

Tarih, Coğrafya, Kùltür, Turizm, Din, Sanat, Arkeoloji, Ekonomi...

GÜÇLÜKONAK

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA)
SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ





Tarih, Coğrafya, Kültür, Turizm, Din, Sanat, Arkeoloji, Ekonomi...

GÜÇLÜKONAK (BÂSA)

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUMU BİLDİRİ METİNLERİ

(23-24 Mayıs 2025)

**ULUSLARARASI
GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUMU**

ISBN (PDF): 978-625-5646-89-7

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub853>

Editör:

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr. İrfan YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan KADIRHAN

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU

Yapım:

Kraft Medya

Vali Mithatbey Mah. Koçibey Cad.

Onurlar Apt. Altı İpekyolu / VAN

www.kraftmedya.com.tr

Grafik Tasarım: Cesim YILDIRIM

Yayın Tarihi: 29.09.2025

**Bu kitabın elektronik açık erişim baskısı
Özgür Yayınları tarafından yapılmıştır.**



Teşekkür / Takdim

Sayın Valim, Şırnak Üniversitesi Rektörüm, Kıymetli Hocalarımız, Güçlükönaklı Hemşehrilerim ve Değerli Okuyucular...

Güçlükönak ilçemizde görev sürem başlamadan önce Şırnak Valimizin himayelerinde, Şırnak Üniversitesi ve Güçlükönak Kaymakamlığının ortaklaşa tertip ettiği Uluslararası Güçlükönak (Bâsa) Sempozyumu düzenlenmiş olup ve nihayetinde sempozyumun bir neticesi olarak elinizdeki bu kıymetli matbu eser ortaya konmuştur.

Elinizdeki bu eser, yoğun bir emek ve titiz bir çalışmanın ürünüdür. Hem yapılmış olan Güçlükönak (Bâsa) Sempozyumu hem de kitabın hazırlanış sürecinde, konunun akademik açıdan değerlendirilebilmesi ve geniş bir okuyucu kitlesine anlaşılır bir üslupla sunulabilmesi hedeflenmiştir.

Bu çalışma ile amacımız; Güçlükönak ilçemizin sahip olduğu zengin birikimi kayıt altına almak, kültürel ve bilimsel mirasımızı gelecek kuşaklara aktarmak, yine araştırmacılara, öğrencilere ve meraklı okurlara faydalı olacak bir kaynak eser sunmaktır.

Kitapta yer alan bilgiler, farklı disiplinlerden elde edilen verilerle desteklenmiş; tarih, kültür, sosyoloji, edebiyat ve ilgili diğer alanlarla ilişkilendirilerek çok yönlü bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılmıştır.

Bu kadar kıymetli bir eserin ortaya çıkmasında doğrudan ve dolaylı katkı sunan; Şırnak Valimiz Sayın Birol Ekiciye, Cumhurbaşkanımızın Başdanışmanı Sayın Gülşen Orhan Hanımefendiye şükranlarımı sunarım. Şırnak Üniversitesi Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Abdurrahim Alkış hocamıza, Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Ahmet Özdemir hocamıza ve ekibine, tüm akademisyenlere, araştırmacılara, destek veren kamu kurum ve kuruluşlarına, Güçlükönak ve Fındık Belediye Başkanlarımıza katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Umuyorum ki bu değerli eser, ilçemizin değerlerinin ve coğrafyasının tanıtılmasında sonraki yıllar için temel taşı olsun ve alanında yol gösterici bir kaynak olarak uzun yıllar fayda sağlasın. Hepinize saygılarımı sunuyorum.

Semih MEMİŞ
Güçlükönak Kaymakamı



ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUMU (23-24 Mayıs 2025)

Onur Kurulu

Birol EKİCİ (*Şırnak Valisi*)

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (*Şırnak Üniversitesi Rektörü*)

Ökkeş Furkan KARAKURT (*Güçlükonak Kaymakamı*)

Gülşen ORHAN (*Cumhurbaşkanı Başdanışmanı*)

Düzenleme Kurulu

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Başkan)

Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Doç. Dr. İrfan YILDIRIM

Doç. Dr. Sedat ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan KADIRHAN

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU

Arş. Gör. Mustafa KOZLUK

Editör Kurulu

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr. İrfan YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan KADIRHAN

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU

Bilim ve Danışma Kurulu:

- Prof. Dr. Abdurrahim ALKİŞ /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK /Karabük Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN /İnönü Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ /Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ /Harran Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdurrahman ADAK /Artuklu Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU /Siirt Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet ÖÇKE /Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR /Adıyaman Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ /Dicle Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hayri KAPLAN /Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hayrullah ACAR /Artuklu Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA /Emekli Öğretim Üyesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Emin ERKAN /Dicle Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK /Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI /Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Zahir ERTEKİN /Artuklu Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Fatıma TABÂTABÂİYİ /Akademişyen (İran)
Prof. Dr. Mahmud ŞEYH /Tahran Üniversitesi (İran)
Prof. Dr. Jawad ALİ /Koya University (Irak)
Prof. Dr. Pakhshan Sabir HAMAD /University Of Soran (Irak)
Prof. Dr. Şeyh Kazım HACİMEYLİÇ Akademişyen (Bosna Hersek)
Prof. Dr. Mehmet BİLEN /Dicle Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK /Bahçeşehir Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT /Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Nesim DORU /Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Ömer YILMAZ /Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Rıfat OKUDAN /Süleyman Demirel Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK /Gümüşhane Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Tahirhan AYDIN /Dicle Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Yaşar ACAT/Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ /Ankara Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet KIRKAN /Mardin Artuklu Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Ali TENİK /Harran Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Ayhan TEK /Muş Alparslan Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Bedrettin BASUGUY /Bingöl Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Hamdullah ARVAS /Bitlis Eren Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Hassan SARBAZ /University Of Kurdistan (İran)
Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ /Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Hêmin OMAR /Ahmad University Of Soran (Irak)
Doç. Dr. Ismail Shams Allameh Tabataba'i University (İran)

Doç. Dr. İrfan YILDIRIM /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Nurettin BELTEKİN /Artuklu Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Ruhullah ÖZ /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Serwer ABDULLA /University Of Halabja (Irak)
Dr. Dirbas MUSTAFA /Akademisyen (Irak)
Dr. Fahree Omar SOLEYMAN /Salahaddin University (Irak)
Dr. Habib Allah SALİMÎ /University Of Kurdistan (İran)
Dr. Muhammed RAWENDÎ /Akademisyen (Norway)
Dr. Naif Mikayl TAHİR /Collage Of Duhok (Irak)
Dr. Nevzat EMİNOĞLU /Muş Alparslan Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Nurettin ERTEKİN /Hakkari Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Abdalbaki DENİZ /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Kayhan BAYRAM /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Perwiz CİHANÎ /Akademisyen (İran)
Dr. Reşat SAKUR /Şırnak Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Safia ZEVENKÎ /Şam Üniversitesi (Suriye)
Dr. Yadollah PASHABADÎ /University Of Kurdistan (İran)
Dr. Yaşar KAPLAN /Hakkari Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Anas Mohamad Sharif TAHİR /Akademisyen (Irak)
Dr. Dr. Ferhad ŞAKELÎ /Akademisyen (İsveç)
Majid Babamerdoxê RÛHANÎ /Araştırmacı Yazar (İran)
Tahsin İbrahim DOSKÎ /Araştırmacı Yazar (Irak)



İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI 13

<i>Birol EKİCİ (Şırnak Valisi).....</i>	<i>14</i>
<i>Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (Şırnak Üniversitesi Rektörü).....</i>	<i>17</i>
<i>Ökkeş Furkan KARAKURT (Güçlükonak İlçe Kaymakamı).....</i>	<i>19</i>
<i>Gülşen ORHAN (Cumhurbaşkanı Başdanışmanı).....</i>	<i>21</i>
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR (Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı).....</i>	<i>23</i>

TARİH ve AŞİRETLER 29

Diyarbakır ve Bitlis Vilayet Salnamelerine Göre Finik, Fındık	30
<i>Öğr. Gör. Dr. Fatih ÇİL</i>	

Güçlükonak'ın Sosyokültürel Yapısında İz Bırakan Bazı Figürler.....	42
<i>Doç. Dr. İrfan YILDIRIM</i>	

Damezirandina Dewleta Merwaniya de Rola Konfederasyona Eşîreta Bejneviyan (Başnav yan jî Boşnevî).....	58
<i>Rıdvan ATABEY</i>	

Eşîrên Ku Lî Sînorên Navçeya Basa/Güçlükonak Dîjîn	68
<i>Mehmet Munir TİMURTAŞ</i>	

Şırnak Arkeolojisinin İlk Adımları: 19 ve 20.Yüzyılda Kaşifler ve Gezginler.....	106
<i>Abdullah İLHAN</i>	

DİNİ HAYAT 121

Şırnak Yöresinde Sulh Uygulaması ve Fıkhî Açından Değerlendirilmesi.....	122
<i>Öğr. Gör. Dr. Mesut KULAN</i>	

Din Görevlilerinin Mezhep Algısı: Güçlükönak Örneği	134
<i>Dr. Şehmus CANKURT</i>	
Güçlükönak Yöresinin Din Dili Bağlamında Ölüm ile İlgili İnanç ve İnanışları	153
<i>Dr. Öğretim Üyesi Mehmet SULHAN</i>	
Güçlükönak İlçesinde Bazı Halk İnanışları ve Uygulamalarının Analizi.....	162
<i>Hakim ZEYREK</i>	
EKONOMİ, TARIM ve HAYVANCILIK	171
İlsu Baraj Alanındaki Hassas Balık Türlerindeki Tehditler ve Türlerin Korunmasına Yönelik Halkı Bilgilendirilme Çalışmaları	172
<i>Dr. Öğretim Üyesi Tarık ÇİÇEK, Doç. Dr. Serbest BİLİCİ</i>	
Güçlükönak İlçesinin Balık Biyoçeşitliliği ve Balıkçılığının Ekonomik Önemi.....	181
<i>Doç. Dr. Serbest BİLİCİ, Dr. Öğretim Üyesi Tarık ÇİÇEK, Arş. Gör. Dr. Muzaffer ÇEVİK</i>	
ŞEHİR, MİMARİ ve COĞRAFYA	199
Güçlükönak: Mezopotamya'nın Sessiz Hazinesi Hasankeyf ve Matera ile Karşılaştırmalı Kültürel ve Coğrafi Bir İnceleme	200
<i>Mesut BALTA</i>	
Güçlükönak İlçesinde Arazi Kullanımının Zamansal Değışimi (1990-2024).....	206
<i>Zahir KOCAMAN</i>	
Cumhuriyet Dönemi Nüfus Sayımlarında Güçlükönak Demografisi.....	230
<i>Dr. Hikmet YAMAN</i>	
İLÇEDE EĞİTİM	247
Güçlükönak'ta Eğitime Dair Bir İnceleme: Paydaşların Perspektifinden Eğitim Sorunları ve Çözümleri	248
<i>Ümrân ASLAN</i>	

İLMİ ŞAHSİYETLER.....	265
Allah'a Adanan Bir Ömür Şeyh Molla Ramazan el-Bûtî.....	266
<i>Prof. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ</i>	
Şair Feqîyê Teyran'ın Kürt Edebiyatındaki Yeri ve Önemi.....	278
<i>Nurcan ÇELEBİ</i>	
Botanlı Müderris Âlimlerin Sosyal Yönlerine Dair Bir İnceleme: Seyda Molla Ahmet Elkoca'nın (öl. 1993) Toplumsal Kimliği.....	288
<i>Muzaffer AYKUT</i>	
Fındıklı Molla Osman Edebalî'nin (Mele Osmanê Şeş Tılı) Hayatı ve İlmi Şahsiyeti	309
<i>Dr. Abdurrahman YAPAR</i>	
Fındıkî İlim Geleneğinin Günümüzdeki Önemli Bir Halkası: Seyyid Abdulkadir Erzen ve İlmi Çalışmaları.....	318
<i>Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU</i>	
Müderris Muhammed Zıvıngî'nin Eğitim Yöntemi	336
<i>Dr. Osman BİLEN</i>	
Feyzullah Erzen'in Müzikle İlgili Görüşleri.....	342
<i>Dr. Öğr. Üyesi Abdalbaki DENİZ</i>	
Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Değerler Eğitimi	348
<i>Mehmet ÖZDEMİR</i>	
Seyyid Feyzullah Erzen'in Levâmî'u'l-Cevâhir Adlı Eserinde Kaleme Aldığı Şiirlerin Şekil ve Muhteva Açısından İncelenmesi	368
<i>Doç. Dr. Emin CENGİZ</i>	
Min Ravâî'i'l-Kur'ân Adlı Eserinde Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin Kıraatlere Dair Görüşleri.....	385
<i>Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ</i>	
Şehid Muhammed Said Ramazan el-Bûtî: Hikmet, Marifet ve Maneviyat Rehberi	394
<i>Dr. Öğr. Üyesi Abdülrapik ARSLAN</i>	
دروس مستفادة من منهج الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في الفتوى.....	401
<i>Doç. Dr. Muhammed Reşit VAROL</i>	
الشيخ البوطي وإسهاماته في القضايا الفقهية المعاصرة رؤية شاملة لحقوق المرأة وواجباتها.....	411
<i>Dr. Öğr. Üyesi Shavish MURAD</i>	

محمد سعيد رمضان البوطي من قرينته جيلكا إلى رئاسة علماء بلاد الشام (وجهوده في خدمة علم الكلام)	429
<i>Dr. Öğr. Üyesi: Charif MURAD</i>	
الشيخ عدنان حقي حياته ومؤلفاته	445
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALHUSSEIN</i>	
RESİMLER.....	459

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



AÇILIŞ KONUŞMALARI



Birol EKİCİ
(Şırnak Valisi)

Saygıdeğer dinleyiciler, kıymetli misafirler,

Güçlükönak ilçemiz, Güneydoğu Anadolu Bölgesinin saklı kalmış güzelliklerden biridir. İlçemizi; tarih, kültür, ekonomi, ticaret, sağlık ve turizm gibi birçok yönüyle ele alan Uluslararası Güçlükönak Sempozyumunda sizlerle beraber ve bir arada bulunmaktan mutluluk duyduğumu ifade etmek isterim.

Güçlükönak ilçemizin tarihi, Mezopotamya'nın kadim uygarlıklarına kadar uzanır. Bölgede yaşam, binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Eski medeniyetlerin izlerini taşıyan bu topraklar, uzun yıllar boyunca farklı kültürlerin buluşma noktası olmuştur. İlçemiz Guti, Babil, Med, Asur ve Osmanlı medeniyetlerine ev sahipliği yapmıştır. İlçe sınırları içerisinde; Finik Kalesi ve Surları, Belkısana Kaplıcaları (Hesta), Timur'un Pençeleri, Fekiye Teyran Medresesi ve tarihi ticaret yollarından Akabe Yolunun bir kısmı gibi tarihi yerler yer almaktadır. Ne yazık ki yakın tarihte yaşanan bazı olaylar, ilçenin potansiyelini geri planda bırakmıştır.

Ancak şunu ifade etmemiz gerekir. Şırnak artık karanlık bir dönem geride bırakmıştır. Şırnak ve bölge için artık huzur ve saadetin konuşulduğu bir süreçteyiz. Kardeşlerin birbirine düştüğü karanlık dönemler, Allah'ın izniyle geride kalmıştır. Huzur ve mutluluğa ulaşma konusunda hep birlikte, aynı ülkü ve davada birlik olduğumuz, el ele, sırt sırta ve omuz omuza verdiğimiz, kardeş olduğumuz ve böylece daha güçlü olduğumuz bir dönemdeyiz. Bugün Güçlükönak ilçemiz, ülkemizde en fazla petrolün üretildiği Gabar Dağı'nın eteklerinde bir yerleşke halini almıştır. Gabar ve Cudi Dağı aynı sıra dağlar olup insanlığın tekrar Hz. Nuh Peygamber (as) vesilesiyle dünyaya yayıldığı bir bölgedir. Dolayısıyla çok değerli topraklardayız.

Anadolu'muzun ilim ve irfan geleneğine sahip ilçemiz ve çevresinde bir kısmı Osmanlı'nın son dönemi, bir kısmı da Cumhuriyet döneminde yaşamış Molla Ahmed el-Cezerî, Fekiye Teyran, Melayi Bateyi, Ali Findikî, Seyyid Feyzullah Erzen, Ramazan el-Butî ve Molla Muhammed Zivingî gibi daha nice alimler, bu bölgenin manevi hayatı, birliği, beraberliği için gayret göstermişlerdir. Kültür Bakanlığımız da söz konusu alimlerin bazılarının eserlerini yayınlayıp gün yüzüne çıkarmakta ve toplumun istifadesine sunmaktadır.

Uluslararası Güçlükönak Sempozyumumuz sayesinde ülkemizin farklı üniversitelerinden gelen siz kıymetli ilim ehli hocalarımız, Güçlükönak'ın sahip olduğu maddi ve manevi değerleri tespit edecek ve

Uluslararası Güçlükönak (Basâ) Sempozyumu

söz konusu tespitler, bildiriler ve öneriler bölgemizin kalkınmasında katkı sağlayacağı inancındayız. Sempozyuma katkı sağılayan Üniver-sitemize, İlçe Kaymakamlığıımıza, Belediye Başkanlarımıza ve Düzen-leme Kurulunda yer alan herkese tekrar teşekkür ederim.

Sempozyumumuz hepimize, ülkemize ve milletimize hayırlı olsun

Biröl EKİCİ
(Şırnak Valisi)



Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
(Şırnak Üniversitesi Rektörü)

Sayın Cumhurbaşkanı Başdanışmanım, Sayın Kaymakamım, Protokolün Değerli Üyeleri, Kıymetli Hemşehrilerim, Güçlükonak ilçemiz ile ilgili gerçekleştirdiğimiz ilk sempozyumumuza katılımlarınızdan dolayı şükranlarımı sunar, sizleri saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Şırnak Üniversitesi olarak Valiliğimiz, Kaymakamlıklarımız ve Belediyelerimizin öncülüğünde il merkezi ve tüm ilçelerimiz ile ilgili sempozyumlar düzenledik. Düzenlemiş olduğumuz bu sempozyumlarla şehirlerimizin tarihî, dînî, kültürel, turistik, coğrafi, tarımsal vb. alanlardaki envanterlerini ortaya çıkarttık. Bugünkü sempozyumumuzda da Güçlükonak ilçemizi pek çok açıdan ilim ve bilim adamlarının çalışmaları çerçevesinde ele alacağız. Tarihî Finik Harabelerini, Belkıs-Ana Kaplıcalarını, Timur'un Pençelerini, Feqîyê Tayran Medresesini, Güçlükonak'ın yetiştirdiği Seyyid Ali Fındıkî, Saîd Ramazan el-Bûtî, Seyyid Beşir Halîlî (Şeyh Seydâ'nın halifesi), Molla Muhammed Zivingî gibi kıymetli âlimleri konuşacağız. Bu bölgede yaşamış büyük aşiretlerden ve bu coğrafyanın özelliklerinden bahsedeceğiz. Moğol saldırılarından kaçıp Dicle Nehri boyunca yukarı doğru gelen seyyidlerin muhaceratını ele alacağız.

Bölgede pek çok farklı dönemlere ait tarihi eseler bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı kaynaksız, delilsiz bir şekilde genelde ya Asurlulara ya da Roma İmparatorluğu'na nispet edilmektedir. Oysaki bu coğrafyada binlerce yıllık süren farklı medeniyetler bulunmaktadır. Üniversitelerimiz, akademilerimiz büyük ölçüde Yunan düşüncesinin hegemonyası altında kaldığından dolayı maalesef keşfedilen her eser bu iki medeniyete nispet edilmiş ve bu durum akademiye silsileler şeklinde pek çok hataya neden olmuştur. Bundan dolayı Güçlükonak yöresinin yeniden arkeoloji ve antropoloji uzmanları tarafından değerlendirilmesi gerekmektedir.

Dicle Nehri Moğol ve Timurluların saldırıları sırasında Basra, Bağdat ve Musul şehirlerinden kaçanların sığınağı olmuştur. Seyidler bölgemize bu şekil gelmişlerdir.

Son olarak sempozyumun düzenlenmesinde çok değerli katkıları olan Cumhurbaşkanı Başdanışmanı Sayın Gülşen Orhan Hanımefendi'ye, Sempozyumun her tarafında yer alan ve bu konuda büyük çaba gösteren Kaymakamımız Sayın Ökkeş Furkan Karakurt Bey'e, Güçlükonak ve Fındık Belediye Başkanlarımıza, sempozyum boyunca çok aktif çalışan Sempozyum Düzenleme Kurulu'na şükranlarımı arz ederim. Sempozyumumuzun çok verimli bir bilim şöleni şeklinde geçeceğini umar, sağlıklı günler dilerim.

Prof. Dr. Abdurrahim Alkış
(Şırnak Üniversitesi Rektörü)



Ökkeş Furkan KARAKURT
(Güçlükonak İlçe Kaymakamı)

Sayın Valim, Cumhurbaşkanını Başdanışmanım, Şırnak Üniversitesi Rektörüm, Komutanım, Emniyet Müdürüm, Kıymetli Akademisyen Hocalarımız, Hanımefendiler, Beyefendiler ve Değerli Basın Mensupları...

Sözlerime başlamadan önce sizleri Allah'ın selamı ile selamlıyorum. Şırnak Valimizin himayelerinde, Şırnak Üniversitesi ve Güçlükönak Kaymakamlığın ortaklaşa tertip ettiğı Uluslararası Güçlükönak (Bâsa) Sempozyumuna hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Bugün burada bir ilki gerçekleştirmenin heyecanını ve gururunu yaşıyoruz. Güçlükönak, tarihiyle, kültürüyle, doğal güzellikleriyle ve insanıyla zengin bir geçmişe sahiptir. Ancak bu zenginliği bilimsel platformlarda yeterince anlatılamamış, tanıtımı sınırlı kalmış bir ilçemizdir. Bu sempozyum ile Güçlükönak'ın sahip olduğı değerleri ortaya çıkarmayı, kültürel mirasını belgelemeyi, ekonomik ve sosyal potansiyelini bilimsel açıdan değerlendirmeyi amaçlıyoruz.

Sempozyumumuz, farklı disiplinlerden akademisyenlerin, araştırmacıların ve uzmanların katkılarıyla; tarih, sosyoloji, dil, edebiyat, coğrafya, arkeoloji ve daha pek çok alanda Güçlükönak'ı konu edinen çalışmaları bir araya getiriyor. Bu çalışmaların sadece akademik çevrelerde değil, aynı zamanda yerel yönetimlerde, sivil toplum kuruluşlarında ve halkımız nezdinde de karşılık bulacağına inanıyoruz. İnanıyoruz ki bu sempozyum yalnızca bilgi paylaşımıyla sınırlı kalmayacak, aynı zamanda ilçemizin tanıtımına, kalkınmasına ve gelecek vizyonunun şekillenmesine de katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda bu sempozyumu geleneksel hale getirerek sürdürülebilir bir kültürel ve bilimsel miras oluşturmayı hedefliyoruz.

Sempozyumumuzu himaye eden Sayın Valimize, Cumhurbaşkanımızın Başdanışmanı Sayın Gülşen Orhan Hanımefendiye şükranlarımı arz ederim. İnşallah bu sempozyum, Güçlükönak'ın önemli bir değeri olan Seyyid Ali Findiki'nin Kürtçe olan Divanı'nın, Türkçeye tercüme edilmesine de vesile olunacaktır.

Sempozyumu tertip etmede akademik destek sağlayan Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Abdurrahim Alkış hocamıza, Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Ahmet Özdemir hocamıza, yine Güçlükönak ve Fındık Belediye Başkanlarımıza katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bu anlamlı etkinliğe katkı sunan tüm akademisyenlerimize, organizasyon komitemize, destek veren kurum ve kuruluşlara, yerel yönetimlerimize ve en önemlisi siz değerli katılımcılara teşekkür ediyor sempozyumun verimli, ilham verici ve ufuk açıcı sonuçlar doğurmasını diliyorum.

Ökkeş Furkan KARAKURT
(Güçlükönak İlçe Kaymakamı)



Gülşen ORHAN
(Cumhurbaşkanı Başdanışmanı)

Sayın Protokol Heyeti...

Sizleri bu anlamlı günde en içten sevgi ve saygılarımla selamlıyorum.

Kadim tarihin, kültürün ve birçok medeniyetin izlerini taşıyan Güçlükönak'ta bir arada olmaktan mutluluk duyuyorum. Güçlükönak tarih, kültür, edebi geçmişinin yanında Gabar Dağları'nın eteklerinde yer alıyor. Ülkemizin en büyük petrol üretim sahalarından birine de evsahipliği yapıyor. Ülkemizin enerji güvenliği açısından stratejik bir rol üstleniyor. Öte taraftan; bilindiği gibi Botan Bölgesi, Mezopotamya'nın en verimli topraklarının içindedir. Bu topraklar, binlerce yıl çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Bu bölge medeniyetler beşiği haline gelmiştir.

Şimdi içinde bulunduğumuz Cizira Botan'da, Ebul İz el-Cezerî başta olmak üzere dünyayı etkilemiştir. Melayê Cizîrî'nin bu bölgedeki medreselere olan etkisi derindir. Bâsa denilen bu bölgede çok eski zamanlardan beri onlarca alim, ulema yetişmiştir. Dicle vadisinde benim hemşehrim Feqiyê Teyran adına da bir medrese vardır. Seyyid Eliyê Findikî, Mele Muhammedê Zivingî ve daha birçok alim ve ulemanın yetiştirdiği bu medreselerin yüzlerce edebi, ilmi ve felsefi eseri vardır. Bu eserler şu an Kültür Bakanlığımız tarafından yayınlanmaya başlamıştır.

Tarihin, kültürün, medeniyetin güçlü izlerini barındıran Güçlükönak'ta, bu önemli bilimsel ve akademik çalışma her açıdan geçmişe ışık tutacak, gelecek nesiller için önemli bir kaynak oluşturacaktır. Bu değerli çalışma için Sayın Valimize, Üniversitemize, İlçe Kaymakamımıza ve değerli akademisyen hocalarımıza teşekkür ediyorum. Her taşında bir hikâye, her sesinde bir dua olan Güçlükönak; geçmişin yankısıyla, barışın türküsünü geleceğe taşımaya devam edecektir.

Hepinize saygılar sunuyorum.

Gülşen ORHAN
(Cumhurbaşkanı Başdanışmanı)



Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
(Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı)

Sayın; Valim, Cumhurbaşkanını Başdanışmanım, Şırnak Üniversitesini Rektörüm, İlçe Kaymakamım, kıymetli protokol heyeti, hocalarım ve değerli basın mensupları, sözlerime başlamadan sizleri Allah'ın selamını ile selamlıyorum. Şırnak Valimizin himayelerinde, Şırnak Üniversitesi ve Güçlükönak Kaymakamlığının ortaklaşa tertip ettiğı Güçlükönak (Bâsa) Sempozyumuna hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Fârâbî gibi İslam alimleri şehirleri insanın bedenine benzetmişlerdir. Şehrini merkezini bedendeki kalbe, cadde ve sokakları kalpten dağılan damarlara, şehrin yöneticilerini ise beyne benzetilmiştir. Dolayısıyla aslında şehirlerin de insanlar gibi bir ruhu/kimliği olduğı ve bu ruhun insanlar tarafından ona verildiğı düşünölmüştür. Şehirlere ruh veren, orada meskûn bulunan veya oranın bağrında yatan insanın bizzat kendisidir. Şehri var eden insandır, insanı da hayatta tutan şehirdir.

Bir şehrin ruhu; söz konusu o şehrin tarihi, kültürü, ilmi şahsiyetleri, mimarisi, edebiyatı, sanatı, folkloru kısacası bir şehrin maddi ve manevi zenginliği incelenerek tespit edilebilir. Kimi şehirler vardır ki adeta ona ruh üfleyen mekanları veya şahsiyetleri vardır. Mesela Konya'da Mevlâna, Bursa'da Orhan Gazi, İstanbul'da Ebu Eyyub el-Ensârî gibi şahsiyetler, adeta şehre can vermiş ve kimlik kazandırmışlardır. İşte bölgemizde de Cizre'de Melayî Cizirî, Beytüşşebap'ta Melayê Bateyi, Bahçesaray'da Fekiyê Teyran ve Güçlükönak'ta Ramazan el-Butî, Seyyid Ali Findikî, Seyyid Feyzullah Erzen, Molla Muhammed ve Molla Ahmed ez-Zivingî gibi alimler, şehrimize ve bölgemize farklı bir ruh ve kimlik kazandırmışlardır. Yine Güçlükönak'ta Finik Harabeleri, Fekiyê Teyran Camii/Medresesi, Findik Beldesi, Zivinga Şikakan ve Zivinga Hecaliyan gibi mekanlar, ilçemizin kimliğini oluşturan mekanlardır.

Kıymetli misafirler Güçlükönak, tarihiyle, kültürüyle, doğal güzellikleriyle ve insanıyla zengin bir geçmişe sahiptir. Ancak söz konusu zenginliği bugüne kadar bilimsel ortamlarda yeterince anlatılamamış ve tanıtımı sınırlı kalmıştır. İşte Güçlükönak'ta uluslararası bir sempozyum yapmak istememizin nedeni, farklı ilim ehlinin bakışıyla ilçenin sahip olduğı maddi ve manevi değerleri tespit ederek adeta şehrin kimliğini ve ruhunu oluşturan değerleri gün yüzüne çıkarmaktır. İki gün sürecek olan sempozyumda Güçlükönak; tarih, ekonomi, eğitim, sosyal hayat, dini hayat, ilmi şahsiyetler, turizm gibi birçok yönü ile ele alınacaktır.

Sempozyumumuzun danışma kurulunda farklı ölkelerden birçok akademisyen mevcuttur. Bununla beraber ölkemizden; İstanbul, İzmir, Bolu, Rize, Kırşehir, Ağrı, Van, Dicle, Mardin, Siirt, Şırnak ve Hakkâri üniversitelerinden kıymetli ilim ehli hocalarımız katılmıştır. İki gün boyunca sürecek olan sempozyumda 63 bildiri sunulacaktır.

Sempozyumu himaye eden Sayın Valimize, Cumhurbaşkanımızın Başkanışmanı Sayın Gülşen Orhan Hanımefendiye, Şırnak Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Abdurrahim Alkış'a, bizlere ev sahipliği yapan İlçe Kaymakamımız Sayın Ökkeş Furkan Karakurt'a, Güçlükönak ve Fındık Belediye Başkanlarına düzenleme kurulu adına şükranlarımı arz ederim. Uzaklardan gelip ilmi görüşleriyle bizleri aydınlatan kıymetli hocalarımıza ve sempozyumumuzun her aşamasında gayretle çalışan düzenleme kurulundaki tüm arkadaşlarıma tek tek teşekkür ediyorum.

Sempozyumumuzun hayırlı olmasını diliyor ve yapılacak ilmi çalışmaların ilçemizin ulusal ve uluslararası platformlarda tanınmasına katkı sağlayacağını ümit ediyorum.

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
(Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı)



ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUMU (23-24 Mayıs 2025)

BİLDİRİ METİNLERİ

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



TARİH ve AŞİRETLER



Diyarbakır ve Bitlis Vilayet Salnamelerine Göre Finik, Fındık

Öğr. Gör. Dr. Fatih ÇİL

Giriş:

Osmanlı Devleti'nin idari Osmanlı Devleti'nin, ekonomik ve kültürel yapısı, dini kurumları, eğitim, adalet, haberleşme, ulaşım sistemleri gibi konularının araştırılıp incelenmesi hususunda arşiv belgeleri, kronikler, özel tarihler, hatıratlar, dergi ve gazete gibi kaynakların dışında salnameler de önemli bir yer tutar.

Genel olarak salnameler, bir veya çeşitli konularda bir yıl içerisinde olup bitenlerin belirtildiği yayınlar olup, Türkçeye Tanzimat'tan sonra girmiştir. Farsça sene demek olan "sal" ile yine Farsça "mektup, kitap" manasına gelen "name" kelimesinin birleştirilmiş şeklidir. Bu tabirin bugünkü karşılığı ise yıllıktır.

Osmanlı'da ilk salname Devlet Salnamesi olarak İstanbul'da 1847 senesinde neşredilmiştir. Söz konusu salname, Batı'daki örnekleri gibi yıllık bir takvimi, nazırları, yüksek devlet görevlilerini, Avrupa devletleri liderleri ile elçilerin adlarını, çeşitli mali bilgileri, posta ve deniz ulaşımına ait cetvelleri kapsamaktaydı. Müteakip salnamelerin gideerek daha da geliştirildiği gözlenmektedir.

Vilayetler içerisinde en evvel salname neşreden Bosna Vilayeti olmuştur. 1866' da neşredilen bu salname, emsal olup ondan sonra diğer vilayetler de salname tertibine başlamıştır. Son vilayet salnamesi ise 1922' de neşredilen Bolu Livası salnamesidir. İlgili vilayetin idari bölünüşü, memur listeleri, mahalli tarih ve coğrafyası, eski eserleri, ticari ve ekonomik faaliyetleri, nüfusları, eğitim kurumları gibi pek çok konuda bilgi veren vilayet salnameleri XIX. yüzyılın başlıca başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Vilayet mektupçusunun denetiminde hazırlanan salnameler, Osmanlı şehirlerinin tarihi için öncelikle başvurulacak kaynak niteliği taşımaktadır. Vilayet salnameleri diğer kaynaklarda yer almayan pek çok spesifik bilgileri de içermesi açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Diyarbakır Vilayet Salnamelerine Göre Finik

Şırnak ili Güçlükönak ilçesi, Damlarca Köyü'nde Dicle Nehri kıyısında bulunan bu surların ne zaman yaptırıldığı kesinlik kazanamamış, net bir tarihlendirme yapılamamıştır. Bununla birlikte Gutiler döneminde yaptırıldığı ve daha sonraki dönemlerde de kullanıldığı düşünülmektedir. Surlar doğal kalker taşlardan yapılmıştır. Günümüze harap halde bulunan surların içerisindeki kalıntılardan kale, zindan, sarnıçlar ve konutların olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kaleden gizli dehlizlerle su almak amacıyla nehre uzanan merdivenler yapılmıştır. Surların içerisinde Asur ve Guti dönemlerine ait çeşitli kaya kabartmaları yer almaktadır.

H. 1286 M. 1869-1870 Diyarbakır Salnamesinde Finik Mardin Sancağına bağlı Cizre kazası sınırları içerisinde yer almaktadır. H. 1287 M. 1870-1871 Diyarbakır Salnamesinde Finik Ümerası başlığı altında şu ifadeler yer almaktadır: "Finik ümerası Cizre hükkamının ensabından olup en evvel Finik'te emir olan Mir Abdal ibni Süleyman bin Halid'dir Mir Abdal'dan sonra evlad ve ahfadı birer birer emarette bulundukları halde Akkoyunlu'nun bu havalıyı zapt eylediği tarihten itibaren kırk sene müddet kadar hükümetleri münhal kaldı ve bundan sonra da yine hükümetleri akabına avdet ettiyse de Şah Ali Bey Cizre hakimi oldukça hükümetlerini ellerinden alıp Cizre'den idare olunmaya başlamış ve bir daha kendilerine avdet etmemiştir."

H. 1308 M. 1890-1891 Diyarbakır Salnamesinde Finik ile ilgili şöyle bir bilgi yer almaktadır: "Cizre kasabası ittisalinde bir ve üç saat mesafesinde ve şark tarafında bulunan Şah karyesinde Kayser-i Rum namıyla yad olunur ve üç ve dört buçuk saat mahalde Çaku nam cebel üzerinde de bir ve iki saat mesafede Geli nam boğazda da iki ve üç saat uzakta ve şimal cihetinde Finik nam karyede yine bir ki: ceman sekiz adet harap kaleler ve ebniye ve eserler meşhuddur."

H. 1317 M. 1899-1900 Diyarbakır Salnamesinde Finik ile ilgili şöyle bir bilgi yer almaktadır: "Cizre kasabasının cihet-i şarkisinde ve üç saat mesafede ve vaki olan Şah karyesinde Kayser-i Rum namıyla yad olunur ve yine kasabaya dört saat mesafede Çaku nam cebel üzerinde dahi iki ve Geli nam boğazda dahi iki ve Cizre'nin şimal cihetindeki Finik nam karyede de bir ki ceman sekiz adet harap kale ve cesim ebniye asarı bulunduğu gibi."

H. 1323 M. 1905-1906 Diyarbakır Salnamesinde Finik Mardin sancağı dahilindeki Cizre kazasına bağlıdır ve şu bilgiler yer almaktadır: "Cizre kasabasının cihet-i şarkisinde ve üç saat mesafede ve vaki olan Şah karyesinde Kayser-i Rum namıyla yad olunur ve yine kasabaya dört saat mesafede Çaku nam cebel üzerinde dahi iki ve Geli nam boğazda dahi iki ve Cizre'nin şimal cihetindeki Finik nam karyede de bir ki ceman sekiz adet harap kale ve cesim ebniye asarı bulunduğu gibi."

Bitlis Vilayet Salnamelerine Göre Fındık Nahiyesi

H. 1310 M. 1892-1893 Bitlis Salnamesinde yer alan bilgilere göre Fındık Siirt sancağına bağlı Erüh kazası sınırları içerisinde yer almaktadır.

H. 1316 M. 1898-1899 Bitlis Vilayet Salnamesinde önceki yıllara nazaran daha detaylı bilgiler verilmektedir. Fındık Nahiyesinin yönetim kadrosunun tam bir listesi yer almaktadır. Aşağıda tabloda görüldüğü üzere bir müdür ve üç üyeden oluşan yönetim kadrosu mevcuttur. Katip kadrosu ise boş görünmektedir.

1316 Bitlis Vilayet Salnamesi	
Fındık Nahiyesi	
Müdür Hacı Reşid Ağa	Muavin Moro Ağa
Aza Mahmud Ali Ağa	Aza Fakih Ahmed Ağa
Aza Süleyman Ferho Ağa	Katip Münhal

H. 1317 M. 1899-1900 Bitlis Vilayet Salnamesinde Fındık Nahiyesinin yönetim kadrosunun tam bir listesi yer almaktadır. Aşağıda tabloda görüldüğü üzere bir müdür ve üç üyeden oluşan yönetim kadrosu mevcuttur. Katip kadrosu ise boş görünmektedir. 1317 yılına ait salnamede Fındık Nahiyesinde bir Mekteb-i İbtidai kurulmuştur ancak muallim kadrosu boştur.

1317 Bitlis Vilayet Salnamesi	
Fındık Nahiyesi	
Müdür Zonklu Hacı Reşid Ağa	Muavin Moro Ağa
Aza Mahmud Ali Ağa	Aza Fakih Ahmed Ağa
Aza Süleyman Ferho Ağa	Katip Münhal
Mekteb-i İbtidai	
Fındık (Hamidi) Mektebi Muallimi Münhal	

H. 1318 M. 1900-1901 Bitlis Vilayet Salnamesinde Fındık Nahiyesinin yönetim kadrosunun tam bir listesi yer almaktadır. Aşağıda tabloda görüldüğü üzere bir müdür ve üç üyeden oluşan yönetim kadrosu mevcuttur. Katip kadrosu ise boş görünmektedir. 1318 yılına ait salnamede Fındık Nahiyesi Mekteb-i İbtidai muallim kadrosu yine boştur.

1317 Bitlis Vilayet Salnamesi	
Fındık Nahiyesi	
Müdür Zonklu Hacı Reşid Ağa	Muavin Moro Ağa
Aza Mahmud Ali Ağa	Aza Fakih Ahmed Ağa
Aza Süleyman Ferho Ağa	Katip Münhal
Mekteb-i İbtidai	
Fındık (Hamidi) Mektebi Muallimi Münhal	

Bölgede Tarım, Hayvancılık ve El Sanatları

Bölgede buğday arpa pirinç penbe (pamuk) darı mercimek nohut yağ yapağı tiftik yün tütün üzüm elma incir armut zeytin bamya ceviz kök boya boya mazı palamut ve çeşitli sebze olmak üzere birçok tarımsal, hayvansal ürünler elde edilmektedir. Bölgede at, katır, kısrak, merkep, camız, manda, koyun, keçi, öküz, inek, dana gibi bolca hayvanat yetiştirilir.

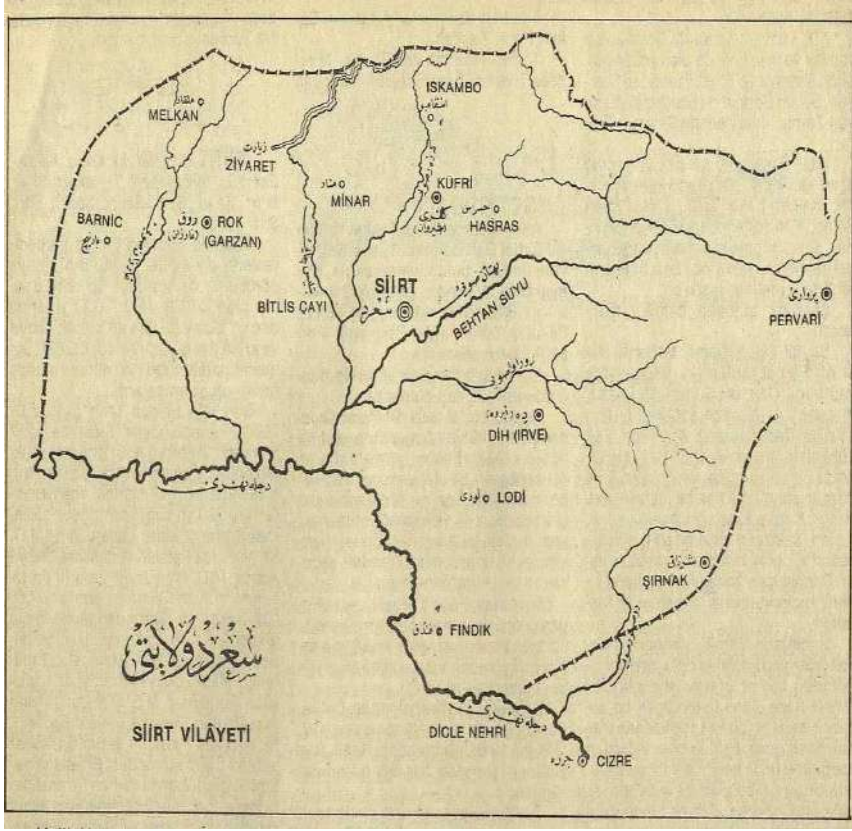
Yün, tiftik, penbe ve yapağıdan rengarenk ve zarif ve latif şal, secade, oda döşemesi, pantolonluk, kilim ve bez gibi şeyler dokunur. Mazı ve kök boya da bölgede üretimi yapılan diğer ürünlerdir. Bölge meyveli ve meyvesiz geniş ormanlarla kaplıdır. Bölgedeki dağlarda büyük ve derin mağaralar mevcuttur.

Ayrıca bölgede farklı yerlerde petrolün varlığından bahsedilmektedir. Bölgede çeşitli hastalıklara iyi gelen kaplıcalar da mevcuttur.

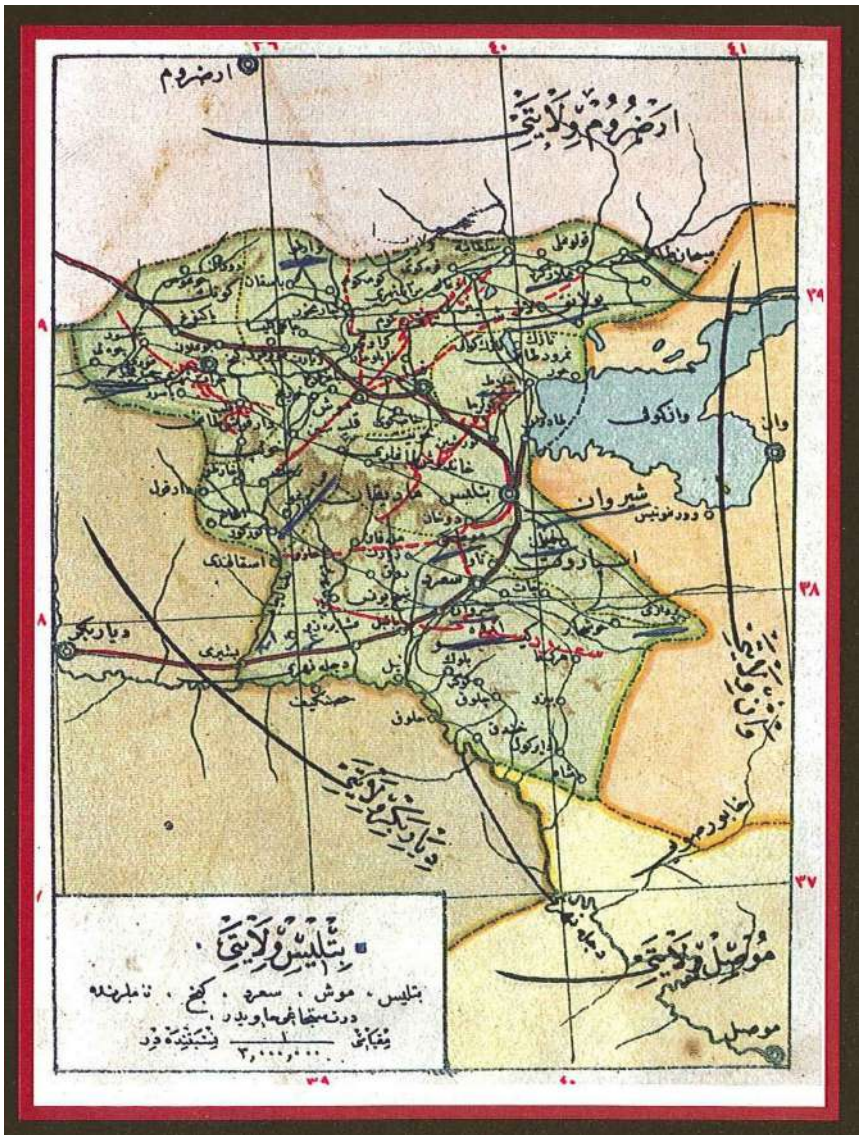
KAYNAKÇA

- H. 1286 M. 1869-1870 Salname-i Vilayet-i Diyarbakır defa I
- H. 1287 M. 1870-1871 Salname-i Vilayet-i Diyarbakır defa II
- H. 1308 M. 1890-1891 Salname-i Vilayet-i Diyarbakır
- H. 1310 M. 1892-1893 Salname-i Vilayet-i Bitlis
- H. 1316 M. 1898-1899 Salname-i Vilayet-i Bitlis
- H. 1317 M. 1899-1900 Salname-i Vilayet-i Bitlis
- H. 1317 M. 1899-1900 Salname-i Vilayet-i Diyarbakır
- H. 1318 M. 1900-1901 Salname-i Vilayet-i Bitlis
- H. 1323 M. 1905-1906 Salname-i Vilayet-i Diyarbakır

Ek.1 Siirt Vilayet Haritası



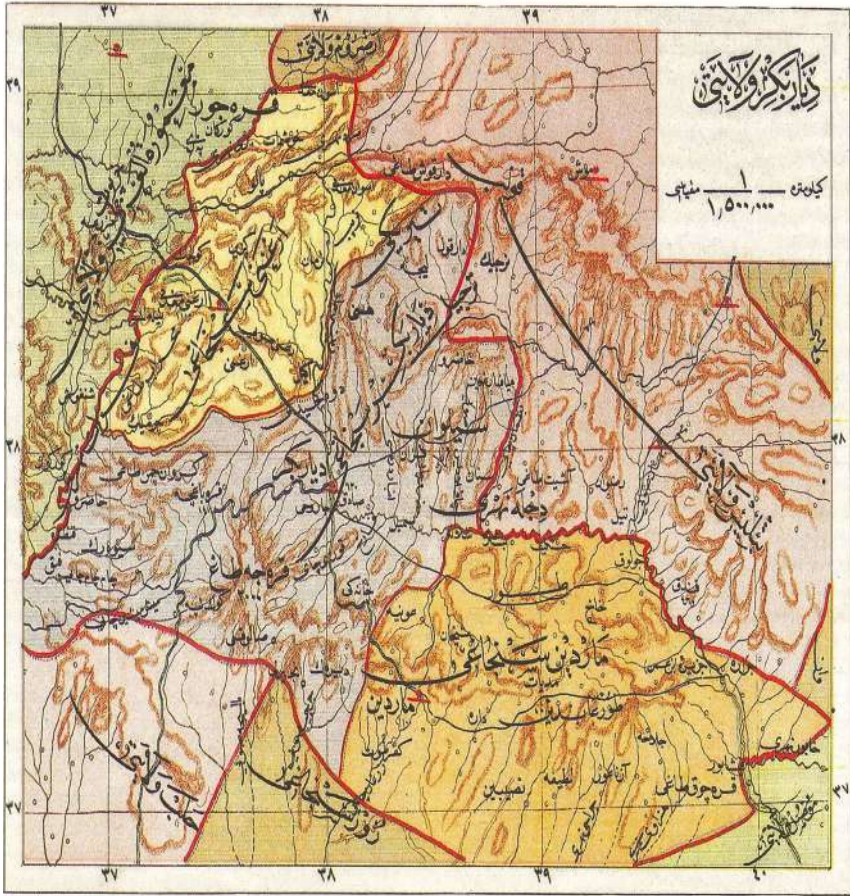
Ek.2 Bitlis Vilayet Haritası



Ek.3 Bitlis Vilayet Haritası



Ek.4 Diyarbakır Vilayet Haritası



(۱۷۳)

جزره امراسنك احفاد و اعقابى اليوم بولمقدمه دركه : اكثرى
سايه شاهانه ده بعض مأمور يلوده استخدام اوليورل .
- (فنك امراسى) -

فنك امراسى جزره حكامتك انسابندن اولوب الك اول فنكده امير اولان
ميرابدال ابن سليمان بن خالد در مير ابدال النصره اولاد و احفادى
برر بر امارتده بولمقدمه حالده لى قبولونك بو حوالى بى ضبط
ايلديكى تاريخدن اعتباراً قرق سنه مدت قدر حكومتلى منجمل قالدى
وبوندن صكره ده يته حكومتلى اعقابنه عودت ايتديسه ده شاه على بك جزره
حاكى اولمقدمه حكومتلى لى الارندن الوب جزره دن اداره اولمقدمه
باشلامش و بردها كندولر يته عودت ايتامشدر .
فنك امراسنكده اعقابى محلنده موجوددر .

- (حسنكيف حكامى) -

حسنكيف قلعه سنى كيف بن طالوت بنا ايتمشدر كه نامنه نسبتله (حصن
كيف) ايكن غلط مشهورى (حسنكيف) در حسنكيف حكامنه
ملكان ديرل بولر ملوك ايويه نك بقيه سندن او اوب ديار بكر حاكملى
بمخنده و بى ايوب شعبه سنده ذكرى سبقت ايدن ملك عادل مجراالدين
سليمانك حسنكيف وسعد و بشرى حواليسى تحت اداره سنده بولمقدمه
حالده وفاتيله اوغلى ملك محمد و بعده بونك مخدومى ملك عادل
حسنكيف حاكملى اولشلا ايدى ۷۸۰ تاريخنده ملك عادل دخی وفات

۲۷۰

فندك ناحیه سی

مدیر حاجی رشید اغا	معاون مورو اغا
اعضا محمود آلی اغا	اعضا فقه احمد اغا
« سلیمان فرحو اغا	کاتب مهمل

اودی ناحیه سی

مدیر عبده اغا	معاون شماس عیسی اغا
اعضا تیمور اغا	اعضا حسن اغا
« الراهیم اغا	کاتب مهمل

احوال تاریخیه سنه دائر معلومات النهمیان ومشهور بهتان
قطعه سنک مواقع مهمه سندن بولنان اشبو قضا شرفاً وان ولایتک
یت الشباسب وتلیس ولایتک پرواری وجنوباً موصل ولایتک
زاخو وغرباً وجنوباً دیاربکر ولایتک مدیات وجزره
فضالیله همحدود اوله رقی تشکیلات جدیده موجبه
قضانک دیرکو وفندک ولودی نامیله اویج ناحیه سی
و ۲۲۷ قراسی بولندیغی ومركز قضا اولان ده قریه سی لویه
سکر ومركز ولایته یکریمی درت ساعت مسافده ایدوکی وقضانک

— ۲۰۸ —

دیرکول ناحیهسی

مدیر شرناقلی عبدالرحمن اغا	معاون موشو اغا
اعضادن اسماعیل اغا	اعضادن حسین کاش اغا
» دیرشولی یحیی اغا	کاتب یوسف افندی

(مکتب ابتدائی)

دیرکول (جیدی) مکتبی مملی منحل

فندک ناحیهسی

مدیر زونکلی حاجی رشید اغا	معاون مورو اغا
اعضادن محمود الی اغا	اعضادن فقه احمد افندی
» سلیمان فرحو اغا	کاتب منحل

(مکتب ابتدائی)

فندک (جیدی) مکتبی مملی منحل

— ۲۱۰ —

دیرکول ناحیه‌سی

مدیر شرف‌ناقی عبدالرحمن اغا معاون موشو اغا
 اعضادن اسماعیل اغا اعضادن حسین کاش اغا
 » دیرشولی یغمور اغا کاتب یوسف افندی

(مکتب ابتدائی)

دیرکول (جیدی) مکتبی معلى منحل

فندک ناحیه‌سی

مدیر منحل معاون مورو اغا
 اعضادن محمودالی اغا اعضادن فقه احمد افندی
 » سلیمان فرحو اغا کاتب منحل

(مکتب ابتدائی)

فندک (جیدی) مکتبی معلى منحل

لودی ناحیه‌سی

مدیر عبدالله اغا معاون شماس عیسی اغا



Güçlükonak'ın Sosyokültürel Yapısında İz Bırakan Bazı Figürler

Doç. Dr. İrfan YILDIRIM

Giriş

Güçlükonak İlçesi, Türkiye'nin güneydoğu kesiminde, Şırnak iline bağlı küçük bir yerleşim birimidir. Güçlükonak, Kürtçe adıyla Basa olarak bilinmektedir. Bu isim, bölgenin tarihsel ve coğrafi özelliklerini yansıtan yönlerle sahiptir. Bölge, tarih boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Asur, Med, Pers, Roma, Bizans ve Osmanlı gibi devletlerin izlerini taşımaktadır (Ertaş, 2021). İlçe sınırları içerisinde Finik Kalesi ve Surları, Belkısana Kaplıcaları (Hesta), Timur'un Pençeleri, Feqiyê Teyran Medresesi ve tarihi Akabe Ticaret Yolu gibi önemli tarihi yerler bulunmaktadır. Coğrafi konumu itibarıyla, dağlık ve engebeli bir alanda yer alması, ilçenin iklim ve tarım koşullarını doğrudan etkilemektedir. Ortalama 1,250 metre yükseklikte bulunan Güçlükonak, soğuk kışlar ve serin yazlarla karakterize edilen bir iklime sahiptir (İşçi, 2008). Bu durum, bölgenin bitki örtüsü ve tarım faaliyetleri üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Özellikle derin vadiler ve yüksek dağların arasındaki tarım arazileri, az sayıda olsa da, bölgenin geçim kaynağı olarak önemli bir yer tutmaktadır.

Güçlükonak'ta köy yaşamı, tarım ve hayvancılık üzerine kuruludur. Köylerde dayanışma ve komşuluk ilişkileri oldukça güçlüdür. İlçe merkezinde kentleşme süreci devam etmektedir. Ancak, kırsal alanlarda geleneksel yaşam tarzı hâkimdir. Son yıllarda eğitim ve sağlık hizmetlerinde iyileşmeler yaşanmıştır. Ancak, bölgenin coğrafi yapısı ve ekonomik zorluklar, bu hizmetlere erişimi kısıtlayabilmektedir.

Güçlükonak'ın sosyokültürel yapısı, tarihsel süreç içerisinde etnik zenginliklerle iç içe geçmiş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlçede, Kürt kültürünün güçlü izleri hissedilmekte olup, geleneksel yaşam biçimleri ve yerel adetler hâlâ varlığını sürdürmektedir. Sosyal yapısı, farklı etnik kökenlerin bir arada yaşadığını ve bu durumun, kültürel çeşitlilik açısından zengin bir mozaik oluşturduğunu göstermektedir. İnsanların bir arada yaşama biçimleri, bu çeşitliliği destekleyen etkin-

liklerle pekişmektedir. Geleneksel değerler, sanat, müzik ve halk oyunları, yereldeki toplulukların yaşamında önemli bir yer tutarak, kültürel değerlerin gelecek nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Sosyokültürel yapı, bir bölgenin kimliğini şekillendiren unsurlardan biridir ve bu açıdan Güçlükönak ilçesinin dinamiklerini anlamak için kritik önem taşır.

Son iki asırda yörede yerleşik bir hayat yaşayanlar arasında Harunan, Welatî, Şikakî ve Jilyan gibi kendi içlerinde güçlü ilişkilere sahip aşiretler bulunmaktadır. Şikakî aşireti Koçtepe Köyünde ikamet ederken Welatî aşireti mensupları Ormaniçi ve Damlarca köylerinde kalmaktadırlar. Harunan aşireti ise Akçakuşak ve Sağkol köylerinde ikamet etmektedirler. Jilyan aşireti mensupları da Dağyeli Köyünde bulunmaktadır. Bu aşiretler, tarihsel olarak bölgedeki sosyal ve kültürel yapının temel taşlarını oluşturmuşlardır. Günümüzde dahi bu aşiretler, sosyal yaşamda ve siyasi ilişkilerde önemli bir rol oynamaktadırlar. Aşiretler arasında güçlü bir dayanışma ve yardımlaşma kültürü söz konusudur. Özellikle düğünler, cenazeler ve ekonomik zorluklar gibi durumlarda aşiret üyeleri bir araya gelmektedirler. 1990'larda yaşanan çatışmalar nedeniyle bölgeden büyük bir göç yaşanmıştır. Bu durum, ilçenin sosyal ve demografik yapısını önemli ölçüde etkilemiştir.

Güçlükönak ilçesinin, yaklaşık iki yüzyıl boyunca sosyokültürel yapısını şekillendiren dinamikler daha çok siyasal ve dinsel dinamiklerdir. Osmanlının son yüzyılında, yönetimde merkezileşme adına yürütülen politikalar bölgenin kültürel değerlerini derinden etkilemiştir. Özellikle dışarıdan gelen/getirilen tarikat mensubu şeyh ve seyyid gibi şahsiyetler ve onların aileleri, genellikle bölgedeki aşiret yapılarıyla iç içe geçmiş ve dini liderlikleriyle toplumsal etkilerini artırmışlardır. Bu durum, sadece Güçlükönak'a özgü değil; Türkiye'nin birçok kırsal ve özellikle sosyoekonomik olarak geri kalmış bölgesinde gözlemlenen bir olgudur. Bu ilişkinin bazı önemli boyutları arasında devletin yönetimdeki boşlukları dinsel otorite dinamikleriyle kapatmaya çalışmasını saymak mümkündür. Zira Güçlükönak gibi merkezi otoritenin zaman zaman zayıf kaldığı bölgelerde, özellikle güvenlik sorunlarının yaşandığı dönemlerde (örneğin Botan Beyliğine son verilmesi, Hamidiye Alaylarının oluşturulması, 1990'lı yıllardaki köy boşaltmaları ve OHAL dönemi gibi süreçlerde bu yöneme daha çok başvurulmuştur), halkın sosyal dayanışma, güvenlik ve rehberlik ihtiyacını tarikatlar karşılamıştır. Devletin otoritesinin yeterince hissedilmediği yerlerde şeyhler ve dini yapılar, alternatif otorite figürleri haline gelmiştir (Arslan, 2019; Özkazanç, 2004: 6-22). Bölgede şeyh ve tarikatların ön plana çıkmasında rol oynayan etkenlerden biri de siyasal iktidarların dini yapılarla ilişkisidir. Türkiye'de farklı dönemlerde siyasal iktidarlar, özellikle muhafazakâr iktidarlar, dini yapılarla (tarikatlara, cemaatlerle)

ittifaklar kurmuştur. Bu ilişkiler bazen oy desteği, bazen de yerel istikrarın sağlanması gibi gerekçelerle yürütölmüştür. Güçlükönak gibi bölgelerde de, siyasal destek sağlamak ya da güvenlik politikalarını dini yapılarla yumuşatmak amacıyla tarikatların faaliyetlerine göz yumulduğu ya da teşvik edildiği dönemler olmuştur (Torun, 2020: 83-94).

Yukarıda da değinildiği gibi devletin dini yapılarla ilişkisi Osmanlının son dönemlerine kadar geri götürölebilir. Zira Osmanlının merkezileştirme politikalarının bir sonucu olarak Cizre Beyliğinin yönetimine son vermesiyle oluşan kontrolsüzlük bölgede, dini yapıların faal hale gelmesine zemin hazırlamıştır (Bilgin, 2012: 85). Diğer taraftan Kürt kimliğinin bastırılması ve asimilasyon politikaları çerçevesinde, devletin bazı dönemlerde Sünni tarikatları (örneğin Nakşibendilik, Kadirilik gibi) destekleyerek Kürt milliyetçiliğine karşı “dindar Kürt” kimliğini öne çıkarmaya çalıştığı görölmüştür. Öyle ki Nakşibendilik, Güneydoğu Anadolu’da en etkili tarikatlardan biri olmuştur. Özellikle Hakkâri, Şırnak, Siirt ve Bitlis’te güçlü kollar oluşturmıştır. Nakşibendi şeyhleri Osmanlı döneminden itibaren hem dini, hem toplumsal, hem de siyasal otorite sahibi olmuşlardır (Subaşı, 2018; Pekasil, 2012).

Bu strateji, hem bölgedeki milliyetçi hareketleri zayıflatma, hem de merkezle daha uyumlu bir dini kimlik inşası çabasını içermektedir (Dinç, 2023). Son olarak denilebilir ki devletin yeterince eğitim, sağlık ve sosyal hizmet sunmadığı yerlerde, bu eksikliği yönetimin desteklediği tarikatlar doldurmuştur (Gökçe, 1997). Bu da onların hem meşruiyetini hem de siyasal etkisini artırmış, bölgenin ise gelişme gösteremeyişini önünde engel teşkil etmiştir. Kısacası Güçlükönak gibi kırsal alanlarda tarikatların ve/veya şeyhlerin etkinliğinin artması, salt dini bir arayıştan çok, devletin bölgeyle kurduğu ilişkinin, güvenlik politikalarının, kimlik meselelerinin ve siyasal çıkarların sonucudur. Siyasal otoritelerin bu yapılarla ilişkisi, çoğu zaman bilinçli ve stratejik tercihler içermiştir.

Sosyoköltürel değişim ve dönüşüm, bir toplumun dinamik yapısının ve kolektif kimliğinin evrimine ışık tutarken, özellikle Güçlükönak İlçesi bağlamında, modernleşme süreci ile ortaya çıkan etkiler belirgin bir şekilde gözlemlenebilir. Bu süreç, geleneksel yapılar ve sosyal normlarla etkileşime geçerek, bölgenin költürel kodlarını ve yaşam biçimlerini dönüştürmüştür. Modernleşme, köyden kente göç, eğitim imkânlarının artması ve bilgiye erişimin yaygınlaşması gibi faktörlerle desteklenerek, bireylerde yeni bakış açıları ve yaşam tarzlarını benimseme eğilimlerini doğurmuştur. Bu bağlamda, yerel halkın değer yargılarında ve günlük pratiklerinde belirgin değişimler yaşanmakta; aile yapıları yeniden şekillenmekte, maddi ve manevi költür unsurları arasında bir etkileşim süreci başlamaktadır.

Bu çalışma Güçlükönak ilçesinin yaklaşık son iki yüz yılının, sosyokültürel olarak şekil kazanmasında etkili bazı figürleri (kişilik/şahsiyet) konu edinmeyi amaçlamaktadır. Bölgede yaşanan yönetsel ilişkilerle şekil kazanan sosyokültürel yapıda öne çıkan sadece ilmi şahsiyetler bulunmamaktadır. Bunlarla birlikte farklı kültürlerden ve aşiret gibi toplumsal yapılanmalardan belirleyici bazı figürlerin de rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Güçlükönak'ta ve yakın çevresindeki köylerde ikamet etmiş olup ilmi kişiliği ile bilinen şahsiyetler üzerinde durulacaktır. bunlarla ilgili bilgiler literatür taramalarından elde edilmiştir. İkinci kısımda ise Güçlükönak'ın sosyokültürel yapısında iz bırakan bazı figürler ele alınacaktır. Bu kısım ile ilgili veriler, nitel araştırma kapsamında derinlemesine görüşme tekniği üzerinden elde edilmiştir. Daha çok sözlü kültür üzerinden elde edilen veriler bir araya getirilerek değerlendirilmiştir.

1. Güçlükönak'ta Yetişen İlmi Şahsiyetler

Güçlükönak, geleneksel yaşam tarzı ağır basan, tarikatlar ve medreseler üzerinden şekil kazanan bir yöre olarak iz bırakmıştır. İslam dininin etkilerinin güçlü bir şekilde yaşatıldığı bir yer olarak bilinmektedir. Zira yanı başındaki Cizre, hem Nakşibendi tarikatı hem de Kadiri tarikatının adeta Anadolu'ya açılan kapısı olmuştur (Yiğit, 2019). İlçe, zengin ve çeşitli dini inançların harmanlandığı bir toplumsal yapıya sahiptir. Bölgede, İslamiyet, tarihsel ve kültürel bağlamda belirleyici bir rol oynamış olsa da, yerel inanç biçimleri ve gelenekler de önemli bir yer tutmaktadır. Toplumun genel yaşam şekli üzerinde belirleyici bir etkisi olan bu inançlar, sosyal ilişkilerin yanı sıra, günlük yaşam pratiklerinde de kendini göstermektedir. Dini normlar ve değerler, bireylerin ahlaki rehberliğini sağlamakta ve kolektif kimliğin oluşturulmasında merkezi bir unsuru temsil etmektedir. Güçlükönak halkı, inançlarının şekillendirdiği yaşam tarzı ile geçmişten günümüze taşıdığı kültürel mirasıyla dikkat çekmektedir.

Dinî inançlar, Güçlükönak ilçesinin sosyal dokusunda derin köklere sahiptir. Yerel halkın bireysel ve toplumsal yaşamını şekillendiren önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Hem dini ritüeller hem de inanç sistemleri, toplumsal dayanışmayı pekiştirirken, geleneksel değerlerin ve kültürel kimliğin korunmasını sağlamak adına da büyük bir işlev görmektedir. Bu bağlamda, inançlar, insanların ahlaki ve etik perspektiflerini belirleyerek toplumsal normların oluşturulmasında kritik bir rol oynamaktadır. Özellikle İslam'ın etkisi, günlük yaşamın her alanında kendini hissettirmektedir; topluluk üyeleri, dini inançları doğrultusunda sosyal ilişkiler kurmakta, yardımlaşma ve dayanışma ile güçlenen bir sosyal yapı içinde yaşama eğilimi göstermektedirler.

1.1. Ramazan El Botî

Ramazan el- Botî (tam adıyla Muhammed Said Ramazan el-Botî, 1929-2013), özellikle İslam düşüncesi, fıkıh, tasavvuf ve modernite gibi konularda eserler vermiş bir İslam âlimidir. Çocuk yaşta Cizre (Güçlükonak'ta doğmuştur) ilçesinden Suriye'ye göç etmiştir. El-Ezher Üniversitesi'nde fıkıh, kelam ve Arap dili eğitimi almış, daha sonra Şam Üniversitesi'nde hocalık yapmıştır. Şam Üniversitesi'nde İslam Hukuku Fakültesi dekanı olmuş, uzun yıllar burada ders vermiştir. Arap dünyasında hem akademik çevrelerde hem de halk arasında tanınan bir isimdir. "Fıkıh Usulü", "İslam ve Akıl", "Büyük İslam Âlimlerinin Çağdaş Problemler Karşısındaki Tavrıları", "İslam'da Akıl ve Nakil", "Sufilik" gibi çok sayıda eseri bulunmaktadır. Hem geleneksel Sünni İslam düşüncesinin bir savunucusu hem de modern İslami tartışmalarda önemli bir şahsiyettir (Ramazan El Botî, 2001).

El-Botî, Batı'dan gelen modernleşme dalgasına karşı, İslam'ın klasik epistemolojik ve metodolojik yapısını korumayı savunmuştur (Köse, 2011). Bu, sosyolojik olarak dinsel geleneklerin modern toplumsal değişime karşı verdiği reaksiyonun bir örneğidir. Sekülerleşme, bireyselleşme ve rasyonalite eksenli modern kültüre karşı İslam'ın bütüncül yapısını savunmuştur. Ramazan el-Botî kutsal olanın merkezde kalmasını savunur. Selefi akımların literalist (lafzi) yaklaşımını eleştirerek, İslam'ın tarihsel birikiminin dışlanamayacağını savunmuştur. Bu yaklaşım, kültürel hafızanın korunması ve toplumsal bütünlüğün devamlılığı açısından önemlidir. Sekülerleşme, bireyselleşme ve rasyonalite eksenli modern kültüre karşı İslam'ın bütüncül yapısını savunmuştur. El-Botî, modern dönemde İslam geleneğini rasyonel, sistematik ve derinlikli biçimde savunmuş bir ilim adamıdır (Özervarlı, 2015). Sosyolojik olarak, geleneksel dini otoritenin modern topluma nasıl cevap verdiğini görmek açısından önemli bir örnektir. Kendisi, klasik anlamda bir ulema otoritesini temsil eder. Weberyen bir bakışla bu, karizmatik değil, geleneksel otorite biçimidir. Dini liderlik anlayışı, halkın güvenini kazanmış, uzun süreli eğitimle temellendirilmiş bir bilgi ve hikmet temelli otoritedir.

El- Botî'nin, Arap Baharı sürecinde Esad rejimine karşı çıkanlara mesafeli durması ve iktidara verdiği bazı dolaylı destekler, onu eleştiriye açık hale getirmiştir. Bu durum, dinsel otoritenin politik rejimlerle kurduğu ilişkiyi tartışmaya açsa da onun ilmi derinliği ve yorum gücü takdir görmüştür. Botî'nin anlayış ve ferasetine şahitlik eden Ekinci, tanık olduğu bir olayı şu şekilde dile getirmektedir:

"1980'li yılların sonlarında, Ürdün'de bir telekonferansta Suudi Arabistan'ın baş müftüsü Abdülaziz bin Baz, Riyad'dan katılmıştır. Şam'ın meşhur âlimlerinden Ramazan El Botî de şamdan katılmıştır. Abdülaziz bin Baz'ın iki

gözü amadır ve aynı zamanda Hilali Gözetleme Komitesinin de reysidir. O programda Allah û Teâlâ'nın eli gözü kulağı olduğunu anlatır. Tabi insana benzediğini anlatır Vehhabi inancı çerçevesinde. Said ramazan El Botî de bunların mecaz olduğunu, yine ayetlerden delillerden anlatmaya çalışır. Abdülaziz bin Baz anlamamakta ısrar edince Said Ramazan El Botî zekâsını ve hazırcevaplığını sergileyerek hemen isra suresinin 72. Ayetini okur: ve men kane fi hazihilâmâ fehûve filaxîretî âmâ vedalllûsebila diyerek "kim bu dünyada âmâ ise ahirette de âmâdır ve yolunu şaşırmıştır, yani gideceği yer de cehennemdir" mealindeki ayeti okur. Demek ister ki sen mecaza inanmıyorsan gideceğin yer cehennemdir. Hâlbuki ayetteki âmâlık hakikati görmemek yani iman etmemekten kinayedir. Ve Maalesef ki Abdülaziz bin Baz cevap verememiştir" (Ekinci, 2025).

1.2. Seyyid Ali Fındıkî

Seyyid Ali Fındıkî (1890–1967), Cumhuriyet dönemi öncesinde Güçlükonak'a bağlı Fındık köyünde doğmuş, özellikle Cizre ve çevresinde etkili olmuş önemli bir mutasavvıf, fıkıh âlimi ve şairdir. İlmî ve tasavvufî kişiliği, bölgesel dini otoritenin halkla olan ilişkisi ve geleneksel İslam anlayışının modernleşme sürecindeki rolü açısından sosyolojik olarak dikkat çekicidir. İlk eğitimini babası Seyyid Süleyman'dan almıştır. Daha sonra Cizre, İdil, Gercüş, Beşiri ve Silvan gibi bölgelerdeki medreselerde eğitim görmüş; Nahiv, Sarf, Fıkıh ve Tefsir gibi İslami ilimlerde derinleşmiştir (Yakışan, 2019). Özellikle Silvan Müftüsü Seyyid Abdurrahman ve Molla Hüseyin Küçük gibi dönemin önemli âlimlerinden ders almıştır. İlim tahsilini tamamladıktan sonra Cizre ve çevresinde imam-hatiplik ve müderrislik yapmış, birçok öğrenci yetiştirmiştir.

Seyyid Ali Fındıkî, Nakşibendî-Hâlidî tarikatına mensup olup, Şeyh Seyda el-Cezerî'ye intisap etmiştir. Tasavvuf anlayışı, klasik çizgiyi takip etmekle birlikte, bireysel ahlak ve toplumun manevi inşasına önem vermiştir. Şiirlerinde tasavvufî temaları işlerken, halkın anlayabileceği sade bir dil kullanmış; Arapça, Kürtçe ve Farsça dillerinde yazdığı şiirlerle geniş bir kitleye hitap etmiştir. Divan'ında dostluk, ahlak, ilim ve Allah sevgisi gibi konulara yer vermiştir (Sabuncu, 2016).

Seyyid Ali Fındıkî'nin ilmî ve tasavvufî kimliği, yalnızca bireysel bir dinî kimlik değil; aynı zamanda bölgesel, kültürel ve toplumsal bir rolün taşıyıcısıdır. Fındıkî, yaşadığı coğrafyada meşruiyetini hem soy bağından (seyitlik) hem de ilim ve takva temelli bir birikimden almıştır. Halkın gözünde onun sözünün kıymeti, herhangi bir kurumsal atamadan değil; geleneksel İslamî bilgelik ve tasavvufî derinlikten gelmek-

tedir. Bu yönüyle, halkın dinî rehberlik ihtiyacını karizmatik ve geleneksel bir figür olarak karşılamıştır. Öte yandan medreselerde verdiği eğitim, yalnızca bireysel bilgi aktarımı değil, aynı zamanda bölgesel düzeyde İslamî kültürün yeniden üretimi anlamına gelir. Fındıkî'nin öğrencileri, bölgede “molla” ya da “alim” olarak yeni otoriteler haline gelmiş, bu da onun bilgisel mirasının nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır (Gökçe, 2013). Medrese geleneği içindeki bu aktarımlar, toplumsal yapının İslami temellerle inşasında önemli bir rol oynamış ve aynı zamanda toplumsal hareketlilik kanalları yaratmıştır.

1.3. Seyyid Feyzullah Erzen

Seyyid Feyzullah Erzen (1932–2002), Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlı Fındık köyünde doğmuş, klasik medrese eğitimi alarak hem ilmi hem de tasavvufî alanlarda derinleşmiş önemli bir âlimdir. Küçük yaşlarda başladığı ilim yolculuğunda Türkiye, Irak ve Suriye'deki medreselerde eğitim almıştır. Özellikle fıkıh, tefsir, hadis, nahiv, sarf ve kıraat gibi İslami ilimlerde derinleşmiştir. Ayrıca tıp, coğrafya, jeoloji, zooloji ve antropoloji gibi farklı alanlarda da bilgi sahibi olmuş, bu çok yönlülüğü eserlerine yansıtmıştır. Medrese ve tasavvuf icazetinin yanı sıra hadis icazeti de almış, bu yönüyle bölgesindeki diğer âlimlerden ayrılmıştır. En bilinen eseri, çok disiplinli içeriğiyle dikkat çeken *Levâmiu'l-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhir* adlı çalışmasıdır (Agi-toğlu, 2019). Tasavvufî yönüyle de tanınan Erzen, özellikle Nakşibendî tarikatı mensubu olarak bilinmektedir. Tasavvufî anlayışı, bireysel ahlak ve toplumun manevi inşasına önem vermiştir. Şiirlerinde tasavvufî temaları işlerken, halkın anlayabileceği sade bir dil kullanmış; Arapça, Kürtçe ve Farsça dillerinde yazdığı şiirlerle geniş bir kitleye hitap etmiştir.

Belirgin özellikleri bakımından ele alındığında Seyyid Feyzullah Erzen, bölgesel düzeyde dinî liderlik yaparak, halkın manevi ihtiyaçlarına cevap verdiği, medreselerde eğitim vererek, bölgedeki dinî bilginin sürekliliğini sağladığı ve sosyal sermayenin oluşumuna katkıda bulunduğu söylenebilir. Tasavvufî öğretileriyle bireylerin manevi gelişimine katkı sağladığı, bunun da toplumsal aidiyet duygusunu güçlendirdiği, modernleşme sürecinde geleneksel İslam anlayışını koruyarak, toplumsal değişime karşı bir denge unsuru olduğu söylenebilir.

1.4. Abdurreqîb Yusuf

Abdurreqîb Yusuf, 1943 yılında Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlı Zivinga Hacı Ali köyünde doğmuş, Kürt edebiyatı, tarihi ve kültürü üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan önemli bir Kürt entelektüelidir. Hayatının büyük bir kısmını Irak Kürdistanı'nda geçirmiştir. Babası

Molla Yusuf, ilim ve edebiyata meraklı bir şahsiyet olup, oğlunun eğitime büyük katkı sağlamıştır. Abdurreqîb Yusuf, genç yaşta klasik Kürt şiiriyle tanışmış ve özellikle Cegerxwîn'in eserlerinden etkilenmiştir. 13 yaşında Suriye'ye giderek eğitimine devam etmiş, ardından Zaxo ve Duhok gibi bölgelerde medrese eğitimini sürdürmüştür (Sadîni, 2019). Abdurreqîb Yusuf'un çalışmaları, Kürt toplumunun kültürel ve sosyal yapısını anlamada önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Onun belgeleri, Kürt halkının geleneksel yaşam tarzını, inanç sistemi ve sosyal normlarını yansıtarak, toplumsal analizler için zengin bir veri sunmaktadır. Özellikle, geleneksel uygulamaların modernleşme sürecindeki dönüşümünü belgeleyerek, kültürel değişim ve süreklilik konularında önemli katkılarda bulunmuştur.

Abdurreqîb Yusuf, Kürt edebiyatı ve kültürü üzerine yaptığı derinlemesine araştırmalarla tanınmaktadır. Özellikle Kürt halkının geleneksel uygulamalarını belgeleyerek, bu kültürel mirasın korunmasına katkı sağlamıştır. Örneğin, Kürt erkeklerinin tarihsel olarak küpe takma geleneğini incelediği çalışmasında, 1991 yılında 80 ve 90 yaşlarındaki birçok Kürt yaşlısıyla görüşerek, geçmişte Kürt erkeklerinin gümüş ve altın küpeler taktığını, bazılarının boncuklu küpeler kullandığını ve zengin ailelerin tek erkek çocuklarının evlenene kadar küpe taktığını, evlendikten sonra ise çıkardıklarını belgelemiştir (Rojnameya Roja Welat, 2024). Ayrıca, "Ed-Devletü'd-Dûstekiye fi Kürdistanî'l-Vüstâ" (Yusuf, 2001) adlı eserinde, Orta Kürdistan'daki Dostekî Devleti'nin tarihini ele almıştır.

2. Güçlükönak'ın Sosyokültürel Yapısında İz Bırakan Bazı Figürler

Söz konusu figürlere geçmeden evvel bölgenin toplumsal ve kültürel yapısından söz etmek konunun anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından elzemdir. Bu da, Osmanlının son dönemlerinden günümüze kadar yaşanan gelişmeleri kısaca ele almakla mümkündür.

İlmi şahsiyetleriyle daha fazla anılan Güçlükönak ilçesinde, sosyal ve kültürel hayata etki eden bazı figürlerden söz etmek de mümkündür. Bunlar içerisinde aşiretsel yapıda önemli bir rol oynayan *Miho Brahima*, dışarıdan gelip ilçenin köyüne yerleşip toplumsal yaşamda Şeyh olarak rol oynayan Şêxê Zirav, Süryani kültürüne mensup olduğu halde Müslümanlar arasında hekim olarak bilinen *Hekim Şemûn*, yaşadığı köyün toprağıyla asi bir tutum sergileyen *Mûso Kovexî* gibi kişilikler ele alınacaktır. Söz konusu olan toplumsal kişilikler yalnızca bireysel kimlikleriyle değil, temsil ettikleri sosyal rolleriyle de yörenin sosyolojik dinamiklerini anlamada önemli bir yer tutar. Bu bölümde, söz konusu figürlerin toplumsal yapı içerisindeki konumları, liderlik tarzları ve halkla kurdukları ilişkiler üzerinde durulacaktır.

2.1. Miho Brahîma

Yerel halk anlatılarında adaletli, cesur ve toplum yararına çalışan bir figür olarak öne çıkmaktadır. Her ne kadar akademik literatürde izine net biçimde rastlanmasa da, halk hafızasında şekillenen bu tür karakterler, sözlü kültürde önemli bir yer tutar. Miho Brahîma, halkın beklentilerine uygun hareket eden bir yerel otorite figürü olarak, sosyokültürel düzenin halk lehine işletilmesinde önemli bir yer alır. Özellikle yerel taleplerin sözcüsü olma uğruna hapis hayatını göze almış, Rodos adasına sürgün edilmiş ve akabinde hapisten firar ederek doğduğu topraklara geri dönmüştür.

“Miho Brahima, Harunan aşiretinin lideridir, Bedrixan Beg döneminde isyana destek vermesi yüzünden Rodos adasına sürgün gönderilmiştir. Dört yıl hapiste kaldıktan sonra beş arkadaşıyla beraber hapishaneden kaçarlardı. Yaklaşık altı ay boyunca yollarda gizlenerek memleketine gelmeye çalışır. Maraş civarına gelirken bir arkadaşları köyden ekmek almaya gider ve geri dönmez, Beşiri tarafında da bir arkadaşları bu şekilde ortadan kaybolur. Güçlükonak’a geldiğinde yalnızdır ve saç sakalı birbirine karışmıştır. Köyünde yaşanan gelişmeleri yakından öğrenmek için birkaç gün köyün etrafında saklanır. Bir gün tarladaki bir kadından su ister, kadın akşam eve gelir ve Miho Brahima’nın hanımına gider. Perişan haldeki birinin kendisinden su istediğini, ancak onu başparmağından tanıdığını ve bu adamın onun kocası olduğunu belirtir. Artık köy halkı Miho’nun her an eve gelebileceğinin farkındadır...) (KK: 2, 76 yaşında).

Miho Brahima, Harunan aşiretinin önderi olarak hapishaneye düştüğünde ailesi ve aşireti başsız kalmış, çevredeki aşiret ve ağaların hakaretine maruz kalmıştır. Döndüğünde doğru bilgi edinmek üzere farklı tekniklere başvurmuş ve ailesine haksızlık yapanları cezalandırma yoluna gitmiştir.

“Miho Brahîma iri yarılı, güçlü ve heybetli biriymiş, hapisten kaçıp geldiğinde gizlice kendi evinin damına çıkmış, damdaki delikten içeride konuşulanları dinlemiş ve ailesine haksızlık yapan ailelerin ve kişilerin kimler olduğunu öğrenmiş. Hemen harekete geçip hızlıca damdan inerken aşağıdan bastığı yerden ses duyulmuş. Kendi içlerinde demişler ki ‘bu ya damda gezdirilen iri taştır, ya da Miho Brahima’nın ayak bastığı yerin sesidir.’ Dışarı çıktıklarında Miho çoktan uzaklaşmıştır. O gece, ailesine haksızlık eden Ağanın ailesinden altı kişi öldürmüş ve evlerini de ateşe vermiş” (KK:1, 56 yaşında).

Aşirete önderlik etme becerisini fazlasıyla göstermiş olan Miho Brahîma, sadece aşiretinden değil, yörede yaşayan Süryanilerin de takdirini kazanmıştır. Öyle ki sonrasında yakalanıp Diyarbakır'a götürüldüğünde yanındaki Îsivê Mirad adındaki Süryani komşusu kendisine ilginç, ancak anlamlı bir teklifte bulunmuştur. Bu araştırma kapsamında görüşülen kişilerden biri de Îsivê Mirad'ın torunun torunudur ve onun da ismi Îsivê Mirad'tır.

"Biz aslen Süryani'yiz, Îsiv benim büyük atalarımın biridir ve Miho Brahîma'nın yakın dostudur. Miho Diyarbakır'da idam edilecekken Îsiv ona der ki 'ben senin yerine geçeyim, senin yerine beni assınlar, seni asarlarsa ben senin ailene bakamam ama ben gidersem sen benim aileme de bakarsın. Ben senin gibi beceremem..." (KK: 3, 79 yaşında).

Miho Brahîma ile Süryanî ailenin yaşadıkları dostluk, sonraki süreçte de devam etmiş ve günümüze taşınmıştır. İlçede ikamet eden Îsivê Mirad'ın akrabaları ile Miho Brahîma'nın akrabaları dostluk ilişkilerini devam ettirmektedir.

2.2. Mûso Kovexî

19. yüzyılda Botan bölgesinde, özellikle Cizre'ye bağlı Kovex köyü merkezli bir figür olarak öne çıkmıştır. Cizre emiri Mihemed Beg döneminde bulunduğu köyün toprağından aldığı güçle kimseye boyun eğmeyen ve Beg'in adamlarına vergi vermeyen bir halk önderidir. Mûso Kovexî, Botan bölgesindeki yerel güç dengeleri içinde bağımsız duruşuyla dikkat çeken bir figürdür. Mihemed Beg, bölgedeki aşiretlerden vergi ve erzak talep ettiğinde, Mûso Kovexî bu talepleri reddetmiş ve bu nedenle Mihemed Beg tarafından cezalandırılmak istenmiştir. Ancak, Mûso'nun kararlı direnişi ve halk arasındaki itibarı, onun idam edilmekten kurtulmasına ve sonunda affedilmesine yol açmıştır. Mûso Kovexî'nin hikâyesi, Kürt sözlü edebiyatında ve halk anlatılarında yer bulmuş, onun direnişi ve bağımsızlık arzusu, bölgedeki diğer aşiretler için de bir örnek teşkil etmiştir. Özellikle Botan bölgesindeki aşiretler arasında, merkezi otoriteye karşı gösterilen bu tür direnişler, yereldeki lider kişilerin halk nezdindeki saygınlığını artırmıştır. Kendisi, halkın gözünde adaletin ve onurun savunucusu haline gelmiş; bu da onun sosyo-politik liderliğini meşrulaştırmıştır.

Kovex kendisine yeten bir köydür ve kendi başına yaşamayı, hiçbir yere bağlı olmamayı esas almıştır. Köyün önde gelen şahısları Mûso'nun etrafında toplanmıştır. Efsane haline getirilen hikâyesinde her ne kadar Mûso'nun cesaretini, etrafındaki insanlardan ziyade köyün toprağından aldığı iddia edilse de esasen hikâyenin "her horoz kendi

çöplüğünde öter' atasözünün bir tezahürü olduğu düşünölmektedir.

"Mûso'nun hikâyesini çok duydum. Buralarda hemen herkes bilir bunu. Kendisi çok halim selim ve saygın bir insanmış. Haksızlığa tahammöl etmeyen, kendi köyündeki tüm sorunlarla yakından ilgilenip çözen biriymiş. Beg'in kendilerinden haksız yere ve fazlasıyla vergi aldığını düşündüğünden vergi için gelenleri geri gönderirmiş. Beg'in tüm uyarılarına rağmen geri adım atmaz ve her seferinde Beg'in adamlarını döverek geri gönderirmiş. Bunun üzerine Beg kendisini kasrına getirtmiş ve vergi verip vermeyeceğini sorduğunda makul ve tevazulu şekilde 'evet' cevabını almış. Mir hayretler içerisinde kalmış ve etrafına bunun nedenini sormuş. Etrafındaki adamları, köyündeki toprağın üzerinde olduğu zaman dikbaşı kesildiğini söylemişler. Mir de köyündeki toprağı getirtip ayağının altına bıraktırtarak kendisinden vergi vergi talebinde bulunmuş ve bu konudaki verdiğı söz hatırlatılmış. Mûso ise vergi vermeyeceğini belirterek öncesinde verilen sözleri inkâr etmiş. Bunun üzerine, meselenin Kovex köyünün toprağıyla ilgili olduğu sonucu çıkarılmış..." (KK: 5, 68 yaşında).

2.3. Şêxê Zirav

Mistik ve dini yönüyle öne çıkan Güçlükönak'ın önemli bir figürüdür. Adından da anlaşılacağı gibi "Zirav" (zayıf, çelimsiz) lakabına rağmen, ruhani etkisi oldukça güçlü olmuştur. Onun halk nezdindeki otoritesi, dini bilgilere vakıf olması, keramet atfedilen davranışlar ve halkın manevi ihtiyaçlarına hitap etme becerisine dayanmaktadır. Şêxê Zirav, Durkheim'in kolektif bilinç kavramıyla uyumlu olarak, toplumsal bütönlüğün dinsel bir figür aracılığıyla nasıl sağlandığını örnekler. Otoritesi rasyonel kurallardan değil, gelenek ve inançtan beslenir.

Şêxê Zirav, Güçlükönak ilçesindeki dini ve kültürel yaşamın merkezlerinden biri olarak, bölgedeki toplumsal dinamiklerin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Onun öğretileri, sadece inanç değil, aynı zamanda günlük yaşamın ahlaki ve etik yansımalarını da kapsar. Dini ritüellerin ötesine geçerek, toplumsal dayanışmayı teşvik eden pratiklerle, bireylerin bir araya gelmesini sağlamış ve bu sayede sosyal bir kimlik oluşturmuştur. Zira onun öğretileri sadece bireysel bir ruhsal gelişim değil, toplumsal huzur ve refah arayışını da içerir.

"Şêxê Zirav, aslen Horasan tarafından geldiğı söylenen bir velidir. Geldiğinde Erzanix diye bir köye yerleşmiş ve keramet sahibi olduğunu belirterek kısa sürede bir üne ka-

vuşmuştur. Kerameti de kimilerine göre, ibriğin ağzından girip su dökülen yeri olan ince deliğinden çıkmıştır. Kimileri de halk arasında “nexweşiya zirav” denilen hastalığa çare bulduğu için kendisine ‘zirav’ ismi verilmiştir” (KK: 6, 67 yaşında;

“Kendisi bölgede herkesçe bilinen ve üzerine yemin edilen biridir. Halkın danıştığı, aşiretler arası kavgaları barıştırmada aracı olduğu biridir. Kendisinden sonra aile üyeleri birbirine düşmüş ve dışarıya göç etmişlerdir. Günümüzde özellikle Cizre ve Nusaybin’de akrabaları/torunları bulunmaktadır. Nusaybin’deki ticaretin önemli bir kısmı Şêxê Zirav’ın torunları tarafından idare edilmektedir” (KK: 5, 58 yaşında).

2.4. Hekîm Şemûn

Geleneksel halk hekimliği pratiğini temsil eden biri olarak Hekîm Şemûn, aynı zamanda entelektüel bilgiye sahip olduğu kabul edilen bir şahsiyettir. Tıbbî bilgi ile dini bilginin iç içe geçtiği bu figürdür ve bölgedeki bilgi sistemlerinin nasıl melezleştiğine dair ipuçları sunmaktadır. Hekîm Şemûn’un halk arasında “hikmet sahibi” olarak anılması, onu hem bilge hem de şifacı kılmaktadır. Foucault’nun bilgi ve iktidar ilişkisi bağlamında, Şemûn’un bilgisi onu toplum nezdinde güçlü kılmakta, bu bilgi de bir tür sosyal otoriteye dönüşmektedir.

Hekîm Şemûn, yalnızca bir tıp bilgini değil, aynı zamanda bir kültürel mirasın taşıyıcısı olarak toplumsal dinamiklerin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Geleneksel tıbbın uygulanmasında öncülük eden Şemûn, yerel bitkilerin şifa verici özelliklerine dair kapsamlı bir bilgiye sahip olmuştur. Onun tıbbi uygulamaları, hem bilgisel derinliği hem de pratikteki etkinliği sayesinde, toplumda yaygın bir kabul görmüştür. Özellikle Güçlükönak ilçesindeki insanlar, Şemûn’un sunduğu alternatif tedavi yöntemlerine duydukları güvenle, birçok hastalığın çaresini onun tarifleriyle bulmuşlardır. Bu süreç, yalnızca bireylerin sağlığını korumakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal bağları güçlendirmiş ve yerel kültürün sağlık anlayışını derinleştirmiştir.

Güçlükönak ilçesinin zengin sosyokültürel dokusunun ayrılmaz bir parçası olarak, sağlık alanında sunduğu uygulamalarla tanınmıştır. Onun tıbbi pratikleri, yerel halkın algısı ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen bir deneyim birikimini yansıtarak, geleneksel tıbbın modern tıpla etkileşim halinde evrildiği özel bir ihtiyaca karşılık vermiştir. Bu uygulamalar, doğal bitkilerin ve eski şifalı uygulamaların kullanılmasıyla beslenen bir şifa anlayışını içermektedir. Hekim, belirli hastalıkların tedavisinde bölgede yaygın olan bitkisel formülleri ustalikle uygu-

larken, aynı zamanda çeşitli çağlar boyunca süregelen tıbbi bilgilerle zenginleştirilmiş bir tedavi repertuarı sunmuş, bu sayede hastalarına hem fiziksel hem de ruhsal sağlık sağlamıştır.

Şemûn'un tıbbi uygulamaları; doğa ile iç içe bir yaşam tarzını ve kültürel bir mirası simgelerken, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı da pekiştirmiştir. Örneğin, zeytin yaprakları, gül suyu ve sarımsak uygulamaları gibi bileşenler, yalnızca fizyolojik rahatsızlıkları değil, aynı zamanda duygusal sıkıntıları da hafifletmek amacıyla kullanılmıştır. Hekim, hastalarının sadece bedenine değil, ruhuna da hitap ederek, tıbbın özündeki holistik yaklaşımı benimsemiştir. Bu; hastaların tedavi süreçlerinin daha etkin ve anlamlı hale gelmesine katkı sağlamıştır. Tıbbın yanı sıra, halkın psikolojik durumunu ön planda tutarak, sosyal bağların güçlenmesine yardımcı olmuştur.

“Süryani asıllı, çok iyi bir hekimdir. 1940'lı yıllara kadar bölgede adından söz ettirmiş, Güçlükonak'ta ikamet eden biridir. Din veya kültür farkı gözetmeksizin hasta olan herkesin ayağına gidip tedavi ettiği söylenir. Aile büyüğümüzün söylediğine göre, yanında ameliyat için kullandığı bıçağını, bıçağın hijyenini sağlayacak malzemeleri ve bileme aparatlarını; yaraları iyileştirmek üzere bulundurduğu merhem ve bitki tozlarını eksik etmez, yaptığı tedavi karşılığında da bir ücret almazdı.” (KK: 5, 58 yaşında).

“Kendisi yerelde azınlık durumunda olmasına rağmen çoğunlukta bulunan kesimlerle (Müslümanlarla/Kürtlerle) sorunsuz şekilde hareket etmiş ve güzel diyaloglar geliştirmiştir. Ancak yaşanan toplumsal gelişmeler dinsel azınlıkta bulunan kesimlerin tedirgin olmalarını beraberinde getirmiş ve kendisi de mücbir sebeplerden dolayı Avrupa'ya göç etmiştir. Giderken evini, çok sevdiği Müslüman bir arkadaşına çok ucuz fiyata vermiştir” (KK: 3, 79 yaşında).

Bu figürlerin tamamı, modern devlet öncesi toplum yapısında toplumsal düzenin korunmasında, kültürel aktarımın sağlanmasında ve kimlik oluşumunda kritik roller üstlenmiştir. Her biri, halkın zihninde sadece tarihsel değil, aynı zamanda kültürel ve ahlaki referans noktaları olarak yaşamaya devam etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışma, Güçlükonak ilçesinin sosyokültürel yapısında iz bırakan önemli figürleri tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamda ele alarak, yerel hafızanın nasıl inşa edildiğini ve süreklilik kazandığını ortaya koymayı amaçlamıştır. İncelemeye konu edilen şahsiyetlerin her biri, yalnızca bireysel varoluşlarıyla değil; aynı zamanda temsil ettik-

leri sosyal roller, dini ve entelektüel miras, ahlaki duruş ve toplumsal sorumluluklarıyla bölge halkının zihninde kalıcı bir yer edinmiştir.

Güçlükonak'ın geleneksel yapısı içinde tarikatlar, medreseler ve aşiretler hem sosyal düzenin hem de kültürel aktarımın ana dinamikleri olmuştur. Bu yapı içinde ön plana çıkan Ramazan el-Boî, Seyyid Ali Fındıkî ve Seyyid Feyzullah Erzen gibi ilmi şahsiyetler; bilgi birikimleri, ahlaki önderlikleri ve İslamî düşünceye katkılarıyla sadece birer dini figür değil, aynı zamanda toplumsal dönüşüm süreçlerinde etkili olmuş bireylerdir. Bu şahsiyetlerin eğitim yoluyla oluşturdukları dini otorite, Weberyen anlamda geleneksel otorite biçimini yansıtırken, aynı zamanda kültürel süreklilik için hayati bir işlev de üstlenmişlerdir.

Öte yandan Miho Brahîma, Mûso Kovexî ve Hekîm Şemûn gibi figürler, halk anlatılarında yer alan ve toplumsal adalet, direnç ve bilgelik temsili olarak öne çıkan karakterlerdir. Miho Brahîma'nın direnişçi kimliği, Mûso Kovexî'nin yerel özerklik anlayışı ve Hekîm Şemûn'un halk hekimliği bilgeliği, modern öncesi toplum yapısında sivil toplumun nasıl şekillendiğini gösteren örneklerdir. Bu figürler, yazılı tarihten ziyade sözlü kültür aracılığıyla aktarılmış; dolayısıyla yerel kimliğin, aidiyetin ve kolektif belleğin oluşmasında simgesel değer kazanmışlardır. Şêxê Zirav gibi dini-mistik figürler ise, halkın ihtiyaç duyduğu manevi rehber rolünü yerine getirmiş, kolektif bilinç aracılığıyla toplumsal dayanışmayı sağlamaya çalışmıştır. Onun gibi şahsiyetler, rasyonel bir yapıya değil, inanca dayalı bir otorite kurarak, bireylerin hayatında hem dini hem sosyal rehberlik yapmışlardır.

Sonuç olarak, Güçlükonak'ın toplumsal yapısını şekillendiren bu figürler, modernleşme süreciyle birlikte yaşanan sosyokültürel dönüşümlerde ya direnç noktası ya da geçiş köprüsü işlevi görmüşlerdir. Çalışmada ortaya konan figürler üzerinden okunacak yerel sosyoloji, sadece bir bölgenin tarihini anlamakla kalmaz; aynı zamanda Türkiye'de kırsal alandaki sosyal otorite, dini liderlik, kültürel direnç ve aidiyet gibi kavramların da analizine katkı sunar. Bu yönüyle çalışma, hem yerel kültürel mirasın korunmasına hem de sosyolojik çözümlemelere zemin hazırlayan özgün bir katkı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, N. (2019). *Seyyid Feyzullah Erzen'in (ö. 2002) Levâmi'ul-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhir Adlı Eseri Çerçevesinde Bazı Hadis Konuları ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*. Dergipark. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/44844/491265>

Arslan, H. (2019). *Türkiye'de dini oluşumların varlık sebepleri ve bu oluşumların güvenlik açısından değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek

Lisans Tezi, Polis Akademisi. <https://www.academia.edu/41611245>

Bilgin, F. (2012). Osmanlı h kimiyetindeki Cizre'de siyasal d n    m ve merkezileşme politikaları. *Uluslararası Bilim D    nce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, 71–85.

Din , M. A. (2023). İsy n Sürgünleri:      Ubeydullah İsy nı Sürecinde 132 Elitin Sivas'a ve Haleb'e Nefyi. *ResearchGate*. https://www.researchgate.net/publication/388366935_ISYAN_SURGUNLERI_SEYH_UBEYDULLAH_ISYANI_SURECINDE_132_ELITIN_SIVAS_A_VE_HALEB_E_NEFYI

Ekinci, E. B. (2025). Herkese anlayacağı dilden konu mal : Said Ramazan el-Buti ve Bin Baz, <https://www.youtube.com/watch?v=M-L2xHP4NOO8> (Erişim Tarihi: 27.05.2025).

El- Bot , M. S. R. (2001). *İslâm'da akıl ve nakil  atı ması* (T. Yıldız,  ev.). İstanbul: Risale Yayınları. (Orijinal eser yayımlanma tarihi: 1978).

Erta , K. (2021). *Osmanlı'nın son döneminden günümüze  ırnak'ın etnik ve dini yapısı*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Gökçe, B. (1997). *Güneydoğu Anadolu Sorunu*, Türkiye Sorunlarına C z m Konferansı 1, Ankara, 24-27 Aralık 1997.

Gökçe, C. (2013). Seyyid Ali Fındıkî'nin Div nında Dostluk. *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(29), 243–256.

İ  i, E. (2008). *Türkiye'de aktif (diri) fayların bölgesel analizi ve savunmasız nüfus ilişkisi*, Gaziantep: Özgür Yayınları.

Köse, A. (2011). Din  d    nce gelenek ve değişim: Ramazan el-B    r ne i. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(3), 139-161.

 zervarlı, M. S. (2015). Moderniteye karşı geleneksel İslâm d    ncesinin savunusu: Ramazan el-B    'nin entelektüel  izgisi. *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 37, 89-108.

Özkazanç, A. (2004). Türkiye'de otoriter yönetim zihniyeti. *Toplum ve Bilim*, (101), 6-22. <https://www.academia.edu/17410985>

Pekasil, T. (2012). Toplumsal statü göstergesi olarak dini otorite tipleri: Cizre  rne inde     , Molla ve Seyyidler, *Uluslararası Bilim D    nce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 2012, ss.71–85.

Rojnameya Roja Welat. (2024). *Kürt erkeklerinin küpeleri*. Erişim adresi: <https://rojawelat.me/makaleler/kurterkeklerinininkupeleriroyawelat.me+1Facebook+1>

Sabuncu, S. (2016). Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı ve Tasavvufi Ki ili i. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 75–90.

Sad n , M. X. (2019). *Hayatını tarih ve kültüre adayan insan; Abdurre  b Yusuf*, Independent Türkçe, <https://www.indyturk.com/>

node/99856/k%C3%BClt%C3%BCr/hayat%C4%B1n%C4%B1-tarih-ve-k%C3%BClt%C3%BCre-adayan-insan-abdurreq%C3%AEb-yusuf-1?utm_source=chatgpt.com

Subaşı, N. (2018). Bir bölgenin dinî-kültürel değişimi: Doğu ve Güneydoğu Anadolu örneği. *Tasavvuf Dergisi*, (41), 1-31.

Torun, İ. (2020). Tarikat ve cemaatlerin siyasetle ilişkisi. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(17), 83-94.

Yusuf, A. (2001). *Ed-Devletü'd-Dûstekiye fî Kürdistani'l-Vüstâ-II*. Erbil: Dâr Ârâs.

Yakışan, V. (2019). *Seyyid Ali Fındıkî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

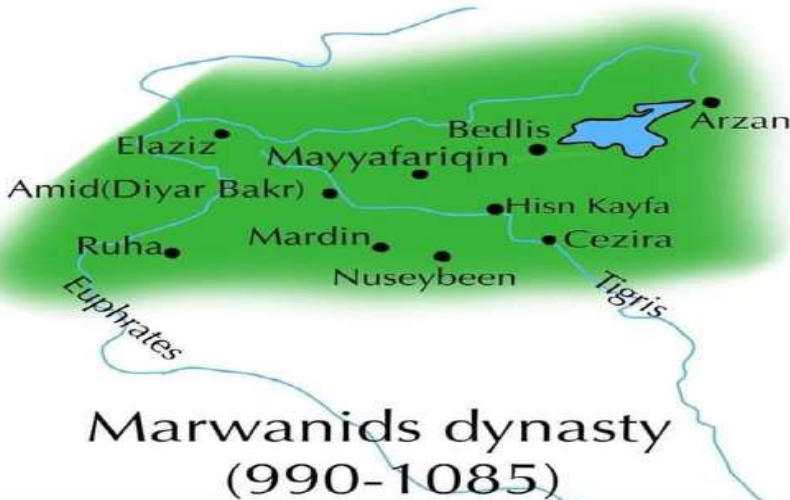
Yiğit, M. (2019). *Mevlânâ Halidî Bağdâdî'den Günümüze Cizre'de Faaliyet Göstermiş Tarikatlar ve Temsilcileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



Damezirandina Dewleta Merwaniya de Rola Konfederasyona Eşîreta Bejnevîyan (Başnav yan jî Boşnevî)

Rıdvan ATABEY

Dewleta Merwaniya: Damezrandina Dûwel, dewlet yan jî împaratorî yan bi navê şexsanû yan jî bi navê malbatan tên naskirin. Wekîmî-nak; malbata Umeviyye (Emevî) , malbata Abas(Abasî) malbata Bilge kul Kadir Han (Karahanlılar) Selçuk bin Dukak (Selçuklu) Atabeg İmadeddin Zengî (Zengiler) Necmedin Eyup (Eyubîler) Osman Qazi (Osmanlı) hw. Her çi qas Bazê Doskî yanî bi navê xwe yê rasteqînî Ebu Abdullah el Hûseyin hewldana damezrandina dewleta Merwaniya destpêkiri be jî dewleta Merwaniya bi navê xwiharziyê Bazê Dostkî, bi navê Ehmed bin Merwan hatiye damezrandin û bi wî navî hatîye naskirin.



Ebu Ebdullah el Hûseyin: yanî Bazê Dostkî ew bi xwe jî konfederasyona eşîra Humêdiya ye. Qebîla wî Doskî ne û niha jî Duhukê eşîra herî mezin û giran e. Baz leqebê wî ye, kesên ew nav Îê kirine ew şibandine Teyrê Baz, Teyrê Baz jî fêlbaziya nêçirvaniya xwe tê naskirin. Sedemên Bazê Doskî dêxe tevgerê yek rikeberiya navbera Xelîfê Ebasiya û Selteneta Dewleta Buheyviya û deylemiya rêvebirên herêmên kurda

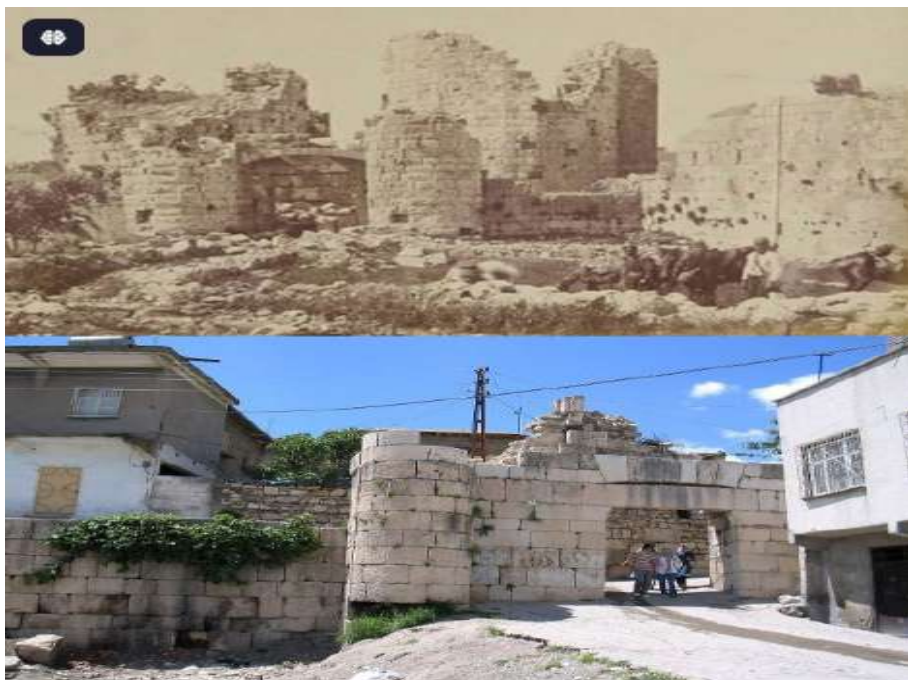
binemala eşîra Texlibiya Hemdanî ne.

Çawa piştî kuştina Ebu Muslimê Xwristanî navbera wan xelîfe Ebasiya têkçûyî zilm û zordariya waliyê Mûsilê ibnî

Kureyş, kurdên eşîra Hezbanî û Rewadiyan neçar mayîn koç û rêwingî bûyîn li ber Kafkasyayê ve çûyîn û li duvînê sedsala 8'an de mîrekiya Memlandamezrandin piştî wê çend salekê Genceya Ezerbeycanê Dewleta Rewadiya dadmezrîn in. Sala 850'an da jî Dewleta Rewadî li Tebrîzê tê damezrandin. Di piştî wan dewletan, Dewleta Şedadîyên Divînê û Şedadîyên Aniyê tî avakirin. Piştî xelîfên Emevî û Abasiyan dev fîtuhat û cîhadê berdan ketin pey zewq û sefayê Kurdbi awayekî neçar li kafkasyayê ser axa Bîzansiya dewletên misilman avakirin û bûn sebeb ku rojekê Anatolîya jî bibe axa misilmanan.

Dewleta Merwaniya û ew rikeberiya navbera xelîfê Ebasiya û xwediyê Dewleta Seltenetê Şîeyên Buheyviya û Deylemî û rêvebirên herêmên kurdan Hemdanîya de herî zêde zêder kurdan didîtin. Şer û cengên navbera wan de çêdibûn kurd neçar dimantevlî wan arîşeya bibin.

Bazê Doskî biryar da ku ji rikeberiya wan dewleta Siudê wegire. Bazê Doskî kesekî bi rêxistin û jêhatî bû ew rêvebirê Kelha Akre pêşengê konfederasyona eşîra Humêdiya bû. Dest bi şerê Hemdaniya kir û tifaq li gel Konfederasyona eşîra Hezbaniya û konfederasyona eşîra Bejneviya çêkir, demek nezik de Cizîr û Heskîf, Meyafarqîn, Erzen, Nisêbîn, Erdîş, Hekkari xistin bin kontrola xwe û gelek caran hewl da ku Musilê jî bixwe bin kontrola xwe lê serfiraz nebû.



Paytewxtê Merwaniyan Meya Farqîn Deriyê Kelha du Sûr

Ev herêmên me qala wan kirî 983ê û heta 990an awayekî defakto li bin kontrola Bazê Doskî de bûn, Ew Robîn Hodê serdema xwe bû. Piştî kuştina Bazê Doskî damezrandina Dewleta Merwaniya dibe nesîbê xwarziyê wî Ehmed bin Merwan. Dewleta Merwanîya daîm herêmek tampon bû navbera Bîzansîyaû xelîfê Ebasî de ji ber wê her tim li nav şer û cengê de bûn, ew jî dibû sedemêku Anatolîya awayekî hêsantir bibe misilman. Dewleta Merwaniya 990'an û heta 1085 bi nêzikî sed sala hikimdariyê dike. Avakirina Dewleta Merwaniya de piştgirî û alîkarîya herî zêde û mezin konfederasyona eşîra Bejneviyan dikir. Ji xeynî wê jî Siltanên Merwaniya gelek zewacên xwe bi qîzên pêşîyên

Bejneviyan re dikirin. Yanî Merwanî û Bejnevî, xal û xwarziyên hev bûn.

Damezrandina Dewleta Merwaniya bi pêşengiya Bazê Doskî û sê konfederasyonên eşîran rolek mezin dilîzin. Ev konfederasyon Bejnevî, Humêdî û Hezbanî ne.



Kelha Rewandiz (Warê Hezbanî û Rewadiyan)

Ev konfederasyonên eşîra her yekî ji wan sê eşîra pêk tên.

-Hezbanî: Rewadî û Hukamî û Ebu Maran, eşîrên derdora Şehrezûr û Hewlêr û Rewandiz bûn.

-Humêdî: Hakkariye û Zerzaî û Maran ,Eşîrên derdora Akrê û Hakkari û Şingalê



Kela Akrê (Navenda Konfederasyona Eşîra Humêdiya û Helîna Bazê Doskî

-Bejnevi: Şikakakî, Mîran û Goyî ne, Gabar û Heskîf û derdora çîyayên Bohtan.

-Şikakî: Eşîrek gelek bi nav û deng in. Şikakî jî milek ji konfederasyona Bejneviya ne.

Ev kok û bi reyên xwe ve eşîrek ya çîyayên Gabar û Bohta ne. Agahîyek û nêrînek çewt û xelet heye divê bête serastkirin.

Kesên bi navê Hoza Şikaka, ji Rojhilatê Kurdîstanê Selmas û derdora Êrmiyê tîn naskirin ew bi xwe ji Bohtan çûne. Wexta Ebdurezzak Muhammed Necip Bedirxan li salên 1910 -11'da ji Stenbolê derbazî Tehranê dibe ji wir diçebajarê Makûyê, alîkariya herî mezin Mihemed Axayê Şikakî û kurê wî Simkoyê Şikakî didinê ji bo tevgera Ebdurezzak Beg. Eşîra Şikakan dirokê de hertim bi hişmendiya eskerî tevgerîyaye .

Li gor agahîyên em pê dizanin Teter Axa û axalerên Şirnex jî ji eşîra Şikaka ne .

Milek ji eşîra Şikakan berê derdora Berava Bismilê niştecih bûn sedemê zozan koçertiyê de. Dewra Dewleta Akoyunluyan derbazê Dêrsimê dibin û li wir bi navê Şewakî tîn naskirin. Eşîra Şikakî yê herêma Gabar de hêjî li heft gundan de jîyana xwe didominîn.

Her heft gundên Şikakan ev in:

Zivinga Şikaka
Sewadî
Bizêna
Xêste
Toranî
Xaran
Gêrê

Mîran: Eşîra Mîran, milek ji konfederasyona Bejnevîya ye û di-dîrokê de xwedîyê giringî û rolek gelekmezî e. Ev hoz û eşîra Mîran, her tim bi esker û çekdarîuserbazên xwe ve meşhûr û merûf e. Ji vê eşîrê gelek serbaz rabîne.

Artêşa Salahaddinê Eyubî de navê çend kesan derbaz dibe. Dema 1230 'da Celaleddinê Herzemşah Kelha Xelatê bin destê îdara Eyubîya da ye serbaz ûfermandarê kelhê Abdullah Mîranî bûye.

Ji berî sedsala û hetanî evro jî giringiya vê eşîrê û bandora wê li ser herêmê tim çêbûye. Serê sedsala bîstan 1892 'de, dema Sultan Abdûlhemîd Alayên Hemîdiyê avakirin, hêza herî pêşî tevî Alayên Hemîdiyê bûyî eşîra Mîran û Mistefa Paşayê Mîrî bûye. Li nav hêza Hemîdiyê de xwedîyê du alayan bûye.

Şertên siyaseta nûjen jî endamên vê eşîrê yek ji pêşîyên vê eşîrê Fazil Mîranî başûrê Kurdistanê, serkirdeyekî herî gewre û mezinê Dewletê ye. Merivmatmayî dimîne çawa eşîrek berîya Hezar salî heta îro dikare hêza xwe bidomîne. Encax dikare bêje ev tesîr û bandor tecrûba kevnare ye. Eşîra Mîran cihênîro lêniştetî in li derdora Cizîrê û Dêrka Hemkobişt gundan de dijîn. Qebra Naîfê Mistefa Paşa, serê girê Qereçûlê raserî deştê pêşmiqabilê Cizîrê wekî sembola berxwedanê diçirise.

Pênç gundê Mîran liîraqê derdora Mûsil û Zimarê ne. Eşîra Mîran nava xwe de dibeneh qebîle . Mezin û pêşîyên Mîran ji qebîla Berkelehiya ne. Berkelehî nava xwe de dibin du bavik, Kotolî û Bazikî.

Qebîla Berkelehiya berê mezinên vê Kotolî bûn mala Gul Mihemedû Xezal Beg, Piştî Mistefa Paşa Gul Mihemed dikujemezinên Berkelehiya û Mîran dibin bavikên Bazikî ya mala Mistefa Paşa.Qebîleyên Mîran ev in:

Berkelehî
Emerelda
Wareserî
Berzerî
Elîyuka
Îsika
Sênika
Kîzika
Butyuka



Ciyê Aşîra Goyîne yê berê (gundê Goyîna)

Goyan: Eşîra Goyan milek ji konfederasyona Bejneviya ye ev eşîr esasê xwe de ji herêma Gabar ji gundê Goyîna ne, niha navendek ya eşîra Jêlîya ne û raserî rûyê Jêlîyan û gelîyê Jêlîyan e. Eşîra Goyan piştî Emareta Hacî Beyran navenda emarteta wan û gundê girê Çulya û kelha Gürkêl bu. (rastîya wê Hacî Bedran e) hatî damezrandin ji bo Emareta Hacîbeyran cihên xwegundê Goyînê hiştine û çûne derdora Kelha Gürkêl cih û war bîne.

Îro eşîra Goyan derdora Gelîyê Goyan bi cih û war in. Eşîra Goyan nava xwe de dibin du bend û pênc qebîle. Qebîla Menda û qebîla Rewenka ji van herdu qebîleya re dibêjin Benda Derçîvî

Qebîla Qilaveyî û Ripineyî û Hilaleyî ji van re jî dibêjin benda Ripineya.

Qebîleyên eşîra Goyan:

Mendka
 Rewenka
 Ripineyî
 Qilaveyî
 Hilalî



Kelha Gürkêl, cih û warê konfederasyona Hacî Beyra û eşîra Goyan

Eşîra Bejneviya li gor Efsane û mîtolojiya gelê herêmê jê bawer dike, pêşengê vê eşîrê du bira ne; Navê yekî Bejn e yê din jî navê wî Bext e. Hemû eşîrên herêmê ji van her du birayan zêde bûne.

Ev herdu bira sedemên rikeberiya mezinahiya eşîrê berhev didin û ji hevdu cuda dibin Bext tê Cizîrê cî dibe ji ber vê dibêjin Cizîra Bext (Bohtan) Finik re jî dibêjin Finika Bejn (Bejneviya)

Konfederasyona eşîreta Bejneviya bin sîber û sêwana xwe de sê eşîra dihevine . Şikakî, Mîran û Goyî ne. Ev her sê eşîr hê jî awayekî zindî bi cih û warên xwe de dijîn.

