve girerken tatlı dilli olsun diye gelinin ağzına bal sürülür. Gelin ve damat kapıdan girmeden önce her ikisinin de üzerine mutluluk, uğur ve bereket getirmesi için çeşitli şeker veya çerezlerden oluşan "saçı" saçılır. Gelin cam bardak, testi, yumurta vb. şeyleri duvara veya kapıya çarparak kırar. (K22) Gelin evden içeri girince üç kez Kurân-ı Kerim'i öper. Sandalyeye oturan gelinin kucağına çabuk çocuk sahibi olsun diye genellikle bir erkek çocuk verilir. (K23)

3.3 Düğün Sonrası

3.3.1 Gerdek

Damat gerdek odasına girince gelinin duvağını kaldırır. Gerdek gecesinin sabahında gelin kaynanasının ve kayınbabasının elini öper. Gerdekten sonraki ilk günün sonunda çeyiz açılır ve eve gelen misafirlere hediyeler verilir. Bir hafta sonra damat, eşiyile beraber kayınbabasının ve kayınvalidesinin elini öpmeye gider. Gelin ailesinin yanında yedi gün misafir olarak kalır. (K23)

4. ÖLÜM

İnsan hayatının sonu olarak adlandırılan ölüm ile ilgili birçok inanç ve uygulama geçmişten günümüze devam etmektedir. Eski Türkler altın sırmalı elbiseler giydirdikleri ölümlerini önce bir tabuta koyar ve bu tabutu da bir sandukaya yerleştirdikten sonra mezara gömerlerdi (Kalafat, 1999: 126). Göktürkler mezarların üstüne yemek dökerlerdi. Ölünün bulunduğu çadırın etrafında yedi defa dönerek yüzlerini bıçakla kesip ağlarlardı. (Kalafat, 1999: 133) Defin töreniyle ve ölümler kültürüne bağlı en eski törenlerden biri de "ölü aşısı" adı verilen törendi. Ölü aşısı; definin üçüncü, yedinci ve yirmici gününde verilir, kırkıncı gün ise mezarlığa gidilir ve yedinci günde icra edilen tören tekrar edilirdi. En büyük aş töreni ise; ölümün üzerinden bir yıl geçtikten sonra yapılırdı. Bugün icra edilen anma törenleri; ölümlere aş verme töreninin tekâmül etmiş şeklidir başka bir şey değildir. Bu demek oluyor ki; ölümlere sunulan bu yemek, ölümlerin ruhlarının zararlarından korunmak için bir tür kurban yerine geçmekteydi (İnan, 2013: 189-190). Eski Türklerde ölen bir kişinin uzun sürecek olan cenaze törenleri yas ile başlamaktaydı. Bu törenlere "yuğ töreni" adı verilmekteydi. Ölümün gerçekleşmesinin hemen ardından yakınmalar başlamaktaydı. Cenaze çadır kapısının önüne gelir gelmez insanlar yüzlerini bir bıçakla keserek kanlı gözyaşları dökerlerdi. Kırgızlarda yüzün tırnakla çizilmesi ve saçların yolunması geleneği bugün dahi devam ettiği bilinmektedir (Roux, 1999: 245). Günümüzde bu inanç ve uygulamalar, ölü aşısı ve ağıt geleneğiyle devam etmektedir. Bir kişi öldükten sonra ölünün ilk ge-

cesinde, üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci günlerinde, ölüm yıldönümünde ayrıca ölümden sonraki ilk bayram olan “kara bayram” da kurbanlar kesilmekte, yemekler verilmekte, Kurân-ı Kerim ve Mevlit okutulmaktadır.

4.1 Ölüm Anı

Ölmek üzere olan birisine Kuran-ı Kerim okunur sürekli Kelime-i Tevhit hatırlatılır. Bir kişinin öleceği anlaşılınca sağ tarafa çevrilir. Temiz bir tülbent islatılarak ölecek olan kişinin ağzına sürülür. Ölüm yatağındaki kişi konuşamadığı için yanında bulunanlar ona sürekli Kelime-i Şahadeti hatırlatır ve Yasin Suresi’ni okurlar. Ölüm döşegindeki kişiyi ziyarete gelenler ondan helâllik ister.

Ölen kişinin el ve ayakları düzeltilir, sağ el işaret parmağı (şahadet parmağı) açık şekilde diğer parmaklar kapatılır, yüzü kıbleye çevrilir. Ölünün gözleri açığa kapatılır, çenesi düşmesin diye bir bezle bağlanır. Ölünün öldükten sonra gözlerinin açık kalması; sevdiklerini görmeden ölmüş olmasına, görmek istediği birine hasret gittiğine veya gözünün dünyada kaldığına yorumlanır. Ölen birinin renginin morarması, ağzından köpüklerin akması; o ölünün günahkâr olduğuna, ölümlerinde zorlanmış olduğuna, kötü amel sahibi olduğuna; renginin sararması ise; ölenin kişinin temiz, iyi amel sahibi olmasına ve zorlanmadan ölmüş olmasına yorumlanır. Toplumda acı çekilmeden yaşanan ölümler bir teselli unsuru olarak görülür. Ölen kişinin üzerine temiz ve beyaz bir örtü örtülür, şişmemesi için üzerine bıçak ya da makas gibi metal bir eşya bırakılır, üzerindeki dünyevi eşyalar ve eğer varsa takma dişi de çıkartılır. Ölen kişinin ölümü, câmide okunan salâ ile herkese duyurulur. Salâda; ölen kişinin adı, soyadı, kimin kızı ya da kimin oğlu olduğu ve hangi köyden olduğu söylenir, cenazenin gömüleceği yer ve saat hakkında halka bilgi verilir. (K25, K26, K27)

4.2 Ölünün Vasiyeti

Eğer ölen kişinin vasiyeti varsa bu vasiyet yerine getirilir. Vasiyet ölmeden önce sözlü ya da yazılı olarak yapılır ve vasiyet eden kişi bunu eşine veya bir yakınına verir. Vasiyetnameye mümkün olduğunca uyulmaya çalışılır. Yörede derlemiş olduğumuz bir vasiyetnamede vefat etmeden önce bir baba ailesine şöyle vasiyette bulunmuştur: “Beni usulüne uygun olarak, bir Müslüman’ın yıkamış titizliği ile yıkayınız. Mezarı gidinceye kadar, cenazeme gelen herkes “gufraneke ya rahman” desin. Definden önce, mezarımın her köşesinde birer defa tebareke okuyunuz. Definden önce bir defa Yasin-i Şerif okunsun. Telkinden önce “Elif lam, mim ve Amene Resulü” okunsun. Ondan sonra beni gömün ve istediğiniz şekilde telkini veriniz. Ramazan ayında bir kelime ve bir hatim indiriniz. Mezarımın başında 40 bin kelime-i tevhit söylensin, ıskat olarak 30 ölçek buğday veriniz. Burak olarak bir büyük sığır kesip dağıtınız. Köydeki meyve bahçem ve arazinin kenarına diktiğim 30 adet dut ağacım 20 adet ceviz ağacım “vağfi evlattır” yani isteyen herkes yiyebilir, yiyenlere helaldir.

Kefenim biçilmiş suyum kaynıyor;

Hocalar başucumda oturmuş okuyor;

Azrail kapıya dayanmış gitmiyor,

Dünya malı benim olsa ne çare” (K28)

4.3 Yıkama ve Kefenleme

Ölünün yıkama ve kefenlenme işlemi şu şekilde yapılmaktadır: Ölü için su kaynatılır, yıkanacak yer, araç ve gereç hazırlanır. Mevtanın kokmaması için yıkama suyuna gülsuyu veya rendelenmiş yeşil sabun eklenir. Ölüyü imam veya ölü yıkamasını bilen birisi yıkar. Ölüye ilk önce boy abdesti aldırılır. Yıkama esnasında ölüyü yıkayan kişi sürekli “*gufraneke ya rahman*” der. Ölünün yıkama suyundan arta kalan suyla ölünün elbiseleri ve ölüyü yıkarken kullanılan araç ve gereçler yıkanır. Bunun sebebi; ölünün ruhunun hala elbisede olduğu inancıdır. Ölü yıkandıktan sonra kefenleme işlemi başlar. Kefenleme için genellikle beyaz patiska bir kumaş kullanılır. Erkekler için on metre parçadan oluşan halk arasında “*karkek*” denen bir kefen kullanılır. Kadınlar için yine on metre yedi parçadan müteşekkil halk arasında “*peşmal, şal, karkek*” adı verilen bir kefen kullanılır. Kefen temiz ve yüksek bir yere serilir; mevta başı kibleye gelecek şekilde kefenin üzerine konur ve ardından kefene sarılır. Kefene sarılmadan önce ölünün ağız, burun ve kulaklarına pamuk konur. Ölü rahat taşınması için ayak ve baş kısmından bağlanır. Ölünün kefenlenme işlemi bittikten sonra ölü tabuta konulur. (K25, K30)

Tabut genelde çam, kavak gibi ağaçlardan yapılır ama kırsal kesimlerde içi oyulmuş iki yuvarlak ağacın kendirle bağlanıp tabut olarak kullanıldığı da görülür. Tabut yeşil bir örtü ile örtülür. Eğer mevta bayan ise bunu belirtmek amacıyla “*yazma*” adı verilen bir başörtüsü tabutun baş kısmına bağlanır. Mevta yeni gelin veya gelinlik bir genç kız ise tabutun üstüne gelinlik, kına elbisesi veya kırmızı yazma örtülür.

4.4 Mezar Kazılması

Bir taraftan ölüyü hazırlama işlemi sürerken, diğer taraftan mezar kazma ve mezarı hazırlama işlemi sürdürülür. Erkekler için mezarlığın derinliği, erkeğin meme hizasına kadardır, kadınlar için ise bir boydudur. Yani kadın mezarı daha derindir. Bazı bölgelerde kabrin yüksekliği bir insanın oturabileceği yükseklikte olmasına dikkat edilir. Mezarlar genellikle kazma ve kürek kullanarak kazılır ancak son zamanlarda şehir merkezinde kepçeyle de kazılmaktadır. Mezar kazmada insanlar birbiriyle yarışır. Mezar kazan kişilere hayır sahibi insanlar tarafından ekmek, helva ve mevsimine göre bazı yiyecekler ikram edilir. Mezar kazma işlemi bittikten sonra kabir hazırlıkları başlar. (K26)

4.5 Cenaze Namazı ve Ölü Gömme

Cenaze namazına mevtanın yakınları başta olmak üzere komşuları, tanıdıkları ve hazırda bulunanlar katılır. Mevtanın cenaze namazının kılınabilmesi için Müslüman olması gerekir. Gayrimüslimlerin cenaze namazı kılınmaz. Mevta namaz esnasında musalla taşının üzerine konulur. Bir imam cenaze namazını kıldırır. (K30)

Cenazenin taşınma biçimi çocuklarda farklı, büyüklerde farklıdır. Çocuklar battaniyeye sarılarak kucakta, büyükler ise rahat taşınır diye tabuta konularak omuzlarda taşınır. Tabuta bazı yörelerde “zellağ” adı verilmektedir. Tabutu taşıyanlar sıkça el değiştirirler. Cenaze sahiplerinin kendileri istemedikçe, cenaze taşınmasına müsaade edilmez. Bayan cenazesi gömülürken başkalarının göremeyeceği şekilde, üstleri örtülerek gömülür. Ölü kabre götürülürken üstüne çarşaf veya battaniye örtülür. Bunun bir diğer sebebi de; ölüyü görenlerin korkmasına engel olmaktır. (K25, K26) Ölü, yüzü kibleye dönük olarak ve yanı üzerine yatırılarak toprağa bırakıldıktan sonra ölünün üzerine toprak düşmemesi için üzerine kısa tahtalar sıra sıra dizilerek bir set oluşturulur. Daha sonra ölünün üzerine toprak atılır. Toprak yer seviyesine geldiğinde mezarın ayak ve baş kısmına birer taş dikilir. Baş ve ayak kısmına dikilen taşlara yörede “berguelil” adı verilmektedir. Toprak yer seviyesinden 30-40 cm olacak şekilde doldurulduktan sonra bastırılır. Bastırma işlemi bittikten sonra ölünün baş ve ayak kısmına yan yana beyaz taşlar dikilir. Taşların beyaz veya açık renkli olması; sâlih amele yorumlanır. Dizilen bu taşlar insanlar için; “*ey yaşayanlar biliniz ki; bu dikilen taşlar gibi herkes sırayla ölecektir.*” mesajını taşımaktadır. (K25)

Gömme olayı bittikten sonra mezardan iki adım uzaklaşılır. İncancına göre ölen şahıs öldüğünü ilk defa o anda anlar. Mezarın başındakiler iki adım geri çekildiği sırada ölünün de ayağa kalkmak istediği ancak başının taşa değdiği inancı vardır. Daha sonra imam tarafından ölüye telkin verilir. Telkin; ölüye rehberlik etmek, sorulacak sorulara hazırlamak için yapılır. Telkin bittikten sonra cenazeye katılanlar ölü için Fatiha Suresi’ni okur ve mezarlıktan ayrılırlar. (K25, K26)

4.6 Taziye Geleneği

Taziye sahipleri taziyeye gelenleri kapı önünde karşılar. Cemaat taziye evine geldikten sonra ayakta Fatiha okunur. Fatiha okunduktan sonra başsağlığı dilenir. Taziyeye gelenlere çay veya şerbet ikram edilir. Son zamanlarda taziyeler taziye evinde veya kiralanan kahvehanelerde kabul edilmeye başlanmıştır. (K26)

Bazı köylerde ölen kişinin evinde yemek pişirilmez. Yemeği komşular pişirir. Komşular gelen misafirleri evlerine alarak ikramda bulunurlar. Günlük hatimler indirilir. Kur’an-ı Kerim okunur. Tesbihât yapılır. Ölünün akrabaları kırk gün boyunca mezarlığa giderler. Orada da Kur’an ve Yasin okunur. Akrabalar ve komşular sık sık ölü evini ziyaret eder ve evin ihtiyaçlarını karşılarlar. Ölünün ruhunun evde olduğu incancından dolayı evde televizyon ve radyo açılmaz. Ölen kişinin eşi başına boncuksuz ve sade bir yazma örter. Her perşembe günü ölünün hayrına fakirlere yemek verilir. Eğer ölen kişi kurban kesmemişse onun adına kurban kesilir. Ölen kişinin elbiseleri ya yakılır ya da fakirlere dağıtılır. Yakılan elbiselerin külü temiz bir yere dökülür. (K29)

4.7 Yas ve Ağıt Geleneği

Yas tutma bazen kırk gün boyunca devam eder. Erkekler tıraş olmaz, evde televizyon radyo gibi elektronik araçlar kullanılmaz. Enstrüman çalınmaz. Yas sürecinin hâkim rengi siyahtır. **(K30)** Ölü evine yas için gelen kişiler ve özellikle kadınlar ölen kişinin en yakınına sarılarak ağlamaya başlar. Bu ağlamalar zamanla şiirleşerek ağıta dönüşür. Bazı yörelerde ağıt yakmayı kendine meslek edinmiş kadınlar vardır. Bu kadınlar ölen kişinin yakınları olsun veya olmasın ölü evine gidip ağıt okurlar ve böylece yas evindeki matemi artırır. **(K26)**

4.8 Mezarlık Ziyareti

Yörede mezarlıklar genellikle yol kenarında yer almaktadır. Her köyün kendi mezarlığı vardır. Bir mezarlık içinde ayrı aile mezarlıklarına da rastlamak mümkündür. Mevtanın ailesi tarafından kırk gün boyunca kabir ziyareti yapılır. Mezarlığa girilirken sonra selam verilir, ölenler için Kurân-ı Kerim okunur ve dua edilir. Mezarın üstünden geçilmez. Mezarların üzerine şekerler bırakılır. **(K25, K28, K30)**

4.9 Ölülere Anma Uygulamaları

Mevtanın vefatının ilk gecesı, üçüncü, yedinci, kırkını ve elli ikinci gününde Kuran-ı Kerim ve mevlit okutulmaktadır. Ölünün ilk gecesinde, Yasin Suresi okunur. Dualar edilir. Hatim indirilir. Definden sonraki ilk cumasında; mezarına gidilir. Dualar edilir. Ölen kişinin yedinci gününde Mevlit okutulur. Ölünün hayrına helva ve ekmek dağıtılır. Kırkını gününde yine Mevlit okutulur ve ölen kişinin mezarı ziyaret edilir, kırk bir defa Yasin Suresi okunur, kurban kesilir. Kesilen kurban eti fakirlere dağıtılır. Ölünün kırkı çıktıktan sonra yemek verilir. Bu yemeğe komşular, akrabalar, tanıdıklar ve fakirler davet edilir. Bazı köylerde yemeğe gelemeyen kişilerin evine yemek gönderilir. Ölünün sağ iken kılamadığı namazları ve tutamadığı oruçları karşılığında fakirlere yemek verilir. **(K26, K29, K30)** Ölümün elli ikinci gününde ve birinci yıldönümünde benzer uygulamalar yapılır. Definden sonraki ilk bayramda ise; bayram namazı kılındıktan hemen sonra ölü evi ziyaret edilir. İlk bayram üzüntülü geçer. İlk bayrama “kara bayram” adı verilmektedir. “Kara bayram”da akrabalar ölü evinde toplanır. Bayram namazından sonra mezarlığa gidilir. Kuran-ı Kerim ve Yasin-i Şerif okunur. Mezarın üzerine para, şeker, bisküvi, meyve vb. konulur. Mezarlık ziyareti bitince eve dönülür. İlk bayramda taziye evine bayramlaşmaya gelenler Fatıha Suresi’ni okur. **(K26, K29, K30)**

SONUÇ

Şamanizm, Animizm, Budizm ve Manihaizm gibi Orta Asya inanç sistemlerinden etkilenmiş olan geçiş dönemleri inanç ve uygulamaları, Türklerin İslamî kültür dairesine girmesinden sonra birtakım dönüşümlerle günümüze kadar ulaşmıştır. Bingöl’de devam eden doğum, evlenme ve ölüm ile ilgili inanç ve uygulamalarda Eski Türk inanç ve âdetlerinin izlerini görmek mümkündür. Doğumda uygulanan pratikler; hayatın normale dönmesi, çocuğun daha sağlıklı olması, kötü ruhlardan korunması için icra edilirken sünnette uygulanan pratikler; çocukluktan ergenliğe atılan ilk adımdır ve çocuğa statü kazandırır. Sünnet olan çocuk “erkek” kimliğini kazanmış olur. Evlenmede uygulanan pratikler; neslin devamının sağlanması, evliliğin sağlıklı ve mutluluk içerisinde geçmesi ve olumsuzluklardan korunmak için icra edilir. Evlilikle aile kurumunun temeli atılarak kadın ve erkek yeni bir statüye geçmiş olur. Bu durum eşleri birey olmaktan kolektif bilince taşımaktadır. Ölümle ilgili uygulamalar ise; ölünün öbür âleme geçişinin kolay olması, ruhunun geride kalanlara zarar vermemesi için uygulanır. Günümüzde bu inanç ve uygulamalar ölü aşı ve ağıt geleneğiyle devam etmektedir. Bir kişi öldükten sonra ilk gecesı, üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci ve ölüm yıldönümünde kurbanlar kesilmekte, yemekler verilmekte, Kuran-ı Kerim ve Mevlid okutulmaktadır. Sonuç olarak; hayatın en önemli dönemlerini oluşturan geçiş dönemleri, doğumdan ölüme kadar insan hayatının inşa edilmesi ve kültürün genç kuşaklara aktarılması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- ARAZ, Rıfat (1995), Harput’ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- ARTUN, Erman (2008), Türk Halkbilimi, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İNAN, Abdulkadir (2013), Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KALAFAT, Yaşar (1999), Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- ÖZDEMİR, Cafer (2009), “Havza İlçesinin Genel Folklorik Yapısı”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research Volume 2/7 Spring, s.185-206.
- ROUX, Jean-Paul (1999) Altay Türklerinde Ölüm, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KAYNAK KİŞİLER

K1: Berivan ÇAMUKA, 39 Yaşında, İlkokul, Ev Hanımı, Bahçelievler Mah. Bingöl.

K2: İnci GÜNDOĞDU, 70 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Kültür Mah. Bingöl.

K3: Hatice BOR, 56 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Üçyaka Köyü, Bingöl.

K4: Zehra ÖZEVİLİ, 82 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Bahçeli Köyü, Genç İlçesi, Bingöl.

K5: Fatma ÇAPALAR, 60 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K6: Zübeyde BURTAŞKIRAY, 44 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Yeşilyurt Mah. Bingöl.

K7: Saniye ELİPEK, 56 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, UyduKent Mah. Bingöl.

K8: Basriye CUCUBOĞA, 62 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Çevrimpınar Köyü, Bingöl.

K9: Süphan ÇERİ, 45 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, UyduKent Mah. Bingöl.

K8: Rukiye EYÜPBEYÇİK, 44 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K9: Sabite BUTAKU, 43 Yaşında, İlkokul, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K10: Rabia GÜNCEGÖRÜ, 45 Yaşında, İlkokul, Ev Hanımı, Törek Köyü, Bingöl.

K11: Necla ÖZ, 56 Yaşında, Ortaokul, Ev Hanımı, Yeşilyurt Mah. Karlıoava İlçesi, Bingöl.

K12: Birgül KIRDEMİR, 39 Yaşında, İlkokul, Ev Hanımı, Kanireş Mah. Karlıoava İlçesi, Bingöl.

K13: Birgül GELEN, 41 Yaşında, Lise, Ev Hanımı, Yeni Şehir Mah. Bingöl.

K14: Nergiz ÇAĞIRMAN, 40 Yaşında, Lise, Ev Hanımı, UyduKent Mah. Bingöl.

K15: Neslihan İŞLEK, 47 Yaşında, Ortaokul, Ev Hanımı, UyduKent Mah. Bingöl.

K16: Seyhan KESKİN, 35 Yaşında, Ortaokul, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K17: Melihat YAKACI, 45 Yaşında, İlkokul, Ev Hanımı, Çeltiksuyu Köyü, Bingöl.

K18: Hayriye CUCUBOĞA, 52 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K19: Yıldız KIRDEMİR, 73 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Kanireş Mah. Karlıova İlçesi, Bingöl.

K20: Beyhan BUDUNOĞLU, 63 Yaşında, İlkokul, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K21: Yusuf ALAN, 35 Yaşında, Okur-Yazar, Marangoz, Halime Pınar Mah. Solhan İlçesi, Bingöl.

K22: Yonca BİNGÖL, 23 Yaşında, Lise, Güvenlik Görevlisi, Yeşilyurt Mah. Karlıova İlçesi, Bingöl.

K23: Hanım ŞENGÜL, 71 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Kültür Mah. Bingöl.

K24: Nurgül AKDEMİR, 26 Yaşında, İlkokul, Kuaför, Kültür Mah. Bingöl.

K25: Mehmet TAMAC, 30 Yaşında, Üniversite, Müezzin, Kültür Mah. Bingöl.

K26: Hacı Necmettin Boylaz, 67 yaşında, ilkokul mezunu, esnaf, Üçyaka Köyü, Bingöl.

K27: Ali BUDAN, 53 Yaşında, İlkokul, İnşaat İşçisi, Recep Tayyip Erdoğan Mah. Bingöl.

K28: Tülay ÇUBUK, 26 Yaşında, Üniversite, Öğrenci, Üçyaka Köyü, Bingöl.

K29: Süphan ÇERİ, 45 Yaşında, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Uydu Kent Mah. Bingöl.

K30: Abdurrahman ALPAY, 70 Yaşında, Okur-Yazar, Saray Mah. Bingöl.

K31: Handan HAMARAT, 27 Yaşında, Yüksek Lisans Öğrencisi, Kültür Mah. Bingöl.

HEYTING'İN ÜÇ DEĞERLİ MANTIĞI AÇISINDAN DİNÎ SÖZCELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluating the Religious Utterances from the Point of Heyting's Three-Valued Logic

Fikret OSMAN *

ÖZET

Bu çalışmada Heyting'in üç değerli mantığı açısından dinî sözcelerinin kendi içindeki tutarlılıkları, birbiriyle tutarlılıkları, birbirine eşdeğerlilikleri ve bu sözcelerden hareketle oluşturulan çıkarımların geçerlilikleri denetlenmektedir. Bunun yanı sıra bu sözceler ve onlardan hareketle oluşturulan çıkarımların geçerlilikleri iki değerli mantık ve Łukasiewicz'in üç değerli mantığı açısından gösterilerek bu üç mantık arasında bir karşılaştırma da yapılmaktadır. Yöntem olarak ise doğruluk tablosu kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heyting, Üç Değerli Mantık, Dinî Sözce, Tutarlılık, Eşdeğerlilik, Geçerlilik

ABSTRACT

In this study, consistencies of religious utterances within themselves and each other, their equivalencies to each other and validities of the inferences generated based on these utterances were analysed from the point of Heyting's three-valued logic. Besides, validities of these utterances and the inferences generated based on these utterances were also demonstrated from the point of two-valued logic and Łukasiewicz's three-valued logic and these three logics were compared. Truth table method was adopted as the method.

Key Words: Heyting, Three-Valued Logic, Religious Utterances, Equivalency, Validity

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

GİRİŞ

Heyting'in üç değerli mantığı diğer bazı üç değerli mantıklardan –örneğin Łukasiewicz'in üç değerli mantığından- değil ve koşul önermelerinin bazı değer durumlarında aldıkları değerler yönünden ayrılır.¹ Buna göre bu mantıkta ifadelerin doğruluk değerleri şu şekilde oluşur:^{2,3}

1 Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, 2. bs., Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 196.

2 Heyting, A., *Intuitionism: An Introduction*, 3 rd imp., North Holland Publishing Company, Amsterdam and London, 1971, pp. 101-118.

3 Söz konusu değerler Łukasiewicz'in üç değerli mantığında aşağıdaki gibidir:

| | p | q | $\sim p$ | $\sim q$ | $p \wedge q$ | $p \vee q$ | $p \rightarrow q$ | $p \leftrightarrow q$ |
|---|---|---|----------|----------|--------------|------------|-------------------|-----------------------|
| 1 | D | D | Y | Y | D | D | D | D |
| 2 | D | B | Y | B | B | D | B | B |
| 3 | D | Y | Y | D | Y | D | Y | Y |
| 4 | B | D | B | Y | B | D | D | B |
| 5 | B | B | B | B | B | B | D | D |
| 6 | B | Y | B | D | Y | B | B | B |
| 7 | Y | D | D | Y | Y | D | D | Y |
| 8 | Y | B | D | B | Y | B | D | B |
| 9 | Y | Y | D | D | Y | Y | D | D |

(Bkz. Łukasiewicz, Jan, *Elements of Mathematical Logic*, trans. Olgierd Wojtasiewicz, Pergamon Press Ltd, Oxford, 1964, pp. 12-79.)

Bu değerler iki değerli mantıkta ise şöyledir:

| | p | q | $\sim p$ | $\sim q$ | $p \wedge q$ | $p \vee q$ | $p \rightarrow q$ | $p \leftrightarrow q$ |
|---|---|---|----------|----------|--------------|------------|-------------------|-----------------------|
| 1 | D | D | Y | Y | D | D | D | D |
| 2 | D | Y | Y | D | Y | D | Y | Y |
| 3 | Y | D | D | Y | Y | D | D | Y |
| 4 | Y | Y | D | D | Y | Y | D | D |

(Bkz. Hodges, Wilfrid, *Logic*, Penguin Books Ltd, Middlesex, 1977, pp. 86-104.)

| | p | q | $\sim p$ | $\sim q$ | $\sim\sim p$ | $\sim\sim q$ | $p \wedge q$ | $p \vee q$ | $p \rightarrow q$ | $p \leftrightarrow q$ |
|---|---|---|----------|----------|--------------|--------------|--------------|------------|-------------------|-----------------------|
| 1 | D | D | Y | Y | D | D | D | D | D | D |
| 2 | D | B | Y | Y | D | D | B | D | B | B |
| 3 | D | Y | Y | D | D | Y | Y | D | Y | Y |
| 4 | B | D | Y | Y | D | D | B | D | D | B |
| 5 | B | B | Y | Y | D | D | B | B | D | D |
| 6 | B | Y | Y | D | D | Y | Y | B | Y | B |
| 7 | Y | D | D | Y | Y | D | Y | D | D | Y |
| 8 | Y | B | D | Y | Y | D | Y | B | D | B |
| 9 | Y | Y | D | D | Y | Y | Y | Y | D | D |

Şimdi bu tablo doğrultusunda bazı dinî sözceleri denetleyelim:

1. Tutarlılık Denetlemesi

1.1. Önermelerin Kendi İçindeki Tutarlılıklarının Denetlenmesi

1.1.1. $p \wedge q^4$

“Tanrı bağışlayan ve esirgeyendir.”

| | p | q | $p \wedge q$ |
|---|---|---|--------------|
| 1 | D | D | <u>D</u> |
| 2 | D | B | B |
| 3 | D | Y | Y |
| 4 | B | D | B |
| 5 | B | B | B |
| 6 | B | Y | Y |
| 7 | Y | D | Y |
| 8 | Y | B | Y |
| 9 | Y | Y | Y |

Tam tutarlıdır.

4 Bu sözcük Łukasiewicz'in üç değerli mantığında aynı değerleri alırken iki değerli mantıkta aşağıdaki değerlere sahiptir:

| | p | q | $p \wedge q$ |
|---|---|---|--------------|
| 1 | D | D | <u>D</u> |
| 2 | D | Y | Y |
| 3 | Y | D | Y |
| 4 | Y | Y | Y |

Tutarlıdır.

1.1.2. $p \wedge \sim p$ ⁵

“Tanrı hem merhamet eden hem de merhamet etmeyendir.”

| | p | ~p | $p \wedge \sim p$ |
|---|---|----|-------------------|
| 1 | D | Y | Y |
| 2 | B | Y | Y |
| 3 | Y | D | Y |

Tutarsızdır.

5 Bu sözce nin Łukasiewicz'in üç değerli mantığı (1) ve iki değerli mantık (2) açısından doğruluk tablosunda denetlemesi şöyledir:

1.

| | p | ~p | $p \wedge \sim p$ |
|---|---|----|-------------------|
| 1 | D | Y | Y |
| 2 | B | B | <u>B</u> |
| 3 | Y | D | Y |

Yarı tutarlıdır.

2.

| | p | ~p | $p \wedge \sim p$ |
|---|---|----|-------------------|
| 1 | D | Y | Y |
| 2 | Y | D | Y |

Tutarsızdır.

1.1.3. $\sim(\sim p)$ ⁶

“Tanrı’nın merhametli olmadığını söyleyemeyiz.”

| | p | $\sim p$ | $\sim(\sim p)$ |
|---|---|----------|----------------|
| 1 | D | Y | <u>D</u> |
| 2 | B | Y | D |
| 3 | Y | D | Y |

Tam tutarlıdır.

6 Bu sözcenin Łukasiewicz’in üç değerli mantığı (1) ve iki değerli mantık (2) açısından doğruluk tablosunda denetlenmesi aşağıdaki gibidir:

1.

| | p | $\sim p$ | $\sim(\sim p)$ |
|---|---|----------|----------------|
| 1 | D | Y | <u>D</u> |
| 2 | B | B | B |
| 3 | Y | D | Y |

Tam tutarlıdır.

2.

| | p | $\sim p$ | $\sim(\sim p)$ |
|---|---|----------|----------------|
| 1 | D | Y | <u>D</u> |
| 2 | Y | D | Y |

Tutarlıdır.

1.2. Önermelerin Birbiriyle Tutarlılıklarının Denetlenmesi

1.2.1. “ $p \wedge q$ ” ve “ $p \rightarrow q$ ”⁷

“Tanrı bağışlayan ve esirgeyendir.” ve “Tanrı bağışlayansa esirgeyendir.”

| | p | q | $p \wedge q$ | $p \rightarrow q$ |
|---|---|---|--------------|-------------------|
| 1 | D | D | <u>D</u> | <u>D</u> |
| 2 | D | B | B | B |
| 3 | D | Y | Y | Y |
| 4 | B | D | B | D |
| 5 | B | B | B | D |
| 6 | B | Y | Y | Y |
| 7 | Y | D | Y | D |
| 8 | Y | B | Y | D |
| 9 | Y | Y | Y | D |

Birbiriyle tutarlıdır.

⁷ Bu sözcelerinin birbiriyle tutarlılıkları Łukasiewicz'in üç değerli mantığı (1) ve iki değerli mantık (2) açısından doğruluk tablosunda şöyle gösterilebilir:

1.

| | p | q | $p \wedge q$ | $p \rightarrow q$ |
|---|---|---|--------------|-------------------|
| 1 | D | D | <u>D</u> | <u>D</u> |
| 2 | D | B | B | B |
| 3 | D | Y | Y | Y |
| 4 | B | D | B | D |
| 5 | B | B | B | D |
| 6 | B | Y | Y | B |
| 7 | Y | D | Y | D |
| 8 | Y | B | Y | D |
| 9 | Y | Y | Y | D |

Birbiriyle tutarlıdır.

2.

| | p | q | $p \wedge q$ | $p \rightarrow q$ |
|---|---|---|--------------|-------------------|
| 1 | D | D | <u>D</u> | <u>D</u> |
| 2 | D | Y | Y | Y |
| 3 | Y | D | Y | D |
| 4 | Y | Y | Y | D |

Birbiriyle tutarlıdır.

2. Eşdeğerlilik Denetlemesi

2.1. “ $p \rightarrow q$ ” ve “ $\sim q \rightarrow \sim p$ ”⁸

“Tanrı iyi niyetli ise adildir.” ve “Tanrı adil değilse iyi niyetli değildir.”

| | p | q | $\sim p$ | $\sim q$ | $p \rightarrow q$ | $\sim q \rightarrow \sim p$ |
|---|---|---|----------|----------|-------------------|-----------------------------|
| 1 | D | D | Y | Y | D | D |
| 2 | D | B | Y | Y | B | D |
| 3 | D | Y | Y | D | Y | Y |
| 4 | B | D | Y | Y | D | D |
| 5 | B | B | Y | Y | D | D |
| 6 | B | Y | Y | D | Y | Y |
| 7 | Y | D | D | Y | D | D |
| 8 | Y | B | D | Y | D | D |
| 9 | Y | Y | D | D | D | D |

Birbirine eşdeğer değildir.

⁸ Bu sözcükler Lukasiewicz’in üç değerli mantığı (1) ve iki değerli mantık (2) açısından doğruluk tablosunda aşağıdaki değerlere sahiptir:

1.

| | p | q | $\sim p$ | $\sim q$ | $p \rightarrow q$ | $\sim q \rightarrow \sim p$ |
|---|---|---|----------|----------|-------------------|-----------------------------|
| 1 | D | D | Y | Y | D | D |
| 2 | D | B | Y | B | B | B |
| 3 | D | Y | Y | D | Y | Y |
| 4 | B | D | B | Y | D | D |
| 5 | B | B | B | B | D | D |
| 6 | B | Y | B | D | B | B |
| 7 | Y | D | D | Y | D | D |
| 8 | Y | B | D | B | D | D |
| 9 | Y | Y | D | D | D | D |

Birbirine eşdeğerdir.

2.

| | p | q | $\sim p$ | $\sim q$ | $p \rightarrow q$ | $\sim q \rightarrow \sim p$ |
|---|---|---|----------|----------|-------------------|-----------------------------|
| 1 | D | D | Y | Y | D | D |
| 2 | D | Y | Y | D | Y | Y |
| 3 | Y | D | D | Y | D | D |
| 4 | Y | Y | D | D | D | D |

Birbirine eşdeğerdir.

3. Geçerlilik Denetlemesi

3.1. $p \rightarrow q, p \therefore q$ ⁹

$$[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$$

| | p | q | $p \rightarrow q$ | $(p \rightarrow q) \wedge p$ | $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ |
|---|---|---|-------------------|------------------------------|--|
| 1 | D | D | D | D | D |
| 2 | D | B | B | B | D |
| 3 | D | Y | Y | Y | D |
| 4 | B | D | D | B | D |
| 5 | B | B | D | B | D |
| 6 | B | Y | Y | Y | D |
| 7 | Y | D | D | Y | D |
| 8 | Y | B | D | Y | D |
| 9 | Y | Y | D | Y | D |

Geçerlidir.

9 Bu çıkarım Łukasiewicz'in üç değerli mantığı (1) ve iki değerli mantık (2) açısından doğruluk tablosunda şu değerleri alır:

1.

| | p | q | $p \rightarrow q$ | $(p \rightarrow q) \wedge p$ | $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ |
|---|---|---|-------------------|------------------------------|--|
| 1 | D | D | D | D | D |
| 2 | D | B | B | B | D |
| 3 | D | Y | Y | Y | D |
| 4 | B | D | D | B | D |
| 5 | B | B | D | B | D |
| 6 | B | Y | B | B | <u>B</u> |
| 7 | Y | D | D | Y | D |
| 8 | Y | B | D | Y | D |
| 9 | Y | Y | D | Y | D |

Geçersizdir.

2.

| | p | q | $p \rightarrow q$ | $(p \rightarrow q) \wedge p$ | $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ |
|---|---|---|-------------------|------------------------------|--|
| 1 | D | D | D | D | D |
| 2 | D | Y | Y | Y | D |
| 3 | Y | D | D | Y | D |
| 4 | Y | Y | D | Y | D |

Geçerlidir.

SONUÇ

Heyting'in üç değerli mantığı açısından dinî sözcelerle ilgili şunları söyleyebiliriz:

1. İki değerli mantık ve Łukasiewicz'in üç değerli mantığı açısından kendi içinde tutarlı olan bazı dinî sözceler Heyting'in üç değerli mantığı açısından da kendi içinde tutarlıdır.

2. İki değerli mantıkta tutarsız olan; ancak Łukasiewicz'in üç değerli mantığında yarı tutarlı olan bazı dinî sözceler Heyting'in üç değerli mantığında tutarsızdır.

3. İki değerli mantıkta ve Łukasiewicz'in üç değerli mantığında birbiriyle tutarlı olan bazı dinî sözceler, Heyting'in üç değerli mantığında da birbiriyle tutarlıdır.

4. İki değerli mantıkta ve Łukasiewicz'in üç değerli mantığında birbirine eşdeğer olan bazı dinî sözceler, Heyting'in üç değerli mantığında birbirine eşdeğer değildir.

5. Dinî sözcelerden hareketle oluşturulan ve iki değerli mantık açısından geçerli olup Łukasiewicz'in üç değerli mantığı açısından geçersiz olan bazı çıkarımlar, Heyting'in üç değerli mantığı açısından geçerlidir.

KAYNAKÇA

Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, 2. bs., Asa Kitabevi, Bursa, 1999.

Heyting, A., *Intuitionism: An Introduction*, 3 rd imp., North Holland Publishing Company, Amsterdam and London, 1971.

Hodges, Wilfrid, *Logic*, Penguin Books Ltd, Middlesex, 1977.

Łukasiewicz, Jan, *Elements of Mathematical Logic*, trans. Olgierd Wojtasiewicz, Pergamon Press Ltd, Oxford, 1964.

MÜCERREBÂT-I CERRÂH KÂSİM PÂŞÂ *Cerrâh Kâsım Pâşâ's Mücerrebât*

Osman ÖZER*

ÖZET

Türk bilim tarihi özellikle tıp alanında yapılan çalışmalarla dikkat çekmektedir. Türk tıp tarihine ait birçok eser çalışılmıştır. Son dönemlere ait eserler yeterli ilgi görmemiştir.

Ankara Milli Kütüphanesi 06 Mil Yz A 5097/2 de kayıtlı, Osmanlı Türkçesinin son dönemlerine ait sade bir Türkçe ile yazılmış Mücerrebât-ı Cerrâh Kâsım Pâşâ adlı eser, okunarak sözlüğü yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tıbbı, Cerrah Kasım Paşa, Hastalık isimleri, Bitki isimleri.

ABSTRACT

The history of Turkish science is noteworthy with practical studies especially in the medical area. Several studies have been carried out on the history of Turkish medicine. However, among these the latest ones haven't been paid much attention.

Recorded in Ankara National library with the code 06 Mil Yz A 5097/2 and written with a simple late Ottoman Turkish, the work titled "Mücerrebât-ı Cerrâh Kâsım Pâşâ" was read through and lexicalized.

Keywords: Ottoman medicine, Surgeon Kasım Pasha, Disease names, Plant names

GİRİŞ

Türkçe tıp yazmaları uzun yıllar süren bir geleneğin devamında meydana gelmiştir. Osmanlı döneminde birçok alanda yazılmış eserler içinde tıp konusunda yazılmış olanların sayısı oldukça fazladır.

* Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü Öğretim Üyesi, osmanaga@gmail.com

XIV. yüzyılda tercüme ile başlayan tıp bilimi gelişerek telif eserler yazılacak seviyelere gelmiştir. Tıp tarihinin XVI. yüzyıla kadar olan dönemleri çalışılmış bu dönemden sonraki eserleri pek ilgi görmemiştir.

Bu eserlerin içeriğini zenginleştiren özelliklerden biri de eserde geçen bitki isimleridir. Bitkilerin insan yaşamındaki vazgeçilmezliği her dilde bitkilerin adlandırılmalarını zengin bir alan haline getirmiştir (Önler, 2004: 273).

Hacminin küçük olmasına rağmen dil malzemesi yönünden zengin olması eseri ilginç kılmaktadır. Taşıdığı söz varlığının ortaya konulması bu çalışmanın esası olmuştur. Söz konusu yazma, çeviri yazı alfabesine aktarılarak özellikle hastalık isimleri ile bitki isimlerini ihtiva eden bir sözlük hazırlanmıştır. Yazmada kırmızı mürekkeple yazılan başlıklar italik yazılmıştır.

Yazılış ve istinsah tarihi bilinmemekle birlikte XVIII. yüzyılda kaleme alındığı söylenebilir.

Mücerrebât-ı Kâşım Pâşâ

Metnin başında “*cerrâh kâşım pâşâ merhûmuñ mücerrebâtıdır zıkr olunur*” 1b/1 ifadesinden de anlaşıldığı gibi eser, Cerrah Kasım Paşa’ya ait değildir. Mücerrebât-ı Kâşım Pâşâ adlı eserin yazarı belli değildir. Öldükten sonra başka biri tarafından kaleme alınmıştır.

Eseri kaleme alanın da bir hekim olduğu (“*hattâ bir hâtûn yedi seneden mütecâviz olmuş ki muttaşıl içinden kan gidermiş bu ilâcî êtdüm hâlâş oldı*” 22b/1, “*hâlâş bulduğda bu hâkıri duâdan unıtmaya*” 25b/7) satırlarından anlaşılmaktadır.

Eser, Ankara Milli Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Arşiv numarası 06 Mil Yz A 5097/2’dir. Konusu tıp ilimleridir. Koleksiyon, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’dur. Dvd numarası: 295’tir.

Özellikleri: Eserin boyutu (Dış-İç) 200x145–146x90’dır. Eser 36 yapraktan oluşmaktadır. Metnin yazı türü nesihdir. Her sayfa on üç satırdan meydana gelmektedir. Eserin kâğıt türü suyolu filigranlıdır.

Eser mavi bez kaplı, mukavva bir cilt içerisindeydir. Eser, tedavi ile ilgilidir. Söz başları ve cetveller kırmızı, yapraklar rutubet lekeliydir. Müellif veya müstensihin ismi eserde yazılmamıştır.

Eser, fasl olarak adlandırılan bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

İlk bölümlerde çeşitli hastalıklar ve bunların tedavileri ile ilgili macunlar verilmiştir. Son kısımlarında ise çeşitli at hastalıkları hakkında tedaviler verilmiştir. “*mezkrû duâyı at ve yahûd âdem*” 25b/2

FASIL

(1b/9) ma'cün beyânındadır ma'cün-ı sultân beyâzıd hân (2a/9) faşl-ı ma'cün-ı akşemseddin (2b/11) faşl-ı ma'cün-ı muhfeti'l-uhyâb (3a/7) faşl-ı ma'cün-ı müferrih yakutî (3b/4) faşl-ı ma'cün-ı muqavvîyi beyân (3b/11) faşl-ı ma'de ıslâhı için ma'cündür (4a/3) faşl-ı ma'cün-ı şürincân (4a/7) faşl-ı ma'cün-ı bevâşîr (4b/3) faşl-ı ma'cün-ı frenk zahmeti beyânındadır (4b/12) faşl-ı ma'cün tuzlu balğam (5a/4) faşl-ı ma'cün-ı bel ağrısı ve bel şovukluğu (5b/1) faşl-ı müşhil-i ma'cün beyân olunur (5b/10) faşl-ı ma'cün-ı mubîn (6b/3) faşl-ı diger bevâşîr ma'cünüdür (6b/8) faşl-ı havatnâd-i evşân yolın dutamayana nâfîdür (6b/12) faşl-ı tuzlu balğama (7a/7) faşl-ı şâhtere müzeyyen yeyi (7b/9) faşl-ı şerbet-i müşhil hablar beyânındadır (9a/11) faşl-ı tütüyâ ba'zı otlar beyânındadır (14a/12) faşl gözde olan perde için (19b/9) faşl-ı muqavvî (19b/13) faşl ta'alluqât-ı havâtîn

MACUN

(1b/9) ma'cün beyânındadır ma'cün-ı sultân beyâzıd hân (2a/9) faşl-ı ma'cün-ı akşemseddin (2b/11) eyleye faşl-ı ma'cün-ı muhfeti'l-uhyâb (3a/7) faşl-ı ma'cün-ı müferrih yakutî (3b/4) faşl-ı ma'cün-ı muqavvîyi beyân (3b/11) faşl-ı ma'de ıslâhı için ma'cündür (4a/3) faşl-ı ma'cün-ı şürincân (4a/7) faşl-ı ma'cün-ı bevâşîr (4a 11) ma'cün-ı öksürük (4b/4) faşl-ı ma'cün-ı frenk zahmeti beyânındadır (4b/12) faşl-ı ma'cün tuzlu balğam beyân olunur (5a/4) faşl-ı ma'cün-ı bel ağrısı ve bel şovukluğu (5b/1) faşl-ı müşhil-i ma'cün beyân olunur (5b/10) faşl-ı ma'cün-ı mubîn (6a/1) ma'cün-ı mübeyyinden (6b/3) bevâşîr ma'cünüdür (8a/10) sinâmekî ma'cünü (28a/10) ma'cün-ı muqavvî gücile yükin (32b/9) ma'cün-ı ekber budur.

CERRAH KASIM PAŞA

Esere ismi verilen Cerrah Kâsım Paşa; mâbeynde yetişip rikabdâr vebir hafta sonra çukadâr-ı şehriyârî olup 1070'de (1659/60) Eğri ve 1074'de (1663/64) Yanova, 1075'de (1664/65) Temeşvar beylerbeyi oldu. 1076'da (1665/66) Erzurum valisi olup Rebiyülevel 1081'de (Temmuz-Ağustos 1670) şikayet üzerine teftiş edilip berati görülmekle Kastamonu valisi, 20 Rebiyülevel 1082'de (27 Temmuz 1671) İstanbul kaymakamı, Zilhicce 1082'de (Nisan 1672) ikinci defa Temeşvar valisi ve 1086'da Budin valisi oldu. 1087/1676'da öldü. Sadık, doğru, tebirliydi (Süreyya, 1996:875)

Tıp üzerine iki risalesi vardır.

1. Macmû'a fî Murakkabât al-Adviyya

Nushası: Marhal al- Irākī nr, 1370K/2; 23 sayfa, 13x22 cm, 21 str. İstinsahı H. XIII. asırda Fihris al-Mushaf al-Irākī, Tıb 212.

2. Risāle-i Tarif-i Meācin

Ankara Milli Kütüphanesi'nde 06 Mil Yz A 2511/3'te kayıtlı bulunmaktadır. Risāle-i Kâsım Paşa olarak da geçer. Tedavi maksatlı hazırlanan macun çeşitleri hastalıkların, tedavisi için önerilen muska ve vefk örnekleri ile dualar yer alır (Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü, 2008:)

SONUÇ

Türkçe tıp yazmaları uzun yıllar süren bir geleneğin devamında meydana gelmiştir. Osmanlı döneminde birçok alanda yazılmış eserler içinde tıp konusunda yazılmış olanların sayısı oldukça fazladır.

Bu eserler ses, şekil, imla ve özellikle söz varlığı bakımından yazıldığı dönemin dil özelliklerini yansıtır. Ses ve şekil bakımından dönemin diğer eserlerinden farklı özelliklere sahip olmadığından, bir dilbilgisi vermek gereksiz görüldü. Özellikle bitki isimleri ve hastalık isimlerine ait çok sayıda kelimeyi barındırmakta olduğundan söz varlığımıza katkı sunması amacıyla bir sözlük hazırlanmıştır.

METİN

[1b]

(1) cerrāh kâşım pāşā merhūmuḡ mücerrebâtlarıdur zıkr olunur (2) bismillāhi'r-rahmāni'r-rahīm ḡamd-ı nā-maḡdūd şenā^c-i (3) ma^cdūd ol vācibü'l-vücūd üzerine olsunki ḡur'an-ı (4) 'azīmi ve furḡān-i kerīmi nās için rahmet ve şefā^catleri ve (5) şalavāt-i mevşūlāt ve teslīmāt mütevāliyyāt seyyīd veled benī ādem (6) olan muḡammed üzerine olsun ki kāffe-i enāma rahmet olmak (7) için irsāl kılındı ve daḡı āl u aşḡābı üzerine olsun (8) bilgil ki bu risālede cem^c olunan fevā^cide kerrāren ve merrāren tecrübe olınup (9) nef'ī ziyāde müşāhede olunan fevāid eşyālardandır ma^ccūn (10) beyānındadır ma^ccūn-ı sulḡān beyāzıd ḡān ḡayet muḡavvīdür (11) ḡaranfīl zencebīl dārḡin ḡabbü'l-sevdā cevz-i hindī cevz-i bevva (12) kimyūn anīsūn beyāz soḡan toḡmı maşḡakī günlük

[2a]

(1) turb toḡmı üzerlik toḡmı mazāryāne toḡmı bu zıkr olunan (2) eczāları muḡkem dōḡup ve ince elekden geḡürüp ba^cdehu üç aḡırı (3) 'asel ile kıvama geḡürüp ma^ccūn ēdüp şabāḡ ve aḡşam ikişer (4) dirhem isti^cmāl ēdeler göz ve yel aḡrısın ve baş ve

ağızda olan қоһууу def  der ve  ulunc y ellerini (7) gider r ve diş etlerin berk  der ve boĒaz  urdin hel k (8)  der ve Şakalı g c aĒarır ve ŐaruluĒa Ēayet n fi d r (9) bi-iznill hi te al  faşl-ı ma c n-ı akşemseddin (10) keb be  opalaĒ za fer n maŐtaki  g nl k ŐoĒan toĒmı (11)   rek otı  avu  toĒmı kerefs toĒmı defne toĒmı turb toĒmı (12) kiŐniŐ fulful zenceb l  avlınc n d r in  aranf l

[2b]

(1)  avrulmıŐ bell t unı efy n  avrulmıŐ buĒday unı (2) bu ecz ları muĒkem d g p    aĒırđ  asel ile  ıvama (3) get r p bu ecz ları  ariŐdurup ma c n  deler b l aĒırđına (4) ve b l ŐovuĒluĒuna ve Şancuya ve t t r  urduna (5) ve eŐŐ n bevlince zaĒmet olana ve  an gelene Şaru Şu gelene (6) ve  aŐ olanđ arıda ve  oĒ eŐŐ na  ıĒa ve (7) erlikden  alana ziy de yeye ve beze ŐovuĒluĒuna ve issilerden (8) ve ŐovuĒdan   Őıl olan balĒamı ve  ks r Ēi def  der (9) ve  arnında ne miĒd r zaĒmet var ise c mlesine n fi d r (10) bi-iznill hi te al  Őab h ve aĒŐam ikişer dirhem isti m l (11) eyleye *faşl-ı ma c n-ı muĒfeti't-uĒy b* (12)  aranf l  avlınc n   k le Őand l s nb l-i hind  d r in

[3a]

(1) besb se  ırmızı g l b drenc sabrenc-i hind  keb be l den (2) cevz-i bevv    d-ı hind  z renb  za fer n misk teb Őir-i hind  (3) varaĒu'l-Ēabl ki oĒul otıdır zerb rde d rler bu zıkr olınan (4) ecz ları bir  oŐ d g p elekden ge r p    aĒırđ  aseli (5)  ıvama get r p ba dehu bu ecz ları  atup ma c n  de ve bir (6)  ekirdek misk daĒı  ata ve ikişer dirhem isti m l  de Ē yet (7) a l  ve m fferriĒ ve n fi d r *faşl-ı ma c n-ı m fferriĒ yakut * (8) inc  altun varaĒ  anber misk  ırmız d r in (9)   d l civerd   m ipek g l Şuyı lis n -Şevr Şuyı (10) misk alma Şuyı  i ek Şuyı bu zıkr olınan Őularđ (11) ibtid   ırmız ile  aynadup ŐoĒra ipeĒi muĒkem ŐıĒup Şuyın ala (12) ba dehu Şeker ile bu Şuyı  ıvama get re ba dehu bu ecz ları

[3b]

(1) muĒkem d g p ol  ıvama get rilen Şeker ile  ariŐdurup (2) ma c n  deler sevd yđ def  der ve  aklı ziy de  der ve (3) bedene  uvvet vir r ve  albde olan  avfđ def  der biznill hi te al  (4) *faşl-ı ma c n-ı muĒavv yi bey n* ma deye  uvvet vir r (5) ve cim ı arturur g nl k egir  opalaĒ kerefs toĒmı (6) far a da d rler  avlınc n cevz-i bevv  zenceb l fulful d r-ı fulful (7)  aranf l besb se keb be  aft 's-Şaleb enr z k ki (8) bu zıkr olınan ecz ları muĒkem d g p elekden ge r p    (9) aĒırđ  asel  ıvama get r l p ma c n  deler aĒŐam Őab h v ktinde (10)   er dirhem isti m l  deler    aya dek Ē yet n fi d r bi-iznill hi te al  (11) faşl-ı ma de

ışlâhı için ma'cündür (12) dârçîn cevz-i bevâ fulful dâr-ı fulful çörek otı 'asel bir vaqiyye

[4a]

(1) bu eczaları döğüp ince elekden geçürüp ba'dehu balı kıvama getürüp (2) eczaları karuşdurup ma'cün edüp şabâh ve aşşam ikişer (3) dirhem mişdâr isti'mâl edeler *faşl-ı ma'cün-ı şurincân* (4) şurincân sinâmekî asârün zencebîl kimmün-i kîrmânî (5) üç eczâ kadri balı kıvama getürüp eczaları muşkem döğüp elekden (6) geçürüp ma'cün edeler şabâh aç şarnına bêřer dirhem ekl eyleyeler (7) ğâyet nâfi'dür bi-iznillâhi te'âlâ *faşl-ı ma'cün-ı bevâşir* (8) şoğan toşmı pıranşa toşmı gendâne de dërler deve dikeni toşmı (9) şangal toşmı da dërler egir şopalak bu cümleyi başka başka (10) döğüp 'asel ile karuşdurup şabâh ve aşşam fınduk kadarı (11) isti'mâl olına nâfi'dür bi-iznillâhi te'âlâ ma'cün-ı öksürük (12) üzerlik toşmı ferfiyün efyün 'üdu'l-řarř bâdem yağı bu zikir olınan (13) eczaları muşkem döğüp elekden geçürüp ba'dehu bâdem yağıyla karuşdurup

[4b]

(1) bir mişdâr dura ve bu eczaların iki mişdârınca balı kıvama (2) getürüp bu eczaları karuşdurup ma'cün edüp şabâh ve aşşam (3) mercüme mişdârı yiyeler ğâyet nâfi'dür bi-iznillâhi te'âlâ (4) *faşl-ı ma'cün-ı frenkzaşmeti beyânındadır* (5) çüp-i çinî beyâz tiryâk şavlıncân dârçîn şaranfîl (6) zencebîl cevz-i hindî besbâse kebâbe kâķüle şopalak (7) za'ferân günlük otıdır za'ferân anîsün hezer teri daşı dërler (8) bu eczaların iki mişdârı 'asel kıvama getürüp ve eczaları (9) döğüp karuşdurup ma'cün edeler şabâh aşşam iki (10) dirhem mişdârı isti'mâl eyleyeler frenk zaşmetine ve şaşı (11) kirpigi dökülene ve şarnında bed râyişası olanlara ğâyet (12) nâfi'dür bi-iznillâh *faşl-ı ma'cün tuzlu balğam beyân* olunur

[5a]

(1) egeden çıkmış şurşun maştakî sinâmekî şeker mükerrer (2) 'asel cümle bu eczaları şatup bal kıvama getürüp ba'dehu (3) karuşdurup ma'cün edüp sabâh ve aşşam onar dirhem (4) isti'mâl edeler ammâ ekşi ve tuzlu yemeyeler *faşl-ı ma'cün-ı bêl ağrısı* (5) ve *bêl şovukluğı* sünbül-i hindî kerefs toşmı kâķüle selîha (6) dârçîn egir şavlıncân zencebîl aķ şaranfîl za'ferân (7) fulful-i ebyâz dâr-ı fulful şopalak 'üd-i belsân şabb-ı 'aş (8) asârün kedi otıdır şaşbü's-serîrâ şamış başıdır maştakî (9) şeker bu eczaları bir hoş döğüp elekden geçürüp ba'dehu (10) iki ağrı bal ile şaynadup kıvama getürüp getürecek vaştinde (11) mişdârınca za'ferânı bir şab içinde ışladup bêz içinde ve bêzi (12) ile ol maşalde bal içine kıyup ba'dehu

eczaları içine koyup (13) ma'cün ede şabâh aḥşam ikişer dirhem isti'mâl edeler nâfi'dür

[5b]

(1) *fâşl-ı müşhil-i ma'cün beyân olunur* (2) bu şol ma'cündür ki safrâyı ve balgamı sürer ve gün aşırı (3) ve her gün tutan ısıtmayı def eder ve yemesinde aşla kerâhet yoktur (4) gâyet eyüdüür 'uşfûr toḥmınuḡ içi çöyür muḥmekî ḥabb-ı nîl dërler (5) şoyulmuş bâdem içi maḥmüde maştakî kitre egir anîsün (6) mazâryâne toḥmı şeker 'asel gül şuyı râziyâne toḥmı gülâb ile (7) kaynadup sonra bal ile şekerî karuşdurup kaynadup kıvama (8) getirüp ve eczaları bir hoş döğüp ma'cün edüp şerbeti (9) üç dirhem kuvvetli kişiye daḡı ziyâdece vireler nâfi'dür (10) bi-iznillâhi te'âlâ *fâşl-ı ma'cün-ı mubîn* (11) hekîm muḥammed ve câlinüs ve şokrât ve bukrât demişlerdür ki (12) bedende olan cümle şişleri sürer çıkarur ve arka

[6a]

(1) ve bêl ağrısı ve kulunc def eder ve bevâşîri mayâsıyı (2) ve ḥarâreti def eder ve göze cilâ virür muḡavvîdir ve ḡabzın (3) açar ve balgamı ve sevdâyı çıkarur ve bedene nâfi'dür ve (4) yürek ağrısına ve şancuya nâfi'dür ve âvâzı ḥüb eder (5) ve gâyet semüz eder ve ma'deye kuvvet virür kocaya yigide (6) eyüdüür gëcede kırk kere cimâ' ederse bu ma'cün-ı mübeyyinden (7) isti'mâl eyleye aşla minnetlik virmeye ve emrâz-ı gâlîzden (8) bedeni pâk eder bi-iznillâhi te'âlâ ve isti'mâli birer mişkâldır (9) eger on bir dirhem bir uḡurdan aç ḡarnına yeşe 'âdet üzre (10) şerbetdir safrâyı ve balgamı ve sevdâyı def eder çıkarur (11) igide ve kocaya fakîre ve baya virsünler fâideleri çokdur (12) ve bir perhîzi yokdur biz muḡtaşar kılduk isti'mâl eden meşâ'ide (13) kıilup ve bu ḡaḡîri du'âdan ferâmüş etmeyeler ma'cün

[6b]

(1) müdegürg terkîbleri budur çüb-i çinî çörek otı şaḡız (2) günlük zencebîl fulful-i ebyâz kâḡüle türbüt cevz-i bevâ (3) maḥmüde râvend-i çinî sinâmekî 'asel *fâşl-ı diger bevâşîr* (4) *ma'cünüdür* çörek otı pıranşa toḥmı (5) deve dikenî toḥmı siḡirli yaprak toḥmı bu eczaları hoş döğüp (6) elekden geçürüp ba'dehu göbeç balı ile karışdurup ma'cün edeler (7) şabâh aḥşam finduḡ kadar isti'mâl edeler nâfi'dür bi-iznillâhi te'âlâ (8) *fâşl-ı ḡavatnâd-i evşân* yolın dutamayana nâfi'dür (9) finduḡ kabuḡı bellüḡ kabuḡı topalak mâzî yumurta kabuḡı bu (10) zîkr olınan eczaları muḡkem döğüp ve elekden geçürüp üç ağrı (11) bal ile ma'cün edüp şabâh aḥşam noḡüd miḡdârı ekl ede (12) nâfi'dür bi-iznillâhi te'âlâ *fâşl-ı tuzlu balgama*

[7a]

(1) lekelerle bunlar ile yunsa ol yüzde olanları giderüp yüzün (2) rengin şâf ve laṭîf eder lâzım olduğda yumurta ağı ile ezüp (3) yüze süreler gâyet laṭîf ve mücerredür *ḳurş-i diger baş ağrısına* (4) ak şandâl kızıl şandâl nîlüfer yaprağı kızıl gül yaprağı mâyisâ (5) aşl-ı luffâh bu zıkr olınan eczâları bir hoş döğüp ve eleyüp gülâb ile (6) ḥamîr édüp ḳurş yapalar vakt-i hâcetde gül şuyı ile ezüp başa (7) süreler nâfîdür bi-iznillâhi teâlâ *fâşl-ı şâhtere müzeyyeneyi* (8) şâhtere hindubâ köki sinâmekî meyân köki besfâyic gül ḳurusı (9) nîlüfer yaprağı temürhindîlisânü's-sevr yaprağı bu eczâların cümlesin (10) bir tencere içine ḳoyup vâfir ḳaynadup sonra bir astandan süzüp (11) üç yüz dirhem miḳdârı şeker koyup ba'dehu mülâyimce âteş üzerinde (12) kıvama getirüp ba'dehu şabâh ve aḥşam birer küçük yügürüp şerbet (13) édüp isti'mâl eyleyeler şafrâya ve balgama ve sevdâya nâfîdür

[7b]

(1) *diger şâhtere müdebbir yeyi* şarı helîle kâbilî kara helîle (2) lisânüs-sevr çiçeği benefşe çiçeği pelîn hâviç toḥmı 'ırḳu's-şuş gül ḳurusı (3) efyün besfâyic çekirdeksiz kızıl üzüm çekirdeksiz amâşşıya erigi temürhindî(4) ḥıyârşenbe kefi alınmış şâhtere şuyı şeker her birin başka başka (5) ısladup ve ḳaynadup cümlesin bir yere getirüp süzüp bu şâhtere (6) şuyunu daḥı zamm édüp rebî olunca ḳaynaya ondan sonra şeker (7) zamm édüp tekrar ve ak olunca ḳaynatduḳda beş vâkiyye miḳdârı (8) şu ḳoyup ḳaynada cemî eşyâya nefî müşâhede olunur 'acâib şeydir (9) gâflet olunmaya *fâşl-ı şerbet-i müşhil ḥablar beyânındadır* (10) ḥabb-i sulṭânî müşhil bâdem içi kitre ḥabb-ı selâṭîn nişâmına evvelâ (11) ḥabb-ı selâṭîni gül şuyı ile vâfir ḳaynadup ba'dehu çıkarup bir havânda (12) muḥkem döğüp ve elekden geçürüp ba'dehu kitreyi de döğüp eleyüp vesâyir (13) eczâları başka başka döğüp ba'dehu cümlesini bir yere

[8a]

(1) ḳoyup yine döğüp eger ḳuru olursa bir şu ḳoyup gine döğüp (2) ba'dehu noḥüddan küçük ḥabblar édüp ikişer dâne aḥşam ekl (3) eyleyeler eger ṭabî'atı pek ise daḥı ziyâdece yiye şafrâyı ve balgamı (4) ve sevdâyı giderüp pāk eder*şarâb-ı muḳlâb* meyân köki (5) bakla unı semiz otı nîlüfer yaprağı gül yaprağı benefşe yaprağı (6) ḳarabaş sinâmekî encîr kızıl üzüm 'unnâb bu eczâları bir (7) tencere içinde aḥşamdan şabâha dek ısladup sonra iki vâkiyye (8) şu ḳoyup şabâh yaruḳya şu ḳalınca ḳaynadup ba'dehu şerbeti alup üç gün (9) üçer filcân ḳahve gibi ışıcaḳ ve aḥşam içe üç gün olunca şabâh (10) dört dirhem miḳdârı sinâmekî ma'cunı ekl eyleye gâyet nâfîdür (11) bi-iznillâhi teâlâ *şarâb-ı müşhil* terleme ḥasteligine ve

ağır hasteliğine (12) ve sağ kimesnelere dağı nâfî'dür elekden geçmiş hıyârşenber sinâmekî (13) sarı helîle kabuğı hindibâ tohmı demürhindî râvend hıyârşenber

[8b]

(1) ğayrısın bir miqdâr dögüp ve üç filcân kaynamış şu koyup bir gün (2) bir gece durduktan sonra bir bezden süzüp hıyârşenbeyi dağı (3) qarışdurup şerbet ede ve içürelér ğâyet nâfî ve mücerredür (4) *şarâb-ı lisânü's-sevr* süd yiye nâfî'dür şıgır dili şuyı (5) bādrenç şuyı egir şuyı hâzır bulunmazsa kurı lisânü's-sevr yaprağı (6) bādrençbüya yaprağı bağa terencân bādrenbü dedükleri otdur (7) bu eczaları bês yüz dirhem şu ile kaynadalar yarı şu kalınca (8) ve bezden süzeler şeker katup kıvama getürelér her şabâh yigirmi (9) dirhem alma şarâbı ile içeler alma şarâbı yok ise tatlu almayı (10) kaynadup şuyı ile içeler ğâyet nâfî'dür *şarâb-ı sevdâ* (11) ve *ğayre* lisânü's-sevr şahtere hindübâ kabuğı üç vaqiyye şu ile (12) kaynadup bir vaqiyye kalınca süzüp ve bir kelle şeker koyup revâk (13) bal gibi kıvâma geldükde hıfz edüp bir kaşuğına üç kaşık

[9a]

(1) *sülügi merhemidür* sülügin bal mümü terementi (2) şıgırın bögreği zeyt yağı sülüğünü bir şahân içinde havân ile (3) muhkem saħk edüp ğubâr gibi ola mezkür eczaları âteş (4) üzerinde azacuk kaynadasın sonra sülüğünü dağı koyup (5) bir hoş kaynaya âteş bezm ola ki yakmaya indürüp ba'dehu soyılca (6) bir çubuk ile qarışdırasın ki sülüğün dibine çökmeye (7) ba'dehu bir kaba koyup yaralara ve kulınc yarasına bi'l-cümle 'ilâcdur (8) *şaķız merhemidir* maştakî bal mümü zeyt yağı (9) âheste kor üzerinde azacuk kaynadup ve indürüp hıfz (10) eyleyeler âteş yanığına vesâyir yaralara ğâyet nâfî'dür (11) ve mücerredür *faşl-ı tütüiyâ ba'zı otlar beyânındadır* (12) tütüiyâ-yı bäsaliķünü lafz-ı bäsaliķün terkib olınan sürmenün (13) ismidir lafz-i yunânîde ma'nası hadid demekdür

[9b]

(1) iķlimâ-yı fazz altun gümüş butalyâ derler zeydü'l-ħacer yanmış bakır (2) is'izâc râştık taşı hâcibektâş tuzı nişâdır (3) ca'de ak yavşandır qararıfil fulful uşna dâr-ı fulful (4) bu zıkr olınan eczaları muhkem dögüp elekden geçürüp tütüiyâ edeler (5) göz çekmesine dağı göz ağrısına ve göz qararmasına dağı gözden (6) seyl marazına dağı eski giciyiğe istî'mâl edeler ğâyet nâfî'dür (7) üstüne dīv mişe ağacı üzerinde saç gibi olur aşığı şarķar (8) leke derler üstüne derler *diger tütüiyâ marazı beyânındadır* (9) tütüiyâ-yı hindî muķaşşî-yi marazîderler zencebîl fulful dâr-ı fulful (10) göz taşı bayať nebât şekeri bu eczaları ğâyet saħk edüp (11) tütüiyâ edeler göz

yaşın kesmege ve giciyiği gidermege (12) ve gözde olan kanı gidermege ziyâde nâfîdür bi-iznillâhi te'âlâ (13) *mürdeseng dübüri çıksa anıñ içün tozdur*

[10a]

(1) bellüt kabuğı günlük kabuğı mâzî hıyâr-i mışrî mürdeseng (2) mühre boynuzı mahrûk-ı iklimiyâ altun gümüş bu tûbanuñ yanmışıdır (3) bu eczaları berâber vezn edüpba'dehu bellüt kabuğunu ve (4) boynuzı ve mürdesengi âteşe koyup kül eyleye ve bâkî eczaları (5) birbirine hılt edüp toz eyleye ba'dehu mağ'adını (6) şovuk şu ile yahûd kar ile yıkayup ba'dehu bu eczaları (7) eline sürüp mağ'adına yapışdura gâyet nâfîdür (8) bi-iznillâhi te'âlâ *zarûr dedükleri otdur* zibağ (9) tîz-âb bu iki eczaları bir billür şîşe içine koyup (10) ba'dehu bir şaksıyı içine âteş koyup ve âteş üzerine koyup (11) ve ol şîşeniñ cürmi miqdâr tıflı koyup ol şîşeyi (12) ol tıflınıñ üzerine koyup tedric ile âheste kaynadup (13) şöyle ki cümleten içinde olan şu mahv ola ba'dehu ol

[10b]

(1) şîşeyi kırup içinde bâkî kalan eczâyı bir kâğıd içine (2) kazıya ba'dehu kıyuncı bu taş içine koyup tekrâr âteşe koyup (3) tamâm karardukdan sonra indürüp döğüp eleyüp toz eyleye (4) fenâ yâraları kuruducıdır bek idicidir gâyet haşşası (5) çok ve nâfîdür ve mücerredür *diger ot beyân eder* (6) şeftâlû yaprağı büberiyeye mezkûr eczaları başka döğüp (7) ve ince eleyüp tütüyâ gibi edeler oñulmaz yaralara ekeler el ile (8) degmeyeler ba'dehu bir şîşe içine koyup dülbend ile ağzın (9) bağlaya ve dülbendi açıyup dülbend içinden ekeler el (10) degmeye gâyet nâfîdür *yakı otı beyân olunur* (11) kızıl tuz dërler kızıl behmen aq behmen aq sūs kökidir asancübâd köki (12) mersîn kurusu selvi kozalağı enâr kabuğı enâr çiçeği mâzî (13) gil-i ermenî günlük maştaķî tîn-i mahtûm kardaş kanı

[11a]

(1) verd-i aħmer bu eczaları muħkem döğüp eleyüp ba'dehu bir kuñı içine (2) hıfz eleyüp kırığı ve çıkığı olana yumurta ile karışdurup (3) uralar nâfîdür bi-iznillâhi te'âlâ *karışık toz beyânında* (4) kitre-i hindî şarı şabr kara şabr göz taş kalem-i cengâr (5) bu eczaları muħkem döğüp toz edeler oñulmadık yaralara (6) ve frenk zahmetine yarasına ve ağızda olan yaralara (7) başdıralar gâyet nâfîdür *harâret için nâfî ve mücerredür* (8) siñirli yaprak şuyı kaya korığı şuyı benefşe yaprağı şuyı (9) isfidâc gül şuyı ebem gömeci şuyı bu eczaları bir yire getirüp (10) bir hoş döğüp şuların alalar ba'dehu isfidâc ile karışdurup (11) saħk edeler ve sürüneler *kaşık yarığı için* egir (12) gâvuz günlük bu eczaları iki ağırı bal ile ma'cün (13) edüp kırık gün isti'mâl edeler bir kaşık yilicim vâķî olur

[11b]

(1) hayâlara inse fataḵ d̄erler eger ol yaruḵdan yel inüp (2) hayā girse hayā ḳabı şızılar eñe diye d̄erler (3) eger yaticāḵ iḱerü çekilmese anı deşerler ve yaḥūd şoyup (4) alurlar aña ḳulınc d̄erler ve eger gürüldeyüp iḱerü çekülürse (5) yā ağır götürmekden ya şıçramaḵdan veyā toḵ ḳarnına (6) cimā^c etmekden ve yakın çağırmaḵdan olur pes ol (7) yarıḵdan yā yel iner yaḥūd bağırsaḵ iner anıñ ^cilacı (8) budur ki ineni rıḳılı ol yarığa ḳoyup eger girmez (9) ise ışıcaḵ şuya ḳoyup ondan şoḳasın ba^cdehu (10) günlük ḳabuğı maşḱakī serv yemişin ve yaprağı mürrşāfī (11) anzarūt balıḵ tūtḱalı çiriş bellüt zārı kestāne (12) evvelā balıḵ tūtḱalını sirke ile ışladup ḥılṫ edüp (13) ba^cdehu eczāları ḳarışdurup yoḡuralar tā kim merhem gibi ola

[12a]

(1) ba^cdehu béze sürüp yaruḡuñ üstine yaḳı éde ve aña münāsib (2) bir yaḡ urup muḥkem yaḡlıyalar üç gün ya yedi gün dura andan (3) arḳası üzerine yaturup çözeler tāze yerin daḡı uralar (4) bir ḳaç gün böyle édeler ḥalāş ola bi-iznillāhi te^cālā *bu daḡı yaḳı iḱin* (5) dār-ı fulful mıḳnāṫis sırça ḳaraca ot marazī efyün nişādır (6) za^cferān saḥḳ edüp yoḡurup aḡrıyan yere yaḳı édeler mücerrebdür (7) bi-iznillāhi te^cālā *mayāsıl iḱin* ḳara üzüm göz taşı (8) üzümün çöplerin ayırtlayup döḡüp ve göz taşın daḡı döḡüp (9) dülbendden geçürüp bir yerine ḥılṫ edüp on yidi yaḥūd yigirmi (10) yedi gün şabāḥ aḡşam birer miḳdār yiye zuhūr éden memelerine (11) bozulup soḡılır ancaḵ aşıl mayāşıy ḳalur ba^cdehu ḥamāma girüp (12) ḳoyın boynuzını āteş üzerinde yaḳup ve donunu çıkarup (13) tütsüsüne durup ba^cdehu ḥamām k̄isesiyle yayıca yayıca

[12b]

(1) urup düşüre ve yerine cezvīce t̄iz-āb süre ḳuruyup (2) maḥv olur mücerrebdür *muḳavviyyātü'l-āzīmedür* ḥavlıncān (3) behmen-i ebyāz ḳaynadup birbirine ḥall olduḵdan şoḡra şıḡır (4) yaḡıyla ḥamīr edüp ba^cdehu revāḵ bal ile ḳarışdurup (5) yaticāḵ vaḳt bir cezv ḳadar ekl eyleye ^cacāībdür *balḡam iḱin* (6) sināmekī meyān balı dārçin maşḱakī ^casel ma^ccün (7) edüp isti^cmāl eyleyeler *bél aḡrısına yaḳıdur* çiriş aḳça (8) yumurta aḳça ^cırḳ-ı s̄abūlı bir miḳdār yaḳı edüp uralar (9) üç defa bi-iznillāh bir nesne ḳalmaz *muḳavviyyātdur* (10) bir vaḳıyye şoḡanı döḡüp şuyını alup ve üç dāne yumurta (11) āteşe ḳoyup rafadan olmadın yumurta (12) gezine ba^cdehu şoḡan şuyını iḱ andan şoḡra ^camel ile (13) inzāl olduḵda bir filcān zeyt yaḡı iḱ ^cacāyib göre

[13a]

(1) *âkile emrâzına nâfî'dür* dişi zift akça bal mûmı (2) akça şîr-i lugân yağı akça mûm yağı akça mâzî akça koyun yuşankisi (3) küli yarayı şâbûn ile şabâh aḥşam yıkayup ba'dehu (4) ṭabada bu eczâları merhem édüp tiftik bêzi ile (5) yarayı doldurup üzerine mezkûr merhemi uralar tıfdığı (6) yaradan ziyâde komiyalar bi-iznillâhi te'âlâ eyü olur *balgâm için* (7) ruġan zeyt maştakî bir şîşeye koyup ve tencereye şu koyup (8) ve şîşeniñ iki tarafından ağaç ile berkidüp şîşeyi (9) tencere içine koya şöyle ki şîşe tencere dibine dokunmaya (10) tamâm kaynaduktan sonra indirüp şabâh aḥşam birer filcân (11) içe gâyet nâfî'dür mücerrebdür *öksürük için* (12) persiyâvşân marâzyâne toḥmı ayva çekirdegi 'unnâb dâne encîr dâne (13) döğölmüş şa'îr nebât şekeri âb-ı şâfî filcân kaynadup

[13b]

(1) nişfi kalduktâ ḳahve gibi filcân ile isti'mâl eyleyeler nâfî'dür (2) *aġız ağrısına* nişirli yaprak üç dirhem kabuġı çıkmış şa'îr (3) üç dirhem 'unnâb dirhem muḥkem kaynadup ba'dehu filcâna ḳodıḳca (4) nişf dirhem ḳadar bâdem yağı koyup ağza mażmaza eyleyeler (5) *şızıya* eski zeyt yağı bir şîşeye koyup üzerine (6) şoġulcan dirhem ıřıcaḳ fişḳıya göme on iki gün (7) dura ba'dehu ḥamâma varup ıřıcaḳ yirde sürüne bi-iznillâh (8) def ola *zîku'n-nefes için nâfî ve mücerrebdür* bayḳuşı (9) tavuḳ gibi bişürüp on beş yigirmi güne deġin her ṭa'âmda anı (10) yiyüp ve muzîrândan perhîz éde mücerrebâtandır kendi tecrübemizdür (11) gâflet olunmaya *nev'-i diger* sümöklü böceġi kaynadup şuyın (12) içürelér bu daḡı nâfî'dür *ṭuzlu balgama* encürüñ (13) henüz yapraġı açılmadan ṭobaç iken ḳıyma gibi édüp bal ile