Cih û warên ku eşîra Bejneviyan lê dijîn û ji wan re bûyî navend rojhilatê Cizîra Bohtan, Navenda paytextê wê qûntara çîyayê Gabarê Bajarê Finikê û niha jêre dibêjin Welatê Finik . Eşîra Bejneviyan, cihên li bin hikimdariya xwe de jiyane. Wekî Hesenkeyf, Tanzê Eruh, Xisxêr, Hîzan û herêma derdora çîyayên Gabar. Ev hemû agahî raste rast nehatine sererastkirin. Mîxabin em îro nikarin van agahiyan îsbat bikin. Lê hizra min şopandina rêya aqil ya min ya şexsîmedenîyet û şaristanîya Fenîqa ji vir zêde bûye. Medenîyet û Şaristaniya Fenîqa bi pergala kelek û keştîyên Behrê de pispor şareza tîen naskirin. Ew şarezayî cara ewilser ava mezin, li ser ava Dicleyê çê bûye piştî hinga gihîştina Behrê Tunus û Deryaya Spî ji xwer existine cihû war. Jiber ku Finik warekî nîşan dike, Fenîqa kesên ji wî warî çûyîn îşaret dike ye. Mixabin ew bajarê çend medenîyet û şaristanî himbêza xwe de xweyî kirîn niha kavl û wêran e. Lê dîsa şikef û gelîyên Finikê û Kelha Finikê û sûra Bajarê kevnar, hindik jî be heybeta xwe nîşan dide.

Meriv awayekî zindî dibeşahid û dibîne li vî bajarî de çi qas şaristaniyên kevnare jiyane. Eger Îêkolîn li ser bê kirin Arkelog û Antropog li ser bixebitin, wê pêwîstî ûteybetîya wê derkeve holê . Ji bo mirovatîyê tê çi wateyê û çi qas girîng e wê derkeve holê û wê aşîkar bibe.

Me li jora nivîsê qala eşîrên bin sîber ûsêwana konfederasyona Bejneviya kir.Ev her sê eşîr; Şikakî,Mîran û Goyî ne. ji xeynî van eşîra gelek eşîretên din jî emareta Bohtan de mevcûd in.



Keha Finik. Cîh û warên konfederasyona eşîra Bejneviya

Halê hazir tevahîya emareta Bohtan de 33 eşîr xûya dikin.

21 yek eşîrên Bohtan Dêman in û 12'ên wan jî koçer in. Konfederasyona Hacîbeyran: Goyî,Silopî, Şirnexî,Hewêrî, Spêrtî (Hewêrî êzîdî û Koçer in, Spêrtî koçer in.)

Cizîr: Hesinan,Gergerî

Xisxêr: Garisan, Welatê Kilîs, Adîyan, Şekiran

Eruh: Eruhî, Welatê Kelhuk,welatê Şûva,WeIatê Kêver ,Jêlîyan
Basâ : Harûnan,mûsa (Çîya Dêrşewî) Hacî Elîyan,Keran.

Hezex: Meman, Elîkî

Eşîrên Koçer nava xwe de dibin du konfederasyon: Şilit û Çixsor.

Şillit: Batûyan, Teyyan, Kiçan ,Xêrikan, Müsareşan.

Çixsor: Mîran ,Dudêran,Garisanê koçer, Soran ,Alkan.

Eşîrên berê Emareta Bohtan xuya dikirin îro li Bohtan ne mevcûdin. Em dibînin ku gelek ji van eşîran cih û warên xwe veguhastine yan jî holê rabûne.

Eşîrên nehîya Gürkêl û derdora çîyayên cudî û navçeya Qilavanê:

Şehrîyarî: Îro eşîrek bi navê Şehrîyarî tune.

Şehrîlî: Îro eşîrek bi navê şehrîlî tune.

Gürkêl: Îro bi navê kelha xwe mevcud e, ne bi navê eşîrê.

Îstorî: Îro li Şêrwana Sêrtê û li Ermenîstan û Gircîstanê xuya dîkin.

Nîvidkavun: Îro eşîrek bi navê Nîvidkavun tune.

Şoreş: Îro eşîrek bi navê Şoreş tune .

Heyvdil: Îro ev eşîr bi navê Hevêdan Pasûra Dîyarbekir û Besnîya Semsûrê û Xelata Bitlîsê û Panosa Agirîyê bi navê eşîrêxwe diparêze.

Eşîra Pîroz û herêma Herekol û Xisxêr .

Eşîra Pîroz û sê qebîlên wê Castulan û Bezm û Kirafan îro yek ji wan qebîla nemane.

-Heytem (Hezex): Eşîra Cilkî îro derdora Midyadê de li 6 gundên xwe bibawerîya êzîdîtiyê dijin.

-Ermişat xisxêr: Eşîra Biraspî bi navê gundê Hêyşeta Berêsipî tê naskirin. Ne bi navê eşîrê.

-Kêver Eruh eşîra Kirşî: Îro eşîrek bi navê Kirşî tune.

-Eşîrên Tanzê û derdora kelha Dêrdê.

Qureyşî: Eşîra kureyşîya di sala 1232'an de bi şerê Tetera li deşta Mişarê Şereftinek mezin wantêk dibe, Îro ew eşîr, Qureyşî li nav eşîra Jêlîyan de weki qebîleyek dimîne û bi navê mintîqa Dêliya Qureyşîya de niştecih in.

Tuhayrî :îro eşîrek bi navê Tuhayri tune.

Safan: îro Dêrika Mêrdînêwek eşîrekdumilî (zaza) di nav konfederasyona eşîra Meheliya de jîyana xwe didomîne.

Beni ubade: îro eşîrek bi navê Benî ubade tune.

Dunbilî: îro derdora gelîyê Bilîsê û Melezgîra Muşê û li Çewlikê bi navê eşîra xwe dijin.

Nokî: îro eşîrek bi navê Nokî tune.

Mahmudî: îro eşîrek bi nevê xwe mahmudî tune.

Masekî: îro eşîrek bi navê masekî tune, wekî qebîle Zivinga Hacıelîya li zaxo dixuyên.

Reşîkî: îro ne wekî eşîr ,wekî mintiqeyek jêre dibêjin mintîqa Reçan tenîştava Bohtan dijin. Qebîleyek jî bi navê Reşîkan nav eşîra Siloqan derdora Sêrtê dijin.

Mih Nehran: îro eşîrek bi navê mih Nehran tune.

Peykan: îro eşîrek bi navê Peykan tune.

Belan: îro eşîrek bi navê Belan tune.

Belasturan: îro li Gurcistanê bi navê eşîra xwe bi bawerîya êzidî-tiyê dijîn.

Şîrvîyan : îro eşîrek bi navê Çîrvîyan tune, Lê navçeya Sêrtê Şêrwan bi navê Mîrektîyê tê naskirin.

ÇAVKANÎ

- 1- Şerefname/Şerefhan Bitlisî/Nûbahar Yayınları
- 2- Borîs James/Salahaddin û Kurdler/Avesta Yayınları
- 3- Muhammed Yusuf Xendûr/ Dîroka Çaxê Serdema navîn ya Cizîrê
- 4- Îbnû Haldun/Tarih Îbnu'l Esîr El Kamîl
- 5- Tomas Ripper/Dîyarbekir û Merwanî
- 6- Dr. Mesut TÛZÛN/ Dîroka Cizîrê



Eşîrên Ku L1 Sînorên Navçeya Basa/Güçlükonak Dîjîn

Mehmet Munir TİMURTAŞ

Destpêk

Bingeha eşîran ji malbateke biçûk despêdike, malbat berfireh dibê, dibê famîle û dibê çend gund, êl û dibê eşîr. Eşîretî hezjêkirin e, birati ye, çunhatina ser hevdûdeye, zimanê wa yeke û bihtirînê wa dînê wa jî yek e û tene nisbet kirin bal bavekî ve. Şertê eşîretiyê weke nivîskar Kerem Serhatlî dibêjê çarin:

1. Şîn: Yanî êş û janêde bi hevrene.
2. Şahî: Yanî di keyf xweşiyê de bi hevrene.
3. Piştgirî: Yanî hev parastin.
4. Bêş: Yanî alîkariya pera (dirava) bi hev re bikin.

Dema ku qanûn (zagon) ê semawî yan beşerî tunebin di nav gelê de û yan hebin lê hukûm bi wan newê kirin wê demê ew gel mecbur dibe ku xwe bi rê û rêbazên eşîrî rêve bibe, îdara jiyana xwe berdewam bike. Yanî eşîrî awayekî îdarekirin û rvebirîyê ye. Her eşîrek axayê wê heye her gundekî yan her famîlekî malmezin û rihsipiyê wan hene ew jî bi axê ve girêdayîne çî bi mirovatî çî jî bê mirovatî evên henê di rêvebirinê de ji hevdu re alîkarin. Quwweta axa di warê ragirtina hukûmdariya xwe û danustandinê xwe de bi xulam û bi şewirmenda ye. Li hemberên eşîrên xerîp eşîr bi tevahî ji hevdure quwwet e. Eşîrî di nav Kurdan de rûmetek e, keseke ne eşîr be nikare xwe pşber eşîrek xerîb de biparêze û mecbûrê bindestiya hinek eşîrên din dibe. Wekî ku di vê demeya îro de de gelên bê dewlet bin nayên naskirin mehkme bindestiya dewletek dî dibin. Bindestî bê rûmetî ye çimkî ne azade.

Eşîrî sistemekî kevnare ye û ku berê Îslamê jî hebû û di dema Hz. Muhammed de (sav) jî eşîrî hebû. Süretê Şuera ayeta 214 ê dibêje: *وانذر عشيرتک الاقربین* yanî ya Muhemmed (sav) tûu eşîra xwe ya nêz şyar bike. Ev tê wê menayê ku di wê demê de eşîretî heye ku heta Xwedê di Quranê de behs kiriye lê çima ev eşîrtî bêhtir di nav Kurdan de heye û li nav van gelên din de nîne? Berê eşîretî û qebîletî belkî li her derî hebû bes xelkê dinyayê gorî demê xwe nûvejen kirin û bi xwedî bun jî.

Lê Kurdan nekarî xwe nûvejen bikin gorî demê lewmanê mane bi rê û rêbazê eşîrî ve. Belkî dijminên Kurdan jî ne wek yê tu kesî bun û ji yê hemû kesî diwartir bûn.

Ev afirandina Xweda ya eşîra qebîla û zimana û milleta ji bo çi ye? Xwedê Teala di Qurana pîroz de bersiva vê pirsê wiha dide û dibêje:

ياايهاالناس انا خلقناكم من ذكرواثي وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقاكم
ان الله عليم خبير سورة حجرات اية ٣١

“Gelî mirovno! Me hun hemû ji jin û mêrekî afirandî ye û me hem we di ser rûyê erdê de gerandine ku mal ku mal û eşîr eşîr da ku hûn bi rihetî û hêsanî hev nas bikin. Bi rastî li bal Xwedê çêtirînê we kesê zêdetir ji Xwedê ditirse. Bi rastî Xweda zanayê bi her tiştî ye û ji her tiştî hayîdare.”

Hem Xweda tevayê însana qebîle qebîle eşîr eşîr millet millet afirandîye. Ev afrandina eşîr, qebîle û milleta vê gerdunê rind û delal dike. Wek ku Prof. Dr, Muhemmed Seîd Remezan el-Botî di pirtûka xwe ya bi navê *Haza Walidî* de dibêje: Bavê min Mele Remezan el-Botî temsîla gerdunê kiriye bi mêrgekî ve di wê mergê de renga rengê kulîlikan hene yek ji van kulîlikan zererê nadê yekî beruvajîyê vê mêrgekê rind û delal dîkin û dibin xemla mêrgekê. Însan û eşîr, qebîle ziman ev jî wek renga rengê kulîlikan dibin xemla gerdunê ev jî dewlemendî ye.

1. EŞÎRA HARÛNA

Eşîra Harûna di Herema Bohtan de cihekî xwe yê girîng heye û eşîreke bi rûmet e. Di warê xwe yê erdnîgarî (coğrafî) de raserî Çemê Dicle ye. Çemê Dicle di nav erdnîgarîya Eşîra Harûna re derbas dibe. Beşik ji Eşîra Harûna li alî Herema Bohta dikeve, beşik li milê Hezex (Îdîl) ê dikevê. Ev Çemê Dicle li her dû beşê Eşîra Harûna difitilê.

Eşîra Harûna dîrokek xwe ya gelekî kûr û dûr û kevin heye. Di sala 1187 de dema Silheddînê Eyyûbî diçe Qudsê vedigêre di wê deme de Eşîra Harûna çûne alîkariya Silheddîn kirine û heta ku Qudis sitandîne û qismek ji wan Harûnîyan mane li derdora Qudsê û Filistînê. Ewên mayîn jî bûne dû qebîle yek ji wan navê wa bûye Ğennama ewkesê ku pez xwedî dîkin, ya din bûye Beqqara ewê ku çêlekan xwedî dîkin. Ji van herdu qebîla hinek ji wan piştî demekî dirêj têne bajarê Dimeşqê/Şamê li taxa ziraî niştecîh dibin heta sala 2011 hê jî li wê taxê bun û di vê taxê de dikkanê wan hebun û kal û pîrê wan hê jî bi kurdî dizanî bun û paşnavê wan hê jî Harûnî bu.

Ji bilî vê dîroka kevnare li bajarê Mêrdînê sala 1808 de eşîra Harûnîyan, Omerkan û bihinek Kurdên ehlê çîyan re yekîti û tifaqê dîkin û bi serkêşîya Ehmed Axa yê ku bi navê Ebu Dibso dehte naskirin dest hilatdariya Bajarê Mêrdînê bi dest têxên û rêve dibin. Sala 1925-1930

Eşîra Harûniyan bi Bedirxanîyan re çûne şerê Gelyê Tiyarê. Teqrîben sala 1700-1750 de di buyerek ya Harûniyan ya xwexwetiyê de Teto İbrahîman hatiye kuştin.

Eşîra Harûna ji 29 gundan pêk tê. 16 gund li milê Hezexê (Îdilê) ne û 12 gund li milê Basa (Güçlükonakê) ne. Ev her dû beşê eşîrê cîranê hevdune bes Çemê Dicle neqeba wan re derbas dibe. Ev 17 gundê li milê Hezex (Îdilê) dikevin evin:

1-Bafê Gundek boş e, nîzî 150 malî ye û awaye. Nêzî 500 malî belkî zêdetir ji derve ne li bajarên milê Tırka û heta bighê Avrupa çûne û hene. Kelhek xweya dîrokî heye raserî çemê Dicle ye, jê re dibêjin Kelha Bafê.

Axayên Harûna yên milê Hezexê (Îdilê) gelek caran hatine guher-tin. Evîl Elî Sînika kiriye, Geh Hesamê Ezdînan kiriye, Evdilkerîmê Miho Keleşa kirî ye, Mûsayê Duşo kiriye. Lê vê dawîyê hema kî bi-buwa keyal (moxtar) ew dibû meznê wa. Elî Xalida, Silowê Mihemed, Hacî Hamid, Mihemedê Emo, Ehmedê Elî Xalida, Elyê Silo û Feqe Mehmûd. Evan hemûwa keyaltî (moxtartî) kirine.

Berê di nav Bafê de navên zilaman bi gelemperî ev bun: Şindî, Şîblî, Şaqûlî, Şebê, Şelê, Şelale, Gebbo, Ebbo, Nebbo, Mişkik, Miclis, Meqso, Qubatê, Kavê û Qewtas.

Gundê Bafê ji şeş pisebavan pêk tê. Derwêş, Resûl, Hesam, Çelebî, Hemed Elî û Ezdîn. Ji bilî van, çend pisebavên din jî li wê deverê hene ew jî Harûnî ne. Elîcana di nav Teyiyan de ne, Balasî li gundê Sewa-dîyê ne, Mûseyê Mihemed li gundê Dirbacya ne û hinik li Sûrî Hemze Begê ne, Emo Hacîka li Nisêbîne ne, Mala Sefer ku Mala Remoyê Şîro, Mala Sebriyê Qasê, Ehmedê Remo, Redîfê Remo û Emerê Remedên, Birahîmê Remedên û Ebdullahê Remedên û Derwêş, Hacî Remedanê Emerê Qemer evên henê li Cizîrê û li derdora Cizîrê û li Sûrî ne, kur-diyanî Mala Sedo ne. Ew jî li Xendekê ne û Azîska Mala Hemkut li Nisêbîne û Sûrî ne.

Qesra Elo Dîno

Kelha Elo Dîno dikeve binya Kelha Bafê de qesreke dîrokiye.

Elo Dîno zilamek ji Eşîra Harûna ye. Elo Dîno ji gundê Dînowa ye. Gundê Dînowa gundê Harûniya ye mezra Bafê ye û Harûnî ne. Lê weke ku ji helbesta Elo Dîno ya ji pirtûka Ehmedê Goyî hatî neqil kirin tête zanîn ku Elo Dîno ji gundê Bafê ye. Elo zilamekî çeleng û mêrbaş e. Elo dinêre ku xelkê derdora bajarê Cizîrê xêzan û feqîr in tiştê ku tê, ji bac û ji bilî bacê jî dikeve xizîna mîrê Cizîrê de feqîr jê bê behr dimînin. Elo Dîno rabu ji xwe re got ezê tiştêkî wilo çekim ku ez jî û hem xelkê me jî yê feqîr karekî jê bibînin ji ber vê qasê Elo Dîno radibê qesrekî

ji xwe re binya Kelha Bafê raserî çemê Dicle çêdike pêşberî qesrê de jî kevirêk mezin heye wî kevirî dikole weke çeperekî çêdikê û hem wî kevirî kun jî dike zincîra xwe ji qesrê tavêje wî kevrê kun û pê ve girêdide. Ji wî kevirî re dibêjin Kevrê Bacê û heta niha jî navê wî kevirî Kevrê Bacê ye.

Ji ber çi Elo qesra xwe li binya Kelha Bafê û raserî çemê Dicle çêdike? Çimku di wê deme de çemê Dicle rêka bazirganiyê ye ji Amedê heta bighê bajarê Mûsilê bazirganî ser çemê Dicle bi rêya avê re ser keleka dehte kirin. Heçî bazirgan, kelek û tûfê behtana mecbur bun ku di ber qesra Elo Dîno re derbas bibuna. Dema behtana biwara qesrê Elo zincîr danîbu mecburbun bi sekinîn û Elo jî baca xwe distand ew bac li xwe û li feqîra bilav dikir. Vêca ev li zora bazirgan û kelevkana diçû û rabun tev de çun cem mîrê Cizîrê gili û şikâyeta Elo kirin û gotin: Mîrê min weke ku tû agahdarî Elo Dîno li binya Kelha Bafê li raserî çemê Dicle qesrek çêkirîye bacê ji me distîne û mîrîtiya te jî qebul nakê eger qebul bikra ji xwe bac ji me nedistand bac ya mîr e ne ya yek weke Elo we û hem jî Elo zilamek rafizi ye.

Mîr gelek aciz bu û rabu rêkir pey Elo, Elo nehat, carek dî jî mîr rêkir pey Elo, Elo dîsanê nehat û jî mîr re ji bu mereq ka Elo kî ye û çawa ez rêdkim pey Elo û Elo nayê! Mîr rabû pirsî Elo kêye? Weke ku agahiyê mîr sitandî Elo Dîno zilamek ji eşîra Harûna û ji gundê Bafê ye zilamek çeleng û jêhatiye. Lê ji binnî serê xwe naêxê ceherê mîrê Cizîra Bohta de. Mîr rabu agahî da û got kî Elo bi saxî bigrê û bîne radestî min bikê çi peruwê bixazê ezê bidmê bersiv ji tû kesî neht bes Jinikeka pîr li bajarê Cizîra Bohta bi vê gotina mîr hesa û hema qesta mala mîr kir û gote xulam û xizmetçiya destûrê ji min re bixwazin da ez mîr bibînim. Destûr ji pîrê re sitandin û pîrê çû cem mîr.

Pîrê got: Mîrê min te gotiye kî Elo Dîno bi saxî radestî min bike ezê wa perû bikim.

Mîr got rast e.

Pîrê got: Mîrê min eger tu derfetê bidî min ezê Elo Dîno bi saxîti radestî te bikim.

Mîr got: Tu çi derfeta bixazî ji te re heye. Mîr rabû bakir wezîrê xwe û got: Pîrê çi bixwaze bidiyê.

Wezîr got: Baş e mîrê min.

Pîrê gote wezîr: 50 pêncî zêrî bide min û deh şûşê ereqê û meyêjî bide min û du tereha û dû alîkarê wajî ku ji gotina min dernekevin jî bide min û teji ji min divê ez elo dîno bi saxîti radestî te bikim.

Wezîr got: Baş e û hema di demek kurt de bilez û bez wezîr rabû 50 zêr dane pîrê dû tereh û bi alîkarê wa ve kirin bin emrê pîrê de û hem deh şûşê ereq û meyêji dane pîrê.

Pîrê gote tereha: Siba no dizba dema min bakire hewe divê hûn bilez amade bin.

Tereha got: Ser serê xwe.

Pîrê rabû ser xwe neh deh keçikê wek horîya peyda kirin mesele jî ji wan re got. Ê perê wajî bidilê wa dawa keçka jî qebûl kirin çimku pîrê perekî zêde daye keçika.

Roja paştir pîrê bakir tereha û bi keçika ve ketine rê û berê xwe dane Eskîfê. Piştî çend rojekî gihatin Eskîfê û yê tereh keleka xwe pêk anîn û berê xwe dane Cizîrê û hatin biwara Qesirka Elo Dîno.

Elo Dîno zincîra xwe şidand, kelek li zincîrê sekini, yê tereh û hevalê xwe alî hevdu kirin kelek birin ber devê qesirkê anîn qefê. Elo Dîno baca xwe sitand. Lê dema çavê Elo Dîno bi van keçikê ser kelekê wek horiya ket ji işqa nezanî çî bike. Elo Dîno tu caran keçikê wilo sipehî nedîtibun.

Vêca pîrê gote Elo Dîno: Elo! bi Xwedê em gelekî westihane lê ezim û ev neh deh keçê henê ne ew jî emanetê minin ev herdu terehê henê ne û bi alîkarê xwe ve zilamin û li me dibe şev jî û halo ne taze ye em jî hermetin. Vêca eger îşev tu me bihewînî emê bibin mêhvanê te û sibehî emê oxira xwe xêr bikin.

Elo dîno ne bi dilekî bi sed dila got: Ser serê xwe û ser çavê xwe mêhvan mêhvanê Xwedê ne.

Elo rabû şîva wan çêkir û qedrê wan girt.

Şîva xwe xarin piştî şîvê pîrê got: Elo heçîke em ehlê bajarê Cizîra Buhta ne em ehlê keyf û seyrana ne. Vêca çîqa em westa bin jî divê em hinek keyf û sitiran û çepika bidin emê nûkanê razin.

Elo got: Dilê hewe ye.

Pîrê û bi keçka ve û Elo Dîno ve çûn ser kelekê. Pa Elo bi xwe jî li vê digere. Keçka rabun dest çepika û sitirana û lavêja kirin. Elo jî di nav va keçka de ji keyfa sersem bûye, geh direqisin geh heneka dikin heta diwestihin. Piştî westihan

Pîrê dibêje keçika: Keçikno ka hinek ji wê şerbeta me ya bajêr bennin em vexun. Keçik radibin wê şerbetê pîrê gotî tennin û didine Elo û elojî têr vedixwe ji elo weye ew şerbeta bajarê cizîra buhtaye halbukî di rastiyêde ew neşerbete belê ereq û meye. Elo bi xwe di jîyana xwe de ereq nedîtiye û ne vexariye. Pîrê heta jê tê ereqê dide Elo. Dema Elo vedixwe hem gêj dibe û dibêje tep û elo dikeve lê ji ber ku Elo tu cara ereq venexariye û hem zêde jî vexariye ji hişê xwe diçe.

Dema Elo ji hişê xwe diçe hema pîrê badike tereha.û dibêje de tetrehnu! vêca Tereh Elo li ser kelekê taze girê didin û berê xwe didin Cizîra Buhta. Lê pîrê dibêje: De terehno lezê kin zû em bighin Cizîrê.

Tereh bi lez û bez di zereqê tavê re dighîn Cizîrê. Dema ketin Gêra Mîr Mihemed de hema xeber dane xulama hatin Elo Dîno ser kelekê hildan kirin nav kulavekê de pêçan û birin kirin zîndanê de. Ka çiqasî jî Elo Dîno maye nûkane hişê wî hatiye serê wî, nûkanê bi xwe hesaye lê feyde nedaye.

Mîr fermanê dide û dibêje: Herin kurtika di milê Elo de bikolin tîjî mûm bikin û agir berdinê.

Radibin wilo dikin agir li milê Elo dişuxulê û Elo ji binnî me'dê xwe jî naqermiçîne.

Mîr tê li halê Elo dinêre û dibêje: Hal çi hale?

Elo dibêje: Mîrê min halê min xweş hal e.

Mîr dibêje: Elo ma ji vî halî nexweştir jî hene?

Elo dibêje: Erê mîrê min hal ji vî halî nexweştir hene.

Mîr dibêje: Ew çi ye Elo?

Elo dibêje: Mîrê min dema mêhvanek ji miho re were tu tişt tune-be miho dane ber mêhvanê xwe û miho li hevjiha xwe binêre hevjiha miho jî li miho binêre ew hal ji vî halî nexweştir e.

Mîr got: Kuro agir bitemirînin bila Elo nemire! Elo ne zilamê kuştinê ye. Ema feyde nekir agirê nav milê Elo de xwe berdabû kezebê. Elo bi vî şiklî tê kuştin.

Dêreka xirabuyî heye ev hersê derê dîrokî di sînorê Bafê de ne. Di diroka Bafê ya kevin de filleh jî hebûne. Lê mixabin niha filleh tê de nemane.

2. Elcanya: Gundik ji 35 malan pêk tê û ava ye. Yek pisebav e ew jî Berhacîkî ne. Hemnişînê Elcanya ji gundê Bafê hatine li vir niştecih bûne.

3. Eyndar: Gundik berê ji 30 malan pêk deht lê mixabin niha xirabûyi ye û ji dest Haruniyan jî derketiye.

4. Kehniya Reş: Xirabuyiye ji dest Haruniyan derketiye.

5. Cerehî: Xirabuyiye ji dest Haruniyan derketiye.

6. Xirabê Gêris: Xirabuyiye.

7. Erase: Xirabuyiye.

8. Bêrma Xirabê Kûr: Xirabuyiye.

9-Dînûwa: Xirabuyiye.

10-Fîtik: Xirabuyiye.

11. Xendek: Ji 20 mala pêk tê û ava ye. Xwediyê kelhek dîrokîye. Ji

Xendekîyan re Kurdiyanî dibêjin.

12. Hestpist: Vê gavê 50 mal e û ava ye. Nîvê gund Harunî ne, nîvê din Omerkî ne. Di dîroka bere de filleh jî tê de hebune. Ewan jî digot em Harûnî ne. Weke ku min ji devê Mele Mecîdê Bafeyî bihîstî û sehkirî wiha dibêje:

Elî Sînika dema bi fermana mîrê Cizîrê dihesa ew jî bi pismamê xwe re ji şikeftê Sîyanê derdikeve û tê Germikê. Rojekî xulamê xwe rêdike mala axayê gundê Hespist ke Elî Reş e û Elî Reş bi xêrhatina xulamê Elî Sînika dibêje û jê dipirse: T kiyî û ji kudêve têtî? Xulam xwe bi Elî Reş dide nas kirin. Dema xwe dide naskirin Elî Reş tu qîmetî nadê xulamê Elî Sînika û dijûna jî dide Elî Sînika. Xulamê Elî Sînika vedgerê Germikê û ji Elî Sînika re dibêje hal û mesele bu ev. Elî Sînika gelekî aciz dibe û dibêje we'debê ez tenê herim Elî Reş bikujim.

Elî Sînika bi tenê rêdikeve û diçe û derbasî çemê Dicle dibe û diçe gundê Gurîza mala xuşka xwe ku li wir bi mên e.

Xuşka wî dibêje: Keko te xêre tu halo ji kudêve têtî û halo bitenê?

Elî Sînika ji xuşka xwe re dibêje hal û mesele ev e û ezê herim Elî Reş bikujim.

Xuşka wî dibêje: Keko tu tenê neçe û sebir bike bila zavayê te bi çend zilamam jî re were û bi hev re herin Elî Reş bikujin û werin. Lê Elî Sînika qebûl nake dide rê û diçe.

Xuşka wî kurê xwe pey rêdike. Dîsanê qebûl nake û kurik vedgera. Dayîka wî dibêje: Kurê min tu çima hatî? Kurik dibêje ne xalê min qebul nake. Dayîka kurik dibêje li dûv xalê xwe here bila te nebînê ka çu kuderê tu jî here wê dere. Kurik ji dîrve li pey xalê xwe diçe. Elî Sînika tê dighê gundê Hespist û diçe derê mala Elî Reş û Elî Reş di qesrê de ye û qesir jî surehkirîye. Elî Sînika ser surhê re diçe û xwe tavêje hewşê de û derî vedike û diçe mal de. Lingê xwe li binê lingê Elî Reş dide û dibêje: De rabe ser xwe da tu nebêji te bê bextî li min kir, îşev yan ji min e yan ji te ye. Elî Reş ne merdî nake û xwe tavêje Elî Sînika û hevdû dibin û tînen. Xarziyê Elî Sînika ew jî pey xalê xwe ketiye mal de hayê Elî Sînika ji xarziyê wî nîne. Elî Reş ji Elî Sînika zeximtir e. Elî Sînika berû mexlubiye e lê xarziyê Elî Sînika ber bi xalê xwe ve diqedime û dibêje: Xalo jiber ku tari ye ez hewe ji hevdu nasnakim. Elî Sînika dibêje: Yê bi cil ez im yê tazî ew e. Hema xarziyê Elî Sînika xwe tavêje lingê Elî Reş dide erde. Elî Sînika dikeve ser singa Elî Reş de û dîkujê. Elî Sînika radibe nîvê Hespist dide Omerkî yanî dide xarziyê xwe nîvê dî dide milletê xwe yê Harûna. Ji ber vê qasê nîvê Hespist yê Omerkî ye nîvê dî yê Harûnaya ye. Heta filehê di Hespit de ne ew jî dibêjin em Harûnî ne.

13-Erzanix: Ava ye ji 10 malî pêk tê. Nîzê 200 malên wan ji derve ye. Ji wan re dibêjin Mala Şêxê Zirav. Wek ku ji devê Hacî Sadêq yê ku axayê Harûniyan bu dibêje: Di dema Bedirxaniyan de binemala Şêxê Zirav dema têne bajarê Cizîrê mîr wan dibînê gelekî keyfa mîr ji wan re tê. Binemal, ji çar bira pêk dehtin: Birayekî rêdikê gundê Erzanêx nav eşîra Harûniyan de da ku guhdarê wan bin ji, silih û silahetê wan bike. Lê ev eşîra Harûnan jî gorî fermana mîr divê li van şêxa bibne xwedî zikata xwe bidne wan û qedir û qîmet bidne wan û xizmeta wan jî bikin. Birayê dî rêkir gundê Batilê li nav eşîra Meman, yê dî rêkir Şêx Hesênê li nav eşîra Hesina, yê dî rêkir gundê Temerzê li nav eşîra Dorika û Dumana.

14. Girkê Elcanya: Xirabuyiye.

15. Mizgeftûk: Ava ye. Ji dest Harûniyan derketiye.

16. Nûvejen: Xirabuyiye.

17. Başoq: Xerabuyiye.

Ew 12 gundê dîtir yê girêdayiyê navça Basa (Güçlükönak) ve evin:

1. Dilopkê: Ava ye. Ji 40 malî pêk tê. Ew jî ji çar pisebavan pêk tên. Mala bBêkir, Mala Çolî, Mala Haco, Mala Etmên.

2. Basa: Navçe ye û ava ye. Hijmara wê teqrîben sêzdeh hezar e. Navçeyeka xilte gelek pisebav tê de hene. Mala Ferho, Goveyî, Mala Feqe Elî, Mala Firmên, Mala Hemê, Mala Xelîfe, Mala Reşîd, Mala Etmên û Mala Sofî Birahîm ji şikeftê xerîban e.

3. Cêleka: Ava ye. Ji 30 malî pêk tê, nîzî 200 malan ji derve ye. Ev jî ji çar pisebavan pêk tê: Mala Hevind, Mala Haco, Mala Qaso, Mala Mehmed.

4. Şehrîka: Ava ye. Ji 30 malan pêk tê, nîzî 50 malê wan ji derve ye. Ew jî ji pênc pisebavan pêk tê: Mala Silêmen, Mala Têhir, Mala Hesên, Mala Ristem, Mala Berfê. Lê tukesê xerîb di nava wan de nîne û hemû pismamê hevdûne.

5. Şewê: Ava ye ji 30 malî pêk tê. 40 malê wan jî derveyî hene. Mezra Şehrîka ye. Ji sê pisebavan pêk tê: Mala Hacî, Mala Remo, Mala Sînemê.

6. Kehniya Hejîrê: Ava ye, ji 5 malan pêk tê. 100 malê wan ji derve ye. Ji çar pisebava pêk tê: Mala Birhowê Resûla, Mala Mihowê Birho, Mala Elî Hesena. Mala Emowê Heso. Belê Mala Mele Hacî ew eslê xwe Dêrşewî ne û ji mala Mam îsivî ne. Ew jî bilavin hinek ji wan li bajarê Sêrtê û hinek li bajarê Edenê ne.

7. Şikeftêsipî: Ava ye ji 50 malî pêk tê. 100 mal ji derve ye. Ji pênc pisebava pêk tê: Mala Çelo, Mala Ebuzêd, Mala Sarî, Mala Tehlo û Kurşehrîkî.

8. Gundikê Exmûr: Xirabuyi ye, di navbera Hêtma û Cêleka de ye û raserî Çemê Dicle ye.

9. Germikê: Xirabuyi ye di navbera Dilopkê û Basa de ye.

10. Kavilê Gundik: Xirabuyi ye ev gund li Bamêşê bu hinik ji vî gundî niha li gundê Xêste niştecih bune.

11. Nava Xeraba (Zorava): Xerabuyi ye nîzîkê gundê Şewê ye.

12. Girkê Dujerî: Xerabuyi ye, di sînûrê gundê Şewê de ye ev herdu gundê paşî ku gundê Nava Xeraba û Girkê Dujerî yê fileha bu û fileh tê de niştecihbun. Pirsgirêkek di naberâ herdu gunda de çêdibe û hev dikuji û herdu gund jî bergerê dinyayê dibin û ne diyare ku kudê ve çubin.

Axayê Eşîra Harûna yê giredayiyê Basa (Güçlükonak) yê niha Mala Silowê Ferho ne. Lê demekî de Emerê Osmana yê Şehrikî ewî jî axatiya Harûniyê giredayiyê Basa (Güçlükonak) ve kiriye. Lêbelê çiqasî kirî ne diyar e. Lê koçka Emerê Osmana di dema axatiya wî de hebu û dirêjahiya wê 16.5 metre bu û 5 metre jî fireh bu, Heta sala 1980 ê jî kavîlê wê xuya bu jê re digotin Kavîlê Koçkê li binya gund bu û raserî Hejîra Talanê bu. Lêbelê yê duv direjtir axatiya Harûna kirî Mala Ferho ne û heta dighê Miho Birahîma va kiriye. Weke ku diyare axatiya Eşîra Harûna ya milê Basa zêde nehtîye guhertin bes Emêrê Osmana kiriye û mala Ferho kirine. Ji Birahîmê Miho û heta bighê Bihaddîn Aktûğ domaye. Axayê dawî yê niha Bihaddîn Aktûğ e.

Di nava Kurdan de axatî bi bedelekî çêdibe bi merdîtî, bi mêhvanperwerî, bi eqilmendî, bi hazircewabî, bi hişyarî û ne ji evda û ne ji Xwedê tirs bê. Ev şertê axatîyêne helbet axa hemû ne wilone debara axa berê ser xerc û bêşê eşîrê û talan anîna eşîrê ji bilî eşîra xwe û ceza kirina xelkê eşîra xwe ku tiştekî ne di cihê xwe de bikrana.

Di dema Osmanîyan de Eşîra Harûna girêdayê bi Cizîra Bohta ve bu, danûsitandinên wan jî bi Cizîrê ve bun. Ev debara Harûna 50 km. dûrê Cizîrê ye û 75 km. jî çiyayê pîroz Cûdî dûr e.

Debara Eşîra Harûna li ser çandinî, rez, pez û karê ji derve ye, ku çûna milê Anadolê ve ye. Ev gundê me gotî yê xirabuyî yan hindik jê mayî avê sebebê wan gelek siyasî ne. hinek jê aborî ne hinek jî berneyartiya xwebixwetiyê ne. Eşîra Harûna wek qedera her eşîrê Kurdan ew jî belav bûyîne. Îro ev eşîr bi zehfî li bajarên wek Stenbolê, Antalya, Mersinê, Edenê, Ceyhan, Nisebîn, Hezex (İdil)ê, Cizîrê, Batmanê, Eyn-tabê. Hijmarek ne hindik li Iraqê û Binxetê ne û bilav bûne heta Avrupa û Amerika yê.

Eşîra Harûna di dema mîrê Cizîrê de ku kîjan mîre ne kifşe teqrîben ji sala 1500-1550 jî gundê Dîfnê yê ku girêdayiyê bi Eskîfê (Hesenkeyfê) ve ye hatine. Ev gundê Dîfnê di stratejiya xwe de cihekî girîng e

milekî wê çemê Dicle ye mile dî Nuwalekî kûr e, di du milê wê re rêyên bazirganiyê derbas dibin. Yek li ser çemê Dicle ye çimku di wê demê de bazirganî li ser keleka ji Amedê heta bajarê Mûsilê diçu, ya dîn di bejahîyê re li piştê gund re derbas dibê û li herdu rêyan jî çavnêr dike.

Di Dîfnê de beg hebûn. Van began zilm û neheqî tê de li gundiya dikirin û bi dorê ve ew mecbûrê bê exlaqiyê dikirin. Dema dor hat li ser Mala Harûn, kurê Harûn yê biçûk xwe kir feda û begê Dîfnê kuşt. Pişt re ew bi bira û famîla xwe ve derdikevin tîr diçin Şikeftê Sîyanê. (Sîyanê cihekê Şikeftin li ber çemê Dicle ye nêzîkê gundê Dîlan e.) wê şikeftê pêşber gundê Dilopkê ye. Li wê derê bi cih dibin û debara xwe bi pez dikin ji xwe re reza jî diçin rezê wan çêdibin heta niha jî ji wê derê re dibêjin Rezkê Harûna. Piştî mayîna Harûniyan di Şikeftê Sîyanê de demek dirêj hinekên bi wan haydar çûn gotin mîrê Cizîrê hinik ketine Şikeftê Sîyanê, zûde li wir in ma tû pê agahdarî? Mîr dibêje na. Mîr radibe dû qasidan rêdike dibêje herin binêrin ka ew kîne. Dema gihiştin wê derê qasid pêşiyê diçin liqay şivanên wan tîr qazid dibêjin çima hûn hatine vêderê? Yek ji qasida yek ji şivana niqaşê dikin yê şivan aciz dibe û berê tivinga xwe ya kurmançî dide qasid wî dike yê dîtir direvê û tê dibêje mîrê min mesele bu ev hevalêmin kuştin ez jî bi zorê xilas bum. Mîr fikirî û ji xwe re got ev ne tiştek besîte lazime heyeteke zana û bîrber û bi hostayî em rêkin wir da ku em bizanibin ka ew kîne. Mîr rabu heyetek zana rêkirin wir û dibêje wan: Bi zanebûn nîzî wan bibin û binêrin ka ew kîne. Heyet bi rê dikevê û diçê nîzîkê şikeftê wan dibin. Di nav xwe de yekî dişyînin nav malê wan dibêje eger îzna we hebê me divê em werin avaka we vexwin. Bersiva qasid didin û dibêjin ser sera û ser çava. Qasid vegeriha hat û got hevalê xwe temam e kerem bikin.

Heyet çû mala Harûn rûniştin qedr û qîmet dane wan. Heyetê ji Harûn pirsî tu kîyî? Got Ez Harûnê bi sitirîm. Nûnerê heyetê got baş e, em ji Cizîra Bohtan hatine silavê mîr ji hewe re hene we gazî firavînekî li Cizîrê dikê. Harûn got bila ser çava. Heyet vegeriya hat Cizîrê.

Harûniya piştî bîst rojî xwe pêk anîn hatin nêzî Cizîrê. Harûn got hevalê xwe dema em gihiştin Cizîrê û ber koçka mîr bê çek em naçin mal de, dema em bi çek çûn mal de jî û rûniştin lê dema min bihişkî got rabin ser xwe rabin ser xwe û hûnê berê çekê xwe bidin singa mîr. Gotin temam.

Vêca dema hatin ketin Cizîrê de çûn ber koçka mîr xwe bi xulam û xizmetçiya dan naskirin û gotin em Harûnî ne û mîhvanê mîr in. Xulam û xizmetçiya çûn gotin mîr mîrê min mîhvanê te hene Harûnî ne. Mîr got bila bînin. Dema kar kirin ku herin mal de cem mîr xulam û xizmetçiya çêke wan xwestin ewa jî çekên xwe nedan û gotin yan emê bi çekan ve herin dîwana mîr yan emê ji vir vegerin mala xwe. Xulam û xizmetçi bilez û bez çûne cem mîr mesele ji mîr re gotin mîr got bila bi

çekê xwe ve werin û rabûn çûn dîwana mîr. Mîr bixêrhatina wan kir û got: Ma kî ji we ye Harûnê bisitirh (bi şax)? Harûn got ezim mîrê min. Mîr got: Ma ka sitirhê te? Harûn bi hişkayî got hevalên xwe: De rabin ser xwe. Hemû bi hev re rabûn ser xwe û berê çekên xwe dane singa mîr. Mîr got tamam rûnin quwweta mêran sitirh û şaxê mera ne.

Vêca keyfa mîr ji wan re hat û pirsî ma hûn ji ku hatine û mesela hewe çîye? Harûn mesela xwe ji serî heta binî ji mîr re got. Mîr gote wan mademkî hûn ev mêrbaşin û hun halo bi namus in, ka ez ji we re çî bikim û lazimiyeke we û yan daxwazek we heye? Harûn got: Mîrê min cihê me teng e û em xwedî neyarî tu cihêkî bidî me baş dibe. Mîr got ezê Dilopkê bidim we û bila ji we re be. Harûn got: Mîrê min Dilopkê cihêkî kênav e û kaniya wê dilop dilop diherikê. Mîr got îro dilope wê sibe bibê şirik. Gotina mîrê Cizîrê piştî 500-600 salî hate cih. Harûniyan teklîfa mîr qebul kirin çûn Dilopkê û mîr Bafê ji da wan hinek çûn ketin Dilopkê hinek çûn ketin Bafê. Belê di Bafê de filleh hebûn piştî demekî kin filleh ji Bafê derketin û Bafê bi tevahî ji Harûniyan re ma.

Eşîra Harûna bi exlaqê xwe ji axa, malmezin, feqîr û ji alima û ji qismê insanê oldar re bi rêz û hirmetin. Harûnî merd in, mêhvanperwer in, serhişk in, di warê aborî de ne dewlemend in. Harûnî di axaftina xwe de edîbin yanî dema yek ji Harûniyan bi axivê ji bo axaftina xwe pişt rast bikê divê ji wê gotina xwe re meselokekî bike pişt balgih ji gotina xwe re û gotina xwe qayîm bike.

Eşîra Harûna alimên mezin rakirne wek Mele Remezanê Cêlekî ku sala 1888 li gundê Cêleka hatiye dinê û di temenê xwe yê biçuk de li cem melayê gund dest bi xwendina Qurana Pîroz dike lê dayîka Mela Remezan ya ku navê wê Xecê bu ji gundê Hêtma bu kurê xwe Remezan rêdke gundê Hêtma cem malxala wî li nik Mela Hacî yê eslê xwe ji gundê Hewrex e dixwêne. Piştî demekî diçe gelek deverê dîn ji dixwêne lê em nizanin li kîjan medresê û li kîjan gundî ya li nik kîjan melayî xwendiyê. Bes dema ku ez di temenê xwe yê biçuk de ku sala 1975 de bavê min Mela Ehmed ez bi xwe re birbûm Şamê cem mamê xwe Mele Remezan qeder ku di hafîza min de mayî mamê min Mela Remezan behsa xwendina xwe ya gundê Cimzerqê dikir hem weke ku ji devê kal û pîrê gundê Cêlekiya min bihîstî dibêjin rojekî Mela Remezan ji feqetiyê tê gundê xwe Cêleka lê hê neketî nava gund de zilamek gundî rastî Mele Remezan tê û ji Mele Remezan re bi xêrhatinê dibêje û hem de dibêje feqe Remezan mizgînî min li te bavê te hatiye malê. Feqe Remezan dibêje ma bavê min çûbu kudê? Zilamê gundî dibêje ne çûbu eskeriyê. Demekî bavê Mele Remezan çûwe eskeriyê û hatiye hê Mele Remezan ji feqetiyê nehtî hem de Prof. Dr. Muhemmed Seîd Remezan el-Boî di pirtûka xwe ya bi navê *Haza Walidî* de dibêje: Bavê min tim behsa sê alima dikir Şêx Mihemedê Findikî, Şêx Seyda û Mela Ebdus-salam Nacî ewê ku ji bajarê Cizîrê bu dikir. Bes tim bavê min digot Seydayî Mela Evdisselam.

Wek din jî Mele Remezan di cenga yekemin ya cîhanê de ku sala 1914 de ye tevî wê cengê buye. Piştî vegere wî ji cenga yekemîn ya cihanê vedgere gundê xwe û dimîne heta avakirna Komara Tirkî sala 1923 di vê avakirna komarê de zagon tene guhertin di vê guhertina zagonê de tesîrekî mezin li ser mirovê oldar çêdike zor û zehmetî li pêşya wa derketin. Çimku bang kirin zimanê Tirkî, herfên Erebi qulabandin tîpê latînî xwendina medresa qedexa kirin kmik û şaşik qedexa kirin û di dewsa wan de şewqe ferz kirin ji ber van sedema Mela Remezan mecbûr bu bere xwe da bajarê Dimesq/Şamê. Li wir ma heta sala 1990 li bajarê Dimişqê/Şamê diçe ser dilovaniya xwe.

Kurê wî Prof. Dr. Muhemmed Seîd Remezan el-Bootî, nêzî 70 pirtukê wî hene ev jî berhemê wîne di alema Îslamê de cihek wî yê cuda he ye. Muhemmed Tewfik el-Botî, Mele Ehmed Timurtaş, Prof. Dr. Abdulhadî Timurtaş û Mele Abdurrahim Timurtaş, Mele Ehmed Çalap-kulu, Dr. Şerif Murad, Dr. Şawîş Murad, Dr. Hesên Murad, Mele Seîd Murad, Mele Şîrîn Kılıç Şehrikî, Mele Hesên Bafeyî, Mele Xelef yê Bafeyî. Evê henê hemî Harûnî ne. Mele Xelef çend berhemên wî hene ya tê bîra min *Kelepora Kurdi* ye. Çend berhemên Mele Xelef yên din hene wek ku me jî devê malbata wî sehkirî di destê Ebdurreqîp Yûsuf de ne.

Dîn û Çanda Eşîra Harûna

Eşîra Harûna di bawerîya xwe de misilman in û mezhebê xwe de şafîî ne û di itîqada xwe de sinnî ne û di terîqetê de neqşebendî ne û zimanê wan kurdî ye. Şêxê wan yê berê mala Şêx Mihemmed Nûrî ne, piştî fermana axa û şêxa mala Şêx Mihemmed Nûrî çûne Binxetê di dewsa wan de Şêx Seyda ma hêdî şêxê wan bû Şêx Seyda ku li Cizîrê niştecih bû.

Di çanda Harûniyan de jinxwestin yanî dema kurê yekî dema wî û zewcandinê hat çavê xwe digerinê keçeka munasibê kurê xwe dema dît û malbat jî munasib bê diçe mala bavê keçikê û daxaza mirovatiya wan dike. Ew jî dibêjin deka emê bifikirin û piştî heftiyek dî emê hingê we agahdar bikin. Dema hefteyek derbas bu eger erê û eger na ev xwestine, şiranî û xêl dezgîran, sibehî, çûna bûkê, berbûlî, berevêjk, zava, berezava, balgêhê bûkê, xêlî jî hene.

Harûnî bi urf û edetê xwe ve girêdayîne wek tezî (sersaxî), zêw, serdan, hewar, silh (aşîtî), alîkarî, mewlîd û dam (sersal).

Cilkê Zilaman: Şal, çakît, kum, desmal, şal û şapik, qutekê pembû, derpê û kiras û kurtek. Piştî Cumhuriyetê şewqe hate ferz kirin kum, şaşik û desmal qedexa bûn.

Cilkê Jinan: Fîstanê caw piştî bû epirme, binkirask, derpî, çakît, xavêk di sitowê wan de muhriyê hişîn, reş û qutkê zîv. di lingê wan de xirxal, didestê wan de bazin, di gerdena wan de gerdeniya zîv û di serê

wan de kumkê zîv wek piyanokê bu û birîşî bu, tilyê wan de gostîlik û di guhê wan de guhar.

Herwiha di edetê wan de û hem gorî baweriya wan her gundek divê melayê wan hebe û gundî li cem xwe zikata xwe weya tiştê xêra xwe didin melê û îdara melê halo dibe. Ji bilî vê gundî şikartekî yanî erdeki ji mele re diçînên dikin genim jê re cuht dikin didrûn, gêre di-kin û safî dikin û ji mele re tînin mala wî. Darê zivistanê, ji bo şewatê pejingê tenûrê jî ji mele re tînin.

Bivê nevê divê moxtar (keyal) jî hebê. Di wan deman de muçê ke- yala tunebu bes gundiya salê rojekî ji moxtêr re dikirin zibare cohtê wî dikirin û rojekî jê re diçûn zibarê paleya wî dikirin. Moxtar jî xizmeta gundiya dikir, carna ji qereqolê re li nava gund digera hêk, mirîşk di eyda de elok ji qereqolê re kom dikirin û dibirin belkî carna serpeşk bi- ghatana moxtaran jî lewmanê carê herkesî berê xarna moxtara nedixa- ra û hem de moxtar di dema zivistanê de bang hildêdêra û digot sibehî serê malê barek dar bila bibê ji qereqolê re, gundiya dibir bê pere.

Serpêhatîyên Eşîra Harûna

Eşîra Harûna di nav gelek serhatî serboriya re derbas buye; geh şerê eşîrên xerîp, geh şerê xebxwetî, geh nakokiyên wan yê dewletê: Eşîra çiya Dêrşewîyan hatin bi ser kozçêra axayê Harûna Siloyê Ferho de girtin. Ji Geravînê talanê Siloyê Ferho birin. Harûnî li hev kom bûn bi quwweteke mezin çûn ser Dêrşewîyan de û talanê xwe girtin û yê Dêrşewîyan jî anîn û zivirîn. Neyartî di nava her du eşîran de devam kiriye.

Şerê ku qewimî di navbera Mala Resûlê Mihema de û di navbera Mala Osmanê Emerê Tanzihî de Harûnî jî tevî wî şerî bûne alîkarîya Mala Resûlê Mihema kirine ev jî sebep mirovatî ji milê jinan ve yan jiber berjewendiyê xwe.

Şerê Haruniyan û yê Eşîra Kiça çêbuye. Du zîlamê Kiçiya hatin kuştin, sê çarîk hatin birîndar kirin, şer gelekî berfireh bu. Eşîrên derdor bi mela û şêxan ve ketin nav wan aşîtî çêkirin, şer temirandin.

a. Şerê Harûniya yê Mema çêbuye. Eşîra Mema li hev kom dibin li gundê Hoser yekîtiya xwe çêdikin û dibêjin emê îşev herin ser gundê Harûnan ku Bafê ye bigrin û talanên wan bînin. Yekî Memî tê malê zirtê xwe dide û ji jina xwe re dibêje îşev êxir dewrane serserê mala bavê te li Bafê. Jinik gelkî aciz dibe dema mêrik dike nav ciyan û radize ji qehra xewa jinkê nayê radibe zaroka xwe têr şîr dike dewa xwe li xwe dipêçe û wê şevê berê xwe dide Bafê diçe ber deriyê mala bavê xwe ji wan re dibêje mesele ev e û vedgere mala xwe û hê mêrê wê ji xew ranebuyî. Mesafa di navbera her du gundan de 15 km heye. Bafêyî wê şevê radibin kemînên xwe çêdikin û Memî wextekî şevê yê dereng têne

ser Bafê û dikevin kemînê Harûniyan û vêca ji Memîyan gelek mirov têne kuştin. Memî vedigerin û civînek çêkirin pê derne êxistin kê xeber daye wan. Belê çun dora Hoser meyzandin dewsik heye belê heft kirêp kirine qevzek lê nezanîn kîye ku ev agahî daye Bafeya. Ev hal îşaret dide ku jina Harûnî gelekî girêdayîyê bi malbata xwe û eşîra xwe ve ye.

b. Her wiha di şerê xewepxwetîyê de jî mînakê vê hene weke ku di navbeyna Kehnehejîriya de û Şikeftesipiya de şer diqewime. Jina bi navê Pûnê çeperekî ji xwe re çêdike û hem şer dike û hem fîşeka ji malbava xwe û pismamê xwe re li çepera digêrîne. Heta niha jî ji wêderê re dibêjin Çepera Pûnê. Çepera Pûnê di navbera Kehniyahejîrê û di navbeyna Şikeftêspî de ye. Di edetê Kurdan de jin di şeran de nayê kuştin û hem jina ku herê xwîne xwîn betal dibe. Yanî xwînê nastînin.

Şerê Harûniyan û yê fillehên Hezexê çêbuye. Di vî şerî de gelek însan ji her du alîyan ve hatine kuştin.

Şerê Harûniyan yê xwepxwetî di navbeyna Basa û Şikeftesipiya, Dilopkiya û Lehnehejîriya, Basa û Cêlekîya, Şehrikiya û Şikeftesipiya, Bafêyiya û Elcaniya de çêbuye.

c. Di dema Hesamê Ezdînan de ew jî wê demê axayê Harûniya yê mile Hezexê ye, yê ku bi navê Teto Birahîma ew jî Harûnî ye kurê Hesam dikuje û nexweşî û neyartî çêdibe û diçin xwe bi mîrê Cizîrê digrin. Ev jî teqrîben sala 1700-1750 an de ye. Mîrê Cizîrê evê malbata Teto Birahîma jiber ku bela berfireh nebê wan bi koçerê Teyiyan re rêdikê zozana. Hêdî ji wir pêde çiqas sal bi Teyiyan re diçin zozana û tîn û hinik ji vê malbatê li gundê Hewrex niştecih bune û heta niha jî li wirin.

Rojekî Teto Birahîma li gorî edetê hingî heçî mîrekî bikujê kefenê xwe digre û diçe xwe tavêje mala yê hatî kuştin û dibêje eve sitûyê min eve şûrê we û eve kefene min. Wê demê xweyîyê malê dibêje tu efû û aşîtî çêdibe bext dikevê nava wan. Belê dema Teto Birahîma diçe mala Hesam tukesî li mala wan nabîne hema Teto Birahîma diçe di mal de tukes tune ye xwe tavêje pişt dergûşê qederekî dîmîne dinêre va Hesam hat mal de. Wekî Hesamê Ezdîna tê mal de û dinêre zilamek li pişt dergûşê ye Hesam dibêje tu kêyî? Teto dibêje mamo ez Teto Birahîma me min kurê te kuştîye û xwe avêtiye pişt dergûşa te û eve kefene min eve şûrê te te bivê min efû ke te bivê min bikuje. Hesamê Êzdîna dibêje: Kuro tuwî te beranê çav reş kuştî û hucumê dide Teto. Teto destê xwe hîlnade. Teto nêrî Hesam bê mearîfet e rabû wî jî dest hilanî her dukan xwe avêtin hevdu, hevdu birin anîn pêre pêre xulamê Hesam ji daran tê hestira wî barkiriye ji daran û navê hêstira wî Xecê ye. Xulam dibêje ji hêstira xwe re şoş Xecê! Hesam bang dike xulam kuro were eve qatîlê beranê çav reş e were arî min. Xulam radihêje bivir tê arî Hesam, Teto dikujin û wê rojê pîreka Hesamê Ezdîna çuwe cilan bişû. Dema jina Hesam tê malê dinêre ewqas xwîn li wê erde ye pîreka Hesam

dibêje ev çi xwîne? Hesam dibêje ez kilê çavê te me. Min heyfa beranê çavreş hiland min Teto Birahîma kuşt. Jina Hesamê Ezdîna jê dipirse: Teto hatibû xwe avêtibu mala me û te ew kuşt? Hesam dibêje belê. Jina Hesam dibêje: Hesam! Zilam telaqê jina berdidin lê soza Xwedê li min ketibe ezê telaqê te berdim û ez namînim li vî welatî, piştî jinik kurê xwe yê dergûşê de dide bersinga xwe diçe û tu kes nizane ev pîrek bi kûve çû. Jina Hesam ev bêdiahîya henê kir û got: Eve ez çûm Xwedê yeka te nekê du. Hê jî ev gotin meşhur e di nava Harûniyan de. Vêca wiha jî tete gotin ku yeka wî pisebavkê Hesamê Ezdîna nebûye didu.

d. Bûyerek ya Eşîra Harûna ya xwexwetî de ma. Hesamê Ezdîna ku axayê eşîra Harûna ya milê Hezexê ye. Hesam li gundê Bafê ye Teto Birahîma li Elcanya ye û cîranê hevdune hem pismamê hevin û ji eşîra hevdune. Xortê herdû gundan bi hevdu re kaşanê dileyîzin ya ku niha jê re dibêjin Emerîka fitbolu. Dema kurê Teto Birahîma kaşuwa xwe li gokê dide gok diçe li serê kurê Hesamê Ezdîna dikeve û di cih de dimire. Gorî gotina kal û rihsipiya dema Teto Birahîma bi vê bûyerê dihesê hema diçe destê kurê xwe digre û kefen jî bi xwe re dibe û qesta Bafê dike û diçe derê mala Hesamê Ezdîna û dinêre va Hesam dara hûr dike. Teto Birahîma silavê dide ser Hesam û Hesam jî bersiva silamê dide û Teto Birahîma dibêje Hesam mam! Zarokan tev de kaşanê leyîstine kurê min kaşuwê xwe li gokê daye û çuwe li serê birayê wî ketiye û miriye. Hesam dibêje çawa? Teto Birahîma dibêje: Yani gok li serê kurê te ketiye û miriye û mane birayê wi ye vêca ez hatime min kefen jî aniye te bivê eve birazîyê te ye bikuje te bivê efû bike. Hesam hema radihêje bivir û hucûm û îrîşê dide ser Teto Birahîma û Teto Birahîma dikuje. Di vê rojê de pîreka Hesamê Ezdîna çuwe cila bişu. Dema vedgere û tê mal û dinêre va xun li wan erda heye pîreka Hesam dibêje ev çi xûne! Hesam dibêje kurê Teto Birahîma kurê min kuştibu û ez kilê çavê te me min heyfa beranê çavreş hilandiye. Pîreka Hesam dibêje: Teto Birahîma hatibu xwe avêtibu mala me û te Teto Birahîma kuştîye. Hesam dibêje raste. Pîreka Hesam dibêje: Hesam! rêz û resmên yê dinyayê hene ku mêr telaqê jina berdidin lê ezê telaqê te berdim û ez namînim li vî welatî. Kurkê xwe yê dergoşê de hildide û dide ber singa xwe ve û diçe û dibêje: Eve ez çûm Xwedê yeka te nekê dû. Heta niha jî ev bê dûahiya henê meşhur e li nav Harûna. Duaya jînkê qebûl buye û yeka vî pisebavkî jî nebuye du. Dema Teto Birahîma tê kuştin malbata Teto Birahîma bi serkêşiya Mihemed Deştana xatirê ku birakuji çenebe radibin mala xwe bar dîkin û diçin Zêreka û konê xwe li Zêreka didanên û kuonê xwe vedêdin û dinêrin va ji wa wirdetir konekê di jî li wir vedayiye. Tu nabêj ev jî Teyî ne mala Mihê Bapîr in. Ew jî xûnî buûne ji alî Misêrbînê ve hatine ewa jî konê xwe daniye li Zêreka.

Dema mîrê Cizîrê pê dihesa ku hinekan konê xwe li Zêreka danîn, mîr xulamek yê xwe rêdike Zêreka. Xulam ewil dighê konê Mehmet

Deştana û dibêjê kî gotiye hewe werin vêdê hun bê îzin hatine? Mehmet Deştana dibêjê: Em nûkanê hatine vêdê em xûnî bûne hê me derfet nedîtiye ku em werin cem mîr. Xulamê mîr xwe aciz dike û hema Mihemet Deştana kaşowê xwe li xulam wer dike û çavekê wî di teqînê û gazinda ji mîr jî dike dibêje: Şûna mîr li xûniyê xwe bibê xweyî diarbe xulama rêdike ser sere me û me tehdit dike û em namînîn vî welatî de. Xulam vedgere tê cem mîr dibêje hal û mesele bu ev Mîr dibêje ew zilam ne yekê vale ye hemen heyetekî rêdike cem Mihemed Deştana û silavê mîr lê dîkin û dibêjin mîr gotiye bila tu derîve neçe. Hêdî Mihemed Deştana dimîne li cihê xwe. Lê li gundê şaxê Goza Dîwanê hebu salê carekî li wir civîn ji alî mîrê Cizîrê ve çêdibu di wê civînê de qewlê şivana, kavana, rincbera, bihayê tiştê dehte eşkerekirin. Her sal halo ev civîn hebu. Dema mîr tê Goza Dîwanê hingê hevdiştinê bi Mihemed Deştana re û bi Mihê Bapîr re pêk têne. Lê ji ber Mihê Bapîr temenê wî mestir bu Mihê Bapîr da pêşya Mihemed Deştana û Mihemed Deştana jî qebl kir. Di wê deme de mîr, deşta bi navê Deşta Mihemed Deştana dide Mihemed Deştana û Mihê Bapîr. Lê keyfa mîr gelekî ji Mihemed Deştana û Mihê Bapîr re tê. Çaxa demê zozana tê mîr dibêje Mihemed Deştana û Mihê Bapîr emê herin zozana eger hewe jî bivê werin hun jî peze xwe bînin û bi me re werin zozana. Mihê Bapîr û Mihemed Deştana bi mîr re diçin zozana û dema Mihê Bapîr û Mihemed Deştana zozana dibînin çêra xweş û zehf hêdî bela xwe ji mîr venakin û dibêjên: Mîrê min tu dizanê cihê me teng e sewalê me perişan dibe vêca li vî zozanî cihekî bide me. Hinek ji pismamê Mihemed Deştana dibêjin em nikarin koçeriyê bikin hema dimînîn li gundê Hewrex lê mîr Mihê Bapîr û Mihemed Deştana dide rex xwe û çîqa sal bimîr re diçin zozana. Piştî dema mîr zozana bi Şêlid re leva dike Elî Cana û Mihê Bapîr jî li ser Teya hesab dike û dike şîrîkê teya û ji wir pêde hêdî çîqa sal mala Mihemed Deştana diçûn zozana hêdî ji wan re hate gotin Teyê Elî Cana. Yanî (ewê ku eslê xwe Elîcanî ne û Harunî ne) ji Bafê û gundê Elî Cana hatine. Bes zozanê ku mexsûsê Elîcana ve Osyan e û Elî Cana kirine. Ew rex ya mîra ye zozanê Xinzorik yê Berkiya û Çoqzeriya ye û zozanê Aqêr, Kualê û Hol yê Pisaxa ye lê ji bilî van zozana di zozanê dîn de Teya Elî Cana û hemû pisebavê Teya şîrîkê hevê zozana ne wek ku min ji devê kal û pîrê eşîra Teya bihîstî û sehkirî.

e. Her wiha eşîra Harûna teqrîben sala 1825-1830 ê zilamê bi navê Osmanê Keleşa ji eşîra Harûna ji gundê Bafê ye dema mîrê Cizîrê Bedirxan beg de mîr her eşîrekî mêrxasê wan dibijêre û diçin şerê Gel-yê Tîyarê û her eşîrekî çadirê wan cudane. Osmanê Keleşa yê Bafêyî di nava çadirê eşîra Mema re derbas dibe dinêre zilamekê Memî xwe dirêj kiriye razaye. Lê yekê Bafeyî pêşya hingê hatibû kuştin ji alî Merman ve. Dema dikujin cilê wî jê dîkin û li xwe dîkin. Dema Osmanê Keleşa di nav çadirê Mema re derbas dibe û dibîne cilê yê zilamê Bafeyî pêşya hingê hatî kuştin li zilamê Memî ye û nasdikê hema dirahijê tivinga xwe berdidê yê Memî û dikûje tê nav çadirê hHarûniyan de

dibêje mesele bu ev. Herkes dikevê di çepara de. Mîr aciz dibe yek ji mîr re dibêjê: Mîrê min bisekine felaketê mezin yê çêbin. Mîr meselê ditemirîne piştî Osmanê Keleşa diçe cem mîr lêborîna xwe dixwaze.

f. Zilamekê ji gundê Bafê yê bi navê Resûlê Miradê Mecdîna û xulamê Evdîlkerîmê Miho Keleşabu Evdîlkerîm jî Bafeyî bu ji bilî Resûlkî sê xulamê dî jî yê eEvdîlkerîm hebun Cinde, Ciro û Quwîne. Ev her sê Êzîdî ne. Wekî Bafeyî tene ser gundê Bana ku Evdîlkerîm bi kujîn şer diqewimê û Resûl li Evdîlkerîm xayîn dibe. Remê lê tene der û xwe tavêjê Resûl lê, Resûl Remê digrê. Remê nikarê xwe tev bide. Remê dibêje: Dema ez girtim tivinga min ji destê min pekî û min nikarî xwe ji destê wî derxim min bakir Ehmedê Ebo were Resûlkê ez girtime û çuwe xiyaretê. Ehmed tê arî Remê. Ehmed dibêje: Ezê Resûl bikujim Remê dibêje na emê radestî Evdîlkerîm bikin ew çi dike bila bikê û tene radestê Evdîlkerîm dîkin. Evdîlkerîm destê wî girêdide gene bikûjê. Diya Evdîlkerîm Eyşa Feqaha dibêje: Resûl nekujin kurê min. Ew gelek devera de kêr hewe hatiye. Evdîlkerîm bi ya dîya xwe dike û Resûl ber dide û şeve û bê çek berdidê. Resûl banî pîreka xwe Şerîfa dike Resûl ji malek ya Baneyiya dasikî tene dikevin pey hevdû wê şevê tene qesta Bafê dîkin tene nêzî Aşê Hacîkê dinêrin dengê însana tê. Resûl dibêje pîreka xwe Şerîfa eve pêjna însana tê tu xwe bavêje ber vî kuçî ezê jî xwe bavêjim ber vî kuçî û wilo dîkin heta ew mirov tene dehma wan. Resûlkê dinêrê eve şeş heft zilamin birik pez bi wan re ye. Resûlkê ji xeyrî dasikê pêve tiştek pêre nîne û dizanê ku ev pez yê dizîyê ye. Resûl heta jê tê dasika xwe li wî kuçê ber sekinîye dide û dibêje: Kuro bisekinin û xwe tev nedin ez Resûlkê Miradê Mecdîna Bafeyî me min hun kuştin. Her şeş heft zilam ji dest hîlanîn dikevin û Resûl badike pîreka xwe Şerîfa here silehê wan ji milê wan bike. Şerîfa diçe silehên wan ji mile wan dike û Şerîfa destê wan jî ji şunve gire dide wan çekan tene cem mîrê xwe. Resûl dest tavêjê çeka taze û fişekê dibe ber dibêje hun kîn e ev çi pez e? Dibêjin: Em Batuyîne, ev pez yê Baseyîya ye me diziye û anîye. Resulkê sê tivinga dide milê xwe wayê dî dide piştî pîreka xwe û berê xwe didin diçin Basa mala Siloyê Ferho. Silo dibêje Resûl te xêre vê şeve? Hema Resûl van çeka dideynê ber Silo û mesela xwe ji Silo re dibêjê ji serî heta binî. Resûl li cem Silo dimîne heta şeş heyva. Piştî hingî Silo Resûlkê dide pey xwe dibe cem Evdîlkerîm û dide efûkirin. Bes axayê Batuya dema bi vê bûyerê dihesê badike axayê Harûna evî zîlamî rêkin cem min ez vî zîlamî bibînim. Radîbin Resûlkê rêdîkin cem. Axayê Batuya Resûlkê perû dike û dişyîne mala wî.

Sersal

Di çanda eşîra Harûniyan de her wiha sersala wa jî heye. Di ser salê de kanûna ewwil roja ewil ji dehkê ewil dam e. Di şeva damê de

xortê gundîya li hev digihin hevdu wekî din avê xwe de dikin. Kalme-me yanî şaşikî didin serê wî û rihekî jê re çêdikin wek Nowel Baba û hinek dî ji wan xorta cilkê jina li xwe dikin û hinek jê normalin malo malo diğerin. Hermal illeh divê tiştêkî bide wan xorta ji mewîj, hejîr weya ka çi qeda lê di damê de leyistik û çîrokê tê gotin hene. Ew çîroka di damê de tê gotin eve:

Dam û dam gîskê qedam, serê salê binê salê Xwedê kurekî bide kebanîya malê. Kebaniyê dest zêrînê destê xwe bavêje kulînê behra qirdik jê hilîne. Eger bide Xwedê bide eger nede marek serê gozekê ve bide.

Piştfî ev xort li nava gund hemuwê geran diçin li derekî kom dibin ew tiştê ku lev kom kirîn tev de dixun û leva dikin.

Duaya Derêxistina Maran ji Malan

Li nav Harûna dema ku marek di dîwarê xaniyê wan de weya mal de behta dîtin keys ji kuştina wî nehta ew çîrok û dua di malde dehte gotin êdî ehlê malê emîn dibun. Gorî baweriya ehlê malê mar ew xanî terk dikir û diçû çêrok jî ev bû: Mar û ji wî marî tu bar bike ji vî warî zarokê me hûrin barê me girane em nikarin tu dikarî.

Duaya DEvgirêdana Kêçan

Di demê berê de kêç zehv bûn û derman jî tûne bûn. Xelkê Harûna sebra xwe bi vê duayê tanî û ev dua digotin: Kêçê kêçê vinge vinge ser seradê bi bêjinge tu bi Îsa kî tu bi Mûsa kî devê kêçê hişk û ba kî heta sibhê me ji xew rakî.

Çîroka Girtina Dûpişkan

Wek kêça dupişk jî berê zehf bûn û kunê wan jî kifş bûn lê dema ku bivîna ku dupişka bigrin û bikujin diçûn ber kunê dupişka û ev çêrok digotin û zilîkî di kuna dupişk re dikirin û firîzîk didan û dupişk deht û weke zîçekî pişt kunê re dikirin xar û dupişk dikuştin. Lê ew çîrok jî evbu: Hembeşî menbeşî ji kunê derkeve bi keyf û xweşî golika mîr ketiye rezê min û te, were em herin ser jê bikin dara li qûna xweyî kin. FîT.

Çîrokek ya ji bo Zarokan

Nîskê, nohkê Xidir Îlyas, mam Îlyas ka taştêya min çû qulêra darê de ka dar dar şewitî ka xwelîya wê kete behrê de ka behr qêjkê got qijjj!

Dua Girêdana DEvê Gur

Dema pezek yan gîskek winda bibuwa û şev nehta malê xwedyê biznê diçû mala melayê gund û digot: Seyda bizna me winda bûye tu ji kerema xwe re devê gur lê gire bide. Seyda jî digot başe û sûretêkê Quranê yê Weşşemsî dixwend û xwedyê bizine jî bi dilekê rehet diçû malê û diraza.

Her wiha dev girêdana devê hirçê jî hebu. Dema bizinek ya yekî winda bibuwa xwedyê izin diçû mala izin gund û digot: Seyda izi hirçê li izin amin girêde. Seyda digot baş e û xwedyê bizênê jî bi dilekê rehet diçû mala xwe.

Helbestvanî û Rûmetîya Jina Harûnî

a. Helbesvanî

“Kurko, delal min dît rûnişt ser banê vê serayê, destê xwe avêt berîka xwe, qûtiya xwe derxist cixara xwe berdayê, roja ewil min dizanîbu tu kurê jinubiyayî, baweriya min li te nayê”.

Ev hilbest keçeka Harûnî gotiye ser xortekî Harûnî. Ev xortê Harûnî ji malbateka feqîr e û bavê wî jî ne sax e. Ev xort dil dikevê keça axayê Harûniya yê wê demê û keçik jî dil dikevê vî xortê Harûnî. Bes kurik bi xwe re nabînê ku hineka rêke cem bavê keçikê û keçikê bixazin. Kurik dibêje pismamê xwe wa: Vê keçikê ji min re bixazin. Malbata wî dibêjin dehere lo kengî didin te! Naçin û ji kurik re naxazin. Keçik ji kurik re dibêje: Çima malbata te nayê min naxaze? Kurik fihêtkê derdê xwe jî bêjê lê keçik dibêjê kurik were min birevîne û ezê bi te re werim. Kurik dibêjê deka ezê bifikirim û keçik dimînê li hêviya kurik û kurik bersivê nadê. Keçik radibê rêdkê pey kurik. Dema kurik tê pêşberê keçikê hem ji fihêtiya û hem ji qehra, kurik dest davêjê qûtiya xwe ya cixarê ji berîka xwe dertînê û cixarekî berdidîyê û deyn jî nakê. Keçkê li kurik nêrî û fêhm kir vêca hema keçkê ev lavêja henê avête ser kurik û jêre got.

Her wiha jineka Harûnî ya din jî wiha gotiye:

“Jarê min keyandî min meyndî min êxiste cerkê mala Osu dev neqşandî kesekî dîtiye mihi ava dûvheskê bêrma bafê ji ber pîreka xwe hemandî.”

Jineka Harûnî ji gundê Bafê di havînê de diçe arî hevjinê xwe paleyiya genim. Erd jî belkî seetkî ji gund dûr e nan û xarin pîrek pêk tîne û bere xwe dide ber paleyiyê cem hevjinê xwe. Lê ji ber ku gund dûr e ji cihê paleyiyê ev pîrek di rêya paleyiyê de bêrmek heye di wê bêrmê de beq û dûvhesk jî hene. Ev pîrek cêrê xwe tijî ji wê ava bêrmê dike û dibe ber paleyiyê. Xarna zilamê xwe jî didiyê û arî paleyê jî dike û hem melûwa jî dide hevdu. Ji ber ku pîrek dişuxulê zehf têhn dibe. Dema

têhn dibe diçê avê vedxuwê. Hevjînê wê xwe aciz dike û dibêje te ava me xilaskir û de bes vexwe. Dema hevjinê wê halo dibêjê hema ev pîrek vê lawêja henê tavêjê û dibêjê.

b. Rûmetî

Ziravik jineka Harûniye û jina Îskan axayê eşîra Elîka ye li gundê Dikî yê niştecih e. Rojekî mîrê Cizîrê ji Îskan axa re dibêje ezê carekî werim bibim mêhvanê te. Îskan axa got ser sera û ser çava tû kengê werî. Lê xaya mîrê Cizîrê ne mêhvandariya Îskan axa bu lê divûbu di demek wilo de herê bibê mêhvanê Îskan axa ka wî nadê fêhêt kirin. Îskan axa jî ji hevjinê xwe Ziravkê re got hal û meselê mîr ev e yê werê bibe mêhvanê me lê ne kifşe yê kengî werê. Ziravikê got hema kengî werê bila werê. Dem derbas bu û bu wextê axlêvê didemek teng de mîrê Cizîrê hat gundê Dikî yê û çu bu mêhvanê Îskan axa. Mîr bi heyeta xwe ve li koçkê rûniştin Îskan ji fêhêtiya sor bu reş bu ka yê şîvê çawe bide wan. Dora bîst zilam jî bi mîr re ne. Ziravik hevjinê Îskan axa nêrî ku wê Îskan axa ji fêhêtiya ji derb ketiye. Ziravkê bangî hevjinê xwe Îskan axa kir ka derkeve. Îskan axa derket. Hevjîna Îskan axa Ziravikê got: Îskan axa! Tu ji derb ketî yekî rêke nav pêz bila pezekî bînê bigurîne. Îskan axa yek rêkir pezik anî û gurand. Ziravikê du sîtil danîn ser êgir. Îskan axa got: Ev çi du sîtilin? Ziravikê got: Yek ya goşt e û ya dîn ya savarê ye. Îskan axa got: Ma ka savar? Ziravikê got roja te gotî yê mîr were mêhvandariya me ji wê rojê pêde çîqa min savar çekirba min kulmek savar hiltanî ji vê rojê re. Îskan axa got tamam lê ma ka taştêya sibehî? Ziravikê got mereq neke min ew amadekarî kiriye. Nûkanê rûyê Îskan axa vebu û dema bu sibeh û demê taştê Ziravikê sifra hingivî û ya nîvişk rast kir û Îskan axa Serbilind bu.

Mîrê Cizîrê gote Îskan axa: Axatiya te bi Ziravikê ye ne bi te ye!

Di Çanda Harûna de Mitirb

Di tevayê eşîrê Kurdan de mitirbê wan hene. Eşîr bê mitirb nabin. Dema ku yek ji eşîrê kurek yê xwe bi jin bikê dike xêl vêca mitirbê eşîrê di xêl de ji wan re li dihol û zirnê didin şabaş û perena ji bavê zavê distînin. Wekî din koç û cîvata axa bi mitirba digere. Ev awayê keyfê ye. Lê diholê şer jî heye dema bibê şer di navbera du eşîran de mitirbê eşîrê awazê şer li diholê didê û herkesî radike heyecan û hîrsê û diçin şer. Eşîra ku bi mitirbê xwe ve herê şer şansê wî yê serkeftinê bêhtir e. Mitirbê eşîra Harûna mala Hemowê Resûlê Reşo yê Zivingşikakî û malbata wî ne. Malê wan li Zivinga Şikaka bun bes Hemowê Resûlê Reşo mala xwe anîbu gundê Taroniyê û li wir niştecih bûbu.

Di wê demê de her gundekî reqasçiyê wê hebun. Reqasçiyê Dilopkê yê herî namdar Resûlê Emer ê Nebiya, Sofî Evdila yê mala Haco û

Mihemed ê Sofiya bu.

Vêca di wê deme de Şêx Seyda ji Cizîrê tê îrşadê û li wan gundê Harûna digere. Bi vê wesîleyê gelek însan tobe dikin û riha xwe berdidin û şaşikan didin serê xwe. Vêca ev her sê zilamê Dilopkî yê reqaşçî ku Resûlê Emer ê Nebiya, Sofî Evdila yê mala Haco û Mihemed ê Sofiya riha xwe berdidin û şaşika didin serê xwe. Zilamekî li derê kehniya gundê Taroniyê ji Hemowê Resûlê Reşowê mitirp re got: Maxane ne zilamê te Resûlê Emerê Nebiya, Sofî Evdilah û Mihemedê Sofiya yên Dilopkî rihên xwe berdane û şaşik dane serê xwe û tobe kirine. Hema Hemowê Resûlê Reşo yê mitirb got ev pêncî sale ez ji însanan re li zirnê didim û berê zirna xwe bi ezmanave kir û got: Ya Rebbî ezê bêhnekî ji bo te jî li zirnê bidim. Qederê nîv seetî li zirnê da û rahişte zirna xwe li kuçekî da û şikênand û got: Ya Rebbî min tobe ye ji hemû gunehan û ez hêdî li zirnê nedim. Heftiyek sere derbas bû Hemowê Resûlê Reşo çu ser dîlovaniya xwe. Xwedê rehma xwe lê bikê cih û warê wî bihişt be. (Feqe Emerê Dilopkî 04/06/2015)

Di Çanda Harûna de Teqwîm

1. ADAR: 21 ê vê mihê de Newroz heye.
2. NÎSAN: Barana vê mehê derman e.
3. GULAN: Ev meh namdare bi şapê û bi birûska ve.
Ev hersê mehên henê bihar in.
4. HEZÎRAN: Despêka çêbûna fêkiye.
5. TEMÛZ: Meha Temûz-Tbaxê agir digrê axê.
6. TEBAX:
Ev her sê mehên henê havînî û dema çêbûna fêkî ne.
7. Îlon: Di vê mehê de zêw heye.
8. Çirî (1)
9. Çirî (2)

Ev her sê mehên henê peyiz in, dema hîlanîna kedê ye û haziriya zivistanê ye.

10. Kanûn (1): Roja ewil ji vê Kanûnê dam e yanî sersal e. Ji yekê vê mehê heta dehê jê re dibêjin dehk û ji bîstê pêde dibe çilê ewil.

11. Kanûn (2): Bîstê ewil ji vê mehê çilê paşî ye, deh rojên dawî ji vê mehê dehkê paşî ye. Ev dehkê paşî jê re dibêjin Dinho dehkê paşî bibe aşî, navêje kaşî. Yanî dema çandiniya dextê dawî buye.

12. Sibat: Jê re dibêjin Sibatoka Dîn. yanî bê ewle ye.

Ev her sê mehên henê zivistan in.

Leyîstikên Nav Harûna de

1. Pîrka veşûnek.
2. Pelkê.
3. Kerkê kerajok.
4. Kuçkê xefo xefo.
5. Gokê.
6. Zîç.
7. Birkê.
8. Tefşê.
9. Heftik.
10. Xîzik.
11. Kêl û vir.
12. Hêlekan
13. Bablotan.
14. Etê
15. Buklindêr.
16. Damê.
17. Nehberkê .
18. Sê berkê.
19. Sê gavê.
20. Berê quwetê.
21. Desmalê.

Ev bîst û yek leyîstok di nava Harûnan de hebû û heryek ji wan jî rê û rêbazê jî hebûn.

2. EŞÎRA ŞIKAKA

Eşîra Şikaka eşîretekî mezin e xwedî dîrokekî berxwedêr e.

Cih û warê vê eşîrê jî alî coxrafi û erdnîgarî ve li sê koşa sînûrê Tirkî, Iraqê û Îranê de ye. Lê bêhtirînê vê eşîrê dikeve nava Kurdîstana Îranê de. Yê serkêşîya axatîya eşîra Şikaka kirî Mihemed axa ye. Piştî kalbûna Mihemed axa kurê wî Cehfer dikeve dewsa bavê xwe de û dibe axayê eşîra Şikaka.

Halo didome heta sala 1905 ê. Di vê dîrokê de yanî 1905 de Cehfer axa jî alî hêzên dewleta Îranê ve li bajarê Tebrîzê tê kuştin. Birayê Cehfer axa Simko piştî kuştina birayê xwe dikevê dewsa birayê xwe de û dibe axayê eşîra Şikaka û li pêşber dewleta Îranê şer dike. Axa Kurda ya li dewleta Îranê de jî 100/50 distîne û dikevê bin hakimiyet û desthilatdariya Simko de û dibe dest hilatdar. Ev berxwedan 25 sala didome. Simko, hêzek xwe ya taybet ya leşkerî jî eşîra Şikaka û jî eşîrên dîtir jî yê Kurda pêk tîne û ava dike.

Sala 1922 de gorî rojnameya Emerîka ya bi navê Times ê dibêje Simko wê Şikakî li bajarê Urmîyê û li derdora wê hukumetekî ya Kurdî

ava dike ew kelha ku navenda îdarê bu ku dişuxulandin û di wê kelhê de medreseke ya bi navê Cihanbanî avadikê û perwerdehiya ilmî tê de dide dîtin. Perwedehî jî bi zimanê Kurdî, Tirkî, Farisî û Rusî bu û hem li bajarê Urmîyê rojname Kurdîstanê derxistibu û gelek tiştên dîn jî.

Ev eşîra Şikaka di bingeha xwe de jî bajarê Şakîyê ku bajarek yê Nehçîvanê ye hatine.

Ev Simko axa zilamek hişyar, jîr û jêhatiye û di sala 1887 de li bajarê Urmîyê hatiye dinyayê 21 Temuzê sala 1930 de jî alî şahê Îranê Riza Şah ve li bajarê Şîno ewî têxin kemîna bê bextiyê de û ewî dikujin.

Lê ev eşîra Şikaka ya di herema Buhta de ku niha di nav tuxûbê navça Basa/Güçlükönak e ye em rastî tu girêdanê wa bi eşîra Şikakiyan ve ewê ku niha li Îranê sînore Tirkî û yê Îraqê nehtine. Lê muhtemele ku ew jêder û belge wînda bubin weya ku bêhtir girêdanê wa bi eşîra Harûna ve heyî zêde Şikakîti nedabin pêş; çimku gelek deran de em rastî girêdanê şikakiya bi eşîra Harûna ve tîn. Wek di demê şerê eşîra Harûna û Kiça de Şikakiya bi çeken xwe ve bi Harûniya re di kemînê şer de cihê xwe girtibun û her wiha zilamek Şikakî ku xwecihîyê gundê Bizêna bu yê bi navê Mûso Xusirî kozçêrek wî ya nîzî Pavan hebu. Koçerê Didêra bi zilmî jê sitandibun. Dema eşîra Harûna bi vê buyerê agahdar bun serkêşê eşîra Harûna bi rêhsipiyê xwe ve lev kom bun û biryardan ku vê neheqîya li Mûso Xusirî buyî qebul nekin û rabun bi çeken xwe ve li hewara Mûso Xusirî çûn û kozçêra Mûso Xusirî jî koçerê Didêra sitandin û destê wa ma ser serê Mûso ku tukes neheqiyê li Mûso Xusirî nekê. Lê piştî demekî dirêj Mûso kuzçêra xwe anî ber firotinê û bakir Harûniya û got ezê kozçêra xwe bifroşim ewil hûn yê min in heqê we ye ku hûn nekrin hingê ez bi keyfa xweme.

Haruniya rabun ew kozçêra Mûso Xusirî kirin û heta niha jî ew kozçêr ya Harûniya ye. Em çiqa rastî girêdanekî ya va Şikakiyê henê bi Şikakiyê milê Îranê ve nehatibin jî lê Şikakî ne. Em vê jî ber xebera tewaturê esas digrin.

Eşîra Şikaka ya di herema Buhta de ku girêdayê bi navça Basa ve ye jî heşt (8) gundan pêk tê:

1. Taroniyê: Avaye 70-80 mal e.
2. Xêste: Ava ye 60-70 mal e.
3. Bizêna: Ava ye 20-30 mal e.
4. Gundkê Seyyida: Xerabuyî ye.
5. Zivinga Şikaka: Ava ye. Niha 5 male.
6. Berevana: Xerabuye. Ev gund yê filha ye.
7. Xaran: Ava ye 15-20 male 50 malî bêhtir jî derveye.

Xwecihîyê gundê Xaran yê herî kevin mala Mixsul in ew jî li Zaxo û Sêmêla Îraqê ne. Elîko wê Miho Xaranî pismam û miratxwerê Haci Meqsud wa ye. Mela Mihemed yê ku digotinê Mela mMihemed ê

ker ew jî ji mala Mixsule li Silopiya mela bu çuwe ser dilovaniya xwe lê Eliko wê Mela Îsiv ew jî xwecihiyê Xaran e lê ne pismamê mala Mixsul e.

8. Sewadiyê: Ava ye 70-80 mal e.

Erdnîgarî û coxrafiya eşîra Şikaka Çemê Dicle sînore ji rasta Germavê dest pê dike dighe Xêste, Bizêna, Aşê Pavan diçe dighe sînore gundê Guwîna, Xursê, Findikê, Şewê, Şehrika, Kehniya Hejîrê û Şikeftê Sipî. Ev sînore eşîra Şikaka ye.

Derên dîrokî di nav eşîra Şikaka de hene bes em Germava Nebî Silêman dizanin. Ew jî di sînore gundê Taroniyê de ye.

Ev eşîra Şikaka axayê wan nîn in lê her gûndeki de malmezin û rihispiyê wan hene lê ew jî gorî dema têne guhertin.

Li Taroniyê: Mala Hacî Hesenê Birho û mala Miradê Hacıya ne.

Li Xêste: Mala Miradê Ristem in.

Li Bizêna: Mala Şêx Mirad in.

Li Gundê Seydiya: Xerabe ye.

Li Zivinga Şikaka: Mala Teyro ne.

Li Berevana: Xirabe ye.

Li Xaran: Mala Cangîr û mala Tahrê Hemo ne.

Li Sewadiyê: Mala Birahîmê Evdila ne.

Dîn û Ziman û Edet

Dînê wan: Îslam e.

Îfîqada wan: Sunnî ne.

Terîqeta wan: Neqşebendî ne.

Şêxê wan: Mala Şêx Seyda ne.

Zimanê wan: Kurdî ye.

Cilkê Zilaman: Şal, çakît, kum, şal û şapik, qutekê pembû, derpê û kiras û kurtek piştî cumhuriyetê şewqe hate ferz kirin kum, şaşik û desmal qedexa bûne.

Cilkê Jina: Fîstanê caw piştî bu epirme, binkirask, derpî, çakît, xavik, di sitowê wan de muhriyê hişîn, reş û qutkê zîv.

Urf û edetê wan: Jin xwestin, dezgîran, xêl, sibehî, çûna bûkê, berbulî, berevêjk, zava, bere zava, berbulî, balgêhê bûkê, xêlî, berdêlî.

Herwiha di edetê wan de û hem gorî baweriya wan her gundek divê melayê wan hebê û gundî li cem xwe zikata xwe weya tiştê xêra xwe didin melê û îdara melê halo dibe. Ji bilî vê gundî şikartekî yanî

erdeki ji mele re diçînên dîkin genim jê re cuht dîkin didirûn, gêre di-kin û safî dîkin û ji mele re tînin mala wî.

Bivê nevê divê moxtar (keyal) jî hebê di wan deman de muçê ke- yala tunebu bes gundiya salê rojekî ji muoxtêr re dikirin zibare cuhtê wî dikirin û rojekî jê re diçûn zibarê paleya wî dikirin. Moxtar jî xiz- meta gundiya dikir, zarokê gundiya dinvîsîn kevînbûn, deftera zewaca resmî amade dikir. Lê moxtar carna ji qerequlê re li nava gund digera hêk, mirîşk di eydan de elok ji qerequlê re kom dikirin û dibirin, belkî carna serpeşk bighatana moxtaran jî. Lewmanê carê herkesî berê xa- rina moxtara nedixara û hem de moxtar di dema zivistanê de bang hildidêra û digot sibehî serê malê barek dar bila bibê ji qerequlê re, gundiyan dibir bêtê pere.

Xwendayê vê eşîra Şikaka: Yê wek Seyda Mela Mihemed ê Zivin- gşikakî jê derketine û bi sedan ewî jî alimê mezin rakirine. Ji bilî Seyda Mela Mihemed kurê wî Mela Ebdulxefûr, Mela Telhet, Mela Şefîq. Ji gundê Bizêna Mela Îsiv, ji gundê Xêste Mela Mihemedê Heskê Elî. Ji Taroniyê Mela Îbrahîmê Hacî Hesenê Birho, Mela Xelîl Kayran, Mela Mûsa. Ji gundê Sewadiyê Mela Ehmed Elîk, Mela Elî yê Osmanê Elî, Mela Feyzullah Elîk. Ji gundê Xaran Mela Silheddîn Erdoğan, Mela Nezîr Baykara û Mela Mihemed ê mala Tolê.

Eşîra Şikaka ya ku bi Basa (Güçlükönak) ve girêdayî ev e.

3. EŞÎRA HACÎ ELÎYA

Eşîra Hacî Elya eşîretek ji eşîrên herema Buhta ye. Ev eşîr ji Hacî Elî, kurên wî û pismamên wî zêde û duvdirêj bûye. Hacî Elî di bingeh û koka xwe de ji eşîra Mila ji alî Surûcê ve xûnî bûye û hatiye milê Torê. Hacî Elî bi zîlamî derbasî herema Buhta dibe û ji xwe re li cihekî digere. Diçe dighê gundê Zivinga Jêrî û wê şevê li Zivinga Jêrî dibe mêhvan û heta dibê sibeh.

Hacî Elî dinêre va birek dewarê hespî di nava hinek dextê ku hişîn buyî û gelekî delal de wê diçêrin, Hacî Elî dibêje ma ji Xwedê ve ne gunêhe hewe ev dewarê hespî berdaye nav vî dextê hewqa sipehî de! Gundî dibêjin: Ne ew dewarê hespî ne yê me ye ketî nav dextê me de. Hacî Elî dibêje yê kiye? Gundî dibêjin ev dewarê hespî yê mala Elî Hemanê axayê Jîliya gundê Guyîna ye. Em newêrin dewarê wan ji nav dextê xwe derînin zîlm û neheqiyê li me dîkin. Hacî Elî dibêje gundiya ez zilamek ji eşîra Mila ji milê Surûcê ve xûnî bûme û ji xwe re li cihekî bi şivanî û gavanî digirim eger ku hun cih bidin min û min bihewînin ez nahêlim tu neheqî li hewe bibe.

Gundî dibêjin çawa tu nahêlî û bi çi hêzê tuwê nehilî neheqî li me bibe? Hacî Elî dibêje: Heft kurê min hene û em bi hêz û quwwetî û ez soz didim ku nehêlim tu kes neheqiyê li we bike. Gundî qebûl dîkin

û Hacî Elî jî diçe milê Torê mala xwe tîne gundê Zivinga Jêrî û bi cih dibe. Dîsanê dewarê hespî yê mala Elî Hemanê tene dikevin nav dextê Zivinga Jêrîya de. Hacî Elî diçe dûvê mehîna axayê Jêliya ku mala Elî Hemanê ne jê dike û berê dewarê hespî dide Guyîna. Dema dewar diçe gund û mehîna axê dibînin ku va dûvê mehîne hatiye jêkirin û hewar bi gundê Guyîna dikevê û dibêjin kî halo li mehîna axê kiriye? Dibêjin Zivêngjêriya halo kiriye. Mala Elî Hemanê hewara wa kom dibê û berê xwe didin Zivinga Jêrî. Ew nizanin mesela Hacî Elî ku li wir bi cihbuye lê Hacî Elî bi kurê xwe û bi gundiyan ve kozik û kemîne xwe danîne û haziriya xwe kirine û li benda eşîra Jêliya ne. Dema eşîra Jêliya tê dikevê di sînore Zivinga Jêrî de şer û pevçûn diqewimê û 17 zilam ji eşîra Jêliya ji gundê Guyîna ji mala Elî Hemanê tene kuştin. Ji wê demê û heta niha hêdî neheqî li Zivêngjêriya nebuwe. Bes çîlîqek yê pismamê Hacî Elî ew jî bi Hacî Elî re xûnî bûbun bi hev re ji eşîra xwe ya Mila hatibun lê evê pismamê Hacî Elî hatibun xwe bi mîrê Cizîrê bi Mîr Mihemed girtibun. Mîr Mihemed jî ew rêkiribun dora Kelha Finik ji wêderê jî rêkiribun dûsetka Dêrşew cem Mala Mûso.

Rojekî evê pismamê Hacî Elî ku mîr rêkirîn cem Mala Mûso bir-dûşek mast tene destê bûka xwe de û rêdike ji Mûso re. Dema bûk birdûşa mêst dibe diçe mala Mûso kurê Mûso dest tavêje destê bûkê, bûk nerazîbûna xwe nîşan dide û vedgerê mal û ji xezûrê xwe re dibêje: Mamo ew zilamê dostê te û hewqa tu pê bawer dema min birdûşa mast bir û ez çûm mala wa kurê Mûso dest avêt destê min. Vêca deng diçe mîrê jînkê, hema radhêje çeka xwe û diçe kurê Mûso dikuje û tê dibêje bavê xwe mesele bu ev. Zilamê pismamê Hacî Elî tene cem mîr û dibêje mîrê min me xeletî kiriye mîr dibêje hema hewe kurê Mûso ne kuştibe! Dibêje belê mîrê min me kurê Mûso kuştîye. Mîr radibe berê wan dide Xursê nîzîkê pismamê wî Hacî Elî û li wir dimînin û hêdî Hacî Elî dibe axayê wê deverê û navê wê deverê dibe Eşîra Hacî Elîya.

Li gorî hinek kal û pîra dibêjin dema Hacî Elî hatî Zivinga Jêrî di wê deme de hinek millet di Zivêngê de hebûn navê wî milletî Hemyanî bû, axayê wan navê wî Hemdan bû lê ji heq xwe ne dihatin der lewmanê Hacî Elî bu axayê wa û ji Zivinga Jêrî hatin di gundê Xursê de bi cih bun. Piştî demekî dirêj Hacî Elî diçe ser dilovaniya xwe û piştî wî kurê wî Îsmâîl dibê axayê Hacî Elîya. Dema Îsmâîl bu axayê Hacî Elîya hêdî baca mîrê Cizîra Buhta neda û mîr jî bi vê nedana bacê gelekî aciz bu û çiqas mîr badikir Îsmâîl axa deht Cizîrê mîr digot tu çima baca xwe nadî, digot mîrê min ez vegerim malê ezê baca xwe bişyînim dema diçu malê baca xwe nedişyand.

Yekî şêwirmendê mîr gote mîr: Mîrê min ev Îsmâîl axa ew jî weke Mûso Xuvexî divê tu hinek axa Xursê bidî anîn û bila ew jî werê li ser wê axê rûnê û hingî jê bipirse tu çima baca xwe nadî hingê yê bêje: Ez baca xwe nadim, hingê tu dikarî wî ceza bikî. Mîr rabu wek şêwir-mendê xwe çekir. Dema Îsmâîl axa hate ser doşeka ku ax kirîn tene de runişt

û mîr gote Îsmâîl axa tûu çima baca xwe nadî? Îsmâîl axa got ez bacê nadim. Mîr deyn nekir lê qazidek şiyande cem Qoçî Begê ku meznê Batuwabu ferman dabu eve Îsmâîl axayê Hacî Eliya eve yê siba werê Qesirga Gêlîre wê derbas bibe û divê tu nehêlî ew sax herê divê tu wî bikujî. Qoçî Begê jî fermana mîr qebl dike û hêzê xwe tîne dî pêşiya Îsmâîl axa de bi cih dike. Qoçî Beg navê Îsmâîl axa bikuje lê radibê qazidekî dişyîne ji Îsmâîl axa re û dibêje eve mîr fermana kuştina te daye û ez nikarim fermana mîr bişkînim lê ev ji min tê ezê fermana hêza xwe bikim bila ser berêka ji çekê xewe derînin bes barud û kincika yê bihêlin di çekê xwe de emê halo berdîn hewe û yê şer biqewime lê hun jî haj me hebin vêca hûn jî me nekujin. Gotin temam.

Dema Îsmâîl axa bi hevalê xwe ve hatin ketin sitowê qesirka gêlîde Qoçî û bi hêza xwe ve bi çeka berdane Îsmâîl axa û hevalê wî li ser golê di çekê wan de tunebun û Îsmâîl axa û hevalên xwe jî berê çekê xwe bi hewa ve dikirin û berdidan wek heçku şerekê rastî be. Sê seeta ev şer didome û heta Îsmâîl axa û hevâlên xwe derbas dibin û bi silamet dighin mala xwe.

Dinya dibe dingênî û dibêjin şerekî giran li Sitowê Qesirkê qewimiye. Mîr dipirsê ew şer çawae çêbuye? Yek dibêje: Mîrê min xun ji însana nehtiye û Îsmâîl axa bi hevalê xwe ve xilas bune û çune mala xwe. Mîr dimîne heyîrî! Yek tê ji mîr re dibêje Mîrê min Qoçî beg nedikarîbu emrê te bişkîne lê rabuwe emrê hêzê xwe kirîye ku tu kes serkê fişeka nehêle di çeka xwe de ji bilî barûd û kincika halo şer kirine û heta Îsmâîl axa û hevalê xwe ve sax filitîne. Mîr radibê hema di cih de rêdikê pey Qoçî Beg tîne Cizîrê û jehrê dide Qoçî Beg û Qoçî Beg vedgerê malê di rê de li Qoçî beg tesîra jehrê lê dike lê mixabin Qoçî Begê dighê Xerabê Zera û li wir dimrê.

Mîrê Cizîrê nahêle kesek here terme Qoçî Begê veşêre. Îsmâîl axa pê dihesê Xursîya bi xwe re tîne Xerabê Zera û Qoçî Begê li wir diveşêrin û qubekî jî niyetin li ser Qoçî Beg çekin lê mîr pê dihesê, hêzê xwe dişyîne ser Xursîya û nahêlin ku qubê çekin, dîwar nîv timam dimîne û heta niha jî wilo maye nîv timam.

Ji ber vê çendê neyartî di navbeyna eşîra Hacî Eliya û mîrê Cizîrê de gur bûye û çend caran mîrê Cizîrê bi hêz û eşîrê xwe ve çune ser Xursê nekarîne Xursê bistînin. Ji mîr re jî bu keder ku Xursê bistîne.

Mîr çî kir rabu li mala Elî Hemanê ku axayê Jeliya bun ew jî neyarê Hacî Eliya bun; çimku kuştin di navbeyna wan de çê bubu. Mîrê Cizîrê jî bi vê hincetê piştgiriyê dide Mala Elî Hemanê. Axayê Jeliya bi ser kêşiya mMala Elî Hemanê mîrê Cizîrê bi eşîra Jijiya ve diçin ser gundê Xursê. Mala Îsmâîl axa jî di Xursê de ye. Şer diqewimê cihê Xursê jî asê ye. Nikarin Xursê bi dest bêxin û bistînin. Mîrê Cizîrê bangî Îsmâîl axa dike û dibêje: Îsmâîl axa! Min sond xariye ku ez Xursê bistînim û qesra Îsmâîl axa xêira bikim, vêca eve ez nikarim xira bikim ji ber sonda min

bext ji we re ezê werim gund emê li hev werin û dîlanê bikin bes ezê kuçekî ji qesra te bînim xarê. Îsmaîl axa qebuûl dike. Îsmaîl axa jî bext dide mîrê Cizîrê.

Mîr bi hevalê xwe ve dikevin Xursê de û diçin serê hevdu û direqîsin. Lê zilamekî Gowînî ku xulamê Elî Hemanê ye dibêje bila herkes ji xwere mere bila nereqîse. Her pisebav bila cuda cuda bireqîsin; gene muho bizanêibe ka kî sipehîtir direqîse. Hacî Elya gotin bilanê. Her bavik cuda cuda reqîsîn. Xulamê Elî Hemanê got ev qebîla henê gelekî sipehî direqîse. Qebîla dî got na em sipehîtir direqîsin. Nîqaş dikeve nava wan de û şer diqewime. Zaten armanc jî ew bu ku şer biqewime. Bi vî rengî armanca Mala Elî Hemanê pêk hat û mîrê Cizîrê dest ser Xursê û Eşîra Hacî Elya danî. Îsmaîl axa ji Xursê derket û çu alî bajarê Nuseybînê ve, çu gundê Kertuwênê ava kir û ma li wêdê.

Du kurê Îsmaîl axa hebûne: Emer e û Ezdîn e. Piştî demekî dirêj li vî gundî dimînin kurê Îsmaîl axa Emer şeş zilaman bi xwe re dibe yek ji wan nevîyê wî Xêro we diçin Bartêtê ciheke li binya Goyîna ye li wir dibin mêhvan. Mala Elî Hemanê pê dihesin û pîlana kuştina wan dikin û xwedyê malê ji bi vî pîlana kuştina wan dihesin û gelekî xemgîn jî dibe û nikare eşkere jî ji wan re bêje. Emer axa û hevalê xwe ve vî pîlanê nizanin lê tiştê di destê xwedyê malê de dimîne eve dema dibe wextê şîvê xwedyê malê şîvê çêdike û şîva wan savar e. Dema savarê têxin di lêgene de û di deynin ber Emer axa û hevalê wî Xwedyê malê kevçîkekî ber kevya lêgene de dike xar pêşber de kevçîkek dî ji dike xar, di navbera her dû kevçîkan de kevçîkî dî dirêj dike. Ev îşareta kuştina wan dide îfade kirin. Lê ne Emer axa fêhm dike ne hevalê wî fêhm dikin. Bes Xêro tenê fêhm dike lê ew jî nikare bêje û di wê xemê de dimîne heta dibe sibeh taştê dixun û xatira ji xweyê malê dixwazin. Mala Elî Hemanê jî tîn wêdê cem wan.

Dema ji gund der dikevin Xêro dizanê yê çî biqewime. Xêro dibêje ezê destavkî bişkînim û werim. Dema Xêro diçe hema direve. Dema Xêro dum dikê Mala Elî Hemanê dizanin Xêro baz daye û hema di cih de Emer axa bi hevalên wî ve dikujin û Xêro tê diçe Kertuwênê cem Îsmaîl axa û dibêje axa! Hal û mesele bu ev: Emer axa bi hevalê xwe ve hatin kuştin û kôtek û heft bela ez xilas bûme. Ji qehra Îsmaîl axa di text de dikevê piştê wî dişke. Yê derdora Îsmaîl axa dibêjin axa! Xemgîn nebe heyf û tola Emer axa namînê li erde. Îsmaîl axa dibêje: Mala mine! Yê Ezdînê kumşewetî heyfê hilîne! Ema dinyaye ez bimrim wesîyeta min ev e ku dema mîrê Cizîrê bimre hun herin ser gundê xwe.

Dem tê mîrê Cizîrê dimre Ezdîn axa jî mezin buye û bi çend pis-mamên xwe ve diçin qesta welatê xwe Hacî Elîya dikin û diçin nîzîkê gundê Goyîna di Şikefta Kilonê de bi cih dibin û çiqas şev diçin koçka Elî Hemanê heta emînîtiyê didin hevdu.

Ezdîn axa dibêje halo naçê sêrî. Şevekî bi hevalê xwe ve diçin tavê-

jîn ser Hirariş û Taxa Qemaşa zevt dîkin, ji wir têne Xursê û Xursê jî distînin. Piştî hingê diçin Zivingê, Zivingê jî distînin û Ezdîn axa, xerberê dide Mala Elî Hemanê û dibêje werin emê silha xwe bikin ji xwe pîreka min jî li Kilonêye bila ew jî bi we re werê malê. Mala Elî Hemanê qebl dîkin. Mala Elî Hemanê ji Goyîna tîn, Ezdîn axa jî tê Çêlê Sor. Ew jî ciheke li vir dighin hevdu. Ezdîn axa û Mala Elî Hemanê silha xwe li Çêlê Sor dîkin û hevîna Ezdîn axa û zarokê wî radestî wî dîkin. Piştî diçin ser û rûye hevdu herkes diçe mala xwe. Zeman qederekî derbas dibe Ezdîn axa mala Elî Hemanê vedxazê Zivingê da ku bêhtir bi hevdu xweştir bibin. Mala Elî Hemanê bi erênî bersiva Ezdîn axa didin û heyetekî dişînin Zivingê. Lê mixabin Ezdîn axa ew heyeta hatî hemuwa dikuje. Vêcarê neyartî bêhtir û gurtir dibe ev xemgînîke. Lê ji vê xemgîniyê zêdetir jî şikênandina sozê ye bawerî şikinandina di navbeyna mirovan de ye.

Lê berî ku Hacî Elî were Zivanga Jêrî navê vê deverê Şikêra Sipi ye gorî hinan Neh Mira ye, gorî hinekan Newala Behmêrê ye, gorî vayê ku dibêjin navê vê deverê Şikêra Sipi ye xwecihiyê vê deverê Mala Mihemedê Emer in û Mala Elî Gewrkî ne. Axayê van jî Elî axayê Şatiri ye, ew jî ji mala Mihemedê Emer e yê qesra Xursê jî ava kirî kalkê Elî axa yê Şatiri ye gorî wê demê ev eşîr ji van (11) gundan pêk tê:

1. Tirbika.
2. Nav Kavla, Milê Ssowarê.
3. Çala Girê Huro.
4. Redka.
5. Kelha Delavê.
6. Ser Çêl.
7. Dara Sitirya.
8. Banîşkê
9. Kehnîka Şito.
10. Girkê Êvaro.
11. Zivinga Jêrî.

Hijmara nufûsa van yazdeh gundan gorî gotina kal û pîrê vê deverê 9500 mirovin, gorî gotina van kal û pîra jî zimanê wa Kurdî ye, dînê wan Îslam e.

Li wê deverê debara mirovan ser pez û ew tiştên ji pez çêdibe wek hirî, kej, ji keşê şal û şapik, ji hiriye kulav û kumik, gore û berik û gelek tiştên di jî, rez û ew tiştên ji reza jî çêdibin wek hejîr, mewîj, dims û meyê/ereqê. Hê jî cihê ku lê dims û mey çêbuyî kifşin. Ji bilî pez û rezan dewar û hinek çandiniya genim, ceh û dextê jî heye.

Ev miletê li vê deverê ku eşîra Hacî Elîya ye tebiyetê wan yê ticarete ye. Heta di demekî de dema ji mirovekî derdora Hacî Elîya de jê re hêstirek, gayek lazim bibuwa rast diçu Zivinga Hacî Elîya yan diçu Xursê. Di sin'etê xwe de zekî ne bê perwerde çend hostayê wan yê seeta û yê

radio, teyîb û telefizyona hebun. Hostayê dîwara ew gelek bun lê ji ber çî evî mîletê ku di vê deverê de xwe sipartine Hacî Elî; çimku ji heq xwe nehtine der ji bê micalî Hacî Elî cem xwe hewandine û Hacî Elî jî ew parastine û buye axayê wan. Lê niha ku em binêrin eşîreta Hacî Elîya ji van sê gundan pêk tê:

a. Zivinga Hacî Elya: Ev Zivinga Hacî Elîya ji 7 pisebavan pêk tê:

1. Pisebavê Mala Şaqûlî.
2. Masekî.
3. Elî Emowa.
4. Bekirî.
5. Cumanî.
6. Misilmênî.
7. Hacî Elî.

Mitirbên vê eşîrê Mala Eyub û Mala Behlowê Mitirb in. Lê Mala Eyub li Zivinga Hacî Elya diman û mala Behlo li gundê Xursê diman. Ev mitirb jî ne xwedî milk, mal û rez bun, debara wan li ser gelê eşîrê bu; xêlek çêbuwa, Xwedê kurek bida yekî diçun wî xêlî pere ji xwedyê xêl distandin û şabaş di xêl de ji xwe re kom dikirin û bexşîş ji yê ku Xwedê kurkî bide wa ji wan distandin. Koçka axê jî bi wan mitirban di geriya û civat bi wan xweş dibu û her wiha dema şer biqewêmiya axê badkir mitirbê xwe û mitirban radihişt diholê xwe û diholê şer lê didan. Ewê diholê mirov radkirin ser linga û cesaret dida wa da qene eşîra wa pêşberî eşîra din de neşkê.

b. Hirariş: Ev gund gundeki xilt e ji 24 pisebavan pêk tê.

1. Mala Hesên Qemqşîne û xwe cihiyê Hirarişin.
2. Mala hesenê emer :qemqşîne û xwe cihiyê hîrarêşin.
3. Mala Îsvê Medînê: Qemqşî ne û xwe cihiyê Hirariş in.
4. Mala Emerê Evdirehmên: Dêrşewî ne.
5. Mala Hemko: Dêrşewî n.
6. Mala Îsmâîl axa: Hacî Elî ne.
7. Mala eElyê Îsêv: Dêrşewî ne.
8. Mala Meter: Dêrşewî ne.
9. Mala Xêrê: Dêrşewî ne.
10. Mala Necêm: Dêrşewî ne.
11. Mala Xelef: Hacî Elî ne.
12. Mala Evdirehmanê Sofî: Marusî ne.
13. Mala Mela Tahir: Hirarişî ne.
14. Mala Şêx Evdila : Zivinga Hacî Elîyane.
15. Mala Hacî Hesênê Nîfî: Ji Nîfî ye.
16. Evdê Hesê: Dêrşewî ye.

17. Hacî Evdîlayê Sîtiyê: Dêrşewî ye.
18. Bîrhê Xencer : Marusiye.
19. Mala Hemqut: Xursî ye.
20. Mala Mihemedê Sofî Elî: Teyîne ji Baliyan e.
21. Mala Tîrkanê: Lodîkîne.
22. Hesenê Edlê : Ji Xuwêdanê ye.
23. Mihemed Emînê Seqet: Ji gundê Hintanêşê ye.
24. Mala Evd gulê: Ji Lodîka ye.

Gundê Hirariş ji çar taxa pêk tê: Taxa Jêrî, Taxa Jorî, Taxa Çevê û Taxa Qemaşa.

Gundê Xerabuyî yê berê û herî kevnare û di sînore Hirariş de evin: Lata Reş, Girêdena, Banê Karya, Kelhoka Hirariş û Kelha Binê Purta. Di vî sînore Hirariş de dêreka kevin jî heye.

c. Xursê: Ev gundê Xursê ji pênc pisebavan pêk tê:

1. Mala Seydê.
 2. Mala rReşê.
 3. Mala Elî Gewrê.
 4. Mala Emeriyê.
 5. Mala Ehmedê Emera.
- Ji bilî van pênc pisebavan sê pisebavên nav gundî jî hene.
1. Mala Bîbê. Eslê xwe Meydînî ne.
 2. Mala Cibo. Eslê xwe ji Kelhoka Milê Şova ne.
 3. Mala Malkê. Eslê xwe Dêrşewî ne.

Axayê vê eşîra Hacî Elîya Mala Mihemedê Hesêm in.

Zivinga Hacî Elîya çend malek tê de hene lê Xursê û Hirariş vê-gavê ne ava ne. Hêvîdarim ew jî werine avakirin û herkes vegere ser axa xweya pîroz.

Dînê eşîra Hacî Elîya: Îslam e.
Mezhebe wan: Şafîî ye.
Îttîqada wan: Sunni ne.

Terîqeta wan: Neqşebendî ne û şêxê wan Mala Şêx Huseyinê Basretî ne.

Zîmanê wan: Kurdi ye.

Erdnîgariya xwe de cîranê gundê Meydîn, Sipîvyan, Basret, Şikefta Îsîva, Bîlcûna, Asku Marusê, Guyîna, Zivinga Şikaka, Findîkê, Aşêlmê, Berê Mirê, Şerefi û Meydîn in.

Eşîra Hacî Elîya ji alî xwendinê ve xwendayê wan weke her eşîrên Kurdan hindikin. Xwendayê heyî jî yê medresan e lê ev eşîr bi me-

layê xwe ve gelekî girêdayîne. Pirsgirêkek wan çêbe diçin cem melayê gund. Mela bi şerîetê û yan urfî wê meselê çareser dike, zarokê gundiya hînê Quranê dike û heta zarokê ku bixwine wa hînê pirtûkan jî dike û dibe feqeh û heta pirtûkê xwe dawî kir hingê yê bibe mela, Bes keşik gelekî kêr dixwînin eger yek bixwîne jî Qurana Pîroz û Eqîda Îmanê ya Şêx Ehmedê Xanî dixwînin û ne zêdetir.

Cil û bergê vê eşira Hacî Elîya yê berê kiras, derpî, kumê kulav, desmal û yê jê behta şal û şapik. Pêlavê wan çarox û reşik bun.

Cil û bergê jinan: kiras, fistan deling û derpêyê caw li xwe dikirin yê jê behta bin kirask jî werdigirt, êlek û çakît jî werdigirtin lê ji jinan re bêhtir cilê renk dehte wergirtin.

Melayên vê eşira Hacî Elîya weke ku me ji devê kal û pîrê wan sehkirî evin.

Yên Ji gundê Zivinga Hacî Elîya:

1. Mela Ehmed ku miftûtiya bajarê Qamîşlo kiriye li Sûrî/binxetê alimek mezin bu, muderris bu, û hem ewî Dîwana Şêx Ehmed ku bi Melayê Cizîrî tete naskirin şerh û şîrove kiriye. Mala wî ava hezar rehmet lê bibarin.

2. Mela Îsiv ew jî alimek mezin bu feqehê Mela Remezanê Cêlekî bu û li ber destê wî dersa ilim, terbiyet û exlaq sitandibu. Di meselê şerîetê de çend pirtûkên wî hene û di ilmê tecwîdê de jî pirtûkek wî biçûk heye û hem muderris û şair bu jî.

3. Mela Remezan. Ew jî alim bu û hem mûderris bu. Wek ku min jî devê hinek alimê deverê bihîstî û seh kirî gelek cara Seyda Mela Mihe-medê Zivîngşîkakî meselê şerîetê rêdikirin cem Mela Remezan. Mele Remezan hilbestek wî li ser Ednan Menderes nivîsîbu lê mixabin du malik tenê me karî em peyda bikin ew jî eve:

Menderes pir ez dinalim ji enîna te mudam

Lê hema çipkim ez bi vê qet negiham.

4. Mela Îsmâîl kurê Mela Remezan ew jî alim bu xwendina wî jî baş bu.

5. Abdurreqîb kurê Mela Îsiv. Nivîskar, lêkolîner, şexsiyetek hêja bu keda wî ji bona gele wî mezin e û çend berhemên wî yê pirtûk hene û li bajarê Silêmaniyê dijî.

6. Mela Ehmed kurê Mela Îsiv. Ew jî alimek baş e li bajarê Zaxo dimîne.

7. Mela Ebdulezîz kurê Mela Îsiv. Ew bi bazirganiyê ve mijole li bajarê Sitenbolê dirûne.

8. Mela Evdila Kesîn. Muderris bu li bajarê Cizîrê çuwe ser dilo-

vaniya xwe.

Ji gundê Hirariş 3 sê melayê wan hebun:

1. Mela Mihemedê Mecîd.
2. Mela Ebdulîllah kurê Mela Mihemed bu.
3. Mela Mihemedê Guzlîkî.

Melayê gundê Xursê hene lê yê muderris me nekariye em wan peyda bikin. Lê neyê muderris hene hinek ji wan evin:

1. Mela Ehmed Özalp.
2. Mela Osman Gürhan.
3. Mela Ebdusselam Gürhan.
4. Mela Evdila Deqqaq.
5. Mela Tahir.
6. Mela Mihemed Esmeray.
7. Mela Evdila Elîş.
8. Mela Hemdin Elîş.
9. Mela Yehya Elîş.
10. Mela Evdila.

Melayên Xursiyan yên ku me karî em wan binasin ev in.

4. EŞÎRA DAŞYA

Eşîra Daşya li Herema Buhta eşîrek kevn e, cih û warê eşîrê li gundê Gelyoka û li ser serkehnîya rouwê gundê Bana û derdora wê ye.

Wek ku ji devê kal û pîrê gundê Bana min bihîstî û sehkirî di demeka kevin de ku dîroka wê ne diyare nîzî serkehnîya rowê Bana gundê Gelyoka dibêjinê hê jî şuncihê wa kifş in dêr û mizgeft jî tê de hene. Her wiha di gundê Gelyoka de ewê ku li ser kehnîya rowê Bana ye gelek şikeftên dîrokî jî hene.