[14a]

(1) ma'cûn édüp aḥşam şabâh isti'mâl eyleyeler nâfî'dür (2) *nev'-i diger ṭuzlu balgâm ve temregüya nâfî'dür* ḳara ağacın kabuġı (3) şoyup ve toġrayup muḥkem kaynadıḳdan sonra süzüp (4) ve ayazladup aç ḳarnına birer filcân üç dört gün içeler (5) bi-iznillâh def ola *balgâm ve sevdâ ve bevâsîr ve meflûc* (6) ikişer dâne encîr içlerine ikişer ḥabbe saḳız koya şabâh aḥşam (7) birkaç eyyâm yemege mu'tâd eyleye nâfî'dür *nev'-i diger emrâz-ı felc* (8) bir âdem yeni felc olduḳta üç gün geçmedin behreyüm birer filcân (9) şaf 'asel içürelér kırḳ güne varınca inşâllahu te'âlâ def olur (10) on üç gün geçdükdén sonra olmaz *ḥaşşa-i ruġan-ı zeyt* (11) ḳahve ile içeler bedende olan susuzluġı def éder ve yübüsete (12) daḡı nâfî'dür *bi-iznillâhi te'âlâ faşl* gözde olan perde için (13) şudur ve yumurṭayı şuda bişürüp şarusını atup beyâzını

[14b]

(1) toğrayup kalem-i cengār dögüp ve yumurtayı bir beyāz bēz içine (2) koyup cengār üzerine saçup ve bağlayup bir çanak içinde (3) ovup ba^cdehu şıkup şuyın alup ol şu miqdārı şarb (4) sirke katup ve bunların iki ağırlı gül şuyı katup ve hāş (5) kibrīt şuyı katup ve bir billūr şīşe içinde koyup bir iki gün (6) karışdıralar bir hoş çalkayup ve bir tavuk yileki ile göze (7) çekeler mücerredür bi-iznillāhi te^cālā *nev^c-i diger* aķ düşen göze (8) iri keme sıçanının firunda bir nesne üzerinde kavurup dögüp (9) ve berāberi beyāz nebāt şekeri dögüp ğayet ince eleyüp birbirine (10) hılt edüp her şabāh bir kāmış ile göze üfüreler mücerredür (11) *nev^c-i diger* ademün gözleri görmez olsa gerekdür ki adam (12) odını bulup ve içine bir miqdār nebāt-ı hāliş koyup (13) tavuk yileki ile göze çekeler ve arkası üzerine yaturalar

[15a]

(1) mücerredür *nev^c-i diger* dāim yaş gelen göze benefşe çiçeği (2) yakup tutununun isin alup sürme gibi çekeler nāfi^cdür (3) *nev^c-i diger* karga ödin çekeler gözden akan şuyı (4) def eder *nev^c-i diger* göz ağrısına ğayet şiş ise (5) süzülmüş yogurdu yetimme üzerine koyup uralar tāze tāze (6) birkaç defada şişi def olur ve baş parmağdan kan (7) alalar ba^cdehu bir gögercin yavrusın boğazlayup ısıcaķ (8) kanın göze akıdalar birkaç sātten sonra nebātı ğayet saħķ (9) edüp bir iki defa dülbenden geçürüp mildān ile (10) sürme gibi çekeler yahūd ekeler ammā tabiati kabz (11) etmeyüp ve et kısmından ve muzırlardan perhiz edeler hemān (12) bir iki gün içinde hālaş bulur bi-iznillāhi te^cālā kendi (13) tecrübemüzdür ğāflet olunmaya *ķulaķ sağırlığına*

[15b]

(1) ve ķulaķ yeline ķunduz hayāsı filcān içinde gül şuyı ile (2) ısladup ve ba^cdehu bir miqdār biberiye yaprağı dögüp şuyın ala (3) filcān içine koya acı bādem yağı cümlesini kōz üzerinde (4) kaydada tā kim şular gidüp hemān yađ ķala ba^cdehu ķulađa (5) tamzıralar bi-iznillāh şifā bula *ħarāret def eylemek için* (6) sirke ve gül şuyı ve yaş kabağı kazıyup ve şıķalar bunlar ile (7) hınnāyı yogurup ħarāreti olan ħastanın ayağına uralar (8) eger bununla def olmazsa söğüt yaprağını şu ve ķulaķ otı ile (9) kaynadup ayaklarını dizine degin nevbet nevbet yuyalar ve (10) ğidāsı tāze kabağı etsiz ve yağsız çorba ve kōruk şuyı (11) ile yedüreler ve noħūdı ma^cde-nevāz ile bişürüp şuyın (12) içüreler yürege kuvvet virür *nev^c-i diger* ünnābı çekirdeği (13) ile dögüp azacuk şuya koyup ve ayaza koyup üzerine

[16a]

(1) elek koyup şabâh süzüp içürel *bevāsîr için* (2) bir miqdâr demür boğın alup muhkem döğüp sonra bal ile (3) karışdurup ekl edeler *şaruluk için* sarı inek südi (4) çig bal ile karışdurup şabâh aç karnına yéseler bi-iznillâh (5) def^e olur *nev^e-i diger* şaruluk olan âdem kendü sidügin (6) ayazladup aç karnına içse nâfi^edür *kırık ayak emrâzına* (7) sançkura gühercile ^easel bal cümlesin saħk edüp üç bölügünden (8) bir bölügin tütsi vireler tütsi virdükde ağzına sirke (9) yaħüd altun alalar *frenk uyuzi tütsüsidür* (10) surh üç gece tütüzeler nâfi^edür *bahâk için* (11) gök koz kabuğı ve şarmışak ve sirke birbirine katup (12) behâyimünj üzerini kazıyup süreler nâfi^edür *nev^e-i diger* (13) *nev^e-i diger* tere toħmı döğüp aç şabâh aç karnına

[16b]

(1) üçer dâne rafadân yumurtaya eküp içe üç günde olmazsa (2) yedi gün éde bi-iznillâh def^e olur *nev^e-i diger* tere (3) toħmını döğüp hamâmda şu komadın ağrıyan yere çig (4) bal bulunmazsa bal köpügi sürüp üzerine eke çok (5) otura yaħduğuna bakmaya birde def^e olmaz ise iki üç (6) def^ea eyleye bi-iznillâh def^e olur *nev^e-i diger* belinde (7) yaħüd ğayrı yerinde şancusu olsa ğardalı yumşak (8) döğüp bir kaşık çig bal ile ve dört yumurta şarusını (9) muhkem çalkalayup ve hamâmda şu komadın sürüne *nev^e-i diger* (10) kimnünü döge ve bezden bir yaşducak edüp içine kıya (11) ve bir yaşşı taba içine koyup kor üzerine kıya kızdıqça (12) ol bezi yanın döndüre katı kızduqda üzerine şarâb (13) yaħüd şarb sirke şaça yoğulundukda ağrıyan

[17a]

(1) maħalle koyup yağlaya bi-iznillâh def^e ola *göz ağrısıçün* (2) rāzyāneyi döğüp şuyını bir şışeye koyup bir miqdâr âteş (3) görmemiş ^easel koyup ağzını bükrüp güneşe aş kıya (4) kırık gün dura ba^edehu alup isti^emâl eyleye gözde olan (5) emrâza ğâyet nâfi^edür *dilçüki dişene* bir yumurta şarusın (6) bir miqdâr tuz ve cevzi bevva karışdurup debesine yaķu (7) eyleyeler fi^el-hâl def^e ola *burun kıamı diğmese* felic açdukları (8) zağı burnınun içine süreler bi-iznillâh def^e olur *şābiş* (9) *üzerine* bir miqdâr nişādırı gül şuyı ile ezüp süreler (10) def^e eder ve kabarcığı daħı şöyündürür ğāflet olunmaya (11) *nāzle için* zebīb-i cebel yağı mevīzec milḥ-i eflāk (12) yanmaduk şāb bunları döğüp ve şufuf edüp (13) dişleri dibine süreler bir miqdâr ağızda duta

[17b]

(1) yumurta bişürmeyi dükeli lakin diline dimāğına doķundurmaya (2) bi-iznillâh def^e olur *nev^e-i diger* başda olan nāzle (3) için milḥ-i eflāk zencebīl karanfil başka başka (4) döğüp ve eleyüp birbirine katup hamâmda şu komadın (5) üç bahş edüp

birini debesine süre yayılmadın (6) birbiri ardınca üçinde debesine süre bi-iznillâh (7) def olur *nev^c-i diger* koz çiçeğini kurıdup döğüp (8) berâberi zeyt ile bişürüp başa süre bi-iznillâhi te^câlâ (9) nâzleden emîn ola *nev^c-i diger* şarmaşuk yaprağını döğüp (10) şuyını alup yetimme ile burnuna tãnzuralar şovukdan hâşıl (11) olmuş ğalîz hıltı cümle getirüp döke *nev^c-i diger* (12) başda ve yüzde olan nâzleye degirmice kabuklı olan (13) sümükli böcegi kabuğı ile döğüp hall édüp ba^cdehu

[18a]

(1) tavşan beynisine karışdurup başına yaqu eyleye tã (2) şabâhdan aḥşama yã aḥşamdan şabâha degin tura ba^cdehu (3) çıkarup başın yuya ve bir haftaya degin başın ışıcağ (4) duta nâfi^cdür *nev^c-i diger* nâzle dişe ve yaḥūd çeḡeye (5) inse ʿudu'l-ḡarḡ ve mev̄zec ve maşḡakîyi dâimã yenmeye eyle (6) çignedeler nâfi^cdür yaḥūd ʿudu'l-ḡarḡı yumşak döğüp (7) aç ḡarnına dişlerine barmağıla süreler ağzını yumayup (8) dura çeker getirür ağzı dolduğda döke birkaç def'a (9) şöyle eyleye nâfi^cdür *baş ağrısıçün* zencebîl (10) yumurta ağı hıltı édüp bir kãğıda yayup alına yabuşduralar (11) def eder*nev^c-i diger* mûmiyã kunduz hayâsı (12) çekirdek bir miḡdâr sirke ile hıltı édüp burnuna (13) çeke bi-iznillâh şifã bula *yanıḡara çıkarana*

[18b]

(1) bir farizayı fi'l-hâl yazup üzerine uralar mücerredür (2) *nâzile için* hattã dişleri daḡı oynar ise yeḡişilür (3) ḡurı gül beyâz şandâl ḡırmızı şandâl (4) nâr çiçeği mâzi şâb milḡ-i eflâḡ (5) bu zıkr olınan eczãları şarb sirke ile ḡaynadup maḡmaza (6) eyleyeler *ḡarnına yılan girene* dilki ḡanımi içüreler ilanı (7) yaralayup çıkarur ve def olur bi-iznillâhi te^câlâ *nev^c-i diger* (8) nev^c boğaza ilan girüp dermãn bulunmasa ḡarḡa düglegi (9) yaprağıyla ve kökiyle döğüp şuyın içüreler ilanı yaralayup (10) çıkarır bi-iznillâhi te^câlâ *sidügi dutulana* çavdar (11) henüz çiçek iken alup saḡlayup sidügi dutulana (12) ve ḡabz olana üç dört dânesin ezüp içüreler (13) ḡâyet nâfi^cdür *nev^c-i diger* nev^c aḡrebi yaḡup

[19a]

(1) külinden yedürseler ḡavugunda olan taşını yalıya ziyãdece (2) yërse sidügi dutulmaz olur az yimek gerekdür *nev^c-i diger* (3) geyik tüyüni yaḡup yedürseler bevl édüp ḡalâş ola (4) bi-iznillâhi te^câlâ *nev^c-i diger* ḡavaḡ yaprağını bir pãre ḡadar (5) ezüp içürseler bi-iznillâh bevl éde ḡalâş bula *bir kimsenüḡ* (6) *böbüreginden ḡan gidüp ilâc* gerekdür ki bir ḡalın tuḡlanıḡ (7) ortasın çuḡur édüp âteşe ḡoyup tamãm ḡıza andan (8) çıkarup ve bir yumurḡanıḡ beyãzını döğüp şarusını bir miḡdâr (9) böz ile çuḡura ḡoya ve bir bēzi ḡalkã édüp çuḡurın (10) etrafına dolaya ve maḡadını rãst édüp üzerine (11) ol yumurḡanıḡ cümlesin içe bi-emrillâhi te^câlâ def olur ve

kâr (12) étdügi andan ma'lûm olur ki dağı üzerinde iñen 'illeti dèrler (13) cezvî dağı oturur qalka lakin kendüyi ışıcağ duta

[19b]

(1) mücerebdür *ısıtma dutanlar için* şarmışağı dögüp (2) tuz ile hılt édüp kan alıncağ yèrüh üstüne tamaruñ üstüne (3) ısıtma dutarken bağlaya bi-iznillâh def olur *nev^c-i diger* (4) bir kaç sene dutup 'ilâc kabûl eylemese qara ağaç toğmın dögüp (5) ve şu ile kaynadup ba'dehu yıllamış eski sirke qarışdurup (6) ayaza qoya ba'dehu içebildügi qadar gayret édüp içe řifâ (7) bula bi-iznillâhi te'âlâ mücerrebdür *nev^c-i diger* üç dâne söğüd (8) yaprağın yarup her gün birin tütüzeler hel yarızı ber yarızı (9) taqabbûl yarızı *fâşl-ı muqavvî* kerefis toğmını şâfî yağ ile (10) qarışdurup üç defa yiye ne qadar isterse cimâ^c eyleye (11) *nev^c-i diger* zekeri süst olsa tere yağını dâ'im yiye ve hem (12) zekere süre qıuvete gelir *nev^c-i diger* yetmiye çekirdegin dögüp (13) şu ile kaydada şâbûn gibi olur ba'dehu zekesine ve hayâsına süre

[20a]

(1) tabanına süre ğâyet kıvama getirür *nev^c-i diger* qavağ yaprağın (2) ziyâde dögüp bâdem yağıyla qarışdurup zekere süreler ğâyet (3) büyük éder ve hem berk éder lezzet virür *harâret ve* (4) *giciyûk için* şâb-i yemenî miqdâr nohûd kıızıl üzüm içine qoyup (5) bir kaç gün şabâh şabâh yudalar *evlâdı olmayan âdem* (6) kırık dâne tâze yumurta devşirüp ve birer birer kırup toğumların (7) bir dâne yek merdi içine başka alup ve içe ba'dehu varup (8) cimâ^ca řürü^c éde bi-emrillâhi te'âlâ evlâd hâşıl ola evlâdı (9) *olmamağ için* ayu ödini razağı üzüm şuyı ile (10) ve bir denk-i misk qarışdurup büke bulayup götür yine hâmile (11) olmaya *nev^c-i diger* zekere yağûd ferce şîr-i lugân yağı (12) sürüp cimâ^c eylese hâmile olmaz meger ki râyihası ve eşeri (13) qalmamış ola *tařl ta'alluqât-ı havâtın*

[20b]

(1) allah hıfz eyleye bir hâtûna şaqtat vâkı^c olsa iki aqçalığ (2) dögüp içine qoyup ya'nî iki aqçalığ muhalleb olup yarım (3) vaqiyye miqdârı şu ile nışf qalınca kaydada ba'dehu (4) süzüp ve nışf dirhem qaranfîli dögüp içine qoyup (5) tekrâr kaynadup şu istedikçe ışıcağ qahve gibi birer (6) filcân içüreler nâfî'dür *nev^c-i diger* qarğa düglegin (7) hâtûn hayzdan arınduğda bir dânesini götürüne vâfir (8) balđam çıkar ba'dehu ğusl édüp cimâ^c ola bi-emrillâhi hâmile (9) olur *nev^c-i diger* hayz görmeyen 'avrata bu şeklince aqça (10) kıızıl büya aqça bunları bir vaqiyye şu ile yarım vaqiyye qalınca (11) ba'dehu şabâh ve öyle ve ağşam birer filcân içe beş altı

(12) güne degin bi-iznillāh on seneden hayz görmeyen (13) hātūnı boşaldup aqıda su qalmazısa birin dağı

[21a]

(1) qaynada gāflet olunmaya *nev^c-i diger* vaqtsiz hayzdan (2) qalan hātūna marşaq cāvşir qantaryūn (3) dögüp eleyüp sıgır ödiyle qarışdurup ħurmā (4) çekirdegi qadar şāftlar edüp ādet günlerinde getüreler (5) ammā hāmile avratlara virmeyeler oğlan düşürür ħattā (6) oğlan qarında ölmüş olsa fi'l-hāl indağı düşürür (7) *nev^c-i diger* hayz görmeyen hātūna cebelheng (8) qaraca üzüm arpa unı ħurmā çekirdegi qadar (9) şāftlar edüp ortasına eylecek qoyup vaqtında (10) götürüneler ve noĥūd qadar ħablar edüp günde birin yiye (11) birde ve ikide ve üçde çeküp hayz qanını indire (12) *nev^c-i diger* bu dağı hayz qanı içündür bir dürlü (13) şāftlar kıızıl bŷya sezāb yaprağı kerefs toĥmı

[21b]

(1) mŷkl-ı azraq gül toĥmı bürbine topalaq (2) güyegi otı şāftlar edüp getirile ammā gül (3) toĥmı olduğundan şāf etmek revā görmedük *nev^c-i diger* (4) hayz ve bevlı yürütmek için ayruq kim aqa zaĥir derler (5) dögüp qaynadup şuyın içüreler idrār eder (6) *nev^c-i digeryedi* yıllık hayz görmeyüp bağlanan (7) hātūna fetĥ olup açılmışdır murşāfi bürbine-i (8) kŷhı kim aqa nāne derler ebhül zŷfā (9) çekirdegi çıkmış quru üzüm cümlesini (10) sıgır ödiyle yoğurup şāftlar edüp ādeti zamānında getüre (11) *nev^c-i diger* amrūd ağacında olan qarıncadan (12) toquz dānesin sezāb ile ezüp aç qarına içürseler (13) hayzı yürüdür *nev^c-i diger* avratların oğlan

[22a]

(1) işi düşmese kŷkürdi buĥūr edeler düşüre *nev^c-i diger* (2) dā'imā oğlan düşüren hātŷn degirmeniğ (3) altındaki taşdan bir pāre başında götürse oğlanı (4) düşmez ola *nev^c-i diger* bir hātŷn važ^c-ı ħaml ederken (5) her peleste bir dirhem deniz köpüğinden içürseler asān (6) toğura *nev^c-i diger diger* şarınan hātŷnuş şol (7) ayağınığ baş parmağına bir miqđār miqnaĥis bağlayalar (8) doğura *nev^c-i diger* bir hātŷnuş qanı durmasa (9) teke qanından bir miqđār götürüne ĥoş ola (10) bi-iznillāhi te'ālā *nev^c-i diger* hayz qanın veyā nifās (11) qanın veyā ĥayrı qanı öñünde ifrāĥla görüp ĥiç (12) dermān bulmasa bu ilāci eyleyeler nicelere tecrŷbe olunmuşdur (13) ħattā bir hātŷn yedi seneden mütecāviz olmuş ki muttaşıl

[22b]

(1) içinden qan gidermiş bu ilāci eddüm ĥalās oldu (2) bi-iznillāh şan'atı budur ki bir çömlege bir tuşam yaş (3) kerefs ve bir ol qadar ma' de-nevāz qoyup şı ile qaynada (4) dağı süzüp şuyını ayaza qoyup yıldıza göstere (5) dağı üç şabāĥ aç qarına bir

filcân içüreler mücerrebdür (6) *nev^c-i diger* hâtûnuñ istibrâ kanı tırmasa hamâmda (7) avucuna ve bêline ve şabanı altına bal sürüp üzerine (8) söyünmedük kireç ekeler bir sâ'at tura andan yıkanup (9) hamâmdan çıka mücerrebdür *nev^c-i diger* kanı ifrâtıla (10) gören hâtûn bêline bal sürüp üzerine çirîş (11) eküp bağlayalar tâ ki haddünden mütecâviz eylemeye *nev^c-i diger* (12) bu dağı mücerrebdür içinden kan giden hâtûn maştakîyi (13) döğüp şu ile içe *hâtûn hâmile olmak için*

[23a]

(1) 'üdu'l-hindî ve lük ve mürver yaprağı hâm hurmâ her birinden (2) yarımşar dirhem ve bir denk misk bunları döge ve ince böz (3) ile bağlaya ve bir çömlege bir miqdâr şarâb kıoya kıaynar iken (4) bu otları üzerine döke tâ kıuvvetleri şarâba çıkınca kıaynada (5) andan süzüp şîşeye kıoya şaklıya mağallinde yük ile (6) götürine bıkır gibi olup 'ilâc kıuvvetinden rahma kıuvvet (7) câzibe hâşıl olup süddesi açıla menî toğrı rahma (8) vara derhâl hâmil ola *nev^c-i diger* mâzı (9) dârçîn her birinden hâm hurmâ bunları şarâb ile (10) kıaynada tâ ki kıuvvetleri şarâba kıoka evvelki gibi götürine (11) bıkırden fark olmaya ve hâmlı ola *nev^c-i diger* fulful (12) 'anzarût 'üd-ı hindî 'anber denk hâm hurmâ (13) denk kıâkıüle denk cümle şahkı edüp eski şarâbla

[23b]

(1) kıaynadup süze evvelki gibi eyleye hergiz bıkırden fark (2) olmaya ve hâmlı ola eger 'ömrinde toğurmamış olursa (3) dağı hâmlı ola *nev^c-i diger* kehl-i işfahânı kıâkıüle (4) şamkı-ı 'arabî denk çörek otı denk tırunc kıabuğı (5) cümlesin şahkı edüp ve kıuvveti çıkınca şarâb ile kıaynada ve (6) götürine kıatına er gelmiş gibi ola *nev^c-i diger* bıkırî olmak (7) isteyen hâtûn fulful ve 'anber ve 'üdu'l-hindî her birinden denk (8) muhkem şahkı edüp şâfî şarâbla kıaynada durulduğıdan şonra (9) yükiyle götürile iki sâ'atden şonra bıkır ola ve hem iyisin(10) ola *nev^c-i diger* bir ay kıadar bıkıriyet olmağı bişmiş şâb (11) ve mâzı ve nâr kıabuğı ve zâc cümle beraber şahkı edüp cem' ede (12) hîn-i cimâ'da bir sâ'at muqaddem orta barmağın ıladıup (13) içerüyü bulaya dağı harc tılâ' eyleye bir lâhızadan şonra

[24a]

(1) fercini şovuk şu ile kııkaya şonra yakîn ola 'acâyib göre (2) *nev^c-i diger* vaz'-ı hâml mağallinde hımârıñ tırnağını (3) tütsü virseler fi'l-hâl doğura zahmet çekmeye *meşânesinde* (4) taş olan hımârın tâze tersin şıkup içürseler taşı (5) pâralayup kııkarup hâlâş ede bi-iznillâhi te'âlâ yüzde (6) *olan çili def' için* dârçînı bal ile kıarışdurup (7) yüze sürseler giderür ve deniz köpüğü dağı giderür gâflet (8) olınmaya *haşşa toğm-ı kerefs* şu ile kıaynadup yüregi (9) oynayan kışi içe hâlâş ola

biraz şeker ile kaynadup (10) yése göbekde ve kısıqda ne kadar renc varısa gidere ma^cdeyi kavî eder ve balgâmi zâyid eder (11) ve yalnız kaynadup şuyın içeler ma^cdede ve bağırsaqlarda (12) olan yelleri dağıda ağızdan şu geldiğın gidere (13) ve bêl şovukluğun giderür bal ile kaynadup yése ma^cdesin

[24b]

(1) göbekde ve kısıqda ne kadar ne kadar rîh var ise gidere ve yalnız (2) şuyın içseler ma^cdede ve bağırsaqlarda olan yelleri dağıdır (3) ağırları sakın eder ve iç ağırsına fâ³ide eder *egir* (4) döğüp eleyüp bir böz içine koyup andan süzüp bir gayrı (5) kaba koyup dahı bir avuç arpa ile kaynadup şuyın içe (6) hayz kanın yüridür idrâra yol eder ve böbrek ve kavuq (7) ağırlarına fâ³ide eder eder ve râzyâne tohumı bununla berâber (8) édüp şeker ile kaynadup bahâr faşında bir dirhem içeler (9) gözün tîz eder ve berâberi şeker ile ma^ccün édüp (10) yése ol sene içinde hastelik görmeye bi-iznillâhi te^câlâ (11) *dâ³imâ baş ağırsıçün yazup getüreler* (12) bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm aqsemtu ^caleyke yâ eyyühe'l-hüddâ^c (13) ve'l-elem ve'l-âriz ve bi-izzetillahi ve bi-âzemeti ^câzemetillah ve bi-celâli

[25a]

(1) celâli'l-lah ve bi-ğudreti kudretillahi ve bi-sultâni sultânillahi (2) ve bilâ ilahe illâllahi ve bahri bihi'l-kalemi min ^cindillahi ve (3) bi-lâhavlê velâ kuvvete illâ billahi'l-^caliyyi'l-^cazîm (4) *bevâsîr içün* her şabâh namâzınıñ sünnetinde evvel (5) rek^catda elem tere keyf ikinci rek^catda sure-i ihlâş (6) okumağa müdâvemêt eylese halâş olup ^cömrinde görmeye (7) *du³â-i şıraca* bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm (8) mâ kâta^ctüm min linetin evtarektumûha kâ^cimeten ^calâ uşülüha febi-iznillahi (9) ve'l-tecir fâsikîn yâ şâfî yâ şâfî yâ şâfî bismillâh (10) feebrcâbir hicr-i yâsin şehâb ve mâ-ı fâris mine'l-^câlemîn (11) ve tahtâm ve dem ve ezleham ve ^câzm raqîk ve mâ-i bi mine'l-^câlemîn (12) aħrece ez bust vez lehum vez üstühvân bi-iznillâhi te^câlâ bi-ħaqq-i tevrât (13) ve mûsâ ve bi-ħaqq-i incîl ve îsâ ve bi-ħaqq-i zebûr ve dâvûd ve bi-ħaqq-i furkân

[25b]

(1) muħammed-i muştafâ şalavatullâh ^câleyhim ecma^cîn velâhavlê velâ kuvvete illâbillâhi'l-^caliyü'l-^cazîm (2) mezkûr du^câyı at ve yaħûd âdem (3) şırâcayauğrasa gerekdür ki beyâz kâğıda yaza ba^cdehu cedîd aq (4) bêzi bal mûmî ile muşamma^c éde yeşil yaħûd gök böz içine koyup (5) atınıñ boynına aşâ âdemuñ kolında ise kolına aşâ göğsünde (6) ise başına sînede ise boynına bağlaya be-^cinâyetu'l-lâh halâş olur (7) halâş bulduqda bu ħaķîri du^câdan unıtmaya ħaķ te^câlânıñ ^cinâyetiyle (8) nice at ve nice âdeminiñ şıraca marâzınıñ şıħhatine sebep olmuşuzdur (9) ammâ

be-şart ān bu nushayı bir mü'cin qarındaş anıñ boynına bağladuğdan (10) şonra olmaya ki ğayr ʿilāc ʿedeler zīrā atı helāk ʿederler ve şaķına (11) bu nushayı içine uğurlarlar tekrār yaķup bağlayalar ne qadar aτıñ (12) boynında durur ise zarar eylemez küllī fāʿidedür ve bir nuşa nice ata (13) kāfīdür ğaflet olunmaya bi-emrillāhi teʿālā *muʿālece* muʿālece-i jive

[26a]

(1) gülāb jiveyi öldürüp ve gül şuyı ile qarışdurup aτıñ (2) sıracası kañı tarafında ise ol tarafıñ burnunuñ delüğinden (3) içerü koyalar içürelər ğāyet mücerrebdür bundan şonra ğayrı ʿilāc eylemeyeler (4) inşallah teʿālā def olur *aτa mutaʿallik haşşalardur* (5) aτ kara kuş getirse tāze şıgır tezegi yarım vaķiyye çörek otı yarım (6) vaķiyye günlük çörek otı ile günlüğü başka başka döğüp (7) baʿdehu tezek ile qarışdurup ocaķ küline gömeler tamām bişürdükte (8) el tayanacaķ kadar ışıcaķ iken üzerine urup ve yağ derisiyle şarup (9) tamām yumuşar ise çöyleme geçireler aķup def olur yumuşamaz (10) ise bir iki defa bir iki defa uralar yumuşayınca mücerrebdür *yağ* (11) *kötın aτa* atı yaturup yağ olan yerün tüyini traş (12) ʿdüp baʿdehu bir çekiç ile ol qadar döğeler ki deriniñ (13) içinde yağ şu gibi ola baʿdehu bir miqdār şābün ve bir miqdār

[26b]

(1) şarı kaτrān ve bir miqdār milh-i eflāk ve iki yumurtauñ (2) şarusını qarışdurup merhem gibi ʿdüp bir bēz üzerine (3) süreler baʿdehu ol çekiç ile döğdükleri yeri dört (4) bēş yerden uşura ile çizüp hacāmat ʿdüp (5) ol merhemi yaķu ʿdüp üzerine bağlayalar anıñ altında (6) işleyüp ve oñilup def ola ve yeri aşla belürmez (7) kendü tecrübemüzdür ğaflet olunmaya *şu inen aτa* kengeri (8) tāze iken qañadup şu inen yere uralar def ʿeder (9) tāzesi bulunmaz ise kökin qañadup qañadup uralar *arपालayan aτa* (10) mührelerin bir kızgın demür ile etini incike (11) degin yaķalar def ʿedersaķaģu olan aτa ebā suʿūd (12) efendiniñ fetvāsında menküldur zaʿferān şarb sirke (13) sirke qaşıķ birbirine qarışdurup burnu delüğine

[27a]

(1) üçer qaşıķ dökeler mücerrebdür bi-iznillahi teʿālā (2) *esbābda olan lekeler için* bir kırmızı çuķa yaħūd (3) kaτife gümüş toķunmağla siyāh olsa ve nefti çuķaya (4) yaħūd kumāş ve yaşıl kumāş ekşi degmekle rengi tağyir (5) olsa şāb şuyı süreler ter ve tāze ʿederdiger berrāk (6) kaftana yā kumāşa mürekkeb dökülse çirişi ğamīr ʿdüp (7) süreler giderüp evvelki gibi ʿeder diger ve bir kaτifenün (8) ğāvī yatmış olsa bir cedīd çömlege şu koyup (9) āteş üzerinde qañadalar ve bu ğınnayı kaτifenün tersini (10) tuτup yüzüne fırça süreler ğāvī kaķup evvelki (11) gibi ola *şu şovutmaq için*

yazın nişâdırı şu içine (12) kosalar bir an içinde buz gibi edertahta biti için (13) katır tırnağı kibrî ve erkek boynuzı ve yumurta kabuğu ve eski

[27b]

(1) papuş ve âdem tersi kurısı cümle bir yere cem^f edüp (2) dīvârlara tütsi edeler tahta biti def olur *baraş-ı haşşa* (3) *terkîbdîr* bezr-i bittîh beyâz fulful(4) kara fulful efyün za^fferân sünbül-i hindî (5) nâzle otı ferfiyün iki ağırı ^fasel ile bezm (6) âteş üzerinde kaynadup ma^fcün edeler çok nesneye (7) fâ^fidesi vardır bi-iznillâhi te^fâlâ *arpalayan atrlara* (8) öj ayağunun mühresi altında benz tamarından kan alalar (9) ba^fdehu altında yercimenin dibin yarup ve bir yaşşı ağacı (10) deri ile etün mâbeynine aşağıya doğru şokup (11) ba^fdehu çıkarup yerine yumşak tuz dolduralar ve (12) burnu delüklerine tuz yüsküreler fi'l-hâl def olur (13) *at harâret olsa* defne yağı akça kara günlük

[28a]

(1) akça nişâdır kaşağı urup ba^fdehu yıkayup süreler (2) bir gün durduktan sonra yine yıkayalar bi-iznillâh def (3) olur *ağ gözinde kîsî olsa* yumuşak tuz ile zencebîl koyup (4) def eyleyeler kırlanguç tersi dağı eyüdü ammâ az koyalar (5) *hâşşa-i ma-i nisân* ibtidâ yağdıka alup üzerine (6) ihlâş-i şerîf kul ^feuzu bi-rabbi'l-felağ kul ^feuzu bi-rabbi'l-nâs (7) fâtiha-yı şerîf okuyup ve eve saçalar aşıla pire (8) olmaz *yara-yı* âdeme dâ^fimâ şogan çoğulda teşennüşden (9) halâş ola şeyn-i bahçeye ibtidâ gögercin palazın yarup (10) uralar sonra mu^falece eyleyeler gâyet nâfi^fdür *ma^fcün-i mukavvî* (11) *gücile yüken* gücile yüken süd karanfîl dârçîn (12) zencebîl anason maştakî asârün-ı hindî (13) ^füdu'l-lisân lisânü'l-^fuşfûr havlıncân süd ile

[28b]

(1) gücili yüken kaynadup kabuğun soyup ba^fdehu egeden geçüp (2) ve eczaları başka başka döğüp altı yüz dirhem balı kıvama (3) getirüp bir miqdâr şu virdükde eczaları karşıdurup (4) ma^fcün edüp buçuk dirhem yümüyâ ekl eyleye katı çok eşyâya (5) fâ^fide edertemregî için ardıc katrânı acı yağ (6) bu ikisini bir çömlek içine koyup kaydada ve kaynar iken (7) içine nısf dirhem nişâdır koyup hâl olduktan sonra (8) indürüp bir gün dura ertesi hamâma varup kîseyi (9) pekçe sürüp ba^fdehu bu yağı sürüne bir miqdâr durduktan (10) sonra yıkanup çıka inşallah iki defa sürünmege hâcet (11) kalmaz mu^falece zîk- nefes için süzülmüş tere yağı (12) şâb-ı frengi şâbı bişürüp ve sahk edüp (13) yağa karşıdurup içireler inşallah te^fâlâ iki defa

[29a]

(1) éderse cümle  illetden urtulur *frenk giciyini her nev ine* (2) *n f * sıan oti semen g z taı efy n (3) ni dir kalem-i ceng r g yet ince arpa unı bu (4) ecz ları tam m sak  d p am r  decek mid r  leym n (5) uyı ile arışdurup noud mid r  ablar  d p (6) evvel g n birin ikinci g n iki  c nci g n  c d nesin (7) ekl eyleye ba dehu her g n ab  ab   cer d ne isti m l (8) eyleyeler ifa bula in llahu te al  eger leym n uyı bulunmaza (9) sirke ile am r  deler ihm l eylemeye *g z arısına* (10) bir dirhem maraz  d g p ve iine noud mid r  zenceb li (11) d g p arışdurup g z n apalarına t kr k ile (12) yapıdurup yata in llahu te al  ab a degin def  olur (13) m cerrebd r *nev -i diger* legleg yumurtasının abuın d g p

[29b]

(1) eledikden onra aırınca neb t ekeri daı d g p (2) eley p bir yere ılt  d p ba dehu mild n ile g ze ekse (3) g zde perde daı olursa bi-iznill h def  olur m cerrebd r (4) *c mle ızılar i n m cerrebd r* sa adetl  vez r m kerrem muammed p   (5) azretlerinden alınmıdur nushası ruan-ı as ruan-ı zeyt (6) acı ya em -i  asel ruan-ı b b dya (7) ruan-ı neft ruan-ı g l ruan-ı g nl k (8) ruan-ı bulgar ferfiy n zenceb l bu c mle yaları (9) bir yire cem   d p  tede erideler onra ferfiy n ile (10) zenceb li mukem sak  d p s rme gibi ola ba dehu yalar (11) ovumazdan evvel ılt  d p bir  n  kova tuzda ıfz (12) eyleyeler m cerrebd r *ızı i n m cerrebd r* ig oyun beynisi (13) bir mid r frenk biberi ba d r-ı fulful bunları

[30a]

(1) hav nda d g p melhem  d p am mda ızı olan yere (2) s reler tam m durulayınca oturup ba dehu yıkanup ıa ve (3) kend y  iıca d ta bi-iznill h bir nesnesi almaya (4) *muavviy t ve men yi izdiy d  der* tutr c cevz-i bevv  (5) d r n saız  asel kıvama get r p (6) ovuda arışdurup ma c n  d p noud mid r (7) ab  ve aam ekl eyleyeler men yi ziy de  d p ve (8) taviyyet virir ihm l olunmaya *u yoluna ta durana* (9) fındu abuunun k l  ve yumurta abuını sak  d p eger (10) b y k  dem ise birer dirhem alup iki dirhem olur bir (11) uurdan i reler u ile ve eger ma s m ise yarımar (12) dirhem  d p bir dirhem olur u ile i reler bi-izn-i ud  (13) def  ola g flet olunmaya *burun anı t rmasa*

[30b]

(1) yumurta kabuğunun zârını kurudup ve ovidup bir kumâş ile (2) burunun delüğine üfüreler bi-emrillâh tutulup gayrı akmaz (3) *tuzlu balgama* terementiyi yedi defa yıkayup (4) ba'dehu leblebi unıyla nohûd miqdârı hablar edüp kırk (5) güne degin şabâh ve ahsam ikişer dâne ekl eyleyeler (6) bi-iznillâhi te'âlâ def' olur *fahv-i ha'* için bir miqdâr (7) şâb ve bir miqdâr kükürt ve bir miqdâr yanmış mâzî (8) bu üç eczâyı döğüp ve eleyüp yumurtanın beyâzı ile (9) karışdurup ve kurudup hıfz'êde vaqt-i hâccetde (10) süreler mahv'êder *burun kanı kesilmese yumurta* (11) yumurtanın kabuğu zârını kurudup ve ezüp bir kumâş ile (12) burnunun delüğine üfüreler bi-emrillâh tutulur gayrı akmaz

[31a]

(1) *hazret-i lokmân şeyhü'l-islâm buyurmuşlar ki menkûldur* (2) eger bir âdem sarmuşak çöpünü dâ'imâ ekl eylese cüzâm zahmından (3) frenk zahmetünden emîn ola ve dağı cüzâm zahmı oldur ki (4) saçı ve şakalı döküle ceddâ bitmeye ve yâhûd nıkrîz zahmetine (5) mübtelâ olsa ve nıkrîz zahmeti oldur ki ayağına veyâ topuğuna (6) yel inse yürümege kudretin kıomaz ve yâhûd ekle zahmetine (7) mübtelâ ola ekile zahmeti oldur ki zekeriniün başında bir kızılca (8) kabarcuk çıka veyâ kirpiginde veyâ altında çıkar ol kabarcuk giderek (9) açılır yara olur günden güne sökülüp açılıp ziyâde olur (10) kısığa incek olursa 'eüzubillâh 'ilâc kabûl eylemez ammâ ol (11) yara anda olduğı vaqtin çöpü şarmuşağa meşgûl olup isti'mâl (12) eyleyeler be-gâyetullâh aşâr bulur ol zahmet şundan hâsıl olur ki (13) cimâ'êderken inzâl olıcağ vaqtdê men'iyi inzâl olmağa kıomasa fi'l-hâl

[31b]