Milletê ku di Gelyoka de dijiyan jî ji warê eşîra Daşya digotin li derdora Gelyoka gelek şunwarê gunda yê kevnare hene, lê yê me karî em wan tesbît bikin şeşin:

1. Gundê Gelyoka

2. Nisîfê Dehla. Di virde jî yanî di vî gundê Xerabuyîde jî dêr, mizgeft, şikeft û xanyê dîrokî wek somka hene. Ev der bin serkehnîya rowê Bana de ye, li wêderê kuçek bi şeklê kerekî heye navê wî kuçî dibêjin Kerê Dêrê weke ku min ji devê kal û pîrê wan bihîstî eqda nikâha bûka yanî mehrkirina bûka di wê deme de ser wî kerî dehte kirin.

3. Nisîfê Çem. Pêşberî tilalîkê Bafê ye, şikeftê wê yê dîrokî hene .

4. Serdarbesta. Ew jî gundek xerabuye nîzî ser kehnîya rowê Bana ye, xanyê wê yê xerabuyî nîzî 400 mali ye û dîrokiye hê jî kavlên wê

xuya ne.

5. Niwala Kuxa. Ew jî gundek xirabuye û kavlên wê jî hê xuyane. Ev gund pêşberî gundê Bana yê nû we. Ziyareta nuwala Kuxa navê wê Ziyareta Şêx Sîs e.

6. Kunkêş. Ew jî gundik xerabuye û kavlên wê hê jî xuyane lê li Kunkêşê de zindan jî heye. Gorî van mizgeft û dêrê ku di van gundan de heyî dide nişandan ku ev eşîra Daşya cihê misilmana û hem cihê fileha jî tê de heye. Fileh û misilman bi hev re jiyane û warekê kevnare ye. Weke ku tête ber fêhma mirovan jî ev gund yê eşîra Daşya ne.

Eşîra Daşya: Eşîreteke kevn e û di Gelyoka de li ser kehniya rowê Bana ye, Nisîfê Dehlê, Nisîfê Çêm, Niwala Koxa, Kunkêşê û Serdarbesta de dijîyan.

Lê Eşîra Daşya jî di bin himaya mîrê Cizîrê de ye. Vêca dema zewaca kurê mîrê Cizîrê tê, mîr ji kurê xwe re dibêje: Kurê min tu bigere ka te keça kî camêrî bivê da ku em ji te re bixazin. Kurê mîr jî diçe digere û berê xwe dide Gelyoka û nav eşîra Daşya û çavê kurê mîrê Cizîrê bi bûka axa û meznê eşîra Daşya dikeve û dile wî ne bi dilekî, bi sed dila dikevê bûka axayê eşîra Daşya û divegerê malê û ji bavê xwe re dibêjê hal û mesele ev e min ji xwe re li gundê Gelyoka li nav eşîra Daşya keçek dîtiye û mîr jî radibe dipirse ev keç ya kîye û ne ya kîye!

Gorî saloxdanan mîr, dinêre va bûka axayê eşîra Daşya ye. Mîr dimîne heyirî û ji kurê xwe re dibêje: Kurê min! Ew keça ku tu dibêji min ji xwe re dîtiye ew ne keç e lê ew bûka axayê eşîra Daşya ye. Kurê mîr dibêjê bavê xwe: Dinya jî xera bibê divê hun wê keçikê ji min re bînin ya ez nazewicim.

Mîr jî ji bona dilê kurê wî neşkê rabu qazidek şiyand cem axayê eşîra Daşya yê li Gelyoka û gote axayê eşîra Daşya silavê mîr ji te re hene û gotiye hal û mesele eve higî em li çarê geran me çare peyda nekîr vêca divê tu bûka xwe berdî da ku ez ji kurê xwe re bînim. Aaxayê eşîreta Daşya ji qasid re got ev tişt nabê û qasid vegera Cizîrê cem mîr û gote mîr mîrê min axayê eşîra Daşya got ev tişt di dinyayê de nabe.

Dema axayê eşîra daşya bi vê buyerê agahdar bu û zanî ku quweta wî bi mîrê Cizîrê nakeve rabû bakire eşîra xwe û rihsiyîyê xwe hemu li hevdu kom kirin û gote wan: Gelî mileta gelî eşîrê eve hal û meselê mîrê Cizîrê ev e vêca me taqeta hêz û quweta mîrê Cizîrê nîne lê emê vî welatî bişemrînin û herin. Vêca gelî eşîrê û gelî mileta vêca du rê pêşîya me hene: a. Xîret b. Rayet. Heçî li xîretê bigerê yê bi min re rabê heçî bi rayetê bigerê yê bimînê.

Axayê Daşya got: Îro ev li derê mala min e siba li derê mala we ye, vêca yê xîret bijartî ku Daşya ne bi axayê xwe re rabûn û qismik çûne bajarê Mêrdînê û heta niha jî li wê dere ne û qismek dî çûne Îraqê ew jî niha li Îraqê ne. Lê qismê gotî ji rayetê ew mane di cihê xwe de û ew

bûne welatî. Lewmanê heta niha jî ji welatiyan re dibêjin rayet. Lê ev eşîr di herema Buhta de mehkûmê tunebûnê buye û nemaye.

Eşîra Daşya weke ku ji pirtûka Dr. Îbrahîm Özcuşar ya ku bi navê *Merkezîleşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin* de 1800-1900 ku behsa eşîra Daşya dike û dibêje heta sala 1800 jî heyîna eşîra Daşya li bajarê Mêrdîn û derdora wê em rastî nehtine lê di dawîya sala 1800 de heyîna eşîra Daşya li bajarê Mirdînê em rastî tîn û dibînin ku eşîra Daşya weke ku ji pirtûka Îbrahîm Özcuşar tê fêmkirin di dawîya sala 1800 de ji herema Buhta beşek ji vê eşîrê koçberê bajarê Mêrdîn û derdora wê dibin hijmara wan 200.000 in. Dema Eşîra Daşya ji herema Buhta tîn devera Mêrdînê gelekî ji alî aborî ve perişan dibin lê berxwe didin. Dema ji wan behta pirsirin hûn ji kuderê ne? Digotin em Kurdê Herema Buhta ne.

Di nava eşîra Daşya de gelek insanê cesur, merd û bi hêz hebun. Di sûka bajarê Mirdînê de çend eşîr hebûn nehturvanî di sûkê de dikirin, lê eşîra Daşya cesaret û lehingiya xwe dan nişandan û li cem îdareciya cih girtin û hêdî bêtî Daşya tu kar bi rêve ne diçu û heta çend girgire û xuyayî Mêrdîn kuştin û ketin dewsa wan de û bûne idareciyê bajêr. Girgîrên wan dibun tufekçîbaşî, odabaşî û hasbaşî. Ji bilî van karan ew karên din ji bona xwe wek musibet qebûl dikirin. Dema yek ji meqam û cihê xwe biketa, mirin weya kuştin bêhtir tercîha wan bû.

Eşîra Daşya di sala 1800 de ne li Mêrdîn û ne li derdora Mêrdînê tu kes rastî nehtiyê bes di dawîya sala 1800 de li nav bajarê Mêrdînê û li gundê nêzî Mêrdînê buye eşîra herî bi hêz û xwedî xeber. Li Reşmêl/ Yeşîllî, Mansûriye/Yalim û gundê Qebala de jî xwedî hêz û quwet bun lê nava bajarê Mêrdînê de berber û reqîbê eşîra Daşya eşîra Mişkîniya bun. Li derdora Mêrdînê breber û reqîbê wan Sürgücü bun. (Bnr. Îbrahîm Özcuşar, *Merkezîleşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin*, 108)

5. EŞÎRA BEJNOWÎYA

Eşîra Bejnowîya di herema Buhta de gorî hinek dîrokzanan piştî Buhtî weya Buxtîya ji alî hêzdarîyê ve gellek bi hêz û ji alî hejmarê ve eşîra duyemîn bun. Kelheka wan ya dîrokî heye. Kelih di dîroka xwe ya kevnare de hemdemê kelh û surha Cizîra Buhta ye. 23 km. ji Cizîrê dûr e.

Gorî dîrokzan Yaqûtî dibêje Kelha Finik ya Eşîra Bejnowîya ye. Eşîra Bejnowîya sala 1041 zayînê de dema Tirkên Oxuz ji Azerbeycanê tîn devera Cizîrê û Xabûrê talan dikin bi leşkerê Nesru-ddewlet re û bi ordiya Karwaş re pêşberê Tirkên Oxuz de şerdikin.

Sala 1176 zayînê di dema hukumdarê Zengîiya Seyfeddîn Xaziyê Duyemîn de Ibnu'lEsîr hikayetekî dibêje. Nîzî Cezîretu Ibn Omer ku Cizîra Buhta ye kelhek asê heye jê re dibêjin Kelha Finik ji berî 300 salî

ev kelh di destê Kurdên Bejnowîya de ye. Mîrê wê kelhê yê wê demê Emîr Îbrahîm û birayê wî Îsa ye.

Sala 1055-1056 yê zayînê Ubedullahê kurê Emîr Ebu Tahir ê Bejnowî waliyê Cizîra Buhta Ebu Herb Emîr Suleyman dikujin. Yanî ji alî Eşîra Bejnowîya ve waliyê Cizîrê Ebu Herb Emîr Suleyman tê kuştin. Esil xwedî Kelha Finik Eşîra Bejnowîya ne.

Lê guorî Şeref Xan dibêje Bejin û Buht dûu birane. Zarokê hukumdarê Cizîra Buhta ne. Bejin û Buht piştî demekî pirsgrêk di navbera wan de çêdibe, hukumdarî dikeve destê Buht de. Bejin jî diçe bajarê Hesênkeyfê û li wêdê dimîne. Pişt re melîkê Hesênkeyfê Hesênkeyfê ji dest Bejnowîya dertixîne.

Teqrîben Di navbera sala 1590-1630 de şairek û helbestvanek qelb di nav eşîra Bejnowîya di Kelha Finik de derdikevê. Qelbbûna vî şair û helbestvanî eve: Weke ku dîyare li Cizîra Buhta alimek ji hemû ilmî ve meşhûr û hem şairek gelek namdar heye ew jî Melayê Cizîrî ye. Dîwana Melayê Cizîrî ya şîiran heye. Ev mela û şairê qelb hinek ji şîirên ku Melayê Cizîrî çêkirin û hunandîn ji xwe re dike mal û dibêje yê minin û min çêkirne. Melayê Cizîrî jî dema bi vî buyerê dihesê bersiva vî mela û şairê qelb bi şîiranî wiha dide:

ای ملا نامی ته یه خمسة عشر

تو بشعرا نه ته گوتی خواه دکی قندوشکر

درناسفته دهونی مه نه دی مثل ته قط

نه دسمتی عجبی ده نه داقلیم تتر

اف چه شعرو غزل و مدح و ثنائی خواه دکی

دجفاتان وه دیژێ مه بطعنو بخبر

اف چه تقلید و شطاطن چه بطاطن تودکی

سری فیرا دهژینی بدو صد آهو کسر

تو دزانی فنکا ته نه مکان غزلانه

چه بها تینه متاع ته ایا بی سروبر

دست و بیان ژیری زید بکی دی ته بکم

مثل حماد عرب هروکی شیخ آنی بسر

احمد م سینه سپر پیش بری تیرا فلکی

دعوه داری ته مه ایرو تو ژدحلی وره در

Bang û gazîkirina Melayê Cizîrî ji melayê Bejnowî yê qelb re eve:

Ey mela namê te ye xemset eşer. Mela! Namê te yanî navê te xemset eşere gorî Şêx Beşîrê Kêrxwerî rehma Xwedê lêbê digot: Eşîrek heye

bi diziye ve namdar in, navê wê eşîrê Xemset Eşer e yanî mumkine mela ye Cizîrî temsîla vî şair û mela ye qelb kiribe bi vê eşîrê ve ku dizin.

Lê wek ku Mela Ehmed yê ku berê miftiyê bajarê Qamişlo bu di pirtûka xwe ya bi navê *el-Iqdu'l-Cewherî fî Şerhî Dîwanî'ş-Şeyxî'l-Cezerî* de dibêje Xemset Eşer ewê ku herfê navê wî ku pazdeh in yan ewê ku herfê navê wî gorî hesabê ebcedê dema tu bibî ser hevdu û kom bikî dibe pazdeh. Eger gorî hesabê ebcedê tu herfan kom bikî bibê pazdeh hingê lazime ku navê wî mela ye qelb Dawud be; Çimku wek ku min di teblowê de dayî nişandan halo we: د ا و د

$$4+6+1+4=15$$

Mela û şaiêrê qelb ev e.

Ji eşîra Bejnowîya ji Kelha Finik şair û alimê rast kiye?

Ebu Ebdullah Huseyin bin Dawud el-Bejnewî di dema Merwanîyan de jiyaye. Di nav Kurdên Bejnowî de helbestvan û alimek namdar e.

Ev helbestvan ku Ebu Ebdullah Huseyin bin Dawud el-Bejnewî kurmamê hukumdarê Kelha Finik e yê Bejnowî ye. Ev helbestvan sala 1072-1073 zayînê de çuwe ser dîlovaniya xwe lê di heqê veşartina wî de ku li kuderê ye tirba wî tu agahdarî me bi dest neexistine.

Berhemê vî şaêr û alimê rast evin:

1. Resaîlu'l-Bejnewiyye.
2. Kitabu'd-Delaîl.
3. Dîwanu'ş-Şîr. (Mesût Tüzün, *Cizre Tarihi*, 2, 24-32)

Eşîra Bejnowîya wek ku di seride jî me gotibu eşîrekî bi hêz in lê mixabin ev eşîr li gelek devera belav bûne, wek bajarê Sitenbulê, Edene, Batman/navça Qurtelan, Hezex (Mala Elîyê Emer û Mala Mela Îbrahîm), Bajarokê Cumanîyê li gundên Batmanê Qorê, Cumwez, Wehze, li gundên Basa/Güçlükona; Kereşa (S. Ehmed, S. Seîd), gundê Bana (Hemowê Eyşa Mela), gundê Hêtma (Mala Haçî Ereba). Li derdora quntarê çiyayê Cûdî jî Bejnowî hene lê niha belav buyî û koçber in lê xwecihiyê wê dê bixwe ne ew gund jî evin:

1. Zêreka. Ev gund namdare bi Mela Eliyê Zireka yê Bejnowî.
2. Şikefta Îşkê.
3. Ebade.
4. Kefa Reşik.

Ev gund niha jî hene lê ketine destê eşîreta Teyan de û xwecihiyê wê ku Bejnowî ne kudêve çuyîn ne diyare. (Min ev agahî jî Haçî Ebdullah Pütrü yê Teyî bihîstiyê). Her wiha Eşîra Bejnowîya ji derveyê Tirkî

jî belav bune, wek li Surî bajarê Qamişlo, Dêrikê û Beyandûrê. Li Iraqê
li milê rojhilatê çemê Dicle li van deveran jî hene.



Şırnak Arkeolojisinin İlk Adımları: 19 ve 20.Yüzyılda Kaşifler ve Gezginler

Abdullah İLHAN

Giriş

Osmanlı döneminden itibaren, Dicle Nehri boyunca uzanan dağlık bölgelerin ve burada yaşayan toplulukların tarihi hem Batılı hem de yerli seyyahların ve araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Özellikle günümüz Şırnak ili sınırları içinde kalan Cizre, Gabar Dağları, Botan Vadisi ve çevresi; zengin etnografik çeşitliliği, görkemli doğal yapısı ve geçmişi antik çağlara dayanan yerleşim izleriyle dikkat çekmiştir. Bu bölgedeki kilise harabeleri, kaya kabartmaları, kale yerleşimleri, eski yollar ve yazıtlar; antikçağdan itibaren stratejik ve kültürel önemi bilinen bu coğrafyanın tarihsel zenginliğini yansıtmaktadır. Özellikle Xenophon'un Anabasis adlı eserinde anlatılan "Onbinlerin Dönüşü" güzergahının bu bölgeden geçmesi, Strabon'un *Geographika*'sında ve Antakyalı tarihçi Ammianus Marcellinus'un *Rerum Gestarum Libri* adlı eserinde yer alan anlatımlarla birlikte değerlendirildiğinde, Şırnak ve çevresine dair bilinen en erken askeri ve coğrafi betimlemeleri sunar. Bu antik kaynakların ardından, 19. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden araştırmacılar ise burayı "yeni" bir keşif alanı olarak tanımlamışlardır. Şırnak bölgesine ilişkin tarih yazımı, genellikle Austin Henry Layard ve Hormuzd Rassam gibi figürlerle başlatılır. 1840'lı yıllarda bölgede bulunan bu araştırmacılar hem arkeolojik kalıntılara hem de bölgenin etno-politik yapısına dair özgün gözlemler yapmışlardır. Layard'ın *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon; with Travels in Armenia, Kurdistan, and the Desert: Being the Result of a Second Expedition Undertaken for the Trustees of the British Museum* (1853) ve Asshur and the Land of Nimrod: *Being an Account of the Discoveries Made in the Ancient Ruins of Nineveh, Asshur, Sepharvaim, Calah, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van; Including a Narrative of Different Journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan* (1897) adlı eserleri, bölgeye dair çizimleri, anlatımları ve arkeolojik ilgiyi temsil eden temel kaynaklardır. Cizre ve Botan bölgesine dair bu eserler, özellikle Batı kamuoyunda büyük ilgi uyandırmış; bölgenin haritalanması, betimlenmesi ve etnografik ola-

rak tanımlanmasında önemli rol oynamıştır. Gertrude Bell'in *Amurath to Amurath* (1911) adlı eseri ise, Şırnak ve çevresiyle ilgili gözlemlerinde bölgenin yerel kültürünü, özellikle Süryani ve diğer yerli halkların sosyal yapısını ve günlük yaşamını batılı bir arkeolog ve gezgin olarak içerden ve detaylı bir bakış açısıyla sunar.

Sonuç olarak, özellikle Anabasis adlı eserinde "Onbinlerin Dönüşü" güzergahı üzerinden geçerek bölgeye dair ilk askeri ve coğrafi betimlemeleri sunan Ksenophon, Geographika adlı yapıtında bölge hakkında bilgi veren Amasyalı Strabon ve Res Gestae Libri adlı eseriyle Antakyalı Ammianus Marcellinus, Şırnak ve çevresini tanıtan en erken yazılı tanıklıkları sunmuşlardır. Bu antik kaynaklar, bölgenin antikçağdaki stratejik ve kültürel önemini ortaya koyarken, 19. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden Batılı araştırmacılar tarafından Şırnak ve çevresi "yeni" bir keşif alanı olarak yeniden tanımlanmıştır.

Bu bağlamda, Austen Henry Layard, Hormuzd Rassam ve Gertrude Bell'in çalışmaları üzerinde durulacaktır. Bu dönemde, özellikle Austen H. Layard'ın *Nineveh and Its Remains* (1849) ve *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon* (1853) adlı eserlerinde ve yardımcısı Hormuzd Rassam ile gerçekleştirdikleri kazı ve seyahat anlatılarında, bölgenin arkeolojik, etnografik ve topografik karakterine dair daha ayrıntılı ve görsel olarak da desteklenen bilgiler sunulmuştur. Böylece bölge, klasik dönem metinleriyle başlayan ve 19. Ve 20.yüzyıl araştırmalarıyla yeniden şekillenen bir keşif tarihinin parçası olarak değerlendirilmiştir.

Avrupalı seyyahların 19. yüzyıl ortalarında bölgeye dair yazdıklarını ele almadan önce, Şırnak ve çevresine ilişkin ilk sistematik çabaların 18. yüzyılın sonlarında veya 19. yüzyılın başlarında Osmanlı idaresi tarafından ya da yabancı gözlemciler aracılığıyla yapıldığını belirtmek gerekir. Bu erken dönemde özellikle Botan Vadisi ve Cizre çevresinde görev yapan bazı memurlar ve gezginler, bölgenin coğrafi yapısını, aşiret ilişkilerini ve dini yapıları belgeleyen raporlar ve haritalar hazırlamışlardır.¹ Daha 1830'lu yıllarda, William Francis Ainsworth, Ksenophon'un anlattığı On Bin Yunanlı'nın geri çekilme güzergahını izleyerek kapsamlı bir seyahate çıkar. Ainsworth, *Travels in the Track of the Ten Thousand Greeks* (1844) adlı eserinde, Kuzey Mezopotamya'ya dair ayrıntılı topoğrafik ve etnografik tasvirler sunar. Kısa süre sonra, Henry A. Brant gibi diplomatlar ile Mr. Sutter ve Lord Polington gibi seyyahlar da 1840 tarihli ve deniz subayı A. Glascott'un gözlemlerine dayanan Asya Küçüğü haritasında, bölgeye ilişkin bilgileri yerinde toplayarak haritacılığa katkıda bulunurlar.²

1 Şırnak ve çevresi için bkz. Ainsworth, 1844: 152-159; British Admiralty, 1917:170, 189-190,226-240,243,260-264,276-279; Cuinet, 1891: 509-514; Geary, 1878: 38-64,79-101, 101-119; Mr. G. Lascott, 1840; Sachau, 1883: 371-383; Sykes, 1908.

2 William Francis Ainsworth ve diğerleri. 1840:450. Bkz. "Asia Minor and Armenia to illustrate the routes of Mr. Ainsworth, Mr. Brant, Mr. Sutter, and Lord Polington",

1878 yılında, *The Times of India* gazetesinin editörü Grattan Geary, Hindistan'dan Anadolu'ya kadar uzanan kapsamlı bir yolculuk yapar. *Through Asiatic Turkey* başlıklı eserinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu vilayetlerindeki Kürt nüfuslara ve toplumsal koşullara dair bölümler kaleme alır. 20. yüzyılın başlarında ise, bu bireysel seyahatleri daha sistematik araştırmalar takip eder. Mark Sykes'ın *The Journal of the Royal Anthropological Institute* dergisinde 1908'de yayımlanan *The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire* adlı makalesi, Osmanlı sınırları içerisindeki Kürt aşiret konfederasyonlarını etnografik olarak sınıflandırmaya yönelik ilk girişimlerden biridir.

Bu dönemde, Fransız resmi makamlarını temsilen Vital Cuinet, Asya Türkiye'sinin idari coğrafyasını ele aldığı *La Turquie d'Asie* (1891) adlı eserinde vilayet vilayet istatistiki veriler, haritalar ve ayrıntılı tanımlar sunar. Aynı zamanda, Alman araştırmacı Eduard Sachau da bilimsel Alman kurumlarının desteğiyle gerçekleştirdiği dilsel ve arkeolojik seferlerin sonuçlarını *Reise in Syrien und Mesopotamien* (1883) adlı eserinde yayımlar.

I. Dünya Savaşı sırasında ise, Britanya İmparatorluğu'nun bölgeye yönelik stratejik ilgisi belirgin biçimde artar. Bu durum, 1917'de İngiliz Deniz İstihbarat Dairesi tarafından yayımlanan ve gizli ibaresi taşıyan *Handbook of Mesopotamia* adlı çalışmada açıkça görülür. Bu el kitabının özellikle Kuzey Mezopotamya ve Orta Doğu'da ayrılan dördüncü cildi, askeri kullanım amacıyla hazırlanmış coğrafi, etnografik ve jeopolitik bir özet sunar.³

1. Austen Henry Layard

19.yüzyılın ortalarında bölgeyi ziyaret eden ilk Batılı araştırmacılardan biri olan İngiliz arkeolog ve diplomat Austen Henry Layard, 1845-1851 yılları arasında gerçekleştirdiği seferleriyle tanınır. En önemli çalışması olan *Discoveries among the Ruins of Nineveh and Babylon* (1853), yalnızca Asur uygarlığına ilişkin ilk sistematik kazıların belgelenmesi açısından değil, aynı zamanda dönemin sosyal, kültürel ve etnik yapısına dair ayrıntılı gözlemler içermesiyle de dikkat çeker.

Layard'ın seyahat güzergâhı, Musul çevresindeki Nimrud (antik Kalhu) kazılarıyla sınırlı kalmamış; kuzeye doğru genişleyerek günümüz Şırnak bölgesi, özellikle Cizre ve Güçlükönak çevresini de kap-

Londra, 1840. Haritanın doğu kısmı, Kral Donanması subayı A. Glascott'un gözlemlerine dayanmaktadır.

- 3 Bu güzergahın ayrıntılı bir betimi için bkz. İngiliz Amirallik Nezareti, Denizcilik İstihbarat Dairesi, *Handbook of Mesopotamia*, cilt 4 (Oxford, 1917), Rota 85, s. 192 vd. Romalılar Dicle boyunca Eski Hendek/Fenik birleşim noktasını tutarak, fiilen Persleri Ermeni müttefiklerine ulaşmak için Hakkari dağlarını geçmeye zorlamış oluyorlardı(bkz. Algaze, *A New Frontier: First Results of the Tigris-Euphrates Archaeological Reconnaissance Project*, 1988: s.252, dip.29.

samıştır. Eserinde, Botan Nehri'nin kuzeyindeki dağlık Kürt bölgele-
rinde konakladığını, çeşitli aşiret liderleriyle görüştüğünü ve halkın
gündelik yaşamına dair bilgi edindiğini aktarır. Coğrafi ve etnogra-
fik betimlemeleri oldukça ayrıntılıdır. Bu bağlamda Fındık köyü, La-
yard'ın anlatısında özel bir yer tutar. Beder Han Bey döneminde Hris-
tiyanlara yönelik baskılarla ilişkilendirilen bu köy, aynı zamanda Kürt
aşiret yapısı içinde önemli bir konumda yer alır. Layard, köyün lideri
Kiayah Resoul'un misafirperverliğini över ve burada Osman Paşa ile
Ali Paşa gibi dönemin etkili figürlerinin ağırlandığını belirtir. Finik
höyüğünde bulunan Parth dönemi kaya kabartmaları, bölgenin eski
dönemlerle olan bağlantıyı yansıtmaktadır.

Layard'ın etnografik gözlemleri yalnızca dini yapıları değil, aynı
zamanda bölgedeki aşiret ilişkilerini, yerel liderlik düzenlerini ve Os-
manlı merkezi otoritesine karşı gelişen tutumları da içerir. Özellikle
Yezidi topluluklarının dikkat çekici giyimleri ve atlı savaşçıların süs-
lü mızrakları, Layard'ın anlatılarında önemli yer tutar. Bu betimleme-
ler, eserinin "Anabasis On binlerin dönüşü" başlıklı bölümünde geniş
bir şekilde yer almaktadır.

Layard (1830'lar), Finik'ten ayrılarak Cizre'ye bağlı Kasrik Geçi-
di'nde yer alan kaya kabartmalarını incelemek üzere kervandan ayrıl-
dığını kaydeder. Kabartmalar, ana karayolundan yaklaşık iki mil uzak-
lıkta, Mir Seyfeddin⁴ tarafından inşa edilmiş ve dönemde bir garnizon
tarafından kullanılan küçük bir kalenin yakınlarında bulunmaktadır.
Layard'a göre, Kaya yüzeyine işlenmiş atlı bir figür, alta ise tekil bir
figür yer almakta olup, yazıt izleri günümüze ulaşmamıştır. Ancak,
kabartmaların stil ve figüratif özellikleri, Finik'teki örneklerle aynı dö-
neme, muhtemelen Geç Antik ya da erken Orta Çağ'a ait olduğunu
göstermektedir.

Layard, kabartmaların altında bulunan ve kayaya oyulmuş uzun
bir yarık ile tünelin, antik bir sulama sistemi için yapılmış olabilece-
ğini ve kabartmaların bu yapının inşasını anmak amacıyla yapılmış
olabileceğini belirtir. Layard'ın aktardığına göre, Ali Paşa'nın Kasrik
Geçidi'nde birliğiyle konuşlanmış olması, önceki ziyaretinde bölgesel
güç sahibi Beder Han Bey'in hala etkin olduğu ve Osmanlı askerlerinin
vadide dolaşmaya cesaret edemediği döneme kıyasla büyük bir dö-
nüşümün kanıtıdır. Bu gözlemler, 19. yüzyıl sonlarında bölgede yerel

4 Layard'a göre, Mir Seyfeddin, Bohtan'ın kalıtsal reisiydi ve Beder Han
Bey yetkisini onun adına kullanmaktaydı. Mir'in oğlu Asdenshir (Arde-
şir'in bozulmuş bir biçimi) Bey ise Osmanlılar tarafından gözetim altında
tutulmaktaydı. Beder Han Bey, Kürtler arasında gücünün Mir tarafından
kendisine devredildiği düşüncesini canlı tutmanın öneminin farkında
olarak, çoğu resmi belgesini Mir'in mührüyle imzalamış; buna rağmen
Mir'i ölümüne kadar sıkı bir gözetim altında tutmuştur.bkz. Layard,
1853: 46.

güç odakları ile Osmanlı merkezi otoritesi arasındaki ilişkilerin ve bölgedeki sosyo-politik dinamiklerin anlaşılmasında önemli bir birincil kaynak teşkil etmektedir.⁵

Dolayısıyla Austen Henry Layard'ın *Discoveries among the Ruins of Nineveh and Babylon* adlı eseri, yalnızca Asur arkeolojisi açısından değil, aynı zamanda 19. yüzyılda Şırnak ve çevresinin sosyal, kültürel ve politik panoramasını anlamak açısından da değerli bir kaynaktır. Layard'ın gözlemleri, bölgeye yönelik disiplinler arası çalışmalarda bugün hala önemli bir referans noktası olmayı sürdürmektedir.

2. Hormuzd Rassam: “Orta Doğunun İlk Arkeoloğu”

Layard'ın en yakın dostlarından biri olan ressam ve seyyah Hormuzd Rassam, günümüzde nadiren hatırlansa da, 19. yüzyılın ortalarında Asur ve Babil kazılarında yaptığı çalışmalarıyla önemli bir katkıda bulunmuştur. Bugün, Layard'ın Ninova'daki görkemli başarıları hatırlanırken, onun yanında uzun yıllar çalışan bu sadık dostunun keşifleri çoğu kez atlanır ya da başkalarına atfedilir. Oysa Hormuzd Rassam, yalnızca çizim ve betimlemeleriyle değil, aynı zamanda kişisel gözlem ve anlatılarıyla da Mezopotamya arkeolojisine özgün bir katkı sunmuştur.

İngiliz kamuoyuna ilk kez *Illustrated London News*'te yayımlanan Asurbanipal kabartmalarının ayrıntılı çizimleriyle tanıtılan Hormuzd Rassam, 1853 yılında Ninova'da, Asurbanipal'in sarayında, sonradan “Yaratılış ve Tufan Tabletleri” olarak tanımlanacak olan bazı önemli çivi yazılı belgeleri ortaya çıkarmıştır. Ne var ki, bu keşifler, ilerleyen yıllarda özellikle de 1870'lerde George Smith'in adıyla özdeşleştirilen çeviri çalışmaları sayesinde adeta Smith'in buluşlarıymış gibi kamuoyuna sunulmuştur. Hatta *Encyclopaedia Britannica* gibi titizliğe önem veren kaynaklar bile bu tabletlerin yalnızca Layard ve Smith tarafından getirildiğini belirtmiş, Hormuzd Rassam'ın adını anmamıştır. Oysaki, bu keşifler yapıldığında Layard kazılardan çekilmişti, Smith ise henüz çocuktü. Hormuzd Rassam bu sessizliğe ve gölgede kalmaya uzun süre sabretmiş, ancak 1882'de araştırmalarını nihayete erdirip İngiltere'ye döndüğünde, geçmişe dönüp anlatılarını kaleme alma kararı vermiştir. Kitabında yalnızca arkeolojik buluntulara değil, aynı zamanda yerel halkla olan etkileşimlere, seyahat anılarına ve bölgedeki dilsel çeşitliliğe de geniş yer verir. Özellikle Arap, Kürt ve Türkmen köylerinde geçirdiği zamanlara dair gözlemleri, Kutsal Kitap coğrafyasına yönelik anlatıların ötesine geçerek etnografik değere de sahip bir içerik sunar. Yerel halkın misafirperverliğini, kadınların toplumsal

⁵ Bkz. Austen Henry Layard, *Nineveh and its remains: with an account of a visit to the Chaldean Christians of Kurdistan, and the Yesidis, or devil worshippers; and an inquiry into the manners and arts of the ancient Assyrians*, Newyork, 1853, 41-46

rollerini ve kırsal yaşamın samimiyetini büyük bir açıklıkla aktarır.

Dil konusunda da özgün bir yaklaşım benimseyen Hormuzd Rassam, Arapça, Kürtçe ve Türkçe yer adlarının doğru telaffuz edilebilmesi için İngilizceye uygun biçimde yazılmasını savunmuş; hatta Arapçadaki sert ve yumuşak sessizler ile gırtlaktan gelen “h” seslerini belirtmek için çift harf kullanımını tercih etmiştir (örneğin *Mohammed*, *Ahhmed*). Bu ayrıntılı transliterasyon yöntemi, onun yalnızca bir gezgin veya ressam değil, aynı zamanda dilsel farkındalığa sahip dikkatli bir gözlemci olduğunu da gösterir. Her ne kadar çivi yazısı bilgisinin sınırlı olduğunu dürüstçe kabul etse de Britanya Müzesi’nden Asuroloji uzmanı Theophilus G. Pinches’in yardım ve çevirilerine dayanarak sunduğu yorumlar, dönemin bilgi düzeyine göre oldukça sağlamdır. Pinches’in katkılarıyla doğrulanan bu anlatılar, günümüzde bile Asur metinlerinin erken dönem çeviri tarihine ışık tutan belgeler olarak önem taşımaktadır.

Bugün Hormuzd Rassam’ın adı Layard, Rawlinson ya da Smith kadar sık anılmasa da, onun tutkuyla sürdürdüğü saha çalışmaları, çizimleri ve anlatıları, Mezopotamya’nın keşfi tarihinde hak ettiği yeri almalıdır. O yalnızca bir “yardımcı” değil, kendi başına ciddi gözlem, analiz ve anlatım yetkinliğine sahip bir entelektüeldi. Layard’ın da belirttiği gibi, onun çalışmaları bir arkadaşın iyi niyetli katkısından öteye geçer; bu topraklara duyulan derin saygının ve bilime adanmışlığın sessiz ama etkili bir ifadesidir.⁶

2.1. Hormuzd Rassam ve Şırnak Bölgesi: Etnografik ve Arkeolojik Gözlemleri

Hormuzd Rassam’ın Mezopotamya’ya dair zengin gözlemleri, yalnızca Ninova çevresiyle sınırlı kalmamış, Şırnak ve civarındaki yerleşimlerde de derin izler bırakmıştır. 19. yüzyılın ortalarında gerçekleştirdiği seyahatlerinde özellikle Cizre⁷, Güçlükönak ve Silopi ile Cudi Dağı’nın güney yamaçlarında yer alan Asur kaya kabartmalarına ve Silopi’ye bağlı Şah köylerine ilişkin ayrıntılı gözlem notları tutmuştur. Bu bölgelerde Kürtler ile çeşitli Hristiyan grupların bir arada yaşadığı karma kültürel yapıyı dikkatle gözlemlemiştir.

Yolculukları sırasında Dicle Nehri boyunca ilerlerken, bölgenin

6 Bkz. Hormuzd Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod, being an account of the discoveries made in the ancient ruins of Nineveh. Asshur, Sepharvaim, Calah, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van, incl. a narrative of different journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan, Cincinnati, Cincinnati*: Robert Clarke, 1897: önsöz, V-XI.

7 Bugünkü Cizre’nin adını aldığı Cezire bin Ömer, geçmişte gerçekten de Dicle Nehri’nin çevrelediği bir ada görünümündeydi. Ancak zamanla nehrin yönü ve şehir çevresindeki hendekler molozlarla dolduğundan, bu ada görünümü kaybolmuştur. Bkz. Cizre civarında Dicle Nehri’nin yatağı için. Sachau, 1883: 379.

doğal zenginliklerine ve balıkçılık faaliyetlerine dikkat çekmiş; özellikle Cizre'nin aşağı kesimlerinde alabalık bulunmadığını, ancak nehrin yukarı kısımlarının bu açıdan daha verimli olduğunu ifade etmiştir.

Fındık Köyü'nde Kürtlerin yanı sıra Ermeni ve Yakubi Hristiyanların birlikte yaşadığı bir toplumsal yapı betimlenmektedir. Hormuzd, köydeki Kürt aşiret reisinin evinde misafir edilmiş ve bu süreçte yerel halkla dostane ilişkiler kurmuştur. Geceyi açık havada, terasta geçirerek bölgenin iklim koşullarına uyum sağladığını da not düşmüştür. Cizre'ye gözlemleri, Dicle Nehri üzerindeki sal köprüsünü kullanmak zorunda kalan Rassam, şehirde Hristiyan cemaatin önde gelen isimleri tarafından karşılanmış ve misafir edilmiştir. Sıcak hava koşullarına rağmen, açık verandada konaklamanın kendisi için son derece konforlu olduğunu ifade etmektedir.

Araştırmacının gözlemleri arasında en dikkat çekici bölümlerden biri, Kürtler ve Nasturiler'in birlikte yaşadığı Şah (günümüzde Çağlayan) köyüne gerçekleştirdiği ziyaretir. Etnik ve dini çeşitliliğiyle öne çıkan bu yerleşim, aynı zamanda yoksullukla mücadele eden bir topluluğa ev sahipliği yapmaktadır. Seyyah, köyün doğa bakımından oldukça etkileyici bir vadide konumlandığını, ancak bölgedeki idari yetersizliklerin bu potansiyeli gölgelediğini vurgular. Zengin su kaynakları ve meyve bahçeleri sayesinde, uygun bir yönetsel planlama ile köyün yaz aylarında yaşamak için son derece elverişli bir yer olabileceğini belirtmektedir.

Arkeolojik gözlemler bağlamında, Cudi Dağı Dağı'nın güney tepelerinde bulunan ve ilk defa Rassam tarafından 1897 yılında Assur kabartmalarını bilim dünyasına duyurulan araştırma programının ilk safhasını oluşturur.⁸ Rassam, Şah (günümüzde Çağlayan) köyü yakınlarında yer alan bir mağarada eski bir sunak keşfetmiş; ancak beklentisinin aksine Asur kabartmalarına rastlamamıştır. Bununla birlikte, köyün yukarısında bulunan dağlık alanda, halk arasında "Kaisari Room" (Yunanların Sezar'ı) olarak adlandırılan ve bir tahtı andıran doğal bir kaya oluşumunu incelemiştir. Seyyah ayrıca, Asur krallarına ait olduğu düşünülen çivi yazılı tabletlerin bulunduğu bir alana da ulaşmıştır. Bu yazıtların önemli bir kısmı doğal etkenler nedeniyle tahrip olmuş olsa da metinlerin tarihsel bağlam açısından büyük önem arz ettiğini belirtmiş ve bu alandaki bilimsel çözümlemelerin, uzman bir Asur bilimcinin katkısıyla yapılmasının zorunlu olduğunu vurgulamıştır.⁹

8 Rassam, 1897: 387-389.şimdiye kadar bu kabartmalar ile ilgili yapılan araştırmalar ve genel değerlendirmeler için bkz. Erkanal, 1987: 111-119. Bell, 1911: 290 v.d. Res. 182183; Börker-Klähn, 1982: 204; D. D. Luckenbill, 1924: 20; J. N. Postgate, 1973: Lev. 2; L. W. King, 1913: 66 v.d., Lev. 7-26; Meissner, 1920: 350.

9 Bu kabartmalar üzerinde, Hormuzd Rassam tarafından 1897'de ilk bilimsel ve daha sonra ise kapsamlı bir biçimde Prof. Dr. Hayat Erkanal başkanlığındaki ekip tarafından 1986'da çalışmalar yapılmıştır.bkz. Hormuzd Rassam, *Asshur and Land of Nimrod*, 1987: 389; Erkanal, H., "1986 Cudi Dağı Araştırması", *Araştırma Sonuçları*

Seyyahın köy halkının gündelik yaşamına dair gözlemleri de dikkat çekicidir. Yerel halkın, karşılaştığı sağlık sorunlarında kendisinden tıbbi yardım talep etmesi, Avrupalı gezginlerin yerel toplum nezdinde “bilgelik ve medeniyet diyarından gelen” kişiler olarak algılandığının bir göstergesidir.

Öte yandan, Şah (günümüzde Çağlayan) Köyü’nde yaşayan Nesturilerin, Cizre’deki Katolik Keldani cemaatinin din değiştirmeye yönelik baskılarına maruz kaldığı ancak bu girişimlerin başarısız olduğu belirtilmektedir. Seyyah, bu durumun, Katolik misyonerlerin Kürtlerin olası müdahalesinden çekinmeleriyle ilişkili olduğunu ifade eder.¹⁰

3. Gertrude Bell: Cudi Dağı, Nuh’un Gemisi ve Finik Yerleşimi

Şırnak’la ilgili üçüncü figür Gertrude Bell’dir. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Orta Doğu’nun önemli İngiliz kaşifi ve diplomatlarından biri olan Gertrude Bell, özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nun sınır bölgeleri üzerinde kapsamlı araştırmalar yapmıştır. 1868 yılında İngiltere’de doğan Bell, Oxford Üniversitesi’nde modern tarih eğitimi almış, ardından Orta Doğu dillerinde yetkinlik kazanarak bölgeyle doğrudan iletişim kurabilecek nadir Avrupalı gezginlerden biri olmuştur. Bu dilsel ve kültürel donanımı, onu Şırnak ve çevresi gibi çok etnisiteli ve stratejik bölgelerde ayrıntılı gözlemler yapmaya olanak sağlamıştır.

1900’lerin başlarında Bell, özellikle Güneydoğu Anadolu ve Mezopotamya’nın kuzey kesimlerinde, bugün Şırnak sınırları içinde yer alan kale ve köprü gibi tarihi yapıların belgeleyicisi olmuştur. Dicle Nehri boyunca uzanan kaleler, hem Osmanlı’nın sınır savunmasında hem de bölgesel yönetimde kilit unsurlar olarak Bell’in raporlarında dikkat çekmiştir. Bell, bu kalelerde kullanılan siyah bazalt ve beyaz kireçtaşının bantlar halinde dizilişi ve kapı üzerindeki aslan kabartmaları gibi simgesel motiflerin, bölgenin hem estetik hem de savunma amaçlı mimari geleneğini yansıttığını vurgulamıştır.

Bell’in bölgedeki taş köprü kalıntılarına dair gözlemleri, sadece mühendislik harikası olmalarının ötesinde, üzerinde yer alan İslam sanatına özgü anahtar deseni ve burç sembolleriyle, bölgenin tarih boyunca çok katmanlı bir kültürel etkileşim alanı olduğunu ortaya koymuştur. Bu yapılar hem ulaşım ağlarının sürekliliğini sağlamış hem de Şırnak’ın bölgesel ticaret ve kültürel bağlantılarındaki önemini teyit etmiştir.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Bell’in bölgeye ilişkin topladığı etnografik ve coğrafi bilgiler, İngiliz dış politikasında

Toplantısı, V-2, Ankara, 1987: 111- 119.

10 Rassam, 1897: 386-389.

önemli referans noktaları oluşturmuş; Osmanlı'nın sınır bölgelerindeki aşiret yapıları ve yerel güç dengeleri hakkında ayrıntılı raporlar sunmuştur. Bell, özellikle Şırnak gibi karmaşık etnik ve siyasi yapıya sahip alanlarda aşiretlerin yerel yönetim ve askeri stratejilerdeki rollerini titizlikle incelemiş, bu veriler İngilizler tarafından yeni sınırların belirlenmesinde kullanılmıştır.

Bell'in çalışmaları, Şırnak ve çevresinin tarihi coğrafyasının kavranması açısından temel kaynaklardan biri sayılmaktadır. Onun gözlemleri, bölgenin mimari, etnografik ve siyasi yapısının anlaşılmasında çağdaş araştırmacılara rehberlik etmeye devam etmektedir. Bell'in 20. yüzyıl başındaki saha çalışmaları, bugün Şırnak'ın tarihi ve kültürel mirasının tespit edilmesi ve korunmasında önemli bir referans oluşturmaktadır.

Gertrude Bell'in 1911 yılında gerçekleştirdiği Zaho'dan Diyarbekir'a uzanan seferi, sadece Osmanlı'nın son dönem sınır bölgesine dair gözlemlerle değil, aynı zamanda bölge halklarının belleğinde yaşayan efsanelerin, dini pratiklerin ve tarih öncesi kalıntıların izlerini sürmesi açısından da dikkat çekicidir. Bell'in, Babil geleneğini izleyerek Nuh'un Gemisi'nin Ararat Dağı'nda değil Cudi Dağı'nda karaya oturduğu yönündeki inancı, onun Zaho'dan başlayıp bugünkü Şırnak il sınırları içerisine denk düşen Tell Kabin (Başköy)¹¹, Germuk (Esenli), Dader (Başgören), Hasana (Kösreli) gibi yerleşimlerden geçerek Cudi Dağı eteklerine ulaşmasını yönlendirmiştir.

Zaho'dan ayrıldıktan sonra Khabur'un (Habur Çayı) kollarından biri olan Hezil Suyu'nun karşısına geçerken yaşadığı zorluklar, bölgenin coğrafi yapısına dair önemli ipuçları sunar. Habur havzası, sadece su yolları ve geçitler açısından değil, aynı zamanda tarih öncesi dönemlerden itibaren insan yerleşimi açısından da yoğun bir birikime sahiptir. Bell'in güzergahında yer alan Tell Kabin gibi höyüklerin varlığı, bu bölgenin antik çağ dönemlerinden itibaren iskana açık olduğunu ve yerleşim sürekliliği taşıdığını düşündürür. Bugünkü Şırnak ili sınırlarında yer alan pek çok höyük de benzer şekilde, Asur, Urartu ve Geç Antik Çağ'a tarihlenen yerleşim izleri taşır.

Bell'in "Hasana" olarak andığı köy, o dönemde Nesturiler ve Amerikan misyonerlerinin etkisiyle Protestanlığa geçmiş bazı hane halkları tarafından paylaşılmıştır. Yerel rehberi Kas Mattai ve kardeşi Shim'un, Fellahi (köylü dili) olarak adlandırılan ve Bell'e göre Asurca'nın bir devamı olan dilde konuşmakta, ayrıca Kürtçe ve Süryanice bilmektedir.

11 Ainsworth, burasının (Tell Kabin'in) Yunanlıların Zaho'dan ayrıldıktan sonra ikinci gün konakladıkları köyün yeri olabileceğini düşünüyor.bkz.Ainsworth, *Travels in the track of the ten thousand Greeks being a geographical and descriptive account of the expedition of Cyrus, and of the retreat of the ten thousand Greeks, as related by Xenophon*, 1844: s.146. Gertrude Bell ise Xenophon'un ne Khabur'dan ne de Hezil'den söz etmediğini belirtir bkz.Gertured Bell, *Amurath to Amurath*, 1911: s. 289.

Bu çok dilli ortam, bugünkü Şırnak çevresinde hala izlerine rastlanabilecek olan karma etnik ve dinsel yapının erken 20. yüzyıl başlarındaki görünümünü yansıtır.

Hasana yakınlarında Bell'in rastladığı Asur kaya kabartmaları ve antik yol izleri, bölgenin Asur İmparatorluğu döneminde askeri ve idari bir işleve sahip olduğuna işaret eder. Özellikle vadinin girişini denetleyen noktada tespit ettiği kaya kabartması (muhtemelen II. Sargon ya da Sanherib dönemine ait), bölgenin sadece geçiş noktası değil, aynı zamanda gözetim ve savunma açısından da stratejik bir yer olduğunu göstermektedir. Bell'in ifadesiyle bu alan "Hasana Geçidi"ni koruyan bir gözetleme kulesi" niteliğindedir.

Yürüyüşün zirvesinde ulaşılan Cudi Dağı, Bell'e göre hem tabiat güzelliği hem de inançlar açısından dikkat çekicidir. Bugünkü Şırnak-Cizre-Silopi üçgeninde kalan bu dağ, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman geleneklerinde Nuh'un Gemisi'nin karaya oturduğu yer olarak tanımlanır. Bell, zirvede "Nuh'un Gemisi" olarak tanımlanan harabe yapıların bir zamanlar Nesturiler tarafından manastır olarak kullanıldığını ve bu manastırın MS 766 yılında yıldırım düşmesi sonucu yıkıldığını aktarır. Daha sonra Müslümanlar tarafından aynı noktada bir ziyaretgah inşa edilmiştir. Bugün bile, Cudi Dağı üzerindeki bu ziyaretgahlar, Şırnak halkının her yıl kutladığı geleneksel "Tufan Bayramı"nın merkezinde yer alır. Cudi'nin zirvesinde bulunan mihraplı taş odalar ve taşlarla çevrili avlular, Bell'in ifadesiyle "Müslüman döneme ait geç yapılar" olmakla birlikte, daha eski dönemlere ait büyük taş bloklarla inşa edilmiş kalıntılar da gözlemlenmiştir.

Gertrude Bell'in Hasana'dan Cudi'ye uzanan güzergahı ve gözlemleri, bugünkü Şırnak ilinin hem topoğrafik hem de kültürel ve tarihi katmanlarını anlamlandırmada son derece değerli veriler sunar. Asur kalıntılarından Nesturi manastırlarına, Amerikan misyoner faaliyetlerinden Kürt aşiret yapısına, Bell'in tanıklığı, bu bölgenin Osmanlı sonrası dönemdeki dönüşümünün bir ön belgesi niteliğindedir. Öte yandan, Cudi Dağı eteklerindeki Şırnak, Arapça'da Thamanin (Seksen) olarak bilinen Heştan (Yoğurtçular)¹² gibi yerleşim adları hem kutsal anlatıların mekansal izdüşümünü hem de halk hafızasında devam

12 Kas Mattai'ye göre, tufandan kurtulanların yerleştiği köy olan Thamanin, Cudi Dağı'nın kuzeyinde yer almaktadır. Hessianalı bir rahip olan Mattai, bu bilgiyi yerel geleneklere dayandırarak aktarır. Ancak Arap coğrafyacılar, burayı genellikle Cudi'nin güneyinde konumlandırır. Örneğin 10. yüzyıl coğrafyacısı el-Mukaddesi, tufandan sağ kalan seksen kişinin yaşadığı Thamanin adlı köyün, Hasana Köyünden bir günlük yürüyüş mesafesindeki muhtemelen bugünkü Hezil Suyu üzerinde bulunduğunu belirtir. Bu bilgi, yerleşimin Cudi'nin güney yamaçlarında olduğunu düşündürmektedir. Buna karşın Sachau, Thamanin'in Cudi Dağı'nın arkasında olduğunu söyleyerek, Kass Mattai'nin kuzey yönündeki konumlandırmasını doğrular. Aynı şekilde, Gertrude Bell de tufandan kurtulanların yerleştiği yerin Cudi'nin kuzey yamacında bulunduğunu ifade etmektedir. bkz. Bell, 1911:293; el-Mukaddesi, 1883:139-140; Sachau, 1883:376.

eden coğrafi ve tarihsel sürekliliği yansıtır.¹³

Gertrude Bell'in izlenimlerine göre, Cizre ve çevresi, 20. yüzyılın başlarında hem tarihsel hem de mimari bakımdan dikkat çekici bir niteliğe sahipti. 1909–1910 yıllarındaki Mezopotamya gezileri sırasında Bell, Cizre'nin bazalt ve kalker taşlarının dönüşümlü kullanımıyla inşa edilen yapılarının etkileyici mimarisine, özellikle de çok gözlü taş köprüsü ile kale ve sur kalıntılarına özel bir ilgi göstermiştir. Bell ayrıca, Finik kalesi, kaya kabartmalarını ve Cudi Dağı'nın kuzeyindeki eski geçit yolları üzerinde de gözlemler yapmış; bölgedeki yerel Kürt beylerinin inşa ettirdiği tahkimatlarını, bölgenin tarihsel geçiş yolları üzerindeki önemini yansıttığını belirtmiştir. Cizre ile Finik arasında gördüğü atlı figürlü kaya kabartması, ona göre hem Part hem de Roma etkilerini taşımaktadır; ancak yerel taş ustalığının izlerini de yansıtır. Bell'in bu izlenimleri, bölgenin yalnızca arkeolojik açıdan değil, aynı zamanda etnografik ve jeopolitik bir çerçevede de değerlendirilmesini mümkün kılar.¹⁴

Sonuç olarak, 19. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden gözlemciler tarafından kaydedilen bu kalıntılar, Cudi Dağı eteklerinden Dicle Nehri boyunca Asur döneminden Orta çağ'a ve muhtemelen Part dönemine kadar uzanan çok katmanlı bir yerleşim ve savunma tarihini ortaya koymaktadır. Bu durum hem arkeolojik hem de bölgedeki yerel toplulukların tarihi yapılarla kurduğu ilişkiler açısından önemlidir.

SONUÇ

19.yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın başlarına dek Cudi Dağı ve çevresindeki bölgelerde, bugünkü Şırnak ilinin sınırları içinde kalan alanlarda, gerçekleştirilen ilk keşifler, Mezopotamya arkeolojisinin klasik merkezlerinin ötesine uzanan erken bir ilgiye işaret eder. Bu çabanın üç önemli temsilcisi, Austen Henry Layard, onun yerel asistanı Hürmüzd Rassam ve sonraki dönemde bölgeyi ayrıntılı biçimde belgeleyen Gertrude Bell olmuştur. Bu isimler, farklı yöntem ve hassasiyetlerle de olsa, Şırnak'ın da dahil olduğu Yukarı Dicle havzasını hem arkeolojik hem de etnografik bir çerçevede değerlendirmişlerdir.

Layard, Asur başkentleri Ninova ve Nimrud üzerine yoğunlaşmasına rağmen, Cudi Dağı eteklerindeki yerleşimleri, özellikle Finik Kalesi, Kasrik Deresi ve Cizre gibi noktaları tarihsel güzergâhlar içinde anmıştır. Onun anlatılarında bu bölgeler, hem coğrafi geçişler hem de yerel iktidar yapıları açısından dikkat çeker. Hürmüzd Rassam, doğrudan bu coğrafyada sistematik kazılar yürütmemişse de, yerli halkla kurduğu temaslar ve aktardığı sözlü bilgiler aracılığıyla, bölgedeki kültürel sürekliliğin erken belgelenmesine katkı sunmuştur.

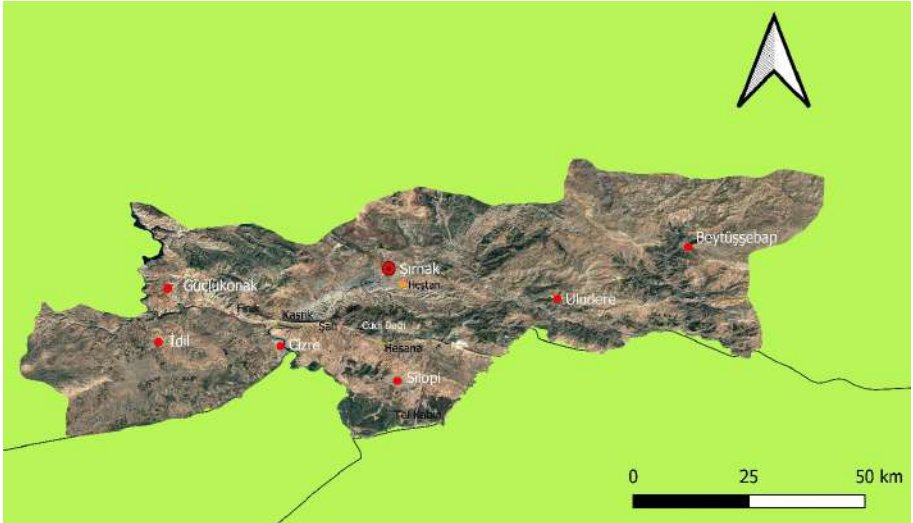
13 Bell, 1911:289- 295.

14 Bell, 1911:294-303.

20.yüzyılın başında ise Gertrude Bell, Şırnak ve çevresini gezerken yalnızca kalıntılara değil, bunların bugünkü topluluklar içindeki anlamına da eğilmiştir. Cizre, Kasrik, Şah, Hasana ve Finik gibi yerlerde çektiği fotoğraflar, taş köprüler, kabartmalar, kale kalıntıları ve dağ geçitlerine dair gözlemleriyle Bell, hem fiziksel izleri hem de bölgenin çok katmanlı tarihini belgeler. Onun metinlerinde Kürt aşiret yapıları, dini yapılar ve bölgedeki Süryani nüfusuna dair notlar da yer alır; bu yönüyle Bell'in arşivi, günümüz etnoarkeolojisine öncülük edecek nitelikte çok disiplinli bir yaklaşıma sahiptir.

Üç figürün ortak noktası, Şırnak gibi «merkez dışı» bölgelerin tarihsel ve kültürel anlamını, yalnızca kalıntılarla değil, mekânla yaşayan topluluklar üzerinden kavramaya çalışmalarıdır. Layard'ın yazılı anlatısı, Rassam'ın yerel bilgiyle kurduğu ilişki ve Bell'in görsel belgeleri, bugünkü arkeolojik temsil ve kültürel miras çalışmalarında karşılık bulan yaklaşımlardır. Sonuç olarak, 19. yüzyılın ortasından itibaren bu üç figürün Şırnak çevresindeki gözlem ve kayıtları hem bölgenin antik geçmişini hem de yaşayan hafızasını anlamaya yönelik ilk adımlar olarak değerlendirilebilir. Özellikle Gertrude Bell'in çalışmaları, sadece Cudi Dağı'na dair tarihi değil, aynı zamanda bu coğrafyanın belleğinde yer eden mekânların çok katmanlı izlerini açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla Şırnak bölgesindeki ilk arkeolojik duyarlılıklar, klasik kazılardan çok, bu seyahatlerin bıraktığı belgelerle şekillenmiştir.

Harita ve Şekiller



Harita 1: Yukarıda adı geçen önemli yerleşmeler

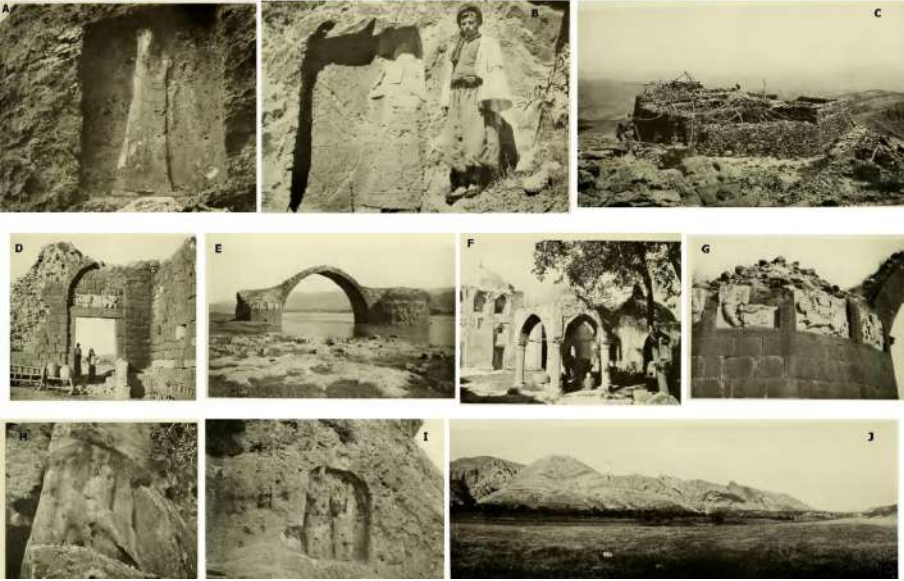
Kaynak: Yazar tarafından QGIS'te ortamında oluşturulmuştur.



Şekil 1: Austen Henry Layard tarafından belgelenen kaya kabartmaları: A) Finik'ten kaya kabartması,

B-C) Cizre yakınlarında iki farklı kaya kabartması.

Kaynak: A.H. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, 1853, s. 453



Şekil 2: Gertrude Bell'in 20. yüzyıl başlarında belgelediği yapı ve kabartmalara ait fotoğraflar: A) Hasana'da Asur kaya kabartması; B) Şah'ta Asur kaya kabartması; C) Nuh'un Gemisi'ne atfedilen dağ manzarası; D) Cizre kalesi kapısı; E) Cizre taş köprüsü; F) Cizre Ulu Cami çeşmesi; G) Cizre köprüsü üzerindeki taş kabartmalar; H) Kasrik Geçidi'nde Part dönemi kaya kabartması; I) Finik'te Part dönemi kaya kabartması; J) Finik çevresindeki dağlık peyzaj.

Kaynak: Gertrude Bell, *Amurth to Amurth*, 1911: s. 290-291, 296-297, 298-299, Fig. 182-191.

KAYNAKÇA

Ainsworth, W. (1844). *Travels in the track of the ten thousand Greeks being a geographical and descriptive account of the expedition of Cyrus, and of the retreat of the ten thousand Greeks, as related by Xenophon*.

Algaze, G. (1989). A New Frontier: First Results of the Tigris-Euphrates Archaeological Reconnaissance Project, 1988. In *Source: Journal of Near Eastern Studies* (Vol. 48, Issue 4). <https://www.jstor.org/stable/544449>

Bell, G. L. B. (1911). *Amurath to Amurath*. William Heinemann.

Börker-Klähn, J. (1982). *Alt Vorderasiatische Felsreliefs und vergleichbare Felsreliefs*. Gebr. Mann Verlag.

British Admiralty. (1917). Naval Intelligence Division. *A Handbook of Mesopotami*, Vol. IV.

Cuinet, V. (1891). *La Turquie d'Asie: Geographie Administrative Statistique Descriptive et Raisonnee de Chaque Province de L'Asie Mineure* (Vol. 2). Ernest Leroux.

D. D. Luckenbill. (1924). *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (Vol. II). Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

el-Mukaddesî. (1883). *Description de la Syrie* (ed. M.J. de Goeje, Ed.). Leiden: Brill.

Erkanal, H. (1987). 1986 Cudi Dağı Araştırması", *Araştırma Sonuçları Toplantısı*. Cilt 5(2), 111-119.

Geary, G. (1878). *Through Asiatic Turkey: Narrative of a Journey from Bombay to the Bosphorus: Vol. Vol.II*. Sampson. Low, Marston, Searle & Rivington.

J. N. Postgate. (1973). A Neo-Assyrian Relief from Jebel Judi. *Summer*, 29.

L. W. King. (1913). Assyrian Sculptures on the Jebel Judi,. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 35, 66-76.

Layard, A. H. (1853). *Nineveh and its remains: with an account of a visit to the Chaldean Christians of Kurdistan, and the Yesidis, or devil worshippers; and an inquiry into the manners and arts of the ancient Assyrians: Vol. (Vol. 1)*. Baudry's European Library.

Meissner, B. (1920). *Babylonien und Assyrien* (Vol. I). Heidelberg: C. Winter.

Mr. G. Lascott. (1840). *Note respecting the Map of Kurdistan* *Note respecting the Map of Kurdistan*.

Rassam, H. (1897). *Asshur and the Land of Nimrod, being an account of the discoveries made in the ancient ruins of Nineveh. Asshur, Sepharvaim, Calah, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van, incl. a narrative of different journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan, Cincinnati*.

Rassam, H. (1887). *Asshur and the Land of Nimrod: Being an Account of the Discoveries Made in the Ancient Ruins of Nineveh, Asshur, Sepharvaim, Cauh, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van, Including a Narrative of Different Journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan*. Cincinnati: Curts & Jennings.

Sachau, E. (1883). *Reise in Syrien und Mesopotamien*. Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.

Sykes, M. (1908). The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 38, 451–486.

William Francis Ainsworth ve diğerkleri. (1840). *Asia Minor and Armenia to illustrate the routes of Mr. Ainsworth, Mr. Brant, Mr. Sutter, and Lord Polington*. Possibly Royal Geographical Society or British Admiralty.

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



DİNİ HAYAT



Şırnak Yöresinde Sulh Uygulaması ve Fıkhî Açından Değerlendirilmesi

Öğr. Gör. Dr. Mesut KULAN

1. İslam Hukukuna Göre Sulh

Sulh, tarafların kendi iradeleriyle veyahut arabulucuların çabalarıyla bir araya gelerek meselelerini karşılıklı olarak çözmeye çalıştıkları bir yöntemdir. Arapça kökenli bir kelime olan sulh kavramı fıkhîta iki tarafın anlaşmaya vararak bir ihtilafı çözmek amacıyla vardıkları uzlaşma anlamına gelir.¹ Mecelle’de “Sulh, bitterazi [karşılıklı rızayla] nizai ref’ eden bir akittir ki icab ve kabul ile mün’akid olur.”² şeklinde tanımlanmaktadır. Akd-i sulh eden kimseye musâlih denilmektedir. Bedel-i sulh için musâlehün aleyh müddeâ bih olan şey için musâlehün anı kavramları kullanılmaktadır.³

İslam hukukçularına göre sulhun meşru bir akit ve meşru bir yöntem olmasının dayanağı Kuran, sünnet ve icmadır.⁴ Dolayısıyla sulhla ilgili ayet ve hadislerin yanı sıra konunun fıkıh kitaplarında ayrıntılı izahı sulhun teşvik edilen önemli bir uygulama olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda nizai ortadan kaldırma açısından en iyi çözüm metodu olarak “es-sulhu seyyidü’l-ahkâm” tabiri İslam hukuk ve düşünce sisteminde sıklıkla ifade edilmektedir.⁵

Sulh, genellikle mahkemelerde veya arabuluculuk gibi alternatif

1 Fahrettin Atar, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/481. Mezheplere göre sulh kavramının tanımları ve tahliline dair daha ayrıntılı bir malumat için bk. Ertuğrul Boynukalın, “İslam Hukukunda Sulh -I”, *Bülten: Bilim ve Sanat Vakfı, (Mecmua) V*, sy 32 (1994 1993): 10-12; Hasan Ellek, “İslâm Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması (Akitler Çerçevesinde)”, (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 10-14.

2 *Mecelle*, Md: 1531.

3 *Mecelle*, Md: 1532-1534.

4 Sulhu temellendirmek için Kitap, sünnet ve icma delillerine dair sunulan ayrıntılı bir malumat için bk. Ellek, “İslâm Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması”, 22-32.

5 Cevâd Âlî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 2 c. (b.y.: y.y., 1422/2001), 10/280; İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr fî vekâ’i’i’l-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Beyrut: el-Me’hedü’l-Elmâni-lî’l-Ebhâsi’s-Şarkıyye, 1975), 5/98.

çözüm yollarında kullanılan bir yöntemdir. İslam fıkhiında sulh, tarafların kabul ettiği şartlar doğrultusunda anlaşmalarını sağlamak için önemli bir uygulamadır. İki veya daha fazla taraf arasında mevcut bir çatışmanın veya uyuşmazlığın çözülmesi için yürütölen bir müzakere sürecidir.

Sulh fıkıh kitaplarında mahiyeti açısından davalının davacının hak iddiasına inkar, ikrar veya sükût şekillerinden biriyle karşılık vermesi üzerine üç farklı şekilde ayrıntılı olarak incelenmektedir.⁶ Bu husus *Mecelle*'de ise şu şekilde özetlenmektedir: "Sulh üç kısımdır: Kısım-ı evvel, an-ikrâr sulhdur ki, müddeâ aleyhin ikrârı üzerine vâki' olan sulhtur. Kısım-ı sâni an-inkâr sulhtur ki, müddeâ aleyhin inkârı üzerine vâki' olan sulhtur. Kısım-ı sâlis, an-sükût sulhtur ki, müddeâ aleyh, ikrâr ve inkâr etmeyip sükûtü üzerine vâki' olan sulhtur."⁷ İslam hukuk kaynaklarında izah edilen söz konusu sulh yöntemleri resmi adalet mekanizmalarına aktarılan anlaşmazlıklara dair yapılan sulh yöntemleridir. Sulhun söz konusu üç türü haricinde mahkeme dışında ve mahkemede yapılmak üzere şekil açısından iki türüne daha işaretilmektedir.⁸ Bu araştırma özellikle Şırnak ili ve çevresinde resmi adalet mekanizmalarına aktarılmadan taraflar arasında meydana gelen anlaşmazlıklara dair yapılan sulh uygulamasına odaklanmaktadır. Mahkeme dışında sulh, tarafların anlaşmazlık yaşadığı meseleyi resmi adalet mekanizmalarına taşımadan kendileri veyahut arabulucular aracılığıyla bir araya gelerek yaptıkları uzlaşdır. Bu şekilde yapılan sulh herhangi bir şekle tabi değildir.⁹

2. Şırnak ve Yöresinde Sulh Mekanizması

Şırnak ve yöresinde sulh geleneği, uzun yıllar boyunca varlık göstermiş köklü bir kültürel pratiği temsil eder. Bu gelenek, özellikle İslam hukuku ve yerel örf-adetlerin birleşimiyle şekillenmiştir. Anlaşmazlık yaşayan bireyler, aileler veya topluluklar, sulh yaparak sorunlarını çözme yöntemini tercih ederler.

Şırnak ili ve çevresinde taraflar arasında yaşanan her türlü sorun genel olarak sulhun konusu olmaktadır. Adam öldürme, yaralama, trafik kazaları gibi durumlar sonucu ortaya çıkan maddi ve manevi zararlar, alacak verecek sorunları, boşanma, kız kaçırma gibi ailevi meseleler ile miras, yayla, su, arazi ve sınır anlaşmazlıkları gibi konular sulha konu olabilmektedir.¹⁰

6 Boynukalın, "İslam Hukukunda Sulh -I", 11-12; Ellek, "İslâm Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması", 36-45; Atar, "Sulh", 37/483.

7 *Mecelle*, Md: 1535.

8 Sulhun mahkeme dışında ve mahkemede yapılmak üzere şekil açısından iki türü olduğu belirtilmektedir. Bk. Boynukalın, "İslam Hukukunda Sulh -I", 12-13.

9 Boynukalın, "İslam Hukukunda Sulh -I", 13.

10 K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025; K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

Sulh yapıcılar anlaşmazlık yaşayan tarafların ileri gelenlerinin yanı sıra yöre halkından gönüllü olarak uzlaşmayı sağlamak isteyen kim-selerdir. Bu hususta toplumda sözüne güvenilen, olgun ve deneyimli kişilerin rolü büyüktür. Bu kişiler arasında yerine göre ağalar, din adamları ve kanaat önderleri de bulunur.¹¹ Bu kişiler, anlaşmazlıkların çözümünde dinî ve ahlakî referanslar sunarak çözüm bulmaya çalışır. Adam öldürme veyahut bu neticeyi doğurabilecek ciddi yaralamalar gibi büyük meselelerde yerine göre devlet erkanının¹² veyahut yerelde güçlü olan parti makamlarının¹³ da dahil olduğu sulh uygulamaları olabilmektedir. Sulh için seçilen hususi simgesel bir mekan olmadığı gibi kişiler tam bir gönüllülük esasıyla tarafları uzlaştırmak için çaba sarfederler. Sulhta alınan kararlar genellikle kayıt altına alınmaz fakat arazi ve sınır meselelerinde bazı hususların kayıt altına alındığı da ifade edilmektedir. Sulh yapıcılarının tarafları uzlaştırmının göstergesi olarak onlarla beraber tarafların birbirlerinin evlerini ziyaret etmeleri ve selamlaşmaları sağlanır. Bazen de mevlit okutulur ve tarafların katıldığı yemekli merasimlerle husumetin sonlandığı ilan edilir.¹⁴

Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin birçok yerinde¹⁵ olduğu gibi Şırnak ili ve çevresinde sulh kültürü, hem taraflar arasında yerel ölçekte meydana gelen ve nispeten basit sayılabilecek anlaşmazlıkların bir hakem aracılığıyla çözülmesi, hem daha karmaşık olaylarda birden fazla sulh yapıcısının devreye girmesiyle şekillenmiştir. Bu bölgelerde uygulanan sulh geleneğinin iki ana referans kaynağı bulunmaktadır. Birincisi geniş anlamda din, özel anlamda ise İslam hukuku yani halkın ifade ettiği şekilde şeriattır. Diğeri ise, bölge toplumunun örf ve adetleri ile gelenek ve görenekleridir.¹⁶ Şırnak'taki sulh geleneğinin

11 K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025; K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025. Örnek olarak bk. İlke Haber Ajansı, <https://ilkha.com/gundem/sirnakta-5-yillik-husumet-barisla-sonuclandi-304312>, (erişim 10 Haziran 2025); Rûdaw, <https://www.rudaw.net/turkish/lifestyle/18112020>, (erişim 10 Haziran 2025).

12 Haber Türk, <https://www.haberturk.com/sirnak-haberleri/36342966-sirnak-valisi-ekici-2-ailenin-baris-yemegine-katildi>, (10 Haziran 2025); Anadolu Ajansı, <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/sirnakta-husumetli-aileler-baristirildi/780817>, (erişim 10 Haziran 2025).

13 Haber 7, <https://www.haber7.com/guncel/haber/1362385-sirnakta-kan-davali-iki-aile-baristi>, (erişim 10 Haziran 2025); Beyaz Gazete, <https://beyazgazete.com/video/webtv/guncel-1/sirnak-ta-husumetli-aileler-baristirildi-476169.html>, (erişim 10 Haziran 2025).

14 K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025; K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

15 Örneğin Hakkari bölgesindeki sulh kültürü için bk. Davut Eşit, "İslam Hukuku Açısından Hakkari'de Sulh Geleneği = Tradition of al-Sulh in Hakkari in Terms of Islamic Law", II. Uluslararası Zap Havzası Sempozyumu Kültürel Miras ve Sözlü Gelenek: Bildiriler, 21-23 Ekim 2022, 2022, 325.

16 Genel itibarıyla Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde sulh geleneğinin din/şeriat ve örf olmak üzere iki ana referans kaynağı vardır. Diyarbakır, Hakkari ve Şırnak için sırasıyla bk. Mahsum Aslan, "İslam Hukukuna Göre Diyarbakır'da Sulh Geleneği", *Diyarbakır'ın Gelecek Tasavvuru: Şehir ve Din Diyarbakır'da İnanç Mozaïği*, ed. Ali Karakaş v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 32; Eşit, "Hakkari'de Sulh Geleneği", 326;

İslam hukukuna dayandığını gösteren en önemli işaretlerden biri, taraflar arasında yaşanan anlaşmazlıkları çözmek amacıyla “sılahe” gibi İslam hukuku terimlerinin kullanılmasıdır. Aynı şekilde yöre halkının sulhun şeriatla aynı kaynaktan geldiğini ifade eden “sılahe jı bırayê şır’etêye (sulh şeriatın kardeşidir)” anlamındaki söz de bu gerçeğe işaret etmektedir. Anlaşmazlık yaşayan taraflardan biri “em herin şır’etê (şeriate gidelim)” deyince tabiri caizse akan sular durur ve buna olumlu icap etmek toplumsal bir yükümlülük olarak arz ederdi. Nitekim “şeriate gidelim” diyene olumlu icap etmemek kişiler için toplumsal itibar açısından büyük bir kırılma demektir ve o kişi yaşadığı çevreden dışlanmakla karşı karşıya kalırdı.¹⁷

Şırnak’ta sulh yapımcıların aldığı kararların taraflarca kabul etmesini ise yakın bir tarihe kadar ağalar sağlıyordu. Zira Şırnak yakın bir tarihe kadar ağaların etkisinin olduğu bir coğrafyaydı.¹⁸ Yüz yüze gerçekleştirdiğimiz bir görüşmede, ağaların özellikle anlaşmazlığa düşen tarafların seçtiği bir din adamının şeriate göre vereceği kararın teminatı olarak önemli bir yaptırım gücü olarak rol aldığı altı çizilerek vurgulanmaktadır. Başka bir deyişle ağalar, anlaşmazlığa düşen taraflara seçtikleri din adamına “davalarını şeriate göre çöz, kabul etmeyen hakkında gerekeni ben yaparım” demektedir. Bu durumda şeriatın kestiği parmak acımaz misali her iki taraf da verilen hükme razı olmak durumunda kalıyordu.¹⁹ Dolayısıyla ağalar, etkin oldukları bölgelerde bir nevi “devlet” fonksiyonu görüyorlardı. Özellikle yaptırım uygulama konusunda önemli bir role sahiptiler. Ne var ki yakın dönem tarihinde ve günümüzde özellikle ağaların etkisini yitirmesi dolayısıyla şeriatın haklı bulmadığı tarafın hükme rıza göstermesinin teminatı kalktığı için hakem olarak seçilen kişilerin başvurduğu temel kaynaklardan biri örf olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Şırnak ili ve çevresinde süregelen bir sulh uygulaması bulunduğu için benzer davalar örf dayalı geçmiş sulh uygulamaları ile çözülmektedir. Eğer sulh sağlamak için toplanan arabulucular arasında dinî otoriteler yer almıyorsa ya da sulhu gerçekleştirecek dinî otoriteler, tarafları yalnızca örf çerçevesinde uzlaştırebiliyorsa bu durumda çözüm örf göre belir-

17 K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025.

18 Şırnak ve yöresinde şeyh, ağa ve mele (molla) üçlemesi toplumda etkin söz sahibi kimselerdir. Ağaların Şırnak ve yöresinde toplumsal realitede etkin oldukları yakın döneme ait müelliflerin ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Seyid Eliye Fındıki, *Diwan* (Nubihar Yayınları, 2016), 18.günahlardan uzaklaşma, dünya sevgisini terketme, muhlis ve vefakar olmayan dostlardan şikayet, kul hakkını tavsiye ve bidatlardan uzaklaşma şeklindedir. Alimlere asıl vazifelerine dönmelerini tembihliyor ve halkın malını hırsıyla yemeyi bırakıp muskayla kandırmayı terk etmelerini öğütüyor..”
 “ISBN”:“978-9944-360-68-5”,
 “language”:“tr”,
 “number-of-pages”:“336”,
 “publisher”:“Nubihar Yayınları”,
 “title”:“-Diwan”,
 “author”:{“family”:“Fındıki”,“given”:“Seyid Eliye”},
 “issued”:{“date-parts”:[[“2016”,1,1]]}],
 “schema”:“https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

19 K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025.

lenmektedir. Ancak burada asıl önemli olan husus, söz konusu örfün büyük ölçüde İslam hukukunun rehberliğinde teşekkül etmiş olmasıdır. Bu nedenle sonuçta ortaya çıkan sulh, dinî esaslara dayalı bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte söz konusu bölgede şer'î hükümlere aykırılık teşkil eden bazı sulh uygulamaları da olmuştur. Örneğin bölgede kız kaçırma olaylarında kaçırılan kızın ailesinin, ya karşı tarafın bir ferdi öldürdükten sonra ya da buna karşılık olarak kaçırılan kızları için karşı taraftan bir kız almak suretiyle sulhu kabul edeceklerini ifade ettikleri sulh uygulamaları yaşanmıştır.²⁰

Şırnak ve yöresinde taraflar tarafından hakem olarak seçilen mele (imam), seyda²¹ veya şeyh gibi dinî otoritelerin vardığı kararlar başta Şafiî mezhebinin görüşleri olmak üzere şeriat hükümlerine istinaden şekillenmektedir. Şer'î çözümü Şafiî doktrinin kaynaklarında yer almayan bazı meselelerde ise diğer hukuk doktrinlerinin görüşleri dikkate alınarak bir çözüme gidiliyordu. Fakat sulha konu olan meselenin çözümü diğer mezhep doktrinlerinde de yoksa veyahut mezhep doktrinlerine göre verilecek olan hüküm taraflar tarafından kabul edilmiyorsa bu durumda tarafların kabul etmesi halinde "örf" adı altında bir sulh teklif edilirdi. Söz konusu durumda hakemin şeyh, seyda veya mele olduğu bu tür sulh uygulamalarında sunulan örfî çözümün icthadî (hakemin tarafları uzlaştırmak adına ulaştığı verdiği hükmün zamanla genel kabul görmesi) yönü de öne çıkmaktadır. Dolayısıyla dinî otoritelerin sundukları bazı içtihadların taraflarca kabul edilmesi sulh uygulamalarında standart örfî çözümlere dönüşmektedir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere sulhta dinî otorite sahipleri veyahut diğer sulh yapımcıların vereceği kararların taraflarca kabul etmesini sağlamak ve sulhtan caymayı önlemek amacıyla onlara ilk önce karar ne olursa kabul edeceklerine dair Kuran-ı Kerim üzerine şahitler huzurunda yemin ettirilirdi. Bu şekilde şeyh, seyda veyahut mele gibi dinî otoriteler ağaların garantörlüğünde tabiri caizse kılıcın gölgesinde şeriate veyahut yerine göre örfe göre tarafları uzlaştırdı. Fakat dinî otoritelerin aldığı kararların kabul ettirilmesinin teminatı olan ağaların etkisinin günümüzde zayıflaması²² taraflardan birinin şeriate veyahut örfe göre verilen hükme razı olmalarını da etkilemiştir. Misal olarak Şırnak'ta tarafların şeriate göre çözümlenmesini kabul ettiği bir davada sulh bir tarafın lehinde sonuçlanmayınca cayararak örfen yapılmış bir sulhta ısrar etmiştir. Hal böyle olunca diğer tarafta örfe göre yapılan sulhu kabul etmeyeceklerini sadece şeriate göre yapılacak sulhun neti-

20 K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025; K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

21 Seyda kavramı Kürtçe'de medrese eğitimi olarak alim sıfatına erişmiş kimseler için kullanılan bir saygı kavramıdır. Bk. Aslan, "Diyarbakır'da Sulh Geleneği", 27, dn. 39.

22 Seyda İbrahim Demir, bölgede özellikle yaşanan anlaşmazlıkların artmasının ve tarafların sulha yanaşmamalarının nedenini insanların en temelde dinden uzaklaşmasına ve dolayısıyla toplumsal reflekslere olan bağlılıklarını yitirmelerine bağlamaktadır. Bk. K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025.

celerine razı olacaklarını beyan etmiştir. Bu durumda sulh yapıcılarının ve hakemin alınan kararları yaptırım gücünde olmaması nedeniyle yıllardır süren ve bu nedenle resmi makamlarca yapılacak bir yargılamanın neticesine kalmış davalar bulunmaktadır.²³

3. Şırnak Yöresinde Sulha Konu Olan Örnek Bazı Davalar

1. Kasten Adam öldürme: Bu davada A isimli kişi, kavgalı olan iki tarafı ayırmaya çalışırken yanlış anlama sonucu B isimli kişi tarafından kasten öldürülmüştür. Taraflar arasında yapılan görüşmeler sonuçsuz kalmış ve A ile B'nin aile bireyleri arasında herhangi bir uzlaşma sağlanamamıştır. Şırnak ili ve çevresinde öldürülen veyahut yaralanan tarafın sulha yanaşmaması, intikam alma kapısını açık bıraktığı anlamına gelir. Söz konusu davada da A'nın küçük oğlu, büyüdüğünde B'yi öldürerek intikamını almıştır. Ardından, A'nın aile üyeleri, B'nin aile üyelerine sulh için hazır olduklarını arabulucular aracılığıyla bildirmiştir. Ancak, gerçekleştirilen görüşmelerde A ve B aileleri arasında yine de hiçbir uzlaşma sağlanamamıştır.²⁴
2. Hataen Adam öldürme: Bu örnek vakada bir kişi, trafik kazası sonucunda herhangi bir kusuru olmaksızın başka bir kişinin ölümüne sebep olmuştur. Tarafların temsilcileri arasında yapılan arabuluculuk görüşmelerinde, ölen kişinin yakınları oldukça yapıcı bir tutum sergilemiş ve İslam hukuku açısından talep etme haklarına sahip oldukları diyetten bile feragat etmişlerdir. Bu sayede, ölenin yakınları karşı tarafın taziye dileklerini kabul ederek karşılıklı bir uzlaşmaya ulaşmıştır. Sürücü, dinî otoritelerin kendisine önerdiği gibi, iki ay boyunca peş peşe oruç tutarak kefareti de yerine getirmiştir.²⁵ Sonuç olarak taraflar arasında tamamen İslam hukukuna uygun bir uzlaşma sağlanmıştır.
3. Kız kaçırma: Örnek olarak zikredilen bir davada kız kaçırılan taraf olayın daha fazla büyümesini önlemek amacıyla arabulucular aracılığıyla bir sulh önerisinde bulunmuştur. Zira Şırnak ili ve çevresinde kız kaçırma olaylarının genellikle daha ciddi sonuçlar doğurduğu, hatta adam öldürme ile neticelendiği bilinmektedir. Sözü geçen davada da kızı kaçırılan tarafın ileri gelenleri aracılığıyla yapılan görüşmelerde, kızları kaçırılan taraf yalnızca karşı tarafa ait bir

23 Seyda İbrahim Demir, ağaların bölgede şeriatın teminatı olarak olumlu katkılarını özellikle vurgulamaktadır. Bk. K1, Kişisel Görüşme, 2 Nisan 2025.

24 K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

25 K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

başka kızın alınması şartıyla sulh teklifini kabul edebileceğini belirtmiştir. Aksi takdirde kızlarını kaçırın erkeği öldürmeden sulha yanaşmayacaklarını ifade etmişlerdir. Sonuç olarak sulh, yalnızca bu şartın kabul edilmesi ile mümkün olmuştur.²⁶ Yörede yaşayan ve Şafiî mezhebine mensup olan halk arasında, nikah akdinde kızın babasının rızası esas alınsa da kız kaçırın erkeğin kız kardeşi, olayın büyümesini önlemek amacıyla rıza beyan ederek taraflar arasında kalıcı bir sulh anlaşmasının sağlanmasına yardımcı olmuştur.

4. Alacak-Verecek Davası: Bu örnek davada, A kişisi iflas ettiği için alacaklı olan B kişisi borcunu tahsil edememiştir. A kişisinden alacaklı olan B kişisi, kendi borcunu ödemek üzere borçlu olduğu C kişisine de ödeme yapamamaktadır. Bunun üzerine, C kişisi B'den alacağını tahsil edebilmek için A kişinin aile üyelerine ait olan tüm mal ve mülk varlıklarına silahlı güç kullanarak el koymuştur. A kişisi zamanla B kişisine olan borcunu kapatmasına rağmen C kişisi tarafından A'nın aile bireylerine ait el konulan mal ve mülk varlıklarını B ile birlikte iade edilmesini sağlayamamıştır. Bu durum sonucunda A kişinin aile üyeleri, A'yı bu olayların sorumlusu olarak görerek kayıplarının tazmini için A kişinin kendilerine borçlu olduğunu ifade etmişlerdir. A kişisi, aile bireyleriyle yaşadığı bu sorunda defalarca sulh ettikleri halde her defasında anlaşmaya uymayan taraflar çıkmıştır. Tarafların uzlaşmadığı bu dava 15 yıldır sürmektedir.²⁷ Sulhla neticelenmeyen bu ve benzeri davalar için aşağıda bazı öneriler sunulacaktır.
5. Su Davası: A, B ve C köyleri aynı sınırlara sahip birbirine yakın üç akraba köydür. Bu üç köy, sadece özel mülkiyeti olan mülkler dışında, arşiv belgeleriyle kanıtlı sınırları içinde yer alan toprakların ve su kaynaklarının ortak kullanım hakkına sahiptir. Ancak A köyü, özel mülkiyet alanı dışında kalan su kaynaklarını, kendi köylerine yakın olması gerekçesiyle B ve C köylerini kullanımından mahrum bırakmak istemiştir. Bunun üzerine B ve C köyleri de A köyüne karşılık olarak kendi sınırları içindeki toprak ve su kaynaklarının tasarruf hakkını A köyüne kapatarak bir karşılık vermiştir. Sonuç olarak A köyünün B ve C köyleriyle yaşadığı bu anlaşmazlık, devlet ve yerel makamların müdahil olduğu bir arabuluculuk süreciyle çözülmüştür. Bu süreçte, özel mülkiyet dışındaki topraklar ve su kay-

26 K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

27 K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

nakları, her üç köyün ortak kullanım hakkına sahip olduğu tescil edilerek taraflar uzlaşmıştır.²⁸ Bu davada yörenin kadim örfü esas alınarak uzlaşa sağlanmıştır. Bu husus Mecelle’de “kadim kıdemi üzere terk olunur”²⁹ şeklinde de ifade edildiği üzere İslam hukukuna uygun bir çözüm yöntemidir.

6. Silahla Yol Kesme Davası: Bu örnek vakada iki akraba aile arasında yaşanan bir anlaşmazlık sonucu, taraflardan biri diğerinin yolunu keserek bıçak çekmiştir. Olayda herhangi bir fiziksel saldırı veya yaralama söz konusu olmamış, yalnızca sözlü tartışmalar yaşanmıştır. Ancak bıçak çekilen tarafın aile fertleri, onurlarının zedelendiği gerekçesiyle, ancak karşı tarafın belirli bir tazminat ödemesi halinde uzlaşabileceklerini, aksi takdirde bıçak çeken tarafla silahlı bir çatışmaya gireceklerini beyan etmişlerdir. Arabulucular, uzlaşmayı sağlamak amacıyla söz konusu meblağı ödemeyi üstlenebileceklerini ifade ederek tarafları ikna etmeye çalışmışlardır. Arabulucuların söz konusu parayı ödemesiyle iki taraf arasında bir uzlaşma sağlanmıştır. Örnekteki taraflar, yapıcı bir yaklaşım sergilememişken, arabulucular olaya dahil olarak sorunu çözebilmişlerdir.³⁰ Söz konusu davada bıçak çekilerek yolu kesilen tarafın aile fertlerinin davadaki yaklaşımları ve talepleri İslam hukukuna aykırı hususlar içermektedir.

4. Öneriler

Şırnak ve yöresinde sulh uygulamalarına dair sunulan bazı örnek davalara bakıldığında devlet makamlarının mahkemelerin de yükünü hafifleten ve mahkemelere oranla toplumsal barışa daha kalıcı hizmet eden sulh uygulamasına dair somut destekleyici tedbirlerle katkı sunması gerektiği açıktır. Bu bağlamda öneriler kapsamında şunlar ifade edilebilir:

- Dinî otorilerden oluşan sulh konseylerinin oluşturulması: Sulh konusunda dinî otoriteler resmi olarak daha fazla rol üstlenebilir.³¹ Başka bir deyişle barış süreçlerine katkı sağlamak amacıyla her il ve ilçede müftülükler dini otoritelerden oluşan sulh konseyleri oluşturabilir.

28 K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

29 Mecelle, Md: 6.

30 K2, Kişisel Görüşme, 5 Nisan 2025.

31 Mahsum Aslan bu hususta Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetva Kurulu gibi kurumlar tarafından sulh kurullarının oluşturulması gerektiğini önermektedir. Bk. Aslan, “Diyarbakır’da Sulh Geleneği”, 33.

- Halkın ileri gelenlerinden oluşan sulh meclislerinin kurulması: Her ailenin bir ileri geleninin dahil olduğu “sulh meclisleri”³² gibi özel yapılar her il, ilçe, mahalle ve köylerde oluşturulabilir. Bu tür yapılanmalar, toplum için önemli bir referans noktası olabilir. Bu heyetler, yerel düzeyde anlaşmazlıkları ele alarak arabuluculuk hizmetleri sunabilir. Osmanlı Devleti’nde sulh meclislerinin bu anlamda başarılı bir geçmişi arşiv kayıtlarında mevcuttur. Sulh meclisleri anlaşmazlığın yaşandığı bölgenin ileri gelenlerinden oluştuğu için bu meclisler hemen görüşmelere başlayarak olaylara müdahale eder ve büyük meselelerde saldırmazlık anlaşmasına ön ayak olup sorunun büyümesini engellemek adına da önemli görevler üstlenebilir. Ayrıca sulh meclisleri tarafları uzlaştırmak adına kendi aralarında meseleyi tartışıp vardıkları kararları dini otoritelerin olduğu il ve ilçe sulh konseylerine ileterek onların da dahil olabildiği bir karar mekanizması geliştirebilir. Dolayısıyla her ailenin bir ileri geleninin dahil olduğu sulh meclislerinin arabuluculuğunda dinî otoritelerin yer aldığı sulh konseyine aktarılan anlaşmazlıklarda sulh daha etkili bir mekanizma olarak rol üstlenir. Bu şekilde hem sulh meclislerinin hem de sulh konseylerinin ortak yer aldığı sulh görüşmelerinde daha kalıcı çözümlere ulaşılır. Hem sulh konseyleri hem de sulh meclislerinde yer alan etkin figürler barışçıl çözümleri savunduğunda ve başarılı sulh sonuçlarını desteklediğinde, uzlaşmaya değer verilen ve takip edilen bir kültür yaratır.
- Resmîyet kazandırma: Yapılan sulh anlaşmalarının resmîyet kazanarak hukuk karşısında geçerliliğini sağlamak, oluşabilecek anlaşmazlıkların çözümünde önemli bir adım olabilir.³³ Bu şekilde anlaşmaya yanaşmayan veya anlaşmayı bozan tarafa karşı resmi makamlarca bir yaptırımının sağlanması mümkün hale gelir. Bu şekilde toplumsal uzlaşma daha kolay sağlanır. Bu sayede Şırnak ili ve çevresinde bu teminatın sağlayıcısı olan ağalık kurumunun zayıflamasıyla yaşanan boşluk devlet makamlarınca doldurulabilir.

32 Aslan, yerel düzeyde sulh heyetlerinin kurulması gerekliliğini Diyarbakır için önermektedir. Bk. Aslan,

33 Aslan, “Diyarbakır’da Sulh Geleneği”, 34.

SONUÇ

İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için genellikle resmi adalet kurumlarına başvururlar. Fakat bu kurumlarda davaların sonuçlanmasının uzun sürmesi kaçınılmaz bir gerçektir. Bu bağlamda, anlaşmazlıkları sulh yoluyla çözmek, bireylerin huzur ve mutluluğu için daha makul bir seçenek sunmaktadır. İslam hukukuna göre, sulh akdi, bireyler arasında barışçıl ilişkilerin devamı açısından son derece önemlidir ve bu uygulama şer'î delillerle de desteklenmektedir. Hem dini hem de sosyal boyutlarıyla ele alınan sulh mekanizması, toplumsal çatışmaların en aza indirilmesine ve birlikte yaşamın sürdürülebilirliğine katkı sağlar; ayrıca mahkemelerin iş yükünü hafifletir. Araştırmada Şırnak yöresinde de sulh uygulamasının toplumsal barış ve huzuru için son derece önemli bir rol oynadığı ortaya konulmaktadır.

Şırnak yöresinde sulh geleneğinin fikhî açıdan değerlendirilmesinin ele alındığı bu çalışmada sulhun yakın bir tarihe kadar toplumun temel dinamiklerinden biri olarak önemli hukukî bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Fakat bu husus ağaların bölgede nüfuzunu yitirmesiyle bir yaptırım gücünden mahrum kaldığı için taraflar arasında yapılan uzlaşların kalıcı bir dinamiğe erişmesinin zayıfladığı görülmektedir. Dolayısıyla sulh taraflar arasında yeteri kadar toplumsal bir tepki veyahut bir yaptırımla karşılaşmadığı için tarafların sulha yanaşması veya yapılan sulhu benimseme anlayışları sulhun öneminin sarsılmaya başladığını göstermektedir. Halbuki Şırnak ili ve çevresi dahil Doğu ve Güneydoğu bölgesinde halk sulh kültürünü önemli ölçüde sahiplenmektedir. Bu sahiplenme ayrıca dini değerlerine bağlı bölge halkının devletin laiklik ilkesine göre şekillenmiş hukuk sistemine karşı toplumsal bir alternatif arayışlarının somut bir realitesi olarak düşünülebilir mi sorusunun ileriki çalışmalarda disiplinlerarası bulgularla cevaplanmasını da gerektirmektedir.

Şırnak ve çevresinde taraflar tarafından hakem olarak seçilen mele (imam), seyda veya şeyh gibi dinî otoritelerin özellikle Şafiî hukuk doktrinine dayanarak verdikleri kararların hukuki temelleri şeriata dayanmaktadır. Ancak bazı davaların şer'î çözümleri her zaman hukukun öngördüğü kaynaklarda yer almayabiliyordu. Bu tür durumlarda, hakemin sunduğu hukukî kararların ictihadî yönü öne çıkmaktadır. Daha açık bir deyişle tahkimde bulunanların ulaştığı görüşlerin zamanla benzer davalara uyarlanmasıyla örfeleşmesi söz konusudur. Yukarıda zikredilen önerilerin yanı sıra örf haline gelen böylesi hukuki kararların kayıt altına alındığı bir birimin müftülüklerde kurulmasıyla gelecekte benzer davalara aynı veya daha iyi çözümlerin geliştirilmesine katkısı sağlanarak sulh uygulaması bölgenin temel hukuk dinamiklerinden biri haline getirilebilir.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-yi Ahkâm-i Adliye*. “properties”:{“formattedCitation”:“\ \ uldash{1822-1895 Ahmet Cevdet Pa\ \ uc0\ \ u351{a, {\ \ i{Mecelle-yi Ahk\ \ uc0\ \ u226{m-i Adliye}, 1887,

Anadolu Ajansı. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/sirnakta-husumetli-aileler-baristirildi/780817>. (erişim 10 Haziran 2025).

Aslan, Mahsum. “İslam Hukukuna Göre Diyarbakırda Sulh Geleceği”. *Diyarbakır’ın Gelecek Tasavvuru: Şehir ve Din Diyarbakır’da İnanç Mozaïği*. ed. Ali Karakaş v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 15-36.

Atar, Fahrettin. “Sulh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:481-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Beyaz Gazete. <https://beyazgazete.com/video/webtv/guncel-1/sirnak-ta-husumetli-aileler-baristirildi-476169.html>. (erişim 10 Haziran 2025).

Boynukalın, Ertuğrul. “İslam Hukukunda Sulh -I”. *Bülten: Bilim ve Sanat Vakfı (Mecmua)* V, sy 32 (1994 1993): 10-18.

Cevâd ‘Alî, Cevâd ‘Alî. *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*. 2 c. b.y.: y.y., 1422/2001.

Eşit, Davut. “İslam Hukuku Açısından Hakkari’de Sulh Geleneği = Tradition of al-Sulh in Hakkari in Terms of Islamic Law”. *II. Uluslararası Zap Havzası Sempozyumu Kültürel Miras ve Sözlü Gelenek: Bildiriler*, 21-23 Ekim 2022, 2022, 321-33.

Fındıki, Seyid Eliye. *Diwan*. Nubihar Yayınları, 2016.

Haber 7. <https://www.haber7.com/guncel/haber/1362385-sirnak-ta-kan-davali-iki-aile-baristi>. (erişim 10 Haziran 2025).

Haber Türk. <https://www.haberturk.com/sirnak-haberleri/36342966-sirnak-valisi-ekici-2-ailenin-baris-yemegine-katildi>. (10 Haziran 2025).

Hasan, Ellek. "İslâm Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması (Akitler Çerçevesinde)". Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

İbn İyâs. *Bedâ'i 'u'z-zühûr fî vekâ'i 'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. Beyrut: el-Me'hedü'l-Elmâni-li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 1975.

İlke Haber Ajansı, <https://ilkha.com/gundem/sirnakta-5-yillik-husumet-barisla-sonuclandi-304312>, (erişim 10 Haziran 2025).

Kişisel Görüşme 1 (K1). Seyda İbrahim Demir. 2 Nisan 2025.

Kişisel Görüşme 2 (K2). Şahin Kulan. 5 Nisan 2025.

Rûdaw. <https://www.rudaw.net/turkish/lifestyle/18112020>. (erişim 10 Haziran 2025)



Din Görevlilerinin Mezhep Algısı: Güçlükönak Örneği

Dr. Şehmus CANKURT

Giriş

İtikâdî mezhepleri konu edinen İslâm Mezhepleri Tarihi geçmişten günümüze ve geleceğe bakan yönleriyle temel İslâm bilimleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. Mezhepler de tıpkı dinler gibi birdenbire ortaya çıkan bir olgu değildir. Mezheplerin ortaya çıkmasının nasıl olduğu ve hangi dönemlerde ne gibi sosyal dönüşümler geçirerek günümüze ulaştığı bilinmesi gereken bir konudur. Mezhepler, dinin anlaşılması ve algılanmasından, dinî farklılaşmadan kaynaklanan, dinin ana kaynaklarını anlama ve uygulamada ortaya çıkan farklılıkların kurumlaştığı beşerî nitelikli dinî gruplardır. Mezhep kavramının gidilecek mekân, yol, görüş, anlayış, öğreti, tutum ve davranış anlamlarında kullanıldığı herkesçe bilinen bir mevzudur.¹ Tarihte mezhep kavramı çıkan tüm oluşumları ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak zaman içinde ilimlerin tasnif edilmesi ile İslâm Mezhepleri Tarihi için tamamıyla siyasi ve itikâdî mezhepleri ifade eden bir kavram haline gelmiştir.² İslâm Mezhepleri Tarihi, geçmişte var olan fırkaların ve bugün yaşamakta olan mezhep ve çağdaş İslâmî akımların dini nasıl anladıklarını, kendi kaynaklarına göre, objektif olarak tespit etmeye ve mezheplerin görüşlerinin tarihi, siyasi ve sosyal temellerini ortaya koymaya çalışır.³

Mezhep denilince ameli mezheplerden ziyade siyasi ve itikâdî tabanlı mezhepler kastedilmektedir. Çalışmada itikâdî ve siyasi mezhepler esas alınmıştır. Mezhep denilince akla ilk gelen ameli mezhepler olduğundan itikâdî ve ameli mezhep ayrımını yapmak uygun görülmüştür. Din görevlilerinin her ne kadar belli bir ilmi çalışma ve birikimleri söz konusu olsa da mezhep denildiğinde din görevlilerinin

1 bk.Musatafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 25; İlyas Üzümlü, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/526. Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 21.

2 Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 17.

3 M. Saffet Sarıkaya, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 74.

zihninde daha çok ameli mezhep kavramı canlanmaktadır. Bu durumdan ötürü; ‘Din Görevlilerinin Mezhep Algısı: Güçlükönak Örneği’ adlı çalışmanın başta din görevlilerinin itikâdî ve siyasi mezhepler hakkındaki algısını merkeze alarak din görevlilerinin fıkhi mezhepler hakkındaki algı ve düşünceleri çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Bu bağlamda din görevlilerinin mezheplere bakış açısı, düşünceleri ve mezheplerin bağlayıcılığı gibi konularda birbirlerinden farklı düşündüklerini söylemek mümkündür.

A- Konu ve Problem

Her araştırma bir konusal çerçevede şekillenmektedir. Bu araştırma Güçlükönak’ta görev yapmakta olan din görevlilerinin sahip olduğu mezhep algısı çerçevesinde şekillenmiştir. Konusal bağlamda din görevlilerinin farklı düşündükleri konuları, mezhep içtihatlarından bağımsız olan algıları ve mezhepler hakkında genel bakışları konu edinilmiştir. Aynı zamanda din görevlilerinin itikâdî mezhep düşünce sistemleri çerçevesinde mezhep algıları ortaya çıkaran konu başlıklarını ele alınmıştır. Elde edinilen tablo verileri bu açıdan değerlendirilmiştir. Temel problematik, din hizmeti veren bu bireylerin mezhepler arasındaki farklılıklara yaklaşımlarını, toplumsal uyum süreçlerindeki rollerini ve dinî-kültürel olgulara bakışlarını anlamak üzerine kuruludur.

B- Amaç ve Önem

Türkiye’de İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Cumhurbaşkanlığına bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.⁴ Başkanlığın bünyesinde farklı statülerde din görevlileri çalışmaktadır. Din görevlileri; vaiz, din hizmetleri uzmanı, imam-hatip, müezzin-kayyım, Kur’an kursu öğreticisi ve murakıp unvanlarından oluşmaktadır. Araştırmamızın gayesi öncelikli olarak din görevlilerinin itikâdî mezhep düşüncesini anlamaktır. Toplumu din alanında aydınlatan önemli bir kesim Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak görev yapmakta olan din görevlilerinden oluşmaktadır. Bu açıdan araştırma din görevlilerinin hangi mezhep algısı ile toplumu aydınlattığını görmeyi, mezheplerin bağlayıcılığını ortaya çıkarılmasını, yapılan sohbet, vaaz veya eğitimlerin mezhep eksenli yapıp yapılmadığı gibi hususları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Halkın dinini öğrendiği kişilerden büyük kesimi Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı çalışmakta olan din görevlileri olduğundan bu görevlilerin itikâdî mezhep algısını ortaya koymayı elzem kılmaktadır. Amaç bu olmakla

4 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun Madde 1.

beraber din görevlilerinin kendilerine has veya farklı düşünceleri ele aldığında her bir din görevlisi kendi algı ve düşünceleri ile topluma yön vermektedir. Araştırmamızın bir diğer amacı da din görevlilerinin takip ettikleri itikâdî mezhep düşüncesi bağlamında sahip oldukları algı ve düşünce değişimleri hakkında durum tespiti yapmaktır.

C- Kapsam ve Sınırlılıklar

Çalışma tümü Güçlükönak ilçelerinde görev yapmakta olan din görevlilerini kapsamış ve onlarla sınırlandırılmıştır. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde vaiz, mura-kıp, din hizmetleri uzmanı, imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğrencileri çalışmaktadır. Bu açıdan din görevlileri ile sınırlı bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Dini eğitimi almış olmalarına rağmen ilçe müftülüğünde din hizmetleri uzmanları, eğitim hizmetleri uzmanları ve diğer idari sınıfta çalışan personel dâhil edilmemiştir. Çalışma sadece imam-hatip veya vaizlerden oluşan bir araştırma olmayıp din hizmetleri sınıfında çalışan tüm meslek gruplarını kapsamaktadır. Güçlükönak'ta ikamet eden ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışan din görevlilerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan toplam din görevlisi sayısı 34'tür.

D- Yöntem ve Kaynaklar

Din görevlilerinin mezhep algısını anlamak için bir anket çalışması örneklem bölgesinde gerçekleştirilmiştir. Başka bir ifadeyle anket ve mülakat ile araştırma sahada gerçekleştirilmiştir. Öncelikle araştırmanın konusu olan din görevlilerinin itikâdî mezhep algısını ortaya koyacak sorular belirlenerek çalışma başlatılmıştır.⁵ Din görevlilerine ulaşmanın çok zor bir süreç olduğundan başta çevrimiçi olarak anket doldurmayı düşünerek yola çıkılmıştır. Çevrimiçi ile ulaşılmayan din görevlilerine matbu şeklinde hazırlanan dokümanlarla ulaşılmaya çalışılmıştır. Görüşmeler din görevlilerine en hızlı ulaşabilecek aylık toplantılarına denk getirilmeye çalışılmıştır. Toplantıların dışında da birebir konuşulan ve anket çalışması yapılan din görevlileri de olmuştur. İstenilen hedef kitleye ulaşıldıktan sonra her bir anket ayrı ayrı incelenmiştir. Kullanılan anket içerisinde "Kesinlikle Katılıyorum" "Katılıyorum", "Kararsızım", "Katılmıyorum", Kesinlikle Katılmıyorum"

5 Soruların hazırlanmasında Fevzi Rençber'in Mezhep Araştırmaları Dergisinde yayınlanan İslâm Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği) ile Mahfuz Altun'un Din Görevlilerinin Mezhep Algısı (Şırnak Örneği) adlı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır. Ayrıca bk. Salih Kesgin, "İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bu günü ve Yarını: Tespit ve Teklifler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 9-45; Sumeyra Teymur Gören, "Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015), 2-264.

şıklarından oluşan 23 soru sorulmuştur. Sağlıklı doldurulmuş anket soru-cevapları ile beraber SPSS veri programına yükleyerek çıkan veriler özel olarak yorumlanmıştır. Tablolar haline getirilmiş olan veriler hem sayı bakımından hem yüzdelik olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın teorik boyutunu oluşturmak için literatür taraması yapılmış, başta İslâm Mezhepleri Tarihi ve Çağdaş İslâmî Akımlar ile ilgili kitap, makale, tebliğ ve tezlerden yararlanılmıştır.⁶

Araştırmamızın kaynağı hiç şüphesiz din görevlileridir. Erkek ve kadın görevlilerinden oluşan vaiz, imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğreticileri birinci derece kaynakları oluşturmaktadır. Yapılan araştırma ve saha çalışmasında tamamıyla din hizmetleri sınırında yer alan Güçlükönak ilçesinde görev yapmakta olan din görevlileri yer almaktadır.

E- Evren ve Örneklem

Güçlükönak ilçesinde görev yapan bütün din görevlileri araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. 2025 tarihinde Şırnak ili Güçlükönak ilçesinde ikamet eden din görevlileri üzerine uygulanan anket formundan elde edilen din görevlilere ilişkili veriler değerlendirilerek 34 kişilik örneklem grubu oluşturulmuştur.

F- Verilerin Çözümlemesi

Şırnak ili Güçlükönak ilçesinde görev yapan din görevlilerinin görüş ve düşüncelerini tespit ve değerlendirme amacıyla hazırlanan Anket formundan elde edilen verilerle ve katılımcıların kişisel özellikleriyle ilgili olarak, betimsel istatistik teknikleri kullanılarak frekans ve yüzdelik dağılımlar sunulmuştur.

6 Ayrıca bk. Harun Yıldız, *Anadolu Alevîliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 408; Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 462; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 583; Metin Bozkuş, *Sivas Alevîliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 335; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 431; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 288; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008), 204; Hasan Onat, Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 672; Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2014), 652; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 360; Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 198.

1- Bulgular ve Yorumlar

1.1. Cinsiyet Değişkenine Göre Anket Soru ve Öncüllerin Çapraz Tablo Analizi

1.1.1. Tablo 1: “İtikadi İslâm mezhepleri hakkında yeterli bilgiye sahibim.” Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		“İktidai İslâm mezhepleri hakkında yeterli bilgiye sahibim.”					Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	15	16	0	1	0	32
	Kadın	0	2	0	0	0	2
Toplam		15	18	0	1	0	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34’ünün cevap verdiği 1. soruya “Kesinlikle Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 15 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 18 iken kadın sayısı 2’dir. “Kararsızım” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 1 iken kadın sayısı 0’dır. “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı da 0’dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu bu düşünceye katılmaktadır.

Müslüman toplumun dinî alanda eğitimcileri hiç şüphesiz din âlimlerdir. Türkiye’de dini alanda resmi hüviyete sahip Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı din görevlilerince yürütülmektedir. Bunun dışında vakıflar, cemaatler, tarikatlar vb diğer gruplarda kendi takipçilerine din eğitimi vermektedirler. Bu bağlamda din görevlileri mezhepler konusunda yeterli malumata sahip olmalıdır. Son yıllarda mezheplerle alakalı çok soru sorulmakta ve mezhepler sorgulanmaktadır. Yeni gelen nesiller bu mezhepler arasındaki farkları anlamakta güçlük çekmektedir. Çoğu da bunları anlamsız bulduklarını ifade etmektedir. Din görevlilerinin mezheplerin tarihi ve işleyişi hakkında yeterli bilgiye sahip olmazlarsa halka doğru mezhep bilgisini aktaramayacakları düşünülmektedir.

Güçlükönak özelinde çalışan din görevlilerinin büyük çoğunluğu itikâdî mezhepler konusun da kendilerini yeterli görmektedir. Kendilerini yeterli gören görevlilerin oranı %97’dir. Bu da oldukça yüksek bir orandır. Kendilerini yetersiz görenlerin yüzdelik oranı ise %3’tür. Bu konuda kararsız olanların oranı ise % 0’dır. Bu duruma göre Güçlükönak ilçesinde görev yapan din görevlilerinin büyük çoğunluğu itikâ-

dî mezhepler konusunda kendilerini yetiştirmiş ve halka doğru bilgi verebilecek yeterliliktedir. Kendilerini yetersiz ve kararsız gören din görevlilerinin de ciddi bir mezhep bilgisi mevcut olduğunu düşünmek mümkündür.

1.1.2. Tablo 2: “Müntesibi olduğum itikâdî mezhep hakkında yeterli bilgiye sahibim.” Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		“Müntesibi olduğum itikâdî mezhep hakkında yeterli bilgiye sahibim.”					Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	14	18	0	0	0	34
	Kadın	2	0	0	0	0	2
Toplam		16	18	0	0	0	24

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34’ünün cevap verdiği 2. soruya “Kesinlikle Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 14 iken kadın sayısı 2’dir. “Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 18 iken kadın sayısı 0’dır. “Kararsızım” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0’dır. “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde cevap veren kadı ve erkek sayısı 0’dır.

Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu bu düşünceye katılmaktadır. Ankete katılan din görevlilerinin % 100’ü müntesibi olduğu itikâdî mezhep hakkında yeterli bilgiye sahiptir. Her din görevlisinin takip ettiği itikâdî mezhep hakkında ilmî seviyesi toplumu aydınlatabilecek bilgi birikimine sahip olduğu anlama gelmektedir.

1.1.3. Tablo 3: “İtikadi mezhepler hakkında yeterli araştırma yaptım.” Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		“İtikadi mezhepler hakkın da yeterli araştırma yaptım.”				Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	10	18	2	2	34
	Kadın	0	2	0	0	25
Toplam		10	20	2	2	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 3. soruya "Kesinlikle Katılıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 10 iken kadın sayısı 0'dır. "Katılıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 18 iken kadın sayısı 2'dir. "Kararsızım" şeklinde cevap veren erkek sayısı 2 iken kadın sayısı 0'dır. "Katılmıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 2 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu bu düşünceye katılmaktadır.

Ankete katılan din görevlilerinin %88,52'si itikâdî mezhepler hakkında yeterli araştırma yapmıştır. Yeterli araştırma yapmayanların oranı %5,9'dur. Bu konuda karasız olanlar ise %5,9'dur. Güçlükonak'ta görev yapan din görevlilerinin ekseriyeti itikâdî mezhepler hakkında yeterli araştırma yapmıştır. İtikadi mezhepler hakkında temelsiz bir bilgiye sahip olmadıkları söylenebilir. Yeterli araştırma yapmış din görevlileri topluma sağlıklı bilgi verebileceği düşünülmektedir. Bunun yanında yeterli donanımına sahip olmayan din görevlilerinin varlığı, alınan din eğitimi göz önüne alınınca kalitenin daha yüksek olması beklenmesi imkân dâhilinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda din görevlilerinin yaklaşık 9/10'u yeterli donanımına sahip oldukları görülmektedir.

1.1.4. Tablo 4: "İtikadi mezhepler hakkında kitap okuma durumunuz nasıldır?" Sorusunun Çapraz Tablo Analizi

		"İtikadi mezhepler hakkında kitap okuma durumunuz nasıldır."					
		Çok Okurum	Okurum	Orta	Az Okurum	Okumam	Toplam
Cinsiyet	Erkek	1	23	6	2	0	34
	Kadın	0	0	2	0	0	2
Toplam		1	23	8	2	0	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 4. soruya "Çok okurum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 1 iken kadın sayısı 0'dır. "Okurum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 23 iken kadın sayısı 0'dır. "Orta" şeklinde cevap veren erkek sayısı 6 iken kadın sayısı 2'tir. "Az okurum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 2 iken kadın sayısı 0'dır. "Okumam" şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu itikâdî mezhepler hakkında kitap okumaktadır.

İtikadi mezhepler hakkında çok ciddi kitap okuyan ve araştıran din görevlileri çok fazladır. Bunların oranı %70,5'tir. Genellikle okuyanların oranı %76,4'tür. Normal bir okuma olarak tabir edebileceğimiz okuma durumları ise %29,4 oranında din görevlisi okumaktadır. Az okuyan din görevlilerin oranı %5,9'dur. Hiç okumayanların oranı ise %0'dır. Bu duruma göre din görevlilerin yarısından fazlası itikâdî mezhepler hakkında okuma yapmaktadır. %70,5 ise bunu bir ilgi alanı haline getirmiş olup çalışma yaptıkları gözlemlenmiştir.

1.1.5. Tablo 5: “Kendi İtikadi mezhebiniz dışında başka mezhepleri konu edinen kitaplar okudunuz mu?” Sorusunun Çapraz Tablo Analizi

		“Kendi itikadi mezhebiniz dışında başka mezhepleri konu edinen kitaplar okudunuz mu?”			Toplam
		Evet	Hayır	Okuma Gereği Duymuyorum	
Cinsiyet	Erkek	29	3	0	34
	Kadın	2	0	0	2
Toplam		31	3	0	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 5. soruya “evet” şeklinde cevap veren erkek sayısı 29 iken kadın sayısı 2'dir. “Hayır” şeklinde cevap veren erkek sayısı 3 iken kadın sayısı 0'dır. “Okuma gereği duymuyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre kendi itikâdî mezhebi dışındaki mezhepleri konu edinen kitapları katılımcılarının büyük bir çoğunluğu okumaktadır.

Din görevlilerinin “Kendi İtikadi mezhebiniz dışında başka mezhepleri konu edinen kitaplar okudunuz mu?” sorusuna %97'si evet cevabını vermiştir. Bu duruma göre din görevlileri sadece kendi mezhebinin veya takip ettikleri mezhebi araştırmamaktadır Aynı zamanda diğer mezhepleri de konu edinen eserleri okumaktadır. Bu bağlamda İslâm Mezhepleri Tarihi kültürleri donanım açısından oldukça iyi olduğu düşünülmektedir. İslâm dünyasında en büyük problemlere kapı olan mezhep taassubunun burada yıkıldığını görmek mümkündür. Din görevlilerinde mezhep taassubunun olmadığını söylemek mümkündür.

1.1.6. Tablo 6: “Din eğitimi bir mezhebin esaslarına bağlı yapılması gereklidir.” Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		“Din eğitimi bir mezhebin esaslarına bağlı yapılması gereklidir.”					Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	4	16	0	9	3	32
	Kadın	0	2	0	0	0	2
Toplam		4	18	0	9	3	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34’ünün cevap verdiği 6. soruya “Kesinlikle Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 4 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 16 iken kadın sayısı 2’dir. “Kararsızım” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 9 iken kadın sayısı 0’dır. “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 3 iken kadın sayısı 0’dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu bu düşünceye katılmaktadır.

Katılımcıların büyük çoğunluğu “Din eğitimi bir mezhebin esaslarına bağlı yapılması gereklidir.” öncülüne katılmışlardır. Katılanların yüzdelik oranı %64,7’dir. Yani din eğitiminin bir mezhebin esasına göre yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Bir önceki soru ile karşılaştırdığımızda, din eğitimin mezhepler üstü yapılması gerektiğini düşünenlerin sayısında azalma meydana gelmiştir. Bu öncüle katılmayanların oranı %35,3’dir. Bu düşüşün sebebinin; eğer bir mezhebin esasına göre yapılacaksa benim mezhebimin esasına göre yapılsın olarak algılandığını söylemek mümkündür. Her iki sorunun da ortalaması değerlendirildiğinde büyük çoğunluğa göre din eğitimi bir mezhebin esasına göre yapılmamasının din eğitiminin mezhepler üstü şeklinde olması gerektiğini savunmuşlardır.

1.1.7. Tablo 7: “Kişi kendi ailesinin bağlı olduğu itikâdî mezhebini benimsemek zorundadır.” Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		“Kişi kendi ailesinin bağlı olduğu itikâdî mezhebini benimsemek zorundadır.”					Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	0	10	2	17	3	32
	Kadın	0	2	0	0	0	2
Toplam		0	12	2	19	3	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34’ünün cevap verdiği 7. soruya “Kesinlikle Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 10 iken kadın sayısı 2’dir. “Kararsızım” şeklinde cevap veren erkek sayısı 2 iken kadın sayısı 0’dır. “Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 17 iken kadın sayısı 0’dır. “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde cevap veren erkek sayısı 3 iken kadın sayısı 0’dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu bu düşünceye katılmamaktadır.

Güçlükönak’ta görev yapan din görevlilerinin %94,1’ine göre kişi kendi ailesinin itikâdî mezhebini takip etmek zorunda değildir. Yani din görevlilerinin %94,1’i dinen böyle bir zorunluluğun olmadığını farkında oldukları görülmüştür. Ancak %5,9’ine göre de böyle bir zorunluluğun olduğunu savunmuştur. Bu konu ile ilgili Güçlükönak’ta görev yapmakta olan din görevlilerinde bir taassubun söz konusu olabileceğini söylemek mümkündür.

1.1.8. Tablo 8: “Kişi inanç konularında bir mezhebe uymak zorundadır.” Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		“Kişi inanç konularında bir mezhebe uymak zorundadır.”					Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	15	11	0	4	2	32
	Kadın	2	0	0	0	0	2
Toplam		17	11	0	4	2	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 8. soruya "Kesinlikle Katılıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 15 iken kadın sayısı 2'dir. "Katılıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 11 iken kadın sayısı 0'dır. "Kararsızım" şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0'dır. "Katılmıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 4 iken kadın sayısı 0'dır. "Kesinlikle Katılmıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 2 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu bu düşünceye katılmaktadır.

Din görevlilerine yöneltilen bu soruyla itikâdî mezheplerle ilgili algıları ortaya çıkmıştır. İtikâdî mezhepler içtihadın bir ürünü olduklarını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber zamanında da böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Bu bağlamda itikâdî bir mezhebe uyma zorunluluğun olduğunu savunan din görevlilerinin oranı %82,4'tür. Güçlükönak özelinde görev yapan din görevlilerinin bir itikâdî mezhebe bağlı olunmalı gibi bir iddialarının olduğu görülmektedir. Din görevlilerinin arasında itikâdî mezhep taassubunun da olmadığını söylemek mümkündür. Katılmayanların oranı ise %17,7'dir. Bu kesim itikâdî meselelerde muhakkak bir mezhebin direktiflerinin takip edilmesinin gerekmediğini düşündükleri görülmüştür. Kararsız olan kişilerin oranı ise de %0'dır. Kendini bu konuda yeterli görmeyip bir içtihadı bağlı olarak kişinin yaşantısını sürdürebileceği düşünülmektedir. Takip ettiği kişi, mezhep, içtihat adı her ne olursa olsun bunun Kur'ân-ı Kerim, sünnet ve akılla çelişmemesi gerektiği düşünülmektedir.

1.1.9. Tablo 9: "Kadınlar, eşlerinin itikâdî mezhebini benimsemek zorundadır." Öncülünün Çapraz Tablo Analizi

		"Kadınlar, eşlerinin itikâdî mezhebini benimsemek zorundadır."					Toplam
		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	
Cinsiyet	Erkek	3	7	1	16	5	32
	Kadın	0	0	0	2	0	2
Toplam		3	7	1	18	5	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 9. soruya "Kesinlikle Katılıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 3 iken kadın sayısı 0'dır. "Katılıyorum" şeklinde

cevap veren erkek sayısı 7 iken kadın sayısı 0'dır. "Kararsızım" şeklinde cevap veren erkek sayısı 1 iken kadın sayısı 0'dır. "Katılmıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 16 iken kadın sayısı 2'dir. "Kesinlikle Katılmıyorum" şeklinde cevap veren erkek sayısı 5 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük çoğunluğu bu düşünceye katılmamaktadır.

Din görevlilerinin bu soruya verdikleri yanıtları analiz edildiğinde kadınların %100'ü eşlerinin itikâdî mezheplerini takip etmek zorunda olmadıklarını ifade etmişlerdir. Ancak %22,7'si ise zorunlu olduğunu yani eşlerin aynı mezhepten olması gerektiğini ve bunun da kadının kocasının mezhebine geçmesi şeklinde anlamış olduklarını söylemek mümkündür. Kadınların verdikleri cevapların önemli olduğu düşünülmektedir. Zira kadın katılımcıların %100'ü kendileri eşlerinin itikâdî mezhebine geçmesi gerektiğine kanaat getirmiştir. Erkek katılımcıların %29,4'ü kadınların, eşlerinin mensup olduğu itikâdî mezhebe geçmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.

1.1.10. Tablo 10: "İtikadi mezhepler dine hangi durumlarda etki etmiştir?" Sorusunun Çapraz Tablo Analizi

		"İtikadi mezhepler dine hangi durumlarda etki etmiştir."					Toplam
		Kesinlikle Olumlu	Olumlu	Hem Olumlu Hem Olumsuz	Olumsuz	Kesinlikle Olumsuz	
Cinsiyet	Erkek	15	11	6	0	0	32
	Kadın	2	0	0	0	0	2
Toplam		17	11	6	0	0	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 10. soruya "Kesinlikle Olumlu" şeklinde cevap veren erkek sayısı 15 iken kadın sayısı 2'dir. "Olumlu" şeklinde cevap veren erkek sayısı 11 iken kadın sayısı 0'dır. "Hem Olumlu Hem Olumsuz" şeklinde cevap veren erkek sayısı 6 iken kadın sayısı 0'dır. "Olumsuz" şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0'dır. "Kesinlikle Olumsuz" şeklinde cevap veren erkek sayısı 0 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre kadın ve erkek katılımcılarının büyük bir çoğunluğu itikâdî mezheplerin dine olumlu etki ettiğini düşünmektedir.

İtikadi mezheplerin dine tamamen olumlu yönde etki ettiğini düşünen din görevlisi oranı %82,2'dir. Hem olumlu hem olumsuz oldu-

ğunu düşünen katılımcıların %17,6 iken tamamen olumsuz olduğunu düşünenlerin oranı ise %0'dır. Burada tarih boyunca itikâdî mezheplerin dine olumludan çok olumsuz etkilerde bulunmuştur. Ama tamamen olumlu veya tamamen olumsuz demek yanlış olacağı düşünülmektedir. Çoğunluk olumsuz etkileri olmuşsa da olumlu yönde etki ettiği durumlarda mevcuttur. Bu konuda din görevlilerinin tamamen olumlu düşünen %75'inin ve tamamen olumsuz düşünen %3'ünü bu konuda yanlış düşündükleri görülmektedir. Çünkü mezhepler hem olumlu hem de olumsuz etkileri olduğu tespit edilmiştir.

1.1.11. Tablo 11 : “Yaptığınız sohbet ve vaazları itikâdî mezhep eksenli mi yapıyorsunuz?” Sorusunun Çapraz Tablo Analizi

		“Yaptığınız sohbet ve vaazları itikâdî mezhep eksenli mi yapıyorsunuz?”			Toplam
		Evet	Hayır	Diğer	
Cinsiyet	Erkek	17	8	7	32
	Kadın	2	0	0	2
Toplam		19	8	7	34

Anket katılımcılarının verdiği cevaplara göre, katılımcılardan 34'ünün cevap verdiği 11. soruya “evet” şeklinde cevap veren erkek sayısı 17 iken kadın sayısı 2'dir. “Hayır” şeklinde cevap veren erkek sayısı 8 iken kadın sayısı 0'dır. “Diğer” şeklinde cevap veren erkek sayısı 7 iken kadın sayısı 0'dır. Bu sonuçlara göre erkek ve kadın katılımcıların çoğu yaptığı sohbet ve vaazları itikâdî mezhep eksenli yaptığını belirtmiştir.

Din görevlilerinin %55,9'u vaaz ve sohbetlerini itikâdî mezhep eksenli yapmaktadır. %44,1 ise mezheplere takılmadan yapmaktadır. Diğer diyen %23,5 ise ortama göre yaptıklarını ve çoğunlukla Nass eksenli yaptıklarını söylemektedirler. Güçlükönak'da görev yapan din görevlilerinin yarısından çok sohbet ve vaazları herhangi bir itikâdî mezhebe takılmadan nass eksenli veya ortama göre yapılmaktadır. O sohbette bulunanların takip ettikleri bir itikâdî mezhep düşüncesi mevcutsa ona göre sohbet yaptıklarını açıklama kısmında beyan etmişlerdir. Olması gerekeninde bu olduğu düşünülmektedir. İnancın kaynağı mezheplerden ziyade Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu bağlamda inanç konuları işlenmeli ve hatta itikâdî mezheplerin dine yararlı tarafları sürece dâhil edilmeli onlardan olabildiğince faydalanmasının isabetli

olacağı düşünülmektedir.

2. Katılımcıların Anket Sorularına Verdikleri Çoklu Cevapların Tablo Analizi

Bu bölümde din görevlilerine yöneltilen sorular çoklu cevap ile cevaplanmıştır. Yani birden fazla şık işaretlenmiştir. Her din görevlisi bir öncülü işaretleyebildiği gibi tüm öncülleri de işaretleyebilmektedir. Bu bağlamda vaka yüzdesi normalin çok üstünde gözükmektedir.

2.1. Tablo 12: “Yetiştığınız sosyal çevre hangi itikâdî mezhebe mensuptur?” Sorusunun Analizi

	Cevaplar		Vakaların Yüzdesi
	N	Yüzde	
Eş'arî-Mâtürîdî	34	100%	100%
Harici	0	0%	0%
Şii	0	0%	0%
Mutezili	0	0%	0%
Vahabi	0	0%	0%
Diğer	0	0%	0%
TOPLAM	34	100%	100%

Yukarıdaki tabloya göre çoklu cevap veren cevaplayıcıların tümü itikâdî mezhep olarak Eş'arî-Mâtürîdî mezhebinin yoğun olarak bulunduğu bir sosyal çevrede yetiştiğini belirtmiştir. Güçlükönak'da görev yapmakta olan din görevlilerinin tamamı burada görev yapanları oluşturmaktadır. Türkiye'nin doğusu genel olarak Şafii mezhebine bağlı olduğundan Eş'arî düşüncesini takip edenler çoğunlukta dır. Güçlükönak ilçesi de doğu bölgesinde olmasından dolayı Eş'arî düşünce ekolünün olduğu sosyal bir çevrede yetişmişlerdir.

2.2. Tablo 13: “Hangi itikâdî mezhep düşüncelerini benimsemiş durumdasınız?” Sorusunun Analizi

	Cevaplar		Vakaların Yüzdesi
	N	Yüzde	
Eş'arî-Mâtürîdî	100	100%	100%
Harici	0	0%	0%
Şii	0	0%	0%
Mutezili	0	0%	0%
Vahabi	0	0%	0%
Kendi İctihatlarımı	0	0%	0%
Diğer	0	0%	0%
TOPLAM	266	100%	135,7%

Yukarıdaki tabloya göre cevaplayıcıların tümü itikâdî mezhep olarak Eş'arî-Mâtürîdî mezhebinin benimsediğini belirtmiştir. Din görevlilerinin yetiştikleri itikâdî mezhep ortamı ile sahip oldukları itikâdî mezhep düşünceleri arasında fark oluşmamıştır. Tamamı %100'ü Eş'arî-Mâtürîdî düşünceye sahip bir ortamda yetişmişken bu düşünce üzerinde kalanların oranı %100 dür. Din görevlileri daha sonra farklı itikâdî düşünceler benimsememişlerdir. Ankete katılanların tamamı diğer düşünce akımlarını tasvip etmemişlerdir. Harici, Şii, ve Vahhabi imam seçimi anlayışı ve Mu'tezile'nin akla öncelik verme gibi düşüncelerini de kabul etmemişlerdir. Özetle din görevlileri yetiştikleri gibi kalmış farklı düşünce yapılarından da etkilenmemişlerdir.

2.3. Tablo 14: “Sahip olduğunuz itikâdî mezhebi nasıl seçtiniz?” Sorusunun Analizi

	Cevaplar	
	N	Yüzde
Aile Mezhebi	15	44,1%
Hocalarımdan Etkilenerek	8	23,5%
Okul	3	8,8%
Arkadaş veya Takıldığım Ortam	2	5,8%
Okuyarak ve İlmi Çalışma Yaparak	6	17,6%
Diğer	0	0%
Toplam	34	100%

Yukarıdaki tabloya göre cevaplayıcıların büyük bir çoğunluğu sahip olduğu itikâdî mezhebi aile mezhebi olduğu için seçtiğini belirtmiştir. Din görevlilerinin sahip olduğu itikâdî mezhebin aileden gelmekle beraber bunun yanında hocalarından etkilenecek, oldukları ilmi ortamların etkisi veya okumalarının tesiriyle bir itikâdî mezhep anlayışına sahip olmuşlardır. Burada dikkat çeken durum okuyarak ve ilmi çalışma yaparak bir düşünce yapısına sahip olanlardır. %17,6'ı ilmi çalışma ile bir itikâdî mezhep düşüncesini seçmiştir. Genel olarak tablo değerlendirildiğinde din görevlileri aileden gelen düşünce ekollerine takılmadan ilmi çalışma, araştırma, okul ve hocalardan ders alarak belli bir seviyeye ulaşmışlardır. Bu bağlamda bir aile mezhebi taassubunun olmadığını söylemek mümkündür. Aile mezhebine devam edenlerin de ilmi çalışmalarından sonra bu mezhebe kanaat getirdikleri düşünülmektedir.

2.4. Tablo 15: “İtikadi mezhepler hakkında edindiğiniz bilgilerin kaynağı nedir?” Sorusunun Analizi

	Cevaplar	
	N	Yüzde
Ana Kaynaklar	16	47,5%
Diyanet	6	17,6%
İlmihal	8	23,5%
Ders Kitapları	3	8,8%
Diğer	1	2,9%
Toplam	34	100%

Yukarıdaki tabloya göre cevaplayıcıların büyük bir çoğunluğu sahip olduğu itikâdî mezhepler hakkındaki bilgileri ana kaynaklardan, diyanetin kitaplarından ve ilmihallerden edindiğini belirtmiştir. Din görevlileri itikâdî mezhepler hakkında sahip oldukları bilgileri çoğunluk olarak ana kaynaklardan almışlardır. Bu durumda din görevlileri itikâdî mezhepler hakkında bilgi sahibi olmak istediğinde ana kaynaklara ulaşabilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı kaynaklarını da araştırma sahasında ciddi bir kaynak olarak kullandıkları görülmüştür. İlmihaller bu konuda ciddi rol almaktadır. İlmihaller gerek ameli mezhepler gerekse itikâdî mezhepler hakkında olsun geniş bilgi vermektedir. Bu bağlamda İtikâdî mezhepler hakkında edinilen bilgilerin ana kaynakların kullanılması konusunda yeterli seviyede olmadığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Hız. Peygamberin dünyadan irtihalinden sonra İslâm fütühatıyla birlikte farklı inançlara sahip milletler İslâm dinine girmişlerdir. Bunun sonucunda Müslümanlar farklı kültürlerle etkileşime girmiş ve bu etkileşimin neticesinde bazı tartışmalar ve durumlar ortaya çıkmıştır. Her insanın yapısı, düşüncesi, anlayışı, kültürü, yaşantısı ve algısı farklılık arz etmektedir. Dini metinlerden algı, kültür, düşünce ve ihtiyacı farklı olan insanlar farklı şeyler çıkarmıştır. Din anlayışları olarak ifade ettiğimiz bu durum zaman içinde kurumsallaşarak bugün mezhep diyebileceğimiz olgular ortaya çıkmıştır. Bilhassa Güçlükönak çevresinde görev yapmakta olan din görevlilerine farklı dinî anlayış, kültür ve algıların tesir etmesi oldukça doğal görülmektedir.

Güçlükönak'da görev yapan din görevlilerinin sayı açısından en büyük kesimi imam-hatipler teşkil etmektedir. Başka bir ifade ile Güçlükönak'da din görevlilerinin büyük çoğunluğunu imam-hatip kadrosunda çalışanlardır. Bu da yaklaşık olarak % 76,5'i gibi bir orana tekabül etmektedir. Geri kalan kısım ise vaiz, müezzin-kayım, Kur'an kursu öğreticisinden oluşmaktadır. Yaş ortalamalarına bakıldığında %52,9 oranla geçlerden oluşmaktadır. Geriye kalanlar %43'lük dilimde ise orta ve daha büyük yaşa sahip olanlardır. Gelir düzeyleri 40-60 bin lira aralığındadır. Görev süreleri ile ilgili bir değerlendirme yapıldığında da din görevlilerinin %38,2'den fazlası 10 yıl üzeri görev yapmış kişilerden oluşmaktadır. Görevlilerin %76,5'i evli geriye kalanları ise bekârdır. Yerleşim yerlerine bakıldığında 1 görevlinin il merkezinde 18'inin ilçe merkezinde geriye kalan 15'inin mahallede yaşadıkları görülmüştür. Mezun oldukları durumlarına bakıldığında Ön lisans mezunlarının %61,8, oranla ilk sırada oldukları görülmüştür. İkinci sırada % 20,6 oranla lisans mezunları gelmektedir. Lise ve yüksek lisan mezunları ise %8,8 gibi bir orana sahiptir. Yüksek lisans ve doktora yapan din görevlileri sayısı da her geçen gün artış göstermektedir. Güçlükönak'ta görev yapan din görevlilerinin özellikle akademik alanda kendilerini yetiştirme fırsatı bulmalarının en büyük avantajı; Şırnak'da üniversitenin varlığı ve bünyesinde bir ilahiyat fakültesini barındırmasıdır.

Erkek ve kadın olarak bir mezhep algısı değerlendirmesi yapıldığında erkek-kadın ayrımı yapacak bir mezhep anlayışı ortaya çıkmamaktadır. Yani erkek ve kadını birbirinden ayıracak bir düşünce veya algı ortaya çıkamamıştır. Din görevlilerinin statü bağlamında da farklı veya ayrı bir mezhep algısı da ortaya çıkmamıştır. İmam-hatip statüsünde çalışan din görevlileri ile vaiz statüsünde çalışanlar arasında bir farklılık söz konusu değildir. Yine görev yılı çok olan ile görev yılı az olanların arasında da bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Başka bir ifade ile statü, sınıf veya görev süresi bağlamında bir farklılık söz konusu değildir. Ancak eğitim ve mezun oldukları eğitim sistemleri açısından

bir farklılık olduğunu söylemek mümkündür.

Bölgenin yüksek oranda Eş'arî-Mâtürîdî düşünceye sahiptir. Bu bağlamda Eş'arî itikâdî düşüncesini takip eden birinin Ehl-i sünnet dairesi için de kabul edilen Mâtürîdî itikadının dışında bir itikâdî mezhep değişikliğini kabullenememektedir. Görüldüğü üzere itikâdî mezhep deyince çoğunluk sadece Eş'arî ve Mâtürîdî düşünce ekollerini düşünmektedirler. Bu yüzden katılımcıların yarısından fazlası her iki alanda esnek ve hoşgörülü davranmaktadır. İtikadi mezhepler için Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri bağlamında düşünülmektedir.

Netice itibariyle din görevlilerinin büyük çoğunluğu gerekli tecrübeyle sahip belli bir seviyeye ulaşmış oldukça hoşgörülü ve müsamahakâr bir düşünce yapısına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Herhangi bir mezhep taassubunun ya da diğer mezhepleri yerecek veya kötüleyecek bir tavır içerisinde olmadıkları görülmüştür.

KAYNAKÇA

Altun, Mahfuz. *Din Görevlilerinin Mezhep Algısı (Şırnak Örneği)*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Fıçlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

Gören Teymur, Sumeyra. *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.

Kesgin, Salih. İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünyü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 16/1 (2016), 9-45.

Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.

Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.

Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. *İslam Mezhepleri Tarihi: El Kitabı*. An-

kara: Grafiker Yayınları, 2012.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Rençber, Fevzi. İslâm Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği). *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*. 11/1 (Bahar 2018), 37-72.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslâm Mezhepleri Tarihi Eğitimi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2000), 73-82.

Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/526. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Yıldız, Harun. *Anadolu Alevîliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.



Güçlükönak Yöresinin Din Dili Bağlamında Ölüm ile İlgili İnanç ve İnanışları

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet SULHAN

Giriş

Ölüm realitesi günümüze kadar epistemolojik olarak açıklanamadığı için konu inanç ve inanışlar ile açıklanmaktadır. Bundan hareketle insanlarda ölüm algısı, çok boyutlu ve karmaşık bir konu olarak devam etmektedir. Gelişim dönemleri, ölüm korkusunun yoğunluğu ve varoluşsal kaygılar, ölüm algısını etkileyen temel faktörlerdir. Ölüm, bireyler için hem bir ikilem hem de psikolojik rahatsızlıkların kaynağı kabul edilmektedir. Yaşanan kaygılar, ölümün kaçınılmazlığı gerçeğiyle yüzleşme biçimimizi şekillendirmektedir. Ölüm gerçeği insanlık tarihi boyunca en çok tartışılan ve konuşulan konuların başında gelmektedir. Bu bağlamda konu kaçınılmaz olarak dinlerin de temel konusu olmuştur. Konu farklı dinlerde ölüm öncesi ve ölüm sonrası inançlar, toplumların kültürel ve dini yapısına göre büyük çeşitlilik göstermektedir.

Dinlerde ölüm, genellikle ruhun bedenden ayrılması ve hayatın son bulması olarak kabul edilmektedir. Farklı dinler, ölümü açıklama ve anlamlandırma konusunda çeşitli yaklaşımlar sergilemiştir. Defin işlemleri, ölümlerin yıkanması, gömülmesi veya yakılması gibi ritüellerle gerçekleştirilmektedir. Ritüel, belirli toplumsal ya da kültürel sebeplerle tekrarlanan, sembolik anlamlar içeren ve geleneksel yapılar içerisinde sürdürülen uygulamalar bütünüdür. Bu uygulamalar, kutsal ya da simgesel değere sahip nesne ve kavramlar karşısında nasıl davranılması gerektiğine dair toplumsal normları yansıtan sözlü ifadeler, eylemler, alışkanlıklar ve adetleri kapsamaktadır¹. Bu ritüeller, dinlerin ölüm ve ölüm sonrası hayata dair inançlarını yansıtmaktadır. Her dinin ölüm sonrası inançları, toplumsal yaşam ve ritüelleri de etkiler. Bu inançlar, ölümlerle başa çıkma biçimimizi ve yaşamın anlamını şekillendirir. Güçlükönak yöresinin ölüm algısı ve inançları da kişilerin mensubu olduğu din, mezhep ve kültüre göre şekillenmektedir. Gü-

¹ Muammer Özdemir, *Neopolitik Çağ'da Anadolu'da Ölüm Algısı ve Ölü Gömme Uygulamaları* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021).

nümüzde bu bölgede Müslüman, Hristiyanlar (Süryani, Keldani, Ermeni) ve Yezidiler yaşamaktadır. Dolayısıyla bunların da kendilerine ait bir ölüm inancı ve ölüm ile ilgili bazı gelenekleri vardır.

1. Ölüm Algısı ve Dinlerin Ölüm İnancı

Ölüm kavramı, dinlerin temel öğretilerini ve yaşam biçimlerini derinden etkiler. Dinler, ölüm ve sonrası hakkında inançlar geliştirmiş, bu inançlar da insanların ahlaki değerlerini, ritüellerini ve yaşam tarzlarını şekillendirmiştir. Ahiret inancından dolayı, ölüm sonrası yaşam inancı, insanların ahlaki davranışlara yönelmelerine teşvik eder; cennet ve cehennem gibi kavramlar, iyi ve kötü davranışları motive eder. Bu inançlar, günah işlemenin sonuçlarını ve ruhun akıbetiyle ilgili sorumluluğu vurgular. Ölüm kavramı, dini ritüellerin oluşmasını sağlar; cenaze törenleri, dualar, yas ve taziyeler gibi uygulamalar dinin öğretilerinden doğar. Bu ritüeller, toplumda dayanışmayı ve yas tutmayı kolaylaştırır, ruhun huzur bulması için önemli kabul edilir.

Ölüm kavramı, yaşamın kıymetini belirler; ölümün kaçınılmaz olduğu bilinci, bireyleri yaşamlarını daha anlamlı ve erdemli yaşamaya teşvik eder. Bu bölgelerde neolitik yerleşimlerde ölüm olgusuna bakış, yaşam anlayışından oldukça farklı bir şekilde şekillenmiştir. Hayatını kaybeden bireyler için belirli zahmetlerle bırakılan özel eşyalar, hem ölümden sonraki yaşama olan inancı hem de ölene duyulan saygıyı yansıtmaktadır. Bununla birlikte, bazı mezarlarda ölüye herhangi bir hediye bırakılmadığı da görülmektedir. Ancak bu tür hediyesiz gömütlerde bile, sembolik anlamlar taşıyan ve öte dünya inancını yansıtan buluntuların varlığı dikkat çekmektedir².

Ölümden sonraki hayatın, bu dünyadaki yaşamın bir devamı şeklinde tasavvur edilmesi, insanın dikkatini ölüm ötesine yönelten temel etkenlerden biridir. Ahiret inancı ya da öte dünya tasarımı, bireyin ölüm olgusunu anlamlandırma sürecinde merkezi bir yer tutmaktadır. Tarih boyunca ölüm sonrası varoluşa ilişkin sorular, insan zihnini meşgul etmiş ve bu alanda çeşitli düşünsel arayışlara yol açmıştır. Bu bağlamda, ölüm sonrası yaşama dair görüş ileri süren, bilgi üretmeye çalışan veya bu konuda haber veren kişilerin toplumsal düzlemde itibar gördükleri ve belirli bir saygınlıkla karşılandıkları gözlemlenmektedir³.

İslam öncesi genel olarak Güneydoğu özelde ise Güçlükonak yöresi erken dönemlerde, basit toprak mezarları, ölen bireyin yalnızca toprağa verilmesi olarak tanımlanabilir. Ancak zamanla, ölen kişilerin yakınları, onların öte dünyada daha huzurlu bir yaşam

2 Uzey Tümer, *Anadolu Prehistoryası'nda Ölüm algısı ve kafatası Kültü* (İzmir: Ege Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 12.

3 Özdemir, *Neopolitik Çağ'da Anadolu'da Ölüm Algısı ve Ölü Gömme Uygulamaları*, 10.

sürdürebilmeleri için farklı gömme gelenekleri, ritüelleri, hediyeler ve yöntemler geliştirmişlerdir⁴. Bazı dini geleneklerde ölüm sonrası sorumluluk ve ahiret inancı sayesinde, insanlara dürüst ve etik davranışlar kazandırmayı amaçlar. Ölüm, sadece fiziki bir son değil, aynı zamanda ruhun yeni bir hayata geçişi veya başka boyutlara geçiş olarak görülür. Bu inançlar, dini pratikleri ve toplumsal düzeni yönlendirir. Sonuç olarak, ölüm kavramı dinlerin yaşam, ahlak ve toplum anlayışını derinden etkiler, insanların dünya ve ahiret arasındaki dengeyi kurmalarına yardımcı olur.

1.1 İslam'ın Ölüm İnancı

İslam inancı ölüm konusunda kaynağını Kuran'ı Kerim'den almaktadır. "Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz"⁵. Ölüm sonrası, ruhun kabre girip sorgulandığı ve kıyamet günü cennet veya cehennem belirlendiği bir hayat vardır. Kurban ve cenaze hukuku: Ölümünden sonra ölü için dualar yapılır, ölü kefenlenir ve defnedilir. İslam dininde ölüm ve ölüm sonrası yaşam (ahiret), temel inanç esaslarından biri olarak önemli bir yer tutar. İslam'a göre ölüm, nihai bir son değil; aksine, ebedî hayatın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde ölümünden korkulması değil, onun bir hakikat olarak kabul edilip bu geçişe hazırlıklı olunması öğütlenir. Kur'an-ı Kerim'de ölümün zamanı yalnızca Allah tarafından bilinen ve her insan için takdir edilmiş bir vakit olduğu ifade edilir⁶. Dünya hayatı, İslamî anlayışta geçici ve imtihan niteliğinde bir süreç olarak değerlendirilir. Bu nedenle dünyevî değerlere aşırı bağlılık, insanı ahiret bilincinden uzaklaştıran bir unsur olarak görülür.

İnsanın dünya hayatında sergilediği tüm davranışlar, ilahî adalet ilkesi gereği ahiret yaşamında değerlendirilecek ve her birey yaptıklarının karşılığını görecektir. Bu çerçevede, bireyin ebedî kurtuluşu için Kur'an'da bildirilen ilkelere uygun yaşaması, sorumluluk bilinciyle hareket etmesi ve ahiret hayatını dünya hayatının önünde tutması gerektiği vurgulanmaktadır⁷. İslam düşüncesinde ölümünden

4 A. Tuba Ökse, "Eski Çağdan Günümüze Ölü Gömme ve Anma Gelenekleri.", *Etnografya Dergisi*, (2005), 5.

5 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 57.

6 Bu konuda geniş bilgi için En'am 6/2; A'râf 7/34 ayetlerinin tefsirlerine bakılabilir.

7 Şeymanur Barış, *Yetişkin Bireylerde Ölüm Algısı: Öz-Anlayış ve Umut Değişkenlerine Göre Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022); Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998). "genre": "Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi", "number-of-pages": "134", "publisher": "Marmara Üniversitesi", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Yetişkin Bireylerde Ölüm Algısı: Öz-Anlayış ve Umut Değişkenlerine Göre Bir İnceleme", "author": [{"family": "Barış", "given": "Şeymanur"}]

sonraki süreç; kabir hayatı, yeniden diriliş, hesap günü, mizan, sırat köprüsü ve cennet-cehennem gibi kavramlarla sistemli bir şekilde açıklanır. Ölüm, bu sürecin ilk basamağıdır. Bu nedenle, bireyin hayatını Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda şekillendirmesi gerektiği sürekli olarak vurgulanır. Ayrıca, tasavvuf geleneğinde ölüm, "gerçek sevgiliye kavuşma" olarak da yorumlanır. Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin "Şeb-i Arûs" (Düğün Gecesi) olarak tanımladığı ölüm, bu anlayışın sembolik bir ifadesidir. Bu bakış açısı, ölüm korkusunu ortadan kaldırarak, onu ilahi bir vuslat olarak anlamlandırır. Sonuç olarak, İslam'da ölüm düşüncesi hem dünyevî hayatın anlamlandırılması hem de bireyin ebedî kurtuluşu açısından merkezi bir öneme sahiptir. Ölüm, bir yok oluş değil; ahiret hayatına açılan bir kapı, ilahi düzenin bir gereği ve insanın nihai kaderinin başlangıcı şeklinde açıklanabilir.

1.2. Hristiyan

Hristiyanlar ölümlerden sonra ruhun cennete veya cehenneme gideceğine inanılır. Ritüeller: Mezar ziyareti, dualar ve vaftiz gibi törenler bu ritüellerden bazılarıdır. Güçlükönak bölgesinde Süryaniler ölümlerini defin ederken tabut ile birlikte gömerler. Defin sırasında Süryani din adamları bu sırada ilahiler okurlar. Daha sonra taziye için kilisede toplanırlar. Hristiyanlıkta ölüm, biyolojik anlamda bedenin işlevlerini yitirmesi ve ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlanmaktadır. Onlara göre teolojik açıdan ise ölüm, insanın Tanrı ile olan ilişkisinde bir kopuşun ve günahın sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Hristiyan inancına göre insan doğası gereği günahkârdır ve bu nedenle kurtuluşa erişebilmesi için Tanrı'ya ve İsa Mesih'e iman etmesi gerekmektedir. Bedenin arzularına teslim olmak, ahlaki anlamda yozlaşmaya ve ruhsal ölüme neden olurken; Tanrı'ya yönelmek, onun buyruklarına uygun yaşamak ve yararlı eylemlerde bulunmak, bireyin sonsuz yaşama erişmesini mümkün kılar. Hristiyanlıkta da diğer semavi dinlerde olduğu gibi ölüm sonrası yaşama, yani ebedî hayata yönelik bir inanç söz konusudur. Bu inanç, özellikle İsa Mesih'in ölümünden sonra dirilmesi olayına dayandırılır ve müminler için ahirette diriliş ve ebedî hayat umudunun temelini oluşturur⁸. Ayrıca Hristiyanlıkta ölüm, acı ve ayrılık içerse de umutla karşılanır; zira İsa'nın dirilişi, tüm inananlar için dirilişin ve sonsuz hayatın teminatı olarak

manur"}], "issued": {"literal": "20222"}}, {"id": 159, "uris": ["http://zotero.org/users/7395035/items/64574EDZ"], "itemData": {"id": 159, "type": "book", "edition": "77", "event-place": "İstanbul", "language": "Türkçe", "publisher": "İnkılap Kitapevi", "publisher-place": "İstanbul", "title": "Felsefe Terimler Sözlüğü", "title-short": "Felsefe Terimler Sözlüğü", "author": {"family": "Akarsu", "given": "Bediâ"}}, {"issued": {"date-parts": ["1998"]}}}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json")

8 Barış, *Yetişkin Bireylerde Ölüm Algısı: Öz-Anlayış ve Umut Değişkenlerine Göre Bir İnceleme*; Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli*.

kabul edilir. Bu nedenle Hristiyan bireyler için ölüm, yalnızca fiziksel yaşamın sonu değil; ruhsal bütünlüğe ulaşma ve Tanrı'nın huzuruna kabul edilme sürecidir.

Ölüm Öncesi İnançları

Güçlükönak yöresinde ölüm öncesi bazı inanışlar vardır ve özellikle bazı doğa olaylarının gerçekleşmesi, bazı hayvanların hareketleri, zaman zaman görülen bazı rüyalar ve olağan üstü bazı hadiselerin meydana gelmesi sonucu ölümlere bir işaret ve daha sonra ölümle rin olacağına inanılmaktadır. Bunlar; Köpeklerin uluması, baykuş ve kargaların ötmesi, cam veya porselen türü bir materyalin kırılması, hastaların bazı davranışları örneğin sürekli yukarı bakması veya rüyada görülen bazı hallerin örneğin rüyada birisinin diş düşmesi gibi durumlar ölüme işaret edildiğine inanılmaktadır⁹. Eşkıyaların yoğun olduğu eski toplumlarda bir yıldız kaydığında bir eşkıyanın öldüğüne inanılırdı. Bu durum bazı Türk filmlerine bile konu olmuştur; eşkıya filmi gibi. Ölmek üzere olan kişilerin yanında islami bir gelenek olarak Kur'an-ı Kerim okunur ve hastanın duyacağı şekilde kelimeyi şehadet getirilerek onunda tekrar etmesi beklenmektedir.

Ölüm Sonrası İnançları

Bir kişinin vefatı sırasında ruhunun bedenden daha kolay ayrılabilmesi için çevresindeki insanların yüksek sesle ağlamamaları tercih edilir. Vefat edenin üzerindeki kıyafetler çıkarılır, gözleri kapatılır; eğer gözleri kapanmıyorsa bu durum, kişinin dünya hayatına doyamadığı şeklinde yorumlanabilir. Ardından temiz bir çarşafıla üzeri örtülür, başı kibleye gelecek şekilde yönlendirilir. Kolları yanlara ya da göbek üzerinde birleştirilerek yerleştirilir. Çene kısmı ve ayak başparmakları bağlanarak sabitlenir. Vücutta şişme meydana gelmemesi için göğüs üzerine metal eşyalar, örneğin bıçak veya makas konur. Koku oluşumunu önlemek amacıyla ortam havalandırılır; camlar, kapılar açılır. Ölüm haberi öncelikle camide sela verilerek duyurulur, ardından telefon veya hoparlör gibi iletişim araçları kullanılarak cenazenin nereden ve ne zaman kaldırılacağı bilgisi paylaşılır¹⁰.

Güçlükönak yöresinde bir cenaze olduğu zaman şayet Müslüman bir kişi ise orada bulunanlar cenazeyi islam inancı gereği yıkar, kefenler, cenaze namazını kılar ve hızlı bir şekilde defin eder. Ölen kişi mezara tabutsuz bir şekilde sağ omzu üzerine yüzü kibleye bakacak şekilde yatırılır ve mezarı kapatılır. Daha sonra imam mezarın başın-

9 Melike Ağırman, *Şırnak Güçlükönak İlçesinde İnanç ve İnanışlar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009), 86.

10 Yılmaz Irmak, "Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları", *Dil ve Edebiyat Araştırmalar* 17 (2018), 191-222.

da durarak telkin¹¹ duasını okuyarak bu tören bitirilir. Telkin definden sonra iyi hal sahibi bir kimse ölüünün baş ucunda yüzüne karşı ayakta durarak ona ismi ve annesinin ismiyle (isimleri bilmiyorsa “Ey Havva oğlu Abdullah!” diye) üç defa seslenir¹². Mezarlıkta cenaze sahipleri bir yerde durarak mezarlığa gelenler ile tokalaşır ve sonra taziye yerine geçerler.

Bu yörede cenaze fazla bekletilmez bunun ölüye azap olduğu inancına dayandırmaktadırlar. Ölen kişinin öldüğü zaman, mekân ve çevresinde yaşanan bazı olaylar, ölen kişinin iyi veya kötü olmasına yorumlanır. Şayet mübarek bir gün veya gecede vefat ettiyse örneğin, kadir gecesi, cuma veya bayram günü öldüyse bu onun amelinin iyi olduğuna delalet kabul edilmektedir. Eğer sıradan bir zaman diliminde öldüyse bu onun amelinin kötü olduğuna yorumlanmaktadır. Ayrıca bedeni durumu iyi ise örneğin yüzü güler bir vaziyette son anlarını geçirdiyse bu durum onun cenneti gördüğüne inanılır. Aksi takdirde korkulu bir ruh hali ile son zamanlarını geçirmesi veya feci bir şekilde can vermesi ise onun amelinin kötü olduğuna işaret kabul edilmektedir¹³. Ölen kişinin ardında ailesi ve yakınları Kur’an okur ve hatimler indirilir bu uygulama genellikle ilk hafta sürekli tekrar edilir. Yine ilk hafta sık sık mezarı ziyaret edilerek çocuklara şeker, lokum ve tatlı türü şeyler dağıtılır. Ölen kişinin özel eşyaları ve kıyafetleri dağıtılır ve varsa borcu ödenir.

Yas Tutma Gelenekleri

Ölen kişinin ardında kalan yakınları, ölü için yas tutar, hüznelerini belirtirler. Ayrıca ölü için hayır dağıtarak onun günahlarının affı veya hafiflemesi için bazı ritüeller yapar. Bu bağlamda her inanç mensubu kendi dini geleneklerini sürdürür, Güçlükönak yöresinde yaşayan Hristiyanlar kendi dini geleneklerini sürdürmektedirler. Onlar taziye için gelen misafirlerini Kilisede karşılamaktadır. Müslümanlar, ölüm sonrası bazı islami gelenekleri devam ettirmektedirler. Öncelikle islam inancına göre taziye geleneği üç gündür, bu taziye törenleri eskiden taziye sahibinin evinde devam ederken günümüzde her mahalle ve köyde yapılan taziye evlerinde misafir, dost ve akrabalar ağırılanmaktadır. Üç gün sonra taziye sahibinin evinde olmak üzere Güçlükönak yöresinde bu bir hafta bazen daha fazla da sürmektedir. Her cenaze için iki taziye yeri kurulur biri erkekler biri de kadınlar için tahsis edilir. Taziye evine gelenler sürekli bir şekilde ölen kişinin

11 Mezarda okunan telkin, ölen kişiye definden sonra kabri başında, iman esaslarını hatırlatmak için yapılan bir uygulamadır. Telkin, kişinin imanını tazelemeyi ve ahiret hayatına hazırlanmasına yardımcı olmayı amaçlar.

12 Hacı Mehmet Günay, “Telkin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/404-406.

13 Ağırman, *Şırnak Güçlükönak İlçesinde İnanç ve İnanışlar*, 91.

ruhu için Fatiha süresini ve bazen Kur'an'dan ayetler okurlar. Bu yas törenlerinde çok eleştirilmekle birlikte bazı gereksiz ve cenaze sahibini zor durumda bırakan uygulamalarda bulunmaktadır. Örneğin; Taziye yerinde üç gün bazen daha fazla süre tüm misafirlere yemek dağıtmak, mevlit adı altında üçüncü gün tekrar herkesi davet ederek yemek dağıtmak, cenaze sahibi zaten üzgün bunun yanında hem masrafa girerek bir külfet doğmakta hemde herkesi memnun etmek için büyük bir stres altına girmektedir.

Ölen kişinin günahlarının bağışlanması hesabının kolay geçmesi ve azap çekmemesi için cenaze defin edildikten sonra ilk dönem islam geleneğinde olmamasına rağmen ancak günümüze kadar gelen tarihi süreçte dini bir adet olarak uygulanan ıskat¹⁴ sadakası dağıtılmaktadır. Daha sonra bir hafta, kırk gün ve sene-i devriyesinde sadakalar dağıtılır ve mevlit yemekleri verilir. Ayrıca her bayram arifesi ve bayram günleri mezarları akrabaları tarafından ziyaret edilir. Bu yörede cenaze sahipleri yaslarını kılık kıyafet ile de sürdürmektedirler genellikle yas törenlerinde dünya genelinde de kabul gören siyah kıyafetler giyilmektedir. Birinci derece cenaze yakınlar ilk üç gün tıraş olmazlar. Ayrıca varsa bir düğün veya eğlence bir süre ertelenir ve iş yerleri kapalı tutulur.

Mezarlık ve Türbelere Ait İnançlar

Mezar, ölen birinin gömüldüğü yerdir. Farklı malzemelerden örneğin: mermer ve granit gibi malzemelerden yapılabilir ve tek kişiliktir. Mezar yapımı, ölen kişinin anısını yaşatmak ve yakınlarına saygı göstermek amacıyla yapılır. İslâm dünyasında önemli şahsiyetlerin defnedildiği anıtsal yapılar, yalnızca "türbe" olarak değil; aynı zamanda "kümbet", "makam", "kubbe" ve "ravza" gibi farklı adlarla da anılmıştır. Bu terimler, çoğunlukla yapının mimarî biçimini, ait olduğu kişinin toplumsal konumunu, dinî ya da siyasî kimliğini yansıtır. Ancak bu adlandırmalar zamanla birbiri yerine kullanılabilir hâle gelmiştir¹⁵. Önemli şahsiyetlere mensup insanların mezarı veya türbesi ziyaret edilir çünkü ölmüş olsa bile onların hürmetine Allah'ın insanlara yardım edeceğine inanılır.

Bundan hareketle bölgedeki çokça ziyaret edilen türbe ve mezarlar şunlardır: Cizre'deki Hz. Nuh, Mem ile Zin ve Melaye Ciziri türbesi, Dargeçit'teki Pir Murat türbesi, Gercüş'teki Seyyid Bilal, Mardin'deki Sultan Şeyhmus ve Siirt'teki Veyselkarani türbeleridir. Söz konusu

14 Ölen kişinin yaşamında kılamamış olduğu namazlar ve tutamamış olduğu oruçlara kefaretiler de günahlarına kefaretiler olacağı inancı ile bir miktar buğdayı asarak birbirlerine vermeleri sonucu yapılan bir sadaka. Bu uygulama genellikle ölenin bir yakını vekaletini imama verir, imam ve birkaç kişi halka oluşturarak bir çuval buğdayı asarak birbirlerine verirler buna devir de denmektedir.

15 İsmail Orman, "Türbe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2012), 41/464-466.

türbelere gidenler buralarda namaz kılar, dua eder, Kur'an okur, adak adar, şeker dağıtır. Türbelere gitme nedenleri çok farklı olabilir örneğin: Hasta olanlar, herhangi maddi/manevi sorunu olanlar, psikolojik sorunları olanlar, evlenmek isteyenler, bir sınava girecek olanlar, borcu olanlar, erkek çocuk sahibi olmak isteyenler veya çocuk sahibi olmak isteyenler. Yukarıda saydığımız türbe ve mezarlık ziyaret gelenekleri islam inancının ilk dönemlerinde olmamakla birlikte tarihi gelenekte oluşmuş bir kültürdür. Bazı islam alimleri bu uygulamaların batıl inanç olduğunu söylemiştir.

Güçlükönak yöresinde mezar adabı şu şekildedir: Mezar yeri ve türbelere selam verilerek sağ ayakla girilir. Girildikten sonra genellikle Fatiha, Yasin veya değişik bir Kur'an ayeti okunur. Mezar ve türbeler özel alanlardır buralara büyük saygı gösterilir bu mekanlara ait bitki ve ağaçlar kesilmez ve oradaki ağaçların meyveleri yenmez¹⁶. Bu yörede konuştuğumuz bazı kişiler buralardan ağaç kesen veya meyvelerini koparanların rüyalarına girdiğini ifade ettiler.

SONUÇ

Güçlükönak bölgesindeki ölüm ve yas ritüelleri, İslam inancı ve yerel kültürel öğelerin birleşimiyle şekillenmiş, zengin ve anlamlı bir yapıya sahiptir. Bu gelenekler, ölümün sadece bir son değil, aynı zamanda ruhun başka bir âleme geçişi olarak görülmesini yansıtmaktadır. Güçlükönak'ta, bazı doğa olayları ve hayvan davranışları ölümün habercisi olarak kabul edilmektedir. Ölüm anında, İslami geleneklere uygun olarak, hastanın yanında Kur'an-ı Kerim okunur ve kelime-i şehadet getirilmektedir. Cenaze, vakit kaybetmeden yıkanır, kefenlenir ve cenaze namazı kılındıktan sonra defnedilir. Mezar kazılırken, ölen kişi sağ omzu üzerine, yüzü kibleye bakacak şekilde yatırılır.

Taziye süreci genellikle üç gün sürer ve bu süre zarfında taziye evinde misafirlere yemek ikram edilir. Kadınlar ve erkekler için ayrı taziye alanları düzenlenir. Taziye süresince, ölenin ruhu için Fatiha ve diğer dualar okunur. Ayrıca, ölen kişinin yedinci, kırkinci ve birinci yıl dönümlerinde mevlit okutulur ve hayır dağıtılır. Bayram arifelerinde mezar ziyaretleri yapılır ve dualar edilir.

Mezarlık ve türbeler, büyük saygı gösterilen alanlardır. Bu yerlere girerken selam verilir ve sağ ayakla adım atılır. Mezar başında Fatiha, Yasin veya diğer Kur'an sureleri okunur. Mezarlıklardaki ağaçlar ve bitkilere zarar verilmez; bu alanlarda bulunan ağaçların meyveleri toplanmaz.

Güçlükönak'ta yaşayan Müslüman, Hristiyan (Süryani, Keldani, Ermeni) ve Yezidi topluluklar, kendi dini inançlarına göre ölüm ritüel-

16 Ağırman, Şırnak Güçlükönak İlçesinde İnanç ve İnanışlar.

lerini uygularlar. Örneğin, Hristiyanlar mezar ziyareti, dualar ve vaftiz gibi törenler yaparken, Yezidiler de kendi inanç sistemlerine uygun ritüeller gerçekleştirirler. Bu ritüeller, toplumun ölümle başa çıkma biçimini, yas sürecini ve ölüm sonrası yaşam inancını yansıtarak, kültürel kimliğin önemli bir parçasını oluşturur.

KAYNAKÇA

Ağırman, Melike. *Şırnak Güçlükonak İlçesinde İnanç ve İnanışlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 7. Basım, 1998.

Barış, Şeymanur. *Yetişkin Bireylerde Ölüm Algısı: Öz-Anlayış ve Umut Değişkenlerine Göre Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Günay, Hacı Mehmet. "Telkin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/404-406. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Irmak, Yılmaz. "Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları". *Dil ve Edebiyat Araştırmalar* 17 (2018), 191-222.

Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.

Orman, İsmail. "Türbe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/464-466. Ankara, 2012.

Ökse, A. Tuba. "Eski Çağdan Günümüze Ölü Gömme ve Anma Gelenekleri." *Etnografya Dergisi*, 5.

Özdemir, Muammer. *Neopolitik Çağ'da Anadolu'da Ölüm Algısı ve Ölü Gömme Uygulamaları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.

Tümer, Uzun. *Anadolu Prehistoryası'nda Ölüm algısı ve kafatası Kültü*. İzmir: Ege Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.



Güçlükonak İlçesinde Bazı Halk İnanışları ve Uygulamalarının Analizi

Hakim ZEYREK

Giriş

Halk inanışları, salt folklorik bir merak konusu olmanın ötesinde, kültürel, antropolojik ve sosyolojik açılardan incelenmeye değer önemli bir olgudur. Kültürel bakımdan değerlendirildiğinde, halk inanışları somut olmayan kültürel mirasın kilit unsurlarından biri olup topluluğun tarihsel sürekliliğini ve kimlik aidiyetini beslemektedir. Antropolojik açıdan ise bu inanışlar, insan topluluklarının varoluşsal belirsizlikleri anlamlandırma ve doğaüstü olanla ilişki kurma biçimlerine ışık tutar; mitolojik tasavvurlarla gündelik pratikler arasında bir köprü oluşturarak farklı inanç katmanlarının zaman içinde nasıl sentezlendiğini gösterir. Sosyolojik perspektiften ise, halk inanışlarının toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve kolektif bilinci pekiştiren sembolik bir mekanizma işlevi gördüğü ifade edilebilir.

Genelde Şırnak bölgesi özelde Güçlükonak (Basa), halk inanışlarının hâlâ canlı olduğu ve günlük hayatın akışına yön verdiği bir coğrafyadır. Güçlükonak (Basa) ilçesi özelinde ele alındığında, halk inanışlarının yukarıda değinilen olguların öneminin somut bir tezahürü görülmektedir. Bölgenin tarihsel olarak farklı inanç geleneklerinin etkileşim sahası olması, yerel halk inanışlarına çok katmanlı ve senkretik bir karakter kazandırmıştır; Mezopotamya'nın kadim kültürel öğeleri ile İslam dahil farklı dinî motiflerin iç içe geçtiği bu inanç mozaiki bölgenin folklorunda belirgin biçimde gözlemlenmektedir. Modernleşme ve küreselleşmenin homojenleştirici etkilerine rağmen, bu geleneksel inanç ve pratiklerin yerel bellekte güçlü bir şekilde yaşamaya devam etmesi de dikkat çekicidir. Bu durum, halk inanışlarının yalnızca geçmişin bir kalıntısı değil, aynı zamanda günümüz toplumsal kimliğinin ve kültürel direncin aktif bileşenleri olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada, Güçlükonak (Basa) bölgesinin halk inanışları, saha çalışmaları ile derlenmiş ve literatür taramayla desteklenerek analiz edilmiştir.

1. Halk inançlarının tanımı, varoluş amacı, kökenleri ve özellikleri

Halk inançları (İng. *folk beliefs*), belirli bir topluluğun kolektif yaşam deneyimleri, tarihsel süreçleri ve doğayla olan ilişkileri çerçevesinde oluşmuş; yazılı olmayan, anonim, kuşaktan kuşağa sözlü ve pratik yollarla aktarılan, dinsel ya da yarı-dinsel nitelikteki inanç ve uygulamalardır. Bu inançlar, bireyin ve toplumun varoluşsal, kozmolojik ve gündelik sorunlarına açıklama getiren, toplumsal düzeni anlamlandıran kültürel yapılardır. Kısacası halk inanışları dinin, halktaki karşılığı ve halkın geleneksel olarak dini algılayış biçimidir.

Halk inançları, bireyin karşı karşıya kaldığı bilinmezlik, gizemli olana duyulan korku, tehlike, ölüm, hastalık, afet, çaresizlik gibi durumlar karşısında anlam üretme ihtiyacına cevap verir. Psikolojik olarak güvenlik, sosyolojik olarak aidiyet ve kontrol, kültürel olarak da süreklilik sağlar. Aynı zamanda topluluğun doğayla, zamanla ve kutsalla kurduğu ilişkiyi kodlar. Antropolog Bronislaw Malinowski, halk inançlarını “bilinmeyi açıklamak ve kontrol edilemeye karşı sembolik kontrol mekanizması oluşturmak” olarak tanımlar (Malinowski, 1990). Bu yönüyle, halk inançları *işlevselci* bir bakışla değerlendirildiğinde, bireyin zihinsel ve toplumsal denge kurma çabasının bir yansımasıdır.

Halk inançlarının kökeni, çok katmanlı ve çok kaynaklıdır. İlksel animizm, şamanizm, totemizm gibi dinî-felsefi sistemlerle iç içedir. Ancak halk inançları çoğu zaman resmi dinlerden (örneğin İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) önceye dayanır ve bu dinlerin kabulünden sonra da ya senkretik (iç içe geçmiş) bir yapıya bürünür ya da “heterodoks” ya da “batıl” olarak dışlanarak marjinalleştirilir. Yine de halk kültürü içinde bu inançlar yaşamaya devam eder. Edward Tylor’ın evrimci yaklaşımına göre halk inançları genel olarak “erken dinî bilinç formlarının günümüze ulaşmış kalıntıları” olarak görülürken, günümüz antropolojisi bunları yaşayan, evrilen ve direnen kültürel sistemler olarak ele alır (Tylor, 2025).

Halk inanışlarının temel özellikleri arasında şunlar sayılabilir:

- a) Anonimdir: Halk inanışlarının kaynağı genellikle bilinmez, topluluk belleğinde şekillenir.
- b) Çoğunlukla sözlüdür: Yazılı metinlerden çok sözlü anlatı ve uygulamalarla aktarılır.
- c) Yerel ve bağlama bağlıdır: Coğrafyaya, dile, topluluk yapısına göre farklılık gösterir.
- d) Senkretik ve esnektir: Resmi dinlerle, modern bilgilerle veya

başka inanç sistemleriyle bütünleşebilir.

e) İşlevseldir: Toplumsal denetim, anlam arayışı, sağlık uygulamaları, tarım pratikleri, geçiş dönemleri, (doğum, evlilik, ölüm) gibi alanlarda işlev görür.

f) Semboliktir: Nesneler, mekânlar, hayvanlar ve renkler gibi sembollerle doludur.

g) Dirençlidir: Modernleşme, sekülerleşme veya resmî ideolojilerin baskısına rağmen uzun süre yaşamaya devam edebilir. Çoğunlukla insanın irrasyonel tarafına hitap eder.

h) Çoğunlukla batıl inanışlarla karıştırılır: Çünkü batıl inançlar halk inancının en büyük alt kümesini oluşturur.

2. Güçlükönak ilçesindeki halk inanışları ve uygulamaları

2.1. Uğur-uğursuzluk ve büyü ile ilgili bazı inanış ve uygulamalar:

2.1.1. Nazar

Güçlükönak'ta ve bağlı yerleşim yerlerinin tamamında nazara inanılır ve bazı insanların kem gözlü yani nazarlı olduğuna inanılır. Halk inanışlarında nazarın kaynağı göz olup, genelde ana motivasyon kaynağı "kıskançlık" güdüsüdür:

Nazarı engelleme aşamasında ateşe tuz atılır, muska yaptırılır, adak kesilir veya dua asılır. Nazarın bulaştığına kanaat getirildikten sonra hastanın başı üzerinde kurşun dökme, dua okuyup üfleme, bir din büyüğüne götürme, muska yazdırma en yaygın nazarı bertaraf etme yollarıdır.

2.1.2. Uğur-uğursuzluk

Tutak/Pepûk (guguk) kuşunun ötüşü uğursuzluk ve kötülük alame-ti olarak yorumlanır. Köpeklerin toplu uluması ise deprem gibi büyük kötülüklerin habercisi olarak kabul edilir (KK-1).

Nikah esnasında düğüm atmanın, dal kırmanın, bıçak vb. bir şey kapatmanın damadın erkekliğini bağlayacağına inanılır. Bazen bunu engellemek için özel nöbetçi tutulur (KK-1, KK-2)

Gökkuşağının altından geçmenin cinsiyet değiştirdiğine inanılır (KK-1).

Dışarı bir parça demir atmanın dolu yağışını durduracağına inanılır (KK-1).

2.2. Halk hekimliği ile ilgili bazı inanış ve uygulamalar

2.2.1. Ağrı

Yıldırım düşmüş ağacın dallarının şifa olduğuna inanılır. Çoğunlukla o ağacın dalı ağrıya şifa niyetine bele bağlanır (KK-1).

2.2.2. Baş ağrısı ve zehirlenme

Pirinç ve nar tanelerinden yapılan “hemis” adlı yemeğin mide fesadı, zehirlenme ve bilumum baş ağrılarına iyi geldiğine inanılır (KK-1, KK-3).

2.2.3. Boğmaca

Bölgede delikli taşlardan boğmacalı çocuğu geçirmek çok yaygın bir tedavi yöntemidir. Fındık beldesinde “tenûrok” denilen ve boğmaca hastalığında kullanılan bir taş olduğu aktarıldı (KK-1). Yine bazı hastalıklar için eli şifalı olan özel kişilerin olduğuna inanılır. Örneğin Fındık beldesinde vefat eden Osmanê Hemed adlı kişinin fiske ile boğmaca hastalığını iyileştirdiğine inanılırdı. Sebebi de annesinin bu hastalıktan ölmüş olmasıydı (KK-1, KK-3). Yine birbiriyle evlenmiş amca çocuklarının elinin arpacığa iyi geldiğine inanılır (KK-1).

2.2.4. Diyabet

Bölgede palamut yemenin ve *batov* bitkisinin suyunu içmenin şekere iyi geldiğine inanılır (KK-1, KK3).

2.2.5. Heyvik hastalığı

Bölgede yeni ayın bebekler üzerinde olumsuz etkileri olduğuna inanılır. Bebekler yeni aya karşı çıkarılmaz. Bunun sonunda “*heyvik*” adlı hastalığa yakalanacaklarına inanılır (KK-1). Hastalığa adına veren *heyv* zaten Kürtçede “ay” demektir. Böyle durumlarda bebeğin alnına is sürülüşe veya ay tutulmasına karşı yedi defa ıslatıp kurutulmuş bez veya tülbent serilirse hastalığın geçeceğine inanılır (KK-1). Üst üste “*Heyvê tu nû yî, em kevn*”¹ demek diğer bir hastalığı bertaraf etme yoludur (KK-3).

1 “Ey ay, sen yenisin, biz eski!”

2.2.6. Kekemelik

Bir Şeyhin veya ileri gelenin lokması ağzından alınıp kekeme çocuğa yedirilirse dilinin açılacağına inanılırdı (KK-1).

2.2.7. Romatizma, cilt hastalıkları vb. hastalıklar için Taroni kaplıcasına gitmek

Bu kaplıcanın özellikle nisan ayında suyunu her gün değıştirdiğine dolayısıyla nisan ayında bir hafta boyunca bu kaplıcaya gitmenin şıfayı bulma ihtimalinin daha fazla olduğuna inanılır.

2.3. Geçiş dönemleri ile ilgili halk inanış ve uygulamalar

2.3.1. Doğum ile ilgili inanış ve uygulamalar

Bölgede soyun devamına, zürriyete ve dolayısıyla doğum olayına büyük önem atfedilmektedir. Çocuk sahibi olamayan kadına Güçlükönak'ın Ormanıçı köyünde “şinîrek” denmektedir. Bu kelime “ne kadın ne erkek” anlamındadır (Ağırman, 2009, s.38). Toplum nezdinde doğuramadığı için kadın değil, beden olarak da erkek olmadığı için statü olarak “iki cinsiyetin arafında” olup iki cinsin de avantajlarından olmuş gibidir. Bu, doğuma (üreme) ve soyun devamına ne kadar önem verildiğini göstermektedir.

Güçlükönak'ta annenin karnı küçükse oğlu, büyükse kızı; annenin hamilelikte kalçaları geniş ise kızı, göğüsleri dolgun ve karnı dik ise oğlu olacağına inanılır. Başka bir inanışa göre anne sabah aç karnına sırt üstü uzandığında karnı sol tarafa toplanıyorsa oğlu, sağ tarafa toplanıyorsa kızı olacaktır. Eğer ikizi olacaksa karnı iki tarafa da yatar. Kadın bir önceki hamileliğinde yaşadıklarının tam tersini yaşarsa çocuğu da bir önceki çocuğunun tam zıttı olacağına inanılır. Annenin akrabaları koltuklardan birinin altına bıçak başka birinin altına da makas koyarlar. Anne bıçak olan yere oturursa oğlu, makas olan yere oturursa kızı olur.” (Ağırman, s.2009, s.42). Eskiden çocuğun cinsiyetini öğrenmek için havaya bir yılan atılırdı; yılan sırtüstü düşerse doğacak çocuğun kız, yüzüstü düşerse erkek olacağına inanılırdı (KK-1). Doğan çocuğun kime benzemesi isteniyorsa o kişinin tükürüğü bebeğin ağzına sürülür veya anne, hamile iken kime benzemesini istiyorsa ona sık sık bakarsa çocuğun ona benzeyeceğine inanılır (Ağırman, 2009, s.41). Lohusa (çilikdar/kırlı) kadınların seslerinin birbirine gitmesi iyiye yorumlanmaz. Hatta kestikleri odunun sesi bile birbirine gitmemelidir. Bu durumu bertaraf etmek için kırlı kadınlar çengelli iğne ve bir parça ekmek değış tokuşu yapar (KK-1, KK-2). Doğan çocuğu veya anneyi cinlerden veya kötü iyelerden korumak için makas veya baş-

ka demir parçası kadının yatağının altına konur. Çoğu kültürde demir kötü iyelere karşı bir silah olarak kullanılır. Sahada bununla ilgili birbirini sevmeyen ve yıldızı hiç barışmayan insanlar için “*Wek cin û hesin ji hev dienerin.*”² şeklinde bir atasözü de aktarıldı (KK-3). Yine cinlerin gazabını çekmemek için bölgede cinlere “*Ew ên ji me çêtir*”³ denmektedir (KK-3). Çocuğun beşiğinin altına içi su dolu bir tas koymak diğer bir çocuğu kötü veya korkulan varlıklardan korumaya yönelik bir halk inancıdır (KK-1). Yeni damat da üç günlük kırklı sayıldığı için sesi başka lohusaya veya kuluçkaya yatmış tavuğa gitmemelidir, zira inanışa göre bu durumun, civcivlerin ölmesine ve damadın da iktidarsızlığına yol açacağına inanılır (KK-1). Çocukları sürekli ölen kişiler, çocuğa farklı, ironik veya manipülatif bir isim takarsa çocuğun yaşayacağına inanılır. Örneğin bir rivayette bu amaçla “*Kuncî*” ve “*Aşîr*” isimleri aktarıldı (KK-1). Çocuğu yaşatmanın diğer yolları ise ona hayvan isimleri takmak veya Veysel Karani (Siirt), Şeyh Osman (Findik) gibi türbelere götürüp adak adamak ve çocuğu türbede yatan dinî kişiye adadığını beyan etmektir⁴ (KK-1). Yine Güçlükönak bölgesinde sürekli ölü doğum yapan veya çocuğu pek yaşayamayan kadına çocukları hiç ölmemiş bir kadının yarısını tükettiği/yediği meyve vb. bir şey yedirilir (Ağırman, 2009, s.52). Bu uygulamada yenilen obje üzerinden nitelik transı gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

2.3.2. Sünnet

Cuma günü çocukları sünnet etmek pek tasvip edilmez, zira bu Cuma günü kan dökmek olarak algılanır ve dinin kutsal gününe saygısızlık olarak kabul edilir (KK-2).

2.3.3. Evlilik ile ilgili inanış ve uygulamalar

Güçlükönak bölgesinde yeni gelinin eli koca evine girerken bal, pekmez vb. tatlı bir şeye batırılır (Ağırman, 2009, s.69). Bu, tatlı dil ve tatlı geçinmeye yapılan bir çağrışım ritüelidir. Testi kırma ise Gennep’e göre gelinin, eski ortamından ayrılma ve yenisiyle kaynaşma vaftizidir. Zira evlilik törenlerinin çoğu tahta çıkmayı çağrıştırmaktadır (Gennep, 2022, s.57).

2 Onlar birbirine cin ve demir kadar küskün/uyumsuzdur.

3 Bizden daha iyiler

4 Ritüel esnasında “*Ev zarok goçeka Weysel Qeranî ye*” denir.

2.4. Ziyaret yerleri ve şifalı sular ile ilgili inanış ve uygulamalar

2.2.1. Şeyh Abdullah (Şêx Evdilahê Serê Rastikê) türbesi

Yatağankaya (Xaran) köyünde bulunan Şeyh Abdullah (Şêx Evdilahê Serê Rastikê) Türbesi'ne türlü dilek ve hastalık için gidilip istihareye yatılmaktadır. Yapılan görüşmede Yatağankaya köylüleri Şeyh Abdullah'ın kim olduğunu tam olarak bilmemektedirler (KK-5). Şeyh Abdullah Türbesi diye gösterilen yer, yaygın türbelerin aksine daha çok bir harabeye benzemektedir.

2.4.2. Darika fatha

Yine atağankaya köyünün yukarısında bulunan meşe ağaçları kümesi (*Darika Fatha*) de kutsal sayılıp oradan geçenlerin Fatiha okuması geleneği vardır. Mezarlık olmadığı halde neden bu ağaçlara dua okuduklarını köyün muhtarına sorduğumuzda kendisi de bu inanışın çıkış noktasını bilmediğini aktarmıştır. Meşe ağacı, kadim zamanlardan günümüze farklı kültür ve uygarlıkların inanışlarında yer edinmiştir. Meşe ağacı, Arilerin en kutsal ağacıydı ve Almanların ise baş tanrısıydı. Keltler ve Slavlar için meşe başat tapınma nesnesiydi. Yunan ve Romalıların büyük tanrısı, tapınaklarda meşe ağacı şeklinde temsil edilirdi. Dodona'da meşe ağacının içinde Zeus varmış gibi tapınılırdı ve ateşin ilk defa meşe ağacıyla yakıldığına inanılırdı. Frazer'a göre Arilerin Panteon'unda meşe ağacı en yüksek yere sahip olmalıdır, zira meşe ağacı, ilkel Arilerin ilk tapınım nesnesidir (Frazer, 2017, s.401-404, 445). Êzîdîler için demeşe ağacı kutsal olup bunun üzerine yemin ederler (Yalkut, 2006, s.18).

2.4.3. Belkız ana kaplıcası

Güçlükonak'taki Hesta⁵ (Xêsta) kaplıcasının şifa kaynağı olup romatizmal ve cilt hatalıklarına iyi geldiğine inanılır. Kaplıcaya Nebi Süleyman denilmesinin sebebi kaplıcanın Süleyman peygamberin mührü ile yapıldığına inanılmasıdır (KK-4, KK-6). Frazer, Arap coğrafyasında Süleyman peygamberle özdeşleşen başka şifa kaynağı kaplıcalardan bahseder. Kaplıcanın Süleyman peygamberle özdeşleşmesinin sebebi, Süleyman peygamberin cinlere hükmedebilen bir peygamber

5 Kaplıcanın ismi konusunda bölgeler arası ihtilaf söz konusudur: Cizre taraflarında kaplıcaya "Xêsta" ve "Hesta" denirken, Güçlükonak'ta "Nebî Süleyman", "Taronî", "Xêsta"; Şırnak Merkez'de ise "Belqîza (Belkız)" veya "Toranî" denmektedir. Kaplıcanın resmi adı ise Belkız Ana Kaplıcası'dır. Araştırma sürecinde bu durum için içinden çıkılmaz bir kafa karışıklığı yaratmıştır.

olduğuna inanılmasıdır. Rivayete göre Süleyman, cinlere kaplıcanın suyunu sıcak tutmak için sürekli odun taşımalarını emretmiştir (Frazer, 2018, s.236-237). Eski dönemde termal sulara bilimsel bir izahat getirilememesi bu rivayete zemin oluşturmuş olmalıdır.

2.4.4. Akçakuşak köyündeki “Kavilê Berqê”

Akçakuşak (Şikeftaspî) köyündeki mezarlıkta bulunan “Kavilê Berqê”nin sırt ağrılarına iyi geldiğine inanılır. Sırtı ağrıyan kişi oraya gidip bir taşla sırtını dayar ve rastgele elini yere atıp taş, odun, çalı vs. eline ne geçerse alır bir beze sarar. Beze sardığı şeyi ya sırtına bağlar ya da cebine koyup sırt ağrısı geçene kadar saklamak zorundadır. Eline geçen objeyi elbisesine diken bile oluyor. Oraya giden kişi dönüşte ziyaretgâhın hayrına yemek, çikolata vb. bir şey dağıtması da gerekmektedir (KK-4). Sırtını taşla verip rastgele yerden bir şey almak Cudi dağındaki Nuh’un Gemisi’nin konduğu nokta olduğuna inanılan Sefîne’deki “Berikê Piştêşê (sırt ağrısı taşı)” taşında da uygulanır. Sırtını bu taşla sürmenin bel fıtığı, bel ve sırt ağrılarına iyi geldiğine inanılır. Yine Cudi’deki sefine noktasından da taş, çakıl, tahta almanın da şans, murat ve uğur getirdiğine inanılır.

2.4.5. Olya şêxan

Güçlükönak sınırlarında bulunan ve yedi katlı yapısından dolayı bölgede “Apartman Mağaralar” da denilen Olya Şêxan mağaralarının, din büyüklerinin ve tasavvuf ehlinin inziva ve çile çekme yeri olduğu rivayet edilir. Mağara isminde “şeyhler” geçmesi ve tasavvuf inancının yedi aşamalı yapısına paralel olarak yedi katlı olması bu rivayeti doğrulamaktadır. Gezgin, böyle mağaraların, Paleolitik Dönemin ilk katedralleri olduğunu ve dönem insanının zihnindeki kimi mitik öyküleri yansıttıklarını belirtir (Gezgin, 2021, s.9)

2.5. Diğer halk inanış ve uygulamaları

2.5.1. Tufan

Şırnak bölgesi, tufan hadisesinin kozmik merkezlerinden biri kabul edildiğinden bölgenin tamamında Nuh Tufanı ile ilgili inanışlara çokça rastlanmaktadır. Yatağankaya (Xaran) köyünün tam karşı kıyısında bulunan *Serê Sitê*⁶ denilen dağ için Nuh’un Gemisi’ne yer vermeye yanaşmayınca Gemi’nin Cudi dağına doğru yol aldığı rivaye-

6 İnanışa konu olan “Serê Sitê” Mardin il sınırlarında olmasında rağmen bu inanış, Güçlükönak sınırlarında (Xaran) derlendiği için çalışmada bu inanışa yer verilmiştir.

ti mevcuttur (KK-5).

KAYNAKÇA

Ağırman, M. (2009). *Şırnak Güçlükönak İlçesinde İnanç ve İnanışlar*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.

Malinowski, B. (1990), *Büyü, Bilim ve Din*. Kabalcı Yayınları.

Frazer, J. G. (2017). *Altın Dal & Dinin ve Folklorun Kökleri*. (Mehmet H. Doğan, Çev.). YKY.

Frazer, J. G. (2018). *Adonis, Attis, Osiris, Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları I-II*. (İ. Hakkı Yılmaz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.

Gennep, A. (2022). *Geçiş Ritleri*. (Oylum Bülbül Beşler, Çev.). Nora.

Gezgin, İ. (2020). *Homo Narrans*. Redingot.

Tylor, E.B. (2025). *İnancın Miti*. Gece Kitaplığı.

Yalkut, S. B. (2006). *Melek Tavus'un Halkı Yezidiler*. Metis.

Kaynak kişiler

KK-1 Gülê Ece (70), 20.05.2025 Fındık

KK-2 Fatım SUCU (68) 20.05.2025, Fındık

KK-3 Faik Ece (45) 20.05.2025, Fındık

KK-4 Emin Atilla 01.10.2022, Akçakuşak (Şikeftaspi)

KK-5 Nezir Baykara 01.10.2022, Yatağankaya (Xaran)

KK-6 Emine Yıldız 12.10.2022 Akdizgin (Zêwê)

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



EKONOMİ, TARIM ve HAYVANCILIK



İlisu Baraj Alanındaki Hassas Balık Türlerindeki Tehditler ve Türlerin Korunmasına Yönelik Halkı Bilgilendirilme Çalışmaları

Dr. Öğretim Üyesi Tarık ÇİÇEK, Doç. Dr. Serbest BİLİCİ

Giriş

Binlerce yıldır Dicle vadisinde birçok insan etkinliği yoğun bir şekilde yürütülmektedir. Bu durum habitat ve su kalitesinin etkili bir şekilde değişmesine yol açmaktadır. Tarımsal etkinliklere bağlı kimyasal ve biyolojik birçok olay balık popülasyonlarını direkt olarak etkilemektedir. Son yıllarda yapılan ve yapılacak olan barajlar bu etkileri artarak sürdürmektedirler.

İlisu barajının devreye girmesi, HES, sulama ve drenaj şebekelerini ve tesislerini kapsayan büyük boyutlu bir projenin gerçekleştirilebilmesi, yörede pek çok çevresel değişikliklere yol açabilecektir. Akarsu rejimlerinin düzenlenmesi, tarımın ve balıkçılığın geliştirilmesi gibi olumlu değişimler yanında biyolojik yaşamda değişimler, doğal habitatların su altında kalması ve yok olması, tarihi ve kültürel varlıkların sular altında kalması veya etkilenmesi, mikro klima değişiklikleri ile gelişebilecek hastalık vektörleriyle ortaya çıkabilecek sorunlar karşılaşılabilecek olası tehlikelerdir. Bu çalışmada Ilisu Baraj sahasında yaşayan hassas balık türleri ve onların korunmalarına yönelik bir değerlendirilmede bulunulacaktır.

Dicle Nehri

Dicle Nehri, Elazığ ilinin güneydoğusundaki Hazar Gölü ve civarlarında kaynaklanır. Zap Suyu, Botan Çayı, Batman Çayı, Bitlis Deresi, Hezil Suyu, ve Habur Irmağı gibi önemli kolları ile ülkemizin en önemli su sistemlerindendir. Türkiye topraklarında kalan bölümün uzunluğu 523 km olup, toplam uzunluğu 1900 km'dir. Ilisu barajının yapılacağı yerde nehir deniz seviyesinden yüksekliği 400 m üzerindedir. Ilisu Barajının yapılmasıyla Dicle Nehrinin yaklaşık 100 km'lik bir kısmı durgun su kütesine dönüşmüştür. Nehir baraj öncesi ve sonrası

olmak üzere kesintiye uğramıştır. Çalışma alanı olarak baraj öncesi nehir kısmı, baraj gölü ve baraj sonrası kısımlar ele alınmıştır. Dicle Nehir Sisteminde 40 türü aşkın balık türü yaşamakta olup, bunların yaklaşık yarısı endemik türlerdir.

İlisu baraj rezervuar etkisindeki alanda ortam değişmesiyle yumurtlama alanlarını kaybı nedeniyle en az 4 tür risk altındadır.

Tablo 1. Ilisu Baraj Alanında hassas olan balık türleri

Türler	Yöresel Adı	IUCN kriteri	Popülasyon durumu	Örnek
<i>Arabibarbus grypus*</i>	Şebot	Vulnerable	Azalıyor	+
<i>Carasobarbus kosswigi*</i>	Beyaz karagöz	Vulnerable	Azalıyor	+
<i>Luciobarbus esocinus*</i>	Cero, Caner	Vulnerable	Azalıyor	+
<i>Luciobarbus subquimvunciatuss*</i>	Leopar sazan	Critically Endangered	Azalıyor	+



Resim 1 ve 2. Dicle Nehrine ait görüntüler



Resim 3 ve 4. Ilisu Barajı (Foto: İbrahim Toprak, AA) ve baraj sonrası Dicle Nehri



Resim 5 ve 6. Dicle Nehrinde balıkçılık faaliyetleri

Leopar Sazanı

Kritik türlerden olan leopar sazan *Luciobarbus subquincunciatus* Dicle Nehrinin Botan ile birleştiği yerden Cizre ilçesine kadar olan bir alan içerisinde çok seyrek olarak zaman zaman balıkçılar tarafından yakalanmaktadır. Leopar sazan *Luciobarbus subquincunciatus* ekonomik değeri çok yüksek olan türlerdendir. Ancak sayıları çok azaldığından dolayı nadir olarak yakalanabilmektedir. İki çift uzun bıyıkları vücutlarındaki iri benek yapısı ile kolay ayırt edilirler. Mayıs-Haziran aylarında üreme yaparlar. Yumurtalarını nehrin kumluk alanlarına bırakırlar. Her defasında 30.000 üzerinde yumurta yaparlar. 70 cm boya ve 5 kg ağırlığa ulaşabilmektedir. Son 30 yıl öncesine kadar Dicle ve Fırat nehir sisteminde yaygın bulunan bu tür nehir ortamlarının bozulması ve kirlilik sonucu nesli yok olmak üzere olan bir balık türüdür.



Resim.7 ve 8. Leopar Sazanı

Beyaz Karagöz

Beyaz karagöz *Carasobarbus kosswigi* ekonomik değeri bulunmayan bir türdür. İki çift kısa bıyıkları ve kalın dudak yapısı ile kolay ayırt edilirler. Mayıs-Haziran aylarında üreme yaparlar. Yumurtalarını nehrin kumluk alanlarına bırakırlar.



Resim. 9. Beyaz Karagöz

Şebot

Şebot, şabot yada şebut *Arabibarbus grypus* yöredeki balık avcılığının yaklaşık %20 sini oluşturmaktadır. Eti çok lezzetli ve ekonomik değeri çok yüksek bir türdür. 4 yaşında ve yaklaşık 40 cm boya ulaştığı zaman üreme yapar. Üreme zamanı Mayıs ve Haziran aylarındadır. Dicle Nehrinin akıntılı bölgelerini tercih eder ve yumurtalarını nehrin kumluk alanlarına bırakırlar. Her defasında yaklaşık 35.000 yumurta bırakırlar. Boyları 1 metre ve ağırlıkları 15 kg kadar olabilir.



Resim 10. Şebot

Cero, Bizz, Caner

Cero, Bizz, Caner *Luciobarbus esocinus* Dicle-Fırat havzasının en büyük balık türlerindendir. Nehir ortamında 50-60 kg, göl ortamında ise 150 kg kadar olan bireyleri bilinmektedir. 8-10 yaşında üremeye başlar. Üreme çağına gelmiş bireyler ortalama 10 kg ağırlıkta ve 70 cm uzunluktadır. Mayıs-Haziran aylarında üreme yaparlar. Yumurtalarını

nehirin kumluk alanlarına bırakırlar. Her defasında 100.000 üzerinde yumurta yaparlar.



Resim 11. Cero (Caner)

TEHDİTLER

Akarsu ortamında baraj oluşumu ile meydana gelen su debisindeki değişimler,

Akarsu ortamlarının çevrelerindeki tarımsal faaliyetler ve tarım ilaçları

Yerleşim ve evsel atıklar

Küçük ölçekli sanayi faaliyetleri

Kum ocakları

Balıkçılık av tekniklerinin gelişmesi,

Elektrikle kaçak balık avcılığı,

Tırıvrı gibi tehlikeli avcılık yöntemleri

Av yasaklarının olduğu dönemlerde devam eden kaçak avcılık

Balıkların üreme ve beslenme ortamlarının tahribi

Etkilenen Balık Türleri

Bu türlerden Şebot vecero mansaba doğru üreme göçü yaparken baraj derivasyon tünelleri önünde akıntının çok yüksek olması nedeniyle karşıya geçmemekte ve bu alanda uzun bir süre bekledikleri gözlenmektedir.

Leopar sazan ise populasyon yoğunluğu çok azalmış olup, nadiren balıkçılar tarafından yakalanmaktadır.

Bölge balıkçılarının yoğun avcılığının bu türlere zarar vereceği düşünülmektedir.

Bununla birlikte yöre halkının bu doğal kaynaklardan asgari zarar ile azami yararlanabilme olanaklarını da yaratmakta yarar görülmektedir.

Balıkçılık stratejisi

Doğal kaynaklardan yararlanmanın sürdürülebilir yoğunlukta olması gerekir.FAO'nun temel stratejisi,

“Balığın neslinin devamı için yaşamı boyunca en az bir kere yavru verme şansını elde ettikten sonra avlanması” şeklinde olup bu durum Su Ürünleri Avcılığının Sürdürülebilirliği olarak adlandırmaktadır.

SONUÇ

Bunun için yapılacak çalışmalar:

Denizlerde ve iç sularda Su Ürünleri Avcılığını Düzenleyen Tebliğlerle ilgili yöre balıkçıların bilgilendirilmesi

Sürdürülebilir avcılık için balıkların en az bir kere döl vermiş olması ana kuralını uygulayabilmek için, balıkların ortalama ilk üreme boylarının bilinmesi gerekir. Balığın üremesinin hangi yaşta, hangi boyda oldukları tablolar halinde yayınlanarak yöre balıkçısı ile paylaşılmalıdır.

Boy limitinin altında kalan balıklar sürdürülebilirliğin sağlanması için mümkün olduğunca incitmeden suya iade edilmelidir.

Her balıkçının yasal yöntemlerle avlanarak beraberinde götürebileceği en fazla balık sayısının belirlenmesi ile aşırı avcılığa engel olmak, balık stokunu korumak ve bu yolla geçimini temin edenlere karşı haksız rekabete engel olmak için sayı limiti konulmaktadır.

Su ürünleri avcılığının yasak olduğu tarihleri gösteren zaman yaşına uyulmasının gerekliliği anlatılmalıdır.

Zaman yasaklarına uyulması sürdürülebilir yaşam ve buna bağlı sürdürülebilir balık avcılığı için mutlaka gerekli bir unsurdur.

Zaman yasaklarının başlangıç ve bitimini gösteren günler, getirilen düzenlemeler görsel ve yazılı basın ile diğer medya araçları kullanılarak halka duyurulmalıdır.

Su ürünleri avcılığında mevzuata uygun araç ve gereçler kullanıl-

malıdır.

Üreme göçü yapan türler için Ilısu Baraj bendinde balık geçitlerinin olması gerekiyor.

KAYNAKÇA

Akaya, A., 1997: GAP'ta tarımın böcek faunasına etkisi. Türkiye Çevre Vakfı Yayını. No: 125: 103-113.

Akbaba, G., 2001: Işığıyla gölgesiyle GAP. Bilim ve Teknik, Nisan 2001: 47-54

Atalay, D., Şakar, D., Sağır, A., Başbağ, M., Demirel R., 1997: GAP'ın tarımsal yapı üzerine etkileri. Türkiye Çevre Vakfı Yayını. No: 125: 29-38.

Baylan, B., 1997: Diyarbakır Yöresi'nde GAP'ın Devreye Girmesiyle Oluşan İklim Değişiklikleri ve Bunun Sonucunun Üretim Desenine Etkisi (Master Semineri). D.Ü. Fen Bilimleri Enstitüsü, Diyarbakır.

Bergkamp, G., McCartney, M., Dugan, P., McNeely, J., Acreman, M., 2000: Dams, Ecosystem Functions and Environmental Restoration. World Commission on Dams (WCD).

Bernacsek, G.M. 1997: Large Dam Fisheries of the Lower Mekong Countries: Review and Assessment, MKG/R.97023 Vol.I Prepared for The Mekong River Commission Project on Management of Fisheries Reservoirs in the Mekong Basin.

Bilici, S., Baysal, A., Çiçek, T., Uysal, E., Ünlü, E., 2016: Morphological and meristic differences among freshwater fish, *Cyprinion kais* (Cyprinidae) populations in Tigris River of Southeast Turkey. *Fresenius Environmental Bulletin* 25(10):4045-4051.

Bilici, S., Çiçek, T., Baysal, A., Ünlü, E., Alp, A., 2015: Morphological differences among the *Cyprinion macrostomus* (Cyprinidae) populations in the Tigris River. *Journal of Survey in Fisheries Sciences*, 2(1), 57-67., Doi: 10.18331/SFS 2015.2.1.6 (Yayın No: 1530772).

Bilici, S., Unlu, E., Cicek, T., & Satıcı, O. 2016: The reproductive biology of *Carasobarbus luteus* and *Capoeta trutta* in the Tigris River, Turkey. *CYBIUM*, 40(2), 147-153.

Brown, D.S. 1994: Freshwater Snails of Africa and their Medical Importance. 2nd edition, London: Taylor & Francis.

Çiçek, T., Kaya, A., Bilici, S., & Ünlü, E. 2016: Size and shape analysis of two close Cyprinidae species (*Garra variabilis*-*Garra rufa*) by geometric morphometric methods. *Journal of Survey in Fisheries Sciences*, 2(2), 35-44.

Çiçek, T. 2013: Dicle nehrinde yaşayan *Carassius gibelio*, *Acanthobrama marmid* ve *Alburnus mossulensis* türlerinin biyolojisi üzerine araştırmalar. Danışman: Prof. Dr. Erhan Ünlü

Çiçek, T. 2009: Dicle ve Fırat Su Sistemlerinde Yaşayan Bazı Cyprinid türlerinin Morfometrik ve Meristik Varyasyonlarının İncelenmesi. D.Ü. Fen Bilimleri Enstitüsü, 2009, Danışman: Prof. Dr. Erhan Ünlü

Coad, B. W. 1996: Zoogeography of the fishes of the Tigris-Euphrates Basin. *Zoology in the Middle East* 13, no. 1 (1996): 51-70.

Coad, B.W., 2010: Freshwater Fishes of Iraq. No: 93, Pensoft Series Faunistica, Moscow, 274 pp.

Eylen, M., 2001: İleri teknoloji ve çağdaş yetiştiricilik. Türkiye Sorunlarını çözüm önerileri konferansı, 24 Mayıs 2001. Diyarbakır.

Freyhof, J. 2014b: *Luciobarbus subquincunciatus*. The IUCN Red List of Threatened Species 2014: e.T19383549A19849734. Downloaded on 20 November 2015.

Gümüş, B., 1997: GAP ile oluşabilecek çevre sorunları ve çözüm önerileri. Türkiye Çevre Vakfı Yayını. No: 125, 13-27.

Howells, R.G., Neck, R.W. & Murray, H.D. 1996: Freshwater Mussels of Texas. Texas Parks and Wildlife Press.

Karaat P., 1986: Doğu ve Güneydoğu anadolu bölgesindeTütün (*Nicotiana tabacum* L.) de zarar yapan böcek türleri, tanınmaları yayılışları ve zararları üzerinde araştırmalar. T.C. Tarım Orman ve Köyşleri Bakanlığı, Diyarbakır Bölge Ziraai Mücadele Araştırma Enstitüsü Müdürlüğü. Araştırma Eserleri Serisi No:4.

Karabağ T., 1958: Türkiye'nin Orthoptera Faunası. A.Ü. Fen Fak. Yay. Zooloji 4.

Kaynak, M.A., 1990: Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) Bölgesi'nde Pamuk Tarımı ve Sorunları. D.Ü. Ziraat Fakültesi Dergisi, Şanlıurfa.

Kırımhan S., 1993: Türkiye'de GAP'ın çevre yönü ile ilgili çalışmalara genel bir bakış. GAP ve ÇEVRE Bildirileri. Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yay, 29-44.

Kuru M., 1986: Dicle ve Fırat nehirleri üzerinde kurulacak barajlarla soyu tehlikeye sokulacak balık türleri. VIII. Ulusal Biyoloji Kongresi, 3-5 Eylül 1986, İzmir. Cilt II, 589-598.

Kuru M., 1996: Dicle ve Fırat Nehir Sistemlerinde yaşayan balık türleri ve korunma statüleri. XIII. Ulusal Biyoloji Kongresi, 17-20 Eylül 1996, İstanbul. Cilt V. Hidrobiyoloji Seksiyonu, 88-97.

McAllister, D.E, Hamilton A.L., and Harvey B.. 1997: Global Freshwater Biodiversity: Striving for the Integrity of Freshwater Ecosys-

tems., in Special Edition of Sea Wind-Bulletin of Ocean Voice International. Vol 11(3): 1-140.

Mock I J., Bolton P., 1991: Environmental Effects of Irrigation, Drainage and Flood Control Projects. Revised draft for discussion Report OD/TN 50 Feb. 1991.

Mock I J., Bolton P., 1991: Environmental Effects of Irrigation, Drainage and Flood Control Projects. Revised draft for discussion Report OD/TN 50 Feb. 1991.

Reizer, C. 1988: Les Pêche Continentales du Fleuve Sénégal. Environment et Impacts des Aménagements. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Belgique, in Annales Série 1N-8 Sciences Zoologiques Vol. 254: 1-10.

Shiklomanov, I.A. 1999: World Water Resources: Modern Assessment and Outlook for the 21st Century. Federal Service of Russia for Hydrometeorology and Environment Monitoring: State Hydrological Institute. (Summary of the monograph World Water Resources at the Beginning of the 21st Century, prepared in the framework of IHP-UNESCO, 51 pp.)

Sönmez N., 1993: Büyük Barajlar ve Çevre. GAP ve ÇEVRE Bildirileri. Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yay. 16-28.

Şişli M.N., 1999: Ekoloji. Gazi Kitabevi, 492 p. Ankara.

Ünlü, E., Özbay, C., Kılıç, A., Coşkun, Y., Şeşen, R., 1997: Gap'ın Faunaya Etkileri. Türkiye Çevre Vakfı Yayını. No: 125, 79-102.

WCMC 1998: Freshwater Biodiversity: a Preliminary Global Assessment., WCMC Biodiversity Series no. 8,



Güçlükönak İlçesinin Balık Biyoçeşitliliği ve Balıkçılığının Ekonomik Önemi

Doç. Dr. Serbest BİLİCİ, Dr. Öğretim Üyesi Tarık ÇİÇEK,

Arş. Gör. Dr. Muzaffer ÇEVİK

Giriş

Dicle Nehri, Ilısu Barajı ve Cama Deresi Güçlükönak İlçesinin önemli su kaynaklarıdır. 2019 yılından itibaren Ilısu Barajının su tutmasıyla beraber, akarsu formunda olan Dicle Nehri, Güçlükönak İlçesinin kuzeyinde, durgun su kütlesine dönüşmüştür. Bu iç sularda Dicle Nehir Sisteminde yaşayan balıkların çoğu görülmektedir.

Bu çalışmada, 2008 yılından günümüze kadar değişik yöntemlerle yakalanan balık türlerinin envanteri çıkarılmıştır. Zengin bir balık biyoçeşitliliğine sahip olan Güçlükönak ilçesinde, bu balıklardan bazılarının yenilebilir ekonomik oldukları görülmüştür. Bu çalışmayla Balık türlerinin tanıtılması amaçlanmıştır.



Resim 1. Güçlükönak İlçe Haritası

BALIK TÜRLERİ

Cyprinidae Familyası



Resim 2. *Arabibarbus grypus* (Şabot, Rumi)



Resim 3. *Barbus lacerta* (Bıyıklı benekli balık, Spottet kersin)



Resim 4. *Carasobarbus kosswigi* (Ak sazan, Kiss-lip himri)



Resim 5. *Carasobarbus luteus* (Karagöz, Brown barbel)



Resim 6. *Carassius gibelio* (Gümüşi havuz balığı, Gibel carp)



Resim 7. *Capoeta umbla* (Şah, Tigris scraper)



Resim 8. *Cyprinion kais* (Küçük ağızlı bunni, Small mouth cyprinion)



Resim 9. *Cyprinion macrostomum* (Bunni balığı, Large mouth cyprinion)



Resim 10. *Cyprinus carpio* (Sazan, Carp)



Resim 11. *Garra rufa* (Yapışkan balık, Red garra)



Resim 12. *Garra variabilis* (Yağlı balık, small mouth gara))



Resim 13. *Luciobarbus esocinus* (Caner, Fırat turnası, Giant barbel)



Resim 14. *Luciobarbus mystaceus* (Sirink, nakkor, Euphrates barbel)



Resim 15. *Luciobarbus subquincunciatus* (Leopar sazanı, Leopard barbel)



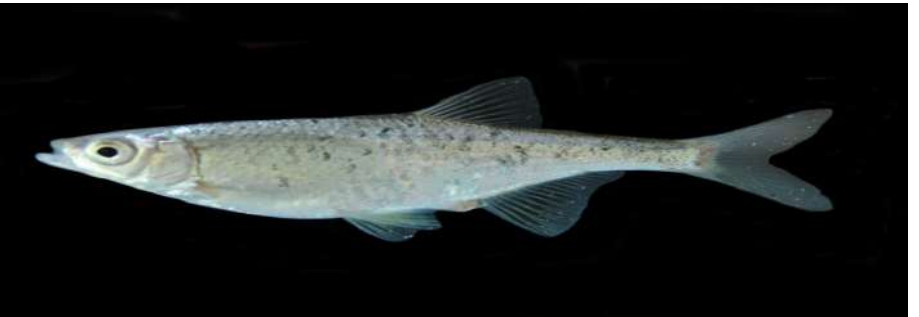
Resim 16. *Luciobarbus xanthopterus* (Maya balığı)



Resim 17. *Paracapoeta trutta* (Çay balığı, karabalık, Trout barbel)
Leuciscidae Familyası



Resim 18. *Acanthobrama marmid* (Kızıllkanat, Tahta balığı, Silver bream)



Resim 19. *Alburnus caeruleus* (Benekli inci balığı, Black fin bleak)



Resim 20. *Alburnus sellal* (Musul inci balığı, Mossul bleak)



Resim 21. *Chondrostoma regium* (Karaburun,zul, Bride soufie)



Resim 22. *Leuciscus vorax* (Sis balığı, Tigris asp)



Resim 23. *Squalius berak* (Tatlısu kefali, Mesopotamian chub)



Resim 24. *Squalius lepidus* (Kuzu, Akbalık, White chub)

Nemacheilidae Familyası



Resim 25. *Oxynoemacheilus kurdistanicus* (Dicle çöpçü balığı, Tigris loaach)



Resim 26. *Oxynoemacheilus frenatus* (Dicle çöpçü balığı, Tigris loach)



Resim 27. *Turcinoemacheilus kosswigi* (Zagros çöpçü balığı, Zagros loach)

Sisoridae Familyası



Resim 28. *Glyptothora kurdistanicus* (Mesopotamya vantuzlu kedi balığı, Mesopotamian sucking catfish)



Resim 29. *Glyptothorax steindachneri* (Vantuzlu kedi balığı, Euphrates sucking catfish)

Danionidae Familyası



Resim 30. *Barilius mesopotamicus* (Mesopotamya balığı, Mesopotamian minnow)

Bagridae Familyası



Resim 31. *Mystus pelusius* (Tahtakafa balığı, Tigris mystus)

Siluridae Familyası



Resim 32. *Silurus triostegus* (Mesopotamya yayını, Mesopotamian catfish)

Mastacembelidae Familyası



Resim 33. *Mastacembelus mastacembelus* (Mesopotamya yılanbalığı,)

Mugilidae Familyası



Resim 34. *Planiliza abu* (Dicle kefali, Abu mullet)

Poeciliidae familyası



Resim 35. *Gambusia holbrooki* (Sivrisinek balığı, Eastern mosquitofish)

Salmonidae Familyası



Resim 36. *Oncorhynchus mykiss* (Gökkuşığı alabalığı, Rainbow trout)

Heteropneustidae Familyası

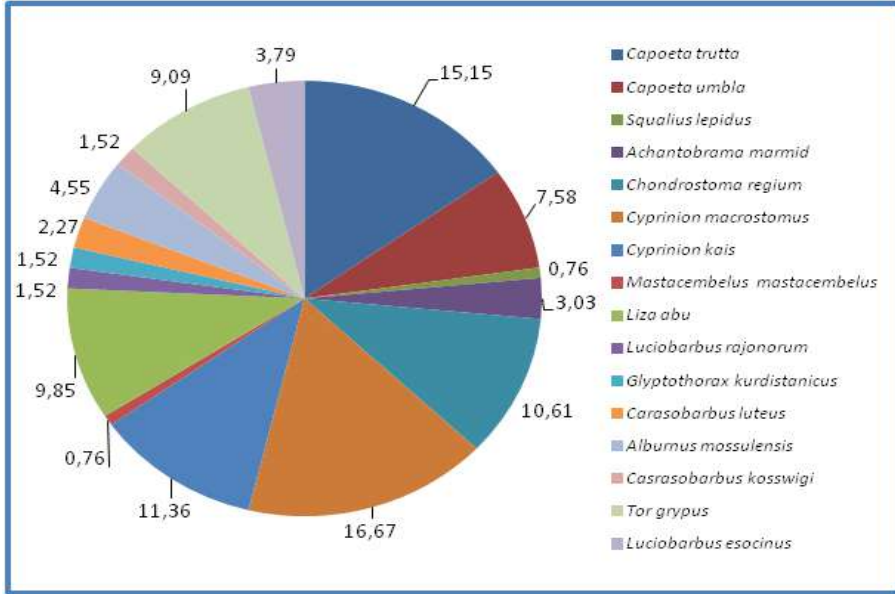


Resim 37. *Heteropneustes fossilis* (Zehirli kedi balığı, Asian stingray)

Ekonomik Önem

Dicle nehrinin Ilısu proje alanında *Capoeta trutta*, *Capoeta umbla*, *Liza abu*, *Chondrostoma regium*, *Cyprinion kais* ve *Cyprinion macrostomus* türleri hakim durumda olup, mevcut balık türlerinin % 71,2'ini oluşturmaktadır

Barbus türleri (Cer, sıyrık ve şebot) ise kışın Şubat ve Nisan ayları arasında nehir boyunca yaptıkları göçler neticesinde bu zaman aralıklarında Ilısu köyü ile Hasankeyf arasındaki bölgede sürü oluşturmaları nedeniyle yaygın olarak yakalanabilmektedirler.



Resim 36. Avcılığı balıkların türlere göre yüzdeleri

Ilısu rezervuar alanının en önemli özeliği çok sayıda ekonomik değeri yüksek bıyıklı balık barındırmasıdır. Bu türler aşağıda verilmiştir.

Barbus grypus, *Barbus lacerta*, *Luciobarbus subquincunciatus*, *Carasobarbus kosswigi*, *Carasobarbus luteus*, *Luciobarbus esocinus*, *Luciobarbus mystaceus*, *Luciobarbus xanthopterus*.

Bunlar ekonomik değeri yüksek, etleri lezzetli ve iri cüsseli olabilmektedirler.

Balıkçılık ile İlgili Öneriler

- Baraj göllerindeki doğal stoklar bilinmemekte ve üreme biyolojisi ile ilgili bilimsel çalışma bulunmamaktadır. Bu

nedenle av yasaklarının ve kurallarının belirlenmesi diğer bölgelere göre yapılmakta bu durum ise bir çok hatalara sebep olmaktadır.

- Aşırı balık avcılığının kontrol edilmesi ve bilhassa üreme zamanlarında avcılık yasağına uyulması için önlemlerin alınması gerekmektedir.
- Su kaynaklarının kirletilmesi balıkçılık için olumsuzluk yaratmaktadır. Kirlilik belirleme çalışmaları, belirli dönemlerde kirliliğin izlenmesi amacıyla yapılmalıdır. Kurulabilecek olan kafes işletmelerinin, suya vermiş oldukları kirlilik yükleri kontrollü bir şekilde izlenmeli ve bunun için gerekli önlemlerin alınması gereklidir.
- Baraj göllerinde avcılık yapan balıkçılar konuyla ilgili bilgi eksikliğine sahiptir. Bu konuda uygulayıcı kuruluşların üniversite ile işbirliği yaparak balıkçıları bilgilendirme çalışmaları yapılmalıdır.
- Dicle nehrine yabancı balık türü aşılammamalıdır. Bunun yerine kendi doğal türlerinin popülasyon artırımı yapılmalıdır. Bu amaçla turna ve şebot gibi türlerin yavru stoklama çalışmaları yapılmalı ve yarı denetimli üretimine olanak tanınmalıdır.
- Ilısu Barajının balık geçidi bulunmamaktadır. Bu durum alt ve üst havza balıklarının geçişine izin vermemekte ve bir izolasyon oluşturmaktadır.
- Bu nedenle bu türlerin üreme göçlerini yapabilmeleri için balık geçitleri inşa edilmelidir ve geçit mutlaka sağlanmalıdır.
- Sonuç olarak Güçlükönak İlçesinin sahip olduğu balık biyoçeşitliliğinin korunması, ekonomik öneme sahip türlerden fayda sağlamak için sürdürülebilir bir politikanın benimsenmesi lazımdır. Halk ve ilgili kurumların işbirliği, olumsuz olabilecek durumları en aza indireyecektir. Böylelikle ilçenin sahip olduğu bu biyolojik zenginlik, sonraki nesillere ulaştırılabilecektir.

KAYNAKÇA

Anonim. (1993). *T.C. Dicle Üniversitesi, GAP Bölgesel Çevre Araştırması - Diyarbakır ve Yöresi Çevre (Dicle Havzası) Araştırması Projesi (1. Aşama Raporu). Bölüm VII: Flora Araştırması*. T.C. Başbakanlık GAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı, Diyarbakır.

Anonim. (2004). GAP Bölgesi Su Ürünleri Üretimini ve Tüketimini Arttırma Etüt Projesi. 5 Cilt, Elazığ Su Ürünleri Raporları.

Balcı, K., Ünlü, E., Akbayın, H., & Ağuloğlu, B. (1990). Savur Çayı'ndaki *Barbus plebejus lacerta* (Heckel, 1843) ve *Chondrostoma regium* (Heckel, 1843)'un (Pisces-Cyprinidae) üreme özellikleri üzerine bir araştırma. İstanbul Üniversitesi Su Ürünleri Dergisi, 4(2), 49-58.

Bogutskaya, N. G. (1997). Contribution to the knowledge of leuciscine fishes of Asia Minor. Part 2. An annotated checklist of leuciscine fishes (Leuciscinae, Cyprinidae) of Turkey with descriptions of a new species and two new subspecies. Mitteilungen aus dem Hamburgischen Zoologischen Museum und Institut, 94, 161-186.

Coad, B. W. (1996). Zoogeography of the fishes of the Tigris-Euphrates basin. Zoology in the Middle East, 13, 51-70.

Coad, B. W. (1996). Exotic fish species in the Tigris-Euphrates basin. Zoology in the Middle East, 13, 71-83.

Coad, B. W. (2009). Threatened fishes of the world: *Luciobarbus subquincunciatus* (Günther, 1868) (Cyprinidae). Environmental Biology of Fishes, 86(2), 323.

Kaya, C., Turan, D., & Ünlü, E. (2016). The latest status and distribution of fishes in upper Tigris River and two new records for Turkish freshwaters. Turkish Journal of Fisheries and Aquatic Sciences, 16, 545-562.

Kuru, M. (1978-1979). The freshwater fishes of South-Eastern Turkey-2 (Euphrates-Tigris System). Hacettepe Bulletin of Natural Sciences and Engineering, 7(8), 105-114.

Kuru, M. (1996). Dicle ve Fırat nehir sistemlerinde yaşayan balık türleri ve korunma statüleri. XIII. Ulusal Biyoloji Kongresi, Hidrobiyoloji Sektörünü, 17-20 Eylül, İstanbul. Cilt V, 88-97.

Oymak, A., Solak, K., & Ünlü, E. (2001). Some biological characteristics of *Silurus triostegus* Heckel, 1843 from the Atatürk Dam Lake, Euphrates (Turkey). Turkish Journal of Zoology, 25(2), 139-148.

Oymak, S. A., Ünlü, E., Parmaksız, A., & Doğan, N. (2011). A study on the age, growth and reproduction of *Aspius vorax* (Heckel, 1843) (Cyprinidae) in Atatürk Dam Lake (Euphrates River), Turkey. Turkish Journal of Fisheries and Aquatic Sciences, 11, 217-225.

Ünlü, E., Özbay, C., Kılıç, A., Coşkun, Y., & Seşen, R. (1997). GAP'in faunaya etkileri. Türkiye Çevre Vakfı Yayını, No: 125, 79-102.

Ünlü, E. (2006). Tigris River ichthyological studies in Turkey. A review with regard to the Ilisu Hydroelectric Project. Ilisu Consortium, Turkey, 34 s.

Ünlü, E. (2014). Fisheries and aquaculture in the Euphrates-Tigris Basin in Turkey. FAO. Report of the Expert Meeting on the Review of Fisheries and Aquaculture Activities in the Tigris Euphrates Basin, Erbil, Iraq, 11–12 November 2012. FAO Fisheries and Aquaculture Report No. 1079. Rome. 125 s.

Ünlü, E. (2013). Ilısu Barajı biyolojik çeşitlilik koruma, kullanma ve izleme projesi. T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, DSİ Genel Müdürlüğü, Etüt, Planlama ve Tahsisler Dairesi Başkanlığı Final Raporu, Ankara.

Ünlü, E. (2021). Fish fauna of Ilisu area on the Tigris River, before impoundment of the Ilisu Dam (Turkey). *Transylvanian Review of Systematical & Ecological Research*, 23(3).

Ünlü, E., Çiçek, T., & Değer, D. (2012). Comparison of morphological and anatomical characters in two catfish species, *Silurus triostegus* Heckel, 1843 and *Silurus glanis* L., 1758 (Siluridae, Siluriformes). *North-Western Journal of Zoology*, 8(1), 119-124.

Ünlü, E., Çiçek, T., Değer, D., & Coad, B. W. (2011). Range extension of the exotic Indian stinging catfish, *Heteropneustes fossilis* (Bloch, 1794) (Heteropneustidae) into the Turkish part of the Tigris River watershed. *Journal of Applied Ichthyology*, 27(1), 141-143.

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



ŞEHİR, MİMARİ ve COĞRAFYA



Güçlükonak: Mezopotamya'nın Sessiz Hazinesi Hasankeyf ve Matera ile Karşılaştırmalı Kültürel ve Coğrafi Bir İnceleme

Mesut BALTA

1. Giriş

Farklı coğrafyalarda konumlanmış olsalar da Matera (İtalya), Hasankeyf (Türkiye) ve Güçlükonak (Türkiye), benzer tarihsel ve kültürel miraslarıyla dikkat çekmektedir. UNESCO Dünya Mirası listesinde yer alan Matera, etkileyici 1.500'den fazla mağara konutu ve 150'den fazla kayaya oyulmuş kilisesiyle tanınırken; Dicle Nehri kıyısındaki tarihi yapılarıyla Hasankeyf ön plana çıkmaktadır. Hasankeyf, Ilısu Barajı öncesinde yıllık 50.000'den fazla ziyaretçi ağırlarken, bu sayı baraj sonrası önemli ölçüde düşmüştür.

Güçlükonak ise benzer bir tarihsel derinliğe, kendine has yapısal özelliklere, terk edilmiş taş evleriyle dikkat çeken Bulmuşlar köyü gibi özgün yerleşimlere (yaklaşık 15 hektarlık alanda 80'den fazla taş ev), önemli termal kaynaklara (Hesta Kaplıcası'nda 45-50°C sıcaklığında ve saniyede 10 litre debi), doğal güzellikleriyle büyüleyen Cehennem Deresi gibi etkileyici coğrafi oluşumlara ve özellikle Buomuşlar köyü civarında rastlanan çok katlı "apartman mağaraları" olarak bilinen ilginç kaya oyma yerleşimlerine (tahmini 20-30 farklı oluşum) sahip olmasına rağmen henüz yeterince tanıtılmamış bir yerleşim alanıdır. Bu bildiri, Güçlükonak'ın bu iki önemli yerleşimle olan benzerlik ve farklarını ortaya koyarak, bölgenin sahip olduğu potansiyeli ve özellikle kültürel, doğa ve termal turizm alanlarındaki benzersiz avantajlarını görünür kılmayı amaçlamaktadır.

2. Coğrafi ve Topografik Benzerlikler

Matera: Derin kanyonlarla çevrili, doğal savunmaya elverişli kayalık bir plato üzerinde konumlanmaktadır. Tarihi merkezi yaklaşık 400 metre rakımda yer alırken, vadiler 200 metreye kadar inmektedir.

Güçlükonak: Botan Vadisi'nin etkileyici sınırları içerisinde, sarp kayalıklar üzerine kurulmuş stratejik bir yerleşimdir. Ortalama rakımı 800 metre civarında olup, ilçenin dikkat çekici doğal güzelliklerinden

biri olan Cehennem Deresi kanyonu 300 metreden fazla bir düşüşe sahiptir. Bulmuşlar köyü de Gabar Dağları bölgesinde, zirvede yer almaktadır. Her iki bölge de dik yamaçlara ustaca yerleşmiş köyleri, kayalara özenle oyulmuş yapıları ve doğal jeolojik formasyonların şekillendirdiği özgün bir “kayalık yerleşim modeli” sergilemektedir.

3. Mağara Yerleşimleri ve Taş Mimarisi

Matera: “Sassi di Matera” olarak bilinen, kaya kütleleri içerisine oyulmuş çok katmanlı evler, dini yapılar ve sosyal alanlardan oluşan kapsamlı ve sistematik bir yerleşim dokusuna sahiptir. Bu alanda 1.500’den fazla mağara konutu ve 150’den fazla kayaya oyulmuş kilise belgelenmiştir.

Güçlükonak: Özellikle Finik Kalesi’nin çevresinde kaya oyma evler ve geleneksel taş yapılar bulunmaktadır. Ön incelemeler, Finik Kalesi çevresinde 50-70 civarında kaya oyma yapı olduğunu göstermektedir. Gabar Dağları’nda yer alan Bulmuşlar köyü ise yaklaşık 15 hektarlık bir alana yayılan, 80’den fazla özgün taş evi ve teraslanmış arazileriyle dikkat çekicidir. Buna ek olarak, Buomuşlar köyü ve çevresinde “apartman mağaraları” olarak adlandırılan, dikey yönde çok katlı olarak oyulmuş kaya yerleşimleri bulunmaktadır (tahmini 20-30 farklı oluşum). Bu yapılar, bölgenin jeolojik yapısı ve insan yaratıcılığının etkileyici bir örneğini sunmaktadır. Her iki bölgenin mimarisinde de doğal taşın kullanımı ve doğayla bütünleşen bir yaşam anlayışının yansımaları belirgindir.

4. Tarihsel Süreklilik

Matera: Arkeolojik bulgular, bölgenin tarih öncesi çağlardan günümüze kadar kesintisiz bir yerleşime sahne olduğunu göstermektedir.

Güçlükonak: Stratejik konumu sayesinde antik dönemlerden Osmanlı İmparatorluğu’na kadar pek çok farklı kültüre ev sahipliği yapmıştır. Günümüze ulaşan kale kalıntıları, tarihi mezarlıklar ve terk edilmiş taş köyler, özellikle Bulmuşlar köyündeki taş evler ve Buomuşlar civarındaki “apartman mağaraları”, bu zengin tarihsel sürekliliğin sessiz tanıklarıdır. Güçlükonak’ın Finik Kalesi tescilli bir arkeolojik sit alanı statüsündedir.

5. Kültürel ve Sosyal Yaşam

Hasankeyf ve Güçlükonak: Geleneksel köy yaşamının canlılığını koruduğu, el sanatlarının yaşatıldığı, dini bayramların coşkuyla kut-

landığı ve güçlü sosyal dayanışma bağlarının hakim olduğu yerleşimlerdir. Bulmuşlar köyünün terk edilmiş olmasına rağmen, geçmişteki sosyal yaşamına dair izler taş evlerinde ve arazi kullanımında görülebilir. “Apartman mağaraları” ise geçmişteki topluluk yaşamına dair ipuçları sunmaktadır.

Matera: Tarihi dokusunu titizlikle koruyarak modern kültürel etkinliklerle zenginleşmiş, geçmişle bugünü başarıyla harmanlayan dinamik bir turizm merkezi haline gelmiştir.

6. Turizm Altyapısı ve Koruma Politikaları

Matera: UNESCO Dünya Mirası statüsü kazanmasının ardından kapsamlı bir restorasyon sürecinden geçmiş ve ziyaretçilerine yönelik modern bir turizm altyapısı geliştirmiştir. 1990-2010 yılları arasında Matera’nın Sassi bölgesinin restorasyonu ve kentsel yenilenmesi için 200 milyon Euro’dan fazla yatırım yapılmıştır. 2019 yılına kadar yıllık 800.000’den fazla ziyaretçiye ulaşmış ve turizmden 150 milyon Euro’nun üzerinde gelir elde etmiştir.

Hasankeyf: Ne yazık ki, baraj projeleri nedeniyle önemli tarihi yapılarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Baraj öncesi yıllık 50.000 civarı olan ziyaretçi sayısı, baraj sonrası önemli ölçüde düşmüştür.

Güçlükönak: Henüz tam anlamıyla keşfedilmemiş bir potansiyele sahiptir. Mevcut kaydedilen yatırım 1 milyon Euro’dan azdır. Turizm altyapısı ve tanıtım faaliyetleri konusunda eksiklikler bulunsa da, Hesta Kaplıcası gibi değerli bir termal kaynak (suyu 45-50°C), Cehennem Deresi gibi doğal güzellikler ve “apartman mağaraları” gibi özgün yapılar önemli fırsatlar sunmaktadır. Bulmuşlar köyünün özgün dokusu ise kırsal turizm için değerlendirilebilecek bir potansiyel sunmaktadır.

7. Hasankeyf ile Güçlükönak Arasındaki Benzerlikler ve Farklar

Her iki yerleşim de kadim Mezopotamya kültürünün derin izlerini taşımaktadır. Önemli su kaynaklarına yakın konumda bulunmaları ve tarihsel süreçte stratejik bir öneme sahip olmaları ortak özellikleridir. Hasankeyf’teki etkileyici taş köprüler, kaya mezarları ve antik yerleşim izleri ile Güçlükönak’taki **Finik Kalesi**’nin heybetli kalıntıları, Bulmuşlar köyündeki geleneksel taş evler ve Buomuşlar civarındaki “apartman mağaraları” benzer bir tarihsel hafızayı yansıtmaktadır.

Farklılıklar: Coğrafi konum, doğal yapı, tarihi yerleşimlerin türü ve yaygınlığı, turizm ve koruma yaklaşımları, kentsel gelişim ve altyapı, kültürel yapılar ve sosyal hayat açısından belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Hasankeyf nehir kenarında konumlanırken,

Güçlükonak daha dağlık bir bölgededir (ortalama 800 metre rakım). Bulmuşlar köyünün terk edilmiş ve özgün taş mimarisini koruyor olması (yaklaşık 80 ev), Cehennem Deresi'nin eşsiz doğal güzelliği (kanyon 300 metreden fazla derinliğe sahip) ve Buomuşlar'daki "apartman mağaraları" (tahmini 20-30 oluşum) Güçlükonak'a has özelliklerdir.

8. Matera'da Bulunan, Güçlükonak'ta Olmayan Yapılar, Kültürel Öğeler ve Mekânsal Özellikler

Matera'daki "Sassi di Matera" gibi geniş, sistematik ve yüzyıllardır iskan edilmiş mağara yerleşimleri (1.500'den fazla konut, 150'den fazla kilise) Güçlükonak'ta henüz bu ölçekte tespit edilememiştir. Turizm altyapısı, tanıtım, kültürel etkinlikler, koruma ve restorasyon çalışmaları ile kentsel gelişim ve altyapı açısından Matera (200 milyon Euro'dan fazla yatırım), Güçlükonak'ın önündedir. Ancak Güçlükonak, Bulmuşlar köyü gibi kendine özgü terk edilmiş taş yerleşimleriyle (yaklaşık 80 ev) ve Bulmuşlar'daki özgün "apartman mağaraları" (tahmini 20-30 oluşum) ile farklı bir kültürel ve mimari zenginlik sunmaktadır. Ayrıca Cehennem Deresi gibi doğal bir cazibe merkezi de bulunmaktadır.

9. Güçlükonak'ın Matera Modeliyle Sürdürülebilir Turizm Kentine Dönüşümü

Güçlükonak'ın İtalya'nın Matera kenti gibi sürdürülebilir bir turizm destinasyonu haline gelmesi için kültürel ve tarihi mirasın korunması (Finik Kalesi, Bulmuşlar köyü, "apartman mağaraları"), doğal kaynakların değerlendirilmesi (Hesta Kaplıcası'nda 45-50°C su sıcaklığı ve Cehennem Deresi), turizm altyapısının geliştirilmesi, tanıtım ve pazarlama stratejileri, yerel ve ulusal işbirlikleri önem arz etmektedir. Mevcut 5.000'in altındaki yıllık yerel ziyaretçi sayısını ilk etapta 50.000-100.000'e çıkarmak hedeflenmelidir.

Bulmuşlar köyündeki geleneksel taş evlerin korunması ve kırsal turizme kazandırılması ile Bulmuşlardaki "apartman mağaralarının" belgelenmesi ve turizme açılması, Cehennem Deresi çevresinde doğa turizmi aktivitelerinin geliştirilmesi bu dönüşümün önemli bir parçasıdır. Bu dönüşüm için ilk aşamada 10-15 milyon Euro'luk bir yatırım bütçesi önerilmektedir.

10. Dizi Çekimlerinin Güçlükonak Turizmine Potansiyel Katkıları

Güçlükonak'ın doğal ve tarihi güzelliklerinin, Cehennem Deresi'nin etkileyici manzaralarının ve "apartman mağaralarının" özgün

yapısının dizi projeleri aracılığıyla tanıtılması, bölgenin tanınırlığını artırarak turizm potansiyelini önemli ölçüde etkileyebilir. Dizi turizmi için mekanların belirlenmesi ve tanıtılması, bölge ekonomisine katkı sağlayacaktır. Örneğin, Güneydoğu Anadolu’da çekilen dizilerin milyonlarca izleyiciye ulaşması, bölgenin kültürel ve doğal zenginliklerini geniş kitlelere tanıtmak için büyük bir fırsattır.

11. Sonuç ve Öneriler

Güçlükonak, Matera ve Hasankeyf ile karşılaştırıldığında keşfedilmeyi bekleyen, Mezopotamya’nın kuzeyinde saklı kalmış eşsiz bir kültürel ve doğal hazinedir. Kayalara sinmiş binlerce yıllık yaşam izleri, özgün taş mimarisi (Bulmuşlar köyünde 80’den fazla ev), Bulmuşlar köyü gibi otantik yerleşimleri, Buomuşlar köyü civarındaki ilginç “apartman mağaraları” (tahmini 20-30 oluşum), kesintisiz tarihi sürekliliği, Hesta Kaplıcası gibi değerli termal kaynakları (suyu 45-50°C) ve Cehennem Deresi gibi muhteşem doğal güzellikleriyle önemli bir potansiyele sahiptir. Bölgedeki dizi çekimleri de bu potansiyeli artırmak için bir fırsat sunmaktadır. Mevcut yıllık 5.000’in altındaki ziyaretçi sayısını kısa vadede 50.000-100.000’e çıkarma hedefi gerçekçidir.