(1) peydâ olur hükemâ-i cümle lokmân ve ustalık ve câlinüs (2) ve feylesof ve mâsivâyı ve mîlâyı ve kâduğ ve mâsûs (3) ve bukrât ve îsâ ve hamza ve ishâk ve ibrahîm ve muhammed ve (4) 'atâ ve ya'kûb bu cümle kırk hekîmdür bir kıuy kıazarlar yer (5) altında kırk arşın derinliğı var ol kıuy üzerine (6) minâre gibi bir mîl yaparlar ol mîl üzerine bir dâne (7) kıubbe yaparlar içerişi kıarağık olur yukarı ağızında (8) şıgrağıdur bir delik êderler açık durur hamâm câmekânı (9) kıubbesi gibi delüğü var ol kırk hekîm ol kıuyunun içine (10) girerler kırk yıl ol kıuyudan kııkmağlar her gün bir hekîm ol (11) delüğe kıarşı oturup nazâr êder her kıi gökde ne mağıle (12) yıldız geçêr anı hekîmlere söyler kıi filân yıldızdur dëyü dağı (13) hekîmler anı göre yazarlar zîra otuz yıla degin gökde bir

[32a]

(1) yıldız kalmaz ki cümle ol delügin üzerine uğrayup geçmeye (2) anıçün ol hekimler kırk seneye degin ol kuyudan çıkmazlar tamām (3) gökde olan yıldızları yazmayınca ol yıldızlardan murād (4) budur ki her ādemün bir yıldızı olur ol yıldızlar ne tabī'atdadır (5) anı şāhibi dağı ol tabī'atda olur anıçün her bir (6) yılduzu tabī'atından her bir ādemün tabī'atı ve halkı ma'lūm olur (7) aña göre 'ilāc olunur ammā geldik imdi ol kırk hükemā ittifağ (8) etmişler idi ki bu sarmusağda ola haşşanıñ haqqındaki (9) her marāza ve her dürlü derde devādır ve dağı buyurmuşlar ki (10) bu şarmusağı çigle yemek gerekdür ammā bişürmenün tariği budur ki (11) iki yüz dirhem şarmusağı on dirhem dārçini ve on dirhem (12) büber ve iki dirhem tohm-ı keşür ve iki tohm-i turb ve iki dirhem (13) tohm-i şoğan bu cümleyi bir şomun kadar hamirün içine koyalar

[32b]

(1) ondan sonra firuna şalalar tamām bişürdükden sonra ol etmegi tekrār (2) yoğuralar hamir edeler ondan sonra habb edeler ol habdan her gün (3) üçer dāne şabāh ve iki aḡşam yatacak vakt ekl eylese cemī (4) derde devādır ve cümle rence şifādır demişler zīrā bu kırk hükemā (5) sarmusağda olan fā'ideyi külli marāza beyān etmişlerdir ol kırk (6) hükemā her gün kuyuda kırk seneye degin her gün sarmusağ çöpini (7) istīmāl ederler idi anıçün ol kırk hekim kırk yıla degin (8) hiç bir marāzları zuhur etmedi şöyle ittifağ etmişler ki hiç bundan fā'ideli (9) nesne yokdur hudā ālimdir ma'cūn-ı ekber budur (10) kalbe kuvvet virür ve cimā'a dağı kuvvet virür ve zekeri kāvī eder (11) kaçan bir ādem ki bu ma'cūndan iki mişkāl istīmāl etse gerek ki beyāz (12) şoğan şuyıyla ve yumurta şarusıyla üç hafta her gün böyle (13) eyleye terkib budur şoğan tohmı šalğām tohmı habbetü'l-ḡatr tohm-ı ısırgan (14) dār-ı fulful üstivān tohm-ı ḡayat 'akırkarḡa sāş fulful tohm-ı kişver kara çörek oti

[33a]

(1) sırāceye ve ekileye ve kūrūḡ-ı habīse devā-i şıfat (2) budur (3) kerc dirhem aḡākiyā dirhem zācu'l-hurūğ (4) aḡmer zernih şarı zernih (5) bunları saḡk edüp siñirli yaprak şuyı ile (6) ve sirke ile yedi def'a terbiye edüp istīmāl (7) edesin (8) evvelā şarı kaḡrāni şu ile ġusl edesin tā ki muḡḡahir (9) ola ba'dehu dört dirhemine bir yumurta şarusuna koyup (10) karışdıra ba'dehu pelid külin eleyüp kifāyet miğdāri (11) karışdurup tā ki kıvām bula yanar yaralara ġāyet (12) mücerredür kanūndan muşarraḡdır

[33b]

(1) zıkr olınan merhem-i süleymānī budur (2) fāvuşun yağı ʔarbezān mūmı çam ʔākidesi efyūn (3) zaʔferān zıkr olınan eczāları eridüp ve bir (4) sık bēzden süzüp baʔdehu nerm āteş üzerinde (5) kaynadup tā ki kıvām bula ʔacāyīb merhemdür (6) ğaflet olunmaya

A

- āb-ı şāfī** : <Ar. Saf su. “nebāt şekeri āb-ı şāfī filcān kaynadup..” 13a/13
acı bādem : Acı badem. “acı bādem yağı” 15/b3
adam odi : Adam otu (*Mandragora officinalis*). “adam odını bulup ve içine.”14b/12.
ağır : Bir ölçü birimi.
aķākıyā : <Ar. Akasya ağacı (*Acacia*).
aķçalık : Bir ölçü birimi; aķçelik. “iki aķçalık döğüp” 20b/1
aķça günlük : Beyaz günlük “aķça kara günlük” 27b/13
ākile : Bkz. ekile.
aķır-ı karħa : <Ar. Pire otu (*Anayciclus pyrethrum*).
aķid : <Ar. Şekerin kaynatılarak katılaşması yolu ile yapılan, renkli ve kokulu, ağızda güç eriyen şeker.
alma : Elma
altun : Altın. “incü altun varak” 3a/8
amāşşıya eriği : Amasya eriği.
amrūd : <Far. Armut (*Pirus communis*).
anber : <Ar. Amber balığından çıkarılan güzel kokulu, kül renginde bir madde.
anışün : <Grk. Maydanozgillerden, kokulu tohumu hamur işlerinde ve rakı yapımında kullanılan bir bitki (*Pimpinella anisum*).
anzarūt : <Far. *anzarūt*Gözotu (*Astragalus sarcocolla*).
ardıc : Ardıç ağacı(*Juniperus*). “temregi için ardıc kaħrānı” 28b/5
arpa : Buğdaygillerden bir bitki (*Hordeum vulgare*).
arpalayan at : Topallayan at. “arpalayan atlara öñ ayağununı mühresi altında 27b/7-8
as : Bkz. ruğan-ı as
asārün : <Gr. Asaron, kedi otu (*Valeriana officinalis*). “asārün kedi otıdır” 5a/8
asancübād : Tıbbi bir bitki.“asancübād köki” 10b/11
asel : <Ar. Bal. Krş. Bal.
aħ : At.
ayruk : Ayrık otu. “ayruk kim aña zaħır dەرler” 21b/4
ayu : Ayı.
ayva : Ayva (*Cydonia vulgaris*).

B

- bābādyā** : <Grk.Papatya (*Matricaria chamomilla*). ruğan-ı bābādyā
- bādem** : <Far. Badem (*Amygdalus communis*). “acı bādem yağı” 15b/3
- bādrençbüya** : <Ar. Oğulotu, kovan otu (*Melissa officinalis*) “bādrenç şuyı” 8b/5, “bādrençbüya yaprağı bağa terencān bādrenbü dedükleri ot dur” 8b/6
- bağa** : Su kenarlarında biten ve geniş yaprakları iltihaplı yaraların tedavisinde kullanılan bir bitki. “bādrençbüya yaprağı bağa terencān bādrenbü dedükleri otdur” 8b/6
- bahāk** : <Ar. Sam lekese, abraşlık hastalığı.
- bağla** : <Ar. Bakla (*Vicia faba*). “bağla unı” 8a/5
- bal** : Bal. Krş. asel.
- bal köpüğü** : Bal köpüğü
- bal mümü** : Beyaz bal mumu. “zift açça bal mümü” 13a/1
- balğam** : <Ar. Balgam. “şovuğdan hāşıl olan balğamı ve öksürüğü def eder” 2b/8
- balık tutkalı** : Balık tutkalı, çok güçlü bit yapıştırıcı.
- bāsalikūn** : Sürme. “lafz-ı bāsalikūn terkib olınan sürmenüñ ismidir” 9a/12
- baya** : Bayağı, oldukça, epey. “igide ve kocaya faķire ve baya virsünler fāideleri çokdur” 6a/12
- baykuş** : Baykuş.
- behen** : <Ar. Kuduz otu, kırmızı türüne kızıl behmen (*Statice limonium*) beyaz türüne “kızıl tuz dەرler kızıl behmen aķ behmen” 10b/11 “behen-i ebyāz kaynadup” 12b/3 (*Centaurea behen*) adı verilir.
- behāyim** : <Ar. Dört ayaklı hayvan.
- behreyüm** : <Far. Aspir çiçeğı (*Carthamus tinctorius*). Krş. ‘aşfür.
- bellüt** : <Ar. Meşe ağacı, pelit; bu ağacın meyvesi palamut, “bellüt unı” 2b/1.
- benefşe** : <Far. Menekşe (*Viola tricolor*). “benefşe çiçeğı” 7b/1.
- berrāk** : <Ar. Berrak, temiz, “berrāk kaftan” 27a/5.
- ber** : <Far. Meyve, tohum, yaprak.
- besbāse** : <Far. Küçük Hindistan cevizi (*Myristica fragrans*).
- besfāyic** : <Ar. Bespaye (*Polypodium vulgare*).
- bevāşir** : <Ar. Basur
- bevl** : <Ar. İdrar, sidik.
- beyni** : Beyin. “tavşan beynisine karışdurup...” 18a/1
- bezr -i bittih** : <Ar. Karpuz, kavun çekirdeğı.
- biberiye** : Ballıbabagillerden, Akdeniz çevresinde çok yetişen, güzel kokulu yapraklarını dökmeyen, çiçekleri soluk mavi renkli, çok yıllık bir bitki (*Rosmarinus officinalis*).
- bek** : Pek, sağlam. “fenā yāraları kuruducıdır bek idicidir” 10b/4

- bél** : Bel, sırt. “bél ağrısı” 2b/1, “bel şovukluğu” 2b/4
- boğaz kurdu** : Boğaz kurdu, bir çeşit parazit.
- böbrek** : Böbrek.
- böbürek** : Böbrek. “bir kimsenün böbüreginden kan gidüp” 19a/5 krş. böbrek
- bögrek** : Böbrek. krş. böbrek
- buğday** : Buğday (*Triticum*).
- buğür** : <Ar. Buhar
- bulğar** : Tıbbi bir yağ “ruğan-ı bulğar”
- butalyā** : “... altun gümüş butalyā dërler” 9b/1
- büy** : <Far. Çemen otu, boy tohumu (*Foenum*) “ağça kıızıl büya” 20b/9
- buz** : Buz, donmuş su.
- büber** : Biber. Krş. fulful
- büberiyе** : Bkz. biberiyе.
- bük** : Böğürtlen, ahududu(*Rubus idaeus*). “karişdurup büke bulayup götür” 20a/10
- bükre-** : Önünü tutup engel olmak, büzmek. “koyup ağzını bükrüp güneşe aşakoya” 17a/3
- bürbine** : Nane “bürbine-i kühî kim aña nâne dërler” 21b/7 krş. nâne

C

- cade** : <Ar. Venüs saçı, karabacak otu, baldırıkara otu. “cade aq yavşandır” 9b/3
- cāvşir** : <Ar. Cavşir otu ve bundan elde edilen tıbbi bir zamk (*Ferula alae ochytris*).
- cebelheng** : <Far. Sığır otu, sarı diken tohumu (*Verbascum*).
- ceddā** : <Ar. Çok, fazla, fazlaca. “saçı ve şakalı döküle ceddā bitmeye” 31a/4
- cengār** : <Far. Tıpta kullanılan bir tür bakır pası. “toğrayup kalem-i cengār dögüp” 14b/1
- cevz** : <Ar. Ceviz, koz (*Juglans regia*). “bir cevz kadar ekl eyleye” 12b/5
- cevz-i bevvā** : <Ar. Küçük Hindistan cevizi (*Myristica fragrans*).
- cevz-i hindî** : <Ar. Hindistan cevizi.
- cilā** : <Ar. Parlaklık vermek, parlatmak, berraklaştırmak. “göze cilā virür” 6a/2.
- cimā** : <Ar. Cinsel birleşme.
- cüzām zahmı** : <Ar. Cüzam hastalığı. “cüzām zahmı oldur ki” 31a/2

Ç

- çam** : Çam (*Pinus*). “çam akidesi” 33b/2
- çavdar** : Çavdar (*Secale cereale*). “çavdar henüz çiçek iken” 18b/10
- çekirdek** : Çekirdek.
- çini** : <Far. Çini, sırlı kap, porselen. “bir çini kova tuzda” 29b/11

- çiriş** : <Far. Çiriş otu (*Asphodelus*). Çiriş otunun kökünün öğütülmesiyle yapılan ve su ile karıştırılarak tutkal gibi kullanılan esmer, sarı bir toz.
- çiçek** : Çiçek.” çavdar henüz çiçek iken” 18b/10
- çig** : Çiy, ham, pişmemiş “çig koyun beynisi” 29b/12
- çig bal** : Petekli bal, süzülmemiş bal. “bir kaşık çig bal ile” 16b/8
- çil** : Çil, çoğunlukla yüzde oluşan kahverengi küçük benekler “yüzde olan çili def için” 24a/5
- çuğa** : Çuha, kumaş.
- çöp** : <Far. Krş.çüb. Çöp, sap, kabuk. “sarmuşak çöpini” 32b/6
- çörek otı** : Çörek otu, kara çörek otu(*Nigella damascena*). “kara çörek otı” 32b/14
- çöylem** : Çömlek. “yumuşar ise çöyleme geçireler akup def olur” 26a/9
- çöyür** : Çögür; Ağaçdiken, çalı.
- çüb** : <Far. Ağaç, değnek, sopa; çöp“çüb-i çini çörek otı şakız” 6b/1

D

- dâne** : <Far. Tane.
- dârçin** : <Far. Tarçın (*Cinnamomum*).
- dâr-ı fulful** : <Ar. Başbiberi.
- defne** : <Grk. Defne (*Laurus nobilis*). “defne yağı” 27b/13
- degirmi** : Değrimi, yuvarlak. “degirmice kabuklu olan sümükli böceği” 17b/12
- demür** : Demir. “bir kızgın demür ile” 26b/10
- demür boķı** : Cüruf. “demür boķın alup...” 16a/2
- demürhindi** : <Far. Krş. temirhindi. Demirhindi(*Tamarindus indica*).
- deniz köpüğü** : Deniz köpüğü. “bir dirhem deniz köpüğünden içürseler” 22a/5
- deve diken** : Krş. kaňal.Deve diken, peygamber diken, sütlü kengel (*Silyum marianum*).
- dîv** : <Far. Dev, iri. “dîv mişe ağacı üzerinde” 9b/7
- dilki** : Tilki. “dilki kanını içüreler” 18b/6
- dilçük** : Küçük dil.
- dimâğ** : Damak. “diline dimâğına doķundurmaya” 17b/1
- diş** : Diş “diş etlerin berk eder” 2a/7
- düglek** : Kavun ve karpuzun olmamışı, kelek, dülek. “karga dügleği yaprağıyla” 18b/8

E

- ebem gömeci** : Ebegümeçi (*Malva silvestris*).
- ebhül** : <Far. Ardıç yemişi.
- eczā** : <Ar. Ecza, ilaç hammaddesi. “eczāları bir hoş döğüp” 3a/4
- efşān** : <İdrar. “efşān bevline zaħmet olana” 2b/5
- efyün** : <Grk. Haşhaş bitkisinden elde edilen uyuşturucu madde.

- egeden çıkmış kurşun** : Kurşun tozu
- egir** : <Grk. Egir otu, kasık otu. “egir şuyı hâzır bulunmazsa” 8b/5
- ekile zahmeti** : <Ar. Derinin oyulması biçiminde görülen bir cilt hastalığı. “ekile zahmeti oldur ki zekerinüñ başında bir kızılca...” 31a/7
- ekl** : <Ar. Bir şey yeme, yenilme.
- emrâz** : <Ar. Hastalıklar. “kırık ayak emrâzına” 16a/6
- emrâz-ı felc** : <Ar. Felç hastalığı.
- emrâz-ı ğalîz** : <Ar. Ağır hastalık.
- enâr** : <Far. Nar (*Punica granatum*). “enâr kabuğı enâr çiçeğı” 10b/12
krş. nâr
- encîr** : <Farş. İncir ağacı ve meyvesi (*Ficus carica*)
- eñe** : Enenmiş, burulmuş erekeklığı giderilmiş. “hayâ kabı şızılar eñe diye dërler” 11b/2
- enrîz** : Tıbbi bir bitki. “enrîz köki” 3b/7
- erkeç** : İğdiş edilmiş, üç yaşından büyük erkek keçi. “erkeç boynızı” 27a/13
- esbâb** : <Ar. Esvap, giysi.
- eski şarâb** : Yıllanmış şarap
- etmek** : Ekmek. “ondan şonra fıruna şalalar tamâm bişürdükden şonra ol etmegi tekrâr yoğuralar” 32b/1
- evşân:** Bkz. efşân

F

- farça** : Bkz. kerefs tohmı “kerefs tohmı farça da dërler”
- fatağ** : <Ar. Fıtık, kasık fıtığı. “hayâlara inse fatağ dërler” 11b/1
- felc** : <Ar. Felç, inme. “bir adam yeni felc olduğda” 13b/8
- felîc** : “felîc açdukları zağı burnınun içine süreler” 17a/7
- ferâmüş** : <Far. Unutma, hatırdan çıkma. “bu hâkıri duâdan ferâmüş êtmeyeler” 6a/13
- ferc** : <Ar. Kadın cinsel organı.
- ferfiyün** : <Ar. Sütlegeñ otu (*Euphorbia officinarum*) ve bundan elde edilen zamk.
- finduğ** : <Ar. Fındık (*Corylus avellana*). “finduğ kabuğunun külü” 30a/9
- fişkı** : <Grk. Atgillerin taze dışkısı. “ışıcak fişkıya göme” 13b/6
- frenk biberi** : Az kırmızı biber.
- frenk giciyi** : Frengili olanın kaşıntısı. krş. frenk uyuzı, frenk zahmeti
- frenk uyuzı** : Frengili, uyuz.
- frenk zahmeti** : Frengihastalığı. “frenk zahmetine yarasına” 11a/6
- fulful** : <Ar. Biber. “fulful-i ebyâz” 6b/2

G

- ğavuz** : <Far. gāvzubān Sığırdili otu (*Anchusa officinalis*).Krş. lisānü'ş-şevr. “kaşık yarığı içünegir ğavuz günlük” 11a/11
- ğınna** : <Ar. Kına ağacının kurutulmuş yapraklarından elde edilen, saç ve elleri boyamakta kullanılan toz. “bu ğınnayı kaţifenünj tersini tuţup yüzüne fırça süreler” 27a/9
- ğubār** : <Ar. Toz. “muħkem saħķ edüp ğubār gibi ola” 9a/3
- gendāne** : <Far. Pırasa (*Allium porrum*). “pıranşa toħmı gendāne de dەرler” 4a/8
- geyik** : Geyik. “geyik tüyüni yakup yedirseler” 19a/3
- giciyük** : Kaşıntı, alerjik kaşıntılar.
- gil-i ermeni** : <Far. Ermeni kili, kilermeni.
- göbeç balı** : Bal peteği, petekli bal. “göbeç balı ile karışdurup” 6b/6
- gögercin** : Güvercin. “gögercin palazın” 28a/9
- gök** : Yeşil. “gök koz kabuğı” 16a/11
- götürün** : Sürmek. “ħātün ħayzdan arınduķda bir dānesini götürüne vāfir balđam çıkar” 20b/7
- gözden aķan şu** : Gözyaşı, bahar nezlesi. “gözden aķan şuyı def eder” 15a/3
- gözde olan ķan** : “gözde olan ķanı gidermege ziyāde nāfidür” 9b/12
- göz ağrısı** : Göz ağrısı “göz ve yel ağrısın” 2a/4
- göz çekmesi** : “göz çekmesine” 9b/4
- göz kararması** : “göz çekmesine dağı göz ağrısına ve göz kararmasına” 9b/5
- göz taşı** : Göztaşı, boya ve tarım ilacı olarak kullanılan mavi bakır sülfatın halk dilindeki adı.
- göz yaşı** : Gözyaşı. “gözyaşın kesmeğe ve giciyigi gidermege” 9b/11
- gücile yüken** : gücile büken ??
- gücili yükin** : gücili büken ??
- gühercile** : <Far. Tarımda gübre, hekimlikte ilaç olarak kullanılan bir madde, potasyum nitrat.
- gül** : <Far. Gül (*Rosa canina*).
- gül şuyı** : Gül suyu. krş. Gülāb.
- gülāb** : <Far. Gül suyuyla yapılan bir tür şurup.
- gümüş** : Gümüş.
- günlük** : Günlük (*Boswelia cortex styracis*). “çörek otı ile günlüği bařķa bařķa döğüp” 26a/6
- günlük otı** : Günlük otu. “zater günlük otıdır” 4b/7
- güyegi otı** : Güveyiotu. “güyegi otı řāftlar edüp” 21b/2

H

- ḥacıbektāş tuzu** : Hacıbektāş tuzu.
- ḥabb** : <Ar. Hap, hap şeklinde ilaç; tane, çekirdek, tohum.ḥabb-ı selātīn, ḥabb-ı sultānī
- ḥabb-ı āş** : <Ar. Mersin yemişi tohumu
- ḥabb-ı nīl** : <Ar. Çivit otu tohumu.
- ḥabbe** : <Ar. Tane. “ikişer ḥabbe saķız kıya” 14a/6
- ḥabbetü’l-ḥaṭr** : <Ar. **ḥabbetü’l-ḥaṭrā** Çitlembik,kara ağaĥgillerden, düz kabuklu, kerestesi sert ve dayanıklı bir ağaĥ, çıtlık, menengiĥ (*Celtis australis*).
- ḥabbü’l-sevdā** : <Ar. Kara çörek otu.
- ḥabīse** : <Ar. Kötücül (hastalık veya ur).
- ḥacāmat** : <Ar. Tedavi amacıyla vücudun herhangi bir yerine toplanmış olan kanı, şişe ya da boynuzla almak. “uştura ile çizüp ḥacāmat edüp” 26b/4
- ḥadīd** : <Ar. Demir. “lafz-i yunānīde manāsı ḥadīd demkdür” 9a/13
- ḥaftü’ş-şaleb** : Buzeydan
- ḥām** : <Ar. Olgunlaşmamış, işlenmemiş. “ḥām ipek”3a/9
- ḥamīr** : <Ar Hamur. “şomun kadar ḥamīrūn içine kıoyalar” 32a/13
- ḥarāret** : <Ar. Sıcaklık, ısı.
- ḥāş** : <Ar. Saf. “ḥāş kibriṭ şuyı” 14b/4
- ḥarc** : <Ar. Çeşitli sıvı ya da toz bileşenlerin karılmış olma durumu.
- ḥardal** : <Ar. Hardal otu, turp otu (*Raphanus raphanistrum*).
- ḥaşşa** : <Ar.Bir şeye özel olan nitelik, güc. “sarmusakda ola ḥaşşanıḡ ḥaķķında” 32a/8
- ḥastelik** : <Ar. Hastalık. “ol sene içinde ḥastelik görmeye” 24b/10
- ḥavf** : <Ar. Korku.
- ḥaviĥ** : <Ar. Havuç (*Daucus carota*).
- ḥavlıncān** : <Far. Havlıcan (*Galanga officinalis*).
- ḥayā** : <Far. Taşak, testis.
- ḥayā kıabı** : Taşak torbası. “ḥayā girse ḥayā kıabı şızılar” 11b/2
- ḥayż** : <Ar. Regl.
- ḥayż kıanı** : Regl kanı. “çeküp ḥayż kıanı indire”21a/11
- ḥımār** : <Far. Eşek “ḥımārın tāze tersin şıkup içürseler” 24a/4
- ḥīn-i cimā** : <Ar. Cinsel birleşme zamanı. “ḥīn-i cimāda bir sāt muķaddem” 23b/12
- ḥurmā** : <Ar. Hurma. “ḥām ḥurmā her birinden” 23a/1
- helīle** : <Ar. Helile otu (*Terminalia*). kıara helīle, “şarı helīle kıabuġı” 8a/13
- ḥınnā** : <Ar. “Kına “ḥınnāyı yoġurup ḥarāreti olan ḥastanūḡ ayaġına uralar” 15b/7
- ḥıyār-i mışrı** : <Ar. Mısır kıyarı.

- hıyârşenber** : <Far. *hıyârşenbe* Hıyarçember, acur, küte (Cucumis flexuosus).
hel yarzi : ??
hezer teri : “anşün hezer teri dahı dèrler” 4b/7.
hindibâ : <Ar. *hindubâ* Hindiba (Cichorium endiva)

I

- ırk-ı sâbül** : Bir tür tıbbi bitki.
ırku’ş-şuş : <Ar. Meyan köki.
ısıtma : Sıtma hastalığı, ateş. “her gün tutan ısıtmayı def eder” 5b/3
ısırgan: Isırgan otu (*Urtica*). tohum-ı ısırgan

İ

- iç ağrısı** : İç ağrısı, karın ağrısı.
idrâr : <Ar. Akıtma. “şuyın içüreler idrâr eder” 21b/5
ilan : Yılan. “boğaza ilan girüp dermân bulunmasa” 18b/8
iklimiyâ : <Ar. Gümüş talaşı. “mahrûk-ı iklimiyâ” 10a/2
illet : <Ar. Hastalık. “cümle illetden kırtulur” 29a/1
iñen : Çok “iñen illeti dèrler” 19a/12
incik : İncik kemiği. “etini incike degin yaqalar” 26b/10
incü : İnci “incü altun varak” 3a/8
inek : İnek. “şarı inek südi” 16a/3
inzâl : <Ar. İndirme, indirilme. “meniyi inzâl olmağa kıoması” 31a/13
ipek : İpek.
is : İs, duman lekesi. “isin alup sürme gibi çekeler” 15a/2
isizâc : Bkz. İsfidâc.
isfidâc : <Far. Helyun, kuşkonmaz bitkisi, tilkişen, tilkikuyruğu (*Asparagus officinalis*)
istibrâ kıamı : <Ar. Küçük abdestten sonra akıntıyı tam arıtma esnasında gelen kan.

J

- jive** : <Far. Cive, zibak. “gülâb jiveyi öldürüp ve gül şuyı ile” 26a/1

K

- kabağ(ğ)** : Kabak. “tâze kabağı etsiz ve yağsız çorba” 15b/10
kabarcuğ : Kabarcık. “bir kıızılca kabarcuğ çıka” 31a/7
kabz : <Ar. Kabızlık, peklik. “kabz olana üç dört dânesin ezüp içüreler” 18b/12
kahve : <Ar. Kahve (*Coffea arabica*).
kâküle : <Ar. Kakule otu, hil otu (*Elettaria cardomumum*).
kalağ otı : “yaprağını şu ve kalağ otı ile kıaynadup” 15b/8
kalb : <Ar. Kalp, yürek.
kalem-i cenğâr : <Ar. kalem-i cenğâr “Bakır pası cinsinden bir göz taşı

- kamuş** : Kamuş, buğdaygillerden, sulak, nemli yerlerde yetişen, boğumlu, sert gövdesi olan bitkiler (Phragmites australis). “kaşbü’ş-şerirā kamuş başıdır” 5a/8; “bir kamuş ile göze üfüreler” 14b/10
- kan** : Kan.
- kağal** : Deve dikenini (Silyum marianum). “deve dikenini tohmı kağal tohmı da dèrler” 4a/8
- kañaryün** : <Grk. Kantaron çiçeği. (Gentiana lutea).
- kar** : Kar “şovuk şu ile yañud kar ile yıkaşup” 10a/6
- kañara ağaç** : Karaağaç (Ulmus). “kañara ağaç tohmın döğüp” 19b/4
- kañara çörek otu** : Bkz. çörek otu
- kañara fulful** : Bkz. fulful
- kañara kuş** : Karakuş, Atların ayaklarında şiş yapan bir hastalık. “at kañara kuş getirse” 26a/5
- kañara şabr** : Kara sabır otu. Bkz. şabr
- kañara üzüm** : Siyah üzüm
- kañarabaş** : Karabaş otu (Lavandula stoechas).
- kañaraca ot** : Bir çöpleme türü (Helleborus niger). Çörek otu.
- kañaraca üzüm** : Siyahımsı üzüm.
- kañaranfil** : <Ar. Karanfil (Eugenia caryophyllata).
- kañardaş kañanı** : Kardeşkanı. Kardeşkanı ağacından alınan, hekimlikte ve boyacılıkta kullanılan, koyu renkte bir sakız.
- kañarğa** : Karga. “kañarğa ödin çekeler” 15a/3
- kañarğa düğlegi** : Karga düleki (Ecballium elaterium). “dermān bulunmasa kañarğa düğlegin yaprağıyla ve kökiyle döğüp şuyın içüreler” 18b/8
- kañarınca** : Karınca
- kaşbü’ş-şerirā** : <Kamuşın başı, sapı. “kaşbü’l-şerirā kamuş başıdır” 5a/8
- kābilī** : <Ar. Helile türlerinden biri (Terminalia). “şarı helīle kābilī kañara helīle” 7b/1 Bkz. helīle.
- kāğıd** : <Far. Kağıt. “bir kāğıda yayup alnına yabuşduralar” 18a/19
- kaşık yarığı** : Kasık fıñıđı
- kaşık yili** : Kasık sancısı
- kaşağı** : Kaşağı.
- kaş** : Kaş
- kañrān** : <Ar. Katran. şarı kañrān
- kañır tırnağı** : Katır tırnağı (Genista scoparia).
- kañıfe** : <Ar. Kadife.
- kañavađ** : Kavak ağacı (Populus).
- kañavađ** : Mesane, idrar torbası.
- kāvi** : <Ar. Güçlü, kuvvetli, sağlam. “kuvvet virür ve zekeri kāvi eder” 32b/10

- kebābe** : <Ar. Kebabe, kuyruklu biber (Piper cubeba).
kedı otı : Kediotu “asārün kedı otıdır” 5a/8
kef : <Far. Kef, köpük. “kefi alınmış şāhtere şuyı” 7b/4
kehl : <Ar. Göze çekilen sürme. “kehl-i -i ısfahān” 23 b/3
kelle : Baş, parça. “bir kelle şeker kıoyup” 8b/12
keme sıçanı : Büyük sıçan.
kenger : <Far. (Cynara cardunculus). “kengeri tāze iken kıaynadup” 26b/7
kerc : <Far. Kireç
kerefs : <Grk. Kereviz (Apium graveolens). “kerefs ve bir ol kıadar made-nevāz kıoyup” 22b/3
kestāne : <Grk. Kestane (Castanea sativa).
kırık ayak : Ayak kırılması.
kırlanğıç : Kırlanğıç. “kırlanğıç tersi dağı eyüdü” 28a/4
kırmız : Bkz. kırmızı krş. kızıl
kırmızı : Kırmızı
kırmızıcuğ : Kırmızımsı.
kırmızı şandāl : Bkz. şandāl
kızıl : Kırmızı
kızılca : Kırmızımsı
kızıl behmen : Bkz. behmen
kızıl büy : Bkz. büy.
kızıl şandāl : Bkz. şandāl
kızıl üzüm : Kırmızı üzüm.
kışe : <Far. Kese, bir şeyin içinde içinde korunduğı kap “hamām kışesiyle yayıca” 12a/13
kışi : Bkz. kışe “at gözinde kışi olsa” 28a/3
kıbrıt : <Ar. Kıbrıt, kükürt. “hāş kıbrıt şuyı kıatup” 14b/5
kimmün : Bkz. kimyün “kimmün-i kırmānı” 4a/4
kimmün : Bkz. kimyün
kimyün : <Ar. Kımyon (Cuminum cyminum).
kırpık : Kırpık. “kırpıgi dökülene” 4b/11
kışniş : <Far. Kışniş otu (Coriandrum sativum).
keşür : <Far. Yabani havuç. toğm-ı keşür“iki dirhem toğm-ı keşür” 32a/12.
kitre : Kitre, gevenden çıkarılan bir tür zank, kestere.
koruğ(ğ) : Olmamış üzüm. kıaya kıoruğı, kıoruğ şuyı.
kıoyun : Kıoyun. “kıoyın boynuzını ātes üzerinde yakup” 12a/12
kız : <Far. Ceviz.
kızalāğ(ğ) : Kıza “selvi kızalağı” 10b/12
kıoyun yuşankisi : ??
kühı : <Far. Dağı ait. “bürbine-i kühı kım aña nāne derler” 21b/8

- kulak** : Kulak. “kulak sağırılığına” 15a/13, “kulak yeline kunduz hayâsı” 15b/1
- kulunc** : <Ar. Kabızlıktan ve bağırsaklarda gaz birikmesinden kaynaklanan bir tür sancı. “kulunc yıllarını giderür” 2a/6
- kunduz hayâsı** : <Ar. Cavşir otu denilen ottan çıkarılan bir tür tıbbi macun. “kulak yeline kunduz hayâsı” 15b/1
- kurş** : <Ar. Kurs, yuvarlak hap. “hamîr edüp kurş yapalar” 7a/6
- kurûh- habîşe** : <Ar. Kötü yaralar, habis ülserler.
- kükürt** : <Far. Kükürt.
- kül** : Kül. “âteşe koyup kül eyleye” 10a/4

L

- lâciverd** : <Far. Lacivert taşı denilen bir taş.
- lâden** : <Far. Ladenotu, pamuk otu ve bundan elde edilen tıbbi zamk (Cistus creticus).
- leblebi** : <Far. Leblebi. “leblebi unıyla” 30b/4
- legleg** : <Far. Leylek “legleg yumurtasının kabuğın” 29a/13
- leke** : <Far. Leke, iz. “esbâbda olan lekeler için” 27a/2
- leke** : ?? “dîv mişe ağacı üzerinde saç gibi olur aşağı şarkar leke derler üstüne derler” 9b/8
- leymün** : <Grk. Limon (Citrus limonum). “leymün suyu ile karışdırur” 29a/4
- lisânü’ş-şevr** : <Ar. Sığırdili bitkisi (Anchusa officinalis).
- lisânü’l-uşfür** : <Ar. Kuşdili (Rosmarinus officinalis).
- luffâh** : <Ar. Adam otu, kankusturan otu (Mandragora officinalis) “aşl-ı luffâh bu zikr olınan eczaları..” 7a/5
- lûk** : <Ar. Lak ağacı ve bu ağaçtan elde edilen zamk, kırmızı boya ağacı (Rhus oxycantha)

M

- mâyisâ** : Bir tür tıbbi bitki. “mâyisâ” 7a/4
- mâzi** : <Ar. Mazı (Thuya). “bellût kabuğı topalak mâzi” 6b/9
- mâzi** : Bkz. mâzi “bir miqdâr yanmış mâzi” 30b/7
- macûn** : <Ar. Çeşitli ecza maddelerinden macun halinde yapılan bir grup ilaç.
- made** : <Ar. Mide.
- made-nevâz** : <Ar. Maydanozgillerden, yenmek için yetiştirilen, 50-80 sant metre uzunluğunda, ufak yeşil ve parçalı yapraklı, hoş kokulu iki yıllık otsu bir bitki (Petroselinum crispum). “bir ol kadar made-nevâz koyup” 22b/3
- maḥmûde** : <Ar. Mahmudiye otu. (Convolvulus scammonia).
- maḥrûk** : <Ar. Yanmış yanık “maḥrûk-ı iklimiyâ” 10a/2

| | |
|------------------------|--|
| maḳad | : <Ar. Oturak yeri, kıç. “eline sürüp maḳadına yapışdura” 10a/7 |
| maḳüle | : <Ar. Takım. “gökde ne maḳüle yıldız geçer” 31b/11 |
| maraz | : <Ar. Hastalık. |
| marazî | : <Ar. Genellikle göz hastalıklarının tedavisinde kullanılan sürme taşı. “bir dirhem marazî döğüp” 29a/10 |
| maşṭakî | : <Ar. Sakız, sakız ağacından elde edilen bir tür reçine (Pistaca lentiscus). |
| mayāsıl | : <Ar. Mayasıl hastalığı, nasır. |
| mayāşıy | : Bkz. mayāsıl |
| maẓmaẓa | : <Ar. Gargara. “yağı koyup ağza maẓmaẓa eyleyeler” 13b/4 |
| mazāryâne | : <Far. Sütleğenlerden bir bitki, dağ mazaryonu (Daphne alpina). “marāzyâne toḥmı” 13a/12 |
| meflūc | : <Ar. Felç hastalığı geçirmiş, felçli. |
| Mehlem | : Bkz. merhem. |
| meme | : <Ar. Meme. |
| menî | : <Ar. Dölsuyu, meni. “cimā ederken inzāl olıcaḳ vaktde menîyi...” 31a/13 |
| mercümeḳ | : <Far. Mercimek (Lens culinaris). |
| merhem | : <Ar. Merhem. “zıkr olınan merhem-i süleymānî budur” 33b/1 |
| mersin | : Mersin ağacı, meyvesi murt adıyla bilinir (Myrtus communis). |
| mevîzec | : <Far. mevizec, yabani üzüm (Delphinium staphisagria). |
| meyān | : <Far. Meyan. “meyān balı” 12b/6 |
| mıḳnāṭış | : <Ar. Mıknatıs. “bir mıḳdār mıḳnāṭış bağlayalar” 22a/7 |
| mîl | : <Ar. Mil, türlü işlerde kullanılmak için yapılan ince ve uzun metal çubuk. “mināre gibi bir mîl yaparlar ol mîl üzerine” 31b/6 |
| mîşe ağacı | : <Far. Meşe ağacı (Quercus). |
| mildān | : <Ar. Göze sürme çekmek için kullanılan bir araç. |
| milḥ | : <Ar. Tuz. “milh-i eflāk” 18b/4 |
| misk | : <Ar. Misk, hoş kokulu bir madde. |
| mūḳl | : <Ar. Mukul, günlük ağacı (Boswellia carteri). mūḳl-ı azrak. |
| mūmiyā | : <Ar. Her hastalığı iyileştirdiğine inanılan efsanevi ilaç ve bu ilaca ait şey |
| muālece | : <Ar. Tedavi, sağaltım. “muālece-i jive” 25b/13 |
| muḥmekî | :?? |
| muhalleb | : <Ar. Muhallebi. |
| muḥfeti’l-uḥyāb | :?? |
| muḳaşşî | : <Ar. Kasvet verici, sıkıntılı. “muḳaşşî-yi marazî dërler” 9b/9 |
| muḳlāb | : muḳl: <Ar. Günlük ağacı, sığla ağacı (Boswellia carteri) “şarāb-ı muḳlāb” 8a/4 |
| mūm | : <Ar. Mum. |

- murād** : <Ar. İstek. “ol yıldızlardan murād budur ki” 32a/3
mużır : <Ar. Zararlı.
muşarraḥ : <Ar. Açık söylenmiş.
muşamma : <Ar. Muşamba. “bal mūmı ile muşamma éde” 25b/4
müddegürg : “müddegürg terkıbleri budur” 6b/1
mühre : <Far. Omurga kemiği, omur; iz, nişan. “öñ ayagunuñ mühresi altında”
mühre boynuzı : Ağı ağacı, zakkum ağacı (Nerium oleander).
mürdeseng : <Far. Kurşun oksit.
mürekkeb : <Ar. Mürekkep.
mürşāfı : <Ar. Mür ağacı ve meyvesi (Cammiphora myrrha).
mürver : <Far. Mürver, çiçeklerinden hekimlikte yararlanılan, meyvesi zeytine benzeyen, dallarından masura yapılan bir ağaççık, melesir, patlak, patlangaç, yalankoz (Sambucus nigra)“mürver yaprağı” 23a/1
müşhil : <Ar. Bağırsakları çalıştırıp temizleyen, dışkının kolaylıkla dışarı atılmasını sağlayan ilaç. “şarāb-ı müşhil” 8a/11
müzeyyen : <Ar. Süslenmiş, süslü.

N

- nār** : <Far. Nar (Punica granatum). “māzı ve nār kabuğı” 23b/11
nāzle : <Ar. Nezle. “nāzleden emın ola” 17b/9
nebāt : Bkz. nebāt şekeri “bir miqdār nebāt-ı hāliş koyup” 14b/12
nebāt şekeri : <Far. Nebat şekeri.
neft : <Far. Neft yağı.
nılüfer : <Grk. Nilüfer çiçeğı (Nymphaea).
nişadır : <Far. Nişadır.
noḥūd : <Far. Nohut (Cicer arietinum).
nuşa : <Ar. Nüşa, birbirinin tıpkısı olan yazılı şeylerin her biri.
nuşa : <Ar. Muska. “bu nuşayı bir mümin qarındaş anıñ boynına bağladıkdan” 25b/9

O-Ö

- oğul otı** : Oğul otu, melisa, kovan otu (Melissa officinalis). “varaķu’l-ḥabl ki oğul otıdır zerbürde dەرler” 3a/3
oğlan işi : Döl eşi. “oğlan işi düşmese” 21b/13
oñ- : İyileşmek. “oñulmaz yaralara ekeler” 10b/7
ot : İlaç “yaķı otı beyān olunur” 10b/10
öd : Öd, safra kesesi. “sıgır ödiyle yoğurup” 21b/10
öksürük : Öksürük. “öksürüğü def éder” 2b/8

P

- palaz** : Kaz, ördek, güvercin vb. bazı kuş yavrularının civcivlikten sonraki durumu. “gögercin palazın yarup...” 28a/9
- pelid** : <Ar. Meşe ağacı ve bu ağacın meyvesi, palamut.
- peleste** : <Far. Bir tutam.
- pelin** : <Grk. Yapraklarında ve öteki bölümlerinde çok acı, kokulu bir madde bulunan, hekimlikte kullanılan çok yıllık ve otsu bir bitki, pelin otu, acı pelin, akpelin (*Artemisia absinthium*).
- perde** : <Far. Perde. “gözde perde dahı olursa” 29b/3
- perhiz** : <Far. Perhiz. “muzırlardan perhiz edeler” 15a/11
- persiyāvşān** : <Far. Baldırıkara, bağrı kara, karabaldır (*Aspelinum adianthum*).
- pıranşa** : <Grk. Pırasa (*Allium porrum*).
- pire** : Pire. “eve şaçalar aşla pire olmaz” 28a/7

R

- rāstık taşı** : <Far. Rastık taşı.
- rāvend** : <Far. Karabuğdaygiller familyasından, büyük ypraklı, çok yıllık bir bitki ve bu bitkinin kökü, ışkın (*Rheum ribes*).
- rāvend-i çini** : <Far. Tıpta ilaç olarak kullanılan bir tür kök.
- rāziyāne** : <Far. Rezene otu (*Foeniculum vulgare*).
- renc** : <Far. Hastalık. “cümle rence şifadır dēmişler” 32b/4
- revā** : <Far. Uygun, yerinde. “şāf etmek revā görmedük” 21b/3
- revāk** : <Far. Saçak.
- razaķı** : Bir üzüm çeşidi “ayu ödini razaķı üzüm şuyı ile” 20a/9
- rıfķılı** : <Ar. Yumuşaklıkla. “ineni rıfķılı ol yarığa koyup” 11b/8
- riħ** : <Ar. Yel, rüzgar. “göbekde ve kışıķda ne kıadar ne kıadar riħ var ise gidere” 24b/1
- ruġan** : <Far. Yağ.

S

- şabāħ** : <Ar. Sabah. “şabāħ ve aħşam finduk kıadarı” 4a/10
- şabr** : <Ar. Sabırotu, sabırlık yapraklarından elde edilen özsu, tıpta ilaç olarak kullanılır (*Agave americana*). “şarı şabr kıara şabr” 11a/4
- sabrenc** : “sabrenc-i hindī” 3a/1
- şābūn** : <Ar. Sabun. “şu ile kıaynada şābūn gibi olur” 19b/13
- şāf** : <Ar. Saf, katışıksız, halis.
- şāfī** : <Ar. Saf, katışıksız, berrak. “kerefs toħmını şāfī yağ ile” 19b/9
- şafra** : <Ar. Öd, bünyeyi oluşturan dört ana ögeden öd ögesi.
- şahan** : <Ar. Derinliği az olan kap. “bir şahan içinde havān ile muħkem saħķ idüp” 8b/2
- saķaġu olan at** : Sakatlanan at.
- saķız** : Sakız.

- şaksı** : Saksı. “bir şaksıyı içine âteş koyup” 10a/10
- şamk** : <Ar. Zamk, çeşitli bitkilerden elde edilen ve ilaç olarak kullanılan bir madde. “şamk-ı arabî” 23b/4
- şandāl** : <Ar. Sandal ağacı, koca yemiş (Arbutus unedo).
- şancu** : Sancı. “yürek ağrısına ve şancuya nâfidür” 6a/4
- sancçur** : Sancılanmak.
- şarb** : Keskin. “şarb sirke ile kaynadup” 18b/ 5
- şarmışak(ğ)** : Sarımsak (Allium sativum). “ısıtma dutanlar için şarmışağı döğüp” 19b/1
- şarmaşuk** : Sarmaşık (Hedera helix). “şarmaşuk yaprağını döğüp” 17b/9
- şaruluk(ğ)** : Sarılık hastalığı. “şaruluk olan adam” 16a/5
- şaru şu** : İrin. “kan gelene şaru şu gelene” 2b/5
- sāş** : Bir tür tıbbi bitki.
- seliħa** : <Ar. Salbnet sakızı, bir tür pelesenk ağacından ve katırkuruğu otundan elde edilen ve birkaç tür olan tıbbi bir zamk.
- selvi** : Servi. “selvî kozalağı” 10b/12
- semen** : Semiz
- semiz otı** : Semizotu (Portulaca oleracea).
- semüz** : Semiz, şişman. “ğāyet semüz êder” 6a/5
- şerirā** : <Far. Oğul otu, melisa, kovan otu (Melissa officinalis). “kaşbü’ş-şerirā kemiş başıdır” 5a/8
- serv** : Servi. “serv yemişin ve yaprağı” 11b/10 krş. selvi
- sevdā** : <Ar. Kara safra maddesi. “balgamı ve sevdāyı çıkarur” 6a/3
- seyl marazı** : Gözyaşı, bahar nezlesi.
- sezāb** : <Ar. Sedefotu (Ruta graveolene). “sezāb ile ezüp aç karnına içürseler” 21a/13
- sıçan** : Sıçan, fare. “iri keme sıçanunıñ firunda bir nesne üzerinde kavurup” 14b/8
- sıçan otı** : Sıçanotu, fareleri öldüren kokusu keskin zehirli bir ot, arsenik.
- sırça** : Cam
- şığır** : Sığır. “tāze şığır tezegi” 26a/5
- şığır dili** : Sığırdili otu, birçok türü bilinmektedir (Anchusa). “şığır dili şuyı” 8b/4
- şıraca** : Şıraca, deride ve genellikle boyunda görülen, lenf düğümlenmelerinin şişkinliğiyle beliren tüberküloz türü. “nice adamıñ şıraca marazınıñ şıħhatine sebep olmuşuzdur” 25b/8
- sıraca** : Deride ve genellikle boyunda görülen, lenf düğümlerinin şişkinliğiyle beliren tüberküloz türü. “atıñ sıracası kanğı tarafında ise” 26a/1
- şıracıya** : Bkz. sıraca “şıracıya ve ekliye ve kırūh-ı ħabise” 33a/1
- şızı** : Sızı. “şızı için mücerredür” 29b/12

- sidük(g)** : Sidik, idrar.
sidügi dutul- : Sidik tutulması, işeyememek.
o Sinirotu, bağ ayapağı, çeşitli türleri bulunur (Plantago).
sināmeki : <Far. Sinameki (Cassia officinalis).
şine : <Ar. Sine, göğüs.
sirke : <Far. Sirke. “şarmışak ve sirke birbirine katup” 16a/11
şoğan : Soğan. “şoğan suyuyla ve yumurta şarusıyla” 32b/12
şoğılcan : Soğuyunca
şomun : <Grk. Somun, yuvarlak ve şişkin ekmek. “bir şomun kadar hamirün içine koyalar” 32a/13
şoyılca : Soyulunca, soyulmuş. “şoyılca bir çubuk ile qarışdırasin” 9a/5
surh : <Far. Kırmızı, kızıl; kızıl mürekkep.
sögüd : Krş. sögüt. “sögüd yaprağın yarup 19b/8
sögüt : Sögüt (Salix). “sögüt yaprağını” 15b/8
söyündür- : Söndürmek. “kabarcığı dahı söyündürür” 17a/11
söyünmedük kireç: Sönmemiş kireç. “söyünmedük kireç ekeler” 22b/8
şürincān : <Far. Sorincan ağacı, ağır kestane, acı çiğdem, güz çiğdemi (Colchicum autumnale).
şu inen at : “şu inen atakengeri taze iken kaynadup şu inen yere uralar” 26b/7
şu yolu : İdrar yolları. “şu yoluna taş durana” 30a/8
sūs : <Ar. Meyan otu (Glycyrrhiza glabra).
süd : Süt. “şarı inek südi” 16a/3)
südde : <Ar. Peklik, mide dolgunluğu, çeşitli organlarda görülen tutukluluk. “hāşıl olup süddesi açıla” 23a/7
sülük : Sülük. “şonra sülüğini dahı koyup” 9a/4
sümüklü böcek : Sümüklüböcek. “sümüklü böcegi kabuğı ile döğüp hall edüp” 17b/13
sünbül : <Ar. Sünbül otu (Hyacinthus orientalis). “sünbül-i hindî” 27b/4
sürme : Sürme. “isin alup sürme gibi çekeler” 15a/2

Ş

- şāb** : <Ar. Şap, alüminyum ve potasyum sülfat. şāb-ı frengi, şāb-i yemenî “yanmaduk şāb bunları döğüp” 17a/12
şābiş : <Far. Terlik.
şāf : <Far. Fitol Krş. şāft
şāft : <Far. Fitol. çeşitli hastalıklarda makattan kullanılmak üzere hazırlanmış fitil. “hurmā çekirdegi kadar şāftlar edüp” 21a/4
şāhtere : <Far. Şahtereotu, kadifeçiçeği (Fumaria officinalis).
şajr : <Ar. Arpa (Hordeum vulgare). “kabuğı çıkmış şajr” 13b/2
şalgām : <Far. Şalgam (Brassica rapa).
şarāb : <Ar. Şurup. “alma şarābı yok ise” 8b/9 şarāb-ı sevdā

| | |
|-------------|---|
| şeftälü | : <Far. Şeftali (Persica vulgaris). |
| şeker | : Şeker. “şeker katup kıvama getüreler” 8b/8 |
| şem-i asel | : <Ar. Balmumu. |
| şerbet | : <Ar. Şerbet. “karişdurup şerbet éde ve içüreler” 8b/3 |
| şeyn | : <Ar. Kusur, ayıp. |
| şir-i luğān | : <Far. Şirilağan otu (Sesamun indicum). |
| şişe | : <Far. Şişe. |

T

| | |
|----------------------|---|
| taallukāt-ı havātīn: | <Ar. Hatunlaradair. |
| ťāvüş | : <Ar. Tavus kuşu. “ťāvüşun yağı” 33b/1 |
| ťaba | : <Ar. Tabak. “bir yaşşı řaba içine koyup” 16b/11 |
| ťaban | : Taban. “ťabanı altına bal sürüp” 22b/7 |
| ťarbezān mūmı | : “ťarbezān mūmı” 33b/2 |
| ťaş | : Taş. “kavugunda olan şaşını” 19a/1 |
| ťavşan | : Tavşan. “ťavşan beynisine karişdurup” 18a/1 |
| ťavuk | : Tavuk. “ťavuk yileki ile göze çekeler” 14b/13 |
| tātār şurdu | : Tatarkurdu, karında şiddetli ağrı yapan bir çeşit at hastalığı. |
| tahta biti | : Tahtakurusu. “dīvārlara tūtsi édeler tahta biti def olur” 27b/2 tařabbül yarzı:?? |
| nıkrış zaşmeti | : “nıkrış zaşmeti oldur ki ayağına veyā şopuğuna yél inse yürümege kudretin şomaz” 31a/5-6 |
| tebāşir-i hindi | : <Far. Bambu şekerı, hintkamışı şekerı. |
| teke | : Teke, erkek keçi. “teke şanıdan bir miřdār” 22a/9 |
| temregi | : krş. temregü. |
| temregü | : <Ar. Bir çeşit deri hastalığı. |
| temürhindi | : <Far. Demirhindi otu (Tamarindus indica). |
| ter | : <Far. Yaş, nemli özelliğe sahip. “ter u tāze éder” 27a/5 |
| tere | : <Far. Tere otu (Şepidium sativum). tere toşmını döğüp” 16b/2 |
| terementi | : <Fr. Terebentin, Kozalaklılardan ve bazı ağaçlardan ya kendi kendine ya da ağacın çizilmesiyle akan, yağlı boya, yağlı vernik üretiminde ve inceltilmesinde kullanılan, ince, renksiz, kokulu reçine, terementi. “tirementiyi yédi defa yıkayup” 30b/3 |
| terencān | : <Far. Oğul otu, melisa, kovan otu (Melissa officinalis). |
| tere yağı | : Tereyağı. “süzülmüş tere yağı” 28b/11 |
| terleme | : Terleme. “terleme şasteligine” 8a/11 |
| ters | : Ters. “kařifenüñ tersini şutup” 27a/9 |
| ters | : <Far. Dışkı. “hımārın tāze tersin şıkup...” 24a/4 |
| tezek(g) | : Tezek. “tāze şıgır tezeği” 26a/5 |
| ťiz | : <Far. Keskin, etkili. “gözün źiz éder” 24b/9 |
| ťiz-āb | : <Far. Sirke. “cezvice źiz-āb süre” 12b/1 |

| | |
|-----------------|---|
| tifdik | : Bkz. tiftik |
| tiftik | : <Ar. Tiftik. “tiftik bêzi ile” 13a/4 |
| țin | : <Ar. Kil, tıbbi ki țin-i mahtûm 10b/13 |
| tiryāk | : <Ar. Genellikle panzehir niteliğinde olan bir grup macun. |
| țobaç | : Topaç, top gibi. “henüz yaprağı açılmadan țobaç iken” 13b/13 |
| țopalaç | : Toplak, suut kökü (Cyperus rotundus). |
| țopuk(ğ) | : Topuk. “ayağına veyā țopuğuna” 31a/5 |
| țurunc | : <Ar. Turunç (Citrus aurantium). “țurunc kabuğı” 23b/4 |
| țuz | : Tuz. “țuzda hıfz eyleyeler” 29b/11 |
| țuzlu | : Tuzlu. “ammā ekşi ve țuzlu yemeyeler” 5a/4 t. balgam. |
| tohm | : <Ar. Tohum. |
| tütüyā | : <Far. Çinko madeniyle yapılan ve göz hastalıklarında kullanılan bir türlü ilaç, sürme. “ince eleyüp tütüyā gibi êdeler” 10b/7 |
| tübā | : Bkz. mahrûk-ı iklimiyā “mahrûk-ı iklimiyā altun gümüş bu tübānuñ yanmışıdır” 10a/2 |
| turb | : <Far. Turp (Raphanus sativus). |
| tuțrāc | : ?? |
| türbüt | : <Ar. Türbit otu (Convolvulus turpethum). |

U-Ü

| | |
|--------------------|--|
| ūd | : <Ar. Öd ağacı (Aquilaria aggalocha). ūdu’l-lisān |
| ūd-ı hindi | : <Ar. Hint ödü, Hindistan’da yetişen bir öd ağacı(Lignum Aloes). |
| ūd-i belsān | : Mürver, olgun meyveleri yenir ve dallarından masura yapılan bir ağaç (Sambucusnigra). |
| ūdu’l-ķarh | : <Ar. Pire otu, nezle otu(Anacyclus pyrethrum). |
| uğur | : Kez, defa. “bir uğurdan aç ķarnına yese” 6a/9 |
| unnāb | : <Ar. Kızılığde, üvez ağacı (Sorbus aucuparis). |
| ușfūr | : <Ar. Yalancı safran, uspur. “ușfūr tohminuñ içi” 5b/4; Bkz. lisānū’l-ușfūr, |
| üstüne | : ?? “dij mișe ağācı üzerinde ŝaç gibi olur așağı şarkar leke dërler üstüne dërler” 9b/8 |
| üstüvān | : <Gr. Ayıkulağı denilen bir bitki, çalba, karağan(Phlomis grandiflora). |
| üzerlik | : Ateșe atıldığı zaman çıtır çıtır ses çıkararak yanıp güzel bir koku yayan tohum, yüzerlik (Peganum harmala). |
| üzüm | : Üzüm (Vitis vinifera). “ķızıl üzüm ” 7b/3 |

V

| | |
|----------------------|---|
| vāfir | : <Ar. Çok, bol. “gül şuyı ile vāfir ķaynadup” 7b/11 |
| vaķiyye | : <Ar. Dört yüz dirhemlik bir ağırlık ölçüsü. |
| varaķu’l-ħabl | : <Ar. Oğulotu. “varaķu’l-ħabl ki oğul otıdır zerbürde dërler” 3a/3 |

- vaż-ı haml** : <Ar. Doğum yapma. “bir hātūn vaż-ı haml ederken” 22a/4
verd-i aħmer : <Ar. Kırmızı gül(Rosa).

Y

- yağ** : Yağ. “bādem yağıyla karışdırup” 4a/13
yağ : Yağ hastalığı, atlarda eyerden dolayı çıkan yara.” atı yaturup yağ olan yerün tüyini traş” 26a/11
yaķı : Yakı. “bēze sürüp yaruğun üstine yaķı ede” 12a/1
yaķı otı : Yakı ilacı.
yaķut : Yakut, değerli süs taşı.
yarz : ??“hel yarzi, bel yarzi, taķabbül yarzi” 19b/8
yaruķya : Yarım. “şu koyup şabāh yaruķya şu kalınca kaynadup” 8a/8
yavşān : Yavşan otu (Artemisia). “aķ yavşandır” 9b/3
yek merdi : ?? “bir dāne yek merdi içine başka alup” 20a/7
ye : Bağırsak gazı, romatizma. “yelleri taħlil eder” 2a/5; rüzgar, hava. “kulaķ yeline” 15b/1
yēñişil- : Yenilenmek.
yecime : “alnında yercimeniñ dibin yarup” 27b/9
yetimme : Bez. “süzülmüş yoğurdu yetimme üzerine koyup uralar” 15a/5
“yetimme ile burnuna ŗamzuralar” 17b/10
yetmiye : ?? “yetmiye çekirdegin dōğup” 19b/12
yey : Koku
yılan : Yılan. Krş ilan. “ķarnına yılan girene” 18b/6
yilek : Kanat tüyü. “ŗavuk yileki ile göze çekeler” 14b/13
yoğurd : Yoğurt “süzülmüş yoğurdu” 15a/5
yūmiyā : “idüp buçuķ dirhem yūmiyā ekl eyleye” 28b/4
yumurŗa : Yumurta.
yürek : Yürek. “yüregi oynayan kişi içşe ħalās ola” 24a/8
yürek ağrısı : Yürek ağrısı. “yürek ağrısına ve şancuya nāfidür” 6a/4

Z

- zāc** : <Ar. Kükürt ile demir bileşimlerinden biri. “zācu’l-ħurūk” 33a/3
zater : <Ar. Güveyi otu, Çanakkale kekiği, kara ot, keklik otu (Origanum vulgare).
zaferān : <Ar. Safran, aspir, cehri, çiğdem, Yemen saframı, safran çiçeği, safran çiğdemi (Crocus sativus).
zarūr : Tıbbi bir bitki. “zarūr dedükleri otdur” 10a/8
zebīb-i cebel : <Ar. Yaban üzümü. 17a/11
zeker : <Ar. Erkekinsel organı. “zekerine ve ħayāsına süre” 19b/13
zencebıl : <Ar. Zencefil (Zingiber officinalis).
zerbürde : Oğulotu “varaķu’l-ħabl ki oğul otıdır zerbürde dērler” 3a/3
zerniħ : <Far. Zırnık, arsenik. “aħmer zerniħ şarı zerniħ” 33a/4

| | |
|----------------------|---|
| zeydü'l-ħacer | : “zeydü'l-ħacer yanmış bakır” 9b/1 |
| zeyt | : <Ar. Zeytin (Olea europea). “sığırtıy bögreği zeyt yağı” 9a/2 |
| zibaķ | : <Ar. Cıva. |
| zıķ- nefes | : <Ar. Nefes darlığı. |
| zūrenbā | : <Ar. Zidvar, cedvar bitkisi (Curcuma zedoaria). |
| zūfā | : <Ar. Çördük otu, zufa otu (Hyssopus officinalis). |

ÖZEL ADLAR SÖZLÜĞÜ

aķşemseddin: Aķşemseddin (1389-1459) Asıl adı Mehmet Şemseddin, çok yönlü Türk alimi, tıp insanı ve Şemsiyye-yi Bayramiyye isimli Türk tarikatının kurucusu.

aķā: Hekim Ata ??

bukrāt: Hipokrat. (MÖ 460-MÖ 370) Tıbbın babası olarak tanınan hekim.

cābir: Cabir Bin Eflah (Ebu Muhammed Cabir bin Eflah el-İşbili) (1100.1150) Batı dünyasında “Geber” adıyla bilinen ünlü müslüman astronomdur.

cālinūs: Bergamalı Galen (Claude Galen; Yunanca Galenos, Latince Galenus, İslam dünyasındaki adıyla Calinus; d. 129 - ö. 216), tıp doktoru, bilim insanı ve filozof

cerrāh ķāşım pāşā: Ölümü 1676. Tıp üzerine iki risalesi vardır.

dāvūd: Hz. Davut. İsrailoğullarına gönderilen peygamber. Kendisine Zebur gönderilmiştir.

ebā suūd: Mehmed Ebussuud Efendi, “Ebū's-Su'ūd” veya “Hoca Çelebi” 1490-1574 yılları arası yaşamış Şeyhülislamdır.

ħamza: ??

ħazret-i loķmān: Lokman veya Lokman Hekim Kur'an'da ve halk efsanelerinde bahsi geçen, hikmet sahibi olduğuna inanılan kişi. Lokman Hekim'in İslam'a göre peygamber olduğuna dair iddialar bulunmakla beraber İslam âlimlerinin genel görüşü peygamber olmadığı yönündedir.

heķim muħammed: Hekim Muhammed. Muhammed bin Zekeriya el Razi adıyla bilinen ünlü bilgin.?

ibrāħim: Hz. İbrahim. Peygamber. Hz. Muhammed'in atası.

īsā: Hz. İsa. Dört büyük peygamberden biri. Kendisine İncil nazil olmuştur.

ishāķ: Hz. İbrahim'in Hz. Sare'den doğan oğlu.

kāduķ: ??

mīlā: ??

sulţān beyāzıd hān: I. Bayezid veya Yıldırım Bayezid (1360-1403)dördüncü Osmanlı padişahı.

süleymān: Hz. Süleyman. İslam dinine göre kuşlara, hayvanlara, rüzgāra ve cinlere hākim olduğu bilinir.

mūsā: Ben-i İsrail peygamberi. Kendisine Tevrat indirilmiştir.

muḥammed-i muşţafā: Hz. Muhammed. Son Peygamber, İslam dininin kurucusudur.

şokrāţ: Sokrates. Yunan felsefesinin kurucularındandır.

yaḳūb: Hz. İshak'ın oğlu. Hz. Yusuf'un babasıdır.

KAYNAKÇA

BAYTOP, Turhan (1995), Bitki Adları Sözlüğü, TDK, Ankara.

Derleme Sözlüğü, (1963-1982), TDK, c.I-XII, Ankara.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2012), Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi, Ankara.

KAHYA, Esin (1978), 'İki Osmanlıca Metinden Derlenmiş Anatomi ve Fizyoloji Terimleri', Bilim Kültür ve Öğrenim Dili Olarak Türkçe, TTK, Ankara, s. 233-269.

KÜÇÜKER, Paki (2010), Mücerreb-name, Ankara.

MURAD, Sibel (2009), Lügat-ı Müşkilât-ı Eczâ Basılmamış, Yüksek Lisans Tezi.

Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi, (2008), İslam Tarih, Sanat Kültür Araştırma Merkezi, c. I, İstanbul.

ÖNLER, Zafer (1999), Müntehebat-ı Şifa, II. Sözlük, Simurg Yayınları, Ankara.

ÖNLER, Zafer (1985), 'Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yazılmış İki Tıp Kitabında Yer Alan Sağlık Bilgisi Terimleri', TDAY Belleten, s.89-130.

ÖNLER, Zafer (2004), XIV.-XV. Yüzyıl Tıp Metinlerinde Türkçe Bitki Adları, İstanbul, Kebikeç Yayınları.

ÖNLER, Zafer, CANPOLAT, Mustafa (2007), Edviye-i Müfrede: (Metin-Sözlük) İshāk Bin Murād, TDK Yayınları, Ankara.

SÜREYYA, Mehmed (1996), Sicill-i Osmani 3, (Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tarama Sözlüğü, (1963-1977), Türk Dil Kurumu, C. I-VIII, Ankara.

ÜNVER, Süheyl (1943), Tıp Tarihi I ve II. Kısımlar, İstanbul.

SAĞLIK KURUMLARINDA YENİLİKÇİLİK: BİNGÖL İLİ ÖRNEĞİ

Innovation in Medical Institutions: Bingöl Province Example

Yasin UZUNTARLA* , Sümeyra CEYHAN** , İbrahim FIRAT***

ÖZET

Tanımlayıcı nitelikteki bu çalışma ile Bingöl ilinde kamuya bağlı olarak faaliyet gösteren iki hastanede, yenilikçiliğin (inovasyonun) kurum çalışanları tarafından değerlendirilerek ortaya konulması amaçlanmıştır. Veri toplama aracı olarak anket yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda 123 sağlık personeline ulaşılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 22.0 istatistik programı kullanılmış ve frekans analizinden yararlanılmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğunun kadın, hemşire, ön lisans mezunu ve evli oldukları bulunmuştur. Yenilikçilik açısından yöneticilerin önemli bir bilgi kaynağı oldukları, yöneticilerin ve personelin kilit rol oynadığı, en önemli engelin finansal kaynak yetersizliğinin olduğu ve inovasyonun en çok sağlık hizmeti kalitesinin yükseltilmesi amacıyla yapıldığı bulunmuştur. Sağlık kurumlarındaki yenilikçi çalışmalar birey ve toplum sağlığı açısından artarak devam etmeli ve bu doğrultuda uygun örgüt iklimi oluşturulmalı, çalışanlar motive edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Yenilikçilik, Yenilik Kültürü, Sağlık Kurumları, Hastane, Sağlık Çalışanları.

ABSTRACT

With this descriptive study, it was aimed that innovation is evaluated and presented by the personnel in two public hospitals in Bingöl. Survey method was used as a data collection tool. In that respect, 123 healthcare professionals were contacted. The data was analysed using SPSS 22.0 software and frequency analysis was implemented. It was found that most of the participants are female, nurse, married and have associate's degree. In terms of innovation, it was found that managers are important information sources, managers and staff play a key role, the most significant obstacle is lack of financial sources and innovation is mostly implemented for improving the healthcare service quality. Innovative works

* Dr. Gülhane Askeri Tıp Akademisi, Sağlık Hizmetleri Yönetimi BD., yuzuntarla@gata.edu.tr

** Öğr.Gör. Bingöl Üniversitesi, Yönetim Organizasyon Bölümü, sceyhan@bingol.edu.tr

*** Öğr.Gör. Batman Üniversitesi, Muhasebe ve Vergi Bölümü, ibrahim.firat@batman.edu.tr

in medical institutions should continue increasingly in terms of individual and community health and appropriate organization environment should be provided and employees should be motivated in that direction.

Key Words: *Innovation, Innovation Culture, Medical Institutions, Hospital, Healthcare Professionals.*

1. Giriş

Sağlık kavramının evrensel tanımı Dünya Sağlık Örgütü (1948) tarafından yapılmış ve “sakatlığın ve hastalığın olmamasının yanı sıra bireyin bedensel, ruhsal ve sosyal yönden tam bir iyilik hali” olarak ifade edilmiştir. Bireylerin sağlıklı olabilmesi ve kaliteli bir yaşam sürdürebilmesi ise koruyucu, tedavi edici, rehabilite edici ve sağlıklı geliştirici sağlık hizmetleriyle mümkündür. Dolayısıyla sağlık hizmetlerini sunmakla yükümlü olan sağlık kurumlarına ve çalışanlarına büyük görev düşmektedir. Fakat özellikle son yıllardaki ekonomik, teknolojik, siyasi gelişmeler, ortaya çıkan hastalıklar, salgınlar, savaşlar, yaşam süresinin artmasına bağlı geriatrik problemler ezberi bozmakta ve değişim çok hızlı olmaktadır. Her değişim beraberinde bir yenilik getirmekte ve çok önemli misyonu olan sağlık kurumlarının da yenilikçi (inovatif) uygulamalarıyla bu değişime ayak uydurmaları; hatta öncülük etmeleri beklenmektedir.

Bu çalışma ile Bingöl ilinde kamuya bağlı olarak faaliyet gösteren iki hastanede, yenilikçilik ve etkileyen faktörlerin kurum çalışanları tarafından değerlendirilerek ortaya konulması amaçlanmıştır. Sağlık kurumlarında yenilikçiliği inceleyen çalışmaların az sayıda olduğu ve bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. Yenilik, Yenilikçilik (İnovasyon) ve Sağlık Kurumları

Yenilik kavramına yönelik birçok tanım bulunmakta olup, bunlar yeniliği genelde nesne ya da süreç olarak ele alma noktasında fikir ayrılığına düşmektedir. (Oğuztürk, 2003:254). Lundvall ise yeniliği 4 boyutlu olarak ele almıştır. Mal ve hizmet alanındaki ürün yeniliği; teknoloji ve alt yapı alanındaki süreç yeniliği; satış, yönetim ve organizasyonel alandakini yönetsel ve örgütsel yenilik; yeni pazar alanı belirleme ve etki etme alanındaki ise pazarda yenili olarak tanımlamıştır (Avermaete vd., 2003:9; İrmış ve Özdemir, 2011:139).

Yenilikçilik (inovasyon), yenilik üzerine inşa edilmiş bir kavram olup hem yenilenmeyi hem de yeniliği kapsamaktadır (Bozkurt, 2015:90). Yenilikçilik kelimesi; Latince “innovatio” kelimesinden türeyen İngilizce “innovation” kelimesinin karşılığıdır ve Türk Dil Kurumu (2015) tarafından “yenileşim” olarak çevrilmiştir. Kavrakoğlu (2006:210), telaffuz kolaylığı açısından yenilikçilik kelimesinin kullanımının daha uygun olacağını ifade etmiştir.

Yenilikçilik; ekonomik ve sosyal fayda sağlayabilmek amacıyla teknolojinin ve bilimin kullanılarak farklılık oluşturulmasıdır (Dil vd., 2012: 1219). Yenilikçiliği sa-

dece icat, yeni fikir, teknoloji olarak tanımlamakla, yenilikçilik sınırlandırılmış olmaktadır. Bunların insanlar için yarar sağlayacak ve ticarete uygun hale gelmesi ile anlam ifade etmektedir (Işık, 2013: 37).

Yenilikçilik, icatla karıştırılabilmektedir. Oysa icat farklı bir anlam taşımakta olup her yenilikçilik icat değildir. Mesela Elias Howe dikiş makinesini icat ederek patentini almışken, Isaac Singer kullanılabilir şekilde dizayn ederek üretmiştir. Howe icat, Singer yenilikçilik yapmıştır (Akalm, 2007:483). İcat, yeni bir üründür; inovasyon ise yeni bir değerdir (Szmytkowski, 2005).

İnovasyonun tanımı ile ilgili literatür incelendiğinde OECD ile Avrupa Birliği tarafından yayınlanan Oslo Kılavuzu'ndaki (2005:46), "bir fikri, pazarlanabilir bir ürün ya da hizmete, yeni ya da geliştirilmiş bir üretim ya da dağıtım yöntemine ya da yeni bir toplumsal hizmet yöntemine dönüştürmek" tanımının genel kabul gördüğü fark edilmektedir.

İnovasyon ile işletmeler hızla değişen pazarlara, teknolojilere ve rekabet türlerine adapte olabilmek amacıyla yeni ürünler, süreçler ve sistemler oluşturmaktadır. İnovasyon ve beraberinde gelen kalite, etkinlik, hız ve esneklik gibi yetenekler örgütlere rekabet avantajı sağlamaktadır. Böylece işletmeler, kendi sektörlerinde gelecekteki yerlerini inovasyonla belirlemektedir. (Kasımoğlu ve Akkaya, 2012:15).

Yenilikçilik, özel sektörde daha kolay uygulanabilmekle birlikte kamu kurumlarında da uygulanabilmesi büyük önem taşımaktadır. Yenilikçi olan kamu kurumlarının bulunduğu ülkelerde, bağımsızlık seviyesi daha yüksek bütçe ve insan kaynaklarına sahip kurum profillerinin olduğu görülmektedir. Bu bağımsızlık, kurum personeline daha yenilikçi ve yaratıcı bir ortam sağlamaktadır. Ülkemizde bu serbestlik seviyesinin daha düşük olduğu değerlendirilmektedir (Ak, 2013:27). İnovasyonun kamuda etkinliğin tesisi ve hizmet kalitesinin yükseltilmesi, toplumun memnuniyetinin artırılmasına katkı sağlayabilecek önemli bir etkidir (Şengül, 2015:141).

Sağlıklı olmak, yaşam için bir gereklilik ve vazgeçilmez bir haktır. Bu gereksinimin karşılanmasında sağlık kurumları ve personeli teknolojik, bilimsel, ekonomik, sosyal ve toplumsal değişikliklere ve gelişmelere paralel olarak kendini yenilemek durumundadır (ICN, 2008; ICN, 2009). Sağlık sektörü, sürekli değişim ve gelişimin yaşandığı bir ortamdır. Sosyodemografik özelliklerdeki ve hastalık biçimlerindeki değişiklikler, sağlık sektöründe yeni gereksinimleri ortaya çıkarmakta ve köklü değişiklikler gerektirmektedir (Bradshaw, 2001).

Sağlık sektörünün temel kurumlarından olan hastaneler, hem rekabet edebilmek ve faaliyetlerini devamı ettirebilmek için hem de hastaların, sağlık çalışanlarının ve paydaşların istek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için yenilikçi olmak zorundadır. (Boutros, 2007: 51). Sağlık hizmetlerindeki yenilikçilik uygulamalarından bir örnek vermek gerekirse; koltuk altından ateş ölçen civalı termometrelerin, hem düşüp kolaylıkla kırılabilmesi hem de farklı kişilerde kullanımından dolayı hijyenik olmaması,

bir yenilik olarak uzaktan ölçüm yapan termometerelerin geliştirilmesine sebep olmuştur (Sarioğlu, 2014:20).

Sağlık kurumlarında inovasyonun benimsenmesi ve önemsenmesi açısından gerek akademisyenler gerekse sahadaki sağlık profesyonelleri tarafından gerçekleştirilen birçok çalışma, tez, proje, başarılı uygulama örnekleri bulmak mümkündür. Ne var ki; sağlık hizmetlerinin, neyi yapmanın etkili ve gerekli olduğunu belirlemeyi güçleştiren karmaşık yapısı inovasyon yapmayı da güçleştirmektedir. Sağlık kurumlarında yenilikçiliğin, diğer sektörlere göre daha zor uygulanan ve daha geç fark edilen bir olgu olduğu değerlendirilebilir (Aksay ve Orhan, 2013:11).

3. Gereç-Yöntem

Bu bölümde veri toplama yöntemi, araçları ve analizinden bahsedilecek ayrıca araştırmanın uygulandığı Bingöl ilinin sağlık profili hakkında özet bir bilgi sunulacaktır.

3.1. Veri Toplama Yöntemi, Araçları ve Verilerin Analizi

Sağlık kurumlarında yenilikçiliğin ve etkileyen faktörlerin, sağlık çalışanlarının algılarına göre değerlendirildiği bu çalışma tanımlayıcı niteliktedir. Çalışmamızda anket yöntemi kullanılmıştır. İlk bölümde araştırmacılar tarafından hazırlanan ve cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, meslek, çalışma süresi gibi sosyodemografik özellikleri belirlemeye yönelik 6 soru yer almaktadır. İkinci bölümde ise yenilik ve etkileyen faktörlerin belirlenmesi amacıyla İstanbul Kalkınma Ajansı'nın (2015) yayınladığı "Kurumsal Yenilik Anketi"nden yararlanılmıştır. Bu bölümde yeniliklerin bilgi kaynaklarına, engellerine, amaçlarına, kurumsal itici gücüne yönelik 4 soru; kurum yenilik kültürünün belirlenmesine yönelik 9 soru olmak üzere toplam 13 soru yer almaktadır. Yanıtlar, kurum yenilik kültürü sorularında kesinlikle katılıyorum- kesinlikle katılmıyorum aralığında, diğer 4 soruda ise hiç önemli değil- son derece önemli aralığında 5'li likert olarak verilmiştir.

Araştırma Bingöl il merkezindeki kamuya bağlı sağlık kurumlarında çalışan personel üzerinde uygulanmış olup, 123 kişiye ulaşılabilmektedir. Verilerin analizinde SPSS 22.0 istatistik paket programı kullanılmış ve frekans analizinden yararlanılmıştır.

3.2. Araştırmanın Uygulandığı Bingöl İlinin Sağlık Profili

Yenilikçilik sosyal, ekonomik ve çevresel şartlardan etkilendiği için araştırma bulgularına geçmeden önce, uygulamanın yapıldığı ilin sağlıkla ilgili bazı özelliklerinin bilinmesinin faydalı olacağı düşünülmüştür.

Sağlıkta dönüşüm programı doğrultusunda, atıl kapasite oluşturulmaması ve sağlığa ayrılan kaynakların etkin kullanımı için ulaşım kriterleri, sağlık envanterleri, sağlık merkezine uzaklık, nüfus ve coğrafi yapı göz önünde bulundurularak ülkemizde 10 sağlık hizmet üst bölgesi ve 29 sağlık hizmet bölgesi oluşturulması ve Bingöl

ilinin Ankara üst hizmet bölgesine bağlı olup; Tunceli, Elazığ ve Malatya ile birlikte 4. hizmet bölgesini oluşturması planlanmıştır (KHK, 2014: 6).