Bu bağlamda:

- Kapsamlı kültürel ve doğal envanter çalışmaları yapılmalı, özellikle termal kaynakların, Cehennem Deresi gibi doğal alanların, Bulmuşlar köyü gibi özgün yerleşimlerin ve “apartman mağaraları” gibi benzersiz yapıların potansiyeli detaylı olarak incelenmelidir.
- Bölgenin kendine has mağara evleri ve geleneksel taş yapılarının korunması için etkin koruma planları uygulanmalıdır. Bulmuşlar köyündeki taş evlerin ve “apartman mağaralarının” restorasyonu ve korunması öncelikli olmalıdır. Cehennem Deresi’nin doğal yapısının korunması ve sürdürülebilir turizm ilkelerine uygun düzenlemeler yapılması gerekmektedir.
- Yerel kalkınma planlarında turizm potansiyeli ve özellikle termal turizm, doğa turizmi (Cehennem Deresi odaklı) ve kırsal turizm (Bulmuşlar köyü ve “apartman mağaraları” odaklı) olanakları önceliklendirilmelidir. “Apartman mağaralarının” özgünlüğü vurgulanarak tematik turlar düzenlenebilir.
- Matera örneğinde olduğu gibi, geleneksel dokuyu koruyarak modern turizm olanakları geliştirilmeli ve sağlık turizmi altyapısı için stratejik planlamalar yapılmalıdır. Bulmuşlar köyünün otantik atmosferi korunarak, kırsal

turizm konseptine uygun konaklama ve etkinlik alanları oluşturulabilir. Cehennem Deresi çevresinde doğa yürüyüşü parkurları, seyir terasları gibi yapılar doğal dokuya zarar vermeden oluşturulabilir. “Apartman mağaralarının” yapısı ve tarihi hakkında bilgilendirici levhalar yerleştirilebilir.

- Hasankeyf ve diğer yakın bölgelerle ortak kültürel ve doğal rotalar oluşturulmalı, termal turizm destinasyonları ve kırsal/doğa turizmi bölgeleri ile işbirliği imkanları araştırılmalıdır. “Apartman mağaraları” ve Bulmuşlar köyü de bu rotalara dahil edilmelidir.
- Gerçekleşen dizi çekimlerinin bölge turizmine olan olumlu etkileri desteklenmeli, çekim mekanlarına yönelik tanıtım çalışmaları yapılmalı ve özgün turizm ürünleri geliştirilmelidir. “Apartman mağaralarının” ve Bulmuşlar köyünün mistik atmosferi dizi turizmi için vurgulanabilir.



Güçlükonak İlçesinde Arazi Kullanımının Zamansal Değişimi (1990-2024)

Zahir KOCAMAN

Giriş

İnsanlar, tarih boyunca yaşadıkları çevreyi keşfetme ve ondan yararlanmak adına farklı zaman dilimlerinde, farklı araçlarla farklı müdahalelerde bulunmuştur. İnsanların çevreyi tanıma sürecinde çevreye olan etkileri, çoğu zaman doğal dengenin bozulmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak tarihin hiçbir döneminde insanlar, son yüzyıldaki kadar doğal dengeye müdahale de bulunmamıştır. Son yüzyıl, beşeri faaliyetlerin doğal dengeyi en çok etkilediği dönem olmuştur. Maden sahaların açılması, devasa büyüklükteki barajların yapımı, yapay yağmurların oluşturulması ve kimyasal atıkların doğaya bırakılması gibi sayısız örnekler, insanoğlunun doğal çevreye etkilerinden bazılarıdır. İnsanoğlu, doğa ile olan mücadelesinde doğaya her geçen gün daha fazla egemen olmaya başlamıştır. Bu mücadelenin asıl sebebi ise ihtiyaçların karşılanma isteğidir (Gülersoy, 2014: 54-60).

Artan İnsan nüfusu ve gelişen teknolojik imkânlar, beşeri faaliyetlerin yeryüzündeki etki alanını her geçen gün artırmaktadır (Karabacak, 2015: 28). İnsan nüfusunun ihtiyaçlarını karşılama isteği sonucu oluşan arazi kullanımına bağlı olarak doğal felaketlerde artışlar görülmektedir. Buna bağlı olarak İnsanların sürdürülebilir arazi kullanımına yönelik arayışları, en önemli çalışma alanlarından bir haline gelmiştir. Planlama, bu anlamda insanların en çok ihtiyaç duyduğu konulardan biri haine gelmiştir. “Mevcut kaynaklardan sürdürülebilir bir biçimde en iyi nasıl yararlanılabilir?” sorusundan hareketle birçok disiplin günümüzde planlama çalışmaları yapmaktadır.

Planlama çalışmalarında günümüzde uydu görüntüleri ve uzaktan algılama yönetimleri, güvenilirlik ve zamansal değişimin izlenmesi açısından en çok başvurulan kaynakların başında gelmektedir (Özdemir ve Bahadır, 2010: 336). Bu nedenle coğrafi çalışmalarda da uzaktan algılama yönetimleri ve uydu görüntülerinden yararlanılmaktadır. Multidisipliner bir anlayışla hareket eden Coğrafya bilimi, teknolojik gelişmelerin verdiği imkânlar sayesinde problemleri analiz

etme ve çözüm önerileri üretme konusunda giderek daha fazla çalışmalar yapmaktadır. Güçlükönak ilçesi özelinde yapılan bu çalışmada, teknolojik verilerin yardımıyla arazi kullanımının zamansal değişimi incelendikten sonra sürdürülebilir bir arazi kullanımı için bazı öneriler sunulmuştur.

Çalışma Alanının Coğrafi Özellikleri

Fiziki coğrafya açısından bakıldığında çalışma alanı, Güneydoğu Toros Dağları'nın kenar kıvrımları kuşağının güneyi üzerine yer alır. Çalışma alanı bu günkü görünümünü Paleotektonik hareketlerden ziyade Neotektonik süreçlerin etkisinde şekillenmiştir (Güneysu, 1989, akt: Doğu ve Ek Sevgi, 2021: 1042). Jeolojik açıdan gen oluşumlu bir bölge yer alan çalışma sahasında farklı jeolojik zaman dilimlerine ait birimler bulunmaktadır. Çalışma sahasının büyük bir bölümü, Eosen dönemine ait neritik kireç taşlarından oluşmaktadır. Alt Eosen devrine ait karasal kırıntılar, çalışma sahasının merkezi kısmında Güçlükönak şehir merkezi çevresinde görülmektedir. Jeolojik açıdan en yaşlı birimler olan Üst Kratese- Paleosen dönemine ait olan kırıntılar ve karbonatlar çalışma alanının merkezi kısmında görülmektedir. Fındık Beldesi'nin kuzeybatısında Üst Kratese-Paleosen kırıntılarına yapışık durumda çok küçük bir Paleosen neritik kireçtaşı alanı mevcuttur. Çalışma alanının kuzeydoğusunda, kuzeybatı-güneydoğu uzantılı çizgisel bir hat oluşturan Oligosen dönemine ait evaporitifli sedimanter kayalar bulunmaktadır. Çalışma alanındaki en genç oluşumlu kayalar olan kuaterner yaşlı bazaltlar ise Güçlükönak ilçe merkezi, fındık beldesi ve batısında görülmüştür (MTA, 2002, akt: Ayaz, vd., 2018: 316).

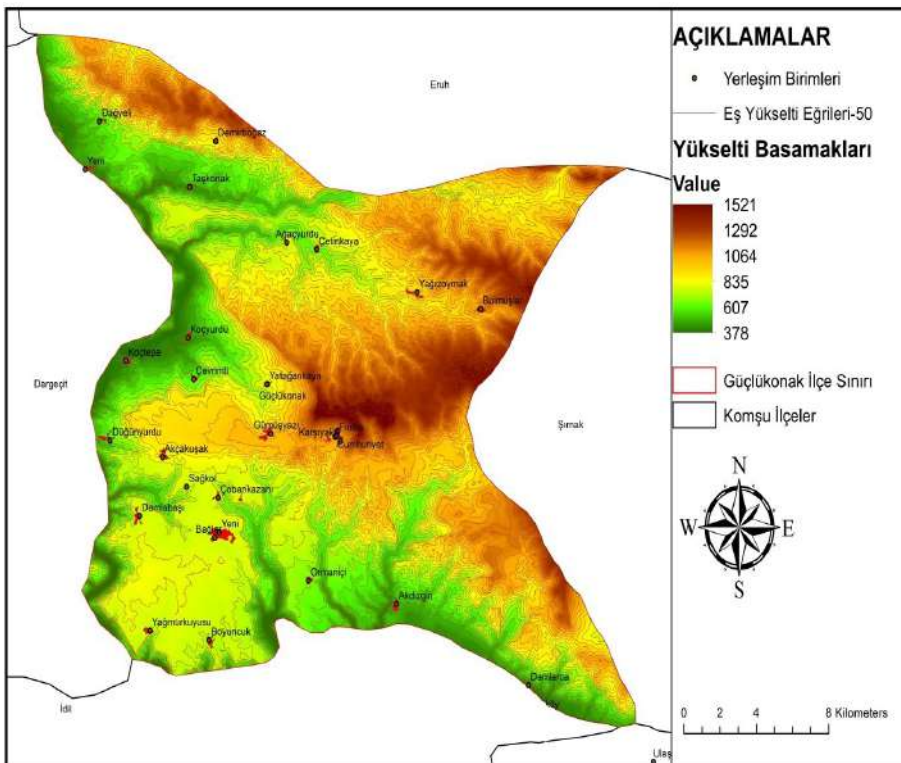
En alçak nokta, 378 m ile idil-Şırnak merkez ile Güçlükönak sınırlarının kesiştiği noktada, Dicle nehri nehir yatağı seviyesidir. En yüksek nokta 1521 m ile Güçlükönak-Şırnak sınırın kesişme alanında bulunmaktadır. Damlaca, Akdizgin, Boyuncuk, Yağmurkuyusu, Düğünyardu, Koçtepe, Koçyardu, Yeni, Dağyeli, Taşkonak, Ağacıyardu, Çetinkaya Köylerinin çevresinde yükselti 1000 m'den daha azdır. Demirboğaz, Yağızoymak, bulmuşlar, Fındık Beldesi çevresi ise ortalama yükseltisi 1000 m ve üzeri olan alanlardan oluşmaktadır. Bulmuşlar köyünün güneydoğusunda yer alan Kaya tepe, Çalasun tepe ve Ervis tepe önemli yükseltilerdir. Çalışma sahasında yükselti batıdan doğuya doğru gidildikçe artmaktadır.

(Harita1). Dicle Nehri havzası boyunca Kuzeyden Güneye Doğru çalışma alanının batı yakasında yükselti 500m'nin aşağısına inmektedir.

Çalışma alanının iklim özellikleri için Cizre ve Şırnak meteoroloji istasyonlarının verilerinden yararlanılmıştır. Cizre meteoroloji

istasyonu verilerine göre yıllık ortalama sıcaklıklar haziran, temmuz ve ağustos aylarında 30°C'nin üzerinde seyrederken; Şırnak meteoroloji istasyonu verilerine göre yaz aylarında ortalama sıcaklıklar 30°C'nin altında kalmaktadır. Cizre ilçesinde yıllık yağış miktarı 427 mm civarında ve genellikle aralık, ocak, şubat ve mart aylarında düşerken; Şırnak'ta yıllık yağış miktarı 791 mm civarında olup yağışlar daha çok aralık, ocak, mart ve nisan aylarında düşmektedir. Sıcaklık ve yağış değerlerine bakıldığında çalışma sahasının yaz döneminde kurak bir iklime sahip olduğu görülecektir. Kışlar ise nispeten ılık ve yağışlı geçmektedir.

Harita 1. Çalışma Alanının Fiziki Görünümü



Beşeri ve ekonomik coğrafya açısından ele alındığında, çalışma sahsında ekonomik iş kollarının son derece kısıtlı olduğu, nüfusun az ve çalışma alanına dengeli bir şekilde dağılmadığı görülmüştür. Jeomorfolojik etkenlere bağlı olarak çalışma alanının batı kısmının daha fazla nüfuslandığı; doğuya doğru yer şekillerinin engebeli olmaya başladığı ve buna bağlı olarak nüfuslanmanın az olduğu görülmüştür (Tablo1).

Tablo 1. Çalışma Alanında Yer Alan Yerleşim Birimleri ve Nüfusları

Yerleşim Birimi	Nüfusu
Ağaçyurdu Köyü	1
Akçakuşak Köyü	528
Akdizgin Köyü	219
Boyuncuk Köyü	852
Çevrimli Köyü	233
Çobankazanı Köyü	336
Dağyeli Köyü	51
Damlabaşı Köyü	478
Damlarca Köyü	164
Demirboğaz Köyü	19
Düğünüyurdu Köyü	499
Eskiyapı Köyü	42
Koçtepe Köyü	600
Ormaniçi Köyü	152
Sağkol Köyü	102
Taşkonak Köyü	18
Yağızozmak köyü	31
Yağmurkuyusu Köyü	246
Yatağankaya Köyü	38
Köylerin toplam nüfusu	4609
Fındık Beldesi	3054
Şehir Merkezi	4932

TÜİK, 2025

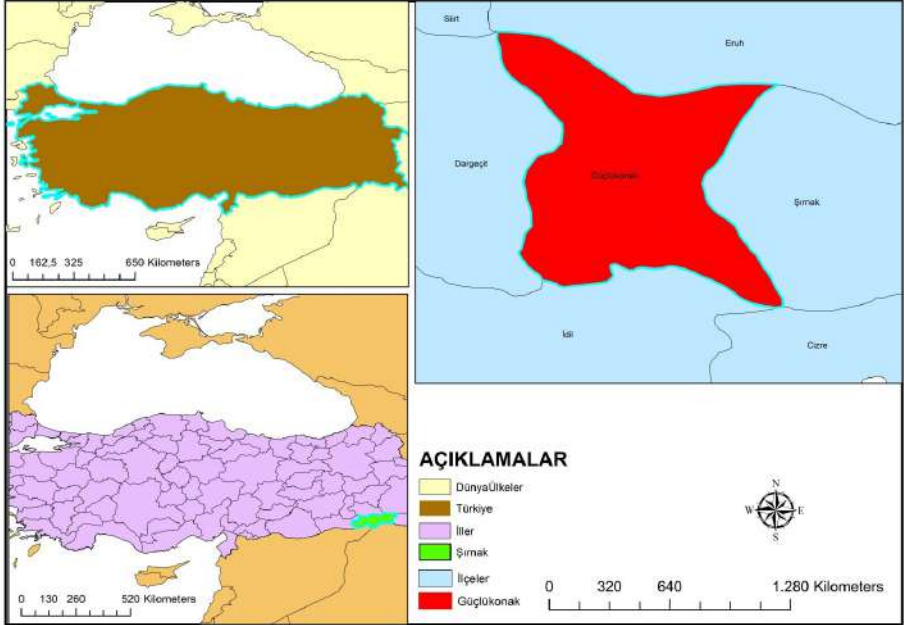
Çalışma sahasında, 1990 yılında Güçlükonak kent merkezinde yaşayan kişi sayısı 3.305, köylerde yaşayan kişi sayısı 9.573'tür. Böylece, çalışma alanında yaşayan toplam kişi sayısının 12.878 kişi olduğu görülmüştür. 2000 yılı nüfus verilerine bakıldığında, Güçlükonak kent merkezinde yaşayan kişi sayısının 4.111 kişi, köylerde yaşayan kişi sayısının ise 6.189 kişi olduğu görülmüştür. 2000 yılı verilerine göre, çalışma alanında yaşayan toplam kişi sayısının 10.300 kişi olduğu görülmüştür (DİE, 2000: 55). 1990 yılı verileri ile karşılaştırıldığında, toplam nüfusta 2.578 kişilik bir düşüşün yaşandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla, çalışma alanından dışarıya doğru yoğun bir göç durumu yaşanmıştır. Çalışma alanının 2006 yılı nüfus verilerine erişilemediğinden dolayı 2007 yılı nüfus sayım sonuçları değerlendirilmiştir. 2007 yılında çalışma alanında köylerde yaşayan kişi sayısı 6.234 kişi iken Güçlükonak kent merkezinde yaşayan kişi sayısı ise 3.724 kişi olduğu

görülmüştür. 2007 yılında toplam nüfus 9.958 kişidir. 2000 yılı nüfusu ile karşılaştırıldığında 2007 yılında toplam nüfusta 348 kişilik bir azalma görülmüştür. Dolayısıyla çalışma sahasından dışarıya doğru göç devam etmiştir. 2012 yılında ise Güçlükonak kent merkezinde 4.597 kişi ikamet ederken köylerde yaşayan kişi sayısı 8.479 kişidir. Çalışma alanının toplam nüfusu 13069 kişidir. 2007 yılı nüfusu ile karşılaştırıldığında toplam nüfusta 3.111 kişilik bir artış görülmüştür. 2018 yılına gelindiğinde çalışma alanının toplam nüfusunun 13.091 kişi olduğu görülmüştür. Çalışma alanında köylerde yaşayan kişi sayısı 8.396 Güçlükonak kent merkezinde yaşayan kişi sayısının ise 4.695 olduğu görülmüştür. Çalışma alanının nüfusunda toplamda 22 kişi artmıştır (TUİK, 2025). 2024 yılı nüfusuna bakıldığında Ağaçyurdu köyünde sadece 1 insanın yaşadığı Güçlükonak şehir merkezinde ise 4.932 kişinin yaşadığı görülmektedir. Fındık beldesinde 3.054 kişi yaşarken köylerde yaşayanların toplamı 4.609 kişi olarak görülmüştür. Çalışma alanının 2024 yılı nüfusunun toplam 12.595 kişi olduğu görülmüştür (Tablo 1). 2024 yılında çalışma alanında yaşayan toplam kişi sayısı 2018 yılı ile karşılaştırıldığında 496 kişilik bir azalmanın olduğu görülmüştür. 1990-2024 arası nüfus verileri incelendiğinde çalışma alanından dışarıya yoğun bir göçün gerçekleştiği görülmüştür. Köy-kent nüfuslarına bakıldığında ise çalışma alanında yaşayan nüfusun büyük bir kısmının kırsal alanlarda yaşadığı görülmüştür.

Çalışma alanının ekonomisi büyük oranda tarım ve hayvancılığa dayalıdır. Küçükbaş hayvancılık en önemli geçim kaynakları arasında yer alır. Küçükbaş hayvanlar kıl keçisi ve Ankara keçisi beslenmektedir (Güçlükonak ilçesinin ekonomisi). Çalışma alanında 2024 TUİK verilerine göre en fazla ekimi yapılan ürünün buğday olduğu görülmüştür. Buğdayı sırasıyla arpa, burçak ve mercimek izlemiştir. Nohut ve mürdümük ekimi yapılan diğer ürünlerdir. Ayrıca dikili ürünlerden en çok Antep fıstığı, nar, üzüm ve zeytin ağaçlarının olduğu görülmüştür (TUİK, 2025). Turizm potansiyeli yüksek olan çalışma sahasında en önemli turistik alanlardan birisi Hısta Kaplıcalarıdır. Hısta Kaplıcaları, Güçlükonak ilçesine bağlı Düğünyardu köyünde bulunmaktadır (Güçlükonak kaplıcaları). Çok eski bir geçmişe sahip olan çalışma alanı tarihi kalıntılar yönünden zengindir. Finik Kalesi, Finik İç Kalesi Feki Teyran Camii, Finik Zaviyesi Dağyeli Hanı, Pavan Köprüsü ve Kubbei Berzerçio bu tarihi yapılardan bazılarıdır (Güçlükonak İlçesinin turistik değerleri nelerdir). Güçlükonak Doğa Kültür ve Su Sporları Festivali çalışma alanının turizm faaliyetlerinin tanıtılması ve geliştirilmesi açısından son derece önemlidir (Güçlükonak Festivali). Çalışma alanı sınırları içinde yer alan Cehennem Deresi özellikle terakkin tutkunlarının ilgisini çekmektedir.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışmada arazi kabiliyet sınıfları çalışmalarında sıkça kullanılan CORINE uydu görüntülerinin Arç-Map 10.8 yardımı ile sınıflandırılması yöntemi kullanılmıştır (Sarı ve Özşahin, 2016: 13). Çalışmanın konusunu oluşturan Güçlükönak İlçesi Dicle nehri havzasında yer alan yarı kurak iklim şartlarının hâkim olduğu Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin geçiş sınırında yer alan önemli bir merkezdir (Harita 2).



Harita 2.Güçlükönak Lokasyon Haritası

Beşeri faktörler ve küresel ısınma tüm dünyada olduğu gibi çalışma sahasında da etkilerini hissettirmektedir. Beşeri faaliyetlere bağlı olarak bozulan doğal dengenin eski haline gelebilmesi bazen imkânsız bazen de uzun yıllar almaktadır. Bu nedenle çalışma sahası olan Güçlükönak ilçesinin 1990, 2000, 2006, 2012, 2018 ve 2024 yıllarına uydu görüntüleri Arç-Map 10.8 yardımıyla 10 ayrı arazi sınıfına indirgenmiş olup zamansal değişim anlaşılır hale getirilmiştir. Bu çalışma arazi kullanımının zamansal değişimi çalışmalarına katkı sunacak olup çalışma sahasında yaşayan herkesin mevcut doğal kaynaklardan yararlanırken doğal çevreyi koruyup geliştirmesine katkı sunacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Kontrollü sınıflandırma çalışmalarının en önemli kısmı çalışma sahasının kaç sınıfa ayrılacağına belirlenmesidir. Analizi yapacak olan kişi araziye kaç sınıfa ayıracağını gerekçeleri ile beraber açıkça belirtmelidir (Özdemir ve Bahadır, 2010: 340). Sınıflandırma yapılırken çalışanın anlaşılır olması için sınıf sayısının az olmasına dikkat edilmiştir. Bu çalışma da ilk olarak literatür taraması yapılmış arazi kullanımının zamansal değişimini konu edinen çalışmalar incelenmiştir. Literatür taramasından sonra Güçlükönak ilçesi özelinde yapılan bilimsel çalışmalar incelenmiştir. Daha sonra çalışma alanına ait Corine uydu verilerinin 1990, 2000, 2006, 2012, 2018 yıllarına ait tarımsal arazi kullanım oranları ve verileri ile 2024 yılı uydu verilerinin kontrollü sınıflandırmasıyla oluşturulan harita ve tablolar birlikte değerlendirilmiştir. Bu kapsamda bir dizi çalışma yürütülmüştür. Öncelikle Arç-Map

10.8 yardımıyla çalışma sahasının lokasyon haritası oluşturulmuştur. Ayrıca Corine ham verilerden çalışma sahasına ait veriler crack (kesme) lenerek diğer tüm verilerden ayrılmıştır. Corine uydu verilerinin Arç-Map 10.8 uygulamasındaki sayısal verileri excell tablosu haline getirilmiştir. Daha sonra arazi sınıflarının anlaşılır hale gelmesi için birbirine yakın olan arazi sınıfları birleştirilmiştir. Türkiye İstatistik Kurumunun çalışma sahasına ait nüfus ve ekonomik göstergelerinden yararlanılmıştır. Çalışanın yazım safhasında bizzat araziye gidilerek uydu verilerinin saha ile uyumlu olup olmadığı kontrol edilmeye çalışılmıştır. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular değerlendirilmiş, ortaya çıkan sorunlara yönelik bir dizi çözüm önerisi sunulmuştur.

Değerlendirmeler ve Bulgular

Çalışma sahasının lokasyon haritası Arç-Map 10.8 yardımıyla düzenlenmiştir. Ayrıca Çalışmada Corine Uydu görüntüleri Arç-Map 10.8 yardımıyla Güçlükönak ilçesine ait veriler sayısallaştırılmış ve görselleştirilmiştir. Elde edilen bulgular tablolar ve görsellerle desteklenmiştir. Saha çalışması esnasında elde edilen bazı fotoğraflar kullanılmıştır.

Güçlükönak İlçesinde 1990 Yılında Arazi Kullanımı

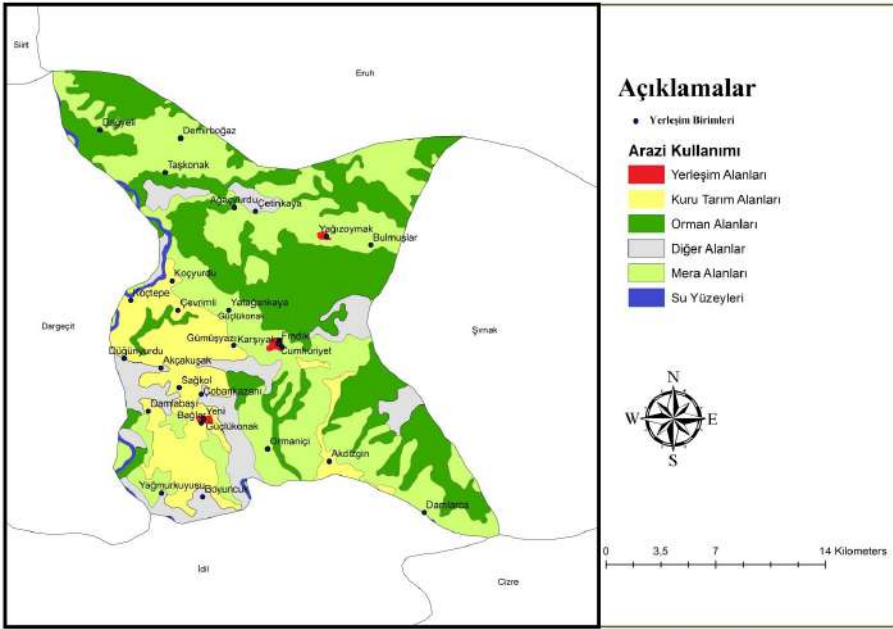
Güçlükönak ilçesinin yapılan arazi sınıflandırma çalışmasında 1990 yılı Corine uydu verilerine bakılarak mera alanlarının tüm alanlar içinde 18.353 hektar ile en çok alan kaplayan arazi sınıfı olduğu görülmüştür (Tablo 2). Mera alanları toplam alanın %40,37'sini oluşturmuştur. Mera alanları çalışma sahasında daha çok kuzey, doğu ve güneydoğu kısmında görülmüştür. Güçlükönak İdil sınırından itibaren Damlaca köyünden başlayarak kuzeye doğru Akdizgin ve Ormançı köylerini içine alan geniş bir alandan kuzeye doğru Fındık belde-

sinden Koçyurdu köyüne kadar olan geniş bir alan mera alanı olarak görülmüştür. Çalışma sahasında en çok alan kaplayan ikinci arazi sınıfı orman alanlarıdır. Orman alanları 14.890 hektar ile toplam arazinin %32,75'ini oluşturmuştur (Tablo 2). Orman alanları çalışma sahasının daha çok kuzey ve doğusunda toplanmıştır. Kuzeyde Erüh ilçe sınırına yakın olan Dağyeli Köy'ünden başlayarak Cizre Sınırına kadar olan alanda geniş orman alanları görülmüştür (Harita 3).

Tablo 2. Güçlükönak İlçesi 1990 Yılı Arazi Sınıfları

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	1990	Yüzde (%)
Yerleşim Alanları	146	0,32
Kuru Tarım Alanları	6.738	14,82
Sulu Tarım Alanları	0	0
Maden ve Endüstri Alanları	0	0
Orman Alanları	14.890	32,75
Mera Alanları	18.353	40,37
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	0	0
Yanmış Alanlar	0	0
Diğer Alanlar	4.904	10,78
Su Yüzeyleri	425	0,93
Toplam Alan (Hektar)	45.456	100(99,97)

Çalışma sahasında en çok alan kaplayan üçüncü arazi sınıfı kuru tarım alanlarıdır. Kuru tarım alanları 1990 yılı Corine verilerine göre 6.738 hektar ile toplan alanın %14,82'ni oluşturmuştur. Kuru tarım alanları çalışma sahasının daha çok batı kısmında görülmüştür. Tarımsal alanlar yerleşme birimlerinin de yoğun olduğu alanlara denk düşmüştür. Yağmurkuyusu, Boyuncuk Güçlükönak merkez, Damlabaşı, Sağkol, Akçakuşak, Gümüşyazı, Çevrimli, Koçtepe, Düğünyardu ile Akdizgin köyleri çevresinde kuru tarım alanları görülmüştür (Harita 3). Çalışma sahasında diğer alanlar olan kullanılmayan kayalık, taşlık vb. alanlar 4.904 hektar ile toplam alan içerisinde %10,78'lik bir alan kaplamıştır. Çalışma sahasında önemli bir su yüzeyi bulunmamaktadır. 425 hektar alan kaplayan su yüzeyleri çalışma sahasının %0,93'lük bir kesimini kaplamaktadır. Çalışma sahasının batı sınırını oluşturan Dicle Nehri en önemli su kütlesi olmasına rağmen sınır hattını oluşturduğundan çalışma alanına dâhil edilmemiştir. 1990 yılı Corine uydu verilerine göre yerleşim birimlerinin kapladığı toplam alan ise 146 hektar ile çalışma sahasının %0,32'lik bir kısmını oluşturmuştur. 1990 yılı verilerine göre çalışma sahasında yanmış alanlar, maden ve endüstriyel alanlar, Sulanabilir tarım alanları ve sulanabilir meyve bahçeleri alanları bulunmamıştır (Harita 3)

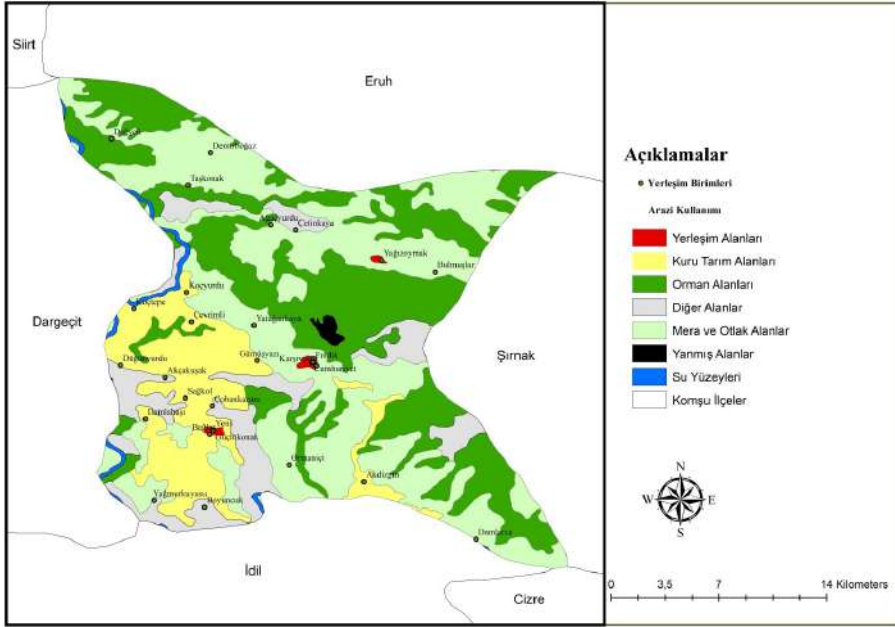
Harita 3. Güçlükönak İlçesi 1990 Yılı Arazi Sınıfları**Güçlükönak İlçesinde 2000 Yılında Arazi Kullanımı**

Güçlükönak ilçesinin 2000 yılı yapılan arazi sınıflandırma çalışmasında Corine uydu verilerine bakılarak mera alanlarının tüm alanlar içinde 18.353 hektar ile en çok alan kaplayan arazi sınıfı olduğu görülmüştür (Tablo 3). Mera alanları, toplam alanın %40,37'sini oluşturmuştur. Mera alanları, çalışma sahasında daha çok kuzey, doğu ve güneydoğu kısmında görülmüştür. Güçlükönak-İdil sınırından itibaren Damlaca köyünden başlayarak kuzeye doğru Akdizgin ve Ormaniçi köylerini içine alan geniş bir alandan kuzeye doğru Fındık beldeinden Koçyurdu köyüne kadar olan geniş bir alan mera alanı olarak görülmüştür. Çalışma sahasında en çok alan kaplayan ikinci arazi sınıfı orman alanlarıdır. Orman alanları, 14.716 hektar ile toplam arazinin %32,37'ini oluşturmuştur (Tablo 3). Orman alanları, çalışma sahasının daha çok kuzey ve doğusunda toplanmıştır. Kuzeyde, Erül ilçe sınırına yakın olan Dağyeli Köy'ünden başlayarak Cizre Sınırına kadar olan alanda geniş orman alanları görülmüştür (Harita 4).

Tablo 3. Güçlükönak İlçesi 2000 Yılı Arazi Sınıfları

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	1990	Yüzde (%)
Yerleşim Alanları	146	0,32
Kuru Tarım Alanları	6.738	14,80
Sulu Tarım Alanları	0	0
Maden ve Endüstri Alanları	0	0
Orman Alanları	14.716	32,37
Mera Alanları	18.353	40,37
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	0	0
Yanmış Alanlar	174	0,38
Diğer Alanlar	4.904	10,78
Su Yüzeyleri	425	0,93
Toplam Alan (Hektar)	45.456	100(99,95)

Çalışma sahasında en çok alan kaplayan üçüncü arazi sınıfı kuru tarım alanlarıdır. Kuru tarım alanları 2000 yılı Corine verilerine göre 6.738 hektar ile toplan alanın %14,80'nini oluşturmuştur. Kuru tarım alanları çalışma sahasının daha çok batı kısmında görülmüştür. Tarımsal alanlar yerleşme birimlerinin de yoğun olduğu alanlara denk düşmüştür. Yağmurkuyusu, Boyuncuk Güçlükönak merkez, Damlabaşı, Sağkol, Akçakuşak, Gümüşyazı, Çevrimli, Koçtepe, Düğünyardu ile Akdizgin köyleri çevresinde kuru tarım alanları görülmüştür (Harita 4). Çalışma sahasında diğer alanlar olan kullanılmayan kayalık, taşlık vb. alanlar 4.904 hektar ile toplam alan içerisinde %10,78'lik bir alan kaplamıştır. Çalışma sahasında önemli bir su yüzeyi bulunmamaktadır. 425 hektar alan kaplayan su yüzeyleri çalışma sahasının %0,93'lük bir kesimini kaplamaktadır. Çalışma sahasının batı sınırını oluşturan Dicle Nehri en önemli su kütlesi olmasına rağmen sınır hattını oluşturduğundan çalışma alanına dâhil edilmemiştir. 2000 yılı Corine uydu verilerine göre yerleşim birimlerinin kapladığı toplam alan ise 146 hektar ile çalışma sahasının %0,32'lik bir kısmını oluşturmuştur. Corine uydu verilerine göre 174 hektar yanmış alan bulunmuştur. Yanmış alanlar toplan alan içinde %0,38'lik bir alan kaplamıştır. Yanmış alanlar çalışma sahasının merkezi kısmında yer alan Fındık belde-sinin kuzeydoğu ile Yatağankaya köyünün güneydoğusunda yer alan orman alanı içerisinde görülmüştür. 2000 yılı verilerine göre çalışma sahasında maden ve endüstriyel alanlar, Sulanabilir tarım alanları ve sulanabilir meyve bahçeleri alanları bulunmamıştır (Harita 4).

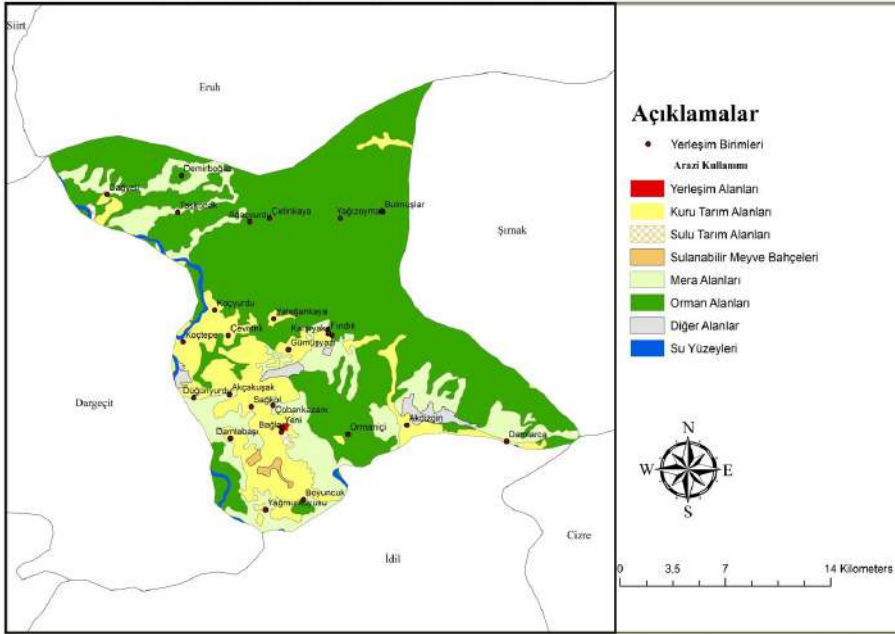
Harita 4. Güçlükönak İlçesi 2000 Yılı Arazi Sınıfları**Güçlükönak İlçesinde 2006 Yılında Arazi Kullanımı**

Güçlükönak ilçesinin 2006 yılı yapılan arazi sınıflandırma çalışmasında Corine uydu verilerine bakılarak Orman alanlarının tüm alanlar içinde 28.719 hektar ile en çok alan kaplayan arazi sınıfı olduğu görülmüştür (Tablo 4). Orman alanları toplam alanın %63,18'ni oluşturmuştur. Orman alanları çalışma sahasında daha çok kuzey, doğu ve güneydoğu kısmında görülmüştür. Güçlükönak İdil sınırından itibaren Damlaca köyünden başlayarak kuzeye doğru Ormaniçi köylerini içine alan geniş bir alandan kuzeye doğru Fındık beldesinden Koçyurdu köyü sınır olacak şekilde Siirt-Eruh sınırına kadar olan; çalışma sahasının kuzey, kuzeydoğu ve güneydoğusunun tamamına yakının ormanlık alanlardan oluştuğu tespit edilmiştir. Çalışma sahasında en çok alan kaplayan ikinci arazi sınıfı mera alanlarıdır. Mera alanları 8.039 hektar ile toplam arazinin %17,68'ini oluşturmuştur (Tablo 4). Mera alanları çalışma sahasının daha çok güney ve kuzeyinde toplanmıştır. Kuzeyde Eruh ilçe sınırına yakın olan Dağyeli, Demirboğaz, Taşkonak köyleri ile güneyde Damlaca, Akdizgin köyleri çevresinde mera alanları görülmüştür. (Harita 5).

Tablo 4. Güçlükonak İlçesi 2006 Yılı Arazi Sınıfları

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	2006	Yüzde(%)
Yerleşim Alanları	32	0,07
Kuru Tarım Alanları	7.320	16,10
Sulu Tarım Alanları	80	0,17
Maden ve Endüstri Alanları	0	0
Orman Alanları	28.719	63,18
Mera Alanları	8.039	17,68
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	169	0,37
Yanmış Alanlar	0	0
Diğer Alanlar	681	1,50
Su Yüzeyleri	415	0,91
Toplam Alan (Hektar)	45.455	100(99,98)

Çalışma sahasında en çok alan kaplayan üçüncü arazi sınıfı kuru tarım alanlarıdır. Kuru tarım alanları, 2006 yılı Corine verilerine göre 7.320 hektar ile toplan alanın %16,10'nu oluşturmuştur. Kuru tarım alanları, çalışma sahasının daha çok batı kısmında görülmüştür. Tarımsal alanlar yerleşme birimlerinin de yoğun olduğu alanlara denk düşmüştür. Yağmurkuyusu, Boyuncuk Güçlükonak merkez, Damlabaşı, Sağkol, Akçakuşak, Gümüşyazı, Çevrimli, Koçtepe, Düğünyardu ile Akdizgin köyleri çevresinde kuru tarım alanları görülmüştür (Harita 5). Çalışma sahasında diğer alanlar olan kullanılmayan kayalık, taşlık vb. alanlar 681 hektar ile toplam alan içerisinde %1,5'lik bir alan kaplamıştır. Çalışma sahasında önemli bir su yüzeyi bulunmamaktadır. 415 hektar alan kaplayan su yüzeyleri çalışma sahasının %0,91'lik bir kesimini kaplamaktadır. Çalışma sahasının batı sınırını oluşturan Dicle Nehri, en önemli su kütlesi olmasına rağmen sınır hattını oluşturduğundan çalışma alanına dâhil edilmemiştir. Corine uydu verilerine göre 169 hektar sulanabilir meyve bahçeleri alanı bulunmuştur. Sulanabilir meyve bahçeleri alanı içinde %0,37'lik bir alan kaplamıştır. Meyve bahçeleri çalışma sahasının güneybatı kısmında Yağmurkuyusu köyünün kuzeyi ile Damlabaşı köyünün güneyi arasındaki alanda görülmüştür. 2006 yılı Corine uydu verilerine göre yerleşim birimlerinin kapladığı toplam alan ise 32 hektar ile çalışma sahasının %0,07'lik bir kısmını oluşturmuştur. 2006 yılı verilerine göre çalışma sahasında maden ve endüstriyel alanlar, sulanabilir tarım alanları ve yanmış alanlar görülmemiştir (Harita 5).

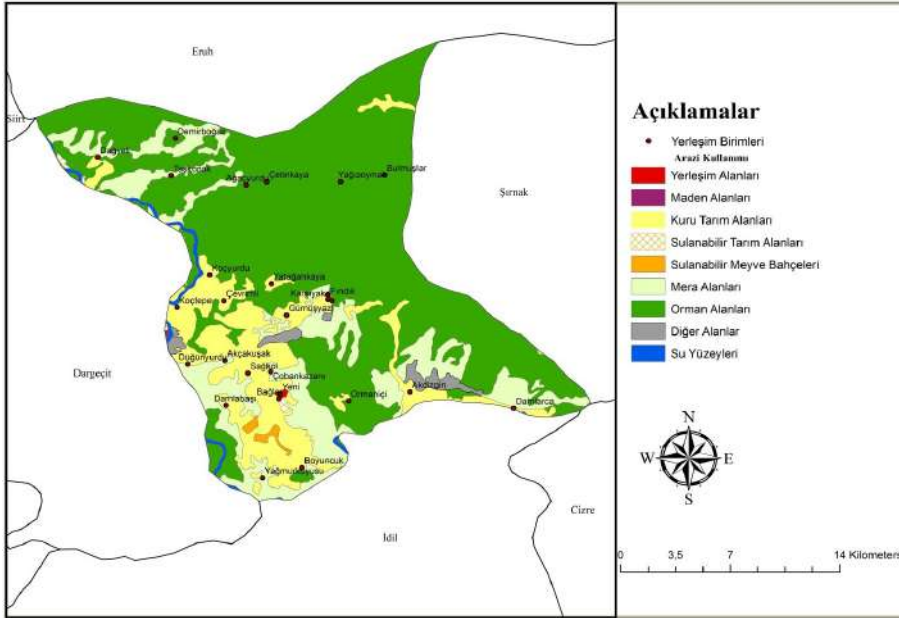
Harita 5. Güçlükönak İlçesi 2006 Yılı Arazi Sınıfları**Güçlükönak İlçesinde 2012 Yılında Arazi Kullanımı**

Güçlükönak ilçesinin 2012 yılı yapılan arazi sınıflandırma çalışmasında Corine uydu verilerine bakılarak Orman alanlarının tüm alanlar içinde 28.645 hektar ile en çok alan kaplayan arazi sınıfı olduğu görülmüştür (Tablo 5). Orman alanları toplam alanın %63,01'ni oluşturmuştur. Orman alanları çalışma sahasında daha çok kuzey, doğu ve güneydoğu kısmında görülmüştür. Güçlükönak İdil sınırından itibaren Damlaca köyünden başlayarak kuzeye doğru Ormaniçi köylerini içine alan geniş bir alandan kuzeye doğru Fındık beldesinden Koçyurdu köyü sınır olacak şekilde Siirt Eruh sınırına kadar olan; çalışma sahasının kuzey, kuzeydoğu ve güneydoğusunun tamamına yakının ormanlık alanlardan oluştuğu tespit edilmiştir. Çalışma sahasında en çok alan kaplayan ikinci arazi sınıfı mera alanlarıdır. Mera alanları, 8.044 hektar ile toplam arazinin %17,70'ini oluşturmuştur (Tablo 5). Mera alanları, çalışma sahasının daha çok güney ve kuzeyinde toplanmıştır. Kuzeyde Eruh ilçe sınırına yakın olan Dağyeli, Demirboğaz, Taşkonak köyleri ile güneyde Damlaca, Akdizgin köyleri çevresinde mera alanları görülmüştür. (Harita 6).

Tablo 5. Güçlükönak İlçesi 2012 Yılı Arazi Sınıfları

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	2012	Yüzde(%)
Yerleşim Alanları	32	0,07
Kuru Tarım Alanları	7.363	16,20
Sulu Tarım Alanları	88	0,20
Maden ve Endüstri Alanları	10	0,02
Orman Alanları	28.645	63,01
Mera Alanları	8.044	17,70
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	169	0,37
Yanmış Alanlar	0	0
Diğer Alanlar	682	1,5
Su Yüzeyleri	422	0,92
Toplam Alan (Hektar)	45.455	100(99,99)

Çalışma sahasında en çok alan kaplayan üçüncü arazi sınıfı kuru tarım alanlarıdır. Kuru tarım alanları, 2012 yılı Corine verilerine göre 7.363 hektar ile toplan alanın %16,20'sini oluşturmuştur. Kuru tarım alanları, çalışma sahasının daha çok batı kısmında görülmüştür. Tarımsal alanlar yerleşme birimlerinin de yoğun olduğu alanlara denk düşmüştür. Yağmurkuyusu, Boyuncuk Güçlükönak merkez, Damlabası, Sağkol, Akçakuşak, Gümüşyazı, Çevrimli, Koçtepe, Düğünordu ile Akdizgin köyleri çevresinde kuru tarım alanları görülmüştür (Harita 6). Çalışma sahasında diğer alanlar olan kullanılmayan kayalık, taşlık vb. alanlar 682 hektar ile toplam alan içerisinde %1,5'lik bir alan kaplamıştır. Çalışma sahasında önemli bir su yüzeyi bulunmamaktadır. 422 hektar alan kaplayan su yüzeyleri çalışma sahasının %0,92'lik bir kesimini kaplamaktadır. Çalışma sahasının batı sınırını oluşturan Dicle Nehri en önemli su kütlesi olmasına rağmen sınır hattını oluşturduğundan çalışma alanına dâhil edilmemiştir. Corine uydu verilerine göre 169 hektar sulanabilir meyve bahçeleri alanı bulunmuştur. Sulanabilir meyve bahçeleri alanı içinde %0,37'lik bir alan kaplamıştır. Meyve bahçeleri çalışma sahasının güneybatı kısmında Yağmurkuyusu köyünün kuzeyi ile Damlabası köyünün güneyi arasındaki alanda görülmüştür. 2012 yılı Corine uydu verilerine göre yerleşim birimlerinin kapladığı toplam alan ise 32 hektar ile çalışma sahasının %0,07'lik bir kısmını oluşturmuştur. Maden ve Endüstriyel Alanlar çalışma sahasına 10 hektar ile toplam alan içinde %0,02'lik bir yer kaplarken 2012 yılı verilerine göre çalışma sahasında yanmış alanlar görülmemiştir (Harita 6).

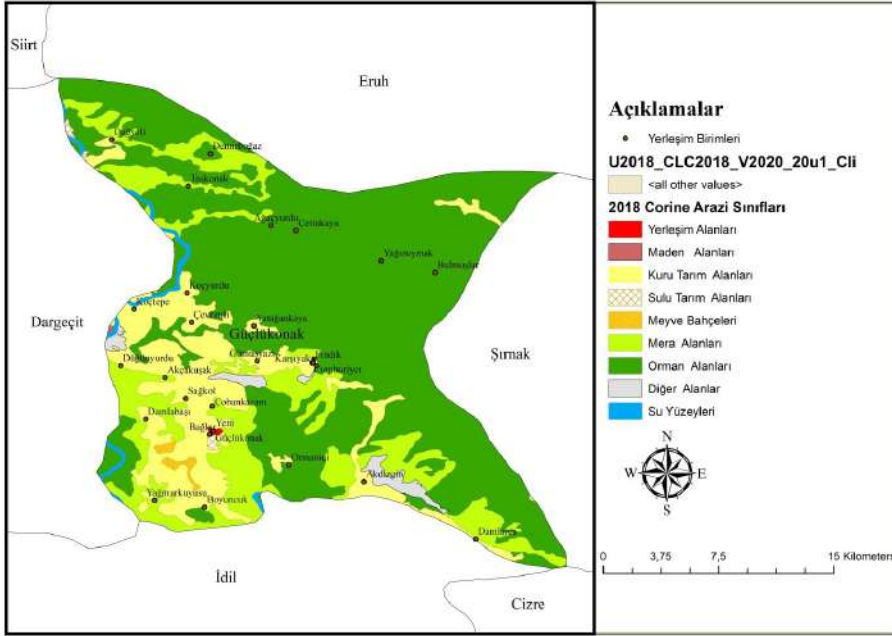
Harita 6. Güçlükönak İlçesi 2012 Yılı Arazi Sınıfları**Güçlükönak İlçesinde 2018 Yılında Arazi Kullanımı**

Güçlükönak ilçesinin 2018 yılı yapılan arazi sınıflandırma çalışmasında Corine uydu verilerine bakılarak Orman alanlarının tüm alanlar içinde 28.645 hektar ile en çok alan kaplayan arazi sınıfı olduğu görülmüştür (Tablo 6). Orman alanları, toplam alanın %63,01'ni oluşturmuştur. Orman alanları çalışma sahasında daha çok kuzey, doğu ve güneydoğu kısmında görülmüştür. Güçlükönak-İdil sınırından itibaren Damlaca köyünden başlayarak kuzeye doğru Ormaniçi köylerini içine alan geniş bir alandan kuzeye doğru Fındık beldesinden Koçyurdu köyü sınır olacak şekilde Siirt-Eruh sınırına kadar olan; çalışma sahasının kuzey, kuzeydoğu ve güneydoğusunun tamamına yakının ormanlık alanlardan oluştuğu tespit edilmiştir. Çalışma sahasında en çok alan kaplayan ikinci arazi sınıfı mera alanlarıdır. Mera alanları 8.044 hektar ile toplam arazinin %17,70'ini oluşturmuştur (Tablo 6). Mera alanları, çalışma sahasının daha çok güney ve kuzeyinde toplanmıştır. Kuzeyde Eruh ilçe sınırına yakın olan Dağyeli, Demirboğaz, Taşkonak köyleri ile güneyde Damlaca, Akdizgin köyleri çevresinde mera alanları görülmüştür. (Harita 7).

Tablo 6. Güçlükönak İlçesi 2018 Yılı Arazi Sınıfları

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	2018	Yüzde(%)
Yerleşim Alanları	32	0,07
Kuru Tarım Alanları	7.363	16,20
Sulu Tarım Alanları	88	0,20
Maden ve Endüstri Alanları	10	0,02
Orman Alanları	28.645	63,01
Mera Alanları	8.044	17,70
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	169	0,37
Yanmış Alanlar	0	0
Diğer Alanlar	682	1,5
Su Yüzeyleri	422	0,92
Toplam Alan (Hektar)	45.455	100(99,99)

Çalışma sahasında en çok alan kaplayan üçüncü arazi sınıfı kuru tarım alanlarıdır. Kuru tarım alanları, 2018 yılı Corine verilerine göre 7.363 hektar ile toplan alanın %16,20'sini oluşturmuştur. Kuru tarım alanları çalışma sahasının daha çok batı kısmında görülmüştür. Tarımsal alanlar yerleşme birimlerinin de yoğun olduğu alanlara denk düşmüştür. Yağmurkuyusu, Boyuncuk Güçlükönak merkez, Damlaabaşı, Sağkol, Akçakuşak, Gümüşyazı, Çevrimli, Koçtepe, Düğünordu ile Akdizgin köyleri çevresinde kuru tarım alanları görülmüştür (Harita 7). Çalışma sahasında diğer alanlar olan kullanılmayan kayalık, taşlık vb. alanlar 682 hektar ile toplam alan içerisinde %1,5'lik bir alan kaplamıştır. Çalışma sahasında önemli bir su yüzeyi bulunmamaktadır. 422 hektar alan kaplayan su yüzeyleri çalışma sahasının %0,92'lik bir kesimini kaplamaktadır. Çalışma sahasının batı sınırını oluşturan Dicle Nehri en önemli su kütlesi olmasına rağmen sınır hattını oluşturduğundan çalışma alanına dâhil edilmemiştir. Corine uydu verilerine göre 169 hektar sulanabilir meyve bahçeleri alanı bulunmuştur. Sulanabilir meyve bahçeleri alanı içinde %0,37'lik bir alan kaplamıştır. Meyve bahçeleri çalışma sahasının güneybatı kısmında Yağmurkuyusu köyünün kuzeyi ile Damlaabaşı köyünün güneyi arasındaki alanda görülmüştür. 2018 yılı Corine uydu verilerine göre yerleşim birimlerinin kapladığı toplam alan ise 32 hektar ile çalışma sahasının %0,07'lik bir kısmını oluşturmuştur. Maden ve Endüstriyel Alanlar çalışma sahasına 10 hektar ile toplam alan içinde %0,02'lik bir yer kaplarken 2018 yılı verilerine göre çalışma sahasında yanmış alanlar görülmemiştir (Harita 7).

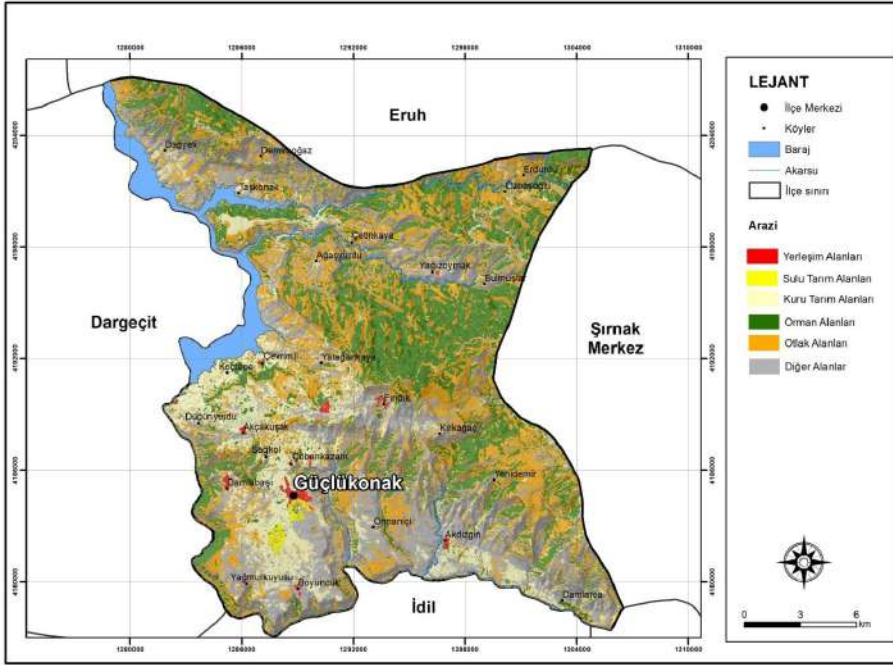
Harita 7. Güçlükönak İlçesi 2018 Yılı Arazi Sınıfları**Güçlükönak İlçesinde 2024 Yılında Arazi Kullanımı**

Güçlükönak ilçesinin 2024 yılı arazi kullanımında bazı değişiklikler görülmüştür. Yerleşim alanlarının kapladığı 199 hektar ile toplam alan içinde %0,43'e tekabül etmiştir. Çalışma alanındaki en önemli yerleşim alanı Güçlükönak ilçe merkezi ile Fındık beldesidir. Maden ve endüstriyel alanlar ise 2024 yılında çalışma sahasında görülmemiştir. Çalışma sahsında ekonomik faaliyetlerin en önemlisi olan tarımsala faaliyetlere konu olan tarımsal arazileri ise kuru tarım arazileri 5.861 hektar ile toplam alanın %12,9'unu oluştururken sulu tarım arazileri ise 163 hektar ile çalışma alanı içinde %0,35'lik bir alan kaplamıştır (Tablo 7). Sulu tarım alanları Güçlükönak ilçe merkezinin güneybatı yakasında parçalı arazilerden oluştuğu görülmüştür. Yapılan saha çalışmalarında uydu görüntülerine konu olan sulu tarım alanlarının Siirt fıstığı bahçeleri olduğu ve zaman zaman sulandığı görülmüştür. Çoğunluğunun ise kuru arazi yapısına sahip olduğu tespit edilmiştir. Çalışma alanında yer alan kuru tarım alanlarının büyük bir kısmı Güçlükönak ilçe merkezi ile Boyuncuk, Yağmurkuyusu, Damlabaşı, Düğünyardu, Akçakuşak ve Koçtepe köyleri çevresinde küçük parseller şeklinde ve dağınık olduğu görülmüştür. Çalışma sahasında yer alan bir diğer kuru tarım alanlarının ise Damlaca köyünden Akdizgin köyüne kadar olan alanda Dicle Nehri boyunca çizgisel bir hat şeklinde uzandığı görülmüştür (Harita 8).

Tablo 7. Güçlükönak İlçesi 2024 Yılı Arazi Sınıfları

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	2024	Yüzde(%)
Yerleşim Alanları	199	0,43
Kuru Tarım Alanları	5.861	12,9
Sulu Tarım Alanları	163	0,35
Maden ve Endüstri Alanları	0	0
Orman Alanları	11.052	24,32
Mera Alanları	13.203	29,05
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	0	0
Yanmış Alanlar	0	0
Diğer Alanlar	13.011	28,63
Su Yüzeyleri	1.966	4,32
Toplam Alan (Hektar)	45.455	100

Çalışma alanında en çok alan kaplayan arazi örtüsü 13.203 hektar ile mera alanları olmuştur. Mera alanları çalışma alanının Kuzey, kuzeybatı ve Doğu'sunda geniş alanlar kaplamıştır. Damlaca köyünün kuzeyinden başlayarak Çalışma alanının en kuzeyinde yer alan Dağyeli köyüne kadar olan alanda mera alanları geniş yer kaplamıştır. Orman alanları çalışma alanında dağınık olmakla beraber daha çok çalışma alanının Kuzey, Doğu ve Güneydoğusunda yükselti ve engebenin arttığı alanlarda yoğunlaşmıştır. Orman alanları çalışma sahasında 11.052 hektar ile toplam alan içinde %24,32'lik bir alana tekbül etmiştir. 2024 yılı verilerinde yanmış alanlar ve meyve bahçelerine rastlanmamıştır. 2024 yılı kontrollü veri sınıflandırmasına göre çalışma alanında yer alan su yüzeyleri 1.966 hektardır. Su yüzeylerinde esas artış çalışma alanın batısında Düğünyardu köyünden başlayarak Güçlükönak Dargeçit sınırı boyunca çizgisel bir hat oluşturan Ilısu baraj gölünün kapladığı alanlardan oluşmaktadır. Su yüzeyleri çalışma alanında %4,32'lik bir alan kaplamaktadır. Çalışma alanında en çok alan kaplayan arazi gruplarından bir diğeri 13.011 hektar ile diğer alanlar olarak bilenen ve çoğunlukla beşeri faaliyetlerin çok az olduğu bu nedenle de kullanılmayan alanlar olarak nitelendirilen kayalık, kumluk vb. alanlardan oluşmaktadır. Diğer alanlar çalışma sahasının %28,63'ünü kaplamaktadır. Özellikle Güçlükönak ilçe merkezinin güney ve güneybatısında yoğunlaşmakla beraber diğer alanlara çalasıma alanının tamamında rastlanılmıştır (Harita 8).

Harita 8. Güçlükönak İlçesi 2024 Yılı Arazi Sınıfları

Tartışma

Güçlükönak ilçesinde arazi kullanımının zamansal değişiminin ele alındığı bu çalışmada verilerin daha doğru yorumlanabilmesi adına sınıflandırma yöntemi uygulanmış ve arazi sınıfları 10 gruba indirgenmiştir. Arazi sınıflarının zamansal değişimine bakıldığında Yerleşme alanlarının 1990 ve 2000 yılında 146 hektar, 2006, 2012, 2018 yılında 32 hektar 2024 yılında ise 199 hektar olduğu görülmüştür. 1990-200 yılları arasındaki değişimin kırdan kente göç sonucu boşalan köyler ile çalışma sahasından dışarıya doğru olan yoğun göçün sonucunda yerleşme alanlarında azalmalara sebebiyet verdiği görülmüştür. Tarımsal alanlardan kuru tarım alanları çalışma sahasında değişime uğrayan arazi gruplarından biridir. 1990 ve 2000 yılında 6.738 hektar kuru tarım arazisi varken 2006 yılında kuru tarım alanları 7.320 hektar olarak görülmüştür. 2012 ve 2018 yıllarında 7.363 hektar olan kuru tarım arazisi 2024 yılına gelindiğinde 5.861 hektara gerilemiştir. Tarımsal alanlardan sulu tarım alanları ise 1990 ve 2000 yılında görülmezken 2006 yılında 80,2012 ve 2018 yıllarında 88 hektar olarak görülmüştür. 2024 yılında ise sulu tarım alanları 163 hektara yükselmiştir. Çalışma sahasında maden ve endüstriyel alanlar sadece 2012 ve 2018 yıllarında görülmüştür. 10 hektar olan maden sahalarını Ilısu baraj şantiyesi olduğu; barajın su tutmaya başladıktan sonra yani 2024 yılında ise maden ve endüstri alanlarının görülmediği tespit edilmiştir.

Tablo 8. Güçlükönak İlçesinde Arazi Kullanımının Zamansal Değişimi

Arazi Kullanım Örtüsü/Yıl	1990	2000	2006	2012	2018	2024
Yerleşim Alanları	146	146	32	32	32	199
Kuru Tarım Alanları	6.738	6.738	7.320	7.363	7.363	5.861
Sulu Tarım Alanları	0	0	80	88	88	163
Maden ve Endüstri Alanları	0	0	0	10	10	0
Orman Alanları	14.890	14.716	28.719	28.645	28.645	11.052
Mera Alanları	18.353	18.353	8.039	8.044	8.044	13.203
Meyve Bahçeleri (Sulanabilir)	0	0	169	169	169	0
Yanmış Alanlar	0	174	0	0	0	0
Diğer Alanlar	4.904	4.904	681	682	682	13.011
Su Yüzeyleri	425	425	415	422	422	1.966
Toplam Alan (Hektar)	45.456	45.456	45.455	45.455	45.455	45.455

Çalışma alanında yer alan arazi sınıflardan biri olan orman alanlarının 1990 yılında 14.890 hektar olduğu 2000 yılında 14.716 hektara gerilediği görülmüştür. 1990 ve 2000 yıllarında mera alanları 18.353 hektar olduğu görülmüştür. 2006 yılında ise orman alanlarının 14.716 hektardan 28.719 hektara yükseldiği; 2000 yılında 18.353 hektar olan mera alanlarının 8.039 hektara gerilediği görülmüştür. Dolayısıyla 2006 yılında orman alanlarında meydana gelen aşırı artış, mera alanlarının orman alanlarına dâhil edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. 2012 ve 2018 yıllarında mera alanlar 8.044 hektar orman alanları ise 28.645 hektar olarak kalmaya devam etmiştir. Mera alanlarının bir kısmının orman alanları içerisinde gösterilmeye devam edilmiştir. Bu durum uyduların görüntü alma zamanları ile alakalı olduğu ve çözünürlüklerinin düşük olmasıyla açıklanabilir. 2024 uydu verilerinde mera alanları 13.203 hektara yükselmiş olduğu orman alanlarının ise 11.052 hektara düştüğü görülmüş orman alanlarında gerçekleşen büyük düşüş diğer alanlara kaymıştır (Tablo 8). Çalışma alanında 2006, 2012 ve 2018 yıllarında 169 hektar olarak gösterilen sulanabilir meyve bahçelerinin gerçekte Güçlükönak ilçe merkezinin güneyinde denk gelen Antepfıstığı bahçeleri olduğu bazen sulandıkların tespit edilmiştir. Çalışma alanında yanmış alanlar sadece 2000 yılında 174 hektar olarak görülmüştür. Kullanılmayan alanlar olarak ifade edilen diğer alanlar 1990 ve 2000 yılında 4.904 hektar iken 2006 yılında 681, 2012 ve 2018 yıllarında 682 hektar olduğu görülmüştür. 2024 yılında ise 13.011 hektara yükseldiği görülmüştür. Orman alanlarından diğer alanlara yoğun bir geçişin olduğu görülmüştür. Su alanlarında 1990 yılından 2018 yılına kadar önemli bir değişim yaşanmazken 2024 yılında 422 hektardan 1.966 hektara yükseldiği görülmüştür.

SONUÇ

Güçlükonak ilçesinde 1990 ve 2000 yıllarında en çok alan kaplayan arazi grubu mera alanları ve orman alanları iken tarım alanları üçüncü sırada yer almıştır. 1990 yılında mera alanları toplam alanın %40,37'sini, orman alanları %32,37'sini oluştururken tarım alanları toplam alanın %14,82'sini oluşturmuştur. Her üç arazi örtüsü grubu toplam arazinin %85'inden fazlasını oluşturmuştur. 2006, 2012 ve 2018 yıllarında ise orman alanlarının tek başına toplam arazi içinde %63'ten fazla alan kaplamıştır. Mera alanlarından orman alanlarına bir kaymanın olduğu görülmüştür. Mera alanları ise topla alan içinde %17'den fazla alan kaplamıştır. 2006, 2012 ve 2018 yıllarında tarımsal alanlar ise toplam arazinin %16'dan fazlasını oluşturmuştur. Her üç arazi grubu toplam alanın neredeyse tamamını (%96'dan fazla) oluşturmuştur. Sulanabilir tarım alanları 2006 yılında itibaren 80 hektar 2012 ve 2018 yıllarında ise 88 hektar ile %0,20'lik bir alan kaplamıştır. Yerleşim alanları 1990 ve 2000 yılında 146 hektar ile %0,32'lik bir alan kaplarken 2006,2012 ve 2018 yıllarında 32 hektar ile 0,07'lik bir alan kaplamıştır. Maden ve endüstriyel alanlar sadece 2012 ve 2018 yıllarında 10 hektar olarak görülmüştür. Maden alanları Düğünyardu köyünde yapımı 2012, 2018 döneminde devam eden Ilısu Baraj alanından ibarettir. 1990 yılından 2018 yılına kadar önemli bir değişiklik görülmemiştir. Diğer alanlar olarak ifade edilen kayalık, kumul ve taşlık alanlar 1990,2000 yıllarında 4.904 hektar ile toplam alanın %10,78'ni oluştururken 2006, 4681 hektar 2012 ve 2018 yıllarında 682 hektar ile çok az bir alana tekabül etmiştir. 2024 yılında ise diğer alanlar 13.011 hektar ile toplam alan içinde %28,63'lük bir alan kaplamıştır. Diğer alanların 2018-2024 dönemleri arasında bu kadar fazla değişmesi uydu görüntülerinin çözünürlüklerinin ve uyduların görüntü alma zamanlarının farklı olmasıyla ilişkilidir. Su yüzeyler 2024 yılında 1.966 hektar ile toplam alan içinde %4,32'lik bir alan kaplamıştır. Su yüzeylerinde yaşanan artış Ilısu barajının 2019 yılından itibaren su tutmasıyla ilişkilidir. 2024 yılında yanmış alanlar, Sulanabilir meyve bahçeleri ile maden ve endüstriyel alanlara rastlanılmamıştır. Ancak saha çalışmasında Damlarca ve Boyuncuk köyü, çevresinde nar ve incir bahçelerine rastlanılmıştır. Çalışma sahasında yer alan tarımsal arazilerde değişime uğramıştır. Sulanabilir tarımsal arazilerin çok kısıtlı olduğu çalışma sahasında esas tarımsala arazileri kuru tarım arazileri oluşturmuştur. Uydu görüntülerinde 2006 yılında 80 hektar olarak görülen ve 2024 yılında 163 hektara ulaşan sulanabilir tarımsala araziler Güçlükonak ilçe merkezinin güneyinde yer alan Antep fıstığı bahçeleri olduğu tespit edilmiştir. Çalışma sahasında ekilebilen araziler içerisinde sulanabilir arazinin çok kısıtlı olduğu bunların da Dicle nehri kenarında yer alan küçük tarlalar olduğu görülmüştür. Kuru tarım arazileri ise 1990 yılında 6.738 hektar ile toplan alanın %14,82'ni oluştururken 2024 yılında 5.861 hektar ile toplan alanın 12,9'una tekabül ettiği görülmüştür. Kuru

tarım alanlarında 877 hektar azalma görülmüştür. Tarımsala alanlarda yaşanan düşüş 1990 yılı sonrası iç güvenlik sebebiyle boşalan köylerdeki arazilerin tarımsal alan dışına çıkması ve bir kısım tarımsal arazinin Ilısu baraj suları altında kalmasıyla ilişkilidir. Çalışma alanında yer alan tarımsal arazilerin büyük bir kısmı Güçlükönak ilçe merkezi, Boyuncuk, Yağmurkuyusu, Akdizgin, Damlarca, Damlabaşı, Akçakuşak köyleri çevresinde yoğunlaşmıştır.

Bütünyle karasal iklim kuşağı içinde kalan Güçlükönak ilçesinde engebe ve eğiminde etkisiyle tarımsal faaliyetlerin yeterince gelişmediği görülmüştür. İlçenin batı sınırı doğal bir sınır olan Dicle nehri tarafından belirlenmiştir. Doğu ve kuzey sınırları ise engebeli bir topografyaya sahiptir. Çalışma sahasında son 34 yıldır dışarıya yoğun bir göçün olduğu görülmüştür. Aynı zamanda çalışma sahasında nüfusun araziye dengeli bir biçimde dağılmadığı görülmüştür. Çalışma sahasında yaşana göçün önlemesi adına bazı öneriler sıralanmıştır.

Çevre il ve ilçelerle olan ulaşım bağlantısı iki yerden yapılmaktadır. Birinci yol Ilısu baraj gölünün gövdesinin hemen güneyinde yer alan bir köprü üzerinden Dargeçit ilçesine gidene yol ile sağlanmaktadır. İkinci yol ise Dicle nehrini boyunca dar ve virajlı bir biçimde Cizre'ye kadar uzanan; mecburiyetten olmasa kimsenin kullanmayacağı kadar aşınmış bir yoldur. Güçlükönak Şırnak bağlantı yolunun yeniden planlanması ve ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yapılması gerekmektedir. Şırnak'ın bir ilçesi olmasına rağmen ulaşım açısından Mardin iline daha rahat bağlandığı görülmüştür.

Tüm Türkiye'de olduğu gibi Güçlükönak ilçesinde de tarım arazilerin miras yoluyla parçalanması ve çok hisseli olması (Küsek 2014: 1) bazı alanlarda tarımsal üretimi kısıtlayıcı bir unsur olmuştur. Mevcut tarım arazilerinin mülkiyet¹ ve dağınıklık problemleri giderilmelidir.

Çalışma sahasında yer alan tarımsal arazilerin tamamına yakınında kuru tarım yöntemlerinin uygulandığı göz önüne alındığında bölgenin iklimine uyum sağlayan Antep fıstığı ve zeytin ekimi bir plan ve program çerçevesinde desteklenmelidir.

Çalışma sahasında İç güvenlik sebebiyle 1990 yılından sonra boşalan köylerin (Tuncel ve Gündoğmuş, 2013: 252) yeniden ekonomiye kazandırılması ve kırsal ekonominin canlandırılması adına köye dönüşler desteklenmeli, köye dönecek ailelere konut, hayvan ve mülkiyet desteği verilmelidir.

Çalışma sahasında yer alan mevcut tarım arazilerinin tamamının yakınına Ilısu baraj gölünün kenarında yer aldığı görülmüştür. Su-

¹ Örneğin 10 dekarlık bir tapu alanının onlarca hak sahibinin olduğu, hissedarlardan bazılarının yurt dışında olduğu ve bu yüzden çalışma sahasında kalan hak sahibinin toprağı işlemediği görülmüştür.

lanamayan bu arazilerin gerekli fizibilite çalışmalarından sonra suya kavuşturulması ekonomik verim açısından yararlı olacaktır.

Düğünyardu köyünde yer alan ve yerel halk tarafından şifalı olduğuna inanılan Belkis Ana Kaplıcalarının kapasite ve ulaşım sorunu çözülp tanıtımın yapılması Güçlükönak ekonomisi açısından yararlı olacaktır.

Çalışma sahasında yer alan diğer arazilerin hektar ve oranları göz önüne alındığında çalışma sahasında yer alan diğer arazilerin kayalık, taşlık vb. alanların orman alanlarına dâhil edilmesi için ormanlaştırma çalışmaları yapılmalı, bu kapsamda bölgenin iklimine uyum sağlayan meşe ve melengiç fidanları dikimi uygun olacaktır.

Çalışma sahasında kırsal kesimde önemli bir geçim kaynağı olan küçükbaş hayvan yetiştiriciliği teşvik edilmelidir. 2019 yılından sonra su tutmaya başlayan Ilısu Baraj Gölü üzerinde kültür balıkçılığının desteklenmesi baraj gölü çevresinde yer alan köylüler için alternatif bir geçim kaynağı olacaktır. Arazi kullanımından kaynaklanan sorunların çözümü için il tarım müdürlüğü ve ilçe tarım müdürlüğü çalışma sahasında yaşayan çiftçilerle diyalog halinde olmalı çözüm önerileri hakkında bölge insanı bilgilendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Ayaz, M.E., Polat, M.A., Şengüler, İ., Yıldırım, N. (2018). Türkiye'nin yeraltı zenginlikleri potansiyeli ve Şırnak ilindeki durum. İ. Baz, D. Alp, D. Ö. Bilgin (Ed.) Şırnak enerji ve *maden potansiyeli* içinde (1.baskı ss. 303-325). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Konya. <https://core.ac.uk/download/481566657.pdf>

Devlet İstatistik Enstitüsü (2000). *Genel nüfus sayımı*. 20 Nisan 2025 <https://kutuphane.tuik.gov.tr/yordam/> adresinden erişilmiştir.

Doğu, A.F. ve Ek Sevgi. E. (2021). Kasrik boğazı ve Cizre arasında kalan alanın jeomorfolojisi, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 4(11), 1038-1059. <https://doi.org/10.26677/TR1010.2021.861>

Güçlükönak Festivali (22 Nisan 2025) sirnakh Haber73.com. 20 Mayıs 2025 tarihinde <https://sirnakh Haber73.com/sirnakta-2-guclukonak-doga-kultur-ve-su-sporlari-festivali-basladi-41601h.htm> adresinde erişilmiştir.

Güçlükönak ilçesinin ekonomisi (t.y). <http://www.guclukonak.gov.tr> 15 Mayıs 2025 tarihinde <http://www.guclukonak.gov.tr/ilce-nin-tarihi-ve-cografi-durumu#:~:text=%C4%B0l%C3%A7enin%20ekonomisi%20tar%C4%B1m%20ve%20hayvan%C4%B1l%C4%B1%C4%9Fa,k%C4%B1l%20ke%C3%A7isi%20Ankara%20ke%C3%A7isi%20yeti%C5%9Ftirilir> adresinden erişilmiştir.

Güçlükönak Kaplıcaları (t.y). sırnak.gov.tr 2 0 Mayıs 2025 tarihinde <http://www.sirnak.gov.tr/kaplıcalar> adresinde erişilmiştir.

Güçlükönak İlçesinin turistik değerleri nelerdir? (t.y). sırnak.ktb.gov.tr 20 Mayıs 2025 tarihinde <https://sirnak.ktb.gov.tr/TR-372082/guclukonak.html> adresinde erişilmiştir.

Gülersoy, A.E. (2014). Yanlış arazi kullanımı, *Elektronik Sosyal Bilgiler Eğitimi Dergisi*,

1(2),49-128. <https://www.researchgate.net/publication/292982358>

Karabacak, K. (2015). *Karpaz yarımadası'nın (KKTC) arazi kullanımı* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.

Küsek, G. (2014). Türkiye'de arazi toplulaştırmasının yasal durumu ve tarihsel gelişimi,

Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi, 29(1), 1-6.

Özdemir, M.A. ve Bahadır, M. (2010). Uzaktan algılama ile Acıgöl havzası'nda arazi kullanımının zamansal değişim analizi (1975-2005), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(12). 336-350

Sarı, H. ve Özşahin, E. (2016). CORINE Sistemine göre Tekirdağ ilinin AKAÖ (Arazi Kullanımı/Arazi Örtüsü) özelliklerinin analizi/ Analysis of LULC (Landuse/Landcover) characteristics of Tekirdag province based on the CORINE system, *Alinteri Journal of Agriculture Science*, 30(1), 13-26.

Tuncel, G. ve Gündoğmuş, B. (2013). Güneydoğuda yaşanan köy boşaltma hadiselerinin siyasal yansımaları ve Şırnak il ölçeğindeki seçmen tercihi etkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(44), 234-254.

Türkiye İstatistik Kurumu, (2025). Türkiye İstatistik Kurumu-İstatistiki Tablolar İçinden 20 Mayıs 2025 <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?locale=tr> adresinden erişilmiştir.



Cumhuriyet Dönemi Nüfus Sayımlarında Güçlükonak Demografisi

Dr. Hikmet YAMAN

Giriş

Modern Türkiye'nin kuruluş süreci, yalnızca siyasi rejimin değişimiyle sınırlı kalmamış; devletin birey ile kurduğu ilişkinin biçimlenmesinde de köklü bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümün izlerini sürebileceğimiz en temel kaynaklardan birisi, hiç kuşkusuz, 1927-1950 aralığında gerçekleştirilen Cumhuriyet tarihinin ilk genel nüfus sayımlarıdır. Cumhuriyet yönetimi, demografik yapıyı yalnızca sayısal bir envanter olarak değil, aynı zamanda toplumun sağlık, eğitim, üretim ve aile yapısı gibi alanlarda nasıl bir görünüm arz ettiğini tespit edebileceği kapsamlı bir toplumsal harita olarak değerlendirmiştir. Sayımın hem niceliksel hem de niteliksel kapsamı, devletin yeni vatandaşlık anlayışını nasıl kurmak istediğini ve bu anlayış doğrultusunda hangi veri türlerini önceliklendirdiğini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Bu çalışmanın odağında yer alan Eruh kazasına bağlı Güçlükonak (Bâsa) köyü, Cumhuriyet'in erken döneminde Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan ve geleneksel yapısını muhafaza eden kırsal bir yerleşim birimi olarak, merkezi otoritenin toplumsal denetim ve kayıt faaliyetlerine nasıl dâhil edildiğini gözlemlemek açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Nüfus sayımları çerçevesinde genel olarak Eruh temelinde derlenen veriler, yalnızca nüfusun sayısal niteliğine değil, aynı zamanda yaş gruplarına, cinsiyete, medeni duruma, meslek dağılımına, okuryazarlık oranlarına ve engellilik durumlarına ilişkin ayrıntılı bir tablo sunmaktadır. "Nüfusun yaşlara taksimi", "kadınların hangi işle meşgul oldukları", "okur ve yazarlık derecesi" ve "nüfusun maluliyetlere göre tasnifi" gibi sayım defterlerindeki özgün başlıklar, devletin toplumu nasıl tanımladığını, bireyi hangi yönleriyle anlamlandırmaya çalıştığını, hangi toplumsal kategorilerin görünür kılınmaya değer bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu makalede, söz konusu başlıklar bağlamında Eruh'a ilişkin sa-

yım verileri sistematik biçimde ele alınmakta; hem dönemin istatistiksel yaklaşımı hem de yerel toplumsal yapı üzerine çıkarımlarda bulunulmaktadır. Ayrıca, Erüh ve Güçlükönak özelinde Türkiye'nin doğusundaki kırsal toplum yapısına ışık tutarak devletin toplumla kurduğu yeni ilişki biçiminin mikro düzeydeki izlerini de görünür kılmayı hedeflemektedir.

1. Cumhuriyetin İlk Nüfus Sayımları: Güneydoğu Anadolu'nun Konumu

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadroları, devleti sadece siyasal olarak değil, aynı zamanda toplumsal olarak da yeniden inşa etmeyi hedeflemişlerdir. Bu inşa sürecinin merkezinde konumlandırılmış nüfus sayımları, Türkiye'nin demografik envanterini ortaya koymasının yanında devletin modernleşme, merkezîleşme ve vatandaşlık üretme çabalarına katkıda bulunmuştur. 1927-1950 yılları arasında yapılan ilk beş sayım, yeni devletin kimlik, ekonomi ve yönetim alanlarında kendini nasıl kurguladığını yansıtmak açısından önemlidir. Özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi, bu dönemin nüfus politikalarında hem sosyokültürel farklılıkları hem de devletin buraya yönelik özel yaklaşımını test ettiği bir coğrafya olmuştur.

1.1. Sayım Pratiklerinin Kurumsallaşması: 1927 ve 1935 Örnekleri

Cumhuriyet tarihinin ilk genel nüfus sayımı, 28 Ekim 1927 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Sayım günü ülke genelinde sokağa çıkma yasağı uygulanmış, her hane tek tek ziyaret edilmiştir. Toplanan verilerde yaş, cinsiyet, doğum yeri, medeni hâl, anadil, ikinci dil, okuryazarlık, din ve engellilik gibi göstergeler yer almıştır. Bu göstergeler, sadece sayısal değil, aynı zamanda toplumsal normların ve kimlik tanımlarının yeniden kurgulanmasına hizmet etmiştir. Özellikle "konuşulan dil" sorusu, çok dilli Anadolu gerçekliğinin kayıt altına alınması açısından dikkat çekicidir.¹

1935 yılında yapılan ikinci sayım ise daha kapsamlıdır. Bu dönemde nüfusun eğitim düzeyi, ekonomik faaliyeti ve göç eğilimleri gibi göstergeler detaylandırılmıştır. Devlet, yalnızca bireyin kimliğini değil, aynı zamanda üretkenliğini ve yerleşim biçimini de analiz ederek, vatandaş profilini ekonomik ve ideolojik bağlamda şekillendirmeye başlamıştır.² 1935 sayımı, ayrıca 1931'de kurulan İstatistik Umum Müdürlüğü'nün organizasyonel yetkinliğiyle merkezi veri toplama siste-

1 Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 72-75.

2 Tanıl Bora, "Nüfus Sayımı ve Kimlik Politikaları", *Birikim* 204 (2006), s. 56-59.

minin kurumsallaştığını göstermektedir.³

1.2. Savaş Yıllarında Sayımın Niteliği ve 1950’de Dönüşüm

1940 ve 1945 yıllarında yapılan nüfus sayımları, II. Dünya Savaşı’nın Türkiye üzerindeki sosyoekonomik ve demografik etkileri altında gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde erkek nüfusun silah altına alınması, göçler ve ekonomik daralma, sayım sonuçlarını doğrudan etkilemiştir. Özellikle kırsal bölgelerde veri güvenilirliği sınırlı kalmış, bazı bölgelerde eksik bildirimler tespit edilmiştir.⁴

1950 sayımı ise, Türkiye’nin çok partili hayata geçiş sürecine denk gelmesi açısından önemlidir. Bu sayımda özellikle kentleşme, iç göç ve eğitim göstergelerinde hızlı değişimler gözlemlenmiştir. Bu bakımdan, ilk beş nüfus sayımı birlikte tahlil edildiğinde, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren demografik yapıdaki dönüşümün yanı sıra devletin toplumla kurduğu ilişkinin araçsal ve yönetsel niteliğinin de netleşmekte olduğu görülecektir.⁵

1.3. Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin Demografik Temsili

Güneydoğu Anadolu Bölgesi, 1927 sayımında çok dilli yapısı, düşük okuryazarlık oranı ve görece yüksek doğurganlık oranlarıyla dikkat çekmiştir. Bölgede Kürtçe, Zazaca, Arapça ve Süryanice gibi dillerin varlığı sayım sonuçlarına açıkça yansımıştır. Bu, devletin ulusal birliği sağlayacağı düşüncesine aykırı bir tablo olarak değerlendirilmiş; özellikle 1935 sonrasında bölgeye yönelik iskân ve dil politikaları sertleşmiştir.⁶

Bölgedeki kadın okuryazarlığı oranı 1935 sayımında %2’nin altındadır. Bu veri, eğitim politikalarının bölgesel farklılıkları dikkate almadan uygulandığını; dolayısıyla bölgesel eşitsizliklerin pekiştiğini göstermektedir.⁷ Ayrıca savaş yıllarında bölgedeki genç erkek nüfusun askerlik gibi özel durumlar nedeniyle hareket hâlinde olması, sayımların sağlıklı yürütülmesini zorlaştırmıştır.⁸

1927-1950 arasındaki nüfus sayımları, Türkiye Cumhuriyeti’nin yalnızca demografik yapısını belgelemekle kalmamış; aynı zamanda

3 Türkiye İstatistik Kurumu 1927 Genel Nüfus Sayımı Raporu, Ankara, 1928, s. 3-12.

4 T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Umum Müdürlüğü 1935 Genel Nüfus Sayımı, Ankara, 1936, s. 9-14.

5 Lale Yalçın-Heckmann, “Ethnic Mobilization in Turkey: The Case of Kurds”, *Nations and Nationalism* 1, No.3 (1995), s. 389-392.

6 Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Yıllığı 1927, Ankara, 1928, s. 24-28.

7 Joost Jongerden, *The settlement issue in Turkey and the Kurds: An analysis of spatial policies, Modernity and War*, Leiden: Brill, 2007, s. 118-122.

8 Füsün Üstel, *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2004, s. 134-139.

bu yapıyı yeniden tasarlama çabasının bir uzantısı olmuştur.

Bu sayımlar sayesinde devlet, vatandaşın kim olduğunu tanım-
lamış, bölgesel farkları gözlemlemiş ve zamanla müdahale araçlarını
oluşturmuştur. Güneydoğu Anadolu özelinde ise, sayım verileri, böl-
genin Türkiye'nin uluslaşma projesi içinde nasıl bir konumda olduğu-
nu göstermesi açısından kritiktir.

2. 1927-1950 Nüfus Sayımlarında Güçlükönak Demografisi

2.1. 1927 Nüfus Sayımında Eruh

1927 nüfus sayımı verilerine göre Siirt nüfusunun tamamı tabiiyet itibarıyla Türkiyelidir.⁹ Başka memleketlere mensup kişilerin tespit edilmemiş olması, dikkate değer bir ayrıntıdır. Yakın komsu ülkelerden veya uzak devletlerden çeşitli faaliyet kollarına mensup kişilerin olmayışı, diğer kentlerle karşılaştırıldığında olağan mı, tercih edilen bir durum mu ya da mecbur kalınmış bir vaziyet mi olduğu hususlarında yorumlaması güç bir şehir karakteristiği olarak öne çıkmaktadır.

Bu bağlamda, Cumhuriyetin ilk nüfus sayımında Eruh'un doğum yeri tasnifi itibarıyla diğer kategorilerle kıyaslandığında farklı bir düz-
leme oturduğunu belirtmek gerekir. Erkeklerde 6637, kadınlarda da 8241 kişi olmak üzere toplam 14.878 kişinin doğum yeri Türkiye olarak kayıtlara geçmiştir. Bir başka millete mensup herhangi bir kayıt olmamakla birlikte erkeklerde 31, kadınlarda ise 1 kişinin doğum yeri "meçhul" olarak kaydedilmiştir.¹⁰ Diğer taraftan, "meçhul" tabirinin buradaki karşılığına denk gelen "kimliği belirsiz kişi" tanımlaması, bilhassa Eruh ve köyleri özelinde yerel mahiyette sosyoekonomik ve kültürel çıkarımlar yapılabilmesi noktasında araştırmacının işini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, Bâsa gibi Eruh köylerinin geçit vermez coğrafyası göz önünde bulundurulduğunda özellikle dışarıdan Bâsa'ya ve Bâsa'dan dışarıya doğru bir nüfus hareketliğinin ya da etkileşiminin son derece uzak bir ihtimal olduğu sonucuna varılabilir. Daha da önemlisi, insana verilen değerlerin bir yansıması olarak değerlendirilmiş nüfus sayımlarının ilk verilerinde Eruh nüfusu içerisinde öne çıkan kimliği belirsiz 34 kişi hakkında insani karakteristikler temelinde ipucu verebilecek herhangi bir malumattan yoksun olmak, kadim bir köy olarak öne çıkan Bâsa bağlamındaki ilmi merakı derinleştirmektedir.

Eruh nüfusunun ana lisan özelindeki dağılımı, kendine özgü bir

9 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufassal Neticeler – İcmal Tabloları (Recensement général de la population au 28 Octobre 1927 – Fascicule: Résultats détaillés pour les vilayets – Tableaux récapitulatifs)*, Türkiye Cumhuriyeti Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, Ankara, 1929, s. 261.

10 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufassal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 281.

çeşitlilik arz etmektedir. Erkeklerde 164, kadınlarda 152 kişinin Türkçe; erkeklerde 71, kadınlarda 72 kişinin Arapça; erkeklerde 6433, kadınlarda ise 8018 kişinin ana dilinin Kürtçe olduğu tespit edilmiştir.¹¹ Erkek kadın oranı Türkçe ve Arapça dillerinde birbirine yakınen Kürtçe konuşan kadın ve erkek nüfus arasında yadsınamayacak bir farklılık göze çarpmaktadır.

Dinler itibarıyla Eruh nüfusu verileri, doğum yeri dağılımındaki baskın görünümle uyum içerisinde. Bilindiği üzere, 1927 sayımında Türkiye bütününde Katolik, Protestan, Ortodoks, Ermeni, Hristiyan ve Musevi nüfusun tespitine de büyük bir ihtimam gösterilmiştir. Bununla birlikte; Bâsa, Eruh veya Siirt genelinde bu dinlere mensup herhangi bir kişi bulunamamıştır. Erkeklerde 6666, kadınlarda da 8226 olmak üzere toplam 14892 kişinin Müslüman; erkeklerde 2, kadınlarda ise 12 kişinin sair dinlere mensup olduğu tespit edilmiştir.¹² Sair dinler tasnifinde, Bâsa gibi köylerin inanç dinamiklerinin tam olarak hesap edilemediğini ve bu durumunda da nüfus kayıtlarına yansıdığını ortaya koymaktadır. Daha net bir ifadeyle, Yezîdîler veya Ezîdîler olarak bilinen bir kısım bölge halkının Zerdüştlük inancına mensubiyetinin bahse konu nüfus sayımında kayıt altına alınamamış olması, nüfus planlamasının yerel dinamikleri ıskalamış olabileceğine güçlü bir şekilde işaret ettiği düşünülmektedir.

1927 nüfus sayımına göre Eruh nüfusunun maluliyetler durumuna göre dağılımı da aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.¹³

Tablo 2.1.1. Eruh Nüfusunun Maluliyetlere Göre Dağılımı [1927]

	Maluliyeti Bulunmayan	Kör	Sağır	Topal	Çolak	Kambur	Sair Maluliyetler
Erkek	6.418	47	8	11	6	2	176
Kadın	8.142	38	3	6	1	0	52
Toplam	14.560	85	11	17	7	2	228

Köylere dağılımı hakkında doğrudan herhangi bir detay olmakla birlikte erkeklerde 250, kadınlarda ise 100 olmak üzere 350 kişinin Eruh genelinde engelli olarak kaydedilmiş olması, toplumsal yaşamın merkezinde yer alan engelli bireylerin dönem şartlarının güçlüğü ve sosyal hizmetler mefhumunun henüz o coğrafyada kök salmamış olduğu gerçeği dolayısıyla hassas, kırılğan ve muhtaç kimseler olarak köylerdeki maneviyatın gölgesi ve himayesi altında hayatlarına

11 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 245.

12 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 223.

13 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 223.

devam ettiklerini söylemek mümkündür. Mevsim şartları ve genelde Gabar gibi dağlık bölgelere kurulmuş Bâsa benzeri köylerin engebeli coğrafyası, savunmasız konumdaki engelli bireylerin yakınları başta olmak üzere yerel halk tarafından gözetildikleri, koruyup kollandıkları ve yaşamlarını idame edecek şekilde desteklendikleri düşüncesini beraberinde getirmektedir. Engeller içerisinde belirgin bir şekilde öne çıkan körlüğün yanı sıra sair engele sahip nüfusun yüksekliği de dikkat çekmektedir. Tüm engel sınıflamasında erkek nüfusun hep daha fazla oluşu da bir diğer karakteristik olarak öne çıkmaktadır.

Tablo 2.1.2. Eruh Nüfusunun Meslekler İtibarıyla Dağılımı¹⁴

	Zirai	Sinai	Ticari	Serbest	Memur	Hâkim	Ordu	P.T.T	Muhtelif	Mesleksiz Mesleği Meşgul
E	2.596	27	51	95	25	2	50	3	58	3.771
K	467	5	1	0	0	0	0	0	2	7.767
T	3.063	32	52	95	25	2	50	3	60	11.538

Tablodan da anlaşılabileceği üzere Eruh ve köylerinin üzerine kurulduğu topraklar, ne tür mesleki uğraşların yapılabileceğini kendiliğinden haber vermektedir. Eruh nüfusunun içerisindeki işler ve çalışır hâldeki nüfus; erkeklerde 2897, kadınlarda 475 olmak üzere toplam 3372, üzerinde durulması gereken bir veridir. Meslek mensubiyetinde erkeklerin baskın ağırlığı teşkil etmesi ve kadınların çok az oranlarla yalnızca bir iki meslek kolunda varlık göstermesi, Eruh ve köylerine getirilebilecek bir eleştiri olmaktan uzaktır. Yanıltıcı yönleri dikkate alınarak Bâsa gibi yerleşimlerin kendi dinamikleri ve toplumsal dokularıyla açıklanmalıdır. Kırsal veya köy yaşamını kadın olmaksızın ele almak, kadınların arazide olmadıklarını varsaymak; zirai, sinai ve ticari faaliyetlere uzak olduklarını düşünmek ve sırf ev işleriyle hemhâl olduklarını mütalaa etmek, birçok açıdan kusurlu ve eksik bir yaklaşımdır.

Kadınlar, kendi hanelerinde ve köylerinde üretime dönük her bir aktivitenin kilit unsurları olarak hâlen Bâsa'nın ve daha nice yerleşimlerin kilit unsurlarıdır. Cumhuriyetin henüz ilk yıllarında Bâsa gibi köylerin mevsimler süren kapalılığı göz önüne getirildiğinde, kadınlar asli hane işlerinin haricinde tarım ve hayvancılıkla doğrudan iştigal olmaktadır. Yapılan her işe ve üretilen her bir ürüne, elleri ve sırtlarıyla mutlak surette şekil veriyorlardı. Bugün sıklıkla kullanılmaya devam edilen “hayat müsterek” ifadesinin temeli belki de Bâsa ve ci-

14 Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları, s. 201.

var bölge köylerinin kadınlarıdır. Hayat müsterekti, sosyal yaşam ve iş hayatı da öyle. Kadınlar daima aktifti; zirai her bir faaliyetin hazırlık aşamasının merkezinde, icra faaliyetinin tam kalbinde, mahsulün toplanması veya kaldırılması safhasının her bir zerresinde kadının emeği söz konusuydu. Bu nedenle, sinai ve ticari gibi meslek kolları genel olarak doğrudan erkeklerin sorumluluğunda olduğundan kadınların buralarda sayıca düşük kalması, yalnızca bir sayısal veridir. Bir başka açıdan yaklaşıldığında ise Eruh'u meydana getiren Bâsa ve diğer köylerde; memur, hâkim, ordu ve posta gibi mesleklerde kadınların olabileceğini düşünmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Diğer taraftan, kadınların meslek kollarındaki dağılımını direkt açıklayan bir diğer kritik göstergenin de mesleksiz veya mesleği meçhul nüfus içerisindeki belirgin farklılık olduğu düşünülmektedir. Nitekim erkeklerde 3771, kadınlarda da 7767 olmak üzere toplam 11538 kişi mesleksiz veya mesleği meçhul olarak kayıtlara geçirilmiştir. Kadın nüfusunun büyük bir kesiminin bu şekilde kaydedilmesi, ulusal ve yerel ölçekteki farklılıkların nüfus sayımlarına yansımaları olarak da okunabilir. Bâsa gibi köylerde kendilerine biçilmiş rollerin gereğini kesintisiz bir şekilde yerine kadınların genel nüfus sayımlarında mesleki sınıflandırılmaya tabi tutulmuş olmalarından ileri gelen sayısal farklılıklar söz konusudur.

Eruh kazası nüfusunu medeni hâl, yaş grubu ve tahsil hususlarında ayrıntılandıran farklı tablolar aşağıda belirtilmektedir.

Tablo 2.1.3. Eruh Nüfusunun Medeni Hâl Dağılımı¹⁵

Cinsiyet	Nüfus Mevcudu	Medeni Hâl				
		Bekâr	Evli	Dul	Boşanmış	Meçhul
Erkek	6.668	3.482	3.041	132	12	1
Kadın	8.242	3.633	3.588	998	22	1
Toplam	14.910	7.115	6.629	1.130	34	2

14910 olarak tespit edilmiş toplam Eruh nüfusu içerisinde dikkat çeken hususların başında, boşanma ve dul başlıkları gelmektedir. Boşanma sayılarına bakıldığında, boşayan kadın ve boşayan erkek gibi sınıflandırmanın baz alındığı veya böyle bir mana belirlediği izlenimi uyanmaktadır. 1927 itibarıyla toplamda 34 ailenin dağıldığı çıkarımını yapmak da mümkündür. Bu sayı resmîyete dökülüp dökülmediği hususu da ilginç bir arka plan sunabilir.

4 Ekim 1926 yılında yürürlüğe giren Türk Medeni Kanunu ile Tür-

15 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufassal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 179.

kiye’de boşanma olgusu hukuki bir zemine oturmuştur.¹⁶ 1927 sayımı sınırlı da olsa bu doğrultuda sunduğu ilk verilerle önemli bir gelişmeye tekabül gelmektedir. Türkiye genelindeki oranların düşüklüğü; aile yapısının hâlen büyük ölçüde geleneksel kalıplar içerisinde kalması, kadının ekonomik bağımsızlıktan yoksun oluşu ve toplumsal baskının olması gibi faktörlere dayandırılmıştır.¹⁷ Buna ek olarak, henüz boşanma mefhumunun toplumsal yaşam içerisinde tam anlamıyla yer edinmemiş oluşu ve bu doğrultuda elle tutulur bir hukuki farkındalığın şekillenmemiş olması da düşük verilerin açıklanmasında kullanılan etkenlerdir.¹⁸ Eruh özelinde boşanma bağlamında söylenebilecek son ilginç husus da kadınların erkeklere sayısal üstünlüğüdür. Diğer taraftan, dul nüfusu oranlarında da kadınların ezici çoğunluğu oluşturdukları görülmektedir.

Tablo 2.1.4. Yaş Gruplarına Göre Eruh Nüfusu¹⁹

Yaş Grupları										
	1 Yaş Altı	1-2	3-6	7-12	13-19	20-45	46-60	61-70	71 ve +	Yaşı Meçhul
E	183	977	1.017	729	499	2.148	739	276	85	15
K	112	755	1.209	794	824	3.380	905	175	86	2
T	295	1.732	1.226	1.523	1.323	5.528	1.644	451	171	17

1927 itibarıyla Eruh nüfusunun genel olarak genç ve dinamik bir görünüme sahip olduğu söylenebilir. Nüfusun büyük bir çoğunluğu, 3-6 yaş ve 20-45 yaş aralıklarında toplandığı görülmektedir. 1-45 aralığındaki nüfusun toplamı dikkate alındığında da neredeyse yaşlı nüfusun yok denecek kadar düşük bir yer kapladığı görülecektir. Her men her yaş grubunda da kadın nüfusun daha fazla olan zümre olduğu ayrıntısı da önemlidir. Yaşı tespit edilememiş kişilerin **Tablo 2.1.1.** içerisinde detaylandırılan maluliyetlerden birisinden mustarip olduğu ve bu nedenle nüfusa kayıtlarına geçirilmedikleri düşünülmektedir. Bu tür ayrıntılar, sayımın sahada yapılıp yapılmadığı veya ne tür bir zaman aralığında hangi imkânlarla tatbik edildiği hususunda da Bâsa gibi yerleşimler özelinde merak uyandırmaktadır.

16 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 45.

17 Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları 2003, s. 122-125.

18 Enver Ziya Karal, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Cilt V, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981, s. 98-100.

19 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 179.

Tablo 2.1.5. Erüh Nüfusunun Okuma Bilen-Bilmeyen Dağılımı²⁰

	Okuma Bilen	Okuma Bilmeyen
Erkek	126	6.542
Kadın	0	8.242
Toplam	126	14.784

Erüh nüfusunun okuma bilmediği sonucu bariz bir şekilde kayıtlara geçmiş olmakla birlikte dönem şartlarının ağırlığı, dağ köylerine dışarıdan erişimin neredeyse hiç olmayışı ve Cumhuriyetin henüz ilk yıllarını geçiriyor oluşu nedeniyle okuma yazma seferberliğinin Erüh ve köylerine kadar taşındığını söylemek sağlıklı değildir. **Tablo 2.1.2.** içerisinde nüfusun mesleklere göre dağılımında öne çıkan ve Erüh'un kendi kaynaklarıyla açıklanamayacak memur, hâkim, asker, postacı ve muhtelif iş kollarına mensup kişilerin okuma bilen 126 kişiyi meydana getirdiği düşünülmektedir. Geri kalan 14784 kişilik okuma bilmeyen nüfus, Erüh ve köylerinin kendi hâllerindeki varlıklarını güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tablo 2.1.6. Erüh Nüfusu [1927]²¹

Erkek	Kadın	Toplam	Yüzölçümü	Nüfus Yoğunluğu	Mevki Adedi
6.668	8.242	14.910	1.550	9,6	130

1927 nüfus sayımı, Türkiye'nin demografisini ortaya koymak ülkesiyle tertip edilmiş ilk teşebbüs olma özelliğini taşımaktadır. Burada, Erüh ve Bâsa özelinde de tecrübe edildiği üzere köyler hakkında herhangi bir fikir vermemekte ve daha ziyade dar kapsamlı sayılabilecek veriler sunmaktadır. Buna rağmen, salt tahlil edilen kısımlardan dahi ibaret olsa sosyokültürel bağlamlarda çıkarımlarda bulunabildiğimiz son derece önemli bir hadisedir.

2.2. 1935 Nüfusu

1935 nüfus sayımı verilerinde doğrudan Bâsa hakkında bir geçmemesine rağmen köyler hakkında birçok açıdan önemli enformasyona tesadüf edilmektedir.

20 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. 179.

21 *Umumi Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I: Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları*, s. XIV.

Tablo 2.2.1. Merkez ve Köyler İtibarıyla Eruh Nüfusu [1935]²²

Kaza	Merkez			Köyler			Toplam		
Eruh	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam
	421	433	854	9.275	10.455	19.730	9.696	10.888	20.581

Tabloda yer verilen bilgiler, Eruh nüfusunun 1927 sayımıyla kıyaslandığında 5671 kişi arttığını teyit etmektedir. Ancak, burada altı çizilmesinde yarar görülen husus gerek 1927 gerekse de 1935 sayımlarında nüfusun büyük bir ekseriyetinin köylerde toplanmış olmasıdır. Kadın nüfus, bir önceki seçim sonuçlarında olduğu gibi yine erkek nüfustan fazladır.

Tablo 2.2.2. Eruh Köyleri²³

Kaza	Köy Adedi	Ortalama Köy Nüfusu	Beher Köye İsabet Eden Mesahi
Eruh	113	175	13.7

113 olarak tespit edilmiş köy adedi, Eruh gibi bir bölge için çok önemli bir sayıdır. Birbirlerine uzaklıkları ve yakınlıkları da göz önünde bulundurulduğunda 1935’lerde Eruh köylerinin canlı bir yaşam ekosistemi oluşturduğu söylenebilir.

1927 sayımında Eruh’u öne çıkaran hususların başında gelen okuma bilen-bilmeyen tasnifinin 1935 sayımında da Türkiye genelinde benzer bir görünüm sunduğu gerçeğini, Siirt nüfusundaki dağılım oranları desteklemektedir. Buna göre, toplamı 63231 olan erkek nüfusu içerisinde okuma bilen 4322 [%6,8], bilmeyen 58909 [%93,2] kişi; kadınlarda okuma bilen 462 [%0,7], bilmeyen 63825 [%99,3] kişi bilgisi, bölge genelindeki atmosferi özetlemektedir.²⁴

Tablo 2.2.3. Eruh Merkez Nüfusunun Okuma Oranları²⁵

	Okuma - Yazma Bilen	Yalnız Okuma Bilen	Okuma - Yazma Bilmeyen	Toplam	Oran	
					Bilen	Bilmeyen
Erkek	41	1	379	421	10.0	90
Kadın	7	0	426	433	1.6	98.4
Toplam	48	1	805	854	5.7	94.3

22 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1935 – Türkiye Nüfusu Kati Tasnif Neticeleri (Recensement générale de la population au 20 Octobre 1935 – Population de la Turquie résultats définitifs), Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Direktörlüğü, Cilt 60, Mehmet İhsan Basımevi, Ankara 1937, s. 47.

23 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1935 – Türkiye Nüfusu Kati Tasnif Neticeleri, s. 40.

24 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1935 – Türkiye Nüfusu Kati Tasnif Neticeleri, s. 209.

25 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1935 – Türkiye Nüfusu Kati Tasnif Neticeleri, s. 289.

Tablo 2.2.4. Erüh Köyler Nüfusunun Okuma Oranları²⁶

Yer	Cinsiyet	Okuma - Yazma Bilen	Yalnız Okuma Bilen	Okuma - Yazma Bilmeyen	Toplam	Oran	
						Bilen	Bilmeyen
Erüh	Erkek	109	4	9.162	9.275	1.2	98.8
Nahiye	Kadın	7	0	10.448	10.455	0.1	99.9
Köyler	Toplam	116	4	19.610	19.730	0.6	99.4

Tablo içerisindeki oranlar, okuma bilen ve bilmeyen kesim arasındaki ezici farkı kendiliğinden ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, nahiyelerle birlikte Erüh yerleşimlerinin 130'un çok üzerinde olacağı gerçeğinden hareketle okuma yazma bilen kadın ve erkek toplam nüfusun 120 olarak kayıtlara geçmiş olması zikre değer bir gelişmedir.

2.3. 1940 Nüfus Sayımı

1935 verileriyle mukayese edildiğinde, merkez ve köyler itibarıyla Erüh nüfusunda ciddi bir hareketliliğin yaşanmadığı görülecektir. Bununla birlikte, köy ve nahiyelerdeki nüfus artışı merkez nüfusa göre biraz daha belirgin olmuştur.

Tablo 2.3.1. Merkez ve Köy Nüfusu İtibarıyla Erüh²⁷

Kaza	Merkez			Nahiye ve Köyler			Toplam		
Erüh	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam
	476	444	970	10.364	10.655	21.019	1080	11.099	21.939

Tablo 2.3.2. Erüh Köy Adedi ve Ortalama Köy Nüfusu²⁸

Kaza	1940			1950		
Erüh	Köy Adedi	Ort. Köy Nüfusu	Her Köye Düşen Yüzey Ölçü	Köy Adedi	Ort. Köy Nüfusu	Her Köye Düşen Yüzey Ölçü
	94	224	15.7	113	175	13.7

26 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1935 – Türkiye Nüfusu Kati Tasnif Neticeleri, s. 289.

27 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1940 – Vilayet, Kaza, Nahiye, Köyler İtibarıyla Nüfus ve Yüzey Ölçü (Recensement général de la population au 20 Octobre 1940 – Population et superficie par provinces, districts, communes et villages), Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü, Yeni Cezaevi Basımevi, Ankara, 1944, s. 24.

28 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1940 – Vilayet, Kaza, Nahiye, Köyler İtibarıyla Nüfus ve Yüzey Ölçü, s. 56.

1940 Nüfus Sayımı, önceki sayımlardan birçok boyutuyla ayrılmaktadır. Burada zikredilmesinde fayda görülen en önemli husus, aşağıdaki tablodan da görülebileceği üzere, köylerin artık kayıtlara geçiyor olmasıdır. Sayısal köy adetlerinden köy isimlerine ve nüfus bilgilerine uzanan seyir, köy demografilerinin muhtelif taraflarıyla ele alınmasına ve anlaşılmasına imkân tanımaktadır.

Tablo 2.3.3. Fındık Nahiyesi ve Bağlı Köyleri Nüfus Bilgileri²⁹

Mevki	Erkek	Kadın	Toplam
Fındık Nahiyesi			
1- Fındık	268	279	547
2- Bana	65	85	150
3- Basaniferho	259	275	534
4- Binat	43	55	98
5- Bizinan	52	49	101
6- Bunusra	47	41	88
7- Çilekan	153	146	299
8- Finikigeli	25	30	55
9- Finiki Ravi	55	68	123
10- Geri	65	82	147
11- Herariş	77	83	160
12- Histe	93	133	226
13- Hitme	176	234	410
14- Horan	46	43	89
15- Hurs	87	88	175
16- Kanihejir	66	88	154
17- Soran	193	208	401
18- Sevadi	64	54	118
19- Serdilop	58	119	177
20- Şehrikan	62	61	123
21- Şikeptesipi	51	69	120
22- Taruni	254	83	337
23- Üveyna	30	30	60
24- Zivi	30	43	73
25- Zivink Hacali	82	313	595
26- Zivink Şikakan	128	122	250
Toplam	2.729	2.881	5.610

29 Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1940 – Vilayet, Kaza, Nahiye, Köyler İtibarıyla Nüfus ve Yüzey Ölçü, s. 626.

2.4. 1945 Nüfusu Verileri

Eruh merkez nüfusu bu tarihte de çok belirgin olmasa dahi artış eğilimini korumuş olmakla birlikte 1940 verileri göz önünde bulundurulduğunda toplam nüfusun 21.939'dan 19.638'e indiği görülmektedir.

Tablo 2.4.1. Eruh Nüfusu³⁰

İlçe	Merkez			Bucak ve Muhtarlıklar			Toplam		
Eruh	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam
	545	459	1.004	9.382	9.252	18.634	9.927	9.711	19.638

Tablo 2.4.2. Muhtarlık Sayısı ve Ortalama Muhtarlık Nüfusu³¹

İlçe	1940			1945		
Eruh	Muhtarlık Sayısı	Ortalama Muhtarlık Nüfusu	Her Muh. Düşen Yüzey Ölçü	Muhtarlık Sayısı	Ortalama Muhtarlık Nüfusu	Her Muh. Düşen Yüzey Ölçü
	94	224	15.7	87	214	20.6

1950 Nüfus Sayımı

1940 sayımında haklarında ilk kez veriye ulaştığımız Fındık Bucağı ve köylerinin toplam nüfusu 5.610 olarak kayıt altına alınmıştı. Bu önemli bir husus, zira bir sonraki nüfusta Fındık ve köyleri hakkında belirgin bir nüfus farklılığının gerçekleşip gerçekleşmediğini görebilme imkân ortaya çıkıyor. Burada dikkate alınması gereken bir diğer dinamik de nahiyei meydana getiren köylerin sayısıdır. 1940'ta 26 köy varken, 1950'de Fındık Bucağına bağlı köy adedi 22 olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, ortalama köy nüfusunun standart seyri de hesaba katıldığında Fındık ve köyleri özelinde 1940 ve 1950 nüfus sayımları arasındaki küçük farkı kendiliğinden ortaya koymaktadır.

30 Genel Nüfus Sayımı 21 Ekim 1945 – Türkiye Nüfusu (Recensement général de la population du 21 Octobre 1945 – Population de la Turquie), Cilt 65, T.C Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, Ankara, 1950, s. 26.

31 Genel Nüfus Sayımı 21 Ekim 1945 – Türkiye Nüfusu, s. 45.

Tablo 2.4.2. Fındık Bucağı Nüfusu³²

Mevki	Nüfus
Fındık Bucağı	
1- Fındık	474
2- Bana	110
3- Basarı Ferho (Serfilop)	644
4- Binat (Uveyna)	176
5- Bunasra	129
6- Çelikan	184
7- Finiki Geli	45
8- Finiki Ravi	87
9- Geri	136
10- Hararaş	284
11- Histe Hizipnan	240
12- Hitme	321
13- Horan	134
14- Hurş	514
15- Kanihejir	117
16- Sevadi	145
17- Şehrikan (Şevi)	139
18- Şikefte Siti	157
19- Taruni	167
20- Zevi	86
21- Zivingi Hacı Aliya	606
22- Zivingi Şikaka	270
Toplam	5.165

Tablo 2.5.1. Eruh Merkez, Bucak Köyler Nüfusu [1940-1950]³³

Eruh	Merkez			Bucak ve Köyler			Toplam		
	1940	1945	1950	1940	1945	1950	1940	1945	1950
	920	1.004	1.048	21.019	18.634	22.980	21.939	19.638	24.028

32 Umumi Nüfus Sayımı 22 Ekim 1950 – Vilayet Kaza, Nahiye ve Köyler İtibarıyla Nüfus (Recensement général de la population du 22 Octobre 1950 – Population par provinces, districts, communes et villages), Türkiye Cumhuriyeti Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü, Neşriyat No: 359, Ankara, 1954 s. 333-334.

33 Umumi Nüfus Sayımı 22 Ekim 1950 – Vilayet Kaza, Nahiye ve Köyler İtibarıyla Nüfus, s. 22.

Tablo 2.5.2. Muhtarlık Sayısı ve Ortalama Muhtarlık Nüfusu.³⁴

İlçe	1950			1945		
Eruh	Muhtarlık Sayısı	Ortalama Muhtarlık Nüfusu	Her Muhtarlığa Düşen Yüzey Ölçü	Muhtarlık Sayısı	Ortalama Muhtarlık Nüfusu	Her Muhtarlığa Düşen Yüzey Ölçü
	86	267	20.8	87	214	20.6

SONUÇ

Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçekleştirdiği ilk nüfus sayımları; demografik yapı, toplumsal dinamikler ve yerel sosyoekonomik koşullar hakkında kapsamlı veriler sunmaktadır. Bu bağlamda Eruh ve köyleri, özellikle de Bâsa gibi yerleşimler, erken Cumhuriyet döneminin taşra gerçekliğini yansıtan çarpıcı örnekler olarak öne çıkmaktadır. Sayım sonuçları; nüfusun tamamına yakınının Türkiye doğumlu olması, başka uyrukların veya dış kökenli toplulukların yokluğu, ana dilin büyük çoğunlukla Kürtçe olması, dinî inançların neredeyse yekpare biçimde İslam'a dayanması gibi yönleriyle Eruh'un izole, içe kapalı ve homojen bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Eruh'ta kimliği belirsiz bireylerin varlığı, doğum yeri ve inanç kategorilerinde görülen "meçhul" ibareleri, yalnızca teknik bir eksiklik değil, aynı zamanda bölgenin ulaşılmaz coğrafyasının, devletle temas düzeyinin sınırlı oluşunun ve toplumsal kayıt sistemlerinin yetersizliğinin bir göstergesidir. Özellikle Zerdüş kökenli Ezidî nüfusun kayıt dışı kalması, sayımın yerel inançları tam olarak yansıtamamasına neden olmuştur.

Maluliyet türlerine göre dağılımda dikkat çeken körlük oranı ve erkeklerdeki baskın maluliyet yoğunluğu, hem bölgedeki sağlık hizmetlerinin sınırlı yapısını hem de zorlu yaşam koşullarının bir sonucunu işaret etmektedir. Dönem şartlarında Gabar gibi geçit vermez bir coğrafyada kurulu Bâsa gibi köylerin kendi başına kalmış maluliyetlere aşına ve zor erişilebilir kimliklerini öne çıkarmaktadır. Diğer taraftan, kadınların neredeyse hiçbir meslek grubunda yer almamış gibi görünmeleri, dönemin sayım anlayışı ile toplumsal cinsiyet rollerinin kesişiminde değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, bölgenin yerel gerçekliği, kadınların bilhassa tarım ve hayvancılık faaliyetlerde hayati roller üstlendiklerine işaret etmektedir. Bu durum, resmî istatistiklerde görünmeyen emeğin, kadınlar üzerinden nasıl görünmez kaldığını

³⁴ *Umumi Nüfus Sayımı 22 Ekim 1950 – Vilayet Kaza, Nahiye ve Köyler İtibarıyla Nüfus*, s. 38.

gösteren somut bir örnek olarak yorumlanabilir.

Medeni hâl dağılımında boşanmış kadınların sayıca erkeklerden fazla olması, geleneksel toplumsal yapının hâkimiyetine rağmen, çeşitli nedenlerden ötürü kadınların evlilik bağının sonlandığını göstermektedir. Öte yandan, bu veri, 1926'da yürürlüğe giren Medeni Kanun'un ilk etkilerini taşrada dahi göstermeye başladığına da işaret edebilir. Dul kadın oranının da yüksek oluşu, hem eş kaybının sıklığına hem de kadınların tek başlarına toplumsal varlıklarını sürdürebilme durumuna dair ipuçları barındırmaktadır.

Yaş gruplarına göre dağılım, merkez ve köyler itibarıyla Eruh nüfusunun genç ve dinamik bir yapıda olduğunu; okuryazarlık oranları ise eğitime erişimdeki güçlüğü veya imkânsızlığı ve eğitimin yaygınlaşmasının önündeki fiziki ve kültürel engelleri gözler önüne sermektedir. Tablolarda tasnif edilen okuma bilen az sayıdaki kişinin büyük olasılıkla devlet hizmetinde çalışan memurlar veya görevliler olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak, Cumhuriyetin ilk nüfus sayımları, Eruh'un ve bağlı köylerinin sosyodemografik profilini anlamak açısından yalnızca niceliksel bir kaynak değil; aynı zamanda dönemin devlet-toplum ilişkilerinin, toplumsal cinsiyet algısının, ekonomik üretim biçimlerinin ve yerel kültürel kodların da nitel bir göstergesidir. Eruh üzerinden Bâsa özelinde elde edilen demografik veriler, Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'nin kırsal coğrafyalarında modernleşme projelerinin ne ölçüde hayata geçirilebildiğini, hangi noktalarda sınırlılık ve eksiklikler içerdiğini anlamak açısından son derece kıymetlidir.

KAYNAKÇA

Bora, Tanıl. "Nüfus Sayımı ve Kimlik Politikaları." *Birikim* 204 (2006), s. 56–59.

Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1940 – Vilayet, Kaza, Nahiye, Köyler İtibariyle Nüfus (Recensement Général de la Population au 20 Octobre 1940 – Population par provinces, districts, communes et villages), Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Umum Müdürlüğü, Yeni Cezaevi Basımevi, Ankara, 1944.

Genel Nüfus Sayımı 20 İlkteşrin 1935 – Türkiye Nüfusu Kat'i Tasnif Neticeleri (Recensement Général de la Population au 20 Octobre 1935 – Population de la Turquie Résultats Définitifs), Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Direktörlüğü, Cilt 60, Mehmet İhsan Basımevi, Ankara, 1937.

Genel Nüfus Sayımı 21 Ekim 1945 – Türkiye Nüfusu (Recensement Général de la Population du 21 Octobre 1945 – Population de la Turquie),

Cilt 65, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, Ankara, 1950.

Jongerden, Joost, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden: Brill, 2007.

Keyder, Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Umum Müdürlüğü 1935 Genel Nüfus Sayımı, Ankara, 1936.

Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık İstatistik Yıllığı 1927, Ankara, 1928.

Türkiye İstatistik Kurumu 1927 Genel Nüfus Sayımı Raporu, Ankara, 1928.

Umumî Nüfus Tahriri 28 Teşrinievvel 1927 – Fasikül I – Mufasssal Neticeler – İcmal Tabloları (Recensement Général de la Population au 28 Octobre 1927 – Fascicule I – Résultats Détaillés Pour Les Vilayets – Tableaux Récapitulatifs), Türkiye Cumhuriyeti Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Hüsnütabiat Matbaası, Ankara, 1929.

Umumî Nüfus Sayımı 22 Ekim 1950 – Vilayet, Kaza, Nahiye ve Köyler İtibariyle Nüfus (Recensement Général de la Population du 22 Octobre 1950 – Population par Provinces, Districts, Communes et Villages), Türkiye Cumhuriyeti Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü, Neşriyat No: 359, 1954.

Üstel, Füsun, *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Yalçın-Heckmann, Lale, “Ethnic Mobilization in Turkey: The Case of Kurds.” *Nations and Nationalism* 1, no. 3 (1995), s. 389–392.

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



İLÇEDE EĞİTİM



Güçlükonak'ta Eğitime Dair Bir İnceleme: Paydaşların Perspektifinden Eğitim Sorunları ve Çözümleri

Ümran ASLAN

1. Eğitimin Niteliğini Belirleyen Unsurlar

Türkiye’de eğitimin niteliğine ilişkin yapılan araştırmalarda, bu kavram genellikle öğrenci başarısı, öğretmen yeterliliği, okul kaynakları ve yönetsel süreçlerle ilişkilendirilmiştir (Aypay, 2003; Balcı, 2011). Ancak özellikle kırsal bölgelerde bu nitelik, mekânsal dezavantajlar, öğretmen devri, yetersiz fiziksel altyapı ve düşük veli katılımı gibi çoklu dezavantajlarla daha da karmaşık bir hâl almaktadır. OECD (2020) raporlarında da belirtildiği üzere, eğitsel eşitsizliklerin azaltılması için eğitim politikalarının yerel ihtiyaçlara duyarlı ve kapsayıcı olması gerekmektedir.

Çevresel Faktörler; Eğitime erişim ve öğrenme süreçleri, coğrafi koşullar, sosyo-ekonomik durum, kültürel yapılar ve güvenlik gibi çevresel faktörlerden doğrudan etkilenmektedir. Örneğin, Güçlükonak gibi dağlık ve kırsal bölgelerde öğrencilerin okula ulaşımında yaşanan zorluklar, taşımali eğitim sisteminin etkinliğini sorgulatmaktadır (Şahin & Yıldız, 2020). Ayrıca, anadili farklı olan öğrencilerin eğitim sürecinde yaşadığı iletişim problemleri, öğrenme motivasyonunu ve akademik başarıyı olumsuz yönde etkilemektedir.

Yapısal Faktörler; Eğitimin niteliği, büyük ölçüde okulların fiziksel donanımı, derslik sayısı, kütüphane, laboratuvar ve teknolojik altyapı gibi yapısal bileşenlerin yeterliliği ile ilişkilidir. Türkiye’de kırsal bölgelerdeki okulların bu açılardan önemli eksiklikler taşıdığı birçok araştırmada ortaya konmuştur (Gündüz & Balyer, 2013). Özellikle uygulamaya dayalı derslerde fiziksel ortamın yetersizliği, öğrenci motivasyonunu düşürmekte ve öğrenme verimliliğini olumsuz etkilemektedir. Fraser’in (1998) öğrenme ortamları kuramı, bu doğrultuda fiziksel koşulların öğrenci başarısı üzerindeki belirleyici etkisini vurgulamaktadır.

Yönetsel Faktörler; Okul yöneticilerinin liderlik biçimi, karar alma

süreçlerine öğretmen ve velileri ne ölçüde dâhil ettikleri, rehberlik hizmetlerinin etkinliği gibi yönetsel dinamikler, eğitim kurumlarının genel performansı üzerinde doğrudan etkili olmaktadır. Hallinger ve Heck (1998), etkili okul liderliğinin öğrenci başarısı üzerindeki dolaylı fakat güçlü etkisine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, yöneticilerin yalnızca denetleyici değil; aynı zamanda destekleyici ve geliştirici roller üstlenmeleri gerekliliği, özellikle dezavantajlı bölgelerde daha da önem kazanmaktadır.

Yerel Paydaşların Rolü; Öğretmenler, veliler ve okul yöneticileri, eğitim sisteminin yerel düzeydeki en önemli aktörleri arasında yer almaktadır. Eğitim politikalarının sahada başarılı bir şekilde uygulanabilmesi, bu paydaşların görüş, ihtiyaç ve önerilerinin dikkate alınmasıyla mümkündür. Epstein (2001), okul-aile iş birliğinin öğrenci başarısında belirleyici bir rol oynadığını belirtmektedir. Güçlükönak örneğinde olduğu gibi, dezavantajlı bölgelerde bu iş birliğinin güçlendirilmesi, sistemin sürdürülebilirliği açısından kritik bir öneme sahiptir. Literatürde özellikle kırsal bölgelerde öğretmen sirkülasyonu, altyapı yetersizlikleri, veli ilgisizliği ve öğrenci motivasyonundaki düşüklük gibi sorunların daha yoğun yaşandığı belirtilmektedir (Şişman, 2012; Azano, 2014). Literatürde özellikle kırsal ve dezavantajlı bölgelerde eğitim hizmetlerinin niteliğine dair yapılan araştırmalar, öğretmen sirkülasyonu, altyapı eksiklikleri, veli duyarsızlığı ve öğrenci motivasyon düşüklüğü gibi sorunların bu bölgelerde daha yoğun yaşandığını ortaya koymaktadır (Şişman, 2012; Azano, 2014). Türkiye bağlamında, doğu ve güneydoğu illerinde eğitimde fırsat eşitliğini tehdit eden temel unsurun bölgesel kalkınma farkları olduğu birçok çalışma tarafından vurgulanmaktadır (TEDMEM, 2019). Bu çalışmanın kuramsal temeli Bronfenbrenner'in Ekolojik Sistem Kuramı'na dayandırılabilir. Bronfenbrenner'in Ekolojik Sistem Kuramı, bireyin gelişimini yalnızca bireysel özelliklerle açıklamaya yönelik indirgemeci yaklaşımlara alternatif olarak geliştirilmiş bütüncül ve çok katmanlı bir gelişim kuramıdır. Urie Bronfenbrenner (1979), bireyin gelişiminin çevresel bağlamla sürekli etkileşim içinde şekillendiğini savunarak, gelişimi etkileyen dinamikleri beş temel sistem düzeyi üzerinden analiz etmiştir.

Bu yönüyle Ekolojik Sistem Kuramı, özellikle dezavantajlı bölgelerde eğitsel eşitsizliklerin çok katmanlı nedenlerini analiz etmek için güçlü bir kuramsal araç sunmaktadır. Söz konusu kuram, bireyin gelişimini ve öğrenmesini yalnızca bireysel veya sınıf içi faktörlerle değil; aile, okul, topluluk ve makro düzeydeki sosyal-politik çevrelerin etkileşimiyle açıklamaktadır. Eğitimin niteliği de benzer biçimde, mikro (bireysel), mezo (okul-aile ilişkisi), ekzo (yerel politikalar) ve makro (ulusal eğitim politikaları) düzeylerdeki faktörlerin karşılıklı etkileşimi bağlamında değerlendirilebilir. Bu kuramsal yaklaşım, Güçlükönak

nak gibi kırsal bölgelerdeki eğitsel sorunların analizinde çok katmanlı bir değerlendirme yapmayı mümkün kılmaktadır. Bronfenbrenner'in (1979) Ekolojik Sistem Kuramı, eğitsel süreçlerin yalnızca sınıf içi dinamiklerle açıklanamayacağını; aile, okul, topluluk ve makro düzeydeki sosyal-politik bağlamların etkileşim halinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Güçlükönak özelinde yapılan bu çalışma da söz konusu kuramı temel alarak, eğitimde karşılaşılan sorunları çok katmanlı bir yaklaşımla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Türkiye'nin kırsal bölgelerinde eğitim, birçok yapısal ve sosyo-kültürel engelle karşı karşıyadır. Coğrafi izolasyon, ekonomik dezavantajlar ve geleneksel toplumsal yapılar, bu bölgelerde eğitimin niteliğini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu bağlamda, yerel paydaşların deneyimlerinin dikkate alınarak yerel gerçekliklere uygun eğitim politikalarının geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, bölgedeki eğitim paydaşlarının deneyimlerini dikkate alarak yerel gerçekliklere uygun politikaların geliştirilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Güçlükönak ilçesindeki öğretmen, yönetici ve velilerin görüşleri aracılığıyla eğitim sisteminin mevcut sorunları çok boyutlu bir bakış açısıyla ele alınmakta; elde edilen bulgular, kuramsal çerçeveye ilişkilendirilerek sürdürülebilir çözüm önerileri geliştirilmeye çalışılmaktadır.

2. Yöntem

Bu araştırma, nicel ağırlıklı karma yöntemle gerçekleştirilmiştir. Güçlükönak ilçesinde görev yapan 18 okul yöneticisi, 150 öğretmen ve 248 veliye ayrı ayrı uygulanan anketlerden elde edilen veriler betimleyici istatistiklerle analiz edilmiştir. Katılımcılara anketler uygulanmıştır. Anketler demografik bilgiler, 9 ölçekli madde ve 1 açık uçlu sorudan oluşmaktadır. Bulgular, Betimleyici istatistik, içerik analizi ve tema temelli karşılaştırmalarla yorumlanmıştır.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, Güçlükönak ilçesinde uygulanan anket sonuçları doğrultusunda her bir soruya verilen yanıtlar, katılımcı gruplar (öğretmen, yönetici, veli) düzeyinde analiz edilmiş ve yorumlanmıştır.

Güçlükönak İlçesinin mevcut bazı eğitim istatistikleri şu şekildedir:

Tablo 1.*Güçlükonak 2025 Eğitim Verileri(Güçlükonak İlçe MEM 2025 Brifingi)*

KATEGORİ	2025 VERİSİ
Okul Sayısı	37
Derslik Sayısı	208
Öğrenci Sayısı (Örgün)	3134
Öğretmen Sayısı	159
Z Kütüphane Sayısı	1
Pansiyon Sayısı	2
Lojman Sayısı	6
Müdür Sayısı	24
Müdür Yardımcısı Sayısı	11
Yönetici Toplamı	35
İlköğretim Taşıma - Araç Sayısı	7
İlköğretim Taşıma - Öğrenci Sayısı	98
Ortaöğretim Taşıma - Araç Sayısı	21
Ortaöğretim Taşıma - Öğrenci Sayısı	266
Taşımali Öğrencilere Yemek Merkezi	2
Yemek Verilen Öğrenci Sayısı	364

Güçlükonak ilçesine ait 2025 yılına dönük eğitim verileri incelendiğinde, ilçede toplam 37 okul, 208 derslik, 3134 örgün öğrenci ve 159 öğretmen bulunduğu görülmektedir. Bu sayı, öğretmen başına yaklaşık 20 öğrenci düştüğünü göstermektedir. Yönetici kadrosuna ilişkin verilerde, 24 müdür ve 11 müdür yardımcısı olmak üzere toplam 35 yönetici görev yapmaktadır. Fiziksel altyapı açısından değerlendirildiğinde, yalnızca 1 Z kütüphane, 2 pansiyon ve 6 lojmanın bulunduğu tespit edilmiştir. Taşımali eğitim verileri, ilköğretimde 7 araçla 98 öğrencinin, ortaöğretimde ise 21 araçla 266 öğrencinin taşındığını göstermektedir. Toplam 364 öğrenciye taşımali sistem kapsamında 2 merkezde yemek hizmeti verilmektedir.

Tablo 2.**Demografik Bilgiler – Katılımcı Gruplara Göre Dağılım**

DEĞİŞKEN	ÖĞRETMENLER (N:150)	VELİLER (N:248)	YÖNETİCİLER (N:18)
CİNSİYET	Erkek: 90 (%60)	Erkek: 115 (%46.4)	Erkek: 16 (%88.9)
	Kadın: 60 (%40)	Kadın: 133 (%53.6)	Kadın: 2 (%11.1)
YAŞ DAĞILIMI	20-29: 45 (%30)	20-29: 22 (%8.9)	30-39: 4 (%22.2)
	30-39: 75 (%50)	30-39: 71 (%28.6)	40-49: 10 (%55.6)
	40 ve Üzeri: 30 (%20)	40-49: 98 (%39.5)	50 ve üzeri: 4 (%22.2)
		50 ve üzeri: 57 (%23.0)	
EĞİTİM DAĞILIMI	Lisans: 135 (%90)	İlkokul: 78 (%31.5)	Lisans: 15 (%83.3)
	Yüksek Lisans ve Üzeri 15 (%10)	Ortaokul: 58 (%23.4)	Yüksek Lisans ve Üzeri: 3 (%16.7)
		Lise: 66 (%26.6)	
		Üniversite: 46 (%18.5)	
MESLEKİ DENEYİM	1-5 Yıl 38 (%25.3)	(Uygulanmadı)	1-5 Yıl: 4 (%22.2)
	6-10 Yıl: 62 (%41.3)		6-10 Yıl: 5 (%27.8)
	11 Yıl ve Üzeri: 50 (%33.3)		11 Yıl ve Üzeri: 9 (%50.0)

Araştırma kapsamında görüşlerine başvurulanan toplam 416 katılımcı arasında, 150 öğretmen, 248 veli ve 18 yönetici yer almaktadır. Katılımcı profillerinin demografik özellikleri incelendiğinde, eğitim sistemiyle ilişkili farklı paydaş gruplarının sosyo-demografik çeşitlilik taşıdığı görülmektedir. Cinsiyet dağılımı açısından öğretmen grubunda erkeklerin oranı %60 iken, kadın öğretmenler %40 ile temsil edilmektedir. Veli grubunda ise kadınların oranı (%53.6) erkeklere (%46.4) kıyasla daha yüksektir. Yönetici grubunda ise belirgin bir cinsiyet dengesizliği mevcuttur; yöneticilerin %88.9'u erkektir. Bu durum, özellikle yönetim kademelerinde kadın temsiliyetinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Yaş dağılımı incelendiğinde öğretmenlerin yarısının (%50) 30–39 yaş aralığında yer aldığı, %30'unun ise 20–29 yaş arasında olduğu görülmektedir. Bu, görece genç bir öğretmen profiline işaret etmektedir. Veli grubunda ise yaş dağılımı daha heterojendir. Yönetici grubunda ağırlık %55.6 ile 40–49 yaş aralığındadır. Bu bulgular, öğretmenlerin yaşça daha genç, yöneticilerin ise daha deneyimli bireylerden oluştuğunu göstermektedir. Eğitim durumu açısından öğretmenlerin %90'ı lisans mezunu olup, %10'u lisansüstü eğitim almıştır. Bu oran, öğretmenlerin eğitimsel yeterliliğinin yüksek olduğunu göstermektedir. Velilerde ise eğitim düzeyi daha düşüktür; %31.5'i ilkökul, %23.4'ü ortaokul mezunudur ve yalnızca %18.5'i üniversite veya üzeri düzeyde eğitime sahiptir. Yöneticilerin ise %83.3'ü lisans, %16.7'si lisansüstü mezunudur. Genel olarak elde edilen bulgular, eğitim sürecinde yer alan paydaş gruplarının demografik özellikleri bakımından farklılıklara sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 3.

Okulunuzdaki teknoloji ve eğitim materyalleri (bilgisayar, internet, akıllı tahta, kırtasiye vb.) sizce yeterli midir?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	13 (8.7%)	41 (27.3%)	52 (34.7%)	40 (26.7%)	4 (2.7%)
Yönetici	0	3 (16.7%)	11 (61.1%)	3 (16.7%)	1 (5.6%)
Veli	12 (24.5%)	17 (34.6%)	12 (25.3%)	6 (11.8%)	2 (3.8%)

Katılımcıların büyük bölümü eğitim materyalleri açısından eksiklik yaşamaktadır. Öğretmenlerin %27,3'ü ve velilerin %34,6'sı bu imkânları yetersiz bulmuştur. Yönetici grubu ise %61,1 gibi yüksek bir oranla okullarda bulunan teknolojik ve eğitim materyalleri durumunu orta düzey olarak değerlendirmişlerdir.

Tablo 4.

Sınıfınızdaki öğrencilerin genel akademik başarı ve derse motivasyonu hakkında genel gözlemlerinizi nelerdir?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	27 (18.0%)	44 (29.3%)	63 (42.0%)	14 (9.3%)	2 (1.3%)
Yönetici	1 (5.6%)	6 (33.3%)	9 (50.0%)	1 (5.6%)	1 (5.6%)
Veli	2 (3.0%)	3 (4.6%)	36 (55.3%)	16 (24.5%)	8 (12.7%)

Öğretmenlerin toplamda %47,3'ü öğrencilerin başarı ve motivasyon düzeyini “düşük” veya “çok düşük” olarak tanımlamaktadır. Bu durum, öğretim sürecinin doğrudan tanığı olan eğitim profesyonellerinin öğrenci katılımı ve akademik üretkenlikten memnun olmadığını göstermektedir. Literatürde de benzer şekilde, kırsal bölgelerde görev yapan öğretmenlerin öğrencilerde akademik amaç eksikliği ve düşük öğrenme isteği gözlemledikleri belirtilmektedir (Yıldız & Kaya, 2020). Velilerin %67,8'i çocuklarının başarılarını “orta ve üzeri” olarak nitelendirmektedir. Bu fark, velilerin algı ile okul gerçekliği arasındaki ayrımı yansıtmaktadır. Öğretmen ve yöneticiler akademik başarıyı düşük-orta olarak görürken, veliler daha iyimserdir. Bu fark, «algılanan başarı» ile «beklenen başarı» arasında fark olduğunu göstermektedir.

Tüm gruplar içinde en fazla verilen yanıt “orta düzey”dir. Bu, paydaşların çoğunun öğrencilerin ne çok düşük ne de çok yüksek düzeyde performans sergilediği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Ancak eğitimde “orta başarı”, özellikle sınav merkezli bir sistemde rekabetçi dezavantaj anlamına gelmektedir (Acar, 2021). Kırsal bölgelerde eğitim üzerine yapılan araştırmalar, öğretmenlerin düşük motivasyon ve öğrenme isteği ile karşılaştıklarını, öğrencilerin hedef belirleme ve öz-düzenleme becerilerinde zayıf kaldıklarını belirtmektedir (Demirtaş, 2019). Güçlükönak örneğinde de benzer bir tablo söz konusudur.

Tablo 5.

Okulunuzdaki öğretmenlerin mesleki yeterlilik ve motivasyon düzeyi nasıldır?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	3 (2.0%)	9 (6.0%)	62 (41.3%)	67 (44.7%)	9 (6.0%)
Yönetici	1 (5.6%)	2 (11.1%)	10 (55.6%)	4 (22.2%)	1 (5.6%)
Veli	1 (0.4%)	3 (1.3%)	108 (45.6%)	98 (41.4%)	27 (11.4%)

Öğretmenlerin büyük çoğunluğu kendi mesleki yeterliliğini “orta” ve üzeri düzeyde görmektedir. Bu oran, öğretmenlerin mesleki özgüven düzeyinin güçlü olduğuna işaret etmektedir. Yöneticilerin %55.6'sı öğretmenlerin yeterliliğini “orta düzeyde”

değerlendirmiştir. Bu oran, öğretmenlerin kendilerini nasıl gördüğü ile yöneticilerin gözlemleri arasında bir fark olduğunu gösterir. Velilerin %41.4'ü öğretmenleri “yüksek”, %11.4'ü “çok yüksek” düzeyde değerlendirmiştir. Bu, ailelerin öğretmenlere karşı pozitif bir algı taşıdığını ortaya koymaktadır. Türkiye’de özellikle kırsal bölgelerde yapılan araştırmalar, öğretmenlerin mesleki yeterliliğe sahip olmalarına rağmen, görev yaptıkları çevre koşullarının (fiziki yetersizlikler, düşük öğrenci motivasyonu, idari baskı vb.) motivasyonlarını olumsuz etkilediğini göstermektedir (Karip, 2010). Bu bağlamda, Güçlükönak’ta öğretmenlerin kendi yeterliliklerine olan inancı güçlü olsa da, yönetsel ve çevresel faktörlerin bunu destekleyecek nitelikte olup olmadığı ayrıca değerlendirilmelidir. Nitekim öğretmen yeterliliği yalnızca bireysel bilgi ve becerilerle değil; aynı zamanda okuldaki mesleki destek, okul iklimi ve liderlik anlayışı ile de ilişkilidir (TALIS, OECD, 2018).

Bu bulgular, Güçlükönak’taki öğretmenlerin mesleki donanımlarıyla ilgili temel bir sorunun bulunmadığını, ancak bu yeterliliğin etkili biçimde sahaya yansıtılabilmesi için daha güçlü mesleki gelişim olanaklarına, sürekli motivasyonel desteklere ve idari yapıların daha yakın rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle yönetici ve öğretmen algılarındaki ayrışma, okul içi karşılıklı değerlendirme sistemlerinin, mentorluk uygulamalarının ve iç denetim mekanizmalarının daha etkin çalıştırılması gerektiğini göstermektedir.

Tablo 6.

Okul yönetimi, öğretmenler ve veliler arasındaki iletişim düzeyi nasıldır?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	8 (5.3%)	16 (10.7%)	50 (33.3%)	57 (38.0%)	19 (12.7%)
Yönetici	1 (5.6%)	2 (11.1%)	9 (50.0%)	5 (27.8%)	1 (5.6%)
Veli	2 (0.8%)	4 (1.7%)	86 (36.3%)	103 (43.5%)	42 (17.7%)

Öğretmenlerin %38'i okul içi iletişimi “yüksek” olarak değerlendirmiştir. Bu oran anlamlı olmakla birlikte, toplamda %16'sı iletişim düzeyini “düşük” ya da “çok düşük” olarak nitelendirmiştir. Bu durum, öğretmenlerin okul yönetimiyle olan etkileşimlerinde zaman zaman kurumsal kopukluklar yaşadığını göstermektedir. Özellikle kırsal bölgelerde yönetici-öğretmen ilişkilerinde hiyerarşik iletişim biçiminin, öğretmen motivasyonunu etkilediği çeşitli çalışmalarda vurgulanmaktadır (Karip, 2003). Yöneticilerin %50'si iletişimi “orta” düzeyde değerlendirmiştir. Bu da yöneticilerin iletişimin tatminkâr olduğunu ancak geliştirilmeye açık yönleri bulunduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bu durum, okul içi iletişim süreçlerinin yapısal değil, daha çok bireysel ilişkiler temelinde yürütüldüğünü düşündürülebilir.

Velilerin toplamda %61,2'si okul ile kurdukları iletişimi olumlu değerlendirmiştir.

Tablo 7.

Okul yönetimi ve İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü tarafından sağlanan idari destek ve rehberlik hizmetlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	8 (5.4%)	25 (16.8%)	57 (38.3%)	54 (36.2%)	5 (3.4%)
Yönetici	0	1 (5.6%)	10 (55.6%)	5 (27.8%)	2 (11.1%)
Veli	1 (0.4%)	5 (2.1%)	106 (44.7%)	97 (40.9%)	28 (11.8%)

Öğretmenlerin %38,3'ü desteği “orta” ve %36,2'si “yüksek” düzeyde görmektedir. Ancak %22,2'si ise bu desteğin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Bu, özellikle kırsal bölgelerde öğretmenlerin yaşadığı idari yalnızlık hissi ile örtüşmektedir. Öğretmenlerin İlçe MEM ve okul yönetimi ile temasının çoğu zaman denetim odaklı olması, onları yeterince desteklenmedikleri algısına itebilmektedir (Aydın, 2005). Yöneticilerin %55,6'sı idari desteği “orta” düzeyde görmektedir. Bu oran, ilçe düzeyinde alınan rehberlik ve koordinasyonun yeterli ancak gelişime açık olduğunu düşündürmektedir. Özellikle yöneticilerin %11,1'inin “çok yüksek” düzeyde destek aldığını belirtmesi, bazı okulların İlçe MEM ile daha yakın ilişki kurabildiğini gösterir. Veliler bu soruya beklenenden daha olumlu yanıtlar vermiştir: %52,7'si “yüksek” ya da “çok yüksek” düzeyde değerlendirme yapmıştır. Bu, velilerin okullardaki bürokratik destek sistemlerine doğrudan değil, dolaylı olarak maruz kalmaları nedeniyle daha yüzeysel ve olumlu bir izlenim edinmelerinden kaynaklanabilir.

Tablo 8.

Çalıştığınız okulda anadili farklı öğrencilerle iletişimde ne sıklıkla zorluk yaşıyorsunuz?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	14 (9.3%)	15 (10.0%)	40 (26.7%)	42 (28.0%)	39 (26.0%)
Yönetici	2 (11.1%)	1 (5.6%)	7 (38.9%)	4 (22.2%)	4 (22.2%)
Veli	10 (4.3%)	6 (2.6%)	78 (32.9%)	57 (23.9%)	39 (36.3%)

Öğretmenlerin %28'i bu iletişim sorununu “yüksek” ve %26'sı “çok yüksek” düzeyde yaşamaktadır. Bu oran, öğretim sürecinin merkezinde bulunan öğretmenlerin, dil bariyerini hem pedagojik hem de psikolojik bir engel olarak hissettiklerini göstermektedir. Yöneticilerin toplamda %44,4'ü bu sorunu “yüksek” veya “çok yüksek” olarak değerlendirmiştir. Velilerin toplamda %60,2'si bu

sorunu “yüksek” ve “çok yüksek” düzeyde yaşamaktadır. Bu veri, dil sorununun yalnızca öğretmenler tarafından değil, öğrencinin ailesi tarafından da doğrudan deneyimlendiğini göstermektedir.

Tablo 9.

Okulunuzdaki taşımali eğitim ve öğrencilerin ulaşım imkânlarını yeterli buluyor musunuz?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	4 (2.7%)	17 (11.6%)	38 (25.9%)	77 (52.4%)	11 (7.5%)
Yönetici	0	1 (6.7%)	4 (26.7%)	9 (60.0%)	1 (6.7%)
Veli	22 (9.2%)	41 (17.0%)	50 (21.0%)	89 (37.1%)	39 (16.3%)

Öğretmenlerin %52.4’ü taşımali eğitimi “yeterli” olarak değerlendirirken %25.9’u “orta” düzeyde görmektedir. Yöneticilerin %60’ı taşımali eğitimi “yüksek”, %6.7’si “çok yüksek” düzeyde yeterli bulmuştur. Bu da okul yöneticilerinin taşımali sistemin işleyişinden genel anlamda memnun olduğunu göstermektedir. Ancak %26.7’si “orta” düzeyde değerlendirerek iyileştirme alanlarının da olduğunu belirtmiştir. Bu fark, ulaşım prosedürleri, denetimi ve servis güvenliği gibi yönetsel sorumluluklardan kaynaklanıyor olabilir. Veliler taşımali eğitimi “düşük” ya da “çok düşük” bulduğu oran diğer gruplara göre daha yüksektir ve ailelerin, özellikle küçük çocukların uzak köylerden taşınma sürecinde yaşadıkları endişeyi yansıtır olabilir. Literatürde, velilerin taşımali eğitimle ilgili en çok dile getirdiği kaygılar arasında “güvenlik”, “soğuk hava koşullarında servis erişimi” ve “yorgunluk” yer alır (Şahin & Yıldız, 2019).

Tablo 10.

Öğrencilerin ailelerinin sosyo-ekonomik durumu (gelir, kırtasiye, beslenme vb.) eğitimlerine erişimde ne derece engel oluşturuyor?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	10 (6.7%)	24(16.1%)	63 (42.3%)	4 (29.5%)	8 (5.4%)
Yönetici	1 (6.7%)	2 (13.4%)	4 (26.7%)	9 (48.0%)	1 (6.7%)
Veli	36 (15.3%)	39 (16.6%)	38 (16.2%)	78 (33.2%)	44 (18.7%)

Öğretmenlerin %42.3’ü bu engeli “orta” düzeyde, %29.5’i ise “yüksek” düzeyde değerlendirmiştir. Bu bulgular, öğretmenlerin sınıf içinde öğrencilerin gelir düzeyinin öğrenme materyallerine erişim, ders içi performans, devam durumu ve genel katılım üzerinde etkili olduğunu doğrudan gözlemlediğini göstermektedir. Literatürde de belirtildiği üzere, düşük gelirli ailelerden gelen öğrenciler genellikle kırtasiye, kitap, internet ve beslenme gibi temel gereksinimlerde ek-

sıklık yaşamakta, bu da öğrenme süreçlerinde geri kalmalarına neden olmaktadır (UNICEF, 2020). Yöneticilerin %48'i engeli "yüksek" düzeyde değerlendirmiştir. Velilerin %34.5'i (yüksek + çok yüksek) çocuklarının eğitime erişimini sosyoekonomik nedenlerle engellendiğini ifade etmiştir. Buna karşın %31.9'u durumu "düşük" ya da "çok düşük" olarak değerlendirmiştir. Bu çelişki, bazı velilerin ekonomik zorlukları eğitimle doğrudan ilişkilendirmediğini veya bu konuda bir farkındalık eksikliği yaşadığını düşündürmektedir.

Tablo 11.

Okulunuzda kütüphane, laboratuvar gibi öğrenmeyi destekleyen olanaklar ne düzeydedir?

Katılımcı	Çok Düşük	Düşük	Orta	Yüksek	Çok Yüksek
Öğretmen	30 (20.0%)	64 (42.7%)	34 (22.7%)	20 (13.3%)	2 (1.3%)
Yönetici	1 (5.6%)	4 (22.2%)	7 (38.9%)	5 (27.8%)	1 (5.6%)
Veli	52 (21.9%)	68 (28.7%)	66 (27.8%)	32 (13.5%)	19 (8.0%)

Öğretmenlerin toplam olarak %62.7'si bu olanakları yetersiz olarak nitelendirmiştir. Sadece %14.6'sı (yüksek + çok yüksek) bu olanakları yeterli bulmaktadır. Öğretmenlerin bu eleştirisi; derslerin uygulamalı işlenememesi, kütüphane eksikliği nedeniyle araştırma becerilerinin geliştirilememesi ve öğrencilerin soyut bilgileri anlamakta zorlanmaları gibi pedagojik sorunlarla yakından ilişkili olabilir (Akyüz, 2014). Yöneticilerin %38.9'u "orta", %27.8'i ise "yüksek" düzeyde değerlendirme yapmıştır. Bu veriler, yöneticilerin kaynak eksikliğinin farkında olduğunu, ancak daha iyimser bir bakış açısına sahip olduklarını düşündürmektedir. Velilerin %50.6'sı bu olanakları yetersiz (çok düşük + düşük) bulmuştur. Ancak %21.5'i (yüksek + çok yüksek) olumlu değerlendirme yapmıştır. Bu, velilerin öğrenme ortamları konusunda gözleme dayalı değil, daha çok genel izlenimlere dayalı değerlendirme yaptığını gösterir.

Eğitimde öğrenme ortamlarının niteliği, akademik başarı kadar öğrencinin problem çözme, yaratıcılık, araştırma yapma ve öğrendiğini uygulama becerilerini de etkiler. Özellikle kütüphane ve laboratuvar gibi destekleyici ortamlar, öğrencilerin sadece pasif bilgi alıcısı değil, aktif bilgi üreticisi haline gelmesini sağlar (Fraser, 1998). Kırsal ve dezavantajlı bölgelerde yapılan çalışmalarda, bu tür öğrenme alanlarının ya hiç olmadığı ya da işlevsiz biçimde atıl durumda bulunduğu tespit edilmiştir (Şahin & Yıldız, 2020). Öğrenmeyi destekleyen fiziksel ortamlar olmaksızın nitelikli bir eğitim sürecinden söz etmek mümkün değildir. Güçlükönak örneğinde, öğretmen ve velilerin ağırlıklı olarak bu eksiklikleri dile getirmesi, altyapı yatırımlarının eğitimde niteliksel dönüşüm için acil bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo 12.

Size göre Güçlükönak'taki en temel eğitim sorunu nedir ve bu soruna yönelik önerileriniz nelerdir? (VELİ)

Tema	Kategori	Alt Kod	Frekans
Fiziki Altyapı ve Materyal Eksikliği	Kütüphane ve Kaynaklar Eksikliği	Kütüphane Yok / Yetersiz	10
	Bilgisayar / Teknoloji Eksikliği	Bilgisayar Sınıfı Laboratuvar Yetersiz	8
	Spor ve Sosyal Alan Eksikliği	Spor Salonu, Saha, Sosyal Kulüp Eksikliği	6
	Okul Hijyen ve Temizlik	Tuvaletlerin Pislği, Çöp Kutusu Yok, Genel Temizlik Sorunu	7
	Donanım Sorunları	Akıllı Tahtaların Çalışmaması	2
Okul Organizasyonu ve Kapasite	Sınıf Mevcudu ve Okul Sayısı	Sınıfların Kalabalık Olması (20+ Öğrenci), Okul Sayısının Azlığı	12
	Anaokulu (Okul Öncesi) Eksikliği	Ana Sınıfı / Kreş Sayısının Yetersiz Olması	4
İnsan Kaynakları: Öğretmen ve Yönetim	Öğretmen Eksikliği	Branş Bazlı Öğretmen Eksikleri; Ücretli Öğretmen Sorunu	15
	İdari Destek / Yönetim Eksikliği	Rehber Öğretmen Yok; Etkisiz Okul Yönetimi; Kayırmacılık	5
Öğrenci ve Öğretim Süresi	Öğrenci Motivasyonu ve Katılımı	Ders İlgisizliği; Etüt/Ek Destek Merkezlerinin Yokluğu	7
	Etkinlik ve Müfredat	Eğlenceli Ders İşlenmemesi; Aktivite / Kulüp Eksikliği	8
	Disiplin ve Kurallar	Sınıfta Kalma Kuralı, Davranış ve Disiplin Sorunları	6
Aile ve Toplumsal Faktörler	Veli Katılımı ve Bilinç Düzeyi	Veli İlgisizliği; Seminer / Rehberlik Önerileri	9
	İletişim Kopukluğu	Okul - Veli İletişimin zayıf Olması	6
Ulaşım ve Taşıma	Servis ve Ulaşım Sorunları	Sercis Yetersizliği; Erken Saatte Uzun Yolculuk	8

Velilerin en çok vurguladığı sorun öğretmen eksikliği ve öğretmen Sirkülasyonudur. Açıklamalarda branş derslerinin boş geçtiği, ücretli öğretmenlerin sık değiştiği vurgulanmıştır. Bu bulgu, kırsal bölgelerde öğretmen istikrarının sağlanamaması, gönülsüz görev atamaları ve sınıf yönetiminde yetersizlikler gibi ulusal ölçekte de sıkça dile getirilen yapısal sorunlarla örtüşmektedir (Bkz. Çelik & Erden, 2015; MEB 2022 Strateji Raporu). Veliler, kalabalık sınıflar (20+ öğrenci), sınıf yetersizliği ve kaynak eksikliği gibi okul organizasyonu ve kapasiteyle ilgili sorunları sıkça dile getirmiştir. Ayrıca, laboratuvar, bilgisayar sınıfı ve kütüphane yetersizlikleri eğitimin kalitesini düşürmektedir. OECD (2020) raporlarına göre, eğitsel başarı ile öğrenme ortamlarının niteliği arasında güçlü bir korelasyon bulunmaktadır. Öğrencilerin aktif öğrenme süreçlerine katılmaları için altyapının destekleyici olması gerekmektedir. Bazı veliler, diğer velilerin eğitime karşı ilgisizliğinden

yakınmış; “velilerin rehberlik alması”, “okulda veli seminerleri olması” gibi önerilerde bulunmuştur. Bu da, eğitimde ebeveyn rolünün fark edilmekle birlikte henüz kurumsal olarak desteklenmediğini göstermektedir.

Bazı veliler tuvalet temizliği, sınıf kurallarının olmaması, servislerin erken saatte kalkması gibi gündelik yaşam kalitesine dair sorunları da dile getirmiştir. Bu durum, eğitimi yalnızca akademik olarak değil, aynı zamanda yaşamsal koşullarla birlikte değerlendirmek gerektiğini göstermektedir. Güçlükönak'ta velilerin görüşleri, eğitim sisteminin yalnızca içerik değil, altyapı, insan kaynağı ve toplumsal bağlam açısından da ciddi iyileştirmelere ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. En temel sorunlar olarak öğretmen eksikliği, yetersiz öğrenme ortamları ve veli duyarlılığı eksikliği öne çıkmaktadır.

Tablo 13.

Size göre Güçlükönak'taki en temel eğitim sorunu nedir ve bu soruna yönelik önerileriniz nelerdir?(ÖĞRETMEN)

Tema	Kategori	Alt Kod	Frekans
Öğretmenler ve Yönetim	Öğretmen Açığı / Atama	Atanan öğretmen sayısının yetersizliği, kısa görev süresi (taşınma isteği)	3
	Öğretmen Motivasyonu	Öğretmenlerin motivasyon eksikliği ve moral düşüklüğü	16
	İş Yüğü ve Çalışma Koşulları	Öğretmene fazladan nöbet /ek görev verilmesi, çalışma koşulları	1
	Okul Yönetimi / İdari Sorunlar	Pasif veya yetersiz okul yönetimi, denetim/rehberlik eksikliği	5
Öğrenciler ve Öğrenim	Öğrenci Motivasyonu / Katılım	Öğrencilerin derse karşı ilgisizlik ve motivasyon eksikliği	7
	Akademik Başarı / Dil Sorunu	Türkçe okuma - anlama güçlüğü	2
	Disiplin ve Davranış	Okuldaki disiplin sorunları (saygısızlık, ahlaki değer düşüklüğü)	4
Aile	Velî Katılım ve Bilinç Düzeyi	Velilerin eğitime katılımının ve eğitim bilincinin yetersizliği	10
	Aile İdeolojisi ve Öncelikleri	Ailelerin ideolojik tutumları ve eğitim önceliklerinin sorun yaratması	3
	Sosyo-ekonomik Durum	Ailelerin ekonomik öncelikleri ve sosyal ekonomik faktörler	3
Okul Kaynakları ve Ortam	Fiziki Altyapı / Temizlik	Okul binalarının durumu, bahçe / oyun alanı eksikliği, temizlik sorunları	3
	Materyal ve Teknoloji Eksikliği	Laboratuvar, kütüphane, eğitim materyali ve teknoloji imkanlarının yetersizliği	7
	Taşınmalı Eğitim / Ulaşım	Öğrencilerin servis ve ulaşım sorunları (servis yetersizliği vs.)	2
	Sınıf Yapılanması	Birleştirilmiş (karma) sınıf uygulaması	1
Eğitim Öğretim Süreci ve Etkinlikler	Müfredat ve Öğretim Yöntemleri	Müfredatın ve öğretim yöntemlerinin çocuk ihtiyaçlarına uygun olmaması	3
	Sosyal / Kültürel Etkinlik Eksikliği	Okul çevresinde düzenlenen sosyal ve kültürel faaliyetlerin azlığı	1

Tabloya göre Öğretmenler, en çok “motivasyon düşüklüğü” ve “moral bozukluğu” temalarını vurgulamışlardır. Atandıkları bölgenin sosyoekonomik ve fiziki koşulları Öğretmen-

leri böyle bir algıya götürmüş olabilir. Öğretmenler, velilerin eğitime ilgisizliğinden şikâyetçidir. Bu durum, özellikle öğrencinin evde destek alamamasına ve eğitime düşük değer atfedilmesine yol açmaktadır. Öğrencilerin derse ilgisiz, hedef yoksunu ve öğrenmeye isteksiz oldukları belirtilmiştir. Bu durum, öğretmenlerin öğrenme çıktılarına etkileyen en önemli sınıf içi engellerden biridir. Ryan & Deci'nin (2000) "öz belirleme kuramı"na göre motivasyonun sürekliliği, öğrencinin ilgi, yeterlilik ve aidiyet hissetmesine bağlıdır.

Öğretmenler, laboratuvar, kütüphane, bilgisayar sınıfı gibi temel eğitim materyallerinin eksikliğini sıklıkla dile getirmiştir. Bu eksiklikler, özellikle uygulamalı derslerde öğrencinin pasifleşmesine yol açmaktadır. Öğretmen görüşleri, Güçlükönak'taki eğitim ortamının çok boyutlu sorunlarla çevrili olduğunu; ancak bu sorunların çoğunun önleyici ve destekleyici mikro müdahalelerle giderilebileceğini göstermektedir. En temel sorun olarak öğretmenlerin motivasyon düşüklüğü öne çıkarken; öğrenci, veli ve altyapı etmenleri bu sorunun etki alanını genişletmektedir. Bu tablo, yalnızca maddi yatırım değil, psikolojik, sosyal ve yönetsel destek stratejileri ile öğretmenlerin güçlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Tablo 14.

Size göre Güçlükönak'taki en temel eğitim sorunu nedir ve bu soruna yönelik önerileriniz nelerdir?(OKUL YÖNETİCİSİ)

Tema	Kategori	Alt Kategori / Örnek İfade
Fiziki ve Donanımsal Eksiklikler	Okul Binaları ve Donanım	Okulların donatım eksikliği
	Okul Binaları ve Donanım	Fiziki açıdan kötü olması
	Yaşam Alanı Eksikliği	Öğrencilerin yaşam deneyimi sağlayabilecekleri alan yok
	Öğretim Ortamı	Teorik bilgiler alınıyor, pratik deneyim yok
	Beslenme	Kötü yiyecekler davranış bozulmasına yol açıyor
	Disiplin ve Güvenlik	Öğretmenlerin yetkisiz olması
	Disiplin ve Güvenlik	Derslerin sabote edilmesi
İnsan Kaynakları ve Personel	Öğretmen Sirkülasyonu	Öğretmenlerin sık değişmesi
	Ücretli Öğretmenlik	Sözleşmeli yerine ücretli öğretmen istihdamı
	Mesleki Gelişim	Kendini geliştirecek alan sağlanmalı
	Performans Denetimi	Yetersiz öğretmene yaptırım
	Motivasyon	Öğretmen motivasyonunu düşük
	Değer Görme	Öğretmene önem verilmelidir.
Veli Kaynaklı Sorunlar	Veli İlgisizliği	Veli çocuğuyla ilgilenmiyor
	Veli Eğitimi	Veli eğitim düzeyi düşük
Öğrenci Davranışları	Teknoloji Bağımlılığı	Telefon bağımlılığı ders başarısını etkiliyor
	Disiplin Sorunları	Öğrenciler dersi sabote ediyor
	Aile Ortamı Etkisi	Sorunun kaynağı ev ortamı
Yönetimsel Yapı ve Politikalar	Projelerde Yük	Projeler öğretmenin zamanını tüketiyor
	Yetki Sorunu	Öğretmen yetkisiz
	Görevlendirme	Görevlendirme sistemi engellenmeli

Yöneticiler, öğretmenlerin ek görevlerden dolayı yorgun ve motivasyonsuz olduğunu vurgulamıştır. Maslach ve Leiter (2001), öğretmen tükenmişliğini iş yükü, kontrol eksikliği ve sosyal destek yoksunluğu ile açıklar. Özellikle kırsal bölgelerde görev yapan öğretmenlerin moral desteği zayıf olduğu için iş doyumunu düşüktür (Sarıçam, 2014). Yöneticiler, okullarındaki sürekli öğretmen değişiminin pedagojik sürekliliği olumsuz etkilediğini belirtmiştir. Branş öğretmeni eksikliği, derslerin boş geçmesine ve öğrencilerde öğrenme kaybına neden olmaktadır. Öğretmen istikrarı, öğrencilerin başarıları üzerinde doğrudan etkilidir (Boyd et al., 2009). Yöneticilere göre veliler eğitime karşı ilgisiz; toplantılara katılım düşük ve okulun yalnızca ceza/şikayet odaklı ziyaret edildiği görülmektedir. Bu durum öğrenci takibini ve okul-aile iş birliğini zayıflatmaktadır.

Yöneticiler, öğrencilerin derse ilgisiz ve hedef yoksunu olduğunu vurgulamıştır. Bunun altında evde eğitim desteğinin azlığı, çevresel koşulların sınırlılığı ve öğretim yöntemlerinin yetersizliği bulunmaktadır. Ryan & Deci (2000), öğrencinin öğrenme sürecine içsel olarak bağlanabilmesi için üç temel ihtiyaçtan (yeterlilik, aidiyet, özerklik) doyum alması gerektiğini belirtmiştir. Güçlükönak özelinde okul yöneticilerinin değerlendirmeleri, eğitimdeki temel sorunların yalnızca altyapısal değil, aynı zamanda insan kaynağı yönetimi, velilerle ilişkiler, öğrenci gelişimi ve sistemsel destek eksiklikleri gibi çok boyutlu bir yapı sergilediğini göstermektedir.

Bu bulgular, Güçlükönak'ta eğitimin çok boyutlu zorluklarla karşı karşıya olduğunu ve çözüm sürecinde tüm paydaşların farklı bakış açıları ile değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

4. Bulgular ve Sonuç

Bu bölümde Güçlükönak ilçesinde gerçekleştirilen alan araştırmasından elde edilen anket ve açık uçlu soru verileri analiz edilerek, paydaşların eğitim ortamlarına dair algıları tematik düzeyde değerlendirilmiştir.

a. Fiziki Altyapı ve Donanım: Katılımcıların çoğunluğu, okul binalarının yetersiz olduğunu, kütüphane ve laboratuvar imkanlarının bulunmadığını ifade etmiştir. Teknolojik materyaller (akıllı tahta, internet, bilgisayar) pek çok okulda eksik ya da işlevsiz durumdadır. Okullarda laboratuvar, kütüphane, teknolojik altyapı gibi öğrenmeyi destekleyen fiziksel ortamların eksikliği, özellikle uygulamalı ve araştırma temelli derslerde öğrenme çıktılarını sınırlamaktadır.

b. Öğretmen Niteliği ve Sirkülasyonu: Özellikle öğretmenler, kendi mesleki yeterliliklerini orta ve üzeri düzeyde değerlendirse de; görev sürelerinin kısalığı, bölgeye aidiyet hissinin zayıflığına neden

olmaktadır. Bu durum, öğrencilerle güçlü pedagojik bağların kurulmasını zorlaştırmaktadır. Bununla bağlantılı bir diğer sorun, Öğretmen motivasyonu ve sürekliliğine ilişkin sorunlardır. Katılımcılar, öğretmenlerin kırsal bölgelerde görev yaparken mesleki destekten yoksun kaldığını, yüksek görev devrinin hem öğrenci başarısını hem de okul kültürünü olumsuz etkilediğini vurgulamıştır. Literatürde de benzer biçimde kırsal bölgelerde öğretmen sirkülasyonunun pedagojik sürekliliği sekteye uğrattığı ve öğrencilerde aidiyet hissini zayıflatmış sıklıkla dile getirilmektedir.

c. Öğrenci Başarısı ve Motivasyon: Öğrencilerin akademik başarı düzeyleri genellikle “orta” ve “düşük” olarak değerlendirilmiştir. Öğretmenler, öğrencilerin ders dışı ilgilerinin yüksek olduğunu, akademik hedef koyma becerilerinin zayıf kaldığını belirtmiştir.

d. Veli Katılımı: Velilerin eğitime katılımı düşük düzeydedir. Özellikle kırsal mahallelerde yaşayan ailelerin eğitimsel süreçlere ilgisizliği dikkat çekmektedir. Bu durum hem okul-aile iş birliğini hem de öğrencilerin ev ortamındaki öğrenme desteğini sınırlamaktadır. Araştırmaya göre, veliler çoğunlukla eğitimi okulun kendi içinde çözmesi gereken bir alan olarak görmektedir; çocuklarının gelişim süreçlerine dâhil olamamaktadır. Bu durum, ailelerin eğitime yönelik algılarında yapısal bir dönüşüme ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle okul-veli iş birliğini güçlendirecek etkinliklerin, seminerlerin ve iletişim kanallarının sistematik biçimde kurulması önemlidir.

e. Dil Sorunları: Anadili Türkçe olmayan öğrencilerle iletişimde zorluklar yaşandığı, öğretmenlerin bu durumu dil engeli olarak değerlendirdiği görülmüştür. Bu durum, hem öğretim sürecini hem de öğrenci başarısını olumsuz etkilemektedir.

f. İdari Destek: Okul yönetimleri, İlçe Millî Eğitim Müdürlüğü’nden gelen desteği yetersiz bulmakta; rehberlik ve denetim hizmetlerinin niceliksel olarak sınırlı kaldığı ifade edilmektedir. Okul yöneticileri özellikle idari destek ve rehberlik süreçlerinde kendilerini yalnız hissettiklerini belirtmiştir. İlçe düzeyinde idari birimlerle okul arasındaki etkileşimin sınırlı olması, sorunların çözümünde gecikmelere ve uygulama zorluklarına neden olmaktadır. Bu durum, yöneticilerin yalnızca denetleyici değil; destekleyici ve yönlendirici liderlik rollerini üstlenmeleri gerektiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Güçlükönak’taki eğitim sisteminin niteliğini artırmak için önerilecek müdahalelerin, çok düzeyli ve bütüncül yaklaşımlarla şekillendirilmesi gerekmektedir. Öğretmenlere yönelik yerel teşvik mekanizmaları, okul-aile iş birliğini artıran modeller, fiziksel altyapı yatırımları ve yerel düzeyde güçlendirilmiş yönetsel yapılar bu sürecin temel taşı olmalıdır. Bu bağlamda yapılan saha temelli analizler, yalnızca Güçlükönak özelinde değil; benzer sosyo-ekonomik ve

coğrafi koşullara sahip tüm kırsal bölgeler için de yol gösterici niteliktedir. Eğitim sisteminin merkez-çevre dengesini güçlendirmek ve kalıcı çözüm üretmek adına bu tür araştırmaların desteklenmesi ve karar süreçlerine entegre edilmesi önem arz etmektedir.

5. Çözüm Önerileri

Bu çalışma, Güçlükönak ilçesindeki eğitim sorunlarının yalnızca fiziksel değil; pedagojik, yönetsel ve toplumsal boyutlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bulgular ışığında aşağıdaki çözüm önerileri geliştirilebilir:

a. Fiziki Altyapı İyileştirmesi: Okulların yapı bakımından güçlendirilmesi, kütüphane ve laboratuvar gibi öğrenmeyi destekleyici mekanların kurulması gereklidir.

b. Öğretmen Desteği ve Teşviki: Görev süresinin artırılması için bölgeye özel ek özlük hakları sağlanmalı; mesleki gelişim programları yaygınlaştırılmalıdır.

c. Öğrenci Motivasyonu: Akademik hedef oluşturmaya teşvik eden rehberlik hizmetleri ile öğrencilerin bireysel ilgi alanları desteklenmelidir.

d. Veli Katılımı: Veli eğitimleri, ev ziyaretleri ve okul-veli buluşmaları gibi etkileşimli uygulamalarla ailelerin sürece katılımı sağlanmalıdır.

e. Dil Desteği: Anadili farklı öğrenciler için uyarlanmış materyaller, hazırlık sınıfları ve çok dilli öğretim uygulamaları geliştirilmelidir.

f. İdari Yapıların Güçlendirilmesi: İlçe düzeyindeki rehberlik, denetim ve destek birimlerinin sayısı artırılmalı; okullarla düzenli temas kurulmalıdır.

Bu çözüm önerileri, yalnızca Güçlükönak'a değil, benzer yapıya sahip tüm taşra ilçelerine yönelik politika geliştirme süreçlerinde yol gösterici olabilir.

KAYNAKÇA

Aypay, A. (2003). Eğitimde kalite: Kuram ve uygulama açısından bir değerlendirme. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 35, 352-374.

Balcı, A. (2011). *Sosyal bilimlerde araştırma: Yöntem, teknik ve ilkeler* (9. baskı). Pegem Akademi.

Boyd, D., Lankford, H., Loeb, S., Rockoff, J. E., & Wyckoff, J. (2009). The narrowing gap in New York City teacher qualifications and its implications for student achievement in high-poverty schools. *Journal*

of Policy Analysis and Management, 27(4), 793–818.

Fraser, B. J. (1998). Classroom environment instruments: Development, validity and applications. *Learning Environments Research*, 1(1), 7–33.

Gündüz, M., & Balyer, A. (2013). Köy okullarının sorunları ve çözüm önerileri: Nitel bir araştırma. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 19(4), 623–640.

Hallinger, P., & Heck, R. H. (1998). Exploring the principal's contribution to school effectiveness: 1980–1995. *School Effectiveness and School Improvement*, 9(2), 157–191.

OECD (2020). *Education at a Glance 2020: OECD Indicators*. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/69096873-en>

Ryan, R. ve Deci, E. (2000). Self – Determination Theory and The Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well- Being. *American Psychologist*, 55 (1), 68-78.

Sarıçam, H. (2014). Öğretmenlerde tükenmişlik: Sebepler, sonuçlar ve öneriler. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 5(41), 112–125.

Şahin, İ., & Yıldız, A. (2020). Dezavantajlı bölgelerde eğitimde karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri: Taşımalı eğitim örneği. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(227), 81–102.

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



İLMİ ŞAHSİYETLER



Allah'a Adanan Bir Ömür Şeyh Molla Ramazan el-Bûtî

Prof. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

Giriş

Molla Ramazan el-Bûtî'nin yaşadığı dönemde Cizre ve çevresi başta olmak üzere Kürtlerin yaşadığı coğrafyada eğitim, genelde halkın destekleriyle ve müderrislerin hasbi katkılarıyla hizmet veren medreseler aracılığıyla sağlanmakta idi. Molla Ramazan da çiftçi bir ailenin evladı olarak eğitimini İslami ilimler ve Arapça eğitimi veren bölgenin muhtelif medreselerinde gördü. Başta Şeyh Muhammed Said Seyda, Şeyh Muhammed Findikî ve Cizreli Molla Abdusselam olmak üzere birçok alimden ders aldı. Kendisi de hocaları gibi imam ve hatiplik yaptı kendi köyünde öğrenci yetiştirmeye başladı.

Molla Ramazan'ın yaşadığı dönem oldukça çalkantılı bir döneme denk geliyordu. Osmanlı devleti zayıflamış ve her taraftan mirasına konulmak istenmekte idi. Rusya'nın Osmanlı topraklarını işgal etmesine gönlü razı olmadı ve imani bir dürtüyle kendi imkanlarıyla Osmanlı ordusuna katılarak cihat edecek kadar cesur ve duyarlı olan Molla Ramazan, Osmanlı'nın yıkılışından sonra yeni yönetimin baskı ve zulmüne maruz kaldı ve bunun sonucunda Şam'a hicret etti. Şam alimleri tarafından taktir gördü ve Şafii fıkhi alanındaki derin bilgisinden dolayı kendisine eş-Şafiiyyu's-sağir/Küçük Şafii lakabı verildi. Zühdüyle ve takvasıyla da ün saldı.

Molla Ramazan'ın hayatı, ilmi ve edebi kişiliğinin ele alındığı çalışmanın metnini hazırlarken oğlu Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin babasının hayatına dair yazdığı ve tarafımdan Türkçeye çevrilen *Haza Validî* adlı eseri esas alınmış olup, torunu Muhammed Tavfîk Ramazan el-Bûtî'nin aktarımları ile kendi müşahedelerimden yararlanılmıştır.

1. Hayatı

Nüfustaki kayıtlara göre Molla Ramazan 1888 yılında o önemde Eruh'a bağlı olan Cêleka/Yağmurkuyusu köyünde doğdu. Köy, bu günkü idarî yapılanmaya göre Şırnak'ın Güçlükonak ilçesine bağlı yeni ismiyle Yağmurkuyusu köyüdür.

Molla Ramazan'ın dedesi Murat bir çiftçi idi. Zamanının çoğunu bahçelerde, arazilerde ve bunlara yönelik işlerde geçiriyordu. Çocukları ve torunları için de bundan daha iyi bir iş seçeneği yoktu. Bu küçük torunu altı-yedi yaşlarına gelip kendi başına birtakım işleri yapabilecek aşamaya geldiğinde, çiftçilik ve arazi işlerinde kendisine yardımcı olması için yetiştirmeye başladı. Ancak takva ve salih bir kadın olan annesi onun okumaya ve ilme yönlendirilmesini ısrarla istiyordu. Sonunda da bu konuda eşini ikna etmeyi başardı.

Molla Ramazan henüz küçük yaşta iken babasından ve dedesinden ayrılıp çiftçilik işlerini bırakarak bölgede yaygın olan medreselerden birine yöneldi. Başta Kur'an'ı Kerim olmak üzere İslam ilimlerini ve Arapça dilini öğrenmeye başladı.

Öğrencilik hayatının ayrıntıları hakkında pek bilgiye sahip değiliz. Ancak kendisinin ifade ettiği kadar medrese eğitimini tamamlayıncaya kadar birçok köy dolaşmış ve çok sayıda medrese âliminden ders almıştır.

Kendilerinden ilim aldığı hocalarından üç tanesini burada zikredebiliriz. Her biri ayrı yerde idi. Bunlardan birincisi, Şeyh Seyda diye bilinen Şeyh Muhammed Said Seyda. İkincisi Seyit Muhammed el-Findikî, Üçüncüsü de her zaman Seydayê Molla Abdusselam (Hocam Molla Abdusselam) diye andığı Molla Abdusselam'dır.

Medresede icra edilen program gereği Molla Ramazan'ın da âlet ilimlerine yönelik İslamî ilimlerin her bir dalında bir tek kitabı okumakla yetinerek o geleneksel metodu takip etmeliydi. Fakat o, söz konusu âlet ilimlerine dair belirgin temel eserleri okuduktan sonra bu geleneksel yöntemin dışına çıktı.

Talebelik hayatından bahsederken şu bilgileri verir: “Öğrencilerin çoğu İslamî ilimleri pek önemsemezdi, bütün enerji ve dikkatlerini arkadaşlarına karşı üstünlüklerini ispat için zor meseleleri ve bilmeceleleri çözmeye yoğunlaştırırlardı. Fakat ben gereken metinleri ezberleyip okunması lazım gelen kitapları okumakla birlikte daha çok Kur'an'ı okumak, tecvit ilmini öğrenmeye çalışıyordum. Kur'an'ı ezberlemeyi çok arzuluyordum ve erken yaşta ezberlemeye başladım. Fıkıh ilmine dair beni ilgilendiren ibadet ve hükümlerle ilgileniyordum. Beni en çok cezbeden de tasavvuf kitaplarıydı. İmam Gazalî'nin İhyaü Ulumu'd-Din adlı eserini aldım ve okudum. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatını anlatan siyer kitapları da beni oldukça cezp ediyordu. İbadet aşkı bende gelişti. Gece namazına kalkmama yardımcı olacak bir saate sahip olmayı çok arzuluyordum. Bu arzum gerçekleşince sevince boğuldum.”

“Doğrusu diğer ödevlerimi yapmakla birlikte vaktimin çoğunu Kur'an'ı okumakla, dua ve virtleri ezberlemekle ve gece ibadetiyle

geçiriyordum. Öğrenci arkadaşlarım ise tüm vakitlerini metinleri ezberlemekle, derslerine çalışıp tekrar yapmakla geçiriyorlardı. Bunun sonucu olarak ilmi birikim ve meselelerin hükümlerini ezberleme konusunda onlardan geri kaldım. Gerçekten de bir müddet bu hal üzere devam ettim. Hocalarımın ve öğrenci arkadaşlarımın nazarında ilmi birikimi sınırlı ve ilim bakımından zayıf biri olarak biliniyordum. Bir gün hocamız bizi teker teker imtihana tabi tuttu ve bize gördüğümüz konular ve okuduğumuz kitaplardan sorular yöneltti. Sıra bana gelince Allah'ın izniyle sorulan tüm soruları doğru yanıtladım. Bunun üzerine hocam bana şöyle dedi: "Doğrusu sen âlim değildin fakat Allah sana 'âlim ol' dedi âlim oldun."

Birinci Dünya Savaşı başladığında Molla Ramazan dinî eğitimini tamamlamış, kendi köyüne (Cêleka) yerleşmiş ve köy camisinin imamı ve camiye bitişik medresenin de hocası olarak göreve başlamıştı.

Molla Ramazan bütün dünyayı içine alan ve son nefesini vermek üzere olan İslam hilafetini ortadan kaldırmayı hedefleyen bu savaşı, uzun uzun düşünmeye başladı. Bu savaşın İslam dünyasını hedeflediğini ve en büyük tehlikenin de İslam devletinin büyük bir kısmını işgal etmeye yönelen Rusya tarafından olduğu kanaatine vardı. Müslümanların genel bir seferberlik gerektiren bir durumla karşı karşıya olduğunu görerek bu savaşa katılmayı bir görev bildi.

Fazla zaman geçmeden gönüllü mücahit olarak savaşa katıldı. Bu arada kendi payına düşen giderleri de kendisi temin etmeliydi. Yakın bazı askerî birliklerde kısa ve yüzeysel bir eğitimden sonra içinde bulunduğu birliğiyle birlikte Bitlis, Van ve Karadeniz tarafındaki Rusya sınırına doğru yöneldi.

Ancak kendisi bu savaşa katılmasının acı bir tecrübe olduğunu şöyle ifade eder:

"Bu savaşa katılmakla Allah'ın beni mükâfatlandıracağı bir cihat görevini gerçekleştireceğimi düşünüyordum. Fakat bunun yerine daha önemli görevleri ve ibadetin temelleri konusunda sıkıntılar yaşadığımı gördüm. Bizden sorumlu subay, namaz kılmamdan oldukça rahatsız oluyordu. Birkaç defa dinin en önemli temeli olan bu ibadeti yerine getirmeme mani olmaya çalıştı. Bunun üzerine ben de ona şunu deme zorunda kaldım: "Ben senin birliğinde görevli bir asker değilim. Ben cihat görevini yerine getirmek isteyen bir gönüllüyüm ve sizden hiçbir şey talep etmiyorum. Sadece Allah rızası için bu cihada katılmış ve giderlerimi de kendim üstlenmişim. Hangi hakla beni sadece rızası için bu savaşa katıldığım Allah'ın emirlerini yerine getirmeme mani oluyorsun?"

Molla Ramazan içinde bulunduğu askeri birlikteki asker ve subayların Hz. Peygamber'in ismini bilmeyecek kadar dinden uzak, fuhşa

varacak kadar günaha battıklarını söylüyordu.

Gönüllü olarak katıldığı bu savaşta ne kadar süre kaldığını bil-miyoruz. Fakat şunu biliyoruz ki, bu savaşta acı bir hayal kırıklığına uğramış ve İslam halifeliğini temsil eden Osmanlının çökeceğini anla-mıştı. Çünkü ümmeti kuruyan, büyük tabelalar veya isimler değil, onu koruyup ayakta tutan akıl ve güzel ahlakıdır.

Hac farizasından sonra Molla Ramazan'ın Allah'ı tazim ve O'na olan aşk ve sevgisinin daha çok artması neticesinde tedrisat, ilimle iş-tigal ve öğrencilerin iâşesiyle ilgilenmenin yanı sıra zikre, ibadete ve Kur'an okumaya daha fazla yöneldi.

Kimi zaman uzun uzun halvete çekilir ve garip bir takım hallere girerdi. Yine bir gün daha önce hiç karşılaşmadığı garip bir hale gir-diğini gören eşi çok korkmuş, Molla Ramazan, kimseyle konuşmaz ve kimseye aldırmaz garip bir hal içinde evden çıkar ve civardaki dağlar-dan birisine doğru koşar. Bu manzara karşısında büyük bir endişeye kapılan eşi hemen köy camisinde bulunan talebelerine hocalarının de-liliği andıran bir hale girdiğini ve çabuk koşup başına bir şey gelme-den yardımcı olmaları için haber gönderdi.

Molla Ramazan'ın Molla Yusuf Zivingî adında salih bir öğrencisi vardı. Bir gün ağlayarak çok etkilenmiş bir halde hocasına gelip gör-düğü rüyayı anlattı: "Rasulullah'ı rüyada gördüm. Bana 'git ve hocana de ki bana gelsin' dedi. Ben de gelip sana bildirdim. Sen onunla bilme-diğim bir yere gittin. Size yetişmek için gayret ettim fakat yetişemedim ve bulduğum yerde yalnız kaldım."

Gayet net olan bu rüyanın etkisiyle mi bir daha dönmek üzere memleketini terk edip hicret etmeyi düşündü bilinmiyor. Fakat şu var ki onun kendi memleketinde kalmasına mani olan başka sebepler de vardır.

Molla Ramazan köydeki bahçe ve arazilerinin bir kısmını satar ve bir kısmını da akrabalarına bırakıp hicret yoluna koyar.

Suriye sınırına gelmek için gece karanlığında ailesiyle birlikte gizlice Dicle nehrini geçmesi gerekiyordu. İstihbarat teşkilatı sınırdan geçmek isteyenleri takibe alıp yakaladığı an, idam sehпасına götürür-dü. Bu yüzden bu macerası hem tehlikeli hem korkutucuydu. Kurtul-ma olasılığı oldukça azdı.

M. Said Ramazan el-Büti şöyle der: "Tehlike anını nasıl atlattığı-mızla ve tehlikeli olduğu kadar meşakkatli olan sınırı geçip selametle Süriye'ye nasıl girdiğimizle ilgili hiçbir şeyi babamdan işitmedim. Fa-kat onun, ailesiyle ve çocuklarıyla hiçbir zaman gafil kalmadığı vird, dua ve Kur'an okumaya sığınarak korunduğunu biliyorum.

Babam Suriye sınırına geçtikten sonra karşılaştığımız ilk köy olan Ayndivar köyünde birkaç gün konakladı. Babam köy muhtarı tarafından çok iyi karşılandı. Zira muhtar babamın bu macerasından çok etkilenmiş ve uğruna vatanından ayrıldığı hedefini yüceltmmişti. Aralarında babamı tanıyıp ve hakkında bir şeyler bilen kimse olmadığı halde Suriye polisi de babamı önemseyip onunla ilgilenmişlerdi.

Köy muhtarının yardımıyla hepimizin doğum yeri Ayndivar köyü olarak yazılarak Suriye vatandaşlığına geçmiş olduk. Nitekim bununla ilgili resmi vesikalar babama verildi ve o vesikalara göre yolculuğunu sürdürdü. Köyde geçirdiğimiz günleri adı Molla Ahmed Ayndivarî olan ve daha sonra Kamışlı müftüsü görevine getirilen ilim ehli faziletli bir adamın evinde misafir olarak geçirdik.

2. Şam'daki Hayatı

Molla Ramazan Şam'a varınca ilk başta Kürt mahallesinin sonlarında bulunan birçok odadan oluşan Arap tipi bir evin odasına yerleşti.

İlkin yatak ve gıda gibi zaruri ihtiyaçları satın alarak temin etti. Bu arada mahalle halkıyla ve mahallede bulunan bazı ilim ehliyle tanışıp beraber oturduğu ev sahiplerinin temiz ve ahlaklı olduklarından emin olunca, geçimini sağlayacağı bir işi aramaya başladı. Kısa zaman zarfında Allah kendisine uygun bir yol gösterdi.

Molla Ramazan'ın yapabileceği bir tek iş vardı o da Kürtler arasında yaygın olan gramer ve İslamî ilimlere dair kitapları satın alıp, sonra Suriye'deki Kürt bölgelerine götürüp orada mümkün olan bir kârla satmaktı.

İlk başta bu kitapevlerinde bulunan kitapları inceledi. Kitaplar hakkında bilgi edindikten sonra işine yarayan kitapları seçip aldı ve Süriye'nin kuzey bölgesinde yaşayan Kürt tekke ve medreselerini dolaştı. Âlimler ve öğrenciler gelip birkaç gün zarfında kendilerince çok değerli ve ender olarak gördükleri bu kitapların tümünü satın aldılar. Molla Ramazan bu seferinde anaparanın en az üç katını kâr etti. Birkaç gün sonra Dımışk'a döndü ve beraberinde yağ, peynir ve tahıl gibi gerekli bazı gıda malzemesi getirdi.

Daha sonra Molla Ramazan bu işi meslek edinerek muhtelif Kürt bölgelerinde değerli görülen kitapları satın alarak, sene de bir veya iki defa o bölgelere gidip satardı. O parayla Dımışk'ta satabileceği yağ, mercimek ve nohut gibi gıda çeşitlerini alıp beraberinde getiriyordu. Hem gidişte hem dönüşte Allah onu hep muvaffak kıları.

Fakat bunu yılda sadece iki defa gerçekleştiriyordu. Zira kalan diğer tüm vaktini ilim ve tedrisatla geçiriyordu. Tıpkı hicret ettiği köyündeki talebeleri gibi burada da Allah kendisine bazı talebeler bah-

şetmişti.

Molla Ramazan'ın Dımışk'taki Kürt mahallesine yerleşmesinden kısa bir süre sonra Kürt âlimleri arasında Şafii fıkhı konusunda ilk dereceyi alarak, Şafii fıkhında birinci merci oldu. İlk başta etrafındaki Kürt talebeler ders almak için kendisine yöneldiler daha sonra Dımışk'ın diğer mahallerinde bulunup din eğitimini veren enstitülerde eğitim gören veya hocalardan özel ders alan talebeler de gelip ders halkasına katıldılar.

Böylece Allah Dımışk'a hicret etmezden önce olduğu gibi, ilimle iştigal, tedrisat ve talebe yetiştirme imkânını burada da kendisine sağladı. O tefsir, fıkıh, usul ve âlet ilminin tüm dallarıyla ilgili ilimleri okutuyordu.

Ancak o aynı zamanda hiç çekinmeden ve kerih de görmeden geçimini sağlamak için çalışır ve ticaret yapardı. Böylece o içinde yaşadığı toplumda iki ayrı kimliğe sahipti; kendisini ibadete veren fakih ve âlim kimliği ve tüccar kimliği.

Şemdin Meydanı'nın yaklaşık iki yüz metre batısında el-Harretü'l-Cedide adında fakir bir mahalle vardı. Mahalle sakinlerinin çoğu fakirliğin yanı sıra kötü ahlaklı, cahil ve dinden uzak bir yaşantıları vardı. Bu mahallenin ortasında çöplük olarak kullanılan kayalık bir meydan bulunuyordu.

Mahallede oturan iki müteahhit, tüm çevreyi rahatsız eden ve hastalıklara neden olan bu çöplüğün kaldırılması ve meydanın temizlenmesini birlikte mütalaa ettiler. İki arkadaştan biri, söz konusu kayalık üzerine bir caminin inşa edilmesinin uygun olacağını söyleyerek bu şekilde söz konusu yer ilelebet çöplükten kurtulmuş olacağını düşünüyordu.

Bu düşünce diğer arkadaşı tarafından da kabul gördü ve iki arkadaş bu projeyi destekleyecek hayırseverleri aramaya başladılar. Bu öneri, Kürt mahallesinin zenginlerinden sayılan ve hayırsever bir dindar olan Muhyiddin Ebu Süleyman Karaçöli'ye de götürüldü. Karaçöli gidip yeri ve mahalleyi gördü. Mahallenin gerçekten bir camiye muhtaç olduğunu fark etti. Bunun üzerine projeyi üstlendi ve gereken masrafları ödedi. Diğer iki müteahhit de caminin yapılması konusunda kişisel gayretleriyle katkıda bulundular.

Cami ile ilgilenenler imamlık görevinde bulunacak bir imamı aramaya başladılar. Caminin tüm masraflarını üstlenen Ebu Süleyman Karaçöli Molla Ramazan adındaki saygın ve büyük bir âlimi önerdi.

Ebu Süleyman Karaçöli Molla Ramazan'ı iyi tanıyordu ve ilmini takdir ediyor, zühdüne hayrandı. Karaçöli Molla Ramazan'a gelerek bu görevi kendisine teklif etti ve kabul etmesi için çok ısrar etti. Muhtemelen mahallenin kendilerine namaz kıldırarak, nasihat edecek ve

kendilerini hakka yönlendirecek bir âlime olan ihtiyacını da açıklamıştır.

İstişare ve istihareden sonra Molla Ramazan bu camide imam olarak göreve başladı. Çoğu kez müezzinliği de kendisi yapardı.

Molla Ramazan'ın bu göreve başlamasıyla hayatında şöyle bir değişiklik meydana geldi: Malumunuz daha önceleri ticaret maksadıyla Cezire Bölgesine giderdi. Bu görevinden dolayı artık bunu yapamaz oldu. Bunun yerine başka bir arayış içine girdi. Neticede Kürtler arasında yaygın olan ve daha önce basılmamış Kürt Dili, Kürt Tarihi veya genel İslamî ahlaka dair küçük hacimli bazı kitapları kendi hesabına bastırıp isteyenlere postayla veya bazı şahıslarla göndermeye başladı. Bu şekilde bastırıp yayınlayarak Kürtler arasında yaygınlaşan kitaplardan bir kısmı şunlardır:

Nehcû'l-Enam: Kürtçe yazılmış manzum bir eser olup, her Müslüman'ın öğrenmesi gereken İslam akaidi, âdap ve ahlak konularını içerir.

Nûbihâr: Yeni bahar anlamına gelen Nûbihar, Kürtçe-Arapça küçük bir sözlük olup manzum olarak *Mem û Zin* eserinin yazarı meşhur Kürt edebiyatçısı Şair Ahmed Hani tarafından yazılmıştır.

Daha önce hiç basılmadığını zan ettiğim bir de Kürtçe olarak kaleme alınan bir mevlit de neşretti. Bu kitaplar Suriye'de ve sınır ötesi Türkiye'de yaşayan Kürtler arasında kabul gördü. Bu işi yürütmesiyle artık Cezire Bölgesine gitmesine ihtiyacı kalmadı ve aynı zamanda yeni görevini en güzel şekilde sürdürme imkânını buldu.

3. İbadeti ve Zühdü

Müekked olsun veya olmasın çokça nafile namazı kılardı. Müstahap bir nafile namazın olduğu hiçbir vakti kaçırmazdı ve sürekli azami rekâtları asgari rekâtlara tercih ediyordu. Kendisini ibadetten alıkoyan bir hastalığı olmadığı sürece hep böyle idi.

Teheccüd namazına verdiği önem farz namazlarına verdiği önemden az değildi. Sabah nazmına yakın bir vakitte uyanmayı yeterli bulmuyordu. Fecirden iki veya üç saat önce kalkardı. İlk başta hafif iki rekât kılardı. Sonraki namazlarının rekâtlarını uzattıkça uzatıyordu. Seher vaktine girdiğinde seccadesi üzerinde oturur ve yaptığı taksirata ve geleceğe dair endişeler için üzüntü duygularını dile getirirdi. Ardı arkası kesilmeyen ağlayış ve hıçkırıklarla kimi zaman Kürtçe kimi zaman da Arapça olarak Allah ile münacata girerdi.

a. Kur'an'ı Kerim'i Ezberlemesi ve Tilaveti

Gençliğinden beri Kur'an'ı ezberlemeye yöneldi; ancak Şam'a yerleştikten birkaç yıl sonra tamamlayabildi.

Kur'an'ı çokça okurdu. İlk başlarda ezberlemek için okurdu. Ezberini tamamladıktan sonra hem ezberini korumak ve takviye etmek için hem de Allah'ın kelimeleriyle ünsiyet bulmak ve mana ile maksatlarını tedebbür etmek için okurdu.

Haftada bir Kur'an'ı hatmederdi. Günde beş cüz okumak suretiyle cumartesi günü başlardı ve perşembe günü akşam yani cuma akşamında hatmederdi. cuma gününü ise diğer vazifelerine ayırırdı.

Kur'an'ı biraz hızlı okurdu. Çoğu kez benden veya çocuklarımdan birine ezberini dinletirdi. Zaman zaman bir âyet ya da bir cümle üzerinde dururdu. Manasını ve maksadını düşünür ve duygulanırdı. Kimi zaman da âyetin neyi ifade ettiğini öğrenmek için tefsir kaynaklarına müracaat ederdi.

Kimi zaman etkisinde kaldığı ayeti günlerce hatta haftalarca düşünür onunla hemhal olur derslerinde ve vaizlerinde anlatırdı.

b. Zikir ve Virtleri

Namaz, yemek ve uyku saatlerini bir tarafa bıraktığımız zaman geri kalan tüm zamanını zikir ve virtlerle geçirirdi. Burada unutmamalıyız ki ilimle uğraşmak ve Kur'an okumak zikrin en büyük çeşididir. Yürüdüğü yolda dahi zikirle meşguldü. Ayrıca mümkün olduğu kadar sair dünyevi işlerini yürütürken de Allah'ı zikretmekten geri durmuyordu.

Bir anlık gaflete daldığı zaman, çabucak kendine gelir ve yeniden zikir ve virdine yönelirdi. Bu tür zikir ve dualar İmam Nevevi'nin *el-Ezkar* adlı eseri ve benzeri eserlerde mevcuttur.

c. Hac ve Umre İbadeti

Molla Ramazan ilk hac farızasını, ben henüz bir yaşında iken 1930 yılında yerine getirdi. Daha sonra hem sevap almak hem de ilk hacının kabulü ümidiyle tekrar hacca gitmeye yönelik şiddetli arzusuna rağmen maddi imkânsızlıktan dolayı ancak kırkların sonlarına doğru kavuşabildi.

Bir gün daha önce görmediği ve tanımadığı yakışıklı bir genç kendisini ziyaret etti ve Hacı Hasan el-Bahri olduğunu söyledi. Bu genç, hac mevsiminde hacı adaylarını hacca götürmek için gemi kiralayıp onları deniz yoluyla götürürdü. Bu vesileyle Molla Ramazan, misafir

olarak yanında götürmek istediğini söyledi. Bu genci böyle bir ikrama iten sebebin ne olduğunu bilmeden gencin davetini teşekkürle kabul etti.

Tefekkür virinde sürekli anlatırdı ve Allah'a şükrettiği nimetler arasında bunu da hep sayıyordu. Beklenmedik bir anda gelen bu ikinci hac ziyareti için rahat ve emindi. Nitekim daha sonra Hacı Hasan el-Basri ile ilişkileri ilerledi ve ardından birkaç defa daha babamı yanında misafir olarak götürdüğünü hatırlıyorum.

Daha sonraları Hacı Hasan bu gezilerinden birinde korkunç bir kaza geçirdi ve bir mucize eseri kurtuldu. Ancak vücudunda faaliyet ve hareketini kısıtlayan bir hastalık meydana getirdi ve birkaç yıl sonra vefat etti.

Yetmişlerin başından itibaren Ramazan ayının başında Beytül-Haram'a gitmeği arzular oldu. Ramazan'ın başından gider tüm ayı Beytül-Haram'da itikâf ederek geçirirdi ardından Medine'ye geçerdi. Hac mevsimine kadar burada Muhammed Mustafa (s.a.v.)'in civarında kalırdı. Hac ibadetini ifa ettikten sonra Şam'a dönerdi. Maddi durumu fazla iyi olmamasına rağmen masraflarını kendisi karşılamayı tercih ediyordu ve bunun kulluk görevini yerine getirme ve Allah'ın rızasını kazanma bakımından daha doğru ve daha yakışık olduğuna inanırdı. Ancak kendisini ve muhatabını bağlayan özel bir takım şartlar çerçevesinde bedel hacı tekliflerini de reddetmezdi.

d. Zühdü ve Takvası

Eline geçen mal ve davet edildiği yemeklerin kaynağını nasıl araştırdığına birkaç örnek vererek insanların tersiyle müptela olduğu ve takvanın en zor alanı olan bu konuya dair takvasını açıklayalım:

Haram malı bir tarafa bırakın şüpheli malın dahi cebine girmesine asla fırsat vermezdi. Âlimler, şüpheli malı şöyle tanımlar: Şüpheli mal, haramın helale karıştığı ve helal kısmına nazaran haramın ayırt edilemeyecek derecede az olduğu maldır. Buna göre çocuk babasının şüpheli malından ihtiyacı kadar alabilir. Babanın da çocuğunun, kadının da kocasının bu tür malına yönelik ihtiyacı kadar alması da böyledir. Ancak takva insanın her halükarda şüpheli maldan uzak kalmasını gerektirir. Molla Ramazan, gücü yettiği kadar bunu yapmaya çalışırdı.

Oğlu M. Said şöyle der: Rahmetli babam benim maaşımdan yemezdi. Her zaman bana maaşımdan yiyecek ve içecek herhangi bir şeye harcamamamı tavsiye eder ve maaşla elde ettiğim parayı gıda dışındaki ihtiyaçlara harcamamı emrederdi. Evet, maaşın haram olduğunu söylemiyordu. Fakat vera ve takva gereği olarak başkası için bağlayıcı görmese de birçok şeyi kendisi için bağlayıcı görüyordu. Rahmetli babam şöyle derdi: Kendi el emeğiyle kazandıkları kişisel

geçimine yeterlidir dolayısıyla şüpheli bir malı alıp ona karıştırmak gereksiz bir ilavedir, korunmak gerekir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu asırda babam kadar yiyeceği lokmaya ve cebine girecek olan kuruşa dikkat eden, haram ve şüpheli olanından sakınan ve takvada ileri giden bir müslümanı görmedim.

Bir gün kendisine sen zekât müstahaklarından değil misin? diye soruldu. Şöyle cevap verdi: Kişi yaşlandığı zaman bir yıllık gıda ve sair zaruri ihtiyaçlarına sahip ise zekât almaya müstahak değildir. Zira yaşlılar için bir yıllık ihtiyaca sahip olmak zenginlik sayılır. Benim gelirim bir yıl içinde bana yetecek durumdadır.

Molla Ramazan, bazı zenginlerin kendisi gibi bazı âlimlere yakın görünmek için üzerlerindeki zekât hakkından kendilerine takdim etmelerine çok üzüntü duyardı. Bunu Allah'ı hâşâ kandırmaya çalışmanın en çirkin tarzı olarak değerlendirdi. Çünkü onlar bunu yapmakla, zekâtı müstahakkı olan kimselerden alıkoyup mukabilinde nefsanî bir haz almak için veya kendilerden meydana gelebilecek kötülüğe sessiz kalmak ya da onlardan övgü almak için âlimlere vermeye çalışırlar.

4. İlmî Çalışmaları

Molla Ramazan Şafii fıkıhındaki mahareti ve Hanefi fıkıhındaki geniş bilgisiyle tanınırdı. İki mezhebin fıkına dair çok sayıda kitabı defalarca okuttu. Aynı zamanda mantık, nahiv ve sarf gibi alet ilimlerinde de geniş bilgiye sahipti. Daha da önemlisi, fikhî meseleler başta olmak üzere ilmî meselelerdeki ciddi araştırmalarıyla tanınır. Meseleyi muhtelif kaynaklardan araştırarak, uzun uzun üzerinde düşünerek derinliğine inerdi ve böylece akla gelebilen tüm ihtimalleri gözden geçirir sonra birini tercih ederdi. Çoğu kez bir tek fıkhi mesele için iki veya üç gün araştırır çalışırdı ve kesin bir karara varıncaya kadar o meseleyi bırakıp başka şeylerle uğraşmazdı.

Birçok ilim talebesinin ve hocasının ilmi meselelere dair derin bir inceleme ve geniş bir araştırma yapmayıp yüzeysel kalmalarını eleştirir, onların bu durumuna karşı şaşkınlığını bildirirdi.

Kendisinden herhangi bir ilim dalında ders almak isteyen hiç kimseyi geri çevirmezdi. Genelde de öğrencinin kendisi okumak istediği ilim dalını seçerdi. Fakat çoğunlukla ondan fıkıh, tefsir, mantık, nahiv, sarf ve belagat derslerini alırlardı. Bu ilimlerin yanı sıra tasavvuf ve ahlak ilimlerini de okuturdu. Bu bağlamda *Kuşeyriyye Risalesini*, *el-Hikemü'l-Ataiyye*'yi, el-Hikemü'l-Ataiyye'nin bazı şerhlerini ve Şeyh Zarruk'un *Kavaidü't-Tasavvuf* adlı eserleri defalarca okuttu.

Ancak hayatının son on yılında tasavvufla ve bazı rabbani âlimlerin tercüme-i hayatlarıyla meşgul oldu. Kendisinden diğer ilimleri

okumak isteyenleri başka âlimlere yönlendirirdi.

En son okuttuğu kitap İmam Gazali'nin İhyaü Ulumi'd-Din adlı eseridir. Muhtelif meşrep ve düzeyden insanlar gelir bu dersine katılırdı ve evinde yer kalmazdı. Bu dersini her hafta Pazartesi ve Salı günlerinde verirdi. Kitabı bu şekilde okutarak hatmettiğinde hem kendisi hem de derse katılan öğrenciler kitabı yeniden okumayı kararlaştırdılar. Hatırladığım kadarıyla İhya dersi sekiz sene bu şekilde devam etti.

Molla Ramazan yazma ve telif işleriyle ilgilenmiyordu. Amansız bir hastalıktan kurtulduktan sonra hastalığın tekrar dönüp bu defa kurtulamayacağı düşüncesiyle biricik yavrusu için yazdığı vasiyet mahiyetindeki risale dışında arkasında kitap bıraktı. Ancak bir ara düşüncesinde ve ilmi çalışma sisteminde daha önce kendisinde görülmeyen ani bir değişiklik meydana geldi ve iki ilmi makale yazıp yayımladı.

Vefatı

Molla Ramazan'ın vefatı, 20 Şevval 1410/15 Mayıs 1990.Salı günü kuşluk vaktindeydi. Aynı günün öğlen vaktinde aralarında Şeyh İbrahim el-Galayini'nin de bulunduğu birçok büyük âlimin metfun olduğu Babu's-Sağır mezarlığında defnedilmek üzere omuzlar üzerinde Şam sokaklarını yarıyordu. Cadde etrafında bulunan kalabalıklar beyaz bir örtüyle örtülen ve ısrarlı tavsiyesi üzerine ön kısmına asılan şu beytin yazıldığı naşına mahzun bir şekilde bakıyorlardı:

اتيتك بالفقر يا ذا الغنى وانت الذي لم تزل محسنا

Bütün fakrıyla Sana geldim ey gına sahibi! Sürekli ihsanda bulunan yalnızca Sensin.

Vefatından sonra çocuklarına ve ulaşması mümkün olan insanlara hitaben genel ve kısa bir vasiyet bıraktı. Tam metni şudur:

“Hamd sadece Allah’adır. Kendisinden sonra peygamber olmayan elçiye âline ve ashab-i kiramına ve yolunu izleyen her mümine salât ve selam olsun. Bundan sonra, çocuklarıma ve benim sözlerimi işiten herkese vasiyetim şudur: Allah’tan başka hiç kimseyi dost ve yardımcı edinmeyin. Yine kimseyi hakim ve kudretli bilmeyin. Allah’tan dileğim o ki, onları benim bu sözlerimi anlamaya muvaffak kılsın ve işlerini yoluna koysun.”

KAYNAKÇA

el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan, Hâza Vâlidî, (Dimaşk: Dâ-ru'l-Fikr, 1992)

Torunu Muhammed Tevfik'in aktarımları.

Yazarın kendi izlenim ve müşahedeleri.



Şair Feqîyê Teyran'ın Kürt Edebiyatındaki Yeri ve Önemi

Nurcan ÇELEBİ

Giriş

Kürt edebiyatının, Kürt halklarının zengin sözlü kültürünün bir ürünü olarak geliştiği bilinmektedir. Kürt edebiyatında yazılı kültürün hangi tarihte ortaya çıktığı konusunda elimizde yeterli veri bulunmama- makla birlikte, on ikinci yüzyıldan itibaren bu kadim toprakların tarihî sürecinde eser vermiş birçok şair ve düşünür bulunmatadır. Kürt coğrafyasında edebiyat; Melayê Cizîrî, Ehmede Xanî, Evdalê Zeynikê, Cegerxwîn gibi önemli isimlerle beslenmiştir. Ünlü Kürt şair ve mutasavvuf Fekî-yi Teyran (Feqîyê Teyran) da bu medeniyet etrafında edebiyata katkı sağlamış önemli bir şahsiyettir. Allah'ı ve onun yaratıklarına sevgiyle bakmayı, dünyayı ve aynı zamanda dünyanın geçiciliğini, sabrı, aşkı, dostluğu ve daha birçok duyguyu Kürtçeyle ve kendine özgü bir tavırla anlatmıştır. Halkın diliyle hikmetli şiirler yazmış olan Feqîye Teyran'ın bugünün insanına da hitap ettiği aşikârdır. Hak aşığı ve ilhamını bu topraklardan alarak yüzyılları aşmış bu bilge insanı daha çok tanıtmak amacıyla yazılan bu makale iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Faqîyê Teyran'ın hayatı, ikinci bölümde ise Divanı üzerinden edebî kişiliği irdelenmiştir.

Feqîyê Teyran kimdir:

Şairin asıl adı Muhammed'dir. Bu bilgiye kendisinin yazmış olduğu "Gul im di deste xaran, Bî îsmê Muhemmed nav im (Dikenler elinde gülüm, Muhammed'dir benim adım) dizesinde, ayrıca Su kasidesinde geçen Her Mîm û Dal bibêj (Her konuş M, H ve D harfleriyle) bendinde Muhammed ismini M-H-D şeklinde kısalttığını görmekteyiz. Van'ın bugünkü adı Bahçesaray olan Müküs'ün Warezor köyünde 957 / 1549 yılında, ayrıca Dîlo Rabe şiirindeki bir beytinde kendi yaşını ve o zamanki yılı vermesinden doğduğu yılın 1561 olduğu sonucunu da çıkarabiliriz. "Mûh heftê felek çûn/ Ji hicrete dewr gelek çûn/ Sal hezar û çil û yek çûn/ Ev xezel hate diyarê (Muhammed yetmişini geçerken / Pek çok devran akıp giderken / Yıl bin kırk biri de geçerken / Meydana

geldi bu gazel)

Bitlis'in Hizan ilçesi sınırında (Bu köydeki mezar taşlarında kimliği ile alakalı Arapça kitabeler yer almaktadır.) yer alan Şandîs köyünde 1041/ 1631 yılında vefat etmiştir. Şair, şiirlerinde verdiği tarihlerle yaşadığı dönem hakkında kesin bilgileri vermiştir. Bu tarihlerden yola çıkarak onun 16.-17. yy. arasında yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Şairin divanı incelendiğinde çeşitli mahlaslar aldığı görülmektedir. Mahlaslarını incelediğimizde;

Feqî: Fıkıh bilgini ve talebe demek olan bu kelime, medrese tahsilini henüz bitirmeyenlere verilen bir unvandır. Şairin medrese eğitimini bitirip bitirmediği ile ilgili kesin bilgi olmamakla beraber, Ey Dîlberê şiirinde "Way nazika sahibcemal / Jixwendinê kırım betal (Ve ey güzellik sahibi nazenin / Sen beni okumaktan ettin.) geçen bu mısralar bize eğitim durumu ile ilgili fikir vermektedir.¹

Feqîye Teyran: Şairin başta bülbül olmak üzere kuşların dilinden anlaması ve onlara ithafen şiirler söylemesi bu lakabı almasını sağlamıştır. Bu lakabı aldığına dair bilgiye yine kendi şiirinden alınan şu dizelerden ulaşabilmekteyiz:²

Ê dûr ji şehran ez im / Feqiyê Teyran ez im (Şehirlerden uzak benim / Faki-yi Teyran benim.) bu dizeler Bizan ku min yar tu yî (Bil ki benim yârim sensin) şiirinde geçmektedir. Şairin bu özelliği onun aynı zamanda keramet sahibi bir zat olduğunu göstermektedir.

Muksî: Yukarıda da belirttiğimiz gibi şair Müküs'te doğmuştur ve eğitimini daha çok burada görmüştür. Bu sebeple bu lakabı da kullanmıştır. Muksî dibe we bû / Pêxemberan aqıl hebû (Muksî diyor ki: "Ey su, evet öyleydi / Peygamlerler akıl sahibi kimselerdi.)³

Mîm û Hê (M ve H): Su kasidesinde geçen Her Mîm û Dal bi-bê (Hep konuş M, H ve D harfleriyle) bendinde Muhammed ismini M-H-D şeklinde kısalttığını görmekteyiz. Bu iki harf de onun isminin iki harfe indirgenmiş kısaltmasıdır.⁴

Mîr Mihê: Şairin soylu bir aileden geldiği düşünüldüğü için ona bu lakab verilmiştir ama kendisi bizzat Ordeka ava Cizîrê dizesiyle başlayan şiirinde "Ne ji mîran im ne xan im / Muksî yim bê xan û man im" (Ne beylerdenim ne bir hanım/ Müküslüyüm yok evim barkım.) bir hanedandan gelmediğini vurgulamıştır.⁵

Şairin en çok Faqiyê Teyran mahlası ile anıldığı aşikârdır. Faqîye

1 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2014, s.13.

2 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s.14.

3 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 4.

4 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 15.

5 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 15.

Teyran aynı zamanda gezgin bir şairdir. Değişik amaçla gezip gördüğü yerlerin bazılarında tekke ve medrese inşa eden şair buralarda programlı olarak ilimle uğraşmış ve öğrenci yetiştirmiştir. Şairin gezip gördüğü yerleri inceleyecek olursak:

Müküs: Bilindiği üzere şair Müküs doğumludur ve eğitiminin bir kısmını da burada geçirmiştir. Ey Av şiirini, Dicle'nin gür akan suyun-
dan ilham alarak yazmıştır.

Cizre: Şairin Melayê Cizîrî ile münasebeti burada başlamıştır. Faqîye Teyran kendi zamanında önemli eğitim merkezi olan Cizre'ye gitmiş burada Melayê Cizîrî ile tanışmış ve onunla şiir atışmalarına girmiştir. Bu durum Faqîye Teyran'ın da söz söylemede usta olduğunun en önemli kanıtlarındadır. Kürt edebiyatında kendi türünde günümüze ulaşan ilk örnek olması atışmayı önemli kılmaktadır. Aşağıdaki bentte bu atışmanın Cizre'de yapıldığı kanıtlanmıştır.

Mela

*Hindî ku digazihim, dikêşim sebr û hîrê
Şubhetê çeng û zih im, hilak ji derba tîrê
Senaxwanê Feqeh im, îroke di Cizîrê*

Çeviri:

*Ben çok dertliyim, şaşkınlım, sabretmekteyim
Ok darbesinden çengin teli gibi titremekteyim
Bugün ben Cizre'de Feqî'yi övmekteyim*

Feqîyê Teyran adına kurulmuş, Cizre-Güçlükönak ilçeleri arasında bulunan bir medresenin zamanında birçok talebe yetiştirdiği bilinmektedir.

Finik: Cizre'nin kuzeyinde, Dicle Nehri kolunun doğusunda yer alan, mağaralarıyla meşhur olan bu köyde medrese ve tekke inşa eden şair, hayatının bir kısmını burada geçirmiş ve Kela Dimdimê (Dımdım Kalesi) olarak bilinen meşhur Kürt kahramanlık destanını bu köyde düzenlemiştir.

Bu sayede şairin yaşamı boyunca çeşitli yerlerde kendini edebiyata ilme ve ibadete adanmış görülmektedir. ⁶

Feqîyê Teyran'ın edebî kişiliği ve eserleri:

Belli bir düzene göre toplanmış şiirlerin bulunduğu kitaplara divan denir. Klasik ölçütlere göre bir divanda manzumeler; kaside, ta-

6 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 16-17

rihler, musammatlar, gazeller ve kıtalar şeklinde sıralanmaktadır. Bu bölümlerin her birinden eser vermiş şairlere divan sahibi diyebiliriz ancak bu bölümlerin bir kısmından eser verilmemişse bu kitap divan-çe adını alır. Feqiyê Teyran'ın da bu bağlamda bir divan sahibi olduğu söylenebilir ama şairin geride bıraktığı şiirler sağlığında bir divan ya da divançe hâlinde toplanmamıştır.⁷ Şairin edebî kişiliği de divanı üzerinden incelenmiştir. Şairin şiirlerinde kullandığı kelimeler değerlendirildiğinde şairin genellikle sade ve anlaşılır bir dil kullandığı görülmüştür. Genellikle dememizin sebebi kullandığı Arapça ve Farsça kelimelerle beraber tasavvuf ve kelâm gibi İslam kültürü çevresinde gelişen kelime ve terimleri de kullanmasıdır. Şairin aslında kolay görünen, ancak benzeri söylenmeye kalkılınca zor olduğu anlaşılan sözler söylemektedir. Eski belagatçılar buna “sehl-i mümteni” demektedir. Feqiyê Teyran şiirlerini atasözleri ve hikmetli sözlerle süsleyerek okuyucunun kalbine dokunmayı amaçlamıştır. Klasik dönem şairlerinin amacı da okuyucuya öğüt vermek ve onların ibret almasını sağlamaktır. Şair bunu gerçekleştirmek amacıyla beyit ve bentlerinin arasına atasözü ve hikmetli söyleyişleri ustalıkla serpiştirmiştir. Örneğin Beyta Dilî (Gönül Kasidesi) adlı manzumesinde:

*Du cana nayê dunyayê
Kimse dünyaya iki defa gelmez
Çelapa xweş hero naye
Güzel tarih her gün yaver gitmez*⁸

diyerek dünyanın geçiciliğini vurgulamıştır.

Tasavvuf şairlerinin önem verdiği konulardan biri de dünyanın geçiciliği, ölüm ve ahiret hususunda insanları uyarmak onları gaflet uykusundan uyandırmayı sağlamaktır. Fegî'nin de bu amaçla şiirler kaleme aldığı görülmektedir. Şair “Hûn Werin” ile başlayan şiirinde şunları söyler:

*Kullu şeyin dibe Halik
Var olan her şey bir gün yok olacak
Xeyrî ji Qudretê
Kudret Padişahî hariç bu kaideden*

*Zulmeta tarî û kûr e
Zîfiri karanlık ve derince bir yer
Turbeta nav lê qubûr e
O toprağın adına “kabir” derler*

7 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 269.

8 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 22.

Ji enîsan yarî te dur e
Arkadaştan dosttan seni ayrı eder
Qebir bizan nara fırqetê
*Kabir ayrılık ateşi, bunu bil sen!*⁹

Feqiyê Teyran eserlerinde dört unsura da yer vermiştir. Dört unsurdan maksat su, ateş, hava ve topraktır. Evrende her şey bu dört unsurdan yaratılmıştır. Bu dört unsurun kendine özgü bazı karşıt tabiatları bulunmaktadır. Örneğin ateşin tabiatı sıcaklık; suyun yaşlılık; havanın soğukluk; toprağın da kuruluştur. Şairin Su Kasidesi'nden aldığımızı:

Heqîqeta çar cewheran
Dört cevher hakkındaki gerçeklerden
Ji me'rîfeta enasiran
Unsurlar hakkındaki bilgilerden
Vemeşêre yar û biran
Saklama bunları dost ve kardeşlerden

Zahir kirin em çar bakir e
Ortaya koydu bizi dört unsur hâlinde
Ba û av û ax û aqir e
Hava, su ve toprak; ateştir diğeri de
Heywan hemî jê çêkir e
Onlardan yarattı canlıların hepsini de

Em çar bakir înane der
Dört unsur olarak var etti bizi yoktan

Em çar teb'etan vêk ra did-în
Karşıt dört karaktere sahip olmuşuz
Hin ateş în hin barid în
Kimimiz sıcağız, kimimiz soğumuşuz
Ji behra hewayê walidîn
*Bizler havanın deryasından doğmuşuz*¹⁰

Örneklerden hareketle dört unsura tek tek ya da bir arada değindiğini görmekteyiz.

Varlığın birliği demek olan ve 13.yy'dan itibaren büyük ilerlemeler kaydeden vahdet-i vücûd anlayışına göre bir tane varlık vardır ki o da Allah'ın varlığıdır. Bütün varlıklarda çeşitli şekillerde ortaya çıkan O'dur. Suyun buza dönüşmesi ve buzun çözülmesi tekrar suya dönüşmesi gibi varlık birdir; sadece görüntüler farklıdır. Feqî de:

9 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 26.

10 Kadri Yıldırım, *Faki-yi Teyran Divan*, s. 32.

'Aşiq tu yî dilber tu yî
 Âşık da sensin maşuk da sensin
 Nazir tu yî menzer tu yî

Bakan da sensin bakılan da sensin
 Ruhê ruhan gewher tu yî
 Ruhların ruhu olan cevher sensin¹¹

şiiirinde vahdet-i vücütçü aşk anlayışını ortaya koymuştur. Faqî şiiirlerinde aşk için birçok terim kullanmıştır. Bunların başında Kürtçe olan “evîn” gelmektedir. Onun dışında işq, muhbet, hub, sewda gibi terimler şairin şiiirlerinde aşka karşılık gelen terimlerdir. Şaire göre aşk tıpkı Yunus Emre gibi mecazi ve hakiki olmak üzere ikiye ayrılır. Mecazi aşk insanın başka bir insanı ya da varlığı sevmesi iken, hakiki aşk Allah'ı sevmektir. Burada mecazi aşk hakiki aşka götüren bir köprü görevindedir. Faqî-yi Teyran'ın mecazi ve hakiki aşkla ilgili bentlerinden bazı örnekler şunlardır:

'Eksê ji Heq da bînin, di wechê mehbûban
 Li halekî namînî, li sirra wan metlûban
 Geh dinalîn geh dixwînîn, dûr î ji wesla xûban
 Hak nurunun yansımasını görelim sevgililer yüzünde
 O güzellerin sırrından sabit kalmayız hep aynı hâlde
 Güzellere vuslattan uzak gah inleriz, öteriz bazen de

Feqî dibejî bilbil: Tu bilbilek sewda yî
 'İşqa gulê mecaz e, tu yarek bê wefa yî
 Dostê ebed bixwaze, da lê nebit fenayî
 Feğî bülbüle yeniden söyler: Sen sevdalı bir bülbülsün
 Gül aşkına mecazi aşk derler, sen vefasız bir sevgilisün
 Ebedi sevgiliyi iste ki bir gün fani olup sonu gelmesin¹²

Feqîyê Teyran'ın başlıca eserleri:

1. Divan (Diwanê Feqîyê Teyran)

Feqîyê Teyran'ın divanı, Kürt edebiyatında halk şiiiri ile klasik şiiiri harmanlayan önemli bir eserdir. Şairin bu divanı ile Kürt edebiyatında sadece dinî ve tasavvufi açıdan değil, aynı zamanda estetik ve edebî açıdan da büyük bir miras bırakmış olup, Kürt klasik şiiirinin en önemli kaynaklarından birini ortaya koymuştur.¹³

11 Kadri Yıldırım, Faki-yi Teyran Divan, s. 34.

12 Kadri Yıldırım, Faki-yi Teyran Divan, s. 35.

13 Mehmet Garip Tekeş, Feqîyê Teyran'ın şiiirlerinde geçen şahsiyetler, Vikipedi, Özgür Ansiklopedi 2024, s. 7.

2. Kela Dîmdîmê

Feqîyê Teyran, yaşadığı dönemde meydana gelen Dîmdîm Savaşı'nı destansı bir üslupla ele alarak edebiyata kazandıran önemli şairlerden biridir. Finik'teki medrese yıllarında kaleme aldığı bu eser, Kürt edebiyatının önemli tarihî destanlarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁴

3. Zembîlfiroş Manzumesi

Feqîyê Teyran'ın önemli eserlerinden biri de Zembîlfiroş Manzumesidir. Bu manzume, Mervaniler döneminde Farqîn bölgesinde geçen bir aşk hikâyesini konu almaktadır.¹⁵

4. Bersîsê Abid Manzumesi

Bersîsê Abid Manzumesi, Feqîyê Teyran'ın en dikkat çeken tasavvufi eserlerinden biri olup, İsraili bir zahid olan Bersis'in mecazi aşkla hakiki aşktan uzaklaşmasını konu almaktadır. Şairin bu eseri, Kürt edebiyatında mistik alegorik anlatının güçlü örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶

5. Şêxê Sen'an Manzumesi

Şêxê Sen'an hikâyesi, Doğu edebiyatının en önemli tasavvufi anlatılarından biridir. Bu hikâye ilk kez Ferîdüddîn Attâr tarafından «Mantiku»t-Tayr» adlı eserinde işlenmiş ve zamanla Türk, Arap ve Kürt edebiyatlarında farklı versiyonları kaleme alınmıştır. Feqîyê Teyran da bu anlatıyı 1030 /1620 yılında manzum hâle getirerek Kürt edebiyatına kazandırmıştır.¹⁷

6. Fesla Bihara Cennetê

Şairin pastoral ve doğa temalı eserlerinden biri olan bu şiir, mevsimlerin ve doğanın cennetvari güzelliklerini tasavvufi bir bakış açısıyla betimlemektedir.¹⁸

14 Bülent Kaya, "Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an şiirinin içerik açısından incelenmesi", Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024. s. 17.

15 Bülent Kaya & Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an şiirinin içerik açısından incelenmesi, s. 21

16 Bülent Kaya, Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an şiirinin içerik açısından incelenmesi, s. 18.

17 Bülent Kaya, Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an şiirinin içerik açısından incelenmesi, s. 17.

18 Bülent Kaya, Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an şiirinin içerik açısından incelenmesi,

Feqîyê Teyran'ın eserleri, Kürt edebiyatında tasavvufi şiirin temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Onun eserleri yalnızca edebî bir değer taşımamakta, aynı zamanda manevi öğretileri aktaran bir rehber niteliği taşımaktadır.

Diğer Şiirleri

Şairin, destansı ve hikâye anlatımı içeren eserleri dışında, birçok bireysel şiiri de bulunmaktadır. Öne çıkan şiirlerinden bazıları şunlardır:

Ellah Çi Zatek Ehsene
 Ey Av û Av Îro Ji Dest
 Husna Hebîb Bi Çar Kerîman
 Îro Girya Me Tê
 Feqî û Bîlbîl
 Dilber
 Feqî û Melê
 Beyta Dilî Îlahî
 Lew Dikim Zarî
 Ez Çi Bêjim Ay Dilê Min
 Ay Dilo Qewî
 Îro Ze'îfhal Îm
 Çîya Anî Li Deştê Kir
 Îlahî 'Ebdukel Atak
 Ji Îşqê Sotîme
 Welleh Ji Rengê Dilbera Horî
 Bizan Ku Min Yar Tu Yî
 Ey Dil Hilo Terk Ke Sefa
 Ordeka Ava Cizîrê
 Fesla Bihara Cennetê
 Xwedawenda Gunehkar Îm
 Xwedawenda Tu Sebbûhû
 Î Îro Ji Eşqa Sorgulê
 Dilo Carek Xwo Hişyar Ke
 Min Dî Di Xewnê Da
 Gulek Ji Exqa Te Ezî Dîn
 Îm Hatim Ber Dergahê Rehmet
 Ah Ji Dest Cama Wîsalê
 Ellah Sehergaha Ezel
 Îlahî Ger Gunehkarem
 Sînem û Çerxa Felekê

Bu şiirler, Feqîyê Teyran'ın hem halk arasında yaygın olan geleneksel temaları hem de tasavvufi düşünceleri işlediğini gösterir. Onun

eserleri, Kürt edebiyatında tasavvufî şiirin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmekte ve hem dinî hem de edebî açıdan büyük bir miras olarak görülmektedir.¹⁹

Şairin Ey Av û Av şiiri, Fuzûlî'nin Su Kasidesi adlı eseri ile kıyaslanacak düzeydedir. Fuzûlî'nin kasidesi ile Feqî'nin şiiri arasındaki bağlam sadece su değildir. Fuzûlî kasidesinde Peygamber Efendimiz'i konu edinirken Feqî, şiirinde Allah'ı konu edinmektedir.²⁰ Şairin bu şiiri sayesinde İslami Kürt edebiyatının ve Türk İslam edebiyatının birbirine ne kadar yakın olduğu ve ortak bir amaca hizmet ettiği ortaya çıkmıştır.

SONUÇ

Feqîye Teyran'ın Divan'ı üzerinden kaleme alınan bu makale ile şairin; şahsiyeti, edebî kişiliği ve eserleri tanıtılmış ve Kürtlerin Yunus Emre'si olarak bilinen bu değerinin daha çok tanınması amaçlanmıştır. Feqîye Teyran'ın geride bıraktığı şiirlerin aslında sağlığında değil vefatından sonra derlendiği görülmüştür. Şair daha çok tasavvuf, aşk, doğa, kahramanlık, felsefe ve hikmet konularına ağırlık vermiştir. Tıpkı Fars ve Türk şairleri gibi onun da Klasik Doğu Şiirini temsil eden zengin mazmunları vardır. Mükûs'te kanatlanmış kuşların piri olan, 16. yy. başlarında yaşamış ve eğitimini çeşitli yerlerde tamamlayan şair, Klasik Kürt Edebiyatının kurucularından olmayı başarmış bir âlimdir. Allah'ı ve O'nun yarattıklarına sevgiyle bakmayı, dünyayı ve aynı zamanda dünyanın geçiciliğini, sabrı, aşkı, dostluğu ve daha birçok duyguyu Kürtçeyle ve kendine özgü bir tavırla anlatmıştır. Halkın diliyle hikmetli şiirler yazmış olan Feqîye Teyran'ın bugünün insanına da hitap ettiği aşikârdır. Hak aşığı ve ilhamını var olduğu topraklardan alarak yüzyılları aşmış, zamanında birçok talebe yetiştirmiş olan Feqîye Teyran'ın Ey Av u Av şiirinden alınan şu dizeleri onun edebiyata ve yaşama bakışını gözler önüne sermektedir:

*Ew xîfeta alem di nav
Ji berketa we feyze û kav
Min temenna kirî ji av
Ji me'neya heqîqetê*

19 Bülent Kaya & Feqîyê Teyran'ın Şêxê Sen'an şiirinin içerik açısından incelenmesi, s. 27-30

20 Hamdullah Askar, "Feqîye Teyran'ın Su Şiiri ile Fuzûlî'nin Su Kasidesi'nin Karşılaştırılması", Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Diyarbakır, 2024, s. 118.

Çeviri:

*Bir çark ki alem bulunmaktadır içinde
Feyiz ve bereketi bulunuyor her biçimde
Sudan temenni ettim ben soru temelinde
Hakikatın tam manasını biliyor musun?*

Tevazu sahibi bu Hak aşığının daha geniş coğrafyalarda bilinmesi; tıpkı Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaşî gibi onun da sözlerinin birçok kişinin yüreğine dokunması açısından eserlerinin daha çok tanıtılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Aktulga-Gürbüz, Sevda, “Feqiye Teyran’ın Divan’ında Yer Alan Şexe Sen’an Hikâyesinin Vahdet-İ Vücut Açısından Değerlendirilmesi”, *Van İlahiyat Dergisi*, c. 9, sayı:14, 2021.

Askar, Hamdullah, “Feqiye Teyran’ın Su Şiiri ile Fuzûlî’nin Su Kaside’si’nin Karşılaştırılması”, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Diyarbakır, 2024.

Kaya, Bülent, “Feqîyê Teyran’ın Şêxê Sen’an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi”, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

Kıran, İsmail, “Yitik Bir Aşk ve Kürtlerin Yunus Emre’si Feqiye Teyran”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c.12, sayı: 4, 2023.

Tekeş, Mehmet Garip, Feqîyê Teyran’ın şiirlerinde geçen şahsiyetler, Vikipedi, özgür ansiklopedi, 2024.

Yıldırım, Kadri, Faki-yi Teyran Divan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2014.



Botanlı Müderris Âlimlerin Sosyal Yönlerine Dair Bir

İnceleme: Seyda Molla Ahmet Elkoca'nın (öl. 1993)

Toplumsal Kimliği

Muzaffer AYKUT

Giriş

Kültür ve medeniyetleri şekillendiren temel unsurlar vardır. İslam kültür ve medeniyetinin en belirgin vasfı şüphesiz ki ilimdir. İslam, ilmi merkeze alan bir din; onun ortaya koyduğu medeniyet ise bir ilim medeniyetidir.¹ İslam dininin birincil kaynağı olan Kur'an'ı Kerim'in çokça vurgulayıp teşvik ettiği çalışın, çabalayın, inceleyip araştırın, öğrenin gibi hükümleri malumdur.² İslam'ın İkinci kaynağı olan Hadisi şeriflerde de bu minvalde hükümlerin varlığı azımsanmayacak derecede çoktur. Örneğin; "İlim tahsil etmek için yolculuğa çıkan kimse, evine dönünceye kadar Allah yolundadır".³ Bir başka hadisi şerifte ise Mümin, cennete girinceye kadar hiçbir hayra doymaz⁴ gibi hadisler bunun bariz kanıtları olarak gösterilebilir. Bu bağlamda bölgemiz, tarihsel ve sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde, kültürel kimliğinin oluşumunda ve medeniyet anlayışının şekillenmesinde medreselerin kilit bir rol oynadığı görülmektedir. Eğitim, ahlak, dini pratikler ve toplumsal düzenin sürekliliği gibi birçok temel dinamik, büyük ölçüde medrese kurumu aracılığıyla inşa edilmiş ve kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Yaklaşık bin yıldır⁵ adeta münbit bir kaynak gibi çevrelerini ihya eden ve "Şark Medreseleri"⁶ olarak adlandırılan, köklü bir geçmişe

1 Nurullah Agitoğlu, "Sosyal Yönleri Bakımından Müderris Âlimler: Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (ö. 2007) Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018).

2 Örneğin bkz. el-Alak, 96/1; Necm, 53/39-41, Sâd, 38/29; Âl-i İmrân, 3/190; el-Bakara, 2/269.

3 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Süneni Tirmizî*, nşr. Dar el Garbi el İslami (Beyrut: 1996), "İlim, 4".

4 Tirmizî, İlim 19.

5 Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı Beyan Yayınları*, (2009), 29-34.

6 Abdülcebbar Kavak, "Şark Medrese Geleneği Mensuplarından Molla Muhammed Salih Keçeli (Oğur) Ve Kürtçe Eserleri", *Kurdiyat* 4 (2021), 2; Übeydullah Pi-

sahip bölgemizdeki bu eğitim-öğretim kurumlarının çok aktif bir rol oynadıkları bilinen bir hakikattir. Sadece dini eğitimle sınırlı kalmayıp hem ilmi hem de tasavvufi alanlarda ciddi bir entelektüel üretim ve insan yetiştirme merkezi haline gelen bu medreseler⁷, Molla Halil es-Sirdî, Mevlana Halit es-Süleymanî, Said Nursî ve Molla Yahya Mizori gibi, çok önemli yüzlerce âlimlerin yanı sıra, büyük mutasavvıflardan da Fekiyê Tayran, Molla Ahmet el- Cezerî, Mevlana Halit el- Bağdadî, Şeyh Yahya el- Birifkanî, Seyyit Taha en-Nehrî, Seyyit Sıbğatullah el Arvasî (ö. 1287/1870), Şeyh Abdurrahman Taği (ö.1304/1888), Şeyh Fetullah Verkanisi (ö. 1317/1901)⁸ gibi zatları yetiştirmiştir.

Doğu Medreseleri⁹ tarih boyunca İslami ilimlerin ve tasavvufun güçlü taşıyıcıları olmuş, öncelikle faziletli insan yetiştirmeyi hedeflemiş ve bu cihetleriyle de bölgenin hem dini hem kültürel dokusunu şekillendiren temel kurumlar arasında yer almış; hatta son bir asır öncesine kadar bölgenin tek eğitim kurumları olarak gösterilebilir. Ancak İslam dünyasında yüzyıllar boyunca ilim ve irfanın merkezi olmuş Medreseler, ne yazık ki, tarihsel önemi, entelektüel mirası ve toplumsal etkisine rağmen, dün olduğu gibi bugün de akademik çevrelerce yeterince incelenmemekte, derinlikli araştırmalara konu edilmemektedir.¹⁰ Oysaki medreseler sadece geçmişin bir mirası değil, bugünün ve geleceğin entelektüel yapısının anlaşılmasında da kilit rol oynayan ender eğitim kurumlarıdır. Onları görmezden gelmek, sadece bir eğitim modelini değil, aynı zamanda çok katmanlı bir medeniyet birikimini de ihmal etmek anlamına gelir. Günümüzde medreseler hakkında yapılan çalışmalar ise ya nostaljik ve yüzeysel kalmakta ya da tamamen eleştirel bir perspektifle ele alınmaktadır. Oysa bu kurumların pedagojik yapısı, müfredatı, sınav sistemleri, mezuniyet süreçleri ve toplumla ilişkisi gibi birçok yönü derinlemesine incelenmeyi hak etmektedir.

İslam tarihinde medrese adıyla anılan bu eğitim-öğretim

latin, "Osmanlı Medrese Sistemi ve Cizre Medresesi", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, ed. M. Nesim Doru (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 403.

7 Bkz. Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayın, 2003), (Erişim 10/05/2025), 323-324.

8 Halil Çiçek, "Şafii Fıkhdında İnsan Prototipi Ve Alaeddin Ohinî'nin Cela'u'l-Ayn Adlı Kitap Örneği", *Tarihî ve Kültürel Yönleriyle Bitlis*, (Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019), 328; Mehmet Yalar, "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*, ed. Fikret Gedikli (Muş: Muş Üniversitesi Yayınları, 2013), 468-469.

9 Doğu medreseleri derken, Kürt nüfusun yoğun bir şekilde yaşadığı tüm coğrafyada eğitim- öğretim faaliyetini gören gönüllü eğitim kurumlarının tamamını kapsayan bir faaliyetten söz edilmektedir. Bkz. Çiçek, «Şafii Fıkhdında İnsan Prototipi Ve Alaeddin Ohinî'nin Cela'u'l-Ayn Adlı Kitap Örneği», 327.