Nüfusu 265,514 olan ilde, 0-14 yaş arası çocuklar nüfusun %29,0'unu, 65 yaş üstü yaşlılar ise %6,0'sını oluşturmaktadır. Yani genç bir nüfusa sahiptir. Bingöl il sınırları içerisinde 5'i kamu 1'i özel hastane olmak üzere 6 hastane ve 1 ağız dış sağlığı merkezi yer almaktadır (KHK, 2014: 40). İl merkezinde devlet hastanesi ile doğum ve çocuk hastanesi bulunmakta olup, araştırma bu hastanelerde uygulanmıştır.

OECD ülkeleri açısından 1000 kişiye düşen doktor sayısı ortalama 3,1 iken Türkiye'de bu oran 1,6'dır (Deloitte, 2012:24). Bingöl ilinde ise bu oran 2,2 olup, Türkiye ortalamasının üzerindedir (KHK, 2014: 41).

1000 kişiye düşen yatak sayısı dünya ortalaması 2,8 iken, Türkiye'de 2,6'dır (Deloitte, 2012:23). Bingöl'de ise bu oran 2,48 olup (KHK, 2014: 40), ülke ortalamasının çok az altında kalmaktadır.

Sağlık hizmetlerinden memnuniyet ortalamasına bakıldığında (2013) Türkiye ortalaması %74,7 olarak bulunmuştur. Bu oran en yüksek %89,1 ile Isparta'da, en düşük ise %54,6 ile Hakkari'de bulunmuştur. Bingöl ilinde ise yaklaşık bu oran yaklaşık %67,0 bulunmuş olup (KHK, 2014: 198-199), ülke ortalamasının altındadır.

4. Bulgular

Katılımcıların sosyodemografik özellikleri incelendiğinde %62,6'sının kadın, %30,9'unun 21-25 yaş aralığında, %50,4'ünün evli, %35,7'sinin ön lisans mezunu, %40,7'sinin hemşire, %26,8'inin çalışma süresinin ise 3-5 yıl arasında olduğu bulunmuştur (Tablo 1).

Tablo 1: Katılımcıların Sosyodemografik Özellikleri

| Özellik | n | % | Özellik | n | % |
|-----------------|----|------|------------------|-----|-------|
| Cinsiyet | | | Öğrenim Düzeyi | | |
| Erkek | 46 | 37,4 | Lise | 19 | 15,4 |
| Kadın | 77 | 62,6 | Önlisans | 44 | 35,7 |
| Yaş | | | Lisans | 36 | 29,3 |
| 20 ve altı | 8 | 6,5 | Yüksek Lisans | 12 | 9,8 |
| 21-25 | 38 | 30,9 | Uzmanlık/Doktora | 12 | 9,8 |
| 26-30 | 30 | 24,4 | Medeni Durum | | |
| 31-35 | 24 | 19,5 | Evli | 62 | 50,4 |
| 36-40 | 14 | 11,4 | Bekar | 61 | 49,6 |
| 41 ve üzeri | 9 | 7,3 | Meslek | | |
| Çalışma Süresi | | | Hekim | 19 | 15,5 |
| 1 yıldan az | 23 | 18,7 | Hemşire | 50 | 40,7 |
| 1-2 yıl | 16 | 13,0 | Ebe | 7 | 5,7 |
| 3-5 yıl | 33 | 26,8 | Sağlık Memuru | 19 | 15,4 |
| 6-10 yıl | 24 | 19,5 | Teknik Personel | 10 | 8,1 |
| 11-15 yıl | 12 | 9,8 | Diğer | 18 | 14,6 |
| 15 yıldan fazla | 15 | 12,2 | Toplam | 123 | 100,0 |

Katılımcıların, son iki yıl içerisinde gerçekleştirdikleri yeniliklerde yararlandıkları bilgi kaynaklarının dağılımı Tablo 2’de görülmektedir. Buna göre; bilgi kaynağı olması açısından yöneticilerin fikirlerinin son derece önemli olduğu, personelin fikirlerinin, diğer kamu kurumlarının yenilik çalışmalarının, konferans ve eğitim vb. organizasyonlara katılımın, üniversiteler ile yapılan işbirliklerinin, hastaların taleplerinin ise kısmen önemli olduğu bulunmuştur.

Tablo 2: Yenilik ve Bilgi Kaynakları

| Son iki yıl içerisinde gerçekleştirdiğiniz yeniliklerde aşağıdaki bilgi kaynakları ne derecede önemli idi? | Hiç Önemli Değil | Az Önemli | Kısmen Önemli | Oldukça Önemli | Son Derece Önemli |
|--|------------------|-----------|---------------|----------------|-------------------|
| | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) |
| Yöneticilerin fikirleri | 11 (8,9) | 8 (6,5) | 25(20,3) | 34(27,6) | 45(36,6) |
| Personelin fikirleri | 22(17,9) | 24(19,5) | 38(30,9) | 16(13,0) | 23(18,7) |
| Diğer kamu kurumlarının yenilik çalışmaları | 16(13,0) | 25(20,3) | 37(30,1) | 25(20,3) | 20(16,3) |
| Konferans, seminer, eğitim ve diğer organizasyonlara katılımlar | 15(12,2) | 18(14,6) | 35(28,5) | 30(24,4) | 25(20,3) |
| Üniversiteler ile yapılan işbirlikleri | 30(24,4) | 17(13,8) | 30(24,4) | 26(21,1) | 20(16,3) |
| Hasta ya da tüketicilerin talepleri | 13(10,6) | 18(14,6) | 33(26,8) | 27(22,0) | 32(26,0) |

Araştırmaya katılan sağlık personelinin, son iki yıl içerisinde kurumda gerçekleştirilen yenilik faaliyetlerinde etkili olan itici güçlere yönelik verdikleri yanıtlar Tablo 3’te sunulmuştur. Kurumun sahip olduğu insan kaynakları (yönetici, personel) ile yeni kanun, düzenleme, politika öncelikleri ve stratejilerin son derece önemli olduğu bulunmuştur. Diğer kamu kurumları, özel sektör, hastalar/vatandaşlar, teknolojik gelişmeler, yeni finansman kaynakları ve meslek örgütleri taleplerinin ise kısmen önemli olduğu bulunmuştur.

Tablo 3: Kurumsal Yenilik ve İtici Güç

| Son iki yıl içerisinde kurumunuzda gerçekleştirilen yenilik faaliyetlerinin arkasındaki itici güç olarak aşağıdaki unsurlar ne derece önemlidir? | Hiç Önemli Değil | Az Önemli | Kısmen Önemli | Oldukça Önemli | Son Derece Önemli |
|--|------------------|-----------|---------------|----------------|-------------------|
| | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) |
| Kurumun sahip olduğu insan kaynağı (Yöneticiler, Personel) | 10(8,1) | 10(8,1) | 31(25,2) | 33(26,8) | 39(31,7) |
| Yeni kanun, düzenleme, politika öncelikleri ve stratejiler | 8(6,5) | 11(8,9) | 36(29,3) | 36(29,3) | 32(26,0) |
| Diğer kamu kurumları (başarı örnekleri, işbirliği talepleri, rekabet vb.) | 13(10,6) | 20(16,3) | 46(37,4) | 22(17,9) | 22(17,9) |
| Özel sektör (başarı örnekleri, işbirliği talepleri, şikâyet, öneri, rekabet vb.) | 19(15,4) | 22(17,9) | 44(35,8) | 20(16,3) | 18(14,6) |
| Hastalar/vatandaşlar (talep, şikâyet, öneri vb.) | 13(10,6) | 18(14,6) | 37(30,1) | 28(22,8) | 27(22,0) |
| Teknolojik gelişmeler | 14(11,4) | 14(11,4) | 36(29,3) | 32(26,0) | 27(22,0) |
| Yeni finansman kaynakları | 18(14,6) | 14(11,4) | 38(30,9) | 26(21,1) | 27(22,0) |
| Meslek örgütlerinin talepleri | 14(11,4) | 9(7,3) | 53(43,1) | 22(17,9) | 25(20,3) |

Katılımcıların görev yaptıkları sağlık kurumundaki yenilik kültürüne yönelik verdikleri yanıtlar Tablo 4'te görülmektedir. Katılımcılar en yüksek düzeyde, “Yöneticiler yenilik geliştirme ve uygulamada aktif rol almaktadırlar” sorusunu kesinlikle katılıyorum, “Personelimiz yeni fikirler üretme ve bunların geliştirilmesinde yer alma konusunda sorumluluk almakta ve inisiyatif kullanabilmektedir” ile “Kurumumuz yenilik için gerekli olan yeterli ve çeşitli insan kaynağına sahiptir” sorularını katılıyorum olarak yanıtlamışlardır. Kurumsal yenilik kültürüne yönelik diğer sorular da ise kararsız kaldıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 4: Kurumsal Yenilik Kültürü Bulguları

| Aşağıdaki yargılar yenilik açısından kurumunuz için ne ölçüde geçerlidir? | Kesinlikle Katılmıyorum | Katılmıyorum | Kararsızım | Katılıyorum | Kesinlikle Katılıyorum |
|---|-------------------------|--------------|------------|-------------|------------------------|
| | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) |
| 1. Yöneticiler kurum içerisinde yenilikçi kültürü desteklemektedirler. | 15(12,2) | 18(14,6) | 35(28,5) | 27(22,0) | 28(22,8) |
| 2. Yöneticiler yenilik geliştirme ve uygulamada aktif rol almaktadırlar. | 9(7,3) | 28(22,8) | 29(23,6) | 27(22,0) | 30(24,4) |
| 3. Kurumumuz yenilik için gerekli olan yerleri ve çeşitli insan kaynağına sahiptir. | 17(13,8) | 19(15,4) | 39(31,7) | 39(31,7) | 9(7,3) |
| 4. Personelimiz rutin işleri dışında yenilik çalışmalarını için gerekli zamanı ayırabilmektedir. | 23(18,7) | 20(16,3) | 33(26,8) | 32(26,0) | 15(12,2) |
| 5. Personelimiz yeni fikirler üretme ve bunların geliştirilmesinde yer alma konusunda sorumluluk almakta ve inisiyatif kullanabilmektedir. | 21(17,1) | 25(20,3) | 31(25,2) | 36(29,3) | 10(8,1) |
| 6. Kurumumuzda yeniliği destekleyecek bütçe ve diğer finansal kaynaklar yaratılmaktadır. | 24(19,5) | 27(22,0) | 30(24,4) | 24(19,5) | 18(14,6) |
| 7. Kurumumuz yenilik faaliyetlerinde ihtiyaç duyduğu teknolojik altyapıya sahiptir. | 18(14,6) | 32(26,0) | 32(26,0) | 27(22,0) | 14(11,4) |
| 8. Kurumumuzun hizmet sunduğu nihai kullanıcılar yeni ya da önemli derecede iyileştirilmiş hizmetlerin geliştirilmesi süreçlerine dahil edilmektedir. | 19(15,4) | 31(25,2) | 46(37,4) | 14(11,4) | 13(10,6) |
| 9. Yeni ya da önemli derecede iyileştirilmiş hizmetlerin etki değerlendirilmesi gerçekleştirilmektedir. | 15(12,2) | 26(21,1) | 40(32,5) | 28(22,8) | 14(11,4) |

Katılımcıların kurumlarında yenilik faaliyetlerinin engellenmesine, geciktirilmesine ya da zorlaştırılmasına yönelik verdiği yanıtların dağılımı Tablo 5'te sunulmuştur. Kamudaki bürokratik idari yapılanmanın, mevzuattaki sınırlandırmaların ve finansal kaynak yetersizliğinin sağlık kurumlarında yeniliği olumsuz yönde etkileyen oldukça önemli faktörler olduğu bulunmuştur. Diğer sorunların ise yenilik üzerinde kısmen etkili olduğu bulunmuştur.

Tablo 5: Yenilik ve Engeller

| Aşağıdaki sebepler kurumunuzdaki yenilik faaliyetlerinin ve/veya projelerinin engellenmesinde, geciktirilmesinde ya da zorlaştırılmasında ne derecede etkili olmuştur? | Hiç Önemli Değil | Az Önemli | Kısmen Önemli | Oldukça Önemli | Son Derece Önemli |
|--|------------------|-----------|---------------|----------------|-------------------|
| | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) |
| Üst yönetimin yeniliğe olumsuz bakış açısı | 7(5,7) | 23(18,7) | 39(31,7) | 23(23,6) | 25(20,3) |
| Yeniliği destekleyen ödül ve teşvik mekanizmalarının olmaması | 14(11,4) | 22(17,9) | 35(28,5) | 23(23,6) | 23(18,7) |
| Personelin yeniliğe karşı direnç göstermesi | 23(18,7) | 23(18,7) | 26(21,1) | 25(20,3) | 26(21,1) |
| Kamudaki bürokratik idari yapılanma | 9(7,3) | 16(13,0) | 32(26,0) | 37(30,1) | 29(23,6) |
| Mevzuattaki sınırlandırmalar | 14(11,4) | 24(19,5) | 25(20,3) | 36(29,3) | 24(19,5) |
| Finansal kaynakların yetersizliği | 6(4,9) | 19(15,4) | 33(26,8) | 34(27,6) | 31(25,2) |
| Toplumda yenilikçi kamu hizmetlerine talep olmaması | 19(15,4) | 20(16,3) | 34(27,6) | 31(25,2) | 19(15,4) |

Araştırmaya katılanların son iki yıl içerisindeki yenilik çalışmalarının, hangi amaçlar doğrultusunda gerçekleştirdikleri Tablo 6’da sunulmaktadır. Buna göre hizmet kalitesinin artırılması ile kamu hizmetlerinde etkinliğin artırılması (zaman, maliyet vb.) amaçlarının son derece önemli olduğu; yeni düzenleme, politika ve diğer zorunlu değişikliklerin yerine getirilmesinin ise oldukça önemli olduğu görülmektedir. İdari işlem yükünün azaltılması ise yeniliğin gerçekleşmesinde kısmen önemli bulunmuştur.

Tablo 6: Yenilik ve Amaçlar

| Aşağıdaki amaçlar son iki yıl içerisindeki yenilik çalışmalarınızın gerçekleştirilmesinde ne derece önemli idi? | Hiç Önemli Değil | Az Önemli | Kısmen Önemli | Oldukça Önemli | Son Derece Önemli |
|---|------------------|-----------|---------------|----------------|-------------------|
| | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) | n(%) |
| Yeni düzenleme, politika ve diğer zorunlu değişikliklerin yerine getirilmesi | 9(7,3) | 19(15,4) | 28(22,8) | 40(32,5) | 27(22,0) |
| İdari işlem yükünün azaltılması | 17(13,8) | 19(15,4) | 33(26,8) | 29(23,6) | 25(20,3) |
| Hizmet kalitesinin artırılması | 10(8,1) | 16(13,0) | 27(22,0) | 28(22,8) | 42(34,1) |
| Kamu hizmetlerinde etkinliğin artırılması (zaman, maliyet vb.) | 9(7,3) | 17(13,8) | 27(22,0) | 33(26,8) | 37(30,1) |

5. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışma ile sağlık kurumlarında yenilikçiliğin ve yenilikçiliği etkileyen faktörlerin, sağlık çalışanlarının algılarına göre değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Katılımcıların büyük bir kısmının, kadın ve ön lisans mezunu olduğu bulunmuştur. Sağlık hizmetlerinin bir ekip işi olması ve üretilen hizmetin özellikleri gereği hemşirelik hizmetlerinin yoğun olması, bu ekipte hemşire sayısının diğer mesleklerle göre fazla olmasını gerektirmektedir. Çalışmamızda da katılımcıların büyük çoğunluğunu hemşireler oluşturmaktadır olduğundan, kadın ve ön lisans mezunu grubun yüksek çıkmasının hemşirelerin özelliklerinin sonucu olduğu düşünülmektedir.

Araştırmamıza katılan sağlık personeli tarafından gerçekleştirilen yeniliklerde bilgi kaynağı olarak yönetici fikirlerinin ve hasta taleplerinin son derece önemli olduğu bulunmuştur. Yöneticinin ve fikirlerinin inovasyon için ön şart olduğu, yöneticinin inovasyon sürecinin tetikleyicisi ve tamamlayıcısı olduğu çok açıktır (Elçi, 2012:39). Koufteros (2002: 64) ve Yavuz (2010:153) ise; müşterilerin taleplerine ses verilerek gerçekleştirilen yeniliklerin, müşteri beklentilerin karşılanmasını ve memnuniyetin artırılmasını sağladığını ayrıca sonraki yenilikleri hızlandırdığını ifade etmektedir.

Katılımcıların görev yaptıkları kurumda son iki yılda gerçekleştirilen yeniliklerde itici güç olarak, kurum personeli ile kanun ve düzenlemelerin son derece önemli olduğu bulunmuştur. Kasımoğlu ve Akkaya (2012:41) tarafından da, inovasyonu

yönlendiren bazı çevresel koşulların olduğu ve kanunların-düzenlemelerin de bu koşulların başında geldiği değerlendirilmiştir.

Araştırmanın uygulandığı sağlık kurumlarındaki yenilikçilik kültürüne yönelik olarak katılımcıların en çok katıldığı ifadeler, yöneticilerin yenilikçiliği desteklediği ve yenilik sürecinde aktif rol aldığını içeren sorular olmuştur. İnovasyonu benimsemiş yeterli bakış açısına sahip süreci itekleyecek, girişimci, önder kişilerin varlığı, desteklenmesi ve kaynak ve sorumlulukla donatılması kamuda inovasyon için önemlidir (Akyos, 2007). Araştırma sonuçları üzerinden bakıldığında inovasyon için ön şart olan yönetimin liderliğinin ve desteğinin, araştırmanın uygulandığı sağlık kurumlarında mevcut olduğu görülmektedir. Bu durum oldukça sevindiricidir. Çünkü bilinmektedir ki; yönetimin inanmadığı ve desteklemediği bir projenin başarıya ulaşma şansı çok azdır.

Katılımcılar yenilikçiliğin önündeki en önemli engellerin finansal kaynakların yetersizliği ve kamudaki bürokratik idari yapılanma olduğunu belirtmişlerdir. Ar-Ge çalışmalarına verilen teşvik ve desteklerin hızlı ve etkin olmayışı, maliyetlerin yüksek olması yenilikçiliğin önde gelen engelleri arasındadır (Kasimoğlu ve Akkaya, 2012:61). Ulusoy (2012:56) tarafından imalat sanayisinde yapılan çalışmada da finansal kaynakların yetersizliği, en önemli engeller arasında bulunmuştur. Borins (2006) de, bürokrasinin inovasyonu engelleyen bir faktör olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca gerçekleştirilen yeniliklerin ise en çok hizmet kalitesinin artırılması amacıyla yapıldığını belirtmişlerdir. Hastalara sunulan sağlık hizmetinin daha hızlı, daha uygun ve daha etkili olması için hizmet kalitesinin artırılması gerekmektedir.

Sonuç olarak; bireylere ve topluma sağlık hizmeti sunmayı misyon edinmiş sağlık kurumlarının değişime ayak uydurması, yenilikçi uygulamalar yapması ve bunu bir kültür haline getirmesi gerekmektedir. Yöneticilerin yenilikçiliğe (inovasyona) inanması ve desteklemesi yani üst yönetimin liderliği büyük önem taşımaktadır. Ayrıca yenilikçiliğin önündeki engeller kaldırılmalı, çalışanlar bu konuda motive edilmeli ve buna uygun bir örgüt iklimi sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- AK, Akın (2013). "OECD Perspektifinden: Kamu Hizmetlerinin İyileştirilmesinde İnovasyon". İdarecinin Sesi, Eylül-Aralık Sayısı, 27-30.
- AKALIN, Şükrü Haluk (2007). "Innovation, İnovasyon: Yenileşim". TDK Türk Dili, Cilt:XCIII, Sayı: 666, Ankara.
- AKSAY, Kadir ve Orhan, Fatih (2013). "Hastane Hizmetlerinde İnovasyon Sürecinin Risk Yönetimi". Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2(3):10-23.

- AKYOS, Müfit (2007). Kamuda İnovasyon. www.inovasyon.org (Erişim Tarihi:03.01.2016).
- AVERMAETE, Tessa; Viaene, Jacques; Morgan, Eleanor; Crawford, Nick (2003). “Determinants of Innovation in Small Food Firms”. *European Journal of Innovation Management*, 6(1):8-17.
- BORINS, Sandford (2006). *The Challenge of Innovating in Government*, IBM Center for the Business of Government, Second Edition.
- BOUTROS, Akram (2007). “How to Make Innovation Happen”. *Physician Education*, March-April.
- BOZKURT, Öner (2015). “Sosyal Hizmet İşletmelerinde Yenilik Yönetimi”. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, Sosyal Hizmet Özel Sayısı:89-106.
- BRADSHAW, Martha J (2001). Fuszard’s Innovative Teaching Strategies In Nursing. In: *Effective Learning: What Teachers Need to Know*. USA, Aspen Publishers.
- Deloitte (2012). Türkiye Sağlık Sektörü Raporu. www2.deloitte.com. (Erişim Tarihi: 10.06.2014).
- DİL, Satı; Uzun, Müge; Aykanat, Burcu (2012). “Hemşirelik Eğitiminde İnovasyon”. *International Journal of Human Sciences*, 9(2):1217-1228.
- Dünya Sağlık Örgütü (1948). *World Health Organization, Constitution*.
- ELÇİ, Şirin (2012). İnovasyon Rehberi: Karlılık ve Rekabetin Elkitabı. Yenilik-Yenileşim-İnovasyon Dünyasına Bir Yolculuk kitabının içinde, Editör: Selçuk Karata. Ege Genç İşadamları Derneği Yayını.
- International Council of Nurses (2008). “Delivering quality, serving communities: Nurses leading primary health care”. *International Nurses Day Kit*, Geneva.
- International Council of Nurses (2009). *Delivering quality, serving communities: Nurses leading care innovations*. <http://www.icn.ch/publications/2009-delivering-quality-serving-communities-nurses-leading-care-innovations>. Erişim Tarihi: 15.12.2015.
- IŞIK, Nihat (2013). *Yeniliğin Teorik Alt Yapısı, Modern Anlayış ve Uygulamaları*. Anadolu Üniversitesi Yayını, No:2602.
- İRMİŞ, Ayşe ve Özdemir, Lütfiye (2011). “Girişimcilik ve Yenilik İlişkisi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 9(1): 139-161.
- İstanbul Kalkınma Ajansı (2015). *Bölgesel Yenilik Stratejisi Çalışmaları; Kamu Kurumlarında Yenilik Anketi*. (www.istka.org.tr/content/pdf/Kamu-Kurumlarında-Yenilik-Anketi.pdf). Erişim tarihi: 10.11.2015).
- Kamu Hastaneleri Kurumu (2014). *Kamu Hastaneleri Birlikleri 2014*. Ankara, Açık Ceza İnfaz Kurumu Matbaa Atölyesi.

- KASIMOĞLU, Murat ve Akkaya, Feridun (2012). Kamu Kurumlarında İnovasyon. Kültür Sanat Basımevi, İstanbul.
- KAVRAKOĞLU, İbrahim (2006). Yönetimde Devrimin Rehberi: İnovasyon. Alteo Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara.
- KOUFTEROS, A.Xenophon ; Vonderembse, Mark; Doll, William J (2002). “Examining the Competitive Capabilities of Manufacturing Firms”. Structural Equation Modeling, 9, 256–282.
- OĞUZTÜRK, Bekir Sami (2003). “Yenilik Kavramı ve Teorik Temelleri”. Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 8(2):253-273.
- Oslo Kılavuzu (2005). Yenilik Verilerinin Toplanması ve Yorumlanması için İlkeler. [www.tubitak.gov.tr/kurumsal politikalar/icerik-bty-kilavuzlari](http://www.tubitak.gov.tr/kurumsal_politikalar/icerik-bty-kilavuzlari) (Erişim Tarihi: 03.01.2016).
- SARIOĞLU, Ayşegül (2014). “Bireysel Yenilikçilik Ölçeğinin Hemşirelikte Geçerlik ve Güvenirliği”. Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- SZMYTKOWSKI, Daniel (2005). “Innovation Definition Comparative Assessment (EU), Developed Under GNU, Brussels.
- ŞENGÜL, Ramazan (2015). “Örgütsel Değişim Faktörü Olarak İnovasyon ve Kamu Yönetimi”. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi, 10(2):141-151.
- Türk Dil Kurumu (2015). www.tdk.gov.tr (Erişim Tarihi: 01.01.2016).
- ULUSOY, Gündüz (2012). İmalat Sanayisinde İnovasyon Üzerine Bir Saha Çalışması ve Sonuçları. Yenilik-Yenileşim-İnovasyon Dünyasına Bir Yolculuk kitabının içinde, Editör: Selçuk Karaata. Ege Genç İşadamları Derneği Yayını.
- YAVUZ, Çağla (2010). “İşletmelerde İnovasyon-Performans İlişkisinin İncelenmesine Dönük Bir Çalışma”. Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi, 5(2): 143-173.

ABDÜLHAK HÂMİD TARHAN'IN ŞİİRLERİNDE İNANÇ

Faith in the Poems of Abdulkhak Hamid Tarhan

Mehmet GÜL*

ÖZET

Tanzimat edebiyatı şairlerinden olan Abdülhak Hâmid'in yaşadığı dönem, eğitim aldığı çevre, ve hayatındaki acı olaylar onun inancını şekillendirir. "Sahra" adlı eserinde tabiata yönelerek panteist ve taklidî bir inancın kapısını aralar. Hem Batı kültür havzasından gelen etkilenme ile hem de yakınlarının ölümünün etkisiyle Tanrı'ya karşı şüphecî ve isyankâr bir ruh haline bürünür. Kimi zaman varlığın mahiyeti hakkında felsefî sorgulamalarda bulunur. Bu sorgulamalarda şüphe ve teslimiyet baş başa gider. Agnostik bir düşünceye kapıldığı zamanlar da olur. İnanç ile ilgili felsefî sorgulamaları çelişki ile iç içedir. Yaptığı bütün sorgulamalarda açmaza giren şair çoğu zaman Tanrı'nın sonsuz kudretine sığınarak teslimiyet göstermekten başka bir çare bulamaz.

Anahtar kelimeler: Hâmid, inanç, , şüphe, teslimiyet, varlık.

ABSTRACT

Being one of the poets in Tanzimat Literature, Abdulkhak Hamid's religious perception was affected by the miserable events in his life, his educational experience and also the period of time in which he lived. In his book "Sahra", his approach to the nature gives him a pantheistic and a kind of imitational (simulative) interval on faith. Because of the effects of western culture and the deaths of some people who are very close to him, he becomes sceptic and rebellious to God. He sometimes questions the true nature of the existence philosophically. Doubt and submission both go together during those questioning in his mind. Sometimes he can be seen agnostic at the times. His philosophical questionings can't find any better solution for him expect from choosing the submission to the infinite omnipotence of God.

Key Words: Hamid, Faith, doubt, submission, existence.

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mgul@bingol.edu.tr. Mehmet Gül, "Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Şiirlerinin İnanç, Ölüm, Tabiat ve Kadın Temaları Bakımından İncelenmesi" Fırat Üniv. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2013.

GİRİŞ

İnsan, diğer canlı varlıklardan farklı olarak maddi dünyanın kanun ve kurallarına uymayan birtakım özelliklere sahiptir. Bu özellikler insana bu dünyandan farklı olarak başka bir âlemin kapılarını açar. İnanç ya da iman olarak adlandırabileceğimiz bu farklılık insanın düşünce, duygu ve hareket dünyasını etkileyen bir özelliğe sahiptir. Özellikle insanın ve onun dışındaki diğer varlıkların kendiliğinden var olmadığı ve bir yaratıcı tarafından yaratıldığı fikri insanı inanç ya da iman mefhumuna götürür.

Batılı filozofların birçoğu Tanrı'nın varlığını inkâr ederken, buna mukabil doğu filozofları ve özellikle İslam felsefecileri Tanrı'nın varlığını kabul eden bir fikri yapıya sahiptirler. Bu yüzden Batı toplumlarında salt seküler ve maddeci bir şahsiyet ön plana çıkarken Doğuda ve özellikle de İslam toplumlarında aşkın olanı önceleyen bir düşünce yapısı görülür. Doğu-Batı arasında, hem Doğunun aşkın olanı önceleyen düşüncesinden hem de Batının salt maddeci ve akılcı düşüncesinden etkilenen ve Batı düşünce biçimine daha yakın duran Tanzimat aydını bu iki medeniyetin çatışmasından kaynaklanan bir medeniyet kriziyle yüz yüze kalır. *Türk düşünce tarihinde farklı isimlerle anılan ancak daha yaygın bir kabulle Batılılaşma olarak isimlendirilen bu sürecin yüzyıllardır aynı kültür ve medeniyet çevresi içinde şekillenen Türk sosyal ve siyasî hayatına yaptığı etkilerin en belirgin karakteri, eski ve yeni zıtlığı içinde kuvvetli bir ikilik meydana getirmiş olmasıdır* (Kacıroğlu 2009:2130).

1.1. Hâmid ve İnanç Bakımından Etkilendiği Çevre

Dönemin aydınları kendilerini hangi noktada konumlandıracaklarına bir türlü karar veremezler. Bunun doğal sonucu olarak da bir medeniyet bunalımı yaşarlar. Bu bunalım onların eserlerine de yansır. İşte böyle bir zamanda yaşayan Hâmid, bu bunalımı en doruk noktada yaşayan bir şairdir. İnanç dünyasının

çelişkiler ve tezatlar üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Onun inanç dünyasında şüphe ve iman, isyan ve teslimiyet baş başa gider. Yaşamı boyunca bazen inkâr uçurumuna doğru sürüklenirken bazen de Allah'ın varlığını kabul etmekten başka bir çare bulamaz. Sonra tekrar inkâr ve tekrar iman şeklinde bir seyir izler.

Hâmid'in felsefî görüşlerine, mizacına, şüphe ve isyan dolu kişiliğine asıl tesirin, küçük yaşlarda uzun süre yanında ders aldığı ve seyahatlerine katıldığı "Felekiyât" hocası Hoca Tahsin vasıtasıyla olduğu biliniyor. Kozmografya, jeoloji gibi müspet ilimlerin yanında Batı felsefesi ile Şark mefkûresini iyi bilen biridir. Hoca Tahsin, sahip olduğu medrese tahsiline ve dinî kültüre rağmen İslam akaidine aykırı düşen materyalist bir felsefeye sahiptir. (Erol 2005:168) Hâmid kendisine felsefî şüphenin tohumunu atan kişinin Hoca Tahsin Efendi olduğunu belirtir. (Akıncı 1954:11)

1.2. Sahra ve Taklidî İman

Hâmid'in Allah inancıyla ilgili ilk düşüncelerini Sahra'da müşâhede edebiliriz. O, ilk olarak dış dünyaya yönelerek hakikati bulmaya çalışır. Tıpkı bir çocuğun nesnelere dokunarak gerçeği bulmaya çalışması gibi Hâmid de hakikati arama yolunda ilk olarak dışsal bir gözlemlerle yetinir. Fikrî gelişimini henüz tamamlayamayan şair için tabiat gerçeği bulmak için bâkir bir alan hükmündedir. Biraz da Batılı filozofların etkisiyle tabiatla ünsiyet kuran Hâmid, tabiatı inanç noktasında bir "açar sözcük" olarak görür. Yani aradığı hakikati bulmada tabiatın bir kapı hükmünde olduğunu düşünür. Böylece tabiata daha yakın yaşayan, bedevî olarak nitelendirdiği insanların yaşam biçimlerini inceler ve bunu şehirdeki insanların yaşam biçimiyle karşılaştırmaya çalışır.

Bedevî hem-seriyle çifte gider

Geçirir zer u ra'y ile demini.

Dağ başında muâf-ı kayd-ı keder;

Hiç düşünmez bu gussâ âlemini.

İnkılâb u havâdis-i devrân

Edemez kalb-i sâfina tesîr

Lokma-yı nân-ı huşk ile dil-sîr

Yeter iknâa bir çanak ayran

Daima pür-meserret u handân

Nefsini eylemez hayata esîr

Seyredip vâlihâne âfâkı

Bî-delâlet bulur o Hallâk'ı. (Tarhan 1991:44)

Hâmid, Hoş-Nişân adlı şiirinde bedevî ve beledî yaşam ve düşünce tarzını karşılaştırarak bu bağlamda Allah'a imân mevzusunu mülahaza eder. Bu karşılaştırmada bedevîliğin sade yaşam tarzını ön plana çıkarıp överken beledî yaşam tarzının yapaylığından bahsederek onu yerer. Hâmid'e göre bedevî, hayatın bütün tasa ve üzüntüsünden uzak, zamanın olaylarının dışında, kanaâtkârlığın ve içtenliğin hakim olduğu bir ortamda yaşar. (Altıkulaç Demirdağ 2010:112) Düşünce dünyasını kirletmeden daha rahat bir şekilde Allah'a ulaşma imkanı bulur; fakat buradaki Allah mefhumu İslami bir Allah inancı değil, panteist (Doğa Tanrıcılık) bir inançtır.

Hâmid, kullandığı kelimelerin olumlu ve olumsuz anlam çağrışımlarıyla bizi kendi duygu ve düşünce dünyasına davet eder. *Kayd-ı keder*, *gussa alemi* ve *hayata esîr* söz gurupları olumsuz anlam çağrışımlarıyla şehirli insanların ruh hâlini imlerken; *kalb-i sâfi*, *dil-sîr* ve *pür-meserret u handân* kelime gurupları olumlu anlam çağrışımlarıyla bedevî yaşam tarzına sahip insanların ruh hâlini imler. Dikkat edildiğinde Hâmid'in kullandığı kelime ve söz gurupları kalple ilgilidir. Kalbi merkeze alan şair,

şehrin sünî yaşamında kalbin saf ve duru yapısının aşındığını, onun birtakım hastalıklara müptela olduğunu belirtir. Kırsalda yaşayan insanların salim bir kalbe sahip olduğunu belirten şair bunun tabiatın tabîliğinden kaynaklandığını düşünür.

Felsefesini karşıtlıklar üzerine kurgulayan şair, mutluluk ve mutsuzluk temlerini şiirinin iskeleti haline getirir. Hâmid zaman zaman çelişkilerle dolu bir düşünce panoraması sergilerken, zaman zaman da bir karşıtlıklar panoraması sergiler. Bunun sebebini şairin hem Batı kültüründen hem de İslami kültürden etkilenmesine bağlayabiliriz. Batılı seküler kültürün tesiriyle çelişkilere düşen şair çokluklarda boğulur. İslami kültürün tesiriyle karşıtlıklar denklemini çözmeye çalışan şair, birliğe ulaşır. Çünkü çelişkiler insanı çokluğa sürüklerken karşıtlıklar birliğe götürür². Şair karşılaştığı bu problemleri aşmak için kendini yine tabiatın kucağına atar.

Ederék kubbe-i semâya nazar,

Tapınır kendi kendine dâim.

Ahter-i sâbit-i ziyâ güster

Şem'a-i ma'bede olur kâim.

Şeceristân cemâat-ı meşid,

Ki gelip nefh-i bâd ile vecde,

Hazret-i fitrate eder secde.

Hayy-i mevcûd u vâcid u mûcid

Görünür, kim o âbid-i sâcid

Olduğu âlem-i müheyyicde,

Bakıp etrafına ta'abbud eder;

Tâ'ati muttasıl teceddüd eder. (Tarhan 1991:45)

Hâmid, doğada yaşayan insanların sürekli gökyüzündeki nesnelere incelediğini bu vasıta ile Allah'a tapıklarını belirtir. Yıldızların ışığını mâbedin mumuna benzeten şair; gök kubbeyi de mabedin kubbesine, ormandaki ağaçları mabedin cemaatine ve rüzgârı da o cemaati vecde getiren bir nefhâya benzetir. Tabiatı hem ibadet eden hem de ibadet edilen olarak tasvir ve tavsif eder. Kırsal yaşayan insanları da tabiatla özdeş kılarak onların ibadetlerinin de tabiatdaki her şey gibi saf, masum ve halisâne olduğunu anlatır. Allah'ı *hayy*, *mevcûd*, *vâcid* ve *mûcid* gibi İslami terimlerle anlatan şair bu sıfatları tabiata tahmil ederek İslam'ın tevhide dayalı Allah inancından Panteist bir dünya görüşüne geçer. *Hayy* ifadesiyle tabiatın diri olduğunu, *mevcûd* ifadesiyle tabiatın kendiliğinden var olduğunu, *vâcid* ifadesiyle tabiatın sürekli bir şeyler vücuda getirdiğini, *mûcid* ifadesiyle de tabiatın icat etme, yaratma gibi sıfatlara haiz olduğunu dile getirir.

2 Batı felsefesinde ortaya çıkan akımlar birbiriyle çelişen fikirlerin sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. İslam felsefesinde ise fikir akımları ve dolayısıyla çelişkiler yoktur, karşıt fikirler vardır.

Hâmid, İslam inancına mensup bir cemiyette yetişmiş biridir³. Hâmid'in İslam'ın geleneksel yaşamının hakim olduğu bir toplumda yetişmesine rağmen bu tür panteist düşüncelere kapılmasını iki şekilde açıklayabiliriz. Birincisi hocası Tahsin Efendi'nin etkisidir. Hâmid'in yetişmesinde ve fikrî altyapısının oluşmasında belki de en fazla etki eden kişi olarak ön plana çıkmıştır. İkincisi ise Hâmid'in Batılı düşünür ve sanatçılardan etkileneceğidir. Tanzimatla başlayıp kendisini her alanda hissettiren Batı hayranlığı, Osmanlı aydınını Batının her türlü düşüncesini peşinen kabul eden bir zihinsel travmaya uğratar. Travmaya uğrayan bu zihinler bir “-izm”ler keşmekeşine dönüşür. Aydınların her biri farklı bir “-izm”in veya “-izm”lerin etkisinde kalarak Batının çelişkileriyle dolu bütün fikir akımlarını toplumun çeşitli katmanlarına yansıtmaya başlar. Hâmid, böyle bir ortamda Batılı sanatçıları ve düşünürleri okuyarak fikrî gelişimini tamamlar. Belki de Hâmid'in bir tezatlar şairi oluşu bundan kaynaklanmaktadır. Bu konuyu Mehmet Kaplan şöyle açıklar. “*Abdülhak Hâmid'in bu dinî fikirleri de J. J. Rousseau'nun din hakkında ileri sürdüğü düşüncelerin aynıdır. XVII. Asırda sırf Allah aşkına dayanan, sâliklerine yalnız bir murakabeyi kâfi gören, naslara ve âyinlere değer vermeyen 'quiétisme' cereyanı çıkmıştı. Tanzimat devrinde eserleri memleketimizde çok okunan ve tercüme edilen Télémaque'in yazarı Fénelon da bu cereyanı mütemayildi. Abdülhak Hâmid'in hocası Tahsin Efendi panteizmi telkin ediyordu. Pek muhtemeldir ki Hâmid, Sahra'yı yazarken bu cereyanların müşterek tesiri altında bulunsun.*” (Kaplan 2004:283). Bu müşterek tesirin etkisindeki Hâmid daha sonra bedevîlerin ibadetinin özelliklerini sıralar.

*Bedevînin ibâdeti hâktır,
O da bil-farz olursa bir tahkik,
Hey'et-i kâinâta bakmaktır,
Zen-i hem-râzını edip terfîk.
Olduğuyçün tabiate makrûn,
Bu ibâdet gelir ukûle sahîh,
Olunur hem de hepsine tercih.
Mütedeyyin neden ola medyûn,
Vaz' ile itiyâd-ı gûnâgûn,
Ki eder ehli birbirin takbîh.
Tâ'at-ı Hakk derûna âiddir.
Ma'bed u iktidâ zevâiddir. (Tarhan 1991:46)*

Hâmid, gerçek tapınmayı/ibâdeti bedevîlerin gerçekleştirdiğine, onların doğal yaşamları nedeniyle Tanrı'ya/tabiatı daha yakın olduklarını dile getirir. İbadete ait birtakım ritüellerin gereksiz olduğuna inanan şaire göre asıl olan insanın kalbindeki

3 İslam inancına göre her şeyin mutlak bir yaratıcısı vardır. Allah zaman, mekân ve şekilden münezze bir varlıktır. Onun zatının kühnünü hiçbir varlık derk edemez. Tabiatı da yaratan odur. Gerçekten de göklerin ve yeryüzünün yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akli tam olanlara deliller vardır. Âl-i İmrân, 190.

duygulardır. İnsanın Tanrı'ya (tabiata) karşı hissettiği olumlu duygular ibadet anlamına gelir ve bunların dışında kalan ibadetle ilgili ritüeller gereksizdir. *Doğanın dinin gerçek ve saf kaynağı ve ibadet mekanı olarak sunulduğu öznenin dışındaki uzam olarak doğa ile kendi iç dünyası arasında güçlü bir bağ kurmak demektir.* (Öztürk 2010:115).

Hâmid'e göre tabiata bakmak, onu incelemek, tabiat hakkında mülâhazalarda bulunmak ve onu içselleştirmek ibadet için yeterlidir. Burada Hâmid İslam'a ait bir takım amelî ibadetlerin (namaz, oruç, hac vb.) gereksizliğine inanır. Bu ibadetleri Allah'a karşı ödenmesi gereken bir borç gibi algılayan şair dindar insanların borçlu olmaması gerektiğini ve bu tür amelî/ibadî hareket ve alışkanlıkların gereksiz olduğunu "*Mütedeyyin neden ola medyun, Vaz' ile itiyâd-ı günâgün.*" ifadesiyle dile getirir. Böylece ibadeti sadece manevî bir duygu olarak tanımlayan şair insanı zorluklar karşısında dirençli kılan, azim, irade ve çaba gerektiren amel boyutunun ön planda olduğu bir din anlayışından; insanın hayatın zorlukları karşısında ümitsizliğe ve yılgınlığa düşmesine sebep olan tembelliğin, ataletin ve uyuşukluğun kuşatması altındaki bir dinî görüşe inkılap eder. Belki de Hâmid'in yaşamı boyunca karşılaştığı acı ve olumsuz durumlar karşısındaki ümitsizliğinin ve kırılğan yapısının sebebi böyle bir inanç manzûmesine sahip olmasıdır.

1.3. Varlığın Mahiyeti

Hâmid, Garam'da *Vahdet-i Vücûd* felsefesi ve panteist bir anlayış arasında *Vahdet-i Vücûd*'a daha yakın bir yerde durur. Burada İslami terminolojinin tamamen hakim olduğu bir sorgulama vardır. Allah inancı daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

Ya İlâhî, gök de sensin, yer de sen

Zât da sensin, hemân diğer de sen.

Kainâtın hepsi mahzâ senliğin,

Aslı sensin, bizde zâhir benliğin;

Yâr da, ağıâr da sen, ben de sen. (Tarhan 2001:98)

Hâmid, Vahdet-i Vücûd⁴ felsefesine uygun bir Allah inancını dile getirmeye çalışırken ipin ucunu kaçırarak panteist⁵ felsefeye yönelir. *Vahdet-i Vücûd*'ta kâinat Allah'ın bir tecellisiyken, panteizmde kainât/tabiat Allah'ın kendisidir. Yani panteizmde bir çeşit hulûl söz konusudur. Panteizm tasavvufa alternatif olarak Batı edebiyatından edebiyatımıza Tanzimat edebiyatçıları tarafından ithal edilen mistik unsurlardan biridir. "*Recaizade'nin şiirinde tasavvufî muhtevanın yerini alan panteizmin, Hâmid'in şiirindeki karşılığını metafizik ürperti olarak ifade etmek mümkündür.*" (Yıldız 2010:539).

4 İbn-i Arabî'nin her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğunu belirttiği 'La mevcûde illa hû' sözüyle özetlediği felsefi görüş.

5 Panteizmin birçok çeşitleri bulunmakta ve değişik tanımlan yapılmaktadır. Bunların, hemen hemen hepsinde değişmeyen gerçek şudur: Sonsuz varlıkla sonlu varlıkların, yani Tanrı ile tabiatın ezelden beri tek ve aynı şey olduğunun kabul edilmesidir.

Hâmid'in şiirinde yokluk karşısında duyulan korku ve endişe, ölüm dolayısıyla açığa çıkıp derinleşerek metafizik dinginliğe değil; metafizik ürpertiye dönüşerek şiirin tematik yapısına oturur. (Yıldız 2010:539) Böylece metafizik ürperti tasavvufa alternatif olarak şiire akseder.

Hâmid tasavvuf ve panteizmi karşılaştırarak sufizmden yana tavır alır. Bu iki görüşü sofîyyûn ve ehl-i fenn (tabîyyûn) diye ayırarak bu iki felsefî akımın görüşlerini karşılaştırır ve etraflıca düşünmeye çalışır. Sonunda sufilerin haklı olduğuna karar vererek onların düşüncelerinin gerçekliğini ispatlamaya çalışsa da, panteist düşünceler zamanla onun düşünce dünyasında kabul görür bir hâle gelecektir. Decartes gibi şuurla işe başlayan şair; bilgi, arzu, konuşma, görme, işitme, gibi vasıfların insanlardaki varlığının Allah'ın varlığına delil olduğunu belirtir. (Kaplan 1992:306)

1.4. İsyan ve Tıfl-ı Ekber

Hâmid gerek Sahra'da gerekse Garâm'da tabiatı Allah'a ulaşmak için bir araç olarak kullanır. Dış gerçeklik Hâmid'in bu eserlerinde ön plana çıkarken içsel mülâhazaların pek yapılmadığını görürüz. Hâmid etrafına bakan, nesne ile haşır neşir olan, maddeden yola çıkarak gerçeğin peşine düşen bir şahsiyettir. Bu yüzden nesneyi zaman zaman gerçeğin kendisi olarak algılar. Hem Sahra'da hem de Garam'da metafizik (aşkın) olana ulaşamayan şair adeta cevizin kabuğuyla yetinmek zorunda kalır. O hem Sahra'da hem de Garâm'da tabiatla hemhâl olarak Allah ile ilgili mülâhazalarda bulunur. Makber'de ise vefat eden eşi Fatma Hanım'ın üzerinde bıraktığı yoğun bir melankolik ruh hâliyle Allah'ın varlığı üzerinde mülâhazalarda bulunur. Bu mülâhazalar isyan, kabul, teslimiyet şeklinde tezahür eder.

Eşi Fatma Hanım'ın vefatıyla sarsılan Hâmid, bu durumu kabullenemez ve sürekli olarak Allah'ı suçlayıcı tavırlar içine girer. Şair, Allah'ın kâinat üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasını kabullenemez, buna isyan eder.

Gehvâresi şamdân-ı mâtem,

Bâziçesi inkılâb-ı âlem

Masum ki yoktur intihâsı

San kendisi kendinin Hudâsı. (Tarhan 1997:57)

Şair, ilahi kudretin kâinatın tedebbürü ve tedevvürü hakkındaki hikmetini algılamaya çalışmak yerine isyan bayrağını çeker ve Allah'ın âlemin tedebbürü ve tedevvürünü keyfe tabi bir oyun ve eğlence şeklinde yaptığını düşünür. “*Hadisat-ı alemin tarz-ı cereyânını tettebbu ve takip ederek hakikatı o yolda bulmak ümidine sarılan bir feylesof neticede münhasıran fizik ve mihaniki (fizik ve mekanik) bir nazariyeye meyletmek mecburiyetinden kurtulamazsa, Allah'a imanı mütezelle olur; çünkü bu akidenin zemin-i istinâdı sarsılmıştır. Nazariye-i mihanikiye illet-i gaiyyeyi ve binaenaleyh bir müdebbirin lüzumunu inkâra varır.*” (Bölükbaşı 1984:44). Şair sebep-sonuç ilişkisi içinde olaylara bir anlam vermeye çalışarak kâinatın işleyişi hakkında

birtakım sonuçlara ulaşmak ister. Ancak insan aklının sınırlı olması şairi bir noktadan sonra aciz bırakarak onu sarsar ve Allah'a karşı uygun olmayan birtakım yakıştırmalarda bulunmasına sebep olur. Bu algılama biçimi şairin mensubu olduğu cemiyetin İslami anlayışının tamamen dışında bir nazariyedir. Çünkü İslami inanişâ göre Allah her türlü noksan sıfattan beridir ve hiçbir şeye muhtaç değildir. İslam'a göre Allah adildir, hiç kimseye zulmetmez, adil olduğu için de yaptığı hiçbir şeyden sorulmaz. Dolayısıyla insanların Allah'ın dilediğini yapması noktasında ona itiraz etme, onu sorgulama gibi bir hakkı yoktur. Bu yönüyle bakıldığında Hâmid, İslami inanişâ göre küfür diye nitelendirebileceğimiz birtakım ruhî ve fikrî açmazlara girer. İlahi kudretin yaptıklarını kabullenemez ve ona birtakım haksız yakıştırmalarda bulunur ve Allah'ı *tıfl-ı ekber* olarak niteler.

Bildir: nereye uçar gülüşler?

Feryâdla olur mu bir yer?

Zâhir niye böyle ye'sdir hep?

Bâtın neden böyle hande ber-leb?

Ben zâir sen defîn-i Makber?

Gel bir sorulum bunu beraber?

Çıktın mı huzur-u Kibriyâ'ya?

Bildin mi nedir tıfl-ı ekber? (Tarhan 1997:56-57)

Hâmid, hakikâtı ararken bir felsefî kişilik olarak sürekli sorular sorar. Bu soruları sorarken oldukça cüretkâr olan şair, küllî ve kahir bir kudrete inanmakla beraber şüphelerini de dile getirmekten çekinmez. İlahi hikmeti kavrayamayan şair ona çocukluk atfederek *farâziye-yi tıflâne* (çocukça düşünceler) yakıştırmaları ile işin içinden sıyrılmaya çalışır. (Bölükbaşı 1984:3-4) Allah'ın yarattığı varlıkları tekrar yok etmesine bir anlam veremeyen Hâmid, bu durumu yaptığı oyuncuğ kırıan bir çocuğun durumuna benzetir.

Aklın sınırlı oluşu kâinattaki vukuatın bilgisine ulaşmak isteyen şairi farklı telakkilere yöneltir. Ona göre kâinattaki olayları sevk ve idare eden bir küllî kudret olmakla beraber bu küllî kudretin sevk ve idaresi keyfî ve rastgeledir. Bu yönüyle çocukçadır ve bilinçten yoksundur. Tanpınar'a göre bu *lâ-şuûrî* bir vaziyettir. “*Makberdeki tıfl-ı ekber hayalinin bu devirden evvelki eserlerinde de rastladığımız bu Tanrıdan gelmesi çok muhtemeldir. Nitekim Makberden nihayet bir iki sene evvel yazılmış olması icap eden Külbe-i İştîyak'ta “Eder tıfl-ı muhabbet asiyâb-ı âlemi tedvir” mısraında şair bir istiâre şeklinde olsa bile kadim aşk ilahına ‘pagannisme’ devrindeki yerini alır.”* (Tanpınar 2001:541).

İnsanlığın ızdırabının temelinde aklın istek ve arzuların emrinde ikinci planda kalması yatar. Oysa İslami inanca göre bu yanlış bir değerlendirmedir. Aslında *tıfl-ı*

ekber ifadesi içinde hem yücelik (ekber) hem de noksanlık (tıfl) anlamlarını içeren bir ifadedir. *Ekber* ifadesi Hâmid'in İslami gelenekten gelen her yönüyle sonsuz olan Allah inancını imlerken; *tıfl* ifadesi onun Batının çelişkiler yumağı olan düşünce sistemiyle yoğrulmuş seküler felsefi yönünü imlemesi bakımından önemlidir.

Hâmid, yaşadığı toplumun geleneksel yapısından kopmuş, Batı düşünce dünyasının etkisinde kalmış, Batılı mütefekkirlerin eserleriyle hemhâl olmuş biri olduğu için ilahi nazariyesinde birtakım sapmalar, çıkmazlar, çelişkiler meydana gelmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar *tıfl-ı ekber* ifadesinin muasırları tarafından Victor Hugo'ya verilen bir isim olduğunu belirterek Hâmid'de paganizm etkisinin olduğunu belirtir. (Tanpınar 2003:541) İbrahimî dinlerin dışında kalan diğer dinleri imleyen paganizm, kırsalda yaşayan insanların tabiatın etkisiyle oluşan inançlarının adıdır. İslami literatürde *müşrik* kavramına denk gelen bu ifade Allah'a ortak koşma anlamına gelir. Hâmid için asıl olan aradığı sorulara cevap bulmaktır. O, Allah'a yönelik söylemlerinde bir hesap içerisine girmez, bu noktada haddi aşır aşmadığına, Allah'ın uluhiyet ve rububiyetine aykırı söylemlerde bulunup bulunmadığına bakmaz. O, tinsel temâyüllere göre beyanda bulunur.

Hâmid *tıfl* ifadesini başka şiirlerinde de terkip şeklinde kullanır. Makberde *tıfl-ı ekber* ve *tıfl-ı can*, külb-i iştiyakta *tıfl-ı muhabbet* şeklinde kullanır. *Tıfl*; yani çocuk, bir plan ve program yapmadan gelişi güzel oyunlar oynar. Tanrı'yı alem üzerinde keyfi bir tasarrufta bulunan bir çocuğa benzeten Hâmid, onun rubûbiyetine itirazda bulunur. Çünkü bu rubûbiyet şairin istek ve arzularına aykırı bir şekilde gerçekleşmektedir. O, kendi istek ve arzuları doğrultusunda âlem üzerinde tasarrufta bulunan bir Tanrı istemektedir. Yani ölümün, üzüntünün, ayrılığın olmadığı bir cennet tasavvuru ile bu dünyanın hayalini kurar.

Hâmid'e kadar Türk edebiyatında Allah'ın varlığını bu kadar sorgulayan başka bir sanatkar olmamıştır. Divan edebiyatında Allah'ın varlığı İslami kabullere göre tam bir içtenlikle (kalbî bir tasdikle) dile getirilirken Tanzimat'la birlikte Allah'ı salt akılla arama yoluna başvurulur. Şinâsî ile başlayan ve açık sapmaların görülmediği bu ilk zamanlardan sonra Hâmid'de sapmalar inişli çıkışlı bir seyir izlerken Tevfik Fikret'te zirveye ulaşır. Halid Ziyâ'da ise artık Allah'ın varlığından hiç bahsedilmez.

Hâmid'de görülen diğer bir özellik de hissî ve akli temâyüllerine göre hüküm verirken o anda sadece birisinin etkisinde kalmasıdır. Hissî ile hareket ettiğinde akli tamamen devre dışı bırakır, akli ile hareket ettiğinde de hissî tamamen devre dışı bırakır. Bu da onu düşünce ve duyguda uç noktalara götürür. Bazen hissî bir feverânla Allah'ı sorgulama cür'etini göstererek isyan bayrağını çekerken; bazen de aklin gereklerine uyarak Allah'ın yüceliği karşısında tam bir teslimiyet içerisine girerek boyun eğer.

Yarab öleyim mi, neleyim ben?

.....
Verdin bana böyle bir musîbet,

Ettin beni düşmen-i muhabbet, (Tarhan 1982:50)

mısralarıyla başına gelen musibetlerden dolayı Tanrı'yı suçlayan bedbîn bir bakış açısı hakimken;

Sen varken olur mu ahiret yok?

Şüphe yok ki sende mağfîret çok,

Duydum seni istiyor bu vicdân,

..... (Tarhan 1982: 61)

mısralarında daha iyimser bir hava hakimdir. Bu durumu Rıza Tevfik Bölükbaşı şöyle dile getirir: “ *Filhakika bu adamı fevkalâde bir şair eden, şairi tefelsüfe, yani derin düşüncelere düşüren, mütefekkeri de fena halde yoran şey, “gönül” ile “akıl”ın –tatlı bir emel ile acı bir hakikat muvacehesinde- pençeleşmesidir.*” (Bölükbaşı 1984:65). Hayata hem iyimser hem de kötümser bakan şair o anki ruh hâline bağlı olarak şiirini yazar. Zıtlıkların ve çelişkilerin yumağındaki bu şiir doğu ve Batı ikilemindeki Osmanlı aydınının içinde bulunduğu buhranın bir yansımasıdır. Hâmid, bu ikilemi akıl ve gönül düzleminde yaşar. Ondaki duygusal değişkenlik hep uç noktalara taşar. Hayatı gri olarak yaşamaktansa siyah ve beyaz uçlara kaçarak yoğun bir duygu atmosferi içinde bazen hayata dair ne varsa karşısına alır, bazen de her şeye aşırı bir iyimserlikle bakar. Bu ruhsal devinim onda denge probleminde yol açar. Bu problem onun kişilik yapısının olgunlaşmasına engel olarak onu farklı kişilik portreleri sergileyen hiçbir yerde ve hiçbir şeyde karar kılamayan, hayata tutunamayan, devingen bir şahsiyete dönüştürür. Bunda farklı muhitlerde ve farklı mahfillerde farklı kültür ve felsefi ortamların düşünsel havasını teneffüs etmesinin etkisinin olduğu açıktır. Onda, bir yandan İran ve Hindistan'da tanıştığı Doğu felsefesinin; diğer yandan Fransa, İngiltere ve Avusturya'da tanıştığı Batının seküler felsefesinin etkisini görmek mümkündür.

Pîşimde bu secdegâh-ı tevhîd

Aklımda şükûk, dilde ümmîd. (Tarhan 1982:67)

Şairin yaşadığı bu tenâkuz, onu şüphe ve ümit arasında bırakarak tinsel gel-gitler arasında bocalayan bir kişi durumuna getirir. Şüphe insanın aklî kemâle ulaşamamasını imlerken; ümit insanın yaşama tutunmasını, yaşamdaki engeller karşısında yılmadan azimle onları aşma gayretini ve hakikate ulaşacağına dair inancını imler. Akıl ve kalbin uyuşması oldukça zor olan bir durumdur. İnsanın hayatındaki problemlerin temelinde bu sorun vardır. İnsan ancak akıl ve kalbin tenasübüyle huzura erebilir. Bunun aksi olan durumlarda uyumsuzluklar ve huzursuzluklar baş gösterir.

Ey akl büyüktür ızdırâbın

Ey ruh sahihdir cevâbın. (Tarhan 1982:146)

Şair akli ile âleme bakarak onu anlamaya çalışır fakat bu çaba aradığını bulamadan sonuçsuz bir şekilde yorgunlukla sonuçlanır. Bu yüzden akıl büyük bir ızdırâb içinde kalır. Ruh ise akla göre daha aşkın olduğu için akla göre daha aşkın cevaplar bulabilmektedir. Bu yüzden ruhun ortaya koyduğu cevaplar sahih olarak kabul edilmiştir. Sonuca ulaşamayan akıl şairde ızdıraba yol açarken ruh hissederek aklın, kuru mantığın ötesine geçerek şaire daha gerçekçi cevaplar verdiği için şair ruhu, akla önceleyen bir tavır içerisine girer. Bu iki varlığın ahengini sağlamak için sağlam bir düşünce sistematiğine sahip olmak gerekir. Hâmîd bunu başaramayan bir sanatkârdır. Her mısradada adeta farklı bir kişilikle karşılaşırız. Tümüyle kendi öznelliğine çekilerek kendine ilişkin yarattığı imgesel tasarımların yanılması içinde, gerçeklikten kopuk olarak yaşamak ile kendi paradoksal gerçekliğini kabul edip o gerçeği anlama savaşı verme tenakuzu içinde çıkmaza girer. (Turan, Agon 2009:40) Yaşadığı bütün itikâdî buhranlarda sağlam bir düşünce sistematiğine sahip olamayışının sonucu olarak hep çelişkiler içinde kalır. Bu durumu Rıza Tevfik Bölükbaşı şöyle dile getirir: "... *Makber*'le *Ölü müellifinin ahkâm-ı itikâdiyesi ve belli başlı fikirleri arasında âhenkten ziyade tenâkuz, kıvâmdan ziyade ihtilâc, ittiraddan ziyade i'vicâc-ı nazar dikkate çarpar. Zira bütün o sözler muhtelif şahsiyetlerin iddialarını temsil ettikten maâda, tahalûf-i hissiyata göre rengini değiştiren itikadat-ı natik bir takım düstûrlardır.*" (Bölükbaşı 1984:91). Şairin o anki ruh hâli aynı zamanda onun o anki itikâdî yapısına yansır. Mutluluk bahşeden bir ortamda şair, Tanrının kâinat ve dolayısıyla şairin ve onun ilgili olduğu kişi, olgular ve olaylarla ilgili tasarrufuna hiç itiraz etmezken; aksi durumlarda isyan bayrağını çekerek Tanrı ile ilgili olmadık tavsifler içine girer. Aslında bu durum farklı kişiliklerin Hâmîd'de cem olmasından ziyade onun kişiliğinin parçalanmışlığını gösterir. Bu parçalanmış kişilik Hâmîd'i bir kelebeğin çiçekten çiçeğe konması gibi ruhsal olarak sürekli hâlden hâle geçmesine çok kısa zaman dilimlerinde birbirinden çok farklı psikolojik halleri bir arada yaşamasına sebep olur.

1.5. Şüphe ve İman Arasında Teslimiyet

Tevhidi dile getiren tabiata meftûn olan şair onda hakikati bulmak için bir yandan aklındaki şüphelere cevap ararken bir yandan da hakikate ulaşacağına dair içinde bir ümit besler. Bu arayış onu zaman zaman uç fikirlere götürse de nihayetinde sükûnet ve teslimiyetle sonuçlanır.

Sen Halık'ımsızın, ettik iman,

Bir sende bulur bu ye's payan. (Tarhan 1982:60)

Böylece uç fikirler arasında gidip gelen şair bu kargaşadan çıkmak için Allah'a sığınmak, onun yaratıcılığını kabullenmekten başka çıkış yolu bulamaz. Sonra yine şüphe, yine isyan ve yine teslimiyet. Bu tekerrür devam edip gider. Sanki sarhoşluk ve ayıklık arasında ya da gönül ile akıl arasında gidip gelen birinin ruh hâlini bu şiirlerde görürüz. Bunlar Doğu ve Batı çatışmasının izleridir *Hâmid'in teslimiyet ile isyan arasında bir sarkaç gibi gidip gelişini, bu iki zıt düşüncenin etkisinde kalmasına bağlamak gerekir. Bu etkiyle bazen ölümü trajik olarak görüp isyan eder, bazen de kaza ve kaderin bir tecellisi olduğuna inanarak çaresizce Allah'a yönelir.* (Aydemir 2013:242). Şair yaratılışın sırları hakkında düşündüğü ve zihnini hırpalarcasına yordduğu zamanlarda bilhassa ölüme ve ölümün de yaratıcısı olan Tanrı'ya karşı isyan eder, aciz kaldığı anlara mahsus feryatlar eder ve devamında Tanrı'nın büyüklüğünü ikrar etmek ve tevbe etmek zorunda kalır. (Banarlı 1998:932)

Makber'in bütün felsefesi gönül ile aklın mezar başındaki çatışmasından neş'et eder. (Bölükbaşı 1984:132) Hâmid en derin dini-felsefî duygu ve düşünceleri Makber'de dile getirir. Bir mezarın başında somut bir durumla karşı karşıya gelerek mülahazalarda bulunur. O, artık ölüm ile yaşam arasındaki ince çizgiyi çok net bir biçimde görebilen gayb ile ilgili sezgileri güçlenen bir konumda inanç hakkında daha sahih değerlendirmeler yapma imkanı yakalamıştır. Bu tür psikolojik gerilimlerin doruk noktasına ulaştığı anlar insanın gerçeğe en yakın olduğu anlardır.

Hâmid'deki Allah inancı Münaca'ta daha sağlam temellere oturur. İslami tesirler daha ön plana çıkar. Allah'ın varlığının delilleri İslami literatüre göre şiirde anlamını bulur. Münacatta kâinat, zaman, insan ve kaderi, aşk ve ölüm gibi meseleler üzerinde durulmuştur. (Bilgegil 1959:13) Bu meseleler Allah inancı bağlamında dile getirilmiştir.

Vicdâna ıyân uyûna pinhân (Tarhan 1999:45)

Şair Allah'ın varlığının vicdan yoluyla idrak edilebileceğini gözlerin onu göremeyeceğini dile getirerek İslami bir hüviyete bürünür. Hâmid, burada En'am Suresi 103. ayetinde dile getirilen " gözler onu göremez..." ayetine telmihte bulunur. Kalbinin derinliğinde Allah'ın varlığını hissederken daha önce tabiatta aradığı ve bulduğunu zannettiği yaratıcısını artık vicdanının derinliklerinde aramaya başlar. O artık gözlerin görmediği ve vicdanın hissettiği bir Tanrı inancına sahiptir. "*Hâmid, varlığını ... kabul ettiği Allah'ın zâtı, sıfatı ve mahiyeti meselelerinde, şer'i akaid, tasavvuf ve panteizm gibi ayrı ayrı kaynaklardan gelen şahsi ve -zaman zaman- mütenakız fikirlerle mücehhezdir. Bazı esma-yı hüsnayı veya sıfat-ı ilahiyeyi -gerekirse- şahsi temâyüllerine göre hazf veya ta'dil edebilir.*" (Bilgegil 1959:7-8). Burada asıl olan ilahi hakikatten ziyade şairin kişilik yapısıdır. İslam'ın tevhidî inanç sistemi şairin o anki ruh haline göre değişikliklere uğrayarak şairin halet-i ruhiyesine göre yeniden yorumlanır. Bu durum şairin yaşam tarzına mutabıktır. Çünkü Hâmid'in yaşamı karsarsızlık, uyumsuzluk ve çelişkilerle iç içedir. Dolayısıyla onun inanç sisteminde yaşamının ayak izlerini bulmak oldukça kolaydır. Nefsi eğilimlerini, istek ve arzularını

her zaman her şeyin üstünde tutan bir şahsın kabul ettiği inanç sistemini de bu nefsi eğilimler doğrultusunda şekillendirmesi kaçınılmaz bir durumdur. O, inandığı gibi yaşamadığı için yaşadığı gibi inanmaya başlayan bir sanatkar portresi çizer.

Hâmid'in şiirlerine baktığımızda onun İslami terminolojiyi çok iyi bildiğini dolayısıyla İslami düşünceye aşina olduğunu görürüz.

Zâtındır o zât-ı bî-nihâyet

Her nâ-mütenâhiye nihâyet

Ma'dum ebediyetinde gâyet

Mevhum ezeliyyetinde neş'et (Tarhan 1999:44)

Allah'ın ezal (kıdem), ebed (beka) gibi sıfatlarını dile getiren şair, aslında Tanrı'nın varlığının sonsuzluğu ifade ettiğini, en güzel isimlerin ona ait olduğunu, onun yaptığı her şeyin adalet üzere olduğunu gayet iyi bilmektedir. Yani biz Hâmid'in İslam inancına uymayan düşüncelerini onun İslamı bilmemesine bağlayamayız. Çünkü o genel bir İslami eğitimden geçmiş ve ünlü hocalardan ders almış biridir. Fakat içinde bulunduğu muhit ve ders aldığı hocalar saf bir İslami inancı yaşayan bir çevre değildir. Bu çevrenin sahip olduğu inanç sistemi te'vil yoluyla başkalaştırılmış bir İslam inancıdır. Bu inanç zamanın Batılı filozoflarının pozitivist düşünceleriyle sentezlenmiş bir inançtır. Şimdi bu eksik ve zihnin bulanık tevilleriyle bozulmuş inancın şiirlerinde nasıl işlendiğine bir göz atalım.

Güler memnunsa amma, o istihâdır ancak (Tarhan 1999:325)

Hâmid, Allah'a istihâ isnâd ederek Allah'ı insanlarla alay eden bir varlık olarak görür. Alay etme insana has olan ve nakıs insanların başvurduğu ahlaki olmayan bir fiildir. İslam inancına göre Allah her türlü eksiklikten münezzehtir. O hâlde Hâmid, Allah'ı neden böyle vasıflandırmaktadır? Bu durumu iki şekilde açıklayabiliriz: Birincisi o yaşadığı olayları ve tabiattaki değişimlerin hikmetini algılamada yetersiz kaldığı için Allah'ın insanlarla alay ettiği kanaatine varıyor. İkinci sebep ise onun Batı kültürüyle hemhal olması ve uzun yıllar bu kültür atmosferinde yaşaması sonucu Hristiyanlıktaki Tanrı'nın insana benzetilmesi mevzusunun bir bilinçaltı kültürel etkişimle onda akidevî bir sapma olarak ortaya çıkmasıdır. Yine Hristiyanlıktaki bu anlayışı Musevilikteki Tanrı'nın yeryüzüne inip insanla gürleştiği ve insana yenildiği şeklindeki inanişle da ilişkilendirebiliriz. Hâmid'de bu tür tasavvurlara yer yer rastlarız. Bununla birlikte onda İslami anlayışın getirdiği her yönüyle sonsuz ve bütün noksanlıklardan münezzehtir bir Tanrı anlayışını da görürüz. Bu açık bir çelişkidir. O hâlde Hâmid'in Tanrı ile ilgili tasavvurunun niteliğini belirleyen temel unsurun onun içinde bulunduğu ruhsal dinginlik ya da bunalım hali olduğunu söyleyebiliriz. Ruhsal dinginlik hâlinde yazdığı şiirlerinde Tanrı'yı kusursuz bulan şair, bunalımlı anlarda yazdığı şiirlerde Tanrı'ya kusur atfedecek kadar ileri gider.

Azdır seni fikr için ilahi

Bunca ezmân-ı bi-tenâhi

Hiçbir sana olmak üzere vasıl

Akılın güzer ettiği merhâil

Bizlerce serâiri hakikat

Â'mâya göre ziyâ vü zülmet (TARHAN 1999:45)

Tanrı'yı bulmak için aklın ve tabiatın yetersizliğini dile getiren şair İslami açıdan Tanrı'ya ulaşmak için en geçerli yollardan akıl ve tabiata yönelik gibi insanın Tanrı'yı bulmak için başvurduğu iki temel esası reddederek agnostik bir mülâhaza içine düşer. Daha önce vicdanın Tanrı'yı bulabileceğini belirten şair için Tanrı'yı bulmanın tek yolu duygudur. Fakat aklın kontrolünden çıkan bir duygu, arzu ve isteklerin yönlendirildiği bir marazî alan haline gelir. Bu yüzden Hâmid'in Tanrı ile ilgili mülâhazalarını hep geleceğe yönelik istek ve arzularının akıbeti belirler. Eğer istek ve arzu gerçekleşirse Tanrı en üstün sıfatlarıyla eksiksiz bir konumda şairin zihninde yerini alır. Fakat istek ve arzular gerçekleşmemişse Tanrı bu durumun müsebbibi olarak kusurlu bir varlık olarak tanımlanır.

SONUÇ

Hâmid her yönüyle Batıyı tanıyan ve bu kültür havzasında yaşayan bir şair olarak eserlerinde duygu ve düşüncelerini Batıdan etkilenerek ele almıştır. İnanç bakımından tutarlı bir imani muvazene içinde olmamış ve farklı inanç sistemlerinin etkisinde iman ve şüphe arasında gidip gelen kararsız bir tutum içinde olmuştur. Başlangıçta tabiata yönelerek maddenin aşkın olmayan görselliği üzerinden bir Tanrı fikri edinmeye çalışmış, fakat bunu sağlam bir temele oturtamamıştır.

Sahra'da ortaya koyduğu tabiat tasvirlerinin gerçeklikten uzak olması onun tabiata kendi gerçekliğinin dışında başka bir düşüncenin zaviyesinden baktığını gösterir. Makber ve Ölü'de ise kendi yaşamsal gerçekliğinden yola çıkarak daha samimi sorgulamalarda bulunur.

Romantiklerden etkilenmesi ve kötümser bir yaşam felsefesine sahip olması onun Tanrı ile ilgili konularda çoğunlukla isyankâr bir tavır içinde olmasına sebep olmuştur. Yer yer teslimiyet içinde olmasına rağmen kötümserlik onun şiirlerinde Tanrı ile ilgili başat unsurdur. Hayatında yaşadığı olumsuzluklarda suçladığı Tanrı'ya karşı cüretkâr ithamlarda bulunarak İslami gelenekten uzaklaşır ve Tanrı'yı sorgulamaktan imtina etmeyen batılı filozoflara yakınlaşır. Ancak her defasında kendi vicdanına yönelerek Tanrı'ya karşı bir teslimiyet duygusu içine girer.

KAYNAKÇA

- AKINCI, Gündüz. *Abdülhak Hâmid Tarhan Hayatı Eserleri ve Sanatı*, Ank. DTC Fakültesi, 1954.
- ALTIKULAÇ DEMİRDAĞ Refika, *Abdülhak Hamid'in Eserlerinde Milli ve Felsefi Unsurlar*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- AYDEMİR Mustafa, *Tanzimat Dönemi Türk Şiirinde Ölüm Algısı*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/4 Spring 2013, ANKARA-TURKEY
- BANARLI Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1998.
- BİLGEGİL Kaya, *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Mes'elelerden Allah I*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1959.
- BÖLÜKBAŞI, Rıza Tefkik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazat-ı Felsefîyesi*, İstanbul Üniversitesi Yay. 1984, İst.
- EROL Kemal, *Abdülhak Hâmid'in Eserlerinde Ölüm Tefekkürü ve Mezar Tasavvuru*, Milli Eğitim, Üç Aylık Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 168. Güz 2005.
- KANTARCIOĞLU, Sevim, *Edebiyat akımları Platon'dan Derrida'ya*, Paradigma Yay. İst. 2009
- KAPLAN Mehmet, *Hâmid ve Annesi*, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1, İst. Dergâh Yay. 2004
- ÖZTÜRK, Veysel, *Türk Şiirinin Romantik Kökleri: Abdülhak Hâmid'in Şiirinde Romantik Öznellik*, Boğaziçi Üniversitesi Doktora Tezi, 2010.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2003.
- TURAN Ertuğrul R, Agon, *Kökendeki Savaşın Öyküsü*, DOĞU BATI, Sayı 48, Nisan 2009.
- YILDIZ Ali, *Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Tasavvuf*, Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/2 Spring 2010

SOSYAL HİZMET BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN TANRI ALGISI: BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ

Social Work Students' God Perception: A Sample Of Bingöl University

Hıdır APAK*

ÖZET

Tanrı imajı; sosyal hizmet bölümü öğrencilerinin gelecekteki profesyonel uygulamalarını etkileyebilecektir. Bu araştırmanın amacı Sosyal Hizmet Bölümü öğrencilerinin Tanrı algılarını incelemektir. Araştırmanın örneklemini Bingöl Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümünde okuyan 274 öğrenci oluşturmaktadır. Bu çalışmada veri toplama aracı olarak; sosyo-demografik veri formu ve Tanrı Algısı Ölçeği uygulanmıştır.

Bu çalışma, tarama modelinin kullanıldığı nicel bir araştırmadır. Araştırma kapsamında Tanrı algısının, cinsiyet ve bölüme isteyerek gelip gelmeme açısından değişip değişmediği de incelenmiştir. Sonuçlar, Sosyal Hizmet Bölümü öğrencilerinin Tanrı'ya sevgi yönelimli ve olumlu özellikleriyle algıladığını göstermektedir. Ayrıca, öğrencilerin cinsiyet, bölüme isteyerek gelip gelmeme ve subjektif dindarlık algılarının Tanrı algıları düzeylerinde farklılaşmaya yol açtığı; sınıf düzeyi değişkenlerinin ise öğrencilerin Tanrı algıları düzeylerinde farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Sosyal hizmet, Tanrı algısı, Üniversite öğrencileri

ABSTRACT

Image of God affects social work students' professional practice in future. The aim of this study is to investigate the God perception level of social work students. The sample of the study consisted of 274 students studying in Bingöl University Social Work department. As data collection instruments for this study, socio-demographic form and God Perception Scale were administrated to the students.

This study is a qualitative investigation that used survey model. Also in the study, it is investigated whether perception of god changed according to genders, and students' choosing the department willingly or unwillingly. Results show that social work students perceive God in love and in positive ways. Also, genders, choosing

* Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Hizmet Programı, hidirapak@hotmail.com.

the department willingly/unwillingly and students' subjective perception of God make differentiation in the level of perception of God while class level variables do not make.

Keywords: *God Perception, Social work, University students*

1. GİRİŞ

Tarihsel sürece bakıldığında, özellikle temel dinler olmak üzere pek çok dine müntesip bireylerin genel bir Tanrı algısının olduğu görülür. Tanrı algısı; bireyin Tanrı'yı nasıl algılayıp nasıl gördüğü ve Tanrı'ya yönelik tüm görüşleri, duygu ve düşünceleridir. İnanan veya inanmayan her insanın zihninde Tanrı ile ilgili bir şeması vardır ve bireyin sahip olduğu bu şema; onun çevresi, dini ve kişiliği tarafından şekillenen bir yapıdır. Bu yapıyı oluşturan etmenler de bireyin Tanrı'ya yönelik algısının olumlu veya olumsuz yönde gelişmesini etkilemektedir. Başka bir ifade ile Tanrı algısı kişinin sosyo-kültürel çevresinden, aldığı eğitimden ve içsel yaşantılarından etkilenmektedir ve farklılaşmaktadır (Güler, 2007a; Kartopu, 2014). İnsanların Tanrı'ya yönelme nedenlerinin farklılaşması, insan ve Tanrı ilişkisinin sübjektif bir yönünün olduğunu gösterir. Bu durum da doğal olarak bireylerin Tanrı ile ilişki biçimlerinde farklılıklar ortaya çıkacaktır (Acar, 2014).

Sosyolojik perspektiften bakıldığında Tanrı imajı/ algısı, bireyin genel anlam sistemi veya dünya görüşünün bir parçasıdır. Bu anlam ve dünya görüşü bireylerin algılarını ve olayları ve yaşam deneyimlerini yorumlayan bir çerçeve sağlar (Faver, Cox&Callahan, 2003). Tanrı algısı bu açıdan insanın yaşantısını, kendine ve dünyaya bakış açısını belirleyebileceği için çok önemlidir. Tanrı tasavvurları, öncelikle iç ve dış gerçeklikler arasında köprü görevi görür. Pozitif veya yardımsever bir tanrı tasavvuru, deruni gerçekliği desteklemek suretiyle dış gerçeklikle daha fazla ilişki kurabilmeyi sağlayan benlik duygusunu güçlendirir. Negatif bir tanrı tasavvuru ise endişeyi tahrik edip, temel güvensizliği besleyebilir. Tanrı tasavvuru, duygusal ve bilişsel olarak insanın benlik algısına paralel olarak seyreder. Bu tasavvur, kişinin kendini nasıl algıladığına bağlı olarak pozitif ya da negatif şekilde yapılabilir (Mehmedoğlu, 2011:41-42). Özellikle, Tanrı'ya inancının olması ve ruhani deneyimlere sahip olmanın insanların kendileri, diğer insanlar ve dünya hakkında geniş, daha derin ve ruhen esinlendirici anlamlar ve perspektifler elde etmesine ve böylelikle iyiliği ve ahlaklılığı harekete geçirmesine yardımcı olur (Richards ve Bergin, 2011: 105).