10 Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 12-13.

kurumlarının öznesi yaşadığımız muhitte ‘SEYDA’¹¹ diye bilinen hocalar olarak isimlendirilmektedirler. Seyda kavramı, genellikle medrese yönetip klasik ders kitaplarını okutabilen, derin dini bilgiye sahip ve icazet verme yetkisini uhdesinde bulunduran büyük âlimler ile önemli tarikat şeyhleri için kullanılan itibarlı bir unvandır.¹² Arapça da “seyyid” kelimesinden türeyen “seyda” kavramı, halk arasında medresede ders veren, dini ve toplumsal alanda saygın ve itibarlı olan âlim anlamında kullanılmaktadır. Günümüzde de bölgemizde bu unvan çok yaygın olarak kullanılmaktadır.¹³ Bölgede her ne kadar bu din âlimlerine kimi zaman Seyda ya da Mele/Mela¹⁴ tabirleri kullanılıyor olsa da, medrese mezunu bir din âlimi, fetva ve tedrisatta yetkin ve güvenilir kabul edildiğinde, artık ona sadece “mela” ya da “mele” demek yeterli görülmez; bu unvanın önüne “Seyda” eklenerek her iki kavram birlikte zikredilerek örneğin “Seydayê Mela ...? ya da Seydayê Mele ...?” şeklinde anılır ve böylece ona duyulan yüksek saygı ve itibar vurgulanmış olur.¹⁵

Gayri resmi nitelikteki İslami eğitim kurumları olarak bilinen şark medreseleri, özellikle dini alanda olmak üzere toplumun birçok yönünde etkili olmuş; halkın dini ve sosyal hayatını şekillendiren Seydalar bu kurumlarda yetişmişlerdir.¹⁶ Dolayısıyla Bölgedeki bu medreseler, yalnızca din dersi verilen mekânlar olmanın ötesinde, adeta bütün entelektüel faaliyetlerin merkezini oluşturduğu belirtilmektedir.¹⁷ Bu nedenle, klasik dönemde yetişen Kürt âlimleri¹⁸, filozofları¹⁹, edebi-

- 11 Agitoğlu, “Sosyal Yönleri Bakımından Müderris Âlimler: Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (ö. 2007) Örneği”, 114-115; Abdurrahman Adak, “Seyda, Muhammed Said”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi TDV*, İstanbul: 2009), (Erişim 10/05/2025), 20; Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, 459-460.
- 12 Agitoğlu, “Sosyal Yönleri Bakımından Müderris Âlimler: Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (ö. 2007) Örneği”, 14; Nurullah Agitoğlu, *Molla Salih Çakay (Mela Salihê Dihî) Ve Hadis Alanıyla İlgili Çalışmaları* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2024), 14.
- 13 Deniz Aşkın, *-Din, Gelenek ve Modernleşme-Türkiye’de Şark Medreseleri ve Seydalar* Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 2.
- 14 “Kürtçede “Mela” şeklinde de kullanılan Mele kelimesi, Türkçe ve Farsçada kullanılan “Molla” kelimesinin Kürtçe versiyonudur. Etimolojisine gelince muhtemelen bu, topluluk anlamındaki Arapça “mele” kelimesinden veya doluluk anlamındaki “mel” ya da çok dolu anlamına yorumlanabilecek “mella” kelimesiyle ilişkilendirilebilir. Ancak daha tutarlı olan yorum, bunun, her üç dilde de din hocası anlamına gelen bağımsız bir kelime olmasıdır.”Bkz. Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, 465.
- 15 Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, 463.
- 16 Mahmut Dündar, “Şark Medreselerinde Ezber ve Tekrar Metodu”, *Medrese ve İlahiyat kavşağında İslami İlimler, Uluslararası Semp. Bingöl Üniv. Yay 2013*), 411.
- 17 Bkz. Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, 468-469.
- 18 Bkz. Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, 469.
- 19 Bkz. Yalar, “Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki

yatçıları, şairleri, düşünürleri ve mutasavvıfların hemen tamamı bu medrese sisteminden çıkmıştır. Medreselerde; kelam, fıkıh, gramer, edebiyat, tasavvuf, mantık ve felsefe gibi çok çeşitli alanlarda derinlemesine eğitim verilerek çok yönlü âlimlerin yetiştirilmesi sağlanmıştır. Bu bağlamda bu medreselerden mezun olanlar özellikle de Seydalar, bölgenin kültürel ve düşünsel mirasının şekillenmesinde temel rol oynamışlardır.²⁰

Söz konusu bu medreselerden mezun olan, bölgenin en iyi müderrislerinden ders alıp icazetini Seyda Seyit Hasan (ö.1997) Bilen'den²¹ alan ve kısa süren ömrüne rağmen, yaşadığı dönemde yürüttüğü etkili çalışmalarla bölgede dikkat çekmiş, kalıcı izler bırakmış, ilmî çalışmaları, müderrislik, toplumsal saygınlığı ve özverili din hizmetiyle tanınan din âlimlerinden biri de Seyda Mele Ahmet Elkoca'dır.

I. Seyda Molla Ahmet Elkoca'nın kısa hayatı ve İlmî Kimliği

Seyda, 16 Temmuz 1949 tarihinde Güçlükönak'ın Fındık Beldesine bağlı Avêna köyünde Resul efendi ile Meryem Elkoca hanımefendi çiftinin oğlu olarak dünyaya gözlerini açar. Seyda'nın beşinci dedesi olan Ali²² efendinin aslen Musul kökenli olduğu ve kendilerinin Mardin'in Savur ilçesinin Başkavak köyüne gelip yerleştiği ve Osmanlı döneminde "müsellem"²³ olarak görev yaptığı, yani yol ve köprü gibi altyapı hizmetlerinde çalıştığı ifade edilmektedir. Ardından Siirt'e, daha sonra ise Güçlükönak'a bağlı bir yerleşim yeri olan Goyina (Çetinkaya) köyüne intikal edip yerleştikleri ifade edilmektedir. Ailenin Goyina'dan daha sonra Suriye'ye göç etme niyetiyle yola çıktığı, Fındık nahiyesine geldiklerinde ise ağır kış şartları nedeniyle yağan yoğun kar nedeniyle Fındık köyünde konaklamak zorunda kaldıkları aktarılmaktadır. Sefere engel durum ortadan kalkınca yolculuğa devam etmek isterler ancak köy halkının sıcak ilgisi ve kendilerine belki de "nasibiniz burasıy-

Yeri", 469.

20 Bkz. Yalar, "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri", 469.

21 Seyda Hasan Bilen; 1924 yılında Şırnak'ın Silopi ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğum yeri olan Silopi'nin Kürtçe ismi Girikâ 'Amo'ya nispetle halk arasında "Seyyid Hasané Giriki" veya "Seyyid Hasané Silopî" olarak bilinmektedir. Babası Seyyid Ahmet, I. Dünya Savaşı sırasında Rusların doğu vilayetlerini işgali üzerine Van'ın Gevaş ilçesinden göç ederek Silopi'ye yerleşmiştir. Seyda Seyyid Hasan, Nisan 1997 tarihinde yüksek tansiyon nedeniyle geçirdiği beyin kanamasından darı bekaya irtihal etmiştir. Cenazesi babasının da mezarının bulunduğu Silopi'deki Şeyh Hasan Mezarlığına defnedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özdemir, "Hasan Bilen", Şark Uleması, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), III/211-218

22 Seyda'nın oğlu Muhammet Elkoca, babasını ve dedelerini şöyle sıralamaktadır; Babası Seyda Molla Ahmet, Resul, Muhammet, Arap, Ali ve Mahmut.

23 Müsellem: Osmanlılar'da geri hizmet kıtalarından oluşan askerî teşkilât. Geniş bilgi için bkz. Feridun Emecen, "Yaya ve Müsellem", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), (Erişim 10 Mayıs 2025), 354-356.

miş” şeklindeki telkinleri üzerine aile bu köyde kalmaya karar vermiş ve bundan böyle burayı sürekli ikametgâh hâline getirmişlerdir.²⁴

Çok sonra bölgede baş gösteren kıtlık²⁵ nedeniyle Seyda’nın babası merhum Resul Efendi, Avêna köyüne gidip yerleşmiş. Resul efendi aynı zamanda zanaatkâr bir şahsiyetmiş. Burada iâşesini marangozluk yaparak sağlamaya çalışmıştır. Kıtlik döneminde köyde bulunan dut ağaçlarından, dutların halkın temel gıda ihtiyacını karşılamada etkin rol oynadığı aktarılır. Seyda Mele Ahmet böyle zorlu ve meşakkatli bir dönemde dünyaya gelmiş ve en nihayetinde yine Resul Efendi ailesiyle tekrardan Fındık’a gelip yerleşmiştir. Bölgede üçüncü dedesinin isminin Arap olmasına nispetle ‘Mala Arab’ diye tanınırlar.²⁶

Molla Ahmet, ilkokulu köyünde (Fındık) bitirdikten sonra, geleneksel İslami ilimlerde derinleşmek maksadıyla medrese tahsiline ibtida için yola çıkar. Bu yolculuk, onun ilim aşkıyla çıktığı uzun ve meşakkatli bir serüvenin başlangıcı olur. İlk medrese eğitimine Bâsa’da (Güçlükönak) bulunan dönemin saygın âlimlerinden Şeyh Beşir Bâse’yi adlı âlimin rahlesine oturarak başlar. Seyda’nın, Medrese tahsilinin ikinci durağı, dönemin ilim ehli ve manevi yönüyle tanınan Mele Muhammed Emin Zenganî’nin yanı olur. Seyda Mele Ahmet, burada Arapça gramer, fıkıh, tefsir ve diğer temel İslami ilimlerde eğitimini derinleştirir; hem ilmi hem de ahlaki anlamda olgunlaşır.

Seyda Elkoca, Mele Muhammed Emin Zenganî hoca’nın yanından aldığı eğitimin ardından, ilim yolculuğuna bu sefer halasının oğlu Molla Feyzullah (ö.2002) Erzen²⁷ hoca’nın yanına Serdahlê’de devam eder. Seydası buradan Van’a gider, talebesi ve aynı zamanda dayısının oğlu olan Seyda Elkoca’yı da beraberinde götürür. Bilindiği üzere, bölgede ki camiler yalnızca ibadet yeri değil, aynı zamanda medrese işlevi gören birer ilim yuvalarıydı. Medrese Seydaları da belli dönemlerde köyden köye geçerek bu ilmi geleneği sürdürürlerdi. Bu ilim yolculuklarında, beraberlerinde genellikle ahlaken olgun, zeki ve ilme kabiliyeti yüksek birkaç öğrencilerini alır; böylece hem eğitimi kesin-

24 Muhammet Elkoca, 1981-Eruh.

25 Kıtlik: Ahmek Elkoca, 1949 yılında Avena köyünde doğduğuna göre bu kıtlık yılları altı yıl süren 2. Dünya (1939 - 1945) savaşı sonrası Anadolu’da yaşanan 1940’lı yıllarda başlayıp 1945 ve sonrasına kadar devam eden yıllara tekabül eder. Geniş bilgi için bkz. İbrahim Bilici (ed.), *Kıtlik ve Yokluklarıyla 1940’lar, Hatıralar, Hatırlananlar Röportajlar* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2015), 7-9.

26 Muhammet Elkoca, 1981- Eruh; Mahfuz Elkoca, 1985-Eruh.

27 Feyzullah Erzen: (1932–2002), bölgenin önemli ilim ve irfan sahiplerinden biridir. Güçlükönak ilçesine bağlı Fındık köyünde dünyaya gelen Seyda Feyzullah, daha küçük yaşlardayken ilim yoluna adım atmış ve çevredeki birçok değerli âlimden ders alarak eğitimini sürdürmüştür. Zamanla derin bir bilgi birikimine ulaşan Seyda, İslami ilimlerin çeşitli alanlarında önemli eserler kaleme alarak ilmi mirasa kıymetli katkılarda bulunmuştur. Bkz. Emin Cengiz, “Molla Feyzullah Erzen’in Hayatı ve Levâmi ‘u’l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri”, *The Journal of Mesopotamian Studies* 5/1 (2020), 1-18.

tisiz sürdürür hem de bu öğrencileri yeni mekânlara ve ilmi çevrelere taşımış olurlardı. İşte Seyda Elkoca'da bu hasletlere haiz, zeki ve ilmi kabiliyeti yüksek bir medrese talebisi olduğu için hocası gittiği her yere kendisini beraberinde götürmüştür.

Seyda, Van'da medrese tahsilini yaparken annesinin vefatı haberi alır. Seyda'sı Molla Feyzullah ile beraber taziye için köye gelir ve taziye bittikten sonra tedrisat için tekrardan Van'a dönerler. Ancak bir süre sonra, Seyda'sının rotası memlekete çevrilir. Köyüne yakın Deştalela diye bir köye gelir ve tedrisat burada da kesintisiz devam eder. Seyda Feyzullah Erzen, Deştalela'dan sonra birkaç köy²⁸ daha gezer ve gittiği bu köylerde de talebesi Ahmet'i yanında götürür. Daha önce de değindiğimiz gibi Seyda'sı, gittiği her yere talebelerini de beraberinde götürmüş, eğitim halkasını hiçbir zaman koparmamak için bir gayret sarf etmiştir. Onun bu tavrı, hem ilme olan sadakatini hem de talebelere duyduğu sorumluluğunun bir kanıtı olarak ifade edilebilir.

Molla Ahmet, Seyda Feyzullah'ın yanında onun engin ilminden ve manevi terbiyesinden faydalanmıştır. Seyda Molla Ahmet, hocası Feyzullah Erzen'den sonra, bölgenin tanınmış âlim ve ediplerinden olan Seyit Ali²⁹ (ö.1968) Fındıkî'nin ders halkasına katılmıştır. Seyit Ali Fındıkî, sadece ilmî bir zat değil, aynı zamanda edebi yönüyle de tanınan, talebelerine ilimle birlikte irfanı da zerk eden müstesna bir Seyda olarak bilinir.³⁰

Seyda Molla Ahmet, Ali Fındıkî'nin rahle-i tedrisinde yıllarca kalmış, medreselerde takip edilen klasik sıra kitaplarının büyük bir kısmını onun yanında tamamlamıştır. Sarf ve nahivden fıkha, tefsirden kelama kadar birçok ilim dalında derinleşmiş, icazet almaya yakın bir zamanda bu manevi yolculuğun son demlerinde, Seyda'sı Ali Fındıkî hastalanarak felç geçirmiştir. Artık ders veremeyecek duruma gelen bu büyük âlim, Molla Ahmet Elkoca'nın ilim yolculuğunun sekteye uğramaması için Silopi'deki meşhur ilim ve takva sahibi Seyit Hasanê Giriki' (Hasan Bilen) ye yönlendirerek icazet alması için göndermiştir. Bu tavsiye, Seyda Mele Ahmet'in ilim yolculuğunda yeni bir kapı aralamış, Seyit Hasanê Giriki'nin yanında tamamladığı icazet süreci ile birlikte, İslami ilimlerde kemale ermesine vesile olmuştur. Böylece Seyda Mele Ahmet Elkoca'nın ilmi silsilesi, hem Seyit Ali Fındıkî hem de Seyit Hasan Giriki gibi iki büyük zattan geçerek, bölgenin muteber

28 İmêrin, Gelyê kuzri vd.

29 Seyit Ali Fındıkî, Hicrî 1309 / Miladî 1892 yılında, o dönemde Siirt vilayetine bağlı Eruh ilçesinin bir nahiyesi olan, günümüzde ise Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlı Fındık köyünde dünyaya geldi. Doğduğu yer, adeta tabiatla iç içe, dağların gölgesinde saklı kalmış bir ilim ve irfan yurduydü. Babası, bölgedeki seyyid sülalesine mensup, faziletli bir zat olan Seyyid Süleyman'dır (v. 1374/1955). Annesi ise bölgenin tanınmış ailelerinden gelen, vakur ve dindar bir hanımefendi olan Mirârî Hanım'dır. Bkz. Serdar Sabuncu, "Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı Ve Tasavvufi Kişiliği", Şarkiyat 8/1 (2016), 74-92.

30 Sabuncu, "Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı Ve Tasavvufi Kişiliği", 74-92.

âlimlerinden biri olma yolunda sağlam adımlarla ilerlemiştir. Seyda, yukarıda sözü edilen bölgenin meşhur âlimleri dışında Seyda Molla Muhammede Zivinga Şikaka³¹ ile Fındık'lı Seyda Mele Osman Edebalı gibi zatların rahle-i tedrisatlarından da geçmiştir.

Kısaca Seyda'nın kendilerinden ders aldığı bölgemizin en iyi âlimlerinden bazılarının isimleri:

Şeyh Beşir Bâsa'yi
Molla Feyzullah Erzen
Molla Muhammed Emin Zenganî
Molla Muhammed Zivingî
Molla Osman Edebalı
Seyit Ali Fındık
Seyit Hasan Giriki (Hasan Bilen)

Bölge Medreselerinde takip edilen klasik müfredat, genelde yedi ile sekiz yıl süren yoğun bir tedrisat sürecini kapsar. Bu süreçte talebeler; Arapça dil bilgisi, fıkıh, tefsir, hadis, kelam ve mantık gibi farklı birçok ilim dallarında eğitim alarak nihayetinde icazet almaya hak kazanırlar. Ancak Seyda Mele Ahmet, bu uzun ve zahmetli süreci olağanüstü bir zekâ, güçlü bir hafıza ve bitmek bilmeyen bir ilim aşkı ile çok daha kısa bir sürede tamamlama kudretine sahip bir öğrenci olarak kendini göstermektedir. Gayret ve istidat noktasında yaşatlarının çok ilerisinde olan Elkoca, medrese tahsilini normal sürecin oldukça altında, yani beş yıl gibi kısa bir sürede tamamlamayı başarmıştır. Bu başarı, onun hem ilmî birikiminin hem de manevi kabiliyetinin açık bir göstergesiydi. Seydaları onun bu ilerleyişine hayran kalmış, kısa sürede büyük bir âlim olacağının işaretlerini erkenden görmüşlerdi. Bu konuda Seyda'nın eşi Sedika hanımla yaptığımız telefon görüşmesinde medrese arkadaşlarından Mele Salih adında bir arkadaşının Seyda Seyit Ali Fındık yanına tedrisat yaparken Seyda'nın hem kendisine hem de Elkoca hoca'ya özel dua da bulunduğunu ifade etmişlerdir.³²

Seyda, 03 Kasım 1969 - 03 Temmuz 1971 tarihleri arasında askerlik görevini erbaş (çavuş) olarak Kırklareli' de yapar. Askerlikten terhis olduktan iki yıl sonra, 23 Ocak 1973 tarihinde Diyanet camiasının bünyesinde İmam-Hatip olarak resmi görevine Şırnak ili Güçlükönak ilçesine bağlı Bana (Ormaniçi) Köyü'nde başladı. Seyda bu şekilde kamu hizmetine adım atmış oldu. Seyda göreve başladıktan kısa bir süre sonra, sadece cami imamı olmakla yetinmeyerek geleneksel

31 Seyda Mela Muhammed Zivingî, Şırnak ili Güçlükönak ilçesine bağlı Ağaçyurdu (Zivinga Şikaka) köyünde takriben 1876 yılında gözlerini dünyaya açtığı ve İlmî geleneği güçlü bir aileye mensup olduğu hatta cetlerinden 24 kuşak boyunca İslam âlimlerinin olduğu ifade edilen bölgenin en büyük âlim ve zatlardan bir şahsiyet olarak bilinir. Bkz. Abdulhadi Timurtaş, "Mollâ Muhammed Zivingî ve İlmî Kişiliği", Şarkiyat 1 (2009), 104-120.

32 Sedika Elkoca, 1956- Fındık.

medrese usulü eğitim-öğretim geleneğini yeniden canlandırmak üzere start verdi. Bu dönemde, Ormaniçi (Bana) Köyü'nde müderris sıfatıyla çok sayıda talebe yetiştirmeye başladı. Klasik medrese eğitiminin temel eserlerini esas alarak, Arapça gramerden fıkha, tefsirden kelama kadar birçok alanda dersler verdi. Seyda Elkoca'nın bu gayretleri sayesinde bölgedeki dini ilim geleneği canlandı; birçok ilim sevdalı genç, onun rehberliğinde hem dini hem ahlaki eğitim alarak yetişti. Kendisinin ilme ve talebe yetiştirmeye olan bağlılığı, çevresinde büyük takdir topladı ve zamanla Ormaniçi köyü, ilim öğrenmek isteyenler için önemli bir merkez haline geldi.³³ Seyda'nın, ders anlatımında çok sade ve anlaşılır bir üslubu tercih etmesi, konunun özünü kavratmaya odaklanması, öğrencilerini gereksiz ayrıntılarla sıkmadan mevzuyu gayet net bir şekilde izah etmesi gibi hususiyetleri Seyda'yı farklı kıliyordu. Haşiyelere fazla takılmadan, direkt metnin ana fikrine yönelir, öğrencilerinin konuyu özüyle kavramasını sağlardı. Seyda'nın bu metodu, özellikle temel seviyedeki talebelerin ilmi sevgiyle ve kolaylıkla öğrenmesini mümkün kılardı.³⁴

Seyda Bana'ya atandıktan yaklaşık bir sene sonra 02 Şubat 1974 tarihinde, hayatını yakın akrabalarından olan Sedika Hanım ile birleştirdi. Bu evlilik, yalnızca bir aile yuvasının kurulmasıyla sınırlı kalmadı; aynı zamanda Seyda'nın hayatında yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Sedika Hanım, hem hayat arkadaşı hem de ilim yolculuğunda kendisine destek olan sadık bir eş olarak onun yanında yer aldı. Bu evlilikten 5'i kız 3'ü erkek olmak üzere sekiz çocukları³⁵ dünyaya geldi.

Seyda'nın Bana Köyü'ndeki resmî hizmetinin yanı sıra ilmî hizmetlerini birlikte yürüttüğü süreç verimli bir dönem olarak değerlendirilebilir. Çünkü kurduğu ders halkalarıyla, klasik İslam ilimlerini sistematik bir şekilde okutmaya başladı. Seyda'nın bu sistematik disiplinli eğitim-öğretimi³⁶ köyde altı yıl devam etti. Seyda'nın bu rolü sadece talebeleri ve köy halkı üzerinde değil, çevre köylerden gelen talebeler ve ziyaretçiler üzerinde de etkisi çok oldu. Elkoca hocanın samimiyeti, ilme olan bağlılığı ve disiplinli eğitim metodu, kısa sürede bölgede tanınmasına ve saygı görmesine sebep oldu. Molla Ahmet'in bu süreçte yürüttüğü hizmetleri ileriki yıllarda taşıyacağı ilmi misyonunun temellerini oluşturdu denilebilir. Dolayısıyla Bana köyü, Seyda'nın

33 Salih Eltimur, 1964- Fındık; Muhammet Elkoca, 1981- Eruh.

34 Salih Eltimur, 1964- Fındık; Münir Timurtaş, 1962-Eruh, Ali Eksik, 1965-Eruh.

35 Seyda'nın oğlu Mele Muhammet Elkoca'nın isimlerini verdiği diğer kardeşleri; Edibe, Fatime, Pakize (Memur), Zeynep, Amine, Muhammed Kadri (Nüfus memuru) ve (Mahfuz Öğretmen).

36 Talebesi Mele Salih Eltimur: Seyda, ders anlatımında çok **sade ve anlaşılır bir üslubu** tercih ederdi. Konunun özünü kavratmaya odaklanır, öğrencilerini gereksiz ayrıntılarla sıkmadan mevzuyu gayet net bir şekilde izah ederdi. **Haşiyelere fazla takılmadan**, direkt metnin ana fikrine yönelir, öğrencilerinin konuyu özüyle kavramasını sağlardı. Seydanın bu metodu, özellikle temel seviyedeki talebelerin ilmi sevgiyle ve kolaylıkla öğrenmesini mümkün kılardı.

ilmî şahsiyetinin şekillendiği ve ilk semeresini verdiği önemli ve manevi atmosfere sahip bir mekân olarak yer aldığı söylenebilir.

Seyda, Bana köyünde altı yıl boyunca köy imamlığının yanı sıra müderris olarak görevini ifa ettikten sonra 1979 senesinde Bâsa (Güçlükönak) ilçesine bağlı Taruniye (Düğünyardu) köyü'ne tayinini aldırır. Seyda Dügünyardu köyünde de sadece normal bir köy imam Hatibi gibi değil geleceğimizin teminatı olan çevredeki gençlerin dini eğitimine katkı sağlamak için medrese eğitim-öğretimi faaliyetlerine devam eder. Seyda burada hem köy halkına imamlığının yanı sıra kanaat önderliği yaparak hem de ders halkasını aralıksız sürdürerek talebe yetiştirme aşkından bir adım geri durmadı. Seyda Taruniye'de 1983 yılına kadar dört yıl gibi bir süre ile görev ifa ederek hem halkın güvenini kazanarak çok saygı duyulan bir hoca mertebesine ulaşır. Talebeleriyle sıkı bir bağ kurarak dini ilimlerin yayılması için büyük bir çaba içerisine girdiği belirtilmektedir.³⁷

İnsanoğlu, doğup büyüdüğü topraklarla çok sağlam bir bağ ile bağlı durumdadır. Çocukluk hatıralarının yeşerdiği ara sokaklar, çocukluk arkadaşları, ilkokul günlerinin geçtiği sınıflar, komşuları, oyun arkadaşları... Tüm bunlar, insanın kişiliğini inşa eden birer yapı taşlarıdır. Bu sebeptendir ki, insanın doğduğu yere hizmet etmek sadece bir görev değil, aynı zamanda bir vefa borcudur. İnsan köklerine sahip çıktıkça büyür düsturuyla gözlerini dünyaya açtığı yere hizmet eden birey kimliğine, değerlerine ve geçmişini sahiplenmiş olur. Bu da bireyi hem daha anlamlı bir hayatın parçası yapar hem de ait olduğu toplumu ileri taşır. Bu gibi değerler baz alındığında muhtemelen Seyda bu gibi gerekçelerle tayinini 1983'te kendi köyü olan Fındık'a aldırır. Seyda'nın kendi köyünde görev yapma fırsatı, hem ailesi hem de çevresi için büyük bir mutluluk kaynağı olduğu ve bu süreçte ilmi faaliyetlerini daha da genişlettiği, zaten ilim irfan yurdu olan Fındık medrese geleneğini yeniden canlandırarak çok sayıda ilim talebesinin yolculuğuna öncülük ettiği ifade edilmektedir.³⁸

Seyda, bir yandan köyün imamı, bir yandan talebe yetiştiren bir müderris ve aynı zamanda azmi ve kararlılığı sayesinde kendi çabalarıyla öğrenim hayatına da azı dişleriyle tutunan bir ilim aşığı. 1984 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nın dışarıdan eğitim ve bitirme sınavlarına girerek tüm derslerden gerekli başarıyı elde ederek önce ortaokul, ardından da Mardin İmam-Hatip Lisesi diplomasını almaya hak kazanır. Bu durum, Seyda'nın öğrenmeye olan gayretini ve kararlılığını ve aynı zamanda bir başına disiplinli bir şekilde çalışabilme yeteneğinin sergilendiği somut deliller olarak değerlendirilebilir.

Seyda'nın, zamanını iyi değerlendirdiğini, her anını talebelerinin de değerlendirmeleri gerektiği yönündeki ögüdü talebesi Mele Münir

37 Salih Eltimur, 1964- Fındık; Münir Timurtaş, 1962-Eruh, Ali Eksik, 1965-Eruh.

38 Münir Timurtaş, 1962-Eruh; Ali Eksik, 1965-Eruh, Salih Eltimur, 1964- Fındık.

tarafından şöyle aktarılır; “Seyda, devamlı olarak okuyun çünkü okumanın birçok faydası var derdi. İstedığınız kişinin sohbet meclisine davetsiz katılabileceğimizi ifade ederdi. Bunu da şu şekilde açıklardı. Raftan aldığınız kitaba göre yeri gelir Gazzâlî (ö. 505/1111),³⁹ Nevevî (ö. 676/1277)⁴⁰, Razi (ö. 606/1210)⁴¹ ya da İbni Teymiye (ö. 728/1328)⁴² ile iletişim kurulabileceğimizi sohbet edebileceğimizi örneklerle açıklardı.”⁴³

Seyda’nın rehle-i tedrisatından çok kişi geçmiştir. Seyda’ya talebelik yapan hocalardan bazılarının isimleri:

Mela Abdurrahim Timurtaş (Emekli imam)
 Mele Salih Eltimur (Emekli imam)
 Mele Abdulcelil Timurtaş (Fahri imam)
 Mele Ali Eksik (İmam-Hatip)
 Mele Münir Timurtaş (Kuyumcu)
 Mele Muhammed Damar (Emekli imam)
 Mele Sait Ataş (Emekli Müezzin Kayyım)
 Mele Nuri Öner (Fahri imam)
 Mele Ahmet Ergün (Emekli imam)
 Mele Osman Duman (İmam Hatip)
 Mele Ahmet Erzen (Emekli imam)
 Mele Şirin Çetin (Fahri imam)
 Mele Zeki Çetin (Fahri imam)
 Mele Halil Kayran (Müderres)
 Mele Abdurrahman Ece (Akademisyen)

Seyda köyünde tedrisata devam ederken ikinci evliliğine niyetlenmiş ve yine uzaktan bir akrabası olan Mehmet Ali Ece’nin kerimesi Mesude Ece hanımefendi ile 1985 yılında evliliğini gerçekleştirmiştir. Bu izdivaçtan da üç⁴⁴ çocukları olmuştur. Seyda’nın her iki eşinden toplam on bir çocuğu olmuştur.

Toplumsal Kimliği

Seyda, ilme çok büyük değer veren ve bulunduğu her ortamda özellikle gençleri kitaplara yönlendirmeye ve bilgi edinmeye teşvik

39 Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1996), (Erişim 19 Mayıs 2025), 489-505.

40 M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2007), (Erişim 19 Mayıs 2025), 45-49.

41 Yusuf Şevki Yavuz, “Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1995), (Erişim 19 Mayıs 2025), 89-95.

42 Ferhat Koca, “İbni Teymiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1999), (Erişim 19 Mayıs 2025), 391-405.

43 Münir Timurtaş, 1962-Eruh.

44 Seyda’nın ikinci (Mesude Ece) eşinden olan çocukları; İbrahim (Öğretmen), Ömer Faruk (Diş Doktoru) ve Mehmet Zeki Ece (Pratisyen Doktor).

eden bir âlim ve bunu görev bilen bir zattı. Seyda'nın hem talebelerine hem çocuklarına hem de halka karşı taşıdığı sorumluluk duygusu, onun şahsiyetinin temel taşlarından biri olarak öne çıkmıştır.

Seyda'nın talebesi Mele Münir, "Seyda zamanını oldukça verimli kullanır, her anını bir plan çerçevesinde değerlendirirdi. Sadece mevcut işlerine odaklanmakla kalmayı yeterli görmez, aynı zamanda geleceği göz önünde bulundurarak devamlı bir gelişim çabası içerisindeydi. Yeni bilgiler edinmeye, teknolojik ve toplumsal değişimlere ayak uydurmaya büyük önem verir; bu sayede hem kişisel hem de mesleki anlamda çağın gereklerine uygun bir şekilde kendini yenilerdi. Değişimi bir tehdit değil, bir fırsat olarak görür; bu bakış açısıyla çevresine de ilham kaynağı olurdu."⁴⁵ Devamında talebesi, "O zamanlar Seyda'nın evinde Daktilosu, sekiz rakamlı hesap makinesi ve radyosu bulunurdu; bu teknolojik cihazlar, Seyda'nın çağının ilerisinde bir bakış açısına sahip olduğunun göstergesiydi. Radyosu sayesinde sadece yerel değil, dünya gündemini de yakından takip ederdi. Türkçe yayın yapan "Londra'nın Sesi", "Amerika'nın Sesi" gibi uluslararası yayınları dinlerdi. Ayrıca Arapça yayın yapan "Monte Carlo"⁴⁶ adında bir radyo kanalını da takip ederek farklı coğrafyalardaki gelişmelere hâkim olurdu."⁴⁷ Teknolojiyi sadece bir araç olarak değil, dünyayı anlamının ve kendini geliştirmenin bir yolu olarak görürdü.

Seyda Elkoca'nın eşi Sedika Hanımefendi şöyle anlatır: "Seyda, aybaşında maaşını almak için şehre gittiğinde mutlaka bir kitapla geri dönerdi. Seyda bu kitapları sadece raflara dizmek için almazdı; Seyda, aldığı her kitabı doğrudan çalışma masasının üzerine koyar, henüz okumadığı hiçbir kitabı rafa kaldırmazdı. Eser ister tek ciltlik olsun, isterse çok ciltli bir külliyat, mutlaka tamamını okuyup bitirmeden masasından kaldırmazdı. Bu titiz ve istikrarlı okuma alışkanlığı, zamanla evinde oldukça zengin ve kapsamlı bir kütüphane oluşmasına vesile olmuştu."⁴⁸

Damadı Ahmet Elik Hoca da şu anekdotu aktarır: "Seyda şehir merkezine gittiğinde dönüşte yanında mutlaka birden çok gazete ile döndüğünü, tek bir gazete ile yetinmediğini, bunu da farklı kaynaklardan bilgi edinmenin önemine inandığı için yaptığını ve bu şekilde olayları daha geniş bir perspektiften değerlendirmeye çalıştığını ifade etmektedir. Seyda'nın bu davranışı, onun hem güncel gelişmeleri yakından izlemesine hem de basın dilini kıyaslayarak daha

45 Münir Timurtaş, 1962-Eruh.

46 Monte Carlo Doualiya (Arapça: 1972-مونت كارلو الدولية), de kurulan ve Arap dünyasına yayın yapan Fransız kamu radyosudur. Paris'te Arapça programlar üretir; Ortadoğu ve Mağrip bölgelerine FM, kısa dalga üzerinden 24 saat yayın yapan bir Radyo kanalı. Geniş bilgi için bkz. Wikipedia.org "Monte Carlo Doualiya" (Erişim 19 Mayıs 2025).

47 Münir Timurtaş, 1962-Eruh; Salih Eltimur, 1964- Fındık.

48 Sedika Elkoca, 1956- Fındık; Ahmet Elik, 1971- Eruh.

derinlemesine düşünmesine vesile olurdu.”⁴⁹

Seyda'nın zeki ve son derece güçlü bir öngörüye sahip olduğunu aktaran talebesi Mele Münir'in ifade ettiğine göre Seyda, çoğu kez “Hut dı gola de jiyan nakın”⁵⁰ dediğini ve bundan hareketle aslında kişilerin veya hizmetlerin mevcut ortamda fazla gelişemeyeceğini sezgisel bir biçimde dile getirerek bu söylemleriyle, mevcut durumun analizini yapmakla kalmayarak, aynı zamanda hizmetin daha verimli olabileceği yerlere işaret etmektedir. Mele Münir, Seyda'nın bu tür sözleri rastgele söylenmiş sözler olmadığını, uzun vadeli düşünülmüş planların ve niyetlerin işareti olarak görülmek gerektiğine işaret ettiğini belirtmektedir.⁵¹ Hoca'nın bu öngörülü davranışı, onun hem bulunduğu çevreyi iyi gözlemlediğini hem de yaptığı hizmetin sadece bir bölgeye hapsedilmemesi gerektiğini düşündüğünü açıkça göstermektedir.

Genel itibariyle bölgede görev yapan imamlar yalnızca dini vecibeleri yerine getiren hoca olmanın ötesinde, toplum hayatında oldukça önemli bir misyon ve vizyon sahibidirler. Camide vaaz verip namaz kıldırarak, cenaze ve nikâh gibi dini görevleri yürüten kişiler olarak bilinirler de, halkın gözünde yüksek bir konuma konumlandırılırlar. Özellikle arazi ve arsa kavgaları, köylerdeki sınır anlaşmazlıkları, kız kaçırma olayları, boşanmalar gibi toplumun huzurunu bozan ve kimi zaman ciddi çatışmalara dönüşebilen olaylarda, İmamların rolü hayati bir önem taşımaktadır. Girift hale bürünmüş, hassas ve karmakarışık gibi sorunlarda bölgenin önde gelen Seydaları gibi saygın ve itibar sahibi zatlar devreye girer, tarafları dinler, adil ve ikna edici bir dille çözüm yolları sunarlar. Sahip oldukları dini bilgi kadar, toplumsal tecrübeleri ve insanları tanıma kabiliyetleri sayesinde çoğu zaman çatışmaları büyümeden yatıştırırlar. Verdikleri kararlar, toplum nezdinde genellikle bir mahkeme hükmü taşır, herkes bu kararlara saygı duyar, çoğunlukla da tartışmasız şekilde kabul edilirdi.

Seydaların her biri, devletin resmi kurumlarının ulaşmakta zorlandığı noktalarda vicdanlara hitap eden halk âlimi ve arabulucu sıfatıyla hareket eden rehberler olmuşlardır. Özellikle geçmişte, adliyelerin ve kolluk kuvvetlerinin sınırlı etki alanı olduğu kırsal bölgelerde, bu Seydalar adeta yerel bir mahkeme gibi işlev görerek toplumsal düzenin korunmasında önemli rol üstlenmişlerdir. Seydaların varlığı, sadece dini hayatın değil, sosyal barışın da teminatı gibidir. İşte Seyda Elkoca bu bu rollere sahip etkin aktif saygın bir âlimdi. Seyda'ya getirilen sorun ne olursa olsun taraflar Seyda'ya saygıda kusur etmez güvenle yaklaşır ve alacağı karara bağlılıklarını ifade edip hiçbir itirazları olmaz şeriatın kestiği parmak acıamaz emri mucibince hemen kabul

49 Ahmet Elik, 1971- Eruh; Münir Timurtaş, 1962-Eruh.

50 Münir Timurtaş, 1962-Eruh.

51 Münir Timurtaş, 1962-Eruh.

ederlerdi.

Seyda'nın öğrencilerinden Mele Ali Eksik, Hoca'nın esprili nüktedan yönüne işaret için kendisiyle yaşadığı bir hatırayı şöyle aktarır: "Yıl 1987 Van'da fahri imamlık yapıyorum. Siirt Mehmet Akif Ersoy ortaokulunu dışarıdan okuyorum. Siirt'e sınavlar için geliyorum. Tevafuk Seyda ile yolumuz keşişti. Hal hatır sonrası ne var ne yok Mele Ali diye sordu. Cevaben tüm dersleri geçtim ancak Matematik hariç dedim Seyda. Yani mezun olmam için tek dersim kalmıştı. Bunun üzerine Seyda tebessüm ederek kendine has nüktedanlığıyla bir fıkra anlatı: Vaktiyle adamın biri, başka bir adama demiş ki: Git şu taşın üzerine otur. Üç defa ıslık çalacağım in demedikçe inmeyeceksin. Sonra sana şu kadar para vereceğim demiş. Adam da hemen kabul etmiş. Gitmiş oturmuş taşın üstüne. Üst üste iki defa fit fit diye ıslık çalmış, sonra susmuş. Taşın üzerindeki adam sabırsızlıkla seslenmiş: Hadi üçüncü ıslığı çal da ineyim, mükâfatımı alayım demiş. Ancak karşıındaki adam umursamamış, dönmüş arkasını ve çekip uzaklaşmış oradan. Seyda bu fıkrayı anlattıktan sonra bana dönerek şu derin ve anlamlı dersi verdi: Bak Mele Ali, senin bu matematik dersi de öyle olabilir. Üçüncü ıslığı duymadan taşın üzerinden inersen, eline hiçbir şey geçmez. Bu iş belki üç yıl, belki dört yıl sürer ama sabredip çalışırsan sonunda mutlaka başarırınsın. Yeter ki yarı yolda pes etme."⁵²

Bu kısa fıkra ve ardından gelen nasihat, hocanın ne kadar derin bir eğitim anlayışına sahip olduğunu, öğrencilerine sadece bilgi değil aynı zamanda sabır, sebat ve azim aşılama çalıştığını da açıkça gösterir.

Damadı Mele Ahmet Elik'in aktardığına göre, Seyda'nın günlük tutma gibi bir özelliği vardı. Yaşadığı olayları, tanık olduğu gelişmeleri ve özellikle de önem arz eden meseleleri düzenli olarak kayda geçirirdi. Mele Ahmet Seyda'nın bu davranışını, hocanın olaylara sıradan bir gözle bakmadığını, her şeyde bir hikmet ve ders aradığını ve yazma işlemini sıradan bir alışkanlık değil, bir bilinç ve sorumluluk olarak gördüğünün de açık bir ifadesi olarak kaydetmektedir. Bu kayıtlar, onun hem iç dünyasını yansıtan bir ayna hem de ardında bıraktığı düşünsel bir miras olarak değerlendirilmelidir.⁵³

Seyda'nın görev yaptığı köy ve çevre köyleri, genelde kırsal bir bölgede yer alıyordu. O dönemler sağlık hizmetlerinin oldukça kısıtlı olduğu bir dönem. Devletin sağlık personelinin nadiren uğrayabildiği bu yerlerde halk, çoğu zaman en basit tedaviye bile ulaşmakta zorluk çekiyordu. İşte böyle bir ortamda, Seyda yalnızca bir müderris ya da imam değil, adeta köyün gönüllü sağlıkçısı gibi bir görevi de ifa ediyordu.

Talebeleri ve hanımıyla yaptığımız görüşmelerde, Seyda'nın tıbbi-

52 Ali Eksik, 1965-Eruh.

53 Ahmet Elik, 1971- Eruh.

ba karşı özel bir merakı beslediklerini ve bu ilgisinin yüzeysel bir ilgi değil, yıllar içinde geliştirdiği ciddi bir bilgi birikimiyle beslediğini belirttiler. Öyle ki Seyda'nın elinde, o zamanın önemli tıbbi başvuru kaynaklarından biri olan *Vademecum* adlı modern ilaç rehberi bulunmaktaydı. Bu kitabı dikkatle inceler, ilaçların etkilerini, kullanım dozlarını öğrenmeye çalışır, özellikle de sık karşılaşılan rahatsızlıklar hakkında bilgi edinirdi.⁵⁴

Seyda'nın damadı Mele Ahmet Elik, Seyda'nın yanında 'Doktorum yanımda' adlı bir Kitabın varlığından söz eder. Seyda, bu eseri çağımız insanının sağlıklı ilgili temel ihtiyaçlarına cevap vermeyi hedefleyen popüler tıp kitaplarından biri olarak gördüğünü, tıbbi bilgiyi halkın anlayabileceği bir dile indirgelediği ve okuyucunun gündelik yaşam pratiklerine entegre edilebilecek önerilerle sağlık okuryazarlığını artırmayı hedefleyen bir eser olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Eser, sindirim sistemi rahatsızlıkları, diyabet ve psikolojik durumlar olmak üzere çeşitli yaygın sağlık sorunlarını ele aldığı ve bireyin kendi sağlığını yönetmesine olanak tanıyacak bir üslupla ele alınması ve okuyucunun karşılaşabileceği günlük durumlara yer verilerek olgusal örneklerin sunulması eseri Seyda nezdinde değerli kılan hususlardan olduğu belirtilmektedir.⁵⁵

Köyde bir hasta olduğunda, kimi zaman iğne yapacak kimse bulunmazdı. İşte bu noktada hoca devreye girer, bir hemşir gibi iğneleri büyük bir dikkat ve özenle kendisi yapardı.⁵⁶ Bu konuda oldukça becerikliyd. Hastalar ona gönül rahatlığıyla gelir, onun eliyle yapılan tedaviden şifa beklerdi. Hatta bazı durumlarda, *Vademecum*'daki bilgiler doğrultusunda reçeteler de yazar, hangi ilacın ne işe yaradığını, hangi durumda nasıl kullanılacağını hastalarına tarif ederdi.⁵⁷ Seyda'nın bu yönü, sadece ilmiyle değil, hayatın her alanındaki pratik bilgisiyle de topluma nasıl faydalı olmaya çalıştığını gösteren çarpıcı bir örnekti. Dini rehberliğinin yanında, köy halkı için bir sağlık danışmanı, bir şefkat eli ve gerektiğinde bir tabip gibiydi. Bu çok yönlülüğü sayesinde, yalnızca minberde değil, halkın gönlünde de sağlam bir yer edinmişti.

1993'te merhum Elkoca, son bir kez daha hac ibadetini ifa etmek için niyetlenir. Bu niyet sadece bir yolculuğun değil, aynı zamanda derin bir manevî arayışın da içerisinde gibiydi. Çünkü Seyda, daha önce iki defa hac görevini yerine getirmiş, bu kutsal ibadeti layıkıyla ifa etmişti. Ancak bu üçüncü ziyaret, diğerlerinden farklı bir anlam taşıyordu. Adeta içine doğmuşçasına, son bir kez daha mukaddes topraklara gitme arzusuyla kavruluyordu. Kutsal mekânlarda Rabbine niyazda bulunmak, Kâbe'yi tavaf etmek ve kabul edilmiş bir Hac ibadetinin

54 Sedika Elkoca, 1956-Fındık; Ahmet Elik, 1971- Eruh.

55 Ahmet Elik, 1971- Eruh.

56 Seyda, şırınga ile iğne vurmaya askerlik vazifesi sırasında öğrendiği belirtilmiştir. Bkz. Mahfuz Elkoca, 1985 Fındık.

57 Sedika Elkoca, 1956- Fındık; Ahmet Elik, 1971-Eruh.

mükâfatı olarak vaat edilen cennete bir adım daha yaklaşmak istiyordu. Bununla da yetinmeyerek, Hz. Peygamber'in (sav) Ravza-i Mutahhara'daki huzuruna varıp onu ziyaret etmek ve şefaatine mazhar olmayı dilemek, bu yolculuğun kalbî merkezini oluştuyordu. Bu hislerle yola revan oldu; her adımında, inancının derinliği ve teslimiyetinin samimiyeti vardı. Seyda'nın Hacdan dönüşü, gerek ailesi gerekse çevresindeki insanlar için büyük bir manevi anlam taşıyordu. Ailesi, yakın çevresi ve komşuları ziyaret ediyorlardı. Ziyaret etmek isteyenlerin sayısı her geçen gün artıyordu. Bölgedeki konumu ve saygınlığı gereği ziyaret etmek isteyenlerin sayısı her geçen gün artmaktaydı. Ziyaretçiler, Seyda'dan dua alır ve manevi değeri olan zemzem suyundan "(Zemzem hangi niyetle ve ne maksatla içilirse ona şifa olur)"⁵⁸ içerlerdi.

Hac dönüşünün onuncu gününde, Seyda'nın gündeminde kendince çok önemli bir konu vardı. O önemli konu Siirt'te sınava gireceği ehliyet sınavıydı. Ailesi, özellikle de eşi, yaşanan yoğun ziyaret trafiği ve bölgedeki güvenlik endişeleri sebebiyle Seyda'nın bu yolculuğu ertelemesi ya da iptal etmesi yönünde ısrar etti. Eşi bu süreci şu şekilde dile getirmiştir: "Eşim hacdan döneli daha on gün olmuştu. Grup şeklinde gelen ziyaretçilere ne deriz diye gitmemesi için adeta kendisine yalvardık. Ancak o, 'önemli bir sınavım var' deyip sabah erkenden evden çıkıverdi." Ne yazık ki bu çıkış, onun evine bir daha dönemeyeceği bir yolculuğun başlangıcı oldu. Seyda dolmuşla Siirt'e doğru yol alırken çelikê Aliyê Remo denen bir mevkiye daha önceden yola yerleştirilen bir mayının patlaması sonucu meydana gelen olayda kendisiyle beraber 6 kişi hayatını kaybetti.⁵⁹

Seyda aslında patlamadan yaralı kurtulur ve bilinci de açıktır. Patlamanın hemen ardından olay mahalline arkadan gelen Xêste (Koçtepe) köyü yolcu minibüsü olay yerine intikal etmiştir. Minibüste Mele Muhammedê Xêste adında tanıdık bir mele vardır. Ağır ve yaralı durumda olan, yüzünde kan izleri, gözleri açık ve konuşabilecek durumda olan Seyda'nın yanına koşar. Mele Muhammedê Xêsteyi Seyda'nın başucundadır ve göz gözedir. Seyda, yaşadığı acıya ve olayın vahametine rağmen sakin ve titrek bir ses tonuyla Mele Muhammedê Xêsteyinin elinden tutarak ona döner ve şu şekilde konuşur: "Mele Muhammed, bende emanetler var. Talebelerin paraları, caminin paraları ve Siirt'ten birkaç isim sayarak bunların bende emanetleri vardır. Bu emanetleri yerine ulaştırmak artık senin görevin ama sakın Unutma." Dediği ve sonrasında üç defa Xweda Heqe, Xweda Heqe, Xweda Heqe ve üç defa da Qedere, Qedere, Qedere sözlerinin tekrarladıktan sonra

58 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn-i Mace, *Süneni İbn-i Mace*, nşr. Muhammed Fuad AbdülBaki (Halep: Dar İhya' Al-Kutub Al-Arabiyya. Menasik, 78.

59 Sedika Elkoca, 1956- Fındık.

gözlerini yumduğu aktarılır.⁶⁰

03 Temmuz 1993 Cumartesi günü, saatler sabah 09:30 ile 10:00'u gösterdiğinde, insanlık tarihinin sıradan bir günü olarak görülebilecek bu zaman dilimi, küçük bir minibüs yolculuğunda yer alan Seyda için ebedi bir ayrılığa sahne oldu. Bu tarih ve saat, Seyda'nın bu fani hayata gözlerini kapadığı, bir ömrün nihayet bulduğu an olarak tarihe kaydedildi.

Seyda'nın bu denli vefatı, bireysel bir kayıptan ibaret değil; toplum hafızasında yer edecek türden bir temsil kaybı olarak görülmeli, çünkü o, yalnızca bir yolcu değil; taşıdığı değerlerle, sessizce bir kültürel mirasın temsilcilerinden biriydi.

Bu tarih, tanık olanlar için silinmeyecek bir iz, Seyda Mele Ahmet Elkoca için ise artık geri dönüşü olmayan bir sorumluluğun başlangıcıdır. Kabri nur, mekânı cennet, makamı âlî olsun.

Seyda'nın oğlu Muhammet'te yıllar sonra babasına bir şiirle özlemini dile getirir. Çünkü Seyda vefat ettiğinde henüz 12 yaşındadır. Babasının ani ve şiddetli bir patlama sonucunda vefatı, Muhammet'in ruh dünyasında derin ve kalıcı izler bırakmıştır. Bu travmatik hadise, onun hayatında bir kırılma noktası olmuş, çocuk yaşta karşılaştığı bu büyük acı kayıp, onun duygusal gelişimini ve hayat yolculuğunu derinden etkilemiştir. Zamanla eğitimine devam eden ve meslek sahibi olan Muhammet, yıllar boyunca içinde biriktirdiği acıyı ve bastırdığı duyguları, daha sonra kelimelere dökerek bir şiir aracılığıyla ifade etmiştir.

“Li ser riya ava çemê Botan ê
Ve şehidek diji yê Muharrem ê
Heta heşrê huzûn nayê zıman ê
Dirokê tu nıvısyi canê me feda

Bı mayinê çol u çiya hejiya
Dı dilda ji wek bîruska teqiya
Can u ceger ê me tevda heliya
Meş'ala mela ên şehid can feda

Heval u hugîra behsa te dıkır
Ew tîştê hati serê te qîsset kîr
Me doktor u rênasê xwe wînda kîr
Ket nav karwanê şehida can feda

Pîştî te em yetim u belengaz man
Çîluçar salî I şehida boy karwan
Ta qiyametê ji tera man selam
Cennet hîviya teye ey can feda

60 Sedika Elkoca, 1956- Fındık; Ahmet Elik, 1971-Eruh.

Bı çuna te per u çengê me şkestin
 Hêdi ji qedem u ji piya ketin
 Em her dî dilê xweda dîşewitîn
 Huseyn Omer hivya tene can feda

Tu şehid Mela Ahmed ê Fındiki
 Îlm u fedekar ya te ji bir naki
 Ta mîrnê daim dî dilê me da yi
 Tu namûri şehid ey canê me feda”⁶¹

Rahmetli Seyda'nın ardından talebesi Seyda Molla Ahmet Erzen'de Seyda'ya duyduğu derin saygı, minnettarlık ve duygusal bağlılığını 28 beyitten oluşan bir mersiye ile ifade eder. Mersiye, Seyda'nın eğitici rolüne, rehberlik vasfına, uzlaştırıcı yönü ve adeta bir tabip gibi hem bölge halkına hem de öğrencilerinin ruhuna şifa sunan karakterine güçlü göndermeler içermektedir. Dolayısıyla mersiye, Seyda'nın çok boyutlu toplumsal kimliğini ortaya koyan, didaktik nitelikler taşıyan bir anma metni hüviyeti olarak değerlendirilebilir. Talebesi, Seyda'nın sadece bilgi aktaran bir figüran olmadığını, aynı zamanda yol gösteren bir önder, bir rehber olarak gördüğünü ve toplumsal birlikliği pekiştiren ve bireysel gelişimi destekleyen bir değer olarak tasvir ettiğini ve bunu bir vefa gereği şiirle dile getirdiğini ifade etmiştir; Mersiye bu yönleriyle, Seyda'nın eğitimci kimliğin toplumsal ve bireysel düzlemdeki yansımalarını edebi bir çerçevede sunmuştur. Mersiye, Arap alfabesiyle Kürtçe olarak yazılmıştır.

(فِي مَرثِيَّةٍ مُلَّا أَحْمَدُ الْفَنْدِيكِي)
 (غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَلِكَاتِبِهِ أَجْمَعِينَ)
 ”قَلْبِي مِنْ دِيَسَا بَرِيئَتِهِ : جِگَرَا مِنْ بِيئَتُو خُوِينَتِهِ
 أَكْرِی سَرْوَانَ گورینه : ئی دِرَانی هَر خُدَايَه
 سَفَرَا سَیْدَا بِلَزَبُو : قَدْزُو أَجَلْ بِقَصْدَبُو
 کَانِیَا قَحْرِی نُوْدَرْزُو : اف چه ایشو چه ایزایه
 سَفَرَا سَیْدَا أَوْ نَسِیمَ کَر : جَرَكُو مِلَاکَ تَفْ بَرِینَ کَر
 قَلْبِي مِنْ دِيسَا خَزِینَ کَر : هَا وَا رُگَا زُو نِدَايَه
 خَبَرَكْ هَاتِي هَاوَا زَه : دُسْتُو أَحْبَابَ زَارَه زَارَه
 چُونَه سَرْوَانَ لَا شِي صَارَه : جَنْدِکِي وَأَنْ وَكْ قَشَايَه
 هَا وَا رَا سَیْدَا ئُونِیَنَه : دِخُونِ دُورُو یَاسَن
 خُون دِهَرِکِي زَوَانَ بَرِیَنَه : عَقْلُو هِش جَمَ کَسَ نَمَايَه
 اف چه آفاتک سماوی : اف چه دردک بی نداوی
 آف چه طَفَانْکَ بُولَاوِي : خَالَقُو حَاکِمَ خُدَايَه
 هَسْتِیرِي چَافِي مِنْ تِینَ خَار : وَکِي وَإِنْ کَانِی أَفِي صَار
 بَوْمَ وَکِي بِي هِش وَکِي زَار : صَبْرُو طَاقَه مِنْ نَمَايَه
 قِيلَسُو فِي زَمَانِي : عَلِي أَوْرُو بَادِرَانِي
 دُوقُتْری دَرْدِي گِرَانِي : رَجَتَا سَیْدَا شِفَايَه

عالي شَرْعُو اَصُولَا : وَارِثُنْ اَوْ رُبُورُسُولَا
 زَهَبَرِي هَر دَاغُچُولَا : وَانْ رُ دِينِرَا جان فِدَايَه
 اَوْ چو بِيَتِي رُو فِكْرِيَا : بَحْرَا عِلْمُ بُو اَوْ بُوْدَرِيَا
 كُو نَصِيحَه كِر دَحْلِيَا : يِي اِيْمَان قَلْبِي وَي مَايَه
 از چه بَم بُو سَيِدَا كِيْمَه : سَيِدَا جُو فَنْدِكْ مَادِيْمَه
 اَفَاسَرْگَانِي چوچِيْمَه : قَطْ هِشِينْ نَاكِي كِيَايَه
 اَوْ كِيَا رُ كُوكي فَه هِشْكْ بُو : دَارَا بِي فِيكِي سَه بُو
 دُورَامَه تَف عَوْرُو مِژُو : دُر لَجَم دُرْجِي بَاهَايَه
 اَز چه بِيژَم وَصْفِي سَيِدَا : جُو هَرَكْ بُوْمَه بُو پِيْدَا
 گوتِنَا بِيژَم بِي فَايِدَا : صَبْرَامَه خَالِق رَجَايَه :
 اَم رُخْدَا رَحْمِي دَحَايِن : دَايْمَا مَه گِرِيُو گَايِن
 : شَفُورُو دَايْم نَازَايِن : هِيْفِي مَه رَحْمَا خُدَايَه
 دُرْجِي قَحْرِي گُوْمَه دَايِي فَمِرِيْنِي اَكْرِي فُوَادِي
 چِيْتَرَه اَوْ رُ بَابُو دَادِي : خَالِقِي اَرْضُو سَمَايَه
 هِيْشِيَاْمَه رُوِي خُدَايِي : اَوْ بِيْدِي زَارُوِي گُوْمَايِي
 عِلْمُو تَقْوَاؤُ زَانَايِي : هَر دَمِي مِّنْ اَفْ دُعَايَه
 وَاري سَيِدَا كُورْنِيْمِيْنِي : خَلْق رُوان فَايِدِي بِيْبِي
 خُوش بِي شُونَا بَرِيْنِي : نُو بِيْدِي عِلْمُو دَوَايَه
 جُو كَتَه هِيْشَا تَمُوزِي : فِي تَمُوزِي نَه پِيروزي
 نُو بِيْزَمَا يُوْتُوْزِي : لَاشِي سَيِدَا خُوْدَا مَايَه
 تَارِيخَا سَيِدَا چوتِيْدَا : نَهْصَدُوْ نُوْطُوْئِيْدَا
 يَلْكَ هَزَار اَوَّل مَه لِيْدَا : اَوْ شَهِيْد لُبَرْجَمَايَه
 هَجَرْتَا وَفْتِي غَلَايِي : اَوْ لَعُوْبِي بُوْرْدَايِي
 اَوْ لَفَنْدِكْ جُوْوَفَايِي : مَرْقَدْكَ جَم بَابُو دَايَه
 صَرْبَا سَيِدَا رُ خَلْقِي خَارِي : وَانْ اُفِيْشْ تِيْرَكْ نِيَارِي
 اَوْ چَرَابُو كِرْنَه طَارِي : رُوخْنِيَا چَاقَا نَمَايَه
 اَوْ غَرِيْب هَات اَوْ غَرِيْب چو : اَوْز دِيْئَرَا جان فِدَاچو
 اَوْز كِيْس اَحْمَدْتِي چو : لُوْرَاكْشْ چولُ چِيَايَه
 نَافِي مَه هَرْدُوَا شَرِيْنَه : (اَحْمَد) نَافْكَ اَمِيْنَه
 نَاف دَجِي اَنْر دَمِيْنَه : عِيْشِي دُنْيَايِي وَصَايَه
 صُحْبَه كَيْفْ هَقَالْتِي : يَامِنُوسَيِدَا بَرَاْسْتِي
 مَه رُخْدَا دَايْم دَحَاْسْتِي : اَوْ هَقَالْكَ پَرُوْفَايَه
 (اَحْمَد) كَابِسْ بِيْژَه : اَفْ زَمَانِي تَه دِرِيْزَه
 مُحَبَّتْكَ گَلْكي رُ مِيْژَه : شَفُورُو بِيژَم وَهَايَه
 رُبُو مُحَمَّدْ مُصْطَفَا : رُبُورُ جِي هَر جَارِي يَارَا
 رُبُونَسِيْمُوْهَم سَيِدَا : هُنْ بَخُونُنْ فَايَحَايَه^{۱۱}

SONUÇ

Bu çalışmada, kısa ömrüne rağmen Seyda Ahmet Elkoca'nın mesleki kariyerinde çizdiği istikrarlı ve dikkat çekici başarı grafiği ile yaşamının çeşitli boyutları bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir.

Eğitimi Medrese arkadaşlarına göre daha kısa bir süre zarfında tamamlayıp icazetini alması Seyda'nın azim, kararlılık ve hedef odaklı çalışma anlayışının göstergesidir. Tedrisatını bölgenin en donanımlı vizyon ve misyon sahibi Seydalardan alması, onun mesleki temellerini sağlam bir şekilde inşa etmesine imkân tanımıştır. İcazetinin hemen ardından hiç ara vermeden müderrisliğe başlaması ve aldığı nitelikli eğitimi başkalarına aktarma sorumluluğunu üstlenmesi, Seyda'nın mesleğine duyduğu inancı ve güçlü idealizmini göstermektedir. Seyda, eğitimi sadece medresedeki talebelerine bilgiyi aktarmakla kalmayıp, neredeyse çevresindeki her bireye ulaşarak onları geliştirme ve toplumsal katkıyı sağlama arzusuyla hareket etmiştir. Seyda, bu yönüyle toplumun neredeyse her alanında aktif olmuş; gönüllülük esasına dayalı birçok faaliyette yer alarak sosyal etki alanını genişletmiştir.

Vefatına kadar görevini büyük bir aşk ve şevkle yerine getirmesi, onu toplum nezdinde bir rol model hâline getirmiştir. Mesleğini yaşamının merkezine alarak talebelerine bilginin yanı sıra değer ve yön kazandırmayı ilke edinmiştir. Mesleki ve insani bakımından donanımlı bir Seyda olarak öne çıkmış ve hayırla anılmaktadır. Çünkü Seyda, yerine göre bir hekimin sağlayabileceği rehberliği sunarak bireylerin fiziksel ya da ruhsal sağlıklarıyla ilgili konularda ilk başvurdıkları kişi, zaman zaman ise halk arasında danışılan bir kanaat önderi olarak toplumsal hadiselerle yön vermiştir. Ayrıca, yerel düzeyde ortaya çıkan sosyal çatışmaların çözümünde aktif rol alarak arabuluculuk yapmış, kırınglılıkları giderip barışı tesis etmiştir. Aile içi anlaşmazlıklar, komşuluk sorunları, köy sınır anlaşmazlıkları, miras paylaşımı gibi gündelik yaşamı doğrudan etkileyen ihtilaflarda, kadı rolünü üstlenmiştir. Dolayısıyla Seyda, yerelde güven duyulan, itibar sahibi, sosyal ilişkilerde düzenleyici ve birleştirici role sahip saygın bir zat olarak kıymet görmüştür. Ayrıca geleneklerin ve değerlerin sürdürülebilirliğinde başat bir figür olan Seyda, vaazlarıyla, cenazelerde yaptığı tesirli hitabetleriyle, nişan, nikâh ve düğün gibi merasimlerde verdiği nasihatleri aracılığıyla, hem sözlü kültürün taşıyıcısı hem de ahlaki normların koruyucusu olarak üzerine düşeni hakkıyla yapmış ve hafızalarda canlı kalmayı başarmış bir şahsiyet olarak bu dünyadan göç etmiştir.

KAYNAKÇA

Adak, Abdurrahman. "Seyda, Muhammed Said ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi TDV*. 37. İstanbul: 2009. Erişim 10/05/2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seйда-muhammed-said>

Agitoğlu, Nurullah. "Sosyal Yönleri Bakımından Müderris Âlimler: Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (ö. 2007) Örneği". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 109-124.

Agitoğlu, Nurullah. *Molla Salih Çakay (Mela Salihê Dihî) Ve Hadis Alanıyla İlgili Çalışmaları*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 1. Basım, 2024.

Aşkın, Deniz. -*Din, Gelenek ve Modernleşme-Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydalar*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.

Bilici, İbrahim (ed.). *Kıtlık ve Yokluklarıyla 1940'lar, Hatıralar, Hatırlananlar Röportajlar*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2015.

Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. xxviii. Ankara: TDV Yayın, 2003. Erişim 10/05/2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medrese>

Cengiz, Emin. "Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Levâmi 'u'l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri". *The Journal of Mesopotamian Studies* 5/1 (2020), 3-20.

Çağrı, Mustafa. «Gazzâlî». *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13. İstanbul: TDV, 1996. Erişim 19 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1>

Çiçek, Halil Şark Medreselerinin Serencâmı. Beyan Yayınları, 2009.

Dündar, Mahmut. "Şark Medreselerinde Ezber ve Tekrar Metodu". *Medrese ve İlahiyat kavşağında İslami İlimler, Uluslararası Semp. Bingöl Üniv. Yay* (2013),

Emecen, Feridun. "Yaya ve Müsellem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013. Erişim 10 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yaya-ve-musellem>

Halil Çiçek. "Şafii Fıkıhında İnsan Prototipi Ve Alaeddin Ohinî'nin Cela'u'l-Ayn Adlı Kitap Örneği". *Tarihî ve Kültürel Yönleriyle Bitlis*. II. Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 1 Basım, 2019.

İbn-i Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Süneni İbn-i Mace*. nşr. Muhammed Fuad AbdülBaki. Halep: Dar İhya' Al-Kutub Al-Arabiyya,

Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33. İstanbul: TDV, 2007. Erişim 19 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevevi>

Kavak, Abdulcebbar. "Şark Medrese Geleneği Mensuplarından

Molla Muhammed Salih Keçelî (Oğur) Ve Kürtçe Eserleri". *Kurdiyat* 4 (2021), 9-22.

Koca, Ferhat. "İbni Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20. İstanbul: TDV, 1999. Erişim 19 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-teymiyye-takiyyuddin#1>

Özdemir, Ahmet. «Hasan Bilen». *Şark Uleması*. 211-218. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2024.

Pilatin, Übeydullah. "Osmanlı Medrese Sistemi ve Cizre Medresesi". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*. ed. M. Nesim Doru. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2012.

Sabuncu, Serdar. "Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı Ve Tasavvufî Kişiliği". *Şarkiyat* 8/1 (2016),

Timurtaş, Abdulhadi. "Mollâ Muhammed Zivingî ve İlmî Kişiliği". *Şarkiyat* 1 (2009), 104-120.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Süneni Tirmizî*. nşr. Dar el Ğarbi el İslami. Beyrut: 1996.

Wikipedia.org. "Monte Carlo Doualiya". Erişim 19 Mayıs 2025. https://en.wikipedia.org/wiki/Monte_Carlo_Doualiya

Yalar, Mehmet. "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri". *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, I-II*. ed. Fikret Gedikli. Muş: Muş Üniversitesi Yayınları, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Râzî". *Tükriye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12. İstanbul: TDV, 1995. Erişim 19 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi>

Kaynak Kişiler

Sedika Elkoca (1956), Fındık.

Ahmet Elik (1971) Gümüşyazı.

Muhammet Elkoca (1981), Fındık.

Salih Eltimur (1964), Fındık.

Münir Timurtaş (1962), Eruh.

Ahmet Erzen (1953), Eruh.

Mahfuz Elkoca (1985), Eruh.

Ali Eksik (1965), Eruh.



Fındıklı Molla Osman Edebali'nin (Mele Osmanê Şeş Tılı) Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Dr. Abdurrahman YAPAR

Hayatı

Molla Osman Edebali, 10 Ocak 1941 tarihinde Şırnak'a bağlı Güçlükönak ilçesi Fındık Beldesinde doğmuştur. Babasının adı Cemil, annesinin adı ise Halime'dir. Doğuştan altı parmaklı olan Molla Osman, "Mele Osmanê şeş tılı (altı parmaklı Molla Osman) lakabıyla anılmış ve bununla şöhret bulmuştur. İlkokulu Fındık Beldesinde okuyan hoca, 1. sınıftayken 5.sınıftaki öğrencilere matematik dersini verecek zekâ ve kabiliyette sahipti. Dolayısıyla öğretmeninden takdir ve beğeni alan başarılı bir öğrenci olmuştur. Molla Osman, ilkokul tahsilini bitirdikten sonra o dönemde yaşanan kıtlıktan dolayı Suriye'de bulunan bazı akrabalarının yanına gider ve burada kaldığı bir yıl içinde ilk dinî tahsilini Molla Derviş'in¹ yanında yapar. Bir yılın ardından Türkiye'ye döner.

Molla Osman memleketine döndükten sonra, Güçlükönak'a bağlı Zivingaşıkaka (Ağaçyurdu) köyüne gider ve orada meşhur Molla Muhammed Zivingi'nin talebelerinden olan Molla Hamid-i Çemgevri'nin² yanında klasik medreselerde okutulan sıra kitaplarının ilklerinden sayılan izzî (Arapça sarf ilmi) ve avâmil (Arapça navih ilmi) adlı kitapları okur. Daha sonra Cizre'ye giden hoca, burada zühdüyle öne çıkan Şeyh Ömer'in Medresesinde tahsilini sürdürür. 1958 yılında Şeyh Ömer vasıtasıyla Suriye'ye gider ve orada Haddad köyünde şeyh Seyda Cezeri'nin kayınpederi şeyh İbrahim Hakkı Basreti'nin (İnceler) yanında 1 yıl boyunca ilmi tahsiline devam eder. Sonrasında yurda dönen Molla, Cizre'ye bağlı Mısıriyi (Kurtuluş) köyünde aslen Dırışki köyünden olan Molla Sadullah'ın yanında okumaya devam eder. Bu sırada Irak'ta tahsiline devam etmek ister ancak babası onun buraya gitmesine izin vermez. O da Irak yerine Silopi'de sonrasında Eruh'un Basna Nızır köyünde tahsilini sürdürür. Akabinde doğduğu

1 Molla Muhammed-i Zivingi'nin talebesi olan bu hoca, o zaman Suriye'de Gırkê Xelo köyünde imamlık yapmaktaydı.

2 Irak'ta vefat etmiştir.

yer olan Fındık Beldesine döner ve orada ilk müderrisliğini yapmaya başlar. Daha sonra Mardin Dargeçit'e bağlı Amar (Temelli) köyünde fahri imamlıkla beraber müderrislik yapar. Orada iken Fındıklı Seyyit Nurettin Erzen'in kızı Şükriye ile evlenir.³ Tekrar Fındık Beldesine geri döner ve burada bir yıl daha müderrislik yapar. Sonrasında Erüh'a bağlı Newiya (Dağyeli) köyünde 5 yıl fahri imamlık yapar.

Vatani görevini yapmak üzere askere giden Molla Osman, askerlik görevini bitirdikten sonra Güçlükönak'ta Şeyh Muhammed Beşir Halilî'nin (Dargeçit'e bağlı Kerboran-Klavuz Köyü) yanında hem tahsil görür ve hem de müderrislik yapar. Kendisinin alt dersleri alıp üst derslerde olan talebelere ders verdiğini, zekâ ve kabiliyetinin buna müsait olduğundan üst müderrislerin buna izin verdiklerini belirtmektedir. Daha sonra Batman Basorkê (Kayabağı) köyünde şeyh Seyda Cezerinin halifesi Şeyh Fahrettin Yıldız'dan hem ders aldığını ve hem de diğer talebelere ders verdiğini ifade etmektedir. Anılan hoca-dan ilmî icazesini aldığını belirtmektedir.

Ömrünü ilim öğrenme ve öğretmeye veren Molla Osman, bunun yanında yıllarca hem fahri ve hem de resmi imamlık yapmıştır. Uzun yıllar fahri imamlık yaptıktan sonra Güçlükönak'ın Siirt'e bağlı olduğu dönemde bu ilde açılan imamlık sınavında 600 kişi arasından birinci olur ve tercih ettiği Siirt Kurtalan'a bağlı Kendala (Kentalan) köyüne resmi imam olarak atanır. Burada iki sene görev yaptıktan sonra Bruka (Doluca /Esentepe) Mezrasına atanır. Burada 17 yıl görev yaptıktan sonra tayini Batman merkez Beşevler Camisine çıkar. Sonrasında Aydıkonak Köyüne (Korikê) tayini çıkan hoca, emekli olana kadar burada görevine devam eder.

Molla Osman, 9 erkek 4 kız olmak üzere 13 çocuğu vardır. En büyük oğlu Mehmet Fadıl Edebalı Batman Bölge Hastanesinde dahiliye uzmanı olarak çalışmaktadır. 2009 yılında bir ciddi bir kaza geçiren Molla Osman, şu an hala hayata ve yatağa mahkûm vaziyettedir.

Hocaları

Molla Osman, Suriye, Cizre, Silopi, Batman ve Erüh'ta farklı hocalardan Arap Dil ve Belagatı, Fıkıh, Tefsir, Tecvid, Ferâiz vb. ilimleri okuduğu çok sayıda hocası olmuştur. Tespit edebildiklerimizi kısaca belirtelim.

İlk Seydası Mele Derviş'tir. Bunun ilk hocası olduğunu ve yaşadığı dönemdeki kıtlık yıllarında Suriye'de bu hocasının yanında bir yıl okuduğunu belirtmektedir.

Seyyid Ali el-Fındıkî, Molla Osman, Seyyid Ali el-Fındıkî'nin oğlu olan Seyit Abdurrahman yanında okurken hocası hazır olmadığı

3 Seyyid Nurettin, Seyyid Ali Fındıkî'nin kardeşidir.

zamanlarda babasından ders almıştır. Molla Osman, Şeyh Seyda el-Cezerî ile tanışırken Seyyid Ali el-Fındıkî de orada olduğunu ve ilmi kabiliyet ve maharetinden bahsettiğini ifade etmektedir. Buna göre Molla Osman, Seyyid Ali Fındıkî ve onun oğlu Seyit Abdurrahman'dan da ders almıştır. Ancak hoca onların yanında ne zaman, ne kadar ve ne okuduğu ile alakalı bir kayıt düşmemektedir.

Şeyh İbrahim Hakkı Basretî, Şeyh Ömer vasıtasıyla Suriye'de Haddad köyünde şeyh İbrahim hakkı Basretî'nin (İnceler) yanında 1 yıl boyunca ilmi tahsiline devam eder.

Şeyh Fahrettin Yıldız, bu hocanın Şeyh Seyda Cezerinin halifesi olduğunu ifade etmekte, Batman'da bu hocadan icazet aldığını söylemektedir.

Seyit Hasan Bilen (ö. 1997),⁴ Molla Osman, dönemine damgasını vuran meşhur seydayı Mele Hasan-i Gırgı'nın (Silopili Molla Muhammed) yanında sıra kitaplarından mantık kitabı olan şerhu's-şemsiiyeyi okur.

Elazığlı Muhammed Palu, Molla Osman, Silopi'de Seyyid Hasan Bilen'in yanında okurken aynı zamanda bu hocanın yanında Tecvit İlminin temel kaynaklarından sayılan Mukaddimetü İbnü'l-Cezerî eserini okuduğunu ve bu alanda mahir olduğunu söylemektedir.

Molla Sadullah, Molla Osman'ın yanında okuduğu hocalardan birisi de bu hocadır. Molla'nın söz konusu hocanın yanında Cizre'nin Misuriyi (Kurtuluş) köyünde okuduğunu, ancak ne zaman ne kadar süreyle ve ne okuduğunu anlatmamaktadır.

Molla Abdülhamit Şahî (ö.2003),⁵ Molla Osman, Silopi'nin Selatin (Özgen) Köyünde meşhur Muhammed AGİT- Agitoğlu (ö.2007) ile beraber okuduğunu, ancak ne zaman, hangi kitap veya ilim okuduğunu ve ne kadar süre içinde bu tahsilini devam ettiğini belirtmemektedir.

Şeyh Muhammed Beşir Halilî, Molla Osman, Güçlükönak'ta bu hocadan ders aldığını ancak dersin içeriği, tahsilinin süresine ve zamanına ilişkin bir kayıt düşmemektedir.

Molla Ahmed, Molla Osman'ın yanında okuduğu hocalardan birisi de Molla Ahmet'tir. Hoca, Erüh'ta (Besna Nezir'de köyünde) talebe

4 Daha geniş bilgi için Bk. Mehmet Bilen, "Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler", *Üç Ülkenin Kavşağında Silopi (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 227-238.

5 "Bölgede önemli alimlerden sayılan Molla Abdülhamit Şahî, dört yıla yakın Silopi'nin Özgen (Selatün) köyündeki medresede öğrenci okutmuştur." Hocayla ilgili daha ayrıntılı bilgi için Bk. Ahmet Özdemir, "Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler", *Üç Ülkenin Kavşağında Silopi (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 243-246. Özdemir, "Abdülhamid Şâhî (Şâxî)", *Şark Uleması* ed. İbrahim Baz (Ankara: İlahiyat Yayınları 2024), 487-491.

iken anılan hocadan Feraiz dersini aldığını söylemektedir. Bu sırada medrese sıra kitaplarından *Hallul meakid*⁶ adlı nahiv kitabını okuduğunu belirtmektedir. Feraiz ilmine olan ilgisinden dolayı Feraiz ilim kaynaklarından sayılan *Tuhfetul hayriyye* (haşiyetul şensuriyye şerhu'r-rahbiyye)⁷ adlı kitabı aldığını ve bu ilimle fuhul (ilimde derinleştiğini) söylemektedir.

Daha sonraki yıllarda Mardin Dargecite bağlı Amar (Temelli) köyünde imamlık yaptığı sırada daha önce ders aldığı Molla Ahmed'in kendisinden detaylı bir şekilde Feraiz dersini aldığını ve medrese sıra kitaplarından *Risaletul ved'iyye* (رسالة الوضعية)⁸ adlı kitabını okuduğunu ifade etmektedir. Onun ifadesiyle talebe seyda seyda ise talebe olmuştur.

Öğrencileri

Molla Osman, tahsil hayatına başladığı andan itibaren okuduklarını öğretme derdinde ve çabasında olmuştur. Yani bir taraftan okurken diğer taraftan yanındaki öğrenci arkadaşlarına da ders vermiştir. Zaman zaman kendisinden daha üst seviyede tahsil görenlere de ders verdiğini söylemektedir. Muhtemelen bu, seydanın daha mahir olduğu bir alanda sıra kitaplarında kendisinden daha üstte olan arkadaşlarına ve meslektaşlarına ders vermesi şeklinde olmuştur. Örneğin ilkokulda iken matematik dersinde çok başarılı olduğu için üst sınıflardaki öğrencilere bu dersi vermiştir. Yine Feraiz, Tecvit, Sarf ve Fıkıh konularında emsallerine göre daha maharetli ve başarılı olduğu için daha önce kendisine ders veren bazı seydalarına ders vermiştir. Hocanın ders verdiği öğrencilerinden kimisi, müftü, vaiz, müderris, doktor vb. mesleklerle girmiştir.

Binlerce talebeye ders verdiğini belirten Molla Osman'ın öne çıkan bazı talebelerini sıralayalım. Bunlardan Molla Abdülcélil halen Batman Beşiri'ye bağlı İkiköprü'de müderrislik yapmaktadır. Molla Gıyaseddin bir ara Siirt Baykan müftüsü olmuştur. Molla Hasan Doğu (Batman Aydınkonak mahallesinde tanınmış ailelerinden Hacı Behzat Doğu'nun oğlu), bir müddet Antalya'da vaizlik yapmıştır. Molla İlhan Güney, seydanın talebesi olup ondan icazet almış ve bir ara Diyarbakır müftü yardımcılığını yapmıştır.

Hocanın talebelerinin fazla olmasının temel bir nedeni, kendi beyanıyla kitap yazma kabiliyet ve yeteneğine sahip olmasına rağmen prensip olarak talebe yetiştirmeyi tercih etmesidir. Zira ona göre ye-

6 Arap Dilinde cümle yapısını ihtiva eden kitap.

7 İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bacûrî, *Tuhfetul hayriyye alâ'l-fevâidi's-şensuriyye*, ts.

8 Arap Dilinde kelimelerin kuruluşunu, mantık ve felsefesini ele alan bilim dalıdır. Bk. Abdulhamid Anter, *İlmü'l-vad'i* (Kuveyt: Daru'z-Zahiriyye, 2018), 11-20.

terince kitap var ama onları öğrenecek ve öğretecekler azdır. Bunun için himmetini eser yazmaya değil ilim öğretmeye ve talebe yetiştirmeye sarfetmiştir. Bir diğer neden de çeşitli yerlerde ve farklı hocalardan ders alırken veya aynı şekilde farklı yerlerde görev yaparken her zaman ders vermesidir. Kanaatimizce “binlerce talebem olmuştur” ifadesinden bunların hepsinin kendisinden ilmi icazet aldıkları anlamına gelmemektedir. Zira kendisi icazet verdiği talebelerini ayrıca belirtmektedir.

İlmi Kişiliği

12 ilmi⁹ 5 yıl 4 ay gibi kısa sürede bitirdiğini belirten Molla Osman, birçok hocadan ve farklı yerlerde tahsil görmüştür. Bu durum onun ilmi derinliğini ve hayata bakışındaki geniş ufkunu inşa etmiştir. Zira her hoca ilmi üstünlük bakımından aynı olmadığı gibi her medrese de aynı imkân ve avantajlara sahip değildi. Bu bakımından Molla Osman, bal arısının her yerdeki güzel çiçekleri gezerek faydalı ve şifalı olanları alması misalince ve *حُذِّ مَا صَفَا وَدَعَّ مَا كَدِرَ* “Temiz olanı al, kirli/bulanık olanı terk et.”¹⁰ anlayışıyla hareket etmiş, yanında tahsil gördüğü her hocasının farklı bir özellik ve güzelliğini almıştır.

Esasen Molla Osman’ın ilmî üstünlüğünü ve keskin zekasını en iyi ortaya koyan kendisinden ilmî icazet aldığı seydası Şeyh Said Seyda Cezerî’nin halifesi olan Batmanlı Şeyh Fahrettin Yıldız’ın onun için kullanmış olduğu sözde saklıdır. Seydası ona icazet verirken *العالم صاحب الزكاء الثاقب* “Keskin zekâ sahibi alim” şeklindeki övgü dolu cümleyi sarfetmiştir. Aslında birçok yerde ve hocadan ders alan Molla Osman’ın bu durumu gözler önüne sermekte ve bahsedilen görüşü desteklemektedir. Örneğin Cizre’de Şeyh Ömer’de tahsil görürken bu hocasının onu Suriye’deki bir başka hocaya göndermesi yine bu durumu destekler niteliktedir.

Molla Osman’ın ilmi derinliğini gösteren bir başka durum da Seyit Ali Fındıkî’nin onun hakkındaki değerlendirmeleridir. Molla Osman 1962 yılında seydası Şeyh Fahrettin ile beraber Cizre’de Şeyh Seyda Cezerî’nin ziyaretine giderler. Onunla tanışırken Şeyh, ona kim olduğunu ve ne okuduğunu sorar o da fındıklı olduğunu ve en yüksek ki-

9 Bu ilimler genel hatları itibariyle iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ali-alet (العلم الال)dir ki alet/hedef ve sonuca götüren alet ilimlerdir. Bunlar, “Arap Dili (Nahiv, Sarf), Belâgat (Maânî , Badi, Beyan), usûl (Tefsir usulü, Hadis usulü, Fıkıh usulü) Adap, münazara, mantık” şeklinde sıralamak mümkündür. İkincisi ise â’lî-yüce (العلم العالی)dir ki amaç ve gaye olan ilimlerdir. Bunlar, Kur’an (tecvit, kıraat), Hadis, Tefsir, Fıkıh, Kelam, Ferâiz, şeklindeki İslamî ilimlerini sıralamak mümkündür.

10 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-lügât* (Beyrut: Daru İhya-i’t-Turasi’l-Arabî, 2001), “kdr”, 10/63; İbni Fâris, *Mekâyisü’l-Lügâ* (yız.: Darü’l-Fikir, 1979), “kdr”, 5/164; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arus min cevâhiri’l-kâmûs* (Kuveyt, 2001), “kdr”, 14/23.

tap olan *Cem'u'l-cevâmi*¹¹ okuduğunu söyler. Orada bulunan babasının bir dostu, bunun hacı Cemilin oğlu Molla Osmanê şeştîli olduğunu söyleyince o sırada Şeyh Seyda'nın meşhur halifesi Seyit Ali Fındıkî de orada bulunuyordu. Bunun üzerine Seyit Ali, "o, benim oğlum Seyit Abdurrahman'ın yanında okuyordu bazen oğlum hazır değilken benim yanımda da okumuş ve çok mahir bir alimdir. Kitabından yani 12 ilim içeren *Cem'u'l-cevâmi*'den daha üstün bir kabiliyete sahiptir. Bazen benim de bilmediğim suallere cevap veriyordu." şeklinde konuşur. Bunun üzerine şeyh Seyda onu yanına çağırır. Yanında kalmasını, talebelerine ders vermesini, bunun mukabilinde kendisini evlendireceğini ve maaş vereceğini teklif eder. Ancak hoca, askerlikten dolayı biraz ilimden uzak kaldığını, bunun için şeyh Fahrettin'in yanına döneneğini söyler ve o yüzden teklifini geri çevirir. Şeyh Seyda bu teklifi 2-3 defa tekrar etmesine rağmen kabul etmez. Sonunda o da o zaman "seni bizim mücazın mücazı olarak kabul ettim" der.

İlim sevdalısı olan Molla Osman'ın önemli özelliklerinden birisi de ilim meraklısı olmasıdır. Bu bağlamda araştırır, soruşturur ve tartışır ancak doğrusunu kim biliyorsa onu kabul eder. Yani bildiklerini dayatmaz. Bu meyanda bir ara önemli fikhî bir mesele üzerinde görüşler ortaya konur. Hoca bir görüşte ısrar eder. Ancak aksini söyleyen hoca tatmin olmaz. Günler sonra hoca araştırır doğru görüşün diğer hocanın görüşü olduğu sonucuna varır. Sonra yola koyulur ve tartıştığı hocaya kendi görüşü değil onun görüşünün doğru olduğunu söyler. Bu durum onun mütevaziliğini, samimiyetini, ortaya attığı yanlış görüşten vaz geçme nezaket ve büyüklüğünü göstermektedir.

Molla Osman, daha fazla ilgi gösterdiği ve öne çıktığı bazı ilim dalları mevcuttur. Bunların başında Ferâiz ve Tecvit gelmektedir. Hoca bu her iki konuda da fuhul (ilimde derinleşmek, uzmanlaşmak) olduğunu ifade etmektedir. Hocanın bu söylemini talebeleri, beraber yaşadığı hocalar ve insanlar da tasdik etmektedirler. Hocanın mahir olduğu diğer ilim dalları sarf ve şeriattır. (İslam fıkhnı, hukukunu).

Molla Osman'ın ilmî yetkinliği gösteren bir başka durum da daha önce kendilerinden ders aldığı hocalardan daha sonra farklı alanlardan ondan ders almalarıdır. Özellikle bir hocasının kendisinden Ferâiz dersini aldığını, seydanın talebe, talebenin seyda olduğu bir durum yaşadığını belirtmektedir. Örnek olarak daha önce ders aldığı Molla Ahmed-i Basneyi'ye (Eruh'a bağlı Basna Nızir köyünden) bir zaman sonra hoca olarak ona ders vermiştir.

Hocanın keskin zekasını, ilmi derinliğini, çalışkanlık ve üstün kabiliyetini gösteren bir başka mesele de imamlık sınavında altı yüz kişi

11 Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı bu eser, kendi zamanına kadar yazılan 100 civarında usul kitabından çeşitli konular derlenerek hazırlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "*Cem'u'l-cevâmi*", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İA, 1993), 7/343-344.

arasından birinci olmasıdır. Birçok yönden emsallerinden farklı olan hoca, ders verme metot ve usulünde de bu farklılığını ortaya koymuştur. Anlatacağı dersin önce temel içeriğini derli toplu bir şekilde verir sonra derse geçer.¹² Bu durum işlenen konunun öğrenci üzerindeki etkisinin daha fazla olduğu kabul edilmektedir. Bu şekilde kendisinden ders alan öğrencilerinin bu durumun hocanın ilmi seviyesini gösterdiği gibi çok faydalı sonuçlarının olduğunu ifade etmişlerdir.

Hocanın ilmî derinliğini, üstün zekâ ve dirayetini ortaya koyan önemli gelişmelerden birisi de kendisi askerde iken yaşanır. Tümgeneral, askerler arasından Şafii Mezhebine mensup imam olduğu için özellikle onu çağırıp kendisine mezheplerin varlık sebebini sorar. Hoca buna cevaben 1 trilyon (eski parayla) bu tümüne verilse her bir komutan bunu ayrı ihtiyaçlara harcayacağı misaliyle cevap vermiştir. Buna göre dinî prensipler ve uygulamalar da böyle olduğunu yani ihtiyaç sırasına göre içtihatların da değiştiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Mezhep imamların da ana konularda müttefik olduklarını ancak ayrıntılarda ihtilaf ettiklerini sözlerine eklemiştir. Bu durumun rahmet olduğunu zira bu konuda “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” şeklindeki hadis¹³ bu konuda dayanak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca “herkes tek bir yoldan gitse izdiham olur hikmet ve prensibi” icabınca ihtilafların bazen rahmet olduğunu söylemiştir. Yine askerlerin fitrelerini Türk Hava Kurumuna vermeleri gerektiği yönündeki fetvayı hocaya soran komutana hocanın cevabı farklı olur. Bu bağlamda hoca fitrelerin kurumlara verilmesinin caiz olmadığını, bunun şahısların hakkı olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık komutan “ben yine de alırım” demesi üzerine hoca “bundan zulüm kokusu geldiğini, senin amir olduğundan alma gücüne sahip olduğunu, ancak bu durumda kendilerinin fitreleri iki defa verme manasına geldiğini, bunun da askerlere yük olacağını ifade etmiştir. Bu hikmetli ve mantıklı cevaplar karşısında komutan askerlerden fitreleri almaktan vazgeçer.

SONUÇ

Güçlükönak’ın (Basâ) tarihine baktığımızda, burada birçok alim, arif ve mutasavvıfın çıktığını görürüz. Bu alimlerden birisi de çalışmamızın konusu olan Molla Osman Edebalı (Mele Osmanê şeş tılı)’dır. Dönemin birçok hocasından Kur’ân (Tecvit) eğitimi başta olmak üzere Doğu Medreselerinde okutulan sıra kitaplarını¹⁴ bitiren hoca, aldığı teorik bilgileri talebe yetiştirmek, bulunduğu zaman ve zemindeki insanların dinî konulardaki ihtiyaçlarını karşılamak için fahri ve resmi

12 Onun yanında tahsil gören Sait Akbaş (Şırnak Merkez’de imam) hoca ile 05.06.2025 tarihinde yaptığımız röportaj.

13 Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-Camiu’s-sağîr*, 1431, 1243; es-Suyûtî, *Cemu’l-cevâmi’ (el-Câmiu’l-kebîr)* (Kahire: Ezher, 2005), 1/202.

14 On iki ilim, Arap Dil ve Belâgatı, Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Mantık vb.

imamlık görevlerini yapmak suretiyle meseleyi pratiğe dökmüştür. Her zaman ilim aşkıyla yanıp tutuşan hoca, bu durumun bir sonucu olarak görev yaptığı her yerde imamlık görevinin yanında sürekli talebe yetiştirmiştir. Neticede peygamberlerin varisleri ve aynı zamanda toplumun dinî rehberleri olan bir hayli alim yetiştirmiştir. Tahsil gördüğü dinî ilimlerde maharet sahibi olan hoca, özellikle Tecvit, Feraiz¹⁵ ve Fıkıh ilimlerinde öne çıkmış ve bu konularda insanların kendisine müracaat ettiği önemli bir konum elde etmiştir.

KAYNAKÇA

Abay, Ahmet. “Âlimlerin Rabbânîliği Olgusunun Kur’an Bağlamında Tahlili”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014).

Anter, Abdulhamid. *İlmü’l-vad’i*. Kuveyt: Daru’z-Zahiriyye, 2018.

Bacûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-. *Tuhfetul hayriyye alâ’l-fevâidi’s-şensûriyye*, ts.

Bardakoğlu, Ali. “Cem’u’l-cevâmi’”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/343-344. İstanbul: TDV İA, 1993.

Baz, İbrahim. “Şırnak Bölgesindeki Nakşî Şeyh Aileleri ve İdil’de Yaşayan Mutasavvıflar”. *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*. ed. Nesim Doru. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları-2, 2011.

Bilen, Mehmet. “Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler”. *Üç Ülkenin Kavşağında Silopi (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. 227-238. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-. *es-Sünen*. 2 Cilt, 2010.

Ebû Davûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Delh: el-Matbaatu’l-Ensârî, 1323.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbu’l-lügât*. 15 Cilt. Beyrud: Daru İhya-i’t-Turasi’l-Arabî, 2001.

İbni Fâris. *Mekâyîsü’l-Lügâ*. 6 Cilt. yrz.: Darü’l-Fikir, 1979.

Özdemir, Ahmet. “Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler”. *Üç Ülkenin Kavşağında Silopi (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. ed. İbrahim Baz vd. 241-254. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Özdemir, Ahmet. “Abdülhamid Şâhî (Şâxî)”, *Şark Uleması* ed. İbrahim Baz. Ankara: İlahiyat Yayınları 2024.

Özdemir, Ahmet. “Cumhuriyet Dönemi Uludereli (Qilaban)

Bazı Âlimler Üzerine”, Uluslararası Uludere Sempozyum Bildirileri. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2023.

Özdemir, Ahmet. “Tahsin İbrahim Dûski”, *Şark Uleması* ed. İbrahim Baz. Ankara: İlahiyat Yayınları 2024.

Özdirek, Recep. “Cumhuriyet Döneminde İdil’de Müslüman Din Adamları”. *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*. ed. Nesim Doru. Şırnak Üniversitesi Yayınları-2, 2011.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *Cemu’l-cevâmi’ (el-Câmiu’l-kebîr)*. 25 Cilt. Kahire: Ezher, 2005.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *el-Camiu’s-sağîr*, 1431.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *Sünen*. 6 Cilt. Beyrud: Dârü’l-Mâ’rife, 2002.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-. *Tâcu’l-arus min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt, 2001.



Fındıkî İlim Geleneğinin Günümüzdeki Önemli Bir Halkası: Seyyid Abdulkadir Erzen ve İlmi Çalışmaları

Prof. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Giriş

İlk sözü, ‘oku’¹ emri olan İslâm’ın, ilme ne kadar önem verdiği malumdur. İslâm düşünce tarihinde ‘ilim’, her zaman belirleyici bir role sahip olmuştur. Buna göre İslâm’ın bir ‘ilim dini’ ve onun meydana getirdiği medeniyetin, bir ‘bilgi medeniyeti’ olduğunu söyleyebiliriz. İslâm’a göre, ilim mutlak anlamda faziletlidir ve her ilim yolcusunun ayakları altına melekler kanatlarını sermektedir.² İslâm Dini ve onun müntesiplerinin meydana getirdiği İslâm Medeniyetinin bilgiye ve öğrenmeye bakışı bu şekilde olunca,³ bu düşüncenin hayata yansması ve uygulamaları da şüphesiz ilk dönemden itibaren aktif bir şekilde kendini göstermiştir.

İslâm Medeniyetinin temelleri atılırken, ilmin ve ilme aracılık eden müesseselerin alt yapısı hazırlanmıştır. Bu hareket gittikçe büyüyerek zaman içinde İslâm Medeniyetinin ilmî sahada çok büyük gelişmeler göstermesine zemin hazırlamıştır.⁴

İslâm Medeniyetinin en önemli kurumlarından biri medreselerdir. Bu eğitim yuvalarının kökeni hiç şüphesiz ki Hirâ, Dâr’ul-Erkâm ve Suffe’ye dayanır.⁵

1 Bk. el-Alak, 96/1.

2 Bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmîzî, *Sünen*, I-V, thk.: A. Muhammed Şakir vd., (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsî’l-Arabî, Trs.), “İlim”, 19.

3 Şakir Gözütok, “İslâm ve İlim”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, 8/22: 75; Mehmet Aydın, “İslâm’a Göre İlim”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 1; M. Şevki Aydın, “Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 321.

4 Nurullah Agitoğlu, “Seyyid Feyzullah Erzen’in (öl. 2002) Levâmî’ul-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhîr Adlı Eseri Çerçevesinde Bazı Hadis Konuları ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2019, cilt: XI, sayı: 23, ss. 186-198, 187.

5 Nurullah Agitoğlu, “Sosyal Yönleri Bakımından Müderris Âlimler: Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (öl. 2007) Örneği, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

İlim müesseseleri ve daha kurumsal adıyla medreseler İslam tarihi boyunca canlılığını korumuş ve hayatiyetini hissettirmiştir. Caminin içinde veya camiyle beraber doğan ve gelişen bu ilim ameliyesi resmi veya gayri resmi bir şekilde her dönemde ve Müslümanların yaşadığı bütün coğrafyalarda yaşamaya devam etmiştir.

Hız. Peygamber'in (sas) ilim mirasını sadece günümüzdeki medreselerle sınırlandırmak elbette isabetli olmayacaktır. Günümüzde örgün veya yaygın eğitim veren resmi ya da gayri resmi bütün kurumlar ilmî bir müessese olarak Suffe Mektebi'nin bir devamıdır ve şubesi sayılır. Ancak İlahiyat Fakülteleri, İmam-Hatip liseleri vb. örgün eğitim kurumlarının yanında hâlâ hayatiyetini devam ettiren klasik anlamdaki medreselerimiz de bulunmaktadır. Buralarda yetişen önemli din âlimlerimiz kendi yöntemleri ve imkanları çerçevesinde halkı din konusunda aydınlatma ve ilim talebesi yetiştirme rollerini yerine getirmişler ve getirmektedirler.

Günümüzde Türkiye'mizin Güneydoğu bölgesi medreseleri de toplumda kabul gören ve halktan aldığı destekle varlığını sürdüren yapılardır. Bir parçası oldukları eğitim-öğretim faaliyetlerinden herhangi bir ekonomik getiri beklentisi içerisinde olmadıkları ve yaşamlarının büyük bir kısmını söz konusu eğitim faaliyetlerine ayırdıkları göz önünde bulundurulursa, bu medreselerdeki seydalar ve öğrenciler tarafından buraya atfedilen amaçların daha çok dinî hassasiyetler üzerinden şekillendiği de anlaşılmaktadır.⁶ Bu durum hem medreselerin hem de medresede ders veren seydaların saygınlığını diri tutmaktadır.

Medrese hocalarının ağırlıklı olarak tedrisata vakit ayırdıkları, geri kalan vakitlerinde halkın dinî ve sosyal sorunlarıyla ilgilendikleri; sulh, taziye, arabuluculuk, bir yönüyle psikolojik danışmanlık vb. rolleriyle mesai mefhumu gözetmeksizin halkın arasında aktif bir hayat geçirdikleri bilinmektedir.

Medrese âlimleri arasında telif işiyle uğraşan seydalar çok az olmuştur. Bu durum, ilmî yetkinlikleri ile ilgili bir mesele değildir. Durmadan fetva veren, halk arasındaki birçok anlaşmazlığa İslam Hukuku çerçevesinde çözümler üreten ve tedrisat sayesinde ilmi birikimini canlı tutan bu insanların, kitap yazmaya yetkin olmadıkları düşünülemez.

Yukarıda bahsettiğimiz yoğunluklarının yanı sıra kendilerinin eski âlimler gibi olmadığı düşüncesi ve dolayısıyla kendilerini telife layık görmeme yaklaşımına sahip oldukları bilinmektedir. Telif edilmiş eserleri genelde yeterli görmüşler, çoğunlukla özellikle ders kitaplarına talik yazmakla yetinmişlerdir. Daha önce de özellikle vurgulandığı

2018, cilt: V, sayı: 2, s. 109-124, 112.

6 Davut Işıkdogan, "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 81.

gibi, zamanlarının çoğunu ders vermeye adadıkları için telif zaman ayırmamışlar, bunun yanı sıra irşâd ve tebliğ ağırlıklı toplumsal hizmetlere öncelik vermeyi tercih etmişlerdir.⁷

Medrese âlimlerimizin telif işinde durumları genel itibarıyla bahsettiğimiz gibi olmasına rağmen, bu konuda elbette istisnalar bulunmaktadır. Bazı âlimlerimiz kitap telif etmeye de önem vermişlerdir.

Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlı Fındık beldesinin bulunduğu bölge, önemli bir kısmı telif işine girişen ve kıymetli eserler veren âlimlerin yetiştiği bir mınıktadır. Nitekim Fındık deyince ilk akla gelen isim şüphesiz Seyyid Ali Fındıkî'dir (öl. 1968).

Fındık nahiyesinde doğan Seyyid Ali'nin babası, ulemâdan Seyyid Süleyman Efendi'dir. Soyu Abdülkâdir-i Geylânî ve Hz. Hasan vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Seyyid Ali Fındıkî'nin ataları da diğer bazı Ehl-i Beyt mensupları gibi Abbâsiler döneminde Bağdat'a yerleşmiştir. 1258 yılındaki Moğol istilâsı sonucu yakılıp yıkılan Bağdat'tan ayrılmak durumunda kalan aile Beşiri ve Kurtalan arasındaki Erzen'e göç etmiştir. Erzen ve çevresinin Timur'un istilâsına uğraması üzerine Siirt'e yerleşen aile Fındık'a göçmüştür. İlk eğitimini babasından alan Seyyid Ali daha sonra İdil Bafe (Sulak) köyü imamı Molla İsmâil, Gercüşlü Molla Necmeddin, Beşiri Korik köyü imamı Molla İbrahim, Silvan müftüsü Seyyid Abdurrahman Efendi, Silvan âlimlerinden Molla Hüseyin Kıçık⁸, Molla Hamid, Molla Yakup, Hazrolu Hacı Fettah Efendi, Cizreli Şeyh Said Seyda⁹ ve kendi kayınpederi Şeyh Seyyid Hasan gibi âlimlerin yanında medrese tahsilini tamamlamıştır. İlk icâzetnâmesini Silvan Behlül Bey Medresesi'nde kesintisiz yedi yıl (1915-1922) tahsil gördüğü Silvan müftüsü Seyyid Abdurrahman Efendi'den almış, ardından aynı zamanda babasının amcası olan kayınpederi Seyyid Hasan ve Cizreli hocası Şeyh Seyda'dan da icâzet almıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra Fındık nahiyesi başta olmak üzere değişik köylerde imamlık yapıp ders vermiştir. Müderrislik görevini Şeyh Seyda'nın isteği üzerine onun köyü Serdahl'de sürdürmüş (1937), ardından Cinibir köyüne yerleşerek orayı bir ilim merkezi haline getirmiş ve ölünceye kadar bu köyde yaşamıştır. 1 Mart 1968 tarihinde vefat etmiştir. Arapça, Farsça ve Kürtçe bilen Seyyid Ali şairliğiyle de tanınmıştır.¹⁰

Seyyid Ali Fındıkî, yaşadığı bölgede İslami ilimler alanında çok sayıda talebe yetiştirmiş, tasavvuf açısından da sevilip takip edilen bir

7 Nurullah, Agitoğlu, "Muhammed Agitoğlu el-Biryânî (1944-2007)", *Şark Ulemâsı*, 2024, cilt: IV, s. 263-273, 268.

8 Hakkında bilgi için bkz. Mehmet Çiçek, "Seyda Molla Hüseyin Küçük'ün Hayatı ve İlmi Kişiliği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: I, sayı: 2, s. 124-129.

9 Hakkında bilgi için bkz. Abdurrahman Adak, "Seyda, Muhammed Said", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seйда-muhammed-said> (13.06.2025).

10 Gökçe, Cüneyt, "Erzen, Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Erzen-Ali> (10.06.2025).

rehber olmuştur. Ayrıca ilgilendiği alanlara yönelik birçok eser kaleme almış, eserlerinden dört tanesi de basılmıştır. Sade bir yaşantıyı tercih eden Seyyid Ali Fındıkî, yetiştirdiği talebeleriyle, yaptığı ilmî çalışmalarla ve irşat faaliyetleriyle kendi döneminde çok büyük bir kitleye hitap etmiştir.¹¹

Seyyid Ali Fındıkî'nin icazetleri ve ilim yolculuklarına bakıldığında, ilmi şahsiyetinin güçlü olduğu görülür. Yeğeni M. Said Erzen, onun Ezher ulemasıyla mektuplaştıklarını söylemektedir. Konuşmalarında ve sohbetlerinde atasözlerini çokça kullanmış, o dönem alimleri ücret karşılığı fetva vermelerine rağmen, hasbîliğini koruyarak maddi karşılığı reddetmiştir. Verdiği fetvaların altında imzasını görenler bu konuda tekrar bir araştırma yapmaya gerek duymazdı. Fetvalarını yazılı hale getirip altına imza atma geleneğini devam ettirmiştir.¹²

Seyyid Ali sayesinde daha çok tanınan Fındık bölgesi âlimlerinin ilmî hareketliliğinin 'Fındıkî İlim Geleneği' olarak isimlendirilebileceği kanaatindeyiz. Zira gerçekten bu yörede yetişmiş önemli din bilginleri bulunmaktadır.

Seyyid Ali Fındıkî, Seyyid Feyzullah'ın babası ile amca çocuklarıdır. Seyyid Feyzullah da konumuz olan Seyyid Abdulkadir'in babasıdır. Yani Seyyid Feyzullah, Seyyid Ali'ni yeğeni sayılır. Fındık köyünden başka alimler de çıkmıştır. Seyyid Feyzullah'ın babası Şeyh Muhammed Erzen, Seyyid Ali'nin oğlu Müftü Abdurrahman Erzen vb. gibi.

Müftü Abdurrahman Erzen de bölgede meşhur bir şahsiyet olup, 1929 yılında Fındık'ta dünyaya gelmiş, ilmi tahsilini babası Seyyid Ali'nin yanında tamamlayarak icâzetnâme almış, 23 yıl müftülük yaptıktan sonra Cizre müftüsü iken 1986 yılında vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.¹³

Seyyid Feyzullah Erzen hakkında da kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. O, 1932 yılında, Fındık'ta dünyaya gelmiştir. Birçok ilim adamı gibi onun hayatı da ilim meşguliyeti ile geçmiştir. Kendi dönemindeki hocalardan ders almıştır. Bu sırada Cizre'de Şeyh Seydâ'nın medresesinde, öğrencilere ders vermeye başlamıştır. Cizre müftüsü Mahmut Bilge ile Suriye'nin Derik şehrindeki Molla Ahmed Bâfevî gibi bilginlerden de ders almıştır. Değişik köylerde imamlık yapmış ve bu görevden emekli olmuştur. Daha sonra ailesiyle beraber ikinci defa Van'a taşınmış, bir süre kaldıktan sonra Silopi'ye gelerek buraya

11 Serdar Sabuncu, "Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı ve Tasavvufî Kişiliği, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: VIII, sayı: 15, s. 74-92, 75.

12 Şaban Karasakal, "Seyyid Ali Fındiki ve Kadı Beydavi'ye Haşiyeleri", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*, 2012, s. 305-320, 308- 309.

13 Cüneyt Gökçe, "Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Dostluk", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı 29, Ocak-Haziran 2013, 244-259, 247.

yerleşmiştir. 2002 senesinde geçirdiği bir kalp krizi sonucu vefat etmiş ve Silopi'de defnedilmiştir. Seyyid Feyzullah'ın bütün çalışmaları, büyük oğlu aynı zamanda icazetli talebesi, çalışmamızın da konusu olan ve halen Silopi'de ikamet eden Seyyid Abdülkadir Erzen tarafından bir araya getirilmiştir. Yaşadığı bölgede ilmî kariyeri ve yetiştirdiği talebeleriyle tanınan Seyyid Feyzullah Erzen'in en önemli ve hacimli çalışması *Levâmi'ul-Cevâhir bi isnâ aşere fennen yücâhir* adlı eseridir. Kendisi bu eserinde, Tefsir, Hadis, Kelam gibi disiplinlerin yanında, fennî ilimlerle de ilgili bir kısım bilgiler nakletmiştir. Müellifin bundan başka birçok eseri daha bulunmaktadır.¹⁴

Fındıkî ilim geleneğini günümüzde devam ettiren ve çalışmamızda hayatını ve eserlerini ele alacağımız Seyyid Abdülkadir Erzen, imamlık görevinin yanı sıra yirmi beş yıldır ders vermektedir. Birçok talebe yetiştirmiştir. Hem yazar hem de şair olan Seyyid Abdülkadir, birçok esere imza atmış, ancak maddi imkansızlıklardan dolayı bu eserlerin bir kısmını yayımlatamamıştır. Tespit edebildiğimiz 13 (on üç) eseri vardır.

1. SEYYİD ABDÜLKADİR ERZEN'İN KISACA HAYATI¹⁵

1962 yılında Van ili Özalp ilçesi Şehittepe (Rımoğlu) köyünde dünyaya geldi. Seyid Feyzullah Erzen'in (Fındıkî) büyük oğludur. Resmî yette Siirt/Eruh doğumludur. Küçük yaşta babasından Kur'an eğitimi aldı. İlkokulu Cizre'ye bağlı Kocapınar (Amêrin) köyünde okudu. Okul ile birlikte babasının müderrislik yaptığı medresede Arapça tahsiline başladı. Babasının yanında okuma imkânı varken, gurbette okumak evde okumaktan daha yararlı olduğu için, aynı zamanda ilim tahsil etmenin değerini daha iyi anlamak gayesi ve babasının tavsiyesi üzerine Cizre'ye bağlı Cibri (Güçlü) köyünde imam olan Molla Mahmut Çorak (Seyda Molla Mahmudê Şerefi) Medresesinde bir müddet okudu. Daha sonra Güçlükönak ilçesine bağlı Orman (Bana) köyünde imam olan ve aynı zamanda babasının talebesi olan merhum Ahmet Elkoca'nın¹⁶ medresesinde de çok kısa bir süre okuduktan sonra tek-

14 Seyyid Feyzullah Erzen, *Levâmiü'l-cevâhir bi isnâ aşere fennen yücâhir*, 3 Cilt, (b.y.: ts.), 1: 392 vd; Abdülkadir Erzen, *Şeyh Seyyid Feyzullah Erzen el-Fındıkî'nin Hayatı ve Eserleri*, (b.y.: ts.), 1; Şaban Karasakal, "Seyyid Feyzullah Fındıkî ve *Levâmiü'l-Cevâhir* Adlı Eseri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15/58 (2013): 202; Nurullah Agitoğlu, "Seyyid Feyzullah Erzen'in (öl. 2002) *Levâmi'ul-Cevâhir bi Isnâ Aşere Fennen Yücâhir* Adlı Eseri Çerçevesinde Bazı Hadis Konuları ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2019, cilt: XI, sayı: 23, s. 186-198, 188.

15 Seyyid Abdülkadir Erzen'in hayatı ve eserleri hakkındaki bilgiler kendisiyle yapılan görüşmelerin yanı sıra bilgisayar ortamında kaleme aldığı hayatına dair notlardan istifade edilerek sunulmuştur.

16 Hakkında geniş bilgi için bkz. Muzaffer Aykut, "Botanlı Müderris Alimlerin Sosyal Yönlerine Dair Bir İnceleme: Seyda Molla Ahmet Elkoca'nın (öl. 1993) Toplumsal Kimliği", *Uluslararası Güçlükönak Sempozyumu*, 23-24 Mayıs 2025 (Sö-

rar babasının yanına dönerek Arapça Sarf, Nahiv, Fıkıh, Tefsir, Kelam, Hadis ve Farsça derslerini okumaya devam etti. Arapça tahsilini tamamladıktan sonra babasından hem ilmi icâzetnâmesini hem de Hadis-i Şerif icâzetnâmesini aldı. Özellikle hadis icâzetnâmelerinin bölgede çok az olduğunu vurgulamak gerekir.¹⁷

Seyyid Abdulkadir'in soyu Şeyh Abdulkadir Geylanî kanalıyla Hz. Hasan'a ulaşır. Bu şecere dedeleri tarafından itina ile yazılmış, korunmuş ve bu şekilde onlara ulaştırılmıştır. Buna göre 45. dedeleri Hz. Ali'dir.

Soyağaçları şu şekildedir: 1) Seyyid Abdulkadir 2) Seyyid Feyzullah 3) Şeyh Muhammed 4) Şeyh Hasan 5) Siirtli Şeyh Ömer 6) Şeyh Molla Hasan el-Hatip 7) Erzenli Seyyid İbrahim 8) Seyyid Ömer 9) Seyyid Ali 10) Seyyid Ahmed 11) Cunili Seyyid Hasan

12) Şeyh Muhammed 13) Şeyh Kemaleddin 14) Cunili Şeyh Hasan 15) Şeyh Ahmed 16) Şeyh Muhammed 17) Şeyh Elemuddin 18) Şeyh İzzeddin 19) Şeyh Siraceddin 20) Şeyh Necmeddin 21) Şeyh Şemseddin 22) Şeyh Nasreddin 23) Şeyh Şehabeddin 24) Şeyh Salih Zeynelabidin 25) Şeyh Ferecullah 26) Şeyh Nasrullah 27) Şeyh Abdullah 28) Şeyh Taceddin Ali 29) Şeyh İmamuddin Hasan 30) Şeyh İshak 31) Fadıl ve Kâmil Şeyh İbrahim

32) Şeyhulmevla Tacülarifin Bazullah el-Eşhep Şeyh Abdulkadir Geylani 33) Ebu Salih Seyyid Musa Cengidost 34) Musa 35) Ceylili Seyyid Abdullah 36) Zahid Seyyid Yahya 37) Muhammed 38) Davud 39) İkinci Musa 40) İkinci Abdullah 41) Cunili Musa 42) Abdullah el-Mehd 43) İkinci Hasan 44) Hz. Hasan 45) Hz. Ali (r.a)¹⁸

Seyyid Abdulkadir'in dedeleri Irak'tan Türkiye'ye geldikleri zaman ilk olarak Erzen şehrine yerleşmişlerdir. 1935 tarihinde Soyadı Kanunu çıkınca Erzen ailesinden büyük âlim İsmail Hatip, Gümüşhane İl Müftüsü olarak görev yapmaktadır.¹⁹ Dedelerinin Irak'tan ilk geldikleri zaman Erzen şehrine yerleştiklerini bildiği için, Erzen sözcüğünü kendisine soyadı kabul eder ve çoğunluğu Fındık nahiyesinde bulunan akrabalarına Cizre Müftülüğü kanalıyla resmi bir yazı göndererek, onların da Erzen soyadını almalarını ister. Fındık'taki akrabaları da onun bu teklifini kabul edip Erzen soyadını alırlar.²⁰

zlü sunulmuş ama henüz basılmamış tebliğ).

17 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*, (Word Dosyası: 2025)

18 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*, (Word Dosyası: 2025)

19 Mehmet Ali Sönmez, "Erzen, İsmail Hatip", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,

<https://islamansiklopedisi.org.tr/erzen-ismail-hatip> (11.06.2025).

20 Ailenin soy kütüğü Emevîler döneminde Hz. Ali taraftarlarına yapılan baskıdan kaçarak Bağdat'a yerleşen Ehl-i Beyt mensuplarına dayanmakta olup bu aile seyyid olarak bilinmektedir. Ailenin büyük dedelerinden Seyyid Ahmet ve ailesi, Moğolların 1258 yılında Bağdat'ı istila ve talan etmesinden sonra Irak'tan kaçarak Anadolu topraklarına sığınmış ve Diyarbakır ile Siirt arasında bulunan Erzen beldesine yerleşmişlerdir. Aile, 1935'te soyadı kanunu çıkınca "Erzen" soyadını

Türkiye’de, bir aile hariç, kendilerinden başka hiç kimsenin Erzen soyadını kullanmadığını belirten Seyyid Abdulkadir, Erzen ailesinden olmayıp bu soyadını kullanan aile hakkında şu açıklamayı yapar; “Siirt bölgesinde göçebe (Koçer) olarak yaşayan Duderan aşiret reisi Hacı Mehmet adındaki bir zat ilgili makamdan soyadı almak isterken kendi görüşü sorulur. O da şöyle cevap verir: ‘Fındıklı meşhur âlim Seyyid Ali Efendi hangi soyadını almışsa ben de onu istiyorum.’ Görevliler de onun bu isteğine uygun olarak Erzen soyadını vermişler. Bu talep, sadece bir muhabbet eseridir.”²¹

2. SEYYİD ABDULKADİR ERZEN’İN İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

2.1. İlmi Kişiliği

Ortaokul diplomasını dışarıdan okuyarak alan Seyyid Abdulkadir, lise tahsilini ise örgün olarak yapmış ve Cizre Lisesinden lise diploması almıştır. Van İmam-Hatip Lisesini de sınavlara girerek dışarıdan bitirmiş, ardından 2 yıllık İlahiyat Meslek Yüksek okulunu açık öğretimle okuyarak ön lisans diplomasını almıştır.²²

1982-1983 ve 1983-1984 tarihleri arasında sırasıyla Cizre’ye bağlı Güçlü köyü (Cıbrî) İlkokulu, Tepeönü (Batıl) köyü İlkokulu ve Cizre Merkez Artukoğlu İlkokulunda vekil öğretmenlik yapan Seyyid Abdulkadir, 1985 yılında askere gidip terhis olduktan sonra İmam-Hatip olmak için Mardin’de yeterlilik sınavına katılmış, yazılı ve sözlü sınavını kazanmıştır.²³

1989 yılında Silopi’ye İmam-Hatip olarak atanmış, daha sonra Silopi İlçe Müftülüğüne kâtip olarak geçmiştir. 1993 yılında babası Van’a yerleşince o da tayin isteyerek Van Merkez Yeniköşk köyünde İmam-Hatip olarak görev yapmaya devam etmiştir. Sekiz yıl mezkûr yerde görev yaptıktan sonra 2001 yılında tekrar Silopi’ye nakil isteyerek, Silopi Merkez Kevser Camii İmam-Hatipliğine nakil olmuştur. 2020 yılında Yeşiltepe Mahallesi Camiinde iki yıl geçici görev yaptıktan sonra, Kevser Camii cemaatinin ısrarı üzerine tekrar eski görev yerine dönmüştür. Hâlen aynı yerde göreve devam etmektedir.²⁴

Seyyid Abdulkadir, resmi görevinin yanında müderrislik yapmaktadır. Birçok talebe yetiştirmiştir. Öğrencilerinin bir kısmı Diyanet’te

almıştır. Bkz. İbrahim Yılmaz, “Şırnaklı Bir Alim: Molla Feyzullah Erzen ve Fıkıhla İlgili Eserleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: III, sayı: 5, s. 57-82, 59.

21 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

22 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

23 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

24 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

ve başka kurumlarda görev yapmaktadır.²⁵ Seyyid Abdulkadir aynı zamanda yazar ve şairdir. Bu yönüyle güçlü bir edebiyata sahip olduğu bilinmektedir.