Tanrı kavramı ve algısı, pek çok disiplinin doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiği, çok kapsamlı bir alandır. Ancak literatür incelendiğinde bu ilginin sosyal hizmet disiplini adına daha çok dolaylı olduğu, doğrudan Tanrı algısını konu edinen çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Tanrı algısı, tinsellik ve sosyal hizmet (spirituality and socialwork) alanında daha çok sosyal çalışmacıların öznel dindarlığı ve tinselliği konularına dikkat çekmek için kullanılmıştır. Türkiye'de ise bu tür çalışmalara sosyal hizmet literatüründe rastlanılmamıştır. Bu açıdan bu çalışma Türkiye'de sosyal hiz-

met ve tinsellik alanında doğrudan Tanrı algısını konu edinen araştırma olup, çalışmanın temel amacı; sosyal hizmet bölümü öğrencilerinin Tanrı algılarını belirlemektir. Araştırmanın amacı doğrultusunda problem cümleleri şu şekilde ifade edilebilir:

1. Sosyal hizmet öğrencilerinin Tanrı algıları nasıldır?

2. Sosyal hizmet öğrencilerinin Tanrı algıları cinsiyet, sınıf düzeyi, öznel dindarlık düzeyleri ve bölümü isteyerek tercih etme değişkenlerine göre değişmekte midir?

Bu çalışmada öncelikle Tanrı algısı ve sosyal hizmet ilişkisi kuramsal olarak özetlenmiş, ardından da alan araştırmasından elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

Sosyal hizmet en yalın haliyle; “insanlara kendi sosyal çevreleri içinde ve gerekirse sosyal çevrelerini değiştirerek, maksimum düzeyde yardım etme işlevi” gören bir meslektir (Sheafor ve Horejsi, 2014: 19). Başka bir tanıma göre sosyal hizmet,

“kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal sorun yoksulluklarının giderilmesine ve gereksinimlerinin karşılanmasına, sosyal sorunların önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarını iyileştirilmesi yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünüdür. Bu bütün çerçevesinde, çevresi içerisinde birey odağında, mikro, mezo ve makro düzeyde, mesleki işbirliği çerçevesinde sosyal hizmet eğitimi sonucu edinilen bilgi, beceri ve değerler doğrultusunda hizmet sunan bir meslek ve disiplindir” (Duyan,2012: 32)

Sosyal hizmet uygulaması insanlık tarihinin başlangıcından bu yana var olan kadim bir uygulamadır. İnsanoğlu çok eski tarihlerden bu yana, engelliler, yoksullar gibi toplumdaki olanak ve hizmetlerden yeteri kadar yararlanamayan dezavantajlı kesimlere yardım etmeyi düşünmüştür. İnsani amaçlarla ve uhrevi bilinç ile gerçekleştirilen insana yardım etme duyguları, sosyal hizmetin özünde tarihsel süreç içinde varlığını her zaman korumuştur. Musevilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık gibi dinler bu düşüncenin somut örneklerini bünyelerinde taşırlar (Kongar, 1972, 147; Yaman, Karakulak & Dağlar, 2015: 15). Sosyal hizmetlerin tarihteki ilk sunumları gözle görülebilir yönleriyle dini temsilciler aracılığı ile yapılmıştır. Türkiye’deki sosyal hizmet ve din ilişkisi perspektifine bakıldığında bir bağlantı olduğunu ifade edebiliriz. Osmanlı tarihi boyunca “sosyal hizmetler” kapsamında yer alan sayısız etkinliğin ve örgütlenmenin geliştirildiğine tanık olunmaktadır (Karataş ve Erkan, 2005). Osmanlı döneminde kurulan vakıflar, yoksul, dul ve yetimlerin gereksinimlerini karşılamada etkin rol oynamışlardır. Osmanlı’nın ilk dönemlerinden itibaren yürütülen sosyal hizmet faaliyetlerinin birçoğunun dini temellere dayandığını ve insanların inanç kaynaklı yardım çalışmalarını yürüttüklerini ifade edebiliriz (Kut, 1983).

Osmanlı’nın son dönemleri; yani 19. yy’ dan itibaren devletin sosyal hizmetlerde daha aktif olduğunu ve daha profesyonel çalışmaların başladığını ifade edebiliriz. Dini temelli çalışmalar aynı şekilde bu dönemde de ağırlığını hissettirmektedir. 1920’lerden sonra ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından 1957’lere kadar sos-

yal çalışma disiplininin profesyonel bir kimlik kazandığı, batılı anlamdaki meslekleştiği (Özgür, 2014: 18); yani ülkemizde 1957’de oluşturulan süreç zaten mevcut bir şeyin yeniden yapılanması, yeni bir anlayışla, çağdaş ve bilimsel bir yaklaşımla ele alınması anlamına gelmektedir.

1990’lardan sonra bilim dünyasından din ve tinselliğin tekrardan ilgi alanına girmesi Türkiye’de de farklı alanlarda tartışılmasına sebebiyet vermiştir. Sosyal hizmet açısından dünyada Amerika gibi birçok ülkede din ve tinsellik sosyal çalışmanın ilgisini çekmiştir (Canda ve Furman, 1999). Türkiye’de ise sosyal çalışma alanında bu ilgi zayıf kalmıştır. Türkiye’de sosyal hizmet camiası daha çok sekülerleşmiş bir Batı tasavvuruna sahiptir. Halbuki Fransa’da okulların neredeyse üçte biri Katolik kilisesine aittir. Sosyal hizmet okullarının çok önemli bir bölümü Avrupa’da Katolik, Protestan ya da Evangelik kiliselerine aittir. Yani sosyal hizmet Batıda aslında dini köklerinden kop(a)mamıştır (Akbaş, 2014: 110).

Bireyin dünya görüşlerini çevreleyen bilişsel şemalar fazladır. Sosyal çalışmacılar ve diğer yardım mesleği sahiplerinin bakış açılarını ve yorumlarını da çevreleyen dünya görüşleri vardır. Bunlardan biri de ampirik olmayan varsayımlara dayalı ve uygulamayı etkileyen tanrı imajlarıdır. Tanrı imajı bireyin genel yorumsal çerçevesini etkiler. Çünkü, uygulayıcıların dünya görüşü farkında olmadan yardım sürecini etkiler (Faver vd., 2003). Tanrı imajı; sosyal çalışmacıların inanç sistemlerinin bir parçasıdır ve profesyonel uygulamalarını birebir etkilemektedir. Örneğin, Larsen (2011) yaptığı çalışmada; kişisel maneviyat(tinsellik) ve sosyal hizmet uygulaması arasında potansiyel örtüşmeler olduğunu desteklemektedir. Araştırmaya katılanların yarısı sahip oldukları tinselliklerinin sosyal hizmet uygulamasını etkilediğini, yarısına yakınının da sosyal hizmet alanında çalıştıktan ve mesleği ifa ettikten sonra tinselliklerinin etkilendiğini ifade etmiştir. Sosyal çalışmacılar uygulama alanında hemen hemen her gün adaletsizlik, ayrımcılık, şiddet, yoksulluk ve temel ihtiyaçların karşılanmaması gibi sorunlarla boğuşan insanlar ile karşılaşır. Tükenmişlik yaşamadan ve motivasyonlarını sabit veya yüksekte tutmak için, sosyal çalışmacılar umut verici bir tinsellik(maneviyat) geliştirmelidir. Shefor ve Horejsi (2014: 51-52) “bazı insanları sosyal hizmet alanında, bir kariyer ve meslek edinmeye iten şey nedir?” sorusuna cevaben birçok sosyal çalışmacının, tinsel ve dini inanç ve değerleriyle ilişkili bir cevap sunacağını ifade etmişlerdir. Bu duruma sosyal hizmet bölümünde okuyan öğrencileri de ekleyebiliriz. Tinsellik ve din ise, hayatın şu temel sorunlarıyla uğraşır: “Hayatımın yüksek bir amaç ya da anlamı var mı? Hayatımı nasıl yaşamalıyım? Neyin doğru neyin yanlış olduğuna nasıl karar vermeliyim? Neden dünyada bu kadar çok kötülük ve acı var? Neden dünyada bu kadar çok iyilik ve sevgi mevcut? Tanrıyla nasıl iletişim kurarım? Tanrı var mı? Tanrı nedir? Tanrıya olan inancımı gereçlendirebilir miyim?, Tanrı ile ilgili çıkarımlar geçerli midir?Tanrıya olan inancım olmazsa değerlerden yoksun mu olurum?” (Osman, 2012: 159-164; Osman, 2015a: 17-84; Osman, 2015b: 15-161).

Tanrı imajının,yardım mesleklerinde neden önemli olduğunu açıklamak önemlidir. Özünde, Tanrı imajları insanların aşkın ya da nihai varlığa ilişkin kendi algılarını anlattıkları birer metafordurlar. Aslında, sosyal çalışmacıların Tanrı imajları özellikle uygulama ile ilişkilidir çünkü, sosyal hizmetin değerleri ile ilişkili Tanrı metaforları sunar. Din bilimleri çalışmalarında Tanrı imajı, maneviyatın hemen hemen bütün kavramsallaştırılmasında bir bileşendir. Maneviyat inançlarla ilişkilidir. İnanç da Tanrı imajlarını kapsar (Faver vd., 2003).

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nicel araştırma yöntemlerinden tarama modelinin kullanıldığı bir araştırmadır. Bu modelin bir gereği olarak da betimsel ve ortaya çıkarıcı bir alan araştırması yapılmıştır (Karasar, 2010: 81). Bu araştırma deseni belli bir grubunun belli bir konuya ilişkin görüş, düşünce, eğilim (tutum vb.), davranışlarını belirlemeye yardımcı olmakla birlikte geniş bir örneklem grubuna ulaşma imkanı sunmaktadır (Büyüköztürk ve ark., 2009).

2.2. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini 2015- 2016 eğitim- öğretim yılında Bingöl Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümünde öğrenim gören 1,2,3 ve 4. sınıf öğrencisi 865 kişi oluşturmaktadır.Araştırmanın örneklemine ait betimleyici bilgiler Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcılara Ait Bazı Betimleyici Bilgiler

| Değişken | n | % | Değişken | n | % |
|------------------|-----|------|---------------------------------------|-----|------|
| Yaş | | | Sınıf Durumu | | |
| 18-19 | 72 | 26,3 | 1. Sınıf | 81 | 29,6 |
| 20-21 | 121 | 44,2 | 2. Sınıf | 77 | 28,1 |
| 22-23 | 63 | 23,0 | 3. Sınıf | 88 | 32,1 |
| 24 ve üstü | 18 | 6,5 | 4. Sınıf | 28 | 10,2 |
| Cinsiyet | n | % | Bölüme İsteyerek Gelip Gelmeme Durumu | n | % |
| Kadın | 144 | 52,6 | Evet | 196 | 71,5 |
| Erkek | 130 | 47,4 | Hayır | 78 | 28,5 |
| Dindarlık Düzeyi | n | % | TOPLAM | n | % |
| Çok Dindar | 7 | 2,6 | | 274 | 100 |
| Dindar | 115 | 42,0 | | | |
| Biraz Dindar | 129 | 47,1 | | | |
| Dine İlgisiz | 19 | 6,9 | | | |
| Dine Karşı | 4 | 1,5 | | | |

Araştırmaya basit tesadüfi örneklem seçimi ile gönüllü 286 öğrenci katılmış olup 12 öğrencinin anket formu ise geçersiz sayılmıştır. Çalışmaya katılan öğrencilerin 144'ü (%52,6) kadın, 130'u (% 47,4) ise erkektir. Katılımcıların yarısına yakını (% 44,2) 20-21 yaş arasında yer almaktadır.

Öğrencilerin yalnızca % 10,2'si 4. sınıfta okumaktadır. 4. sınıflar uygulama dersi kapsamında kurumlarda staj yaptıkları için bu sınıf düzeyinde istenilen sayıda öğrenciye ulaşamamıştır. Öznel dindarlık düzeyi açısından öğrencilerin % 42'si kendisini dindar, %47,1' i ise az dindar olduğunu ifade etmiştir. Çok dindar (% 2,6), dine ilgisiz (% 6,9) ve dine karşı (% 1,5) olanların toplam oranı diğer iki gruba göre çok düşük olmuştur.

2.3. Veri Toplama Araçları

Sosyo Demografik Veri Formu: Katılımcılara ait bazı demografik bilgileri belirtmek amacıyla hazırlanan bu formda katılımcıların yaş, cinsiyet, sınıf düzeyi gibi temel bilgilerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bireyin kendini dindar olarak tanımlama düzeyleri sorulmuştur. Dindarlık düzeyleri sırasıyla çok dindar, dindar, biraz dindar, dine ilgisiz ve dine karşı şeklinde beş seçenekten oluşmaktadır. Katılımcıların öznel dindarlık düzeyleri bu formda verdikleri cevaba göre değerlendirilecektir.

Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ): Tanrı algısını ölçmek için, Güler (2007b) tarafından geliştirilen Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ) kullanılmıştır. Ölçek 22 maddeden oluşmaktadır ve seçenekler 5'li Likert tipi olarak hazırlanmıştır. 535 yetişkin örneklem üzerinde yapılan güvenirlik analizinde TAÖ'nin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı .83 bulunmuştur (Güler, 2007b). Sevgi ifadeleri düz puanlanırken, korku ifadeleri ters yönde puanlanmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puanlar bireyin olumlu (seven/ sevgi yönelimli) bir Tanrı algısına; düşük puanlar ise olumsuz (cezalandıran/ korku yönelimli) bir Tanrı algısına sahip olduğunu gösterir. Ölçekten alınacak en yüksek puan 110, en düşük puan 22'dir. Bizim çalışmamızda, Tanrı algısı olumlu ve olumsuz Tanrı algısı olarak iki boyutta incelenmiştir. Bu çalışmamızda elde edilen güvenirlik katsayısı $\alpha = ,88$ 'dir.

2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Veri toplama araçları, gönüllülük esasına göre ders saati içinde uygulanmıştır. Uygulamadan elde edilen veriler SPSS 20 paket programında düzenlenmiş ve aynı programla analiz edilmiştir. Analizde frekans ve yüzde dağılımları ile bağımsız değişkenli t testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır.

3. BULGULARIN YORUMU

Tablo 2: Tanrı Algısına İlişkin Betimsel İstatistik

| | N | Minimum | Maksimum | \bar{X} | S |
|---------------------------|-----|---------|----------|-----------|-------|
| Tanrı Algısı Puanı | 274 | 38 | 110 | 91,58 | 13,75 |

Öğrencilerin Tanrı Algısı (TA) puanlarına bakıldığında puanların ortalamasının üzerinde ve oldukça olumlu (Min-Max = 38-110, \bar{x} = 91,58) olduğu görülmektedir. Tablo 2’de TA ölçeğine ilişkin betimsel analiz sonuçları rapor edilmiştir. Bu da katılımcıların olumsuz ve korku yönelimli bir Tanrı algısından ziyade olumlu ve sevgi yönelimli bir Tanrı algısına sahip olduklarını göstermektedir. Yani sosyal hizmet bölümü öğrencileri Allah’ı korkutan, cezalandıran, affetmeyen gibi olumsuz sıfatlarıyla tanımlamaktan ziyade daha çok seven, koruyan, affeden gibi olumlu sıfatlarıyla tanımlama eğilimindedirler. Bu sonuç konuyla ilgili yapılan araştırma sonuçlarıyla da paralellik arz etmektedir (Erdoğan, 2014; Bacanlı, 2002; Mehmedoğlu, 2011).

Bacanlı’nın (2002: 163-164) Selçuk Üniversitesinin çeşitli bölümlerinde okuyan 76 öğrenciyle gerçekleştirdiği bir araştırmada Allah’ın “merhametli(affedici)” sıfatı tüm öğrenciler tarafından işaretlenen tek seçenek olmuştur. İşaretlenme sıklığı en çok olan ikinci sıfat “Yaratıcı”, üçüncüsü ise kızlarda, “Güvenilir” erkeklerde ise “Güçlü” şıkları olmuştur Ayrıca katılımcılar Allah’ı affedici, güvenilir, yaratıcı, cömertve sevecen gibi sıfatlarla değerlendirmiştir. Bununla birlikte, araştırmada deneklerin hiç-biri cezalandırıcı sıfatlarını işaretlememiştir. Bacanlı’ya göre bu bulgular, gençlerin “tanrı” hakkında konuşmaktan çekindiklerine ve genel olarak tanrıyı korkulması” değil “sevilesi” olarak gördüklerine işaret etmektedir. Mehmedoğlu (2011: 247) ergen ve yetişkinlerden oluşan karışık bir grup üzerinde yaptığı araştırmada, katılımcıların Allah’ın merhamet, aşkınlık gibi pozitif yönlerini daha çok içselleştirdiklerini, negatif tasavvurların ise daha az yer bulduğuna işaret etmiştir. Başka bir çalışma da Tisdale, Hristiyan, Yahudi ve Müslüman dinine mensup bireyleri karşılaştırdığı araştırmasında pozitif Tanrı tasavvurunun Müslümanlarca en üst düzeyde benimsendiğini ortaya koymuştur (akt. Mehmetoğlu, 2011). Faver ve arkadaşları (2003) yaptığı çalışmada 59 sosyal hizmet bölümü öğrencisinin Tanrı imajlarını incelemeyi amaçlamıştır. Bu araştırmada katılımcılar kişisel olarak önemli gördükleri imajların başında “yaratıcı” ve “ruhsal” imajlarını işaret etmişlerdir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin Tanrı algısı düzeyleri ile cinsiyet,bölümü isteyerek okuyup okumama durumu, sınıf düzeyi ve öznel dindarlık düzeyitürdeğişkenleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını saptamak için ‘Bağımsız Değişkenli t Testi’ (Independent Samples t Test) ve ANOVA kullanılmıştır. Elde edilen veriler aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyetin Tanrı Algısı Düzeyi Üzerindeki Etkisi

| Cinsiyet | N | | S | T | P |
|----------|-----|-------|-------|------|------|
| Erkek | 130 | 89,16 | 15,24 | 6,83 | ,009 |
| Kadın | 144 | 93,77 | 11,88 | | |

Cinsiyet değişkeni, araştırmaya katılan öğrencilerin Tanrı algısı puanlarında anlamlı bir farklılık oluşturmuştur ($p < .05$). Kız öğrencilerin Tanrı algısı düzeyleri ($X = 93,77$), erkek öğrencilerin ($X = 89,16$) düzeylerinden daha yüksektir. Bu farklılık istatistiksel olarak da anlamlı bir farklılıktır. Erdoğan'ın (2014) çalışmasında incelendiğinde, kız öğrencilerin TA puanları ($X=96.58$) erkek öğrencilerin puanlarından ($X=94.96$) yüksek olmasına rağmen iki grup arasındaki fark istatistikî olarak anlamlı bulunmamıştır. Ancak bu çalışmada anlamlı bir farklılık vardır.

Tablo 4: Sınıf Düzeyi-Tanrı Algısı Tek Yönlü Varyans Analizi(ANOVA)

| Sınıf Düzeyleri | 1. Sınıf | 2. Sınıf | 3. Sınıf | 4. Sınıf |
|-----------------|----------|----------|----------|----------|
| 1. Sınıf | - | 0,343 | 0,212 | 0,857 |
| 2. Sınıf | 0,343 | - | 0,996 | 0,976 |
| 3. Sınıf | 0,212 | 0,996 | - | 0,939 |
| 4. Sınıf | 0,857 | 0,976 | 0,939 | - |

Tablo 5: Sınıf Düzeyine Göre Tanrı Algısı Puan Ortalamaları

| Cinsiyet | N | \bar{X} | S |
|---------------|-----|-----------|-------|
| 1. Sınıf | 81 | 94,17 | 11,84 |
| 2. Sınıf | 77 | 90,53 | 13,69 |
| 3. Sınıf | 88 | 90,06 | 16,00 |
| 4. Sınıf | 28 | 91,58 | 10,59 |
| Toplam | 274 | 91,58 | 13,75 |

Sınıf düzeyi değişkeni ile araştırmaya katılan öğrencilerin Tanrı algıları puanı arasında anlamlı bir farklılık yoktur ($p > .05$). 1.sınıfların TA puan ortalaması ($\bar{x} = 94,17$) daha yüksektir ve Tablo 5'te görüldüğü üzere genel olarak sınıfların TA puanları ($\bar{x} = 91,58$) yüksektir. Buna göre, sınıf düzeyinin artması veya azalması durumu TA puanlarını anlamlı bir şekilde etkilememiştir.

Tablo 6: Bölümü İsteyerek Okuyup Okumama Durumunun Tanrı Algısı Düzeyi Üzerindeki Etkisi

| İsteyerek gelme | N | \bar{X} | S | t | P |
|-----------------|-----|-----------|-------|-------|------|
| Evet | 196 | 93,21 | 11,71 | 16,44 | ,000 |
| Hayır | 78 | 87,50 | 17,30 | | |

Sosyal hizmet öğrencilerinin sosyal hizmet bölümünü isteyerek tercih etme durumlarına göre Tanrı algısı farklılaşmaktadır ($p < .05$). Bölümü isteyerek tercih eden öğrencilerin Tanrı algısı düzeyleri ($X = 93,21$), sosyal hizmet bölümüne isteyerek gelmeyen öğrencilerin Tanrı algısı düzeylerinden ($X = 87,50$) daha yüksek olup, bu farklılık istatistiksel olarak da anlamlı bir farklılıktır. Bu sonuca göre, sosyal hizmet bölümüne kendi seçimi doğrultusunda giden öğrencilerin, bu bölüme kendi istekleriyle gitmeyen öğrencilere göre daha olumlu bir tanrı algısına sahip oldukları söylenebilir. Shefor ve Horejsi (2014: 51)'nin birçok sosyal çalışmacının, tinsel ve dini inanç ve değerleriyle ilişkili mesleği tercih ve icra ettikleri vurgusu burada karşımıza çıkmaktadır. Öğrenciler de bölümü isteyerek okuma durumunun olumlu Tanrı algısıyla pozitif anlamda ilişkili olduğunu ifade edebiliriz.

Tablo 7: Öznel Dindarlık Düzeyi-Tanrı Algısı Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

| Dindarlık Düzeyleri | Dine Karşı | Dine İlgisiz | Biraz Dindar | Dindar | Çok Dindar |
|---------------------|------------|--------------|--------------|--------|------------|
| Dine Karşı | - | 0,980 | 0,000 | 0,000 | 0,000 |
| Dine İlgisiz | 0,980 | - | 0,000 | 0,000 | 0,000 |
| Biraz Dindar | 0,000 | 0,000 | - | 0,001 | 0,885 |
| Dindar | 0,000 | 0,000 | 0,001 | - | 0,169 |
| Çok Dindar | 0,000 | 0,000 | 0,885 | 0,169 | - |

“Dine karşı” ($\bar{X} = 60,25$) ve “Dine ilgisiz” ($\bar{X} = 63,47$) olan katılımcıların TA puanları ile “Biraz Dindar” ($\bar{X} = 91,89$), “Dindar” ($\bar{X} = 97,19$) ve “Çok dindar” ($\bar{X} = 88,14$) olan katılımcıların TA puanları arasında anlamlı farklılık vardır. Ayrıca “Biraz dindar” ile “Dindar” olan öğrencilerde TA puanlarında anlamlı bir farklılık vardır. “Dindar” katılımcılar en olumlu ($\bar{X} = 97,19$) tanrı algısına sahiptir. Bireylerin dindarlık seviyeleri arttıkça Tanrı algıları da olumlu bir şekilde değişmektedir. Dinler insana Tanrı’yı sevmeyi, O’na güvenmeyi ve olumlu bakmayı tavsiye eder. Dindarlık düzeyiniz arttıkça da bu olumluluk durumu daha da artar. Güler (2007a)’in yaptığı çalışmada da “Dindarlık düzeyi” düştükçe, Tanrı’ya yönelik algılarının daha korku yönelimli olduğu gözlenmiştir.

4. SONUÇ

İnancın kaynağında “Tanrı” bulunmaktadır ve bireyin güçlü inançları yaşamını şekillendirmektedir (Allport, 1950). Bu nedenle bireyin Tanrı’yı nasıl algıladığı onun yaşamında önemli bir konudur. Tanrı algısı konusunda birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bunlar ruh, bedensel sağlık, hayat memnuniyeti, iş bağımlılığı, psikolojik iyi olma gibi pek çok konuyla Tanrı tasavvuru ilişkisini araştıran çalışmalardır (Kartopu, 2014). Bu durum sosyal hizmet gibi yardım mesleklerini icra edenler için de önemli bir konudur. Çünkü sosyal çalışmacıların Tanrı’yı nasıl algıladıkları birebir uygulama alanlarını etkileyebilmektedir. Sosyal hizmet bölümü öğrencilerinin Tanrı algılarının incelendiği bu çalışmada sonuçlar, Sosyal Hizmet Bölümü öğrencilerinin Tanrı’yı sevgi yönelimli ve olumlu özellikleriyle algıladığını göstermektedir.

Araştırma kapsamında Tanrı algısının; cinsiyet, subjektik dindarlık ve bölüme isteyerek gelip gelmeme açısından değişip değişmediği de incelenmiştir. Öğrencilerin bölüme isteyerek gelip gelmeme, cinsiyet ve subjektif dindarlık algılarının Tanrı algıları düzeylerinde farklılaşmaya yol açtığı; sınıf düzeyi değişkenlerinin ise öğrencilerin Tanrı algıları düzeylerinde farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür.

Yapılan analizlerde cinsiyetin anlamlı bir farklılık doğurduğu ve kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha olumlu Tanrı algısına sahip oldukları bulunmuştur. Ayrıca, katılımcıların öznel dindarlık seviyeleri ile Tanrı algıları arasında anlamlı farklılık olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. “Dine karşı” ve “Dine ilgisiz” olan öğrencilerin “Dindar” olan öğrencilere göre daha olumsuz bir tanrı algısına sahip olduklarını ifade edebiliriz.

Bölümü isteyerek okuma ile Tanrı algısı arasında anlamlı bir fark vardır. Sosyal hizmet bölümünde isteyerek okuyan öğrencilerin, bölümü isteyerek okumayan öğrencilere göre daha olumlu bir tanrı algısına sahiptirler.

Bu araştırmanın bulgularının ülkemizde yavaş yavaş bilimsel önemini kazanmaya başlayan tinsellik ve sosyal hizmet literatürüne katkılar sağlaması beklenmektedir. Aynı şekilde sosyal çalışmacı adaylarının kişisel var olan tinselliklerini belirlemede Tanrı algısının önemli olduğu ve bu algının gelecekteki profesyonel uygulamalarını etkileyebileceği için bu çalışma önemli veriler sağlamaktadır. Bu araştırmanın hem sosyal hizmet bilimine hem de tinsellik alanına önemli veriler sağlaması umut edilmektedir.

Tüm bu sonuçların genellenebilmesi ve desteklenmesi için farklı sosyal hizmet bölümlerinde benzer çalışmalar yapılabilir. Bu çalışmada sadece sosyal hizmet öğrencilerinin tanrı algılarını ortaya koyma açısından sadece bir başlangıçtır. Daha sonra yapılacak çalışmalarla Tanrı algısının sosyal hizmet eğitimine ve daha ileri çalışmalarla etkileri tartışılabilir. Yeni çalışmalar ortaya konulabilir. Sosyal hizmet eğitimcileri ve araştırmacıları tanrı algısının ve imajının yardım ilişkisini nasıl etkilediğini incelemeleri de ayrıca gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, H. (2014). "Manevi İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XVIII, Sayı: 2 Sayfa: 391-412.
- Akbaş, E. (2014). **Sosyal Çalışmada Çağdaş Eleştirel Perspektifler**. Ankara: SA-BEV Yayınları.
- Allport, G., W., (1950). **Individual and His Religion: A Psychological Interpretation**, New York: The Macmillan Company.
- Bacanlı, H. (2002). **Psikolojik Kavram Analizleri**. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2011). **Bilimsel Araştırma Yöntemleri** (8.baskı).Ankara: Pegem Akademi.
- Canda, E. R. and Furman, L. D. (2010). **Spiritual Diversity In Social Work Practice: The Heart Of Helping**, 2nd, New York, NY: Oxford.
- Duyan, V. (2012). **Sosyal Hizmet Temelleri, Yaklaşımları, Müdahale Yöntemleri**, Ankara:Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Genel Merkezi, Ankara.Yayın No: 020
- Erdoğan, E. (2014). "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısının Dini Yönelim Biçimleri İle İlişkisi», **Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 11, Sayı: 25, Sayfa: 167-185.
- Faver, C., A.;Cox,M. E.&Callahan, A. (2003). "Social Work Students' Images Of God", **Social Thought**, 22:4, 53-74
- Güler, Ö., (2007a). Tanrı' ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Güler, Ö. (2007b). "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", **AÜ-İFD XLVIII**, sayı I, s. 123-133.
- Karataş, K. ve Erkan G. (2005). "Türkiye'de Sosyal Hizmet Eğitiminin Tarihçesi". **Sosyal Hizmet Sempozyumu 2002: Sosyal Hizmet Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar**, Ankara, 18-19 Ekim 2002, Ü.Onat (Yay.Haz.), Ankara, H.Ü. Sosyal Hizmetler Yüksekokulu.
- Karasar, N. (2010). **Bilimsel Araştırma Yöntemi**.Ankara: Nobel.
- Kartopu, S. (2014). "Yaşamı Sürdürme Nedenlerinin Tanrı Algısıyla İlişkisi", **Turkish Studies**, 9/2, 887-903.
- Kut, S. (1983). "Sosyal Hizmet Eğitiminde 22 Yıl". **H.Ü. Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Dergisi**, Cilt:1, Sayı:1, 1-12.

- Larsen, K. M. (2011). "How Spiritual Are Social Workers? An Exploration of Social Work Practitioners' Personal Spiritual Beliefs, Attitudes, and Practices", **Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought**, 30:1, 17-33.
- Mehmedoğlu, A., U., (2011). **Tanrı'ya Tasavvur Etmek**. İstanbul: Çamlıca.
- Osman, F. (2012). "Modern Mantık Açısından Ahlak Çıkarımı". **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı: 19, 159-164.
- Osman, F. (2015a). **Modern Mantık Açısından Teolojik Çıkarımlar**, (2. Baskı), Ankara: Elis Yayınları.
- Osman, F. (2015b). **Tanrı Üzerine Konuşmanın Anlamı: Din Dilinin Mantıksallığı Problemi**, (2. Baskı), Ankara: Elis Yayınları.
- Özgür, Ö. (2014). **Çokkültürcü Sosyal Çalışma**. Ankara: SABEV
- Richards, P.S., & Bergin, A. E. (2011). **A Spiritual Strategy For Counseling And Psychotherapy**. Washington, DC: American Psychological Association
- Sheafor, B. W. & Horejsi, C.J. (2014). **Sosyal Hizmet Uygulaması Temel Teknikler Ve İlkeler** (Çev. Ed. B. Çiftçi). Ankara: Nika.
- Tarhan, N. (2014). **İnanç Psikolojisi**. İstanbul: Timaş.
- Yaman, Ö.M., Kenan Karakulak ve Fatma Dağlar (2015). **Kavramlar ve Kuramlar Bağlamında Sosyal Hizmeti Anlamak-Bibliyografik Bir Değerlendirme**. İstanbul: Açılım Kitap.



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
Bingöl University Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينغول مجلة معهد العلوم الاجتماعية

ISSN: 1309-6672

| | | |
|-----------------------|--|--------------------|
| YAYIN İLKELERİ | THE PRINCIPLES OF THE PUBLICATION | مبادئ النشر |
|-----------------------|--|--------------------|

Ulusal Hakemli olan Dergimiz, yılda en az iki sayı hâlinde yayımlanır.

This journal is published two issues in every year.

مجلتنا المحكمة محليا، تصدر مرتين في السنة على الأقل.

Dergide sosyal bilimler alanlarında Türkçe Arapça ve İngilizcede yazılmış özgün araştırma makaleleri yayımlanır.

Original articles written in Turkish or Arabic or The English languages are published in the area of social science in this journal.

تنشر في مجلتنا مقالات البحث الأصلي في المجالات الاجتماعية باللغة التركية أو اللغة العربية أو اللغة الإنجليزية.

Yazılar yayınlama ve danışma kurulunun onayından geçtikten sonra yayımlanır.

Articles are published after approving of editorial and advisory boards.

تنشر المقالات بعد الموافقة عليها من قبل لجنتي التحكيم والنشر.

Yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

All writers are responsible for the content of the articles.

الكتاب هم المسؤولون عن محتوى كتاباتهم.

Tüm hakları saklıdır. Derginin adı belirtilmeden hiçbir alıntı yapılamaz.

No part of this publication may be reproduced or utilized in any form without referring the name of the journal.

جميع الحقوق محفوظة. لا يمكن نقل أي شيء دون تحديد اسم المجلة

MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan, özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.

2- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır. **Türkçe ve İngilizce makalelerin başına İngilizce ve Türkçe; Arapça yazılmış makalelerin başına ise Arapça, İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.**

3- Türkçe ve yabancı dildeki özetlere beşer tane anahtar kelime eklenmelidir.

4- Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlemeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.

5- Makalenin hazırlanmasında bilinen bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmeli, yazıda değinilmemiş gereksiz belgelere ve kaynaklara yer verilmemelidir.

6- Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.

7- Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

8- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.

Makale aşağıdaki biçimde düzenlenmiş olmalıdır:

1- Kâğıt boyutu, 16,5x24,5 ebadına ayarlanır.

2- Yazılar kâğıdın bir yüzüne 12,5x19,5 cm. boyutunda basılır. (Kenar boşlukları üstten 2,5 alttan 2,5, iç kenar 2,5 dış kenar 1,5 cm. olacaktır.) İlk sayfada üstten 2 satır boşluk bırakılır.

3- Yazılar PC bilgisayarda Microsoft Word programında 11 punto Times New Roman karakteri ile 1,2 nk. satır aralıklı olarak yazılır.

4- Özetler 10 punto, yazı içindeki tablolar, fotoğraflar ve şekil adları ile dipnotlar 9 punto ile yazılır.

5- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 14 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır. Türkçe başlığın altına yabancı dilde başlık ilk harfler büyük diğerleri küçük olarak yazılır. Metin içindeki başlıklar öncesinde 12 punto sonrasında 6 nk boşluk bırakılır.

6- Başlıktan sonra 12 punto aralık verilerek yazar ad(lar)ı unvansız olarak yan yana sayfa ortalanarak yazılır. Unvan, çalıştığı kurum ve e.mail adresi dipnot olarak belirtilir.

7- Çalışma herhangi bir kurumun desteği ile gerçekleşmiş ise kurumun adı ilk sayfanın altında dipnot olarak belirtilir.

8- Yazar adından sonra 12 nk boşluk bırakılarak Türkçe ve yabancı dilde 150 kelimeyi geçmeyen özet yazılır ve yazının ana konusunu tanımlayan anahtar kelimeler bu özetlerde belirtilir.

9- Makale; tablo, şekil ve fotoğraf ve kaynaklar dâhil 30 sayfayı geçmemelidir. Makalenin toplam boyutu 3 mb'ı aşmamalıdır

10- Şekil, tablo ve fotoğraflar bilgisayar ortamında hazırlanıp metin içinde ya da sonunda sayfa boyutlarını (11,5x19,5cm.) aşmayacak şekilde yerleştirilir. Sayfa boyutlarını aşan şekil, tablo ve fotoğraflar ile renkli basılan sayfaların basım masrafları yazar tarafından karşılanır. Makalede yer alan fotoğraf ve şekillerin yoğunluğu düşük olmalıdır.

11- Tablo, şekil, fotoğraf başlıkları ile altlarındaki tablo, fotoğraf veya şekil arasında 6 nk ara bulunacaktır. Tablo, şekil ve fotoğraf başlıkları, bold,(siyah), 1 cm içeriden sağa yaslı, 9 punto yazı ile ve “**Tablo 1:**” şeklinde olacaktır.

12- Atıfta bulunulan kaynakların dipnotta gösterilmesi esastır. Dipnotlar, ilk yazılıştaki yazarın adı, soyadı, “ “ arasında makale adı, kitap veya dergi adı, yayın yeri ve yılı sıralamasına göre gösterilir. Kitap adı, dergi adı veya benzeri kaynaklar, italik olarak yazılacaktır.

13- Açıklamalar ise, aynı şekilde sayfa altında dipnotta verilir. Aynı sıralamaya göre kaynağı gösterilir.

14. Yararlanılan kaynakların, metin içerisinde gösterilmesi mecburi görülen bazı durumlarda, uluslar arası kaynak gösterme esaslarına uyulur. Ancak açıklamalar yine dipnotta gösterilir.

15- Metin içinde ve dipnotta gösterilen bütün kaynaklar makalenin sonundaki Kaynakça listesine eklenir. Kaynakça, bölümünün boyutu 10 puntoya ayarlanır. Bu bölümde yazar soyadı (büyük harf) ve adına göre alfabetik olarak dizilir. Çok yazarlı kaynak gösterimlerinde, ilk yazarın soyadından sonraki yazarların soyadlarının sadece ilk harfi büyük yazılır ve yazar soyaadları aynı şekilde öne alınır. Kaynakça listesinde, yazar adının bulunduğu ilk satır sonraki satırlara göre, 1 cm. içeriden asılı şekilde ayarlanır.

16- Kaynakların önüne sıra numarası konulmaz ve diğer bibliyografya kurallarına uyulur.

Makale teslim edilirken;

1- Yayınlanması istenen makaleler, yayın ve yazım ilkelerine göre A4 formatında bilgisayar ortamında hazırlanıp [www.bingol.edu.tr/ Fakülteler&Bölümler/Enstitüler/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Sosyal Bilimler Dergisi](http://www.bingol.edu.tr/Fakulteler&Bolumler/Enstituler/SosyalBilimlerEnstitusu/SosyalBilimlerDergisi) adresinden alınan başvuru formu ile birlikte sbe.bingoldergi@gmail.com e-posta adresine gönderilecektir. Aynı yazının, 1 nüsha bilgisayar çıktısı alınıp yazarlar tarafından imzalanarak Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sekreteriyasına ulaştırılacaktır.

2- Hakem önerileri doğrultusunda yeniden düzenlenen makalenin son şekli, yeniden ve aynı şekilde sbe.bingoldergi@gmail.com adresine ve bir nüshası imzalanarak Enstitü Sekreteriyasına gönderilir.

3- Hakemlerden olumlu rapor alamayan ve dergimiz yazım kurallarına göre hazırlanmayan makale yayınlanmaz, yazarına iade edilmez; bu konuda idari ve adli bir sorumluluk kabul edilmez.

İdari işlemler için Adres:

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü 12100 BİNGÖL

Tlf: 0 (426) 2150072 Faks: 0 (426) 2150072

sosbil@bingol.edu.tr

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Bingöl University
Journal of Social Sciences Institute

جامعة بينكول مجلة معهد العلوم الاجتماعية