Seyyid Abdulkadir, Seyhan Hanımla evli olup, Hasret ve Şükriye adında çocukları bulunmaktadır.²⁶

2.2.Eserleri

Tespit edebildiğimiz 13 adet çalışması bulunmaktadır. Eserlerini neden Arapça yazmadığını soranlara şu cevabı vermektedir: “Baktım ki bu zamanda kimse Arapça eserlere rağbet etmiyor, artık imamlar hep tercüme edilmiş kitapları tercih ediyor. Bu yüzden ben de bu zamana uygun olarak Türkçe ve Kürtçeye yöneldim.”²⁷

2.2.1. Ebû Yezid-i Bestami Hazretlerinin Reçetesi.

Seyyid Abdulkadir bu eserini hazırlama sebebini şöyle açıklar: “Bu meşhur reçeteyi vaazlarda, sohbetlerde ve taziyelerde anlatırdım. Her anlattığımda o sohbette bulunanlardan birkaç kişi yanıma gelip, ‘Seyda, bu reçeteyi tekrar söyle de biz yazalım’ derlerdi. Bazen de ben-den yazmamı isterlerdi; ben de yazıp onlara verirdim. Bazıları da bana ‘Bunu bir kitap haline getir’ derlerdi. İkinci bir sebep de şudur ki; ben-den iki yaş küçük çok sevdiğim kardeşim Seyyid Mustafa daha gençken kanser hastalığına yakalanmıştı, Gaziantep Araştırma Hastanesi Onkoloji bölümünde tedavi oluyordu. Kardeşlerimle birlikte kendisini hastanede ziyaret ettik. Sürekli kelime-i tevhid’i tekrarlıyordu. Bir ara bize şöyle seslendi: ‘O reçeteyi unutmayın ve o ilaçları içiniz.’ Orada bulunan kardeşlerim ‘bu hangi reçeteden bahsediyor?’ dediler. Ben de ‘Ebû Yezid-i Bestami Hazretlerinin reçetesinden söz ediyor’ dedim. Biz vedalaşıp oradan ayrıldıktan sonra eve geldik ve sabahleyin vefat haberi geldi. Onun bu tavsiyesini vasiyet bildim ve akılları hayrete düşüren o meşhur reçeteyi kitap haline getirdim ve *Ebû Yezid-i Bestami Hazretlerinin Reçetesi* olarak adlandırdım. Bu reçete, birkaç cümleden ibarettir, ama ciltlerce kitap dolduracak kadar anlamı geniştir. Bu kitap maddiyata değil beyne, ruha ve kalbe hitap ediyor.”²⁸

25 Öğrencilerinden bazıları şunlardır: 1- Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu, 2- Molla Taha Cengiz, 3-Molla Furkan Cengiz, 4- Molla Mehmet Selim Acet, 5-Molla Rıdvan Özden, 6-Molla İdris Gören, 7- Molla Ali Değer, 8- Molla Şefik Şırnaklı, 9- Molla İbrahim Halil Nadi, 10- Molla Lokman Almaş, 11- Hayrettin Şimşek.

26 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

27 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

28 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*; a. mlf., *Ebû Yezid-i Bestami Hazretlerinin Reçetesi*, (Cizre: Halk Matbaacılık, 2012)

2.2.2. *Adım Adım Kıyamet.*

Bu kitabı din görevlisi meslektaşlarının tavsiyesi üzerine kaleme aldığını belirten Seyyid Abdulkadir, bazı sohbetlerinde kıyamet alametleri üzerine konuştuklarını; sohbetlerinde dünyanın dört bir yanına yayılan koronavirüs, bu hastalıktan dolayı Beytullah'ın tavafa kapatılması, camilerde cemaatle namaza ve cuma namazına bir süre ara verilmesi, Afrika, Arabistan ve Irak'ta milyonlarca çekirge istilası, Kâbe'nin ebabil kuşları tarafından tavaf edilmesi, milyonlarca masum ve günahsız insanın, kadın, çocuk, genç ve yaşlı insanların savaş ve zulümden kaçıp yollara düşerek mülteci olmaları, dünyadaki yangınlar, sel felaketleri, çığ felaketleri, depremler, faiz felaketi, namazsızlık, ah-laksızlık gibi konular üzerinde durduklarını ifade etmektedir. Bu sohbetler esnasında din görevlisi meslektaşı Molla Selim Ökten ve dostu Şaban Bey olmak üzere arkadaşlarının kendisinden kıyamet alametleri hakkında bir kitap yazmasını talep ettiklerini, bu ısrarlı talep üzerine *Adım Adım Kıyamet* kitabını yazmaya karar verdiğini bildirmektedir.²⁹

2.2.3. *Eqîda İmanê Jı Bo Muminên Cîhanê.*

Bu çalışmasını yazma serüvenini de şöyle anlatır Seyyid Abdulkadir: “Prof. Dr. Zahir Ertekin, bir gün benden vezin halinde bir ‘akide-i iman’ çalışması yazmamı istedi. Buna ihtiyaç olduğunu da sözlerine ekledi. Ben de yazmaya başladım. 1239 beyit ile kitabı bitirdim ve matbaaya verdim. Bir gün Sayın Ertekin beni arayarak Silopi’de beni ziyaret etti ve bana bir müjdesi olduğunu vurguladı. Mevcut akide-i iman çalışmaları içerisinde vezin şeklinde hazırlanmış en geniş çaplı ve en hacimli çalışmanın benim yazdığım akide-i iman olduğunu tespit ettiklerini ifade etti.”³⁰

Bugüne kadar 3. baskısı yapılan bu eserin bazı medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu bildirilmektedir.³¹

2.2.4. *Telqîna Mırîyan.*

Bu çalışmasını nasıl hazırladığını da bizlere şöyle aktarır Seyyid Abdulkadir: “Birgün kalabalık bir sohbette bulunuyorduk. O sohbette Emekli DİB Müşaviri ve eski Şırnak Müftümüz Abdullah Kaplan da

29 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*; a. mlf., *Adım Adım Kıyamet*, (Van: Lorya Yayınları, 2020).

30 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

31 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*. a. mlf., *Eqîda İmanê Jı Bo Muminên Cîhanê*. (İstanbul: Ravza Matbaası, 2014); a. mlf., *Eqîda İmanê Jı Bo Muminên Cîhanê*. (Van: Lorya Yayınları, 2021).

vardı. Molla Sami Çevik³², Molla Muhterem Agitoğlu³³, Molla Halil Kayran³⁴ ve bana dönerek, dördümüzün Kürtçe bir telkin yazmasını talep etti. İsimlerini zikrettiğim meslektaşlarım yazma işini bana bıraktılar. Ben de *Îlanetü't-talibîn*³⁵ kitabından aslına uygun Kürtçeye tercüme ettim. Diğer telkin yazarları gibi kendimden bir kelime dahi katmadım. Yazmış olduğum bu telkini; Arapça erkek ve kadınlar için ayrı ayrı, Arapça ve Latince karakterlerle Kürtçe olarak yine kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı hazırladım. Birinci baskıdan sonra, hamdolsun, ikinci baskısı da yapıldı.”³⁶

2.2.5. Gençler ve Çocuklar İçin Şâfiî İlmihali.

Yaz Kur'an kurslarında okuyan çocukların ve gençlerin siyer, ahlak ve dini bilgileri çabuk kavrayabilecekleri bir metotla hazırladığı, kısa ve öz bir çalışmadır.³⁷ El yazması halindedir.

2.2.6. Nefis Muhasebesi Serisi-2.

Bu kitap, *Ebu Yezid-i Bestami Hazretlerinin Reçetesi* adlı kitabının devamıdır.³⁸

2.2.7. Hedisê Erbaîn Şerhi Asfuri.

Bu kitap 40 hadis-i şeriften oluşmaktadır. Her bir hadis anlatılırken, hemen ardından bir mesele, bir hikâye anlatılır ve böylece hadisin anlamı daha iyi anlaşılır. Bu kitabı talebelerinin ısrarı üzerine Arapçadan Kürtçeye tercüme etmiştir.³⁹ Bilgisayarda Word dosyası halinde kayıtlı olup, basılmamıştır.

32 Emekli İmam, Silopi'de mukim, medrese âlimi. (Geniş bilgi için bkz. Nurullah Agitoğlu, *Molla Salih Çakay (Mela Salihê Dihî) ve Hadis Alanıyla İlgili Çalışmaları*, (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2024), s. 41.)

33 İmam-Hatip, âlim ve kanaat önderi, Silopi Mirac Medresesi Müderrisi.

34 İmam-Hatip, âlim. Şırnak Merkez Geçitboyu Köyü Medresesi Müderrisi.

35 Şetâ ed-Dimyâtî'nin (öl. 1893) *Îlanetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-Muîn* eseri Şâfiî Mezhebi âlimleri tarafından hüsnü kabul görmüş ve fetva kaynağı olmuş önemli bir çalışmadır. Bkz. Ebu Bekr es-Seyyid Muhammed Şeta ed-Dimyâtî, *Îlanetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi'l-Muîn*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.)

36 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*; a. mlf., *Telqîna Mirîyan*, (Van: Lorya Yayınları, 2021).

37 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

38 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

39 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

2.2.8. *We'zê Qudsî.*

Bu kitap, İmam Gazzalî'nin (öl. 505/1111) *Mecmû'atü resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî*⁴⁰ kitabının 7. cildinde bulunan 38 kudsi hadisi alıp Kürtçeye tercüme ettiği bir kitaptır. Bilgisayarda Word dosyası halinde kayıtlı olup, basılmamıştır.⁴¹

2.2.9. *Dîwan.*

Değişik zamanlarda Kürtçe şiirler yazan Erzen, şiirleri çoğalınca kitap haline getirmiştir. Henüz basılmamıştır.

2.2.10. *Derdo Beni Rahat Bırak.*

Muhtelif zamanlarda Türkçe şiirler de yazan Seyyid Abdulkadir, bazen bu şiirleri sosyal medyada paylaşmaktadır. Özellikle “Anne Burada Üşüyorum” adlı şiiri çok ses getirmiştir. Bu gibi şiirleri birikmiş ve o da kitap haline getirmiştir. Çok acı, dert ve sıkıntı çektiğinden dolayı bu kitaba bu ismi verdiğini belirtmektedir.⁴² Bilgisayarda Word dosyası halinde kayıtlı olup, basılmamıştır.⁴³

2.2.11. *Roja Kıyametê Pencê Hezar Sale.*

Yazar bu kitabı hakkında da şu bilgiyi verir: “Kıyamet gününün uzunluğu 50 bin yıldır. Acaba neden 50 bin yıldır? Çoğu insan bunu bilmiyor. Ben de bu konuda bilmeyenleri aydınlatmak için Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin-i Arabî'nin kitabından alıp Kürtçeye tercüme ettim.”⁴⁴

2.2.12. *Hayatına Dair Notlar.*

Kendi özgeçmişini bilgisayar ortamında Word dosyası olarak yazdığı ama yayımlanmamış çalışmasıdır. 15 sayfadan müteşekkildir.

2.2.13. *Li qîyametê pêncî rawestgeh.*

A4 kağıdına yazılı küçük bir kitapçık olarak hazırlanmakta olup şu an 8 sayfadır. Takriben 25 sayfayı bulur. El yazması müsvedde halindedir.

40 Mustafa Çağrırcı, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1> (13.06.2025).

41 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

42 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

43 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

44 Abdulkadir Erzen, *Hayatına Dair Notlar*.

SONUÇ

1962 yılında Van'ın Özalp ilçesi Şehittepe (Rımoğlu) köyünde dünyaya gelen Seyyid Abdulkadir Erzen, Seyyid Feyzullahê Fındıkî'nin (öl. 2002) büyük oğludur. Başta babası olmak üzere bölgedeki meşhur ulemadan ders alan Seyyid Abdulkadir, babasından hem ilmî icazetnamesini hem de Hadis-i Şerif icazetnamesini almıştır.

Seyyid Abdulkadir Erzen, imamlık görevinin yanı sıra yirmi beş yıldır ders vermektedir. Birçok talebe yetiştirmiştir. Hem yazar hem de şair olan Seyyid Abdulkadir birçok esere imza atmış, ancak madde imkansızlıklardan dolayı bu eserlerin bir kısmını yayımlatamamıştır. Tespit ettiğimiz 13 (on üç) eseri vardır. Eserlerini Arapça değil de Türkçe ve Kürtçe yazmasındaki neden okuyucuların istifadesine yönelik pratik yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Edebî bir kişiliğe sahip olup Türkçe ve Kürtçe şiirler de yazmaktadır. Akademik kaygılardan ziyade halka direkt faydalı olabilecek bilgileri pratik bir yöntemle çalışmalarına dökmüştür.

KAYNAKÇA

Adak, Abdurrahman. "Seyda, Muhammed Said", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seйда-muhammed-said> (13.06.2025).

Agitoğlu, Nurullah. "Seyyid Feyzullah Erzen'in (öl. 2002) *Levâmi'ul-Cevâhir bi İsnâ Aşere Fennen Yücâhir* Adlı Eseri Çerçevesinde Bazı Hadis Konuları ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2019, cilt: XI, sayı: 23, ss. 186-198.

Agitoğlu, Nurullah. "Sosyal Yönleri Bakımından Müderris Âlimler: Seyda Molla Muhammed Agitoğlu (öl. 2007) Örneği, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: V, sayı: 2, s. 109-124.

Agitoğlu, Nurullah. "Muhammed Agitoğlu el-Biryânî (1944-2007)", *Şark Ulemâsı*, 2024, cilt: IV, s. 263-273.

Agitoğlu, Nurullah. *Molla Salih Çakay (Mela Salihê Dihî) ve Hadis Alanıyla İlgili Çalışmaları*, İstanbul: Kitabı Yayınları, 2024.

Aydın, Mehmet. "İslam'a Göre İlim", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 1. Aydın, M. Şevki. "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 321.

Aykut, Muzaffer. "Botanlı Müderris Alimlerin Sosyal Yönlerine Dair Bir İnceleme: Seyda Molla Ahmet Elkoca'nın (öl. 1993) Toplumsal Kimliği", *Uluslararası Güçlükönak Sempozyumu*, 23-24 Mayıs 2025 (Söz-lü sunulmuş ama henüz basılmamış tebliğ).

Çağrııcı, Mustafa. “Gazzâlî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1> (13.06.2025).

Çiçek, Mehmet. “Seyda Molla Hüseyin Küçük’ün Hayatı ve İlmi Kişiliği”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: I, sayı: 2, s. 124-129.

Dimyâtî, Muhammed Şeta. *Îânetü’t-tâlibîn alâ halli elfâzi Fethi’l-Muîn*, Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.

Erzen, Seyyid Feyzullah. *Levâmiü’l-cevâhir bi isnâ aşere fennen yücâ-hir*, 3 Cilt, by.: ts.

Erzen, Abdulkadir. *Şeyh Seyyid Feyzullah Erzen el-Fındıkî’nin Hayatı ve Eserleri*, El yazması notlar halinde.

Erzen, Abdulkadir. *Kürtçe Şafii İlmihali: Gençler ve Çocuklar İçin*. El yazması notlar.

Erzen, Abdulkadir. *Li qîyametê pêncî rawestgeh*. El yazması notlar.

Erzen, Abdulkadir. *Hayatına Dair Notlar*, Word Dosyası: 2025.

Erzen, Abdulkadir. *Derdo Beni Rahat Bırak*. Bilgisayar yazısı halinde notlar.

Erzen, Abdulkadir. *Ebû Yezid-i Bestami Hazretlerinin Reçetesi*, Cizre: Halk Matbaacılık, 2012.

Erzen, Abdulkadir. *Adım Adım Kıyamet*, Van: Lorya Yayınları, 2020.

Erzen, Abdulkadir. *Eqîda İmanê Jı Bo Muminên Cîhanê*. İstanbul: Ravza Matbaası, 2014.

Erzen, Abdulkadir. *Eqîda İmanê Jı Bo Muminên Cîhanê*. Van: Lorya Yayınları, 2021.

Erzen, Abdulkadir. *Telqîna Mirîyan*, Van: Lorya Yayınları, 2021.

Gökçe, Cüneyt. “Erzen, Ali”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Erzen-Ali> (10.06.2025).

Gökçe, Cüneyt. “Seyyid Ali Fındıkî’nin Divanında Dostluk”, *Har-ran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı 29, Ocak–Haziran 2013, 244-259.

Gözütok, Şakir. “İslâm ve İlim”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, 8/22 (2005): 75.

Işıkdöğün, Davut. “Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012): 81.

Karasakal, Şaban. “Seyyid Ali Fındiki ve Kadı Beydavi’ye Haşiyeleri”, *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanat-*

ta Cizre Sempozyumu Bildirileri), 2012, s. 305-320.

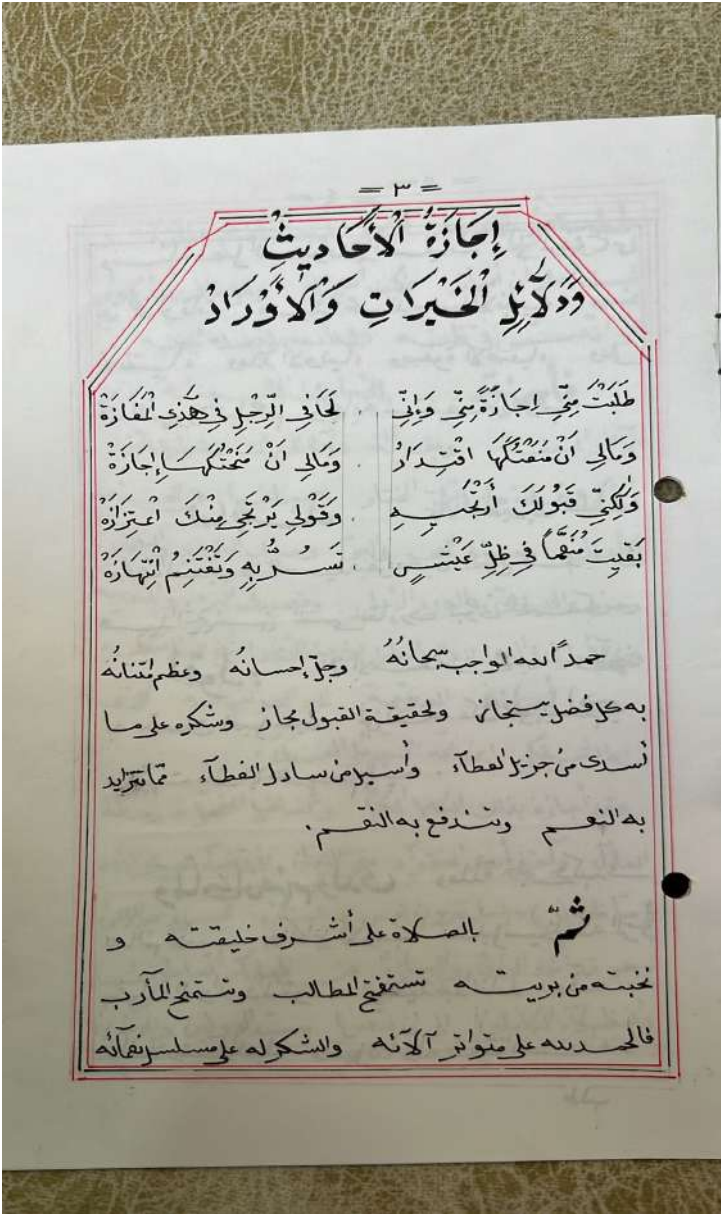
Karasakal, Şaban. "Seyyid Feyzullah Fındıkî ve *Levâmiu'l-Cevâhir* Adlı Eseri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15/58 (2013): 202.

Sabuncu, Serdar. "Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı ve Tasavvufî Kişiliği, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: VIII, sayı: 15, s. 74-92.

Sönmez, Mehmet Ali. "Erzen, İsmail Hatip", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/erzen-ismail-hatip> (11.06.2025).

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*, I-V, thk.: A. Muhammed Şakir vd., Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Yılmaz, İbrahim. "Şırnaklı Bir Alim: Molla Feyzullah Erzen ve Fıkıhla İlgili Eserleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: III, sayı: 5, s. 57-82.



Ek 3. Seyyid Abdulkadir'in babasından aldığı Hadis icazetnamesi.

الإجازة

للسيد عبد القادر بن السيد فيض الله المجيز بن الشيخ محمد بن الشيخ حسني
القادر الحسيني من أسرة سادت فنوناً في منطقة
(بوهران) ببيت مدينتي المرد وجزيرة ابن عمر.
بقلم المجيز السيد فيض الله الرزاق

١- زى القصة - ١٤٢١ م / ٢٢-١ - ٢٠٠١ م

Ek 4. Seyyid Abdulkadir'in ilim icazetnamesi.

هذه الإجازة الحديثة

للدكتور محمد نور الله عكيد أوغلو بن العالم الفاضل الملا محمد عكيد أوغلو، نجل عكيد آغا البراني الشرنخي، في سنة 2007 م.

المعجز السيد عبد القادر بن السيد فيض الله الفندكي.

اللهم زد العلماء العاملين من أمة سيدنا محمد سيد الإنس والجان والملك، بل سيد الكون، ومثعنا بعلومهم ونجات أفساسهم. آمين.

إجازة الأحاديث ودلائل الخبرات، والأوراد.

طلبت إجازة متى وإلى لحالي الزجل في هذه المفازة

ومالي أن أتعلمها إقبداً ومالي أن أتعلمها إقبداً

ولكني فبولك أرغبه وولي يترابي منك إقبازة

تبيت منقماً في ظل عيشي تسر به وتعتيم إشهاره

بسم الله الرحمن الرحيم

هدى الله الواجب سبحانه، وجرأ إحسانه، وعظم امتنانه به كان فضلي يستحار، ولحقته القبول محار، وشكره على ما أسرى من جليل العطاء، وأسبل من سائل العطاء، مما تزايد به النعم، وتذرع به النعم... ثم بالصلاة على أشرف خليقته ونحته من سرته تستفتح الطالب، وتستفتح للآداب، فالحمد لله على منوات آياته والشكر له على مسلسل نعماته، ونسلة متصل الصلوات والتسليمات على المروع من بين المخلوقات، سيدنا محمد سيد الأنبياء، وسند الأتقاء، وممد الأولياء، وصغوة الأصفياء، وعلى آله المشهورة أحبارهم وأصحابه المستفيضة آثارهم....

أنا بعد: فأنا الفقير إلى أطفاف مولاي القدير السيد عبد القادر ابن السيد فيض الله بن الشيخ محمد بن الشيخ حسن الحسيني القادري البوهي الفندكي... أقول: إن الإنسان من الدين، والأخذ به متمسك بالحل للدين، فمن فقه عكف أهل العلم عليه، وتوخت مطايا مهمهم إليه....

ولما كان منهم الأخ في الله محمد نور الله وفقه الله لإرشاد العباد، وسهل لنا وله طرق السداد، طلب مني الإجازة التي هي أمان عند احتحام المفازة، ولست أهلاً أن أحاز، فكيف أستحار ومن يقال لهذا الجواز إلا أنه حسن في ظنه، أتاه الله على فصدته الحققة....

فأحرته بالأحاديث الشريفة، والآثار النبوية، وقرأته دلائل الخبرات، وشوارق الآثار في ذكر الصلاة على النبي المحار صلى الله عليه وسلم، وجمع ما فيها من الحزب الأعظم، وحزب البحر والبر، وحزب النور والنصر، وحزب البيومي والذور الأعلى، وقصدي البر والمفرجة. كما أحازني الوالد العالم الفاضل السيد فيض الله، كما أحازوه والدم العالم الشريف الأجد الشيخ محمد الفندكي، كما أحازوه العلامة البحر الفقهامة الذي عنه الشمس تحكي ابن عته السيد علي الفندكي. وقد أحازوه بذلك الكامل للكتل، والفاضل المتحفل رحلة العلماء وأخذ أيدي الفقراء مفتي الزمان في قضاء سلوان (با نازين) أستاذة السيد عبد الرحمن، وهو قد أخذ الأذن والإجازة عن العلماء العاملين والعقلاء الكاملين إلى أن يتصل بسيد الأئمة والأخبرين، عليه أفضل صلوات المصلين، وأزكى سلامات المسلمين، وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.... وأوصي أهازج الشار إليه نظر الله سبحانه بعين العناية إلبا وإليه، بمجاهدة النفس وتفرغ القلب من الأضمار، وتطهوه من سافس هذه القارة، وبملابة التقوى فإله الشيب الأقوى والمواظبة على الأفكار للثابرة، والأدعية المشهورة، والإكثار من الصلاة والسلام على خير الأنام.... وأرجو منه: أن لا ينساني من دعواته الصالحة، جعل الله تجارة الجميع رابحة، وأمدنا بالهدى الأسنى، وعمن لنا وله بالحسن، وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا محمد الذي تشرى بيته السماء والأرض، ولاد به الخلائق عند اشتداد المول يوم العرض وعلى آله وصحبه وأصدقائه وأحبابه. آمين.

في سنة 2007 ميلادي

المعجز السيد عبد القادر الفندكي

LI SER WEFATA SEYDA MELE MEHEMED'Ê 'EGÎT (r.a)

Ey Rabbê min tu rehmanî
Wefat kir Seyda bîryanî
Ma vale mizgeftu xanî
Êşê dâ mîlaku canî

'Egîdê ahlê zemanî
Çubu boytê bi mîhvani
Tewafa mala Robbanî
Melehmehmedê bîryanî

Çubu mekke-w medîneye
Umra xwe kir wok carêye
Ecal hat ketiye pêşyêye
Bar kir ew çu axretêye

Xatir xwestin ji malêye
Çu alema berzoxêye
Ew ku cihê her kesêye
Xuda lêbke her rehmedêye

Xudayê min j dilu canî
Êfulke wî xweş mîhvani
Hêviyê wî -b ke dermanî
Firdaws jêrê-b ke mekanî

Xwezî me-b te goristanî
Bu mehvanê te bîryanî
Qedre wî bigre-b giranî
Me ew dayete-b ilmanî

Ew warisê Muhammedê
Şevu rojê dîkir cehde
Dixwendin wî cild bi cilde
Mitalê-d kir di odêde

'Almê me çun yek pay yekî
Seyid Hasanê girikî
Seyid Feyzullah findikî
Yêdî seydayê bîryanî

Ev 'alimên behra umman
Ya Rab tu wan bikî Gufran
J-êrdê heta weke Êrman
Qebra wan tejlî j nurhan

Mejî-b watre bibit cinan
Mebkê carê canê canan
Ew mehibubê herdu dihan
Bê wî qebl nabit îman

Rundik-j çava tîn wek baran
Pelçim ji darên me weryan
Ya Rab neku dikim îşyan
J-te dixwazim sabru derman

Sala du hezaru heftan
Wefata seyda-j egîdan
Çu diwana Pêyxemberan
Barê wî tev ilmu îman

Got êdî hatye teskerem
Ezê herim nav meqberem
Wî emanet da muhterem
Ya Rab hîzke wîb kerem

'Ibdulkadir dunya derde
Tu zikrî j xwera-b ke derde
Bila dunya nebit perde
Heta tu ji-b çi Meqberde

Seyid Abdulkadir Erzen 2007

Ek 6. Şairlik ve edebi yönü güçlü olan Erzen'in 2007'de Merhum Seyda Molla Muhammed Agitoğlu'nun (öl. 2007) vefatı üzerine yazdığı mersiye



Müderri Muhammed Zıvıngî'nin Eğitim Yöntemi

Dr. Osman BİLEN

Molla Muhammed Zıvıngî'nin Hayatı

Molla Muhammed Zıvıngî Cumhuriyet döneminin önemli hocalarından birisidir. Zıvıngî Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlı Ağacıyurdu/ Zıvınga köyünde 149 yıl önce 1876 yılında dünyaya geldi. Ailesi ilmi ve hocalık geleneği olan bir ailedir. Molla Muhammed Zıvıngî de bu geleneği devam ettirmiştir. Molla Muhammed henüz sekiz yaşındayken yetim kalmıştır. Annesinin başka biriyle evlenmesiyle ona babasının talebesi olan Şeyh Hasan Fındıkî sahip çıkmıştır. Onu yanına almış, eğitmiş ona her konuda destek olmuştur. Burada birkaç yıl eğitim aldıktan sonra Cizre'ye gitmiştir. Cizre'de bir yıl kaldıktan sonra Bediüzzaman Said Nursî'nin amcası ve aynı zamanda Molla Muhammed Zıvıngî'nin babası Molla Tahir'den icâzet alan ve Siirt'eki Tanzih medresesinin müderri olan Molla Muhammed'in yanına gider. Burada uzun bir dönem eğitim aldıktan sonra hocası onu yanına alarak Hizan'a gider. Hizan'da birçok medresede birçok hocadan ders almıştır. Molla Muhammed en çok sevdiği ve etkilendiği dediği Molla İbrahim Kenanî'den ders almıştır. Bu zat Silvan civarında eğitim veren bir medresenin önemli bir hocasıdır. Molla Muhammed hocasının Sinan köyünde yaklaşık beş yıl eğitim aldıktan sonra köyüne döner. Babası ve dedelerinin hocalık yaptığı Ağacıyurdu/Zıvınga köyündeki Şeyh Davut medresesine döner. Burada sadece öğrenci yetiştirmiş ve çiftçilikle uğraşmıştır. Doksan beş yıllık hayatının büyük çoğunluğu öğrenmek ve öğretmekle geçirmiştir. Molla Muhammed Zıvıngî 1971 yılında Ankara'da tedavi gördüğü hastanede vefat etmiştir.¹

Molla Muhammed müderriliğe verdiği önem kadar çiftçiliğe de önem vermiştir. Hayatını çiftçilikle idame etmiştir. Geleneksel olarak bölgede âlimler, medrese hocaları halkın desteği ile hayatlarını idame ettirirken² Molla Muhammed kendi emeği ile çiftçilik yapmış ve kimseye muhtaç olmadan ayakları üzerinde durmuştur. Kimseden zekât, fitre ve sadaka almadığı söylenir. Kendisine ait tarlaları eker ve biçerdi.

1 Abdulhadi Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, www.e-sarkiyat.com, (Nisan 2009), 105-106.

2 Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Haza Validî (Dimaşk: Darü'l-Fıkr, 1998), 41.

Molla Muhammed, bir görüşün veya bölgedeki müderrislerin güdümüne girmek istemezdi. Bu yönüyle özgürlükten yana bağımsız hareket etmeyi severdi. Bu amaçla kimseye muhtaç olmamak için çift-çiliğe önem verirdi.

Zıvıngî'nin Fakîh Yönü

Molla Muhammed, sosyal hayata katkısı olan ve sosyal hayattaki sorunlara kayıtsız kalmayan bir müderris kişiliğine sahipti. Molla Muhammed Zıvıngî, yaşadığı toplumda problemler ortaya çıktığında resmi mercilere intikal etmeden vatandaşların ve âlimlerin araya girerek uzlaşının sağlandığı bir yöntemin hâkim olduğu bir toplumda başvurulmuş âlimlerden biriydi. Toplumda hocaların problemlere çözmeye katkısı doğal olarak karşılanırdı. Bölge halkı sorunlara çözüm üreten müderrislere ve hocalara büyük bir saygı gösterirdi. Molla Muhammed Zıvıngî'de köyünde veya daha uzağında bir problem, huzursuzluk çıktığında kendisine başvurulduğunda, zorluklara aldırış etmeden oraya gider ve problemlere fetva yoluyla bir çözüm bulmaya çalışırdı.³ Molla Muhammed, bir dava veya anlaşmazlığın çözülmesi için kendisine gelen insanların beraberinde getirdikleri hediyeleri kesinlikle kabul etmezdi. Getirdikleri hediyeleri kendilerine iade ederdi.

Zıvıngî kendisine başvurulmuş sorunlara asla kayıtsız kalmaz ve bazen sorunları öğrencileri ile beraber fetva kitaplarına başvurarak çözmeye çalışırdı. Öğrencilerinin bahsettiğine göre haftada iki veya üç problem için Zıvıngî'ye birilerinin başvurduğunu dile getirirlerdi.⁴ Öğrencileri ile beraber adeta bir heyet gibi sorunları dinler şahitlerin huzurunda şefaf bir şekilde probleme çözüm bulmaya çalışırdı. Kararı öğrenci ve şahitlerin huzurunda alırdı. Ayrıca karar sözlü açıklandıktan sonra şahitlerin huzurunda yazıya da geçirilirdi. Bir nüshası ilgili kişilere verilirdi. Fetva verirken mümkün mertebe problemin durumunu da hesaba katarak katı bir yaklaşımı olmazdı. Daha çok çözümün kolay ve taraflara zorluk çıkarmadan halledilmesini isterdi. Probleme çare bulmak için fıkhi olarak mezhep farkı gözetmeksizin en uygun ve kolay fetvayı bulmaya çalışırdı. Zıvıngî, bölgede yanlış verilen fetvalara karşı çıkar onların düzeltilmesi içinde ilgili kişilerle irtibata geçer ve yanlış düzeltmeye çalışırdı. Kendisine daha çok miras, boşanma ve kız kaçırma olayları ile ilgili problemler için başvurulurdu. Bu başvurularda şer'i meselelerde fetva vermek için en çok başvurduğu kaynak Şihabüddin Ahmed b. Hacı el-Heytemî'nin (ö. 974 h.) *Tuhfetü'l-Muhtac fi Şerhi'l-Minhac* adlı eseri gelmektedir. Daha sonra Seyyid Ebu Bekir el-Meşhûr bî's-Seyyidî'l-Bekrî'nin *Îlanetü't-Tâlibîn Ala Helli Elfâzi Fethi'l-Muîn*, Muhammed Hatîb eş-Şirbînî'nin *"Muğnî'l-Muhtâc İlâ Me'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc, Şeyh İbrahim el-Bâcurî'nin Haşiyetün*

3 Abdülcélil Candan, Ulemanın Gücü (Van: Ahenk Yayınları, 2003), 183.

4 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 107.

Ala Şerhi'l-Allâme İbn Qâsim el-Ğizzî Ala Metni Ebi Şucâ' başvuru-
lan eserler arasındadır.⁵

Zıvıngî'nin Eğitim Anlayışı

Medreseler, farklı dönemlerde farklı amaçlarla kurulmuş birer eğitim kurumu olarak tanımlanabilir.⁶ Medreseler, İslam dininin kurallarına uygun bir şekilde eğitim verilen yer veya fakülte anlamında kullanılır.⁷ Kadim zamanlardan bu yana hoca- talebe, öğretene-öğrenen ilişkisi hep var olmuştur. Bu anlamda öğrenmenin ve öğretmenin temelinde bu ilişki vardır.⁸ Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde medrese bu ilişkinin sürekli devam ettiği eğitim kurumları olarak karşımıza çıkmıştır. Eğitim ve öğretim faaliyetleri bu kurumlarda belirli bir yöntemle sonraki nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Molla Muhammed Zıvıngî, medrese eğitimine sekiz yaşında bir öğrenci olarak başlayıp bir müderris olarak yaklaşık altmış yıl boyunca köyünde ve çevresinde hizmet etmiş bir âlimdir. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde hocalar genellikle sıraya konulmuş belli kaynak eserlerin okutulmasına dayanan bir müfredat ile medreselerde eğitim vermişlerdir. Zıvıngî de bu eğitim sistemine uygun bir şekilde öğrenci yetiştirmeye çalışmıştır.¹⁰

Medreselerde genellikle Arapça dili öncelikli öğrenilmesi gereken âlet ilimlerin başında geliyordu. Çünkü Arapça, nahiv ve sarf iyice öğrenilmeden diğer ilahiyat alanların oluşturan tefsir, hadis ve kelam alanlarının öğrenilmesi pek mümkün görülüyordu.¹¹ Bu nedenler Arapça ve gramerinin halledilmesi gerekiyordu. Bu sistem hemen her medresede aynı şekilde uygulanıyordu.¹²

Molla Muhammed Zıvıngî her medrese de uygulanan belli başlı eserlerin okutulmasına geçmeden önce bir talebenin öncelikle Kur'ân-ı Kerim'i yüzünden okunması gerektiğini şart olarak koyardı. Daha sonra sırasıyla . Şeyh Ahmed Hani'nin Kürtçe olarak iman esaslarına dair yazdığı Ekîda İmâne, Şeyh Ahmed Hani'nin manzum olarak ele aldığı Arapça Kürtçe sözlük olan Nûbihara Piçûka, Molla Halil

5 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 108.

6 Ahmet Turan Aslan, "Türkiyede Din eğitimi", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1995), 156.

7 Mehmet İşpirli, "Medrese" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Yayınları (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/327.

8 Enes Eryılmaz, "Bir Yüksek Öğretim Modeli Olarak Medrese ve Günümüz Yüksek Öğretim Kurumlarına Yönelik Çıkarımlar", Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi 20/1 (2020), 265.

9 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 115.

10 bkz. Çiçek, M. Halil, Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri, Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, Cizre Kaymakamlığı, 1999; Eroğlu, M. Şerif, Bütün Yönleriyle Arabkendi, Kent Yayınları İst., 2004.

11 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1 (2008), 33-34.

12 el-Bûtî, Haza Validî, 16-17.

es-Siirdî el-Hızanî'nin iman esasları ve ahlâka dair manzum olarak ele aldığı Nehcü'l-Enam, Molla Ali Taramahî'nin Sarf ilmine dair Kürtçe olarak yazdığı Tesrifa Kurmanci, Saduddin İakabıyla bilinen bir zat tarafından hazırlanan el-Evamilü'l-Mie kitabının şerhi olan Sadullah es-Sağır, Fahrüddin Ahmed b. Hasan el-Çarbürdi (ö. 749 h.) tarafından hazırlanan el-Muğni ve talebesi Bedrüddin Muhammed b. Abdurrahim el-Bilalî tarafından hazırlanan şerhi Şerhü'l-Müğni, Teftazanî tarafından, el-Kazvî'nin Telhisü'l-Miftah adlı eserine yazılan Muhtasarü'l-Maanî adlı meşhur şerhi gibi birçok eseri derslerinde okutmuştur. Bu eserlerin dışında bahsetmediğimiz diğer bazı eserleri de okuyan bir öğrenci eğitimini Zıvıngî'nin yanında tamamlamış oluyordu. Ancak Zıvıngî, biri hariç öğrencilerine icazet vermiyordu.¹³

Zıvıngî ile ilgili yapılan çalışmalarda, öğrencilerinden alınan bilgilere göre Zıvıngî öğrencileri ile bire bir ilgilenmiştir. Öğrencilerini sıraya koyduğu eserlere göre birebir eğitirdi. Öğrenci Molla Cami eserine başladıktan sonra onu serbest bırakır, öğrenci ibareyi okur ve anlamaya çalışırdı. Öğrencinin anlamadığı bir durum olursa müdahale eder ve anlaşılır hale getirmeye çalışırdı. Bu yöntemiyle etkileşimli bir eğitim yöntemi kullandığını söyleyebiliriz. Zıvıngî, öğrencilerinin hazır bulunuş seviyelerini de hesaba katarak bazı öğrencilerine eserleri okumadan önce öğrencinin okuyacağı yer ile ilgili bilgi verir ve özetlerdi. Öğrencisini bu konuda cesaretlendirmeye çalışırdı. Zıvıngî, öğrencilerinin anlayışını arttırmak ve o gün gördükleri dersi iyice anlamaları için örnek, sembol ve hikâyelerle zenginleştirmeye çalışırdı. Hatta öğrencileri ile ilgili özellikle fetva verilecek durumlarda öğrencileri ile beraber senaryo eşliğinde drama yaparak öğrencilerinin konuyu anlamasını veya bir sorunu çözmelerini sağlardı. Öğrencilerinin gerekli metinleri ezberlemelerini ve Arapça diline hâkim olmalarını isterdi. Ancak yeri geldiğinde çok uzun ve derin metinlerin ezberlenmesini de yersiz bulur ve eleştirirdi. Öğrencilerine kendisini sevdiren, onların motive etmek için elinden geleni yapar bazen de şakalaşır ancak müderris ve ilim erbabı olmanın vakarını da elden bırakmazdı. Mesafeli olmayı veya yakınlaşmayı ilmin izzetine yakışacak bir şekilde dengeli yürütürdü.¹⁴ Tedrisat onun için çok önemliydi. Genelde köyünde, camide imamlık yapmazdı. Bu görevi öğrencilerinin yapmasını isterdi.¹⁵

Molla Muhammed Zıvıngî, eğitimin bir parçası olarak talebelerinin eleştirel bir karaktere sahip olmalarını da önemserdi. İçinde yaşadığı toplumun yanlışlarının farkında olmalarını isterdi. Köylerinde ve civar yerlerde batıl inançlarla savaşmayı kendine görev addetmişti. Bu hassasiyetini öğrencileriyle de paylaşırdı. Öğrencilerinin kuru bir ezberci olmalarını ve her şeyi düşünce süzgecinden geçirmeden kabul

13 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 115-116.

14 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 114-117.

15 M. Halil Çiçek, Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri, Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu (Cizre Kaymakamlığı, 1999), 132.

etmelerini istemezdi. Zıvıngî için uygun olan her yer eğitim alanıydı. Çiftçilikle uğraştı için bazen günün yarısını tarlada geçirirdi. Ona rağmen öğrencileri yanına tarlaya gider ve derslerini okurlardı.¹⁶

Zıvıngî, her daim kendini geliştirmeye çalışan bir hocaydı. Bölgede elden düşmeyen Melayi Ciziri'nin Divanı'nı o da ihmal etmez okurdu. Divan'a çok ehemmiyet verirdi. Talebelerine ben öldüğümde mezarımın üstünde Divan'dan kasideler okuyun diye vasiyette bulunurdu. Bazı özel günlerde öğrencileri ile oturur ve öğrencilerinin kaside okumalarını dinlerdi. Öğrencilerinin dinlenme günlerinde sosyalleşmelerini ve bir araya gelmelerine de önem verirdi.¹⁷

SONUÇ

Zıvıngî'nin dönemin medreselerinde ders veren hocalara benzer bir yöntem ile ders verdiğini, belirli kitapları sırayla yüz yüze öğrencileri ile okuttuğunu tespit ettik. Zıvıngî'nin tefsir, hadis, hadis usulü, İslam tarihi vb. ilimler alanında çok yetkin olmadığını daha çok Arap dili belagati, bölgede okutulan mevlit ve bölgenin sorunlarına çare olacak fetva kitapları üzerinde daha çok yetkin olduğunu görmüş olduk. Ders verdiği öğrencileri ile birebir ilgilenmiştir. Etkileşimli bir eğitim yöntemini kullanmıştır. Bir otorite bağlı olmaktan çok özgür bir şekilde öğrencilerini yetiştirmiştir. Öğrencilerinin konuyu anlaması için sembol, hikâye ve drama gibi birçok bilgi aktarım metodunu kullandığını görmüş olduk. Öğrencilerinden gelen sorulara çekinmeden cevap vermiştir. Yetişkin öğrencileri ile önemli konularda münazara etmeyi de ihmal etmediğini, öğrencilerinin içinde yaşadığı topluma eleştirel gözle bakmayı ve yanlışlar üzerinde düşünmek gerektiğini derslerinde vurguladığını öğrenmiş olduk.

KAYNAKÇA

Abdulhadi Timurtaş. "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, www.e-sarkiyat.com. (Nisan 2009), 104-120.

Abdülcelil Candan. *Ulemanın Gücü*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.

Ahmet Turan Aslan. "Türkiyede Din eğitimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1995), 156-157.

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî. *Haza Validî*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1998.

Enes Eryılmaz. "Bir Yüksek Öğretim Modeli Olarak Medrese ve Günümüz Yüksek Öğretim Kurumlarına Yönelik Çıkarımlar". *Dinbi-*

16 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 107.

17 Timurtaş, "Molla Muhammed Zıvıngî ve İlmi Kişiliği", 119.

limleri Akademik Araştırmalar Dergisi 20/1 (2020.), 265.

M. Halil iek. *Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri, Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. Cizre Kaymakamlığı, 1999.

Mefail Hızlı. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 33-34.

İşpirli, Mehmet. "Medrese". Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi. 28/327-328. Ankara: TDV Yayınları, 2003.



Feyzullah Erzen'in Müzikle İlgili Görüşleri

Dr. Öğr. Üyesi **Abdulkaki DENİZ**

Giriş

1932 yılında Güçlükonak'a bağlı Fındık nahiyesinde dünyaya gelen ve klasik Doğu medreselerindeki eğitimini başarıyla tamamlayan Seyit Feyzullah Erzen (öl. 2002) Şırnak ve çevresinde uzun bir müddet tedrisatla uğraşmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bu arada te'life de zaman ayırmış ve değişik alanlarda farklı eser ve risaleler kaleme almıştır. "*Levâmi'u'l-cevâhir fî isnâ aşere ilmen yucâhir*" isimli en hacimli eseri üç cilt olup değişik akademik çalışmalara konu olmuştur. Diğerleri farklı alanlarda risaleler şeklindedir. Bu yönüyle İslam tarihinde emsaline az rastlanan çok yönlü âlimleri andırmaktadır. Kitap ve risalelerinde kullandığı fasih ve belîğ Arapça ise O'nun ilmi derinliğini göstermektedir. Güçlükonak'ın yetiştirdiği ender şahsiyetlerden biri olan Erzen'in müzik ve müzik aletleri hakkındaki görüşleri dikkat çekmektedir. Müzik aletlerinin kullanımı ve müzik dinleme konusunda yazdığı eserden yola çıkarak onun bu husustaki görüşlerini değerlendirmek mümkündür. Aslında fıkıhta müzik aletleri ve müzik dinlemenin hükmü hakkındaki tartışmaların uzun bir geçmişinden bahsetmek mümkündür. Ayrıca Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde bu işi meslek haline getiren ve *mutırb* olarak ifade edilen saz ve söz sanatçılarınca kemençe, davul ve zurna gibi bazı çalgı aletleri eşliğinde düğün gibi özel günlerde canlı olarak icra edilen müzik eşliğinde çekilen halayların hükmü sürekli bir sorun olarak bölge alimlerini meşgul etmiştir. Özellikle kadın ve erkeklerin el ele tutuştukları müzik eşliğindeki oyunlar bu tür tartışmaların halk kesimleri arasında da yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu kapsamda Seyit Feyzullah Erzen de bu hususta kendi görüşünü değişik delillerle ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir. Müzik ve çalgı aletlerine genel olarak olumsuz bakan Erzen, bu konudaki görüşlerini "*el-Kavlu'n-Nâhî ai'l-Alâti'l-Melâhî*" isimli eserinde delilleriyle birlikte savunmaya çalışmıştır. Ona göre müzik ve müzik aletlerini yasaklayan açık âyetler yanında bazı hadisler ve sünnet uygulamalarından da söz edilebilir. Bu çalışmada Erzen'in müziğin fikhî hükmü konusundaki görüşlerini ileri sürdüğü deliller eşliğinde değerlendirmeye çalışacağız.

1. Hayatı ve eserleri

Feyzullah Erzen, 1932 yılında *Fındık*'ta doğduğunda Fındık nahiyesi Siirt'in Eruh ilçesine bağlıydı. 1990'da Şırnak il olunca Eruh'un bir köyü olan Güçlükönak ilçe yapılarak Şırnak'a, Fındık nahiyesi de Güçlükönak'a bağlandı. Erzen ilkokul eğitimi ile temel medrese eğitimini *Fındık*'ta babası Seyit Muhammet'ten aldıktan sonra Cizre'de bulunan amcasının oğlu Seyit Ali Fındık'ın (öl. 1968) yanında medrese eğitimine devam etti. Medrese eğitimine kısa bir müddet Irak'ın Zaho kentinde devam eden Erzen, yaklaşık iki sene Iğdır'da da kaldıktan sonra Cizre müftüsü Mahmut Bilge'nin talebeleri arasına girdi. Suriye'de ikamet eden Şeyh İbrahim Hakkı el-Basreti'den ilim tahsili yanında tasavvuf icazeti aldı. Suriye Derik'te ikamet eden Molla Ahmed el-Kürdî el-Bafevî'den iki yıllık ilim tahsilinden sonra icazet alarak Türkiye'ye döndü. Erzen, ilk fahri imamlık görevine Kırkkuyu (Deştalela) köyünde başladı ve aynı yerde ilk medreseyi açtı. Yedi sene sonra Van'da ikamet eden kardeşlerinin isteğiyle Van/Özalp Şehittepe köyünde iki sene imamlık yaptı. Sakinlerinin isteği üzerine tekrar Kırkkuyu köyüne döndü. Bir müddet sonra resmi olarak Cizre/Kocapınar köyüne atandı ve yirmi yıl devam eden imamlık/müdürrislik görevine aralıksız devam etti. Emekli olduktan sonra 2002 yılında Silopi'de vefat etti.

Levâmi'u'l-cevâhir fî isnâ aşere ilmen yucâhir adlı eseri en hacimli si olup fıkıh, akide ve muhtelif meselelerle ilgilidir. Ona ait muhtelif konularda yazılan bazı risaleler vardır. *Ârâu'l-urâ fî imtina'î'z-zuhri ba'de-cumu'atî fî'l-kurâ, Keşfü'l-evrâk 'an ahkâmi'l-fülûsi ve'l-evrâk, Zekâtü'l-mâl tehillu li'l-âl, en-Nükte fî tak-hareti'l-unt, İkdu'l-leâlî fî hidmeti ani'l-Gazzâlî, Ahle'levkât fî'l-kiraati ale'l-emvât, İcâzü'l-cevâb fî zebihati ehli'l-kitab ve er-Rüdûdu'd-dâmiğa fî'r-reddi ale'l-mevlidi'l-Kürmancî* gibi eserler yanında kendi özgün çalışması olan bazı Kürtçe mevlitleri de vardır.¹ *al-Kavlü'n-nâhî ani'l-âlâti'l-malâhî* isimli eseri ise onun müzikle ilgili görüşlerini yansıtan temel referans kaynağımız olacaktır.

2. el-Kavlü'n-nâhî ani'l-âlâti'l-malâhî Hakkında Bilgi

1998 yılında tamamlandığı anlaşılan el yazması risale altmış dört sayfa olup, halkın âlimlere sıkça sorduğu müzik dinleme, müzik aletleri edinme ve kullanmanın hükmü hakkındadır. Eserde şer'î hükümlerle ilişkisi bağlamında telli enstrümanlar (el-ma'âzif) kapsamında ûd, tambur, buzuk, tef, keman, kanun, mandolina, kemençe, kennâre (ûda benzeyen bir çalgı aleti), gitar, piyano, ekardiyon, agarina, rebâb (bir nevi kemençe), üflemeli enstrümanlar (mezâmîr) kapsamında trompet, ney, kaval, muhtelif defler ve davullar, guftesiz müzik parçaları

1 Abdulkaki Deniz, Seyit Feyzullah Erzen'in Müzik Aletlerinin Şer'î Hükümü Hakkındaki Görüşleri "al-Kavlü'n-nâhî ani'l-âlâti'l-malâhî" Eseri Örneği, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 17(99), 227- 238.

(el-ma'zûfât) ve radyo gibi müzik aletlerini edinmek, dinlemek ve bunları meslek olarak icra etmekle ilgili görüşler değerlendirilmekte ve bu hususta kendi kanaatine yer vermektedir.² Söz konusu eser tarafımızdan tahkik edilerek yayımlanmıştır.³

3. Feyzullah Erzen'in Müzik Hakkındaki Görüşleri

Erzen'e göre müzik dinleme ve müzik aletleriyle ilişki ciddiye alınması gereken bir sorundur. Zira hakkında doğrudan yahut dolaylı çokça nas vardır. Bunun temel sebebi ise müziğin temel ibadetlerden uzaklaştırması, Allah'ı zikretmeyi unutturması ve gaflete sebep olmasıdır. Bundan dolayı müzik aletleri edinmekle müzik dinlemeyi doğrudan tahrîm kapsamında değerlendirmekten çekinmemektedir. Bu husustaki açık ve net görüşüne risalenin başından sonuna kadar şahit olmak mümkündür. Erzen, bu konuda bazı âyet ve hadisleri referans göstermektedir. Söz konusu âyet ve hadisleri yakından inceleyelim.

Erzen, “insanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alır. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ) ⁴ âyetinde geçen “boş laf (لهو) (لَهْوَ الْحَدِيثِ)” eğlencelik (melâhî) şeylerin tamamıdır. Nitekim İbn Abbas ve Hasan el-Basrî de (öl. 110) bu görüştedir.⁵ Müfessirlerin bir kısmına göre söz konusu söz ve laflardan maksat şarkı ve şarkı dinlemek, bazılarına göre davul (طبل), diğer bir kısmına göre ise şirk⁶ tir. Yine “Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt; süvarilerinle, yayalarla onları yaygaraya boğ; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaatlerde bulun. Şeytan, insanlara, aldatmadan başka bir şey vadetmez (وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ اسْتَطَعْتُ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا) ⁷ âyetinde geçen “ses (صَوْت) (صَوْت)” ifadesinden maksat da şarkı ve eğlence sözleridir. Ona göre ilk müfessirlerden Mücahid de (öl. 103) bu görüştedir.⁸ Taberî (öl. 310), söz konusu lafızdan maksat hususunda “şarkı/oyun sesi” ile “Allah’a isyana çağıran çağrı” olmak üzere temel iki görüşün öne çıktığını ancak “Allah yolundan uzaklaştıran her türlü çağrı” mânasının daha sahih olduğunu beyan etmektedir.⁹

2 Deniz, Erzen'in Müzik Aletleri Hakkındaki Görüşleri, 228.

3 Seyyid Feyzullah b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan el-Buhtî el-Fıkdkî, *al-Kavlü'n-nâhî ani'l-âlatî'l-malâhî*, thk. Abdalbaki Deniz (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024).

4 Lokman, 31/6.

5 Erzen, *el-Kavlu'n-nâhî*, 38.

6 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Mahmud Şakir (Mekke: Dârû't-Terbiye, t.s.), 20/129.

7 İsra, 17/64.

8 Erzen, *el-Kavlu'n-nâhî*, 40.

9 Taberî, *Câmiu'l-beyân* 17/491.

Erzen, âyetlerin müziğin tahrimine delâlet ettiğine dair herhangi bir şüphe taşıyanların mutmain olmasını sağlamak için konuyla ilgili varit olan bazı hadisleri detaylıca vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Bu kapsamda aşağıdaki hadislerle istidlâl etmektedir.

“Şüphesiz Allah, ümmetime içki, kumar, mizmâr (üflemeli müzik aletleri), kûbe (davul tipi vurmali aletler) ve kanîn (ûd benzeri aletler) i haram kılmıştır.”¹⁰ Başka rivayetlerde Resulullah’ın nehyettiği unsurlar içerisinde *el-me’âzif* (المعازف)¹¹ ifadesine yer verilmiştir. Buna göre *me’azif* bütün telli çalgıları kapsamaktadır.¹² Bu bağlamda zikredilen bütün hadisleri söz konusu iki hadisin anlam boyutları içerisinde değerlendirmek mümkündür. Zira rivayetlere konu olan lafızlar farklı olmakla birlikte temel maksadın *vurmali, üflemeli ve çalmalı bütün müzik aletlerinin yasak ve haram kapsamında değerlendirildiği* genel bir çerçeve oluşturmak olduğu açıktır. Söz konusu âyet ve hadislerin müzik ve müzik aletleri hakkında olduğu hususunda en ufak bir şüphe duymayan Erzen’e göre bu tür aletleri edinmenin ve onları dinlemenin affı olmayan günahlar kapsamında olduğuna dair uyarıyı yapmayı bir vazife addetmektedir. Zira müzik ve aletleri insan ile insanıyeti ve mütedeyyin ile diyaneti arasına giren bir fitne vesilesinden başka bir şey değildir.¹³ Ayrıca ona göre müzik aletlerinin yasaklanması çıkardıkları sesler sebebiyledir. Sesler olmasaydı aletlerin yasaklanması da söz konusu olmazdı. Allah’ın zikrinden alıkoyan, namaza engel olan, kadın erkek karışımına, içkilerin içilmesine ve fuhuşâtın yaygınlaşmasına sebep olan seslerdir.¹⁴ Bu açıdan eğlenceye sebep olan seslerin haram yönleri yanında kebâir kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974) *ez-Zevâcir*’de¹⁵ çalgı aletleri ile onları dinlemeyi büyük günahlar kapsamında zikretmiştir.¹⁶ Dolayısıyla müzik aletlerini kullanan ve dinleyenlerin fasıklıkları önünde herhangi bir mâni yoktur. Bundan dolayı şahitlikleri de merduttur.¹⁷

SONUÇ

İslam dini hayatın her alanıyla ilgili düzenlemeler vazederek fikhî veya hukuki süreçlere tabi tutmaktadır. Bu açıdan insanların eğlenme

10 Muhakkikler söz konusu hadisin zayıf olduğunu vurgulamışlardır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 11/105, No: 5647.

11 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Heyet (Bulak: et-Tab’atü’s-Sultaniyye, 1311), 7/106, No: 5590.

12 Erzen, *el-Kavlu’n-nâhî*, 43.

13 Erzen, *el-Kavlu’n-nâhî*, 65.

14 Erzen, *el-Kavlu’n-nâhî*, 67.

15 Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa’dî, *ez-Zevâcir ‘an iktirâfi’l-kebâir* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1407), 2/337.

16 Erzen, *el-Kavlu’n-nâhî*, 72.

17 Erzen, *el-Kavlu’n-nâhî*, 82, 83.

hakkını tamamen yok saymadığı gibi sınırsız bir vaziyette keyfiliğe de müsaade etmemektedir. Kur'an ve sünnet vasıtasıyla eğlence alanında uyulması gereken ilkeleri beyan etmiştir. Ancak söz konusu ilkelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu bağlamda İslam tarihi boyunca müzik ve müzik aletleri, şarkı ve şarkıcılık gibi insanların çoğunun hayatın bir parçası olarak telakki ettiği eğlence yahut eğlence vasıtalarının hükmü tartışılmış, ılımlı ve vasat fikirler yanında olumsuz ve aşırı sayılabilecek fikirler de gündeme gelmiştir. Bu konuda görüş beyan eden Feyzullah Erzen, müzik dinleme ve müzik aletlerinin şer'î hükmü konusunda açık ve net bir tavır sergilemiştir. Aynı zamanda değişik sebeplerden dolayı konuyla ilgili soruları net cevaplamaktan kaçınanları eleştirmekten de çekinmemektedir. Bu alanda telif ettiği el-Kavlü'n-nâhî isimli eserinde üfle-meli, telli ve vurmali müzik enstrümanlarının meslek edinilmesi yahut dinlenmesi hususunda tahrim yönünde açık fikir beyan etmekle yetinmemiş, söz konusu eylemleri kebâir (büyük günâh) kapsamında değerlendirmiştir. Bu bakımdan ona göre ilgili kişilerin fasıklıkları açık olup tevbe etmedikleri müddetçe tanıklıklarının da kabul edilmemesi esastır. Kendi açısından haklı bir bütünlük arz eden fikirlerin mutlak hakikat olarak telakki edilmeyeceği ise izahtan varestedir. Zira ilgili âyetlerin delâletleri zannî olup farklı mânaları muhtemel bir yapı arz etmektedirler. Aynı şekilde istidlâle konu olan hadisler de hem sübût hem de delâlet açısından zannî oldukları açıktır. Ancak Erzen'in, bu konuda kendini haklı çıkaran bir bütünlük içinde son derece olumsuz ve katı bir tavır geliştirdiği aşikârdır.

KAYNAKÇA

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmî'u's-sahîh*, thk. Heyet. Bulak: et-Tab'atü's-Sultaniyye, 1311.

Deniz, Abdulbaki. Seyit Feyzullah Erzen'in Müzik Aletlerinin Şer'î Hükmü Hakkındaki Görüşleri "al-Kavlü'n-nâhî ani'l-âlâtî'l-malâhî" Eseri Örneği, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 17(99), 227- 238.

Erzen, Seyyid Feyzullah b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan el-Buhtî el-Fıkdîkî. *al-Kavlü'n-nâhî ani'l-âlâtî'l-malâhî*. thk. Abdulbaki Deniz. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.

Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-

el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. thk. Muhammed Mahmud Şakir. Mekke: Dâru't-Terbiye, t.s.



Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Değerler Eğitimi^{1*}

Mehmet ÖZDEMİR

Giriş

Toplumların sağlıklı bir şekilde varlıklarını sürdürebilmeleri, kültürel devamlılıklarını sağlayabilmeleri ve sosyal yapılarında istikrarı temin edebilmeleri, yalnızca maddi unsurlara değil; aynı zamanda manevi ve kültürel değerler sistemine de bağlıdır. Bu bağlamda din, felsefe, hukuk, edebiyat ve kültür gibi disiplinler, insanlık tarihi boyunca bireylerin yaşam biçimlerini, düşünce dünyalarını ve toplumsal ilişkilerini şekillendiren temel yapı taşları olmuştur. Söz konusu disiplinler, bireyden topluma doğru genişleyen bir etki alanına sahip olup, insanı hem anlam arayışına yöneltmekte hem de yaşadığı toplumun kimliğini inşa etmesine katkı sunmaktadır. Toplumun öznesi olan birey, çevresiyle olan ilişkilerinde birtakım normlar, ilkeler ve değerler doğrultusunda bir hayat kurar. Bu değerler zaman içerisinde toplumsal kabuller haline gelir ve kültürel bellek aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu durum, her toplumun kendine özgü bir değerler sistemi oluşturmaya zemin hazırlar. Değerler, yalnızca bireysel davranışları değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı, ahlaki sorumluluğu ve sosyal adaleti de düzenleyici bir rol üstlenir. Bu nedenle, değerler eğitimi modern toplumların en temel eğitim hedeflerinden biri haline gelmiştir.

Bu çalışma, klasik edebiyatımızın önemli fakat yeterince incelenmemiş şahsiyetlerinden biri olan Seyyid Ali Fındıkî'nin Divan adlı eserini değerler eğitimi perspektifiyle ele almayı amaçlamaktadır. Seyyid Ali Fındıkî, yaşadığı dönem itibarıyla yalnızca bir şair değil, aynı zamanda halkın manevi rehberi, bir eğitimci ve kültürel bir önder konumundadır. Onun şiirlerinde yer alan didaktik unsurlar ve ahlaki öğretiler, değer merkezli bir dünya görüşünün tezahürüdür. Bu yönüyle Fındıkî'nin Divanı, hem klasik edebiyatın önemli bir örneği hem de değerler eğitimi açısından zengin bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada öncelikle Fındıkî'nin hayatı, yaşadığı sosyal ve kül-

1 * Bu çalışma, tarafımızdan daha önce “Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Değerler Eğitimi” (Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022) olarak yapılan tezden üretilmiştir.

türel bağlam göz önünde bulundurularak genel bir çerçeve çizilecek; ardından Divan'ında yer alan değerlerin sınıflandırılması yapılarak bu değerlerin eğitimsel boyutları ele alınacaktır. Eserde ön plana çıkan değerler; adalet, sabır, merhamet, tevazu, kanaat, ilim, hikmet, ahlak ve maneviyat gibi günümüz değerler eğitimi anlayışıyla karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

Bu inceleme ile hem geleneksel edebi metinlerin değerler eğitimi açısından taşıdığı potansiyele dikkat çekilmesi hem de kültürel mirasımızın eğitimsel bağlamda yeniden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Fındıkî gibi halk nezdinde itibarı yüksek bir şahsiyetin sözlü ve yazılı eserleri, değerler eğitiminde kullanılabilecek özgün ve yerli kaynaklar arasında yer almakta, bu yönüyle modern eğitim anlayışına yerli bir katkı sunmaktadır.

A. Fındıkî'nin Hayatı ve Eserleri

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin tanınmış din âlimlerinden ve aynı zamanda güçlü bir şair kimliğine sahip olan Seyyid Ali Fındıkî, yaşadığı dönemde olduğu kadar günümüzde de toplum nezdinde önemli bir saygınlığa sahiptir. Onun hem tasavvufi yönü hem de edebî kişiliği, halkla kurduğu güçlü bağlar sayesinde derin bir etki bırakmıştır. Bu çalışmada, Fındıkî'nin eserlerinin daha sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi adına, onun yetiştiği çevre ve hayatı hakkında genel bilgiler sunulacaktır. Zira bir şahsiyetin yaşadığı dönemin sosyal, kültürel ve dini bağlamı, onun düşünce dünyasını ve eserlerine yansıyan temaları doğru anlamamız açısından büyük önem arz etmektedir. Fındıkî'nin yaşadığı ortamın ve bireysel tecrübelerinin bilinmesi, onun tasavvufi söylemini ve şiirlerindeki değer aktarımını çözümlememize önemli katkılar sağlayacaktır.

Seyyid Ali, 1892 senesinde Siirt iline bağlı Eruh ilçesinin Fındık köyünde dünyaya gelmiştir. Fındık köyü günümüzde Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlıdır.² Babası Seyyid Süleyman ve annesi Mirari Hanımın ikinci oğullarıdır. Soyu Peygamber efendimize dayandığı için isminin önüne Seyyid, doğduğu köy hasebiyle de isminin sonuna Fındıkî eklenmiştir ve böylelikle Seyyid Ali Fındıkî ismiyle hitap edilmiştir. Doğduğu çevrenin etkisiyle kendisini ilim içinde bulan Fındıkî ilk tahsilini de babasından almıştır. Ardı sıra gelen ilmi çalışmalar ve eğitim gereği çeşitli din âlimlerinden dersler almaya devam etmiş ve saygın bir kimliğe sahip olmuştur. Ardından köyüne dönen Fındıkî meşhur âlim ve babasının amcası Şeyh Hasan Efendi'nin yanında da bir süre ders aldıktan sonra icazet almıştır. Bunun yanında Şeyh Hasan Efendi'nin kızı Rahime Hanım ile evlenerek hocasının damadı olmuş-

2 Serdar Sabuncu, "Seyda Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı ve Tasavvufî Kişiliği", *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 ((Erişim 11 Temmuz 2020))

tur.³

Fındıkî'nin hayatının önemli olaylarından biri de Şeyh Seyda ile tanışması olmuştur. Cizre merkez ve Şeyh Seyda'nın köyü Serdehil'de ders vermeye başlamış ve bu hizmetleriyle de bölge halkı arasında şöhret sahibi bir âlime dönüşmeye başlamıştır. Toplum nezdinde etkin bir öneme sahip olan Şeyh Seyda'nın telkinleriyle husumetli iki ailenin olduğu köye hem imam olarak hem de bu husumete çare bulmak amacıyla gitmiştir. Bu vesileyle köy halkının derdiyle yakinen ilgilenmiş ve bu husumetin çözülmesinde etkin bir rol oynamıştır.⁴ Doğu ve Güneydoğu bölgesinde din adamları, din hizmeti yanında özellikle toplumsal olaylarda etkin rol oynamışlar, dolayısıyla aralarında husumet bulunan birçok aile ve aşiret din adamlarının araya girmesiyle barışmışlardır.⁵ Fındıkî ömrünün son dönemlerinde felç geçirmiştir. Bu nedenden dolayı 14 ay felçli yaşamıştır. Geçirdiği hastalıklara tedavi bulunamamıştır. 1 Mart 1968 yılında cuma günü Cizre'de vefat etmiştir.⁶

Seyyid Ali Fındıkî çeşitli tarzlarda eserler ele almıştır. Ne yazık ki pek çok eseri olmasına rağmen, şimdiye kadar sadece Divan'ı ilim dünyasına kazandırılmıştır.⁷ Çalışmamız gereği en göze çarpan eser şüphesiz Divan adlı eseridir. Çeşitli konularda ele aldığı eserleri kısaca şunlardır: Divân, Defû-ş-şübûhat fî nazmî't-terehât, Havâşî alâ Tefsiri'l-Kadî Beyzavî, Risâletün fî Necâtî ebeveyni'n-Nebî, Zülfikâr-ı Ali fî rakabeti münkiri'l-istimdâd mine'n Nebî evi'l-velî, Risâletül-lema' fî îâdeti'l-Cuma, el-İnsâf fî cevâzî'z-zekâti ile'l-eşrâf, Havâşî alâ Divânî Cezerî adlı eserleri de mevcuttur.⁸

Divandaki Değerler

Değerler sosyal hayatın her sahasında yaşam alanı bulan toplumsal ve kişisel olgulardır. İnsan yaşamının düzenleyicisi konumunda

3 M. Said Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi* (İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 2007), 27-28

4 Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*, 28-29.

5 Bkz. Ahmet Özdemir, "Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler", Üç Ülkenin Kavşağında Silopi Uluslararası Sempozyum Bildirileri ed. İbrahim Baz (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 241-254; Özdemir, "Hasan Bilen (1924-1997)", Şark Uleması (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 3/211-218; Özdemir, "Abdülhamid Şâhî (ö.2003)", Şark Uleması (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 1/487-491. Özdemir, "Tahsin İbrahim Dûskî", Şark Uleması (Ankara İlahiyat Yayınları, 2014), 6/399-410.

6 Sabuncu, "Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı ve Tasavvufî Kişiliği", 78.

7 Şaban Karasakal, «Seyyid Ali Fındıkî ve Kadı Beydavî'ye Haşiyeleri», *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre* (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri), ed. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 310.

8 Serdar Sabuncu, *Seyyid Ali Fındıkî'nin Hayatı Tarikatı ve Tasavvuf Anlayışı* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016),

yer alan değerler insan yaşamı içinde hayati bir öneme sahiptir. Değerler üzerine araştırmaların ve çalışmaların anlaşılması ve kolaylaştırılması için çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Nelson'a göre değerler; bireysel, grup ve sosyal değerler olarak üçe ayrılır.⁹ Newton'a göre değerler toplumsal bağlamda, toplumsal değerler; kişisel bağlamda, bireysel değerler; küçük grup bağlamında ise aile değerleri olarak tasnif edilebilir.¹⁰ Aile ve toplumsal değerleri birbirinden ayırt etmek zor olduğundan dolayı değerleri bireysel ve toplumsal olmak üzere iki sınıfta ele alınabilir. Divan'da ele alınan değerler bireysel ve toplumsal değerler olarak sınıflandırılmıştır. Değerleri bu şekilde kategorize etme sebebimiz konunun daha anlaşılır bir nitelik kazanması içindir. Divan'da yer alan değerleri her ne kadar kategorize ettiysek de değerlerin bütüncül bir niteliğe sahip olduğu ve birbirinden kesin bir çizgi ile ayıramayacağını da ifade etmek gerekir. Divan'da yer alan bireysel değerler şunlardır: Bilgi, sevgi, tevekkül, tövbe, takva, sabır, çalışkanlık, gaflete düşmeme (bilinçlilik) ve dünya malına değer vermemedir. Toplumsal değerler ise şunlardır: Dostluk, saygı, tevazu ve hayâdır.

Bireysel Değerler

Bireysel değerlere yönelik yürüttüğümüz bu araştırmada, hayatın pek çok alanına doğrudan temas eden ve bireyin iç dünyasını şekillendiren geniş bir değerler yelpazesine ulaşılmıştır. Özellikle tasavvufi kişiliğin güçlü bir yansıması olarak karşımıza çıkan Seyyid Ali Fındıkî'nin divanı, bireyin nefsiyle yüzleşmesi, kendisiyle muhasebe yapması ve içsel bir yolculuğa çıkması gibi temalar üzerinden bireysel değerlerin çokluğunu ve derinliğini gözler önüne sermektedir. Sağlıklı bir kişiliğin inşa edilebilmesi ve istenilen değerlerle donatılmış ideal birey modelinin oluşturulabilmesi için, eserde işlenen değerlerin incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Fındıkî'nin eserinde yer alan başlıca bireysel değerlere yer verilecek; her bir değer, Divan'dan seçilen örnek beyitlerle somutlaştırılacaktır. Konunun daha derinlemesine anlaşılması adına, tarafımızdan hazırlanan "Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Değerler Eğitimi" başlıklı yüksek lisans tezine başvurulması tavsiye olunur.

9 Naylor, David T. and Diem, Richard, Elementary and Middle School Social Studies akt. Kubilay Yazıcı, "Değerler Eğitimi'ne Genel Bir Bakış", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 19 (2006),

10 Winter, P.A., Newton, R. M., & Kirkpatrick, R. L. the influence of work values on teacher selection decisions: The effects of principal values and principal-teacher value interactions akt. Sadegül Akbaba-Altun, "Eğitim Yönetimi ve Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003),

Bilgi Değeri

Fındıkî *Divan*'da bilginin salt bit gerçeklik olarak fert davranışlarında tecrübeye dönüşmesi gerektiğini ve insan yaşamını tetkik etmesi noktasında önem verilmesi gerektiğini ifade eder. Bilginin saf haliyle işlenmemiş olmasının şahsa kazandıracağı değerin az olacağını ve bunun eylemlere dönüşmesi gerektiğini belirtmektedir. Bilginin fayda sağladığı yer onun amellere dökülmesinden geçtiği bir gerçektir. Ona göre dünyevi zorluk ve elemelerden kaçınmanın bir gerçeği de insanın bilgiye önem vermesi olduğu, insanın bilgisiz olmasının neticesinde dünyevi olaylara kendini kolayca kaptırabileceğini ifade etmektedir:

*Faîda 'ilmê 'emel kirne eger ne çend pere
Dara bêfêkî û sih fayda wê hîc e ey delal"* (s.90)

Amel etmek ilmin faydasıdır, kazandırdığı para ile değil, Meyvesiz ve gölgesiz bir ağacın faydası hiçtir.

*"Mirovê zane jê re nîne lezzet
Nezanê bê'eqil jê ra bihare"* (s.232)

Bilgili insan için asla lezzet yoktur, Akılsız kişi için ise bahardır.

Sevgi Değeri

Fındıkî'nin *Divan*'ında göze çarpan sevgi değeri daha çok yaratana duyulan sevgi ve mürşitlerine duyduğu muhabbet sevgisi etrafında şekillenmiştir. İnsan yaşamının koşulsuz bir uyarıcısı olan sevginin birer değer haline getirilip inşa edilmesi insan ruhunun ve bedeninin tüm inceliklerine sirayet edecek bir huzuru meydana getirecektir. Özellikle dostluk değeri ile ilişkili olan sevgi değeri dostluğun kurulmasında önayak olan bir kavramdır. Fındıkî'nin mürşitlerine duyduğu sevgi değeri de bu eksen dâhilinde değerlendirilebilir. Mürşitlerinin ve dostlarının vefatından duyduğu derin üzüntü arka planında onlara karşı duyduğu sevgiden kaynaklanmaktadır. Bir bakıma tasavvufi kimliğinin bu kadar kabul görmesinin altında yatan gerekçelerden biri de sevgi değerinin içselleştirilmesi olabilir. Fındıkî Yaraticıya, dostlarına ve mürşitlerine duyduğu sevgiyi ifade ederken sevgili mazmununu kullanmıştır. Onlardan ayrı kalınmayı ve dünyanın sürgünlüğünü ifade etmek için böyle bir betimleme yapmıştır:

*"Lezzet ewe hubba Xudê
Her kî ku bigrê bersedê
Ew dê bighête meqsedê
Gava biçîtin we dinê"*(s.76)

Asıl lezzet Allah'a olan sevgidir, Her kim bunu tutup bırakmazsa O maksadına ulaşır, Bu dünyadan göçüp gittiğinde(ahirette)

**“Xema min ew e ku ji yaran dûr bim
Di cîhan de xemek j’ vê mestir nîne” (s.104)**

Benim derdim odur ki sevgiliden uzağım, Dünyada bundan daha büyük bir dert yoktur.

Tevekkül Değeri

Divanda tevekkül değeri ifade edilirken alt kavramlar ilişkili bütünlük mevcuttur. Fındıkî'nin sahip olduğu tasavvufi ahlak değerlere olan bakış açısını da etkilemiştir. İslam medeniyetinin ikinci büyük ahlak anlayışı tasavvufi ahlaktır. Tasavvufi düşünce insana ve ahlaka büyük önem verilmekle birlikte bu ahlak sisteminin etkisindeki Müslümanların ahlak ilkeleri ve eylemlerinin temelinde büyük ölçüde İslami unsurlar yer almaktadır.¹¹ Tevekkül bu noktada oldukça önemli bir değere sahiptir.

**“Tu xeffarê zunûban î
Tu settarê ‘uyûban î
Tu keşşafê kurûban î
Kî ye bê tu ‘efu nakî” (s. 32)**

Sen affedensin günahları, Sen örtensin ayıpları.

Sen çözensin dertleri, Kim var ki sen onu affetmeyesin.

**“Elî ya Reb birîndar e
Li dergâhê te zarzar e
Li derdê wî bike çar e
Hilavêt beyreqa rayê” (s. 38)**

*Ya Rab Ali yaralıdır, Senin kapında yalvarıp ağlamakta,
Onun derdine bir çare ver, Teslimiyet bayrağını yola atmış.*

Tövbe Değeri

Bir başka değer ise tövbedir. Fındıkî tövbe değerini ifade ederken onları nefsiyle konuşuyormuş gibi dile getirmektedir. Ona göre tövbe bir arınma süreci olduğu gibi yaratıcıya verilen ahittir. Fındıkî insanın tövbeye ömür boyu sadık kalınması gerektiğini ve kişinin üstüne düşen vazifeleri yerine getirmesi gerekliliğine dikkat çekmektedir. Böylelikle erdemli insan yolunda atılan bu adımın sağlıklı bir işleyiş içinde yürüyeceğini dile getirmektedir:

11 Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlâkım Şartı Kaç?* (İstanbul: Elif Yayınları, 2005b), 78-79.

**“Dibî poşman li vî ‘umrî
Dema ku tu biçî bimrî
Heçî ‘umrê te ma gorî
Bibûrîne di tewbê da” (s.16)**

*Pişman olursun bu ömürden, Sen ölüp gittiğin zaman.
Kalan ömrünü kurban et, Tövbe içinde geçir.*

**“Bike tewbe bi qelbê saf
Eya bê ‘eql û bê însaf
Ne ku dîsa bikî îxlaq
Di vê sozû di ‘ehdê da” (s. 18)**

*Saf kalp ile tövbeni yap;Ey akılsız, ey insafsız
Sakin bir daha caymayasın;Bu sözünden, bu ahdinden.*

Takva Değeri

İnsanın yaşamsal faaliyette arzu ettiği ve ulaşmak istediği hedefe yönelik sergilediği tutum ve davranışların muhasebesini yapması ve kontrol edilmesi değeri olarak tanımlanan öz denetim kişinin hayatını şekillendirmesi açısından önemli bir değerdir. Bireyin sahip olduğu ahlaki normlar, yetenekleri ve dünya tasavvuruna yönelik faaliyetlerin anlamlı bir bütün halinde ilerlemesi için kazandırılması gereken bir değerdir. Bu noktada semantik derinlikte takvanın başka bir karşılığı olarak Allah bilinci, Allah’a karşı sorumluluk bilinci ifadeleri de vardır.¹² Takvanın bir değer olarak kişide var olması öz denetim mekanizmasının işlevsellik kazanmasını sağlayacaktır. Bu noktada *Divan*’da takva kavramına yönelik beyit ve dörtlüklere göz atalım:

**“Heta kengî tuwê ha bî
Ji vê razanê ranabî
Li ser rêka xwe kar nabî
Heval çûne tu may cî da” (s. 18)**

*Ne zamana kadar böylesin, O uykudan uyanmayacak mısın?
Yürüdüğün bu yol sana fayda getirmez, Yoldaşlar gitti sen ayrı kaldın.*

**“Elî tu bê kesû jar î
Ji des gunha birîndar î
Hisaba menzila tarî
Çira nakî ji vir pê da” (s. 20)**

*Ali sen kimsesiz ve sefilsin, Günahların elinde yaralısın.
Karanlık menzilde hesap var, Bundan sonrası için niye bir şey etmiyor-*
sun.

12 Süleyman Uludağ, “Takva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 484.

Sabır Değeri

Eserde sıklıkla işlenen bir diğer değer ise sabırdır. Fındıkî'nin sabır değerini *Divan*'da sıklıkla kullanma sebebi insan yaşamının birçok alanında yaşanan musibetlerden kaynaklıdır. Kur'an'daki peygamber kıssalarından Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un kıssaları ahlaki değerler açısından teslimiyet, sabır ve fedakârlık için güzel bir örneklik teşkil ederler.¹³ Sabır değerinin tematik anlam örüntüsüne baktığımız zaman yaşanan musibetler karşısında yas tutma, endişe duyma ve sızlanma yerine örneklem olarak sunduğu halk kahramanları gibi sabretmeli ve göğüs germelidir. Sabır neticesinde bir mükâfatın olduğunu ve ahiret hayatının da sabredenler için daha kolaylaştırıcı bir yanı olduğunu ifade etmektedir.

**“Sebr e dermanê musîbata li nik ehlê'eqil
Reş girêdan şîn kirin gelka û qet fayde nekir” (s. 132)**

Akıl ehli bilir ki musibetin dermanı sabırdır. Yas tutan ve hüznlenenler bir çare, fayda bulamadılar.

**“Eger tu sebir bikî rizgar dibî
Û ger nekî, ji bil poşmanî nine” (s. 106)**

Eğer sabredersen zafere ulaşırsın. Girdap yapmazsan bil ki pişmanlık yoktur.

Çalışkanlık Değeri

Çalışkanlık değeri insan hayatının hem maddi hem manevi yönüne atıf yapan bir değerdir. Kişinin yaşamını elverişli bir şekilde sürdürmesi her iki dünya hayatı için olumlu neticeler doğuracaktır. Kur'an'ı Kerim'de çalışmanın önemine yönelik pek çok ayet mevcuttur.¹⁴ Çalışkanlık verilen emek karşılığı elde edilen ödül olarak bakılabilir. Bu noktada Fındıkî çalışkanlık değerini arz edilen şeye ulaşmak için emek harcamak olarak nitelendirmiştir. Dünyada geçimini sürdürme, ahiret hayatına hazırlık için hayır ve hasenatlar elde etmek ve bu uğurda emek güç sarf etmek gibi nitelendirme yapmıştır. Fındıkî'ye göre insan gaflet duygusu içinde yaşadığı müddetçe üstüne düşen vazifeleri yerine getirme noktasında eksik kalır. Bu noktada harekete geçmenin önemli bir eylem olduğunu, tecrübe ile bilginin elde edileceğini ve böylelikle çalışkanlık değerinin kazanılacağını dile getirmektedir. Fındıkî'ye göre elde edilmek istenen şeye kavuşmak için şahsiyet sahibi insanın bu uğurda emek vermesi gerektiğini, yaşanan zorluklar karşısında pes etmemek ve tahammül edilmesi gerektiğini söylemektedir.

13 Mehmet Bağış, *Kur'an'daki Peygamber Kıssalarında Değerler Eğitimi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 244.

14 Kasas 28/77, Şura 42/20, Ali İmran 3/195, Nisa 4/32

*“Belê b’ rast û durustî bî
Feqîr û perrşikestî bî
Ne kû xwehr û bi sistî bî
Kesek j’ xwehra ra tu nadê” (s. 72)*

*Tabi doğru düzgün biri olursan, İster fakir ve kanadı kırık ol.
Sakın eğri ve sıska olmayasın, Eğik kimselere de sen yanaşma.*

*“Dunya çîqa l’destê we bê
Qelbê we lê aşiq nebê
Mizgîniya xeyrê l’we bê
Xem nakitin j’vê heyinê” (s. 80)*

*Dünyada elinizden geldiğince çalışın, Kalbiniz ona âşık olmadıkça,
Hayırlı müjdelere size olsun, Dünya malının varlığı ehemmiyetsizdir.*

Gaflete Düşmeme Değeri

Fındıkî, gaflete düşmeme değeri üzerinde durmuştur. Fındıkî’ye göre gafletin bir uyku gibi olduğunu ve bu durum karşısında insanın eylemde bulunmasını, harekete geçmesi gerektiğini ifade etmektedir. İnsan yaşamının en derin ve isteklerini hemencecik isteyen nefis kavramı bu noktada insanı gaflete götüren bir rakiptir. Fındıkî kalbin dünyevi istek ve arzulardan temizlenmesi gerektiğini söylemektedir. Dünyevi madde ve olgular insanın şükür realitesini anlamlandırması ve kişiliğin bir gerçeklik payı gibi görmesi insanda ahlaki hususların sağlam temellere dayanmasını sağlayacaktır. Bir bakıma her nimetin şükürü, onunla ilgili olumlu eylemlerin gerçekleştirilmiş olmasıdır.¹⁵ Dünya hayatında birer imtihan öğeleri olan mal, mülk, servet gibi maddi unsurlar karşısında mağrur olma, hayatın zorlu ve çetinliğini göz ardı etme, ahirete hazırlık namına iyilik ve hayır peşinde koşmama birer gaflet düşüncesidir.

*“Lazim e l’ser me ku em hişyar bibin j’vê xefletê
Nagihê paşya dinê kes ne peya û ne suwar” (s. 214)*

Lazım gelmelidir ki bu gafletten uyanmalısınız. Kimse dünyanın sonuna ne yaya ne de atlı varamadı.

*“De ka rabe tu bes raze
Xwe pêk bîne gelek taze
Li Pêş te kaş û efraze
Ji vê razanê şerm nakî” (s. 26)*

Hadi kalk artık, yeter bu kadar yattığın, Çabucak kendini topl.

15 Hüseyin Peker, Şükür ve Kanaat Psikolojisi ve Eğitimi (İstanbul: Timaş, 2017), 13.

Önün yokuş ve rampadır, Bunu bildiğin halde yatmaktan utanmıyor musun?

Toplumsal Değerler

Şimdiye dek çalışmamızda Fındıkî'nin Divanı'nda yer alan bireysel değerlere dair çeşitli örnekler sunulmuştur. Ancak Divan yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal değerleri de güçlü biçimde içermektedir. Özellikle dostluk, saygı, tevazu ve hayâ gibi sosyal ilişkilerin merkezinde yer alan değerlerin işleniş, onun hem bireysel hem toplumsal düzlemde bütüncül bir değer anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada önemle vurgulamak gerekir ki; değerleri kategorize etmek, onları birbirinden tamamen bağımsız ögeler gibi düşünmek anlamına gelmemelidir. Zira Fındıkî'nin eserinde değerler, birbirinden kopuk bir şekilde değil; aksine, iç içe geçmiş, birbirini tamamlayan ve destekleyen bir yapıda sunulmaktadır. Onun şiir dili, hem bireyin içsel terbiyesini hem de toplumla olan ilişkisini aynı potada eriten bütüncül bir anlayışı yansıtır. Toplumsal değerlere dair bahsi geçen bu çerçevenin daha iyi anlaşılabilmesi adına, aşağıda Divan'dan seçilmiş birkaç beyit örneğiyle dostluk, saygı, tevazu ve hayâ gibi temel sosyal değerler somutlaştırılacaktır.

Dostluk Değeri

Fındıkî'nin dostluğun şekli ve önemine yönelik tasvirleri mevcuttur. İnsanın bu şekil ve önemleri göz önünde bulundurması gerekir. Bu nedenle insanın yaşamını devam ettirebilmesi için sosyal ilişkilerini geliştirmesi ve ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. Dostluk değeri bu noktada bireyin yaşamını kolaylaştırıcı bir güce sahiptir. Fındıkî'nin *Divan*'ında dostluğun temellendirildiği dayanaklar fedakârlık, sadakatli olma, Allah dostluğu ve maddi çıkar gözetmemek olarak ifade edilebilir.¹⁶

*“Eger zahir de ew dost in
Di batin de tenê post in
Hemi yek kêş û yek bost in
Ji wan dûr be bi hişyar. (s. 40)*

*Onlar (dostlar) zahirde dost görünürler Ancak batında post giyerler
Hepsi aynı cazibede ve ölçüde, farkları yok birbirlerinden; Onlardan uzak dur dikkatlice*

16 Cüneyt Gökçe, “Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Dostluk”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2013), 253-256.

*"Xuda bigre tamam berde
Bila l'ber te nebin perde
Nebêj ev qence ev merd e
Heye tavîk ji dijarî" (s. 40)*

*Allah'a tutun, bağlan başka kimseye değil, Başkaları sana perde olmasın.
Bu iyidir bu merttir demeyesin, Aniden sağanak yağabilir, yanılabilirsin.*

Saygı Değeri

Fındıkî'ye göre yüksek şahsiyetli kişilere saygı göstermek bir erdemdir. Bu noktada yüksek şahsiyetlerin sergiledikleri tavır ve tutumlar Allah'ın emir ve yasak çerçevesinde şekillenmişse daha fazla ihtimam gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Dini açıdan önder toplumundaki şahsiyetlerin rol model alınmasının bir gereği olarak âlimlere saygı ve önem verilmesi eser genelinde dikkat çekmektedir. Saygı değerinin insan ve toplum için önemi kaçınılmazdır. Fındıkî de bu değer çerçevesinde öğrenim ve yaşam sürecinde intisap ettiği arkadaş ve hocaları olan âlimlere büyük bir önem ve saygı göstermiştir.

*"Çi rêzan û çî Seyda ye
Çi nî'metkî Xudê daye
Cizîra me b'wî ava ye
Terîqet girt û bernadê" (s. 70)*

Ne büyük bir rehber ve şeyhtir, Yüce Allah'tan büyük bir nimettir.

Cizre'miz onun sayesinde mamurdur. Tarikat yoluna girip bir daha terk etmedi(yolu)

Tevazu Değeri

Fındıkî *Divan'*ında tevazu değerinin işlendiği beyit ve dörtlülüklerde genellikle kendisinin mağrur olmaması gerektiğini, yaratıcıya karşı hep kulluk vazifesinin bilince olması gerektiği işlemiştir. Bu noktada kendisine uymayan, İslam anlayışına ters şeylerin yapılmaması gerektiğine de dikkat çekerek Yaratıcının büyüklüğüne karşı kendi aciziyetinin de farkında olunması gerekliliğine dikkat çekmektedir. Tüm bunları yaparken suçlayıcı ya da karşı tarafı incitici bir üslupla değil öncelikle kendi nefsine hitap edici bir üslup kullanmıştır.

*"Ne ez şeyx im ku we'zê kim
Ne maldar im ku xêrê kim
Du-sê beyta ezê çêkim
Ji xeyrê vê imin nayê" (s. 38)*

*Ben şeyh değilim ki vaaz edeyim, Malım çok değil ki zekât vereyim,
Birkaç beyit söylemekten başka, Elimden bir şey gelmez ki.*

*“Elî seh ke tu we ‘zê xwe
Nebe mexrûr bi lefzê xwe
Neke tiştê ne tarzê xwe
J’rih û şaşê fihê nakî” (s. 32)*

*Ey Ali öğüt al bu nasihatten, Nasihatlerinden dolayı mağrur olma.
Sana uymayan şeyleri yapma, Sarığından ve sakalından utanmaz mısın?*

Haya Değeri

Hayâ değeri insan kişiliğinin bir benlik oluşturmada noktasında ayrımları gözetme ve farkına varma bilinçliliği olarak ifade edilebilir. Şüphesiz değişen dünya düzeninde değerlerin ve ahlaki ilkelerin geri planda kalındığının düşünülmesi hayâ değerinin yeterince öne alınmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Fındıkî’nin divanında sıklıkla soru soruyla hayâ ifadesinin dile getirmesi konunun önemini ortaya koymaktadır. Hayâ değeri insanın hem kendisine hem yaratıcısına hem de diğer insanlara karşı sergilediği bir davranıştır. Fındıkî’ye göre kişinin kendisine uymayan şeyleri yapmaması hayânın bir gereğidir. Aynı ölçüde kişinin inanç bağlamında sergilediği tutumu ve dış görünüşünün de hayâ ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir. İnsan onurunun temel taşları olan şeref ve namus olgularının korunması da hayâ değerinin korunması ile ilişkili olduğunu dile getirmektedir.

*Tam ji dunyayê weşî
Bûye xela xêr û xweşî
Berf e, qet nabê reşî
Winda bû namûs û şeref (s. 170)*

*Kendini dünyadan sakla, Hayır ve hasenat yokluğu var.
Hep kardır, beyazdır hiç karalık olmaz, Şeref ve namus kaybolmuştur.*

Divan’ın Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi

Değerler, insan yaşamının varoluşsal temellerini bilişsel, duyuşsal ve psikomotor boyutlarda etkileyen temel yapı taşlarıdır. İnsanın hem bireysel varlığını sürdürebilmesi hem de toplumsal yapı içerisinde etkin ve sağlıklı bir rol üstlenebilmesi, büyük ölçüde sahip olduğu değerlerle doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede, toplulukların kendi varlıklarını devam ettirebilmeleri, kültürel miraslarını yeni nesillere aktarabilmeleri ve sosyal düzenin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini temin edebilmeleri, değerlerin korunması ve aktarılması ile mümkündür. Toplulukların sahip oldukları nitelikleri sonraki kuşaklara ulaştırma arzusu, yalnızca biyolojik türün devamını değil, aynı zamanda kültürel belleğin canlı tutulmasını da içermektedir. Bu bağlamda bireylerin ve dolayısıyla toplumların inşasında, değerler eğitimi vazgeçilmez bir ih-

tiyaç olarak öne çıkmaktadır.

Bu noktada, edebî eserlerin üstlendiği rol son derece önemlidir. Zira edebî metinler; ahlak, değerler, dinî olaylar, gelenek ve görenekler gibi pek çok toplumsal olguyu bünyelerinde barındırır. Bu eserleri kalem alan şair ve yazarlar, içinde bulundukları toplumun değer dünyasını yansıtan aynalar gibidir. Aynı zamanda bu eserler, hem geçmiş geleceğe taşır hem de yeni nesillerin inşasında kültürel ve ahlaki bir rehberlik işlevi görür. Araştırmamız bağlamında ele aldığımız Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanı da bu türden edebî eserlerin güçlü bir örneğidir. Divan, içerdiği tasavvufi ve ahlaki değerlerle hem bireysel hem toplumsal düzeyde değer eğitime katkı sunan zengin bir metin olarak değerlendirilmektedir. Eserde yer alan değer unsurlarının çeşitliliği ve derinliği, onu yalnızca edebi değil, aynı zamanda eğitsel bir kaynak haline de getirmektedir.

Bu bağlamda, şimdiye kadar çalışmamızda Fındıkî'nin Divanı'nda yer alan değerlerin tespiti ve önemi üzerinde durulmuştur. Ancak, bu değerlerin muhatap kitleye nasıl aktarıldığı, yani değer aktarımında kullanılan yöntemler de en az değerlerin kendisi kadar önemlidir. Dolayısıyla bundan sonraki bölümde, Fındıkî'nin değer aktarımında başvurduğu dil, üslup, semboller ve anlatım teknikleri gibi unsurlar ele alınacak; değerlerin hangi yöntemlerle okuyucuya veya dinleyiciye ulaştırıldığı detaylı biçimde incelenecektir. Fertlere aktarılan değerlerin eğitimi noktasında insanların duyuşsal yanlarının güçlendirilmesi gerekmektedir. Değer eğitimi, duyuşsal alana hitap eder ve bireylerde tutum değişikliğini hedeflemektedir.¹⁷ Kişilerin öncelikle duyuşsal alanına hitap eden değerler eğitimi bütüncül noktada insanın bütün alanlarına hitap etmeye yöneliktir. Çünkü bilişsel, duyuşsal ile psiko-motor alanlar birbirini etkileme gücüne sahiptir. Bu noktada ele alınan değerlerin aktarımı fertlerin yaşamsal sahaları açısından bütüncül bir görünüme sahiptir.

Değerlerin aktarımı noktasında çeşitli yaklaşımlar kullanılmaktadır. Geleneksel toplumlarda değerlerin gündelik hayatın içerisinde bir bütün olarak sonraki nesle aktarıldığı söylenebilir. Her ne kadar modern dönemde yaşadığı da gerek aldığı klasik medrese eğitimi gerekse yaşadığı toplumsal şartlar bakımından geleneksel olması müellifin değerleri bir bütün olarak ele almasına zemin hazırladığına müşahade edilmektedir. Buna uygun olarak eserde değerlerin bir bütün olarak ele alındığı ve muhataplara aktarılmasında dolaylı olarak telkin etme, ahlaki muhakeme, örnek olay ve rol model yaklaşımların işlendiği söylenebilir. Bu noktada çalışma sonucu elde ettiğimiz verileri kısaca ifade edeceğiz.

17 Gündüz, "Bir Ders Kitabı Olarak Molla Halil es-Si'irdî'nin Nehcü'l-Enâm Adlı Eserinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", 760.

Telkin yaklaşımında amaç, kişiye belirli değerleri aşlamak veya onları içselleştirmesini sağlamak ve kişinin değerlerini arzu edilen değerlere en yakın hale dönüştürmektir.¹⁸ İnsanoğlunun kişilik oluşumu ve toplumsal ahlaki kişiliğin temel taşlarından olan değerlerin kişilerin gelişim süreçleri göz önüne alındığı zaman ergenlik öncesine kadar olan kısımda kullanılması içselleştirme sürecini hızlandıracaktır. Bu bakımdan ergenlikle beraber kişiler kendini kanıtlama ve söz sahibi olma isteği bu noktada telkin yaklaşımının işlevselliğini arttıracak bir konudur. İnsanoğlunun toplumsal hayatta kendini kanıtlama ve varlığını ön plana çıkarma isteği düşünüldüğü zaman telkin yaklaşımının etki ve kalıcılığı ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Bu yöntemin mantığında yer alan ana düşünce aşılanmak istenen değer yeterince söylenir ve gösterilirse insan sonunda o istenilen davranışı sergileyeceğidir.²⁰ Bu konuda kişinin içinde bulunduğu gelişim özellikleri göz ardı edilmeyerek bu yaklaşımın kullanılması gerekir. Değerlerin kişiler tarafından sahiplenmesi ve bu değerlerin kişilik içinde yer edinmesi önem arz eden bir konudur.

Fındıkî'nin *Divân* adlı eserinde telkin yaklaşımının örneklem oluşturacak beyit ve dörtlükler mevcuttur. Tasnif sonucu tespit edilen değerlerin eğitimi telkin yöntemiyle ilişkili olarak açıklamaya çalışılacaktır. *Divan*'da yer alan değerlerin öğretimi noktasında telkin yoluyla değer eğitimi yaklaşımı kullanıldığı söylenebilir. Bu noktada telkin yoluyla değerler eğitiminin öğretilmesinde örneklem olan beyit ve dörtlüklerin bolca kullanıldığı görülmektedir. Özellikle telkin yaklaşımının yukarıda izah ettiğimiz tövbe, dostluk, takva, sabır, tevekkül ve bilinçlilik (gaflete düşmeme) değerlerinin öğretimi ve aktarımı noktasında kullanıldığı söylenebilir.

*'Bike tewbe bi qelbê saf
Eya bê 'eqî û bê însaf
Ne kû dîsa bikî îxlaf''*(s. 18)

*Saf kalp ile tövbeni yap, Ey akılsız ey insafsız.
Sakın bir daha caymayasın bu sözünden bu ahdinden.*

*"Divê dost lev bikin sebrê
Şerik bin xweşî û qehrê
Heta ku ew biçin qebrê
Eger ne, hîç e ew yarî''*(s. 42)

18 Suparka, Douglas P. ve Johnson, Patricia L., Values Education: Approaches and Materials akt. Hasan Meydan, "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), (Erişim 16 Eylül 2022), 99.

19 Soner Aladağ, İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Kazanma Düzeyine Etkisi (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009a).

20 Korkmaz, "Değerler Eğitimi Yaklaşımları", 54.

*Dostlar birbirlerine sabretmeliler, İyilikte ve kötülükte ortak olmalılar,
Onlar kabre gidene kadar, Öyle değilse o yarenlik boşunadır.*

**“Musulmanî bi dev nabê
Bi hirt û hirtê çênabê
Bibêj ew kes bila şabê
Ku safî bî ji riyayê”**(s. 36)

*Müslümanlık laf ile olmaz, Laf kalabalığıyla da olmaz.
De ki o kişi sen olmak isterse, Riyadan kendini arındırır.*

Değerler eğitimi açısından ele alınan diğer yaklaşım ahlaki muhakemedir. Fındıkî'nin *Divan*'ında yer alan bazı değerler ahlaki muhakeme yaklaşımıyla ele almak mümkündür. Ferdin içinde bulunduğu ahlaki dönem, sosyal hayatını şekillendirme ve inşa etmede etkilidir. Bu noktada çeşitli değerlerin ahlaki muhakeme yoluyla aktarımı da mevcuttur. Özellikle tövbe, öz denetim, gaflete düşmeme, dostluk gibi değerler ahlaki muhakeme ve sorgulama olgularını bünyesinde barındırmaktadır. Bu noktada *Divan*'daki değerler ve ahlaki muhakeme yaklaşımı arasındaki ilişkiyi *Divan*'da yer alan beyit ve dörtlükler ile ifade etmeye çalışacağız. İslam inancı gereği olarak insan yaşamının nihayete ermesi ve bu dünyadan göçmesiyle beraber ahiret hayatı başlamaktadır. Bu noktadan itibaren dünya hayatında yapılan fiili eylemler, davranışlar ve düşünceler ekseninde bir hesap olacaktır. Ferdin içinde bulunduğu hal gereği bu tür ahiret inancının diriliği için derin bir muhasebe ve denetimin olması gerekir. Ahlaki muhakeme çerçevesinde bazı beyitleri örnek verebiliriz.

**“Sebeb vîqasî emmane bi şûn da
Ev e qeyda wekû pê me girêda
Heçî vê qeydê neşînî di îro
Sîba rûreş ewê bê mehşerê da”** (s. 54)

Bu sebepten dolayı geri kaldık, Bu dostluklar ayağımıza vurulan bir prangadır.

Kim ki bu prangayı kırıp atmazsa yarın mahşerde yüzü kara olanlardan olur.

**“Heta kengî tuwê ha bî
Ji vê razanê ranabî
Li ser rêka xwe kar nabî
Heval çûne tu may cî da”** (s. 18)

*Ne zamana kadar böyle kalacaksın, O uykudan uyanmayacak mısın?
Yürüdüğün bu yol sana fayda getirmez, Yoldaşlar gitti sen ayrı kaldın.*

*“Lêbelê her kes dibêjî dînya mi j’ bo axret e
 ‘Alime xeybê dizanî wê ji ber hîlnê sitar
 Wê demê rast û derewçî wê ji hevdu kişf bibin
 Ne b’xwezî wî, ku di wê rojê bibî bê î’tibar”*(s. 218)

Herkes der ki benim dünyam ahiret içindir, Sadece gaybın sahibi bilir ve o perdeleri kaldıracak.

O gün dürüst olanla yalancı olan ortaya çıkacaktır, O gün itibarsız olan kişinin yerinde kimse olmak istemeyecektir.

Ahlaki muhakeme yoluyla değerler eğitiminin aktarılması başvurulması gereken ikinci metottur. Ahlaki muhakemenin bünyesinde yer alan zıtlıklar ve çelişkiler bireylerin karar vermesi sağlamaktadır. İslam esaslarının yerine getirilmesi toplumsal hayatta arzu edilen model insanın erdemli kişiye dönüştürülerek inşa kimliğinin oluşturulması mevcut metodun etkin kullanılması ile mümkündür. Değerler arasında çakışmanın yol açtığı problem ve sorunların aşılması mevcut ahlaki muhakeme yolunun arzu edilen biçimde kullanılması ile sağlıklı bir ivme kazanacağı kanaatindeyiz. Seyyid Fındıkî eserinin genelinde kullandığı üslup ve işaretlere baktığımız İslam inancında da mevcut olan ödül-ceza ikileminin sıklıkla kullanması insanın sahip olduğu olgunluk çerçevesinde bir muhakeme yapmasını sağlamaya itmektedir. Ahlaki muhakeme yoluyla ele alınan değerleri tövbe, dostluk, takva, saygı, sevgi ve tevekkül değerleri olarak ifade edebiliriz. Yukarıdaki değerlerin ahlaki muhakeme yoluyla aktarılması bünyelerinde bulundukları yapıları bireye aktarma hususunda anlam kazandıracaktır. Fındıkî’nin tespit edilen değerlere yönelik görüşlerini anlatırken özellikle zıtlıklar kullanması ve bu zıtlıklar neticesinde varılan sonuca yönelik ödül veya cezanın kullanılması metodun bünyesinde bulunan özelliklere uygunluğunu ortaya koymaktadır.

Divan’da ele alınan bir başka metot ise örnek olay inceleme metodudur. Örnek olayda bireylerin irdelemeleri sonucu ortaya çıkan değerlerin karşılaştırması ve batıl realitenin ürünü olan olguların değerler üzerinde etkisini incelemek ve doğru kabul gören değerlerin içselleştirilmeleri öğrenenler tarafından inşa edildiğinde değer haline dönüşme daha hızlı bir şekilde olacaktır. Bu noktada örnek olayın günlük toplumsal hayatta meydana gelme olasılığı ve farklı yaklaşımlara ve değerlendirmelere açık olması örneklemin etki gücünü arttıracaktır. Fındıkî’nin başından geçen bir olayı toplumsal realitede yer alan bir şahısla ilişkilendirmesi örneklemini kişisellikten çıkarıp toplumsal bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. Örnek olayda bilgi değerinin önemi, saygı değerinin önemi gibi değerlerin keşfi söz konusu örnekleimde mümkündür. Örnek olay ile değerlerin incelenmesi olayı insana sosyal hayatta karşılaşma olanağı olan örneklerin sunulması ve fertlerin yaşanan ya da yaşanılması muhtemel bir olay karşı karşıya konulup

vereceği tepkiler amaçlanır. Bu noktada insanlar çoğu olayı tecrübe etmeden önce öğrenecek ve anlamlandırma yoluyla yaşamda rahatlık sağlanmış olacaktır.

Eserde karşımıza çıkan bir diğer metot ise rol model sunmadır. Fındıkî yaşadığı bağlamı da esas alarak eserinin çeşitli noktalarında bazı rol modeller sunmaktadır. Rol model metodunun kullanılma nedenine baktığımızda insanın ilişki kurduğu bireyle kendini özdeşleştirme yoluna başvurmasıdır. Rol modelin etkinliği ne kadar fazla ise bireyle kurulan ilişki de o derece güçlü olacaktır. İslam düşüncesindeki ödül-ceza ilişkisine baktığımızda rol modelin önemi daha da artmaktadır. Kişinin model şahsiyeti taklit etmede ödül alacağını bilmesi, model şahsiyete daha çok dikkat etmesini ve davranışlarının aynısını yapmaya motive eder.²¹

Bu noktada İslam inancında rol model denilince akla gelen Hz. Peygamberdir. *Divan*'ın genel perspektifine baktığımız zaman da karşımıza çıkan rol model Peygamber efendimiz Hz. Muhammed modelidir. Fındıkî'nin yettiği bağlam ve İslam inancının gereği olarak rol model olarak sunulacak kişi İslam dünyasının önderi Hz. Peygamberdir. *Divan*'ın genel mahiyetine bakıldığı zaman bağlamın da verdiği bir etkiyle karşımıza çıkan rol modeller peygamberlerden sonra, âlimler, şeyhler, halk âşıkları ve Fındıkî'nin mürşitleri olmuştur. Bu noktada İslam âleminin rol modelleri dışında halk âşıklarına da yer verilmesi *Divan*'ın halkın tüm kesimine hitap etmesi noktasında oldukça göze çarpan bir niteliktir. İnsanın sadece manevi bir varlık olmadığını yaşadığı bağlamın yaşayış ve kültür hafızasını da bünyesinde taşıyor oluşuna dikkat çekmesi oldukça dikkate değer bir yandır. Rol model olarak belirtilen şahıslar dışında kötülüğün sembolleri olan Cemşid ve Zal mazmunları da örneklem olarak ele alınabilecek mahiyettedir. Rol model sunumunda kötülerin de ifade edilmesi değerlerin davranış örüntüsüne dönüşmesinde olumlu ve olumsuz birer pekiştireç niteliğindedir. Genel mahiyette *Divan*'a baktığımız zaman karşımıza çıkan rol modelleri topluca şöyle ifade edebiliriz: Peygamber Efendimiz, Halifeler, Ashab-ı Kiram, Âlimler, Said Nursi, Şeyh Seyda, Müezzîn Cemil, İmam Niman, Halk Âşıkları, Mollalar, kötülük modelleri Cemşid ile Zal'dır.

*"Meke xanî evê xanê
Binêre halê dewranê
Muhammed Mustafa kanê
Hema qet em dirêj nakî"* (s. 28)

*Bu hanı kendine menzil yapma, Şöyle bir devrana bak,
Muhammed Mustafa nerede, En iyisi sözü fazla uzatmayalım.*

21 Şakir Gözütok, «İslam'da Karakter Eğitiminde Rol Model», *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: 2016), 73.

*"Heçî mehsûbê Seyda bî
Dikim hêvî ku dilşa bî
Qiyamet kul i me rabî
Xilas bit ew bi yek carî"(s. 44)*

*Kim ki Seyda ya taraftar olursa, Bütün ümitleri sevinçle dolar.
Kiyamet o zaman bizim yanımızdan kalkar, Bir kere gelip geçer biter.*

*"Eli bes ke ji nalînê
Tu nawestî ji kalînê
Sebîr ke wek Memê Zînê"(s.100)*

*Ali yeter bu kadar inlediğin, Bu inlemelerden yorulmaz mısın?
Sabret Mem u Zin gibi.*

*"Ger ku çavê me bibit spî wekî Ye'qûb ji girîn
Hindik e hêjî ji qehra çûyina şahê mezin" (s.270)*

*Eğer ağlamaktan gözlerim kör olsa Yakup (Peygamber) gibi
Kör olmak bile az gelir büyük şeyhimin ölümü için.*

SONUÇ

Fındıkî'nin kaleme aldığı Divan adlı eser, içerdiği değerlerle bireysel ve toplumsal hayatın ahlaki temellerine ışık tutmaktadır. Eserde yer alan değerler yalın bir dille ifade edilmiş, bu da eserin hem halk arasında anlaşılır olmasını hem de yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. İnceleme kapsamında bilgi, sevgi, tevekkül, tövbe, takva, sabır, çalışkanlık ve gaflete düşmeme gibi bireysel; dostluk, saygı, tevazu, dünya malına değer vermeme ve hayâ gibi toplumsal değerlere yer verildiği görülmüştür. Bu değerler tasnif edilirken, kategorilerin yalnızca kavramsal bir kolaylık sağlama amacı taşıdığı; gerçekte ise tüm değerlerin birbirini tamamlayan ve bütüncül bir yapıda olduğu vurgulanmıştır. Değerlerin kaynağına bakıldığında, Fındıkî'nin tasavvufi ve dini kimliğinin etkisi açıkça hissedilmektedir. Eserde yer alan değerlerin büyük bir kısmının İslami öğretilere dayandığı, ancak bunların toplum hayatına yansımada kültürel unsurların da belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, din ve kültürün bir arada değerlerin şekillenmesinde ve aktarılmasında etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında değerlerin sadece varlığı değil, bu değerlerin okuyucuya nasıl aktarıldığı da ele alınmıştır. Özellikle telkin, ahlaki muhakeme, örnek olay anlatımı ve rol model sunma gibi yöntemlerin kullanıldığı görülmüştür. Bunlar arasında telkin ve rol model yöntemi öne çıkmakta, geleneksel eğitim anlayışında da sıklıkla başvurulan bu metotların etkisini sürdürdüğü görülmektedir. Fındıkî'nin Divanı, değerleri açık bir biçimde sunmakla kalmayıp aynı zamanda bireyin

içsel gelişimine rehberlik eden bir yol haritası sunmaktadır. Değerlerin doğrudan anlatımı kadar örtük biçimde aktarılması da bireyde ahlaki bir bilinç oluşturulmasına hizmet etmektedir. Bu yönüyle eser, hem bireysel hem toplumsal düzeyde şahsiyet inşasına katkı sağlayan önemli bir kaynak niteliğindedir.

Sonuç olarak, Fındıkî gibi toplum nezdinde saygınlığı olan bir şahsiyetin kaleme aldığı bu tür eserlerin incelenmesi, sadece edebi açıdan değil; ahlaki, kültürel ve pedagojik bakımdan da önemli katkılar sunmaktadır. Değerlerin insan hayatının merkezinde yer aldığı ve bu değerlerin bireyde ahlaki bir sistem kurmak için eğitime konu edilmesinin gerekliliği, bu çalışma ile bir kez daha ortaya konmuştur. Divan adlı eser, bu anlamda hem geçmişle bağı kuvvetlendiren hem de geleceğe yol gösteren önemli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Çalışmanın daha derinlemesine anlaşılması için ilgili tezimize başvurulması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

Akbaba-Altun, Sadegül. “Eğitim Yönetimi ve Değerler”. Değerler Eğitimi Dergisi 1/1 (2003), 7-18.

Erzen, M. Said. *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*. İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 2007.

Karasakal, Şaban. “Seyyid Ali Fındiki ve Kadı Beydavi’ye Haşiye-leri”. *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*. ed. Nesim Doru. 305-320. İstanbul: 2012.

Özdemir, Ahmet. “Abdülhamid Şâhî (ö.2003)”. Şark uleması. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.

Özdemir, Ahmet. “Hasan Bilen (1924-1997)”. Şark uleması. Ankara: İlahiyat Yayınları. 2014.

Özdemir, Ahmet. “Silopi ile Zaho Arasında İlim Elçisi Olan Âlimler”. Üç Ülkenin Kavşağında Silopi Uluslararası Sempozyum Bildirileri ed. İbrahim Baz. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

Özdemir, Ahmet. “Tahsin İbrahim Dûskî”. Şark uleması. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.

Sabuncu, Serdar. “Seyda Seyyid Ali Fındıkî’nin Hayatı ve Tasavvufî Kişiliği”. E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 8/1 74-92.

Sabuncu, Serdar. *Seyyid Ali Fındıkî’nin Hayatı Tarikatı ve Tasavvuf Anlayışı*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.

Yazıcı, Kubilay. “Değerler Eğitimi’ne Genel Bir Bakış”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 19 (2006), 499-522.



Seyyid Feyzullah Erzen'in Levâmi'u'l-Cevâhir Adlı Eserinde Kaleme Aldığı Şiirlerin Şekil ve Muhteva Açısından İncelenmesi

Doç. Dr. Emin CENGİZ

Giriş

İslam kültür ve medeniyetinin inşasında önemli bir rol üstlenen medreseler geçmişten günümüze Anadolu coğrafyasında eğitim müesseseleri olarak toplumun ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Cumhuriyet dönemiyle başlayan süreçte yeni eğitim sisteminde medreseler ikinci planda kalsa da tamamen ortadan kalkmamış ve günümüze kadar Anadolu'nun çeşitli yerlerinde varlıklarını devam ettirerek ilmi anlamda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Medrese kurumları günümüzde olduğu gibi yakın tarihimizde de adından söz ettirecek önemli ilmî şahsiyetlerin yetişmesini sağlamıştır. Bu gelenekte yetişmiş ilim adamlarının bazıları da sadece talebe yetiştirmekle kalmamış, toplumun ihtiyaç duyduğu dini meselelerde bir referans kaynağı olmuş ve bu minvalde önemli eserler kaleme almışlardır. Şırnak'ın Güçlükonak ilçesine bağlı Fındık nahiyesinde dünyaya gelen Seyyid Feyzullah Erzen (1932-2002) de medrese geleneğiyle ilim tahsil etmiş ve önemli eserler telif etmiş bir ilim adamıdır.

Feyzulah Erzen, son yıllarda akademik camianın ilgisini çekmiş ilmi kişiliği ve telif ettiği eserleri lisansüstü tezlere, bilimsel makalelere,¹ ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongrelere² konu olmuştur. Bu çalışmada ise Feyzulah Erzen'in hayatı ve ilmi kişiliğinin yanı sıra telif ettiği en önemli çalışmalardan biri olan *Levâmi'u'l-cevâhir bi isnâ 'aşere fennen yucâhir* isimli eserinde kaleme aldığı Arapça şiirleri, şekil ve muhteva açısından incelemeye tabi tutulacaktır.

1 Örnek için bk. Emin Cengiz, "Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Levâmi'u'l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmeleri", *The Journal of Mesopotamian Studies*, 5(1), (2020).

2 Örnek için bk. Ahmet Gül, "Şeyh Seyyid Feyzullah el-Erzen'in Tefsir ve Ulu mu'l-Kur'ân'a Dair Bazı Görüşleri", *Üç Ülkenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu*, Ed. İbrahim Baz vd., (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018).

1. Seyyid Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Eserleri

Müellif eserlerinde ismini; Seyyid Feyzullah Erzen b. Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan el-Buhtî el-Findikî b. Şeyh Ömer b. Şeyh Hasan el-Hatîb es-Siirdî el-Kâdirî el-Hasenî şeklinde tanıtmaktadır. Feyzullah Erzen, kendisini Botan yöresine, Siirt'e ve Güçlükönak'ın Fındık köyüne nisbet ettiği gibi tasavvufta kendisini Kadirî amelde ise Şâfiî olarak tanımlamaktadır.³

Seyyid Feyzullah'ın dedeleri Irak'tan Türkiye'ye geldiklerinde evvela Erzen şehrine yerleştikleri için 1935 yılında soyadı kanunu çıkınca o dönem ailenin önemli büyüklerinden olan Gümüşhane il müftüsü İsmail Hatip Efendi "Erzen" soyadını almak istemiştir. Ardından Cizre Müftülüğü kanalıyla ekser çoğunluğu Fındık nahiyesinde ikamet eden diğer akrabalarına bir yazı göndererek onların da bu soyadını almalarını talep etmiş, tüm aile bu teklifi kabul edince de Erzen soyadını almışlardır.⁴

Feyzullah Erzen, 1932 yılında, günümüzde Şırnak'ın Güçlükönak ilçesine bağlı bir köy olan Fındık nahiyesinde dünyaya geldi. Babası Şeyh Muhammed Efendi (1891-1967) annesi ise Rahime Hanım'dır. İlkokulu doğduğu köyde okumaya başlamıştır. Babasından Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı öğrenip Arapçaya giriş mahiyetinde dersler almıştır. İlim tahsili için Yavuzoymak (Ziving) köyüne ve Cizre'ye gitmiş bir müddet de Irak'ın Zaho beldesinde ilim tahsil edip geri dönmüştür.⁵ İki yıl Iğdır'da Molla İbrahim'den ders aldıktan sonra Cizre'ye bağlı Yeşilyurt (Cınbır) köyünde fahri imamlık yapan amcası meşhur Seyyid Ali Findikî'den (öl. 1968) ders almaya başlamıştır. Yeşilyurttan Cizre'ye döndükten sonra bir müddet Cizre müftüsü Mahmut Bilgi Efendi'nin öğrencileri arasına katılmıştır. Bir ilim yolcusu olarak bu defa yolu Suriye'ye düşen Feyzullah Erzen, orada Şeyh İbrahim Hakkı el-Basretî'den (öl. 1963) tasavvuf icazeti alıp geri dönmüştür. Ardından tekrar Suriye'ye gidip Molla Ahmet Kürdi el-Bafevî'den (öl. 1960?) ilmi icazetini aldıktan sonra Türkiye'ye dönmüştür.⁶

Molla Feyzullah Erzen, askerlik dönüşü önce Kasrik köyünde ikamet eden Şeyh Abdullah'ın kızı Şükriye Hanım ile evlenmiş, birkaç sene sonra da Cizreli Abdullah Yavuz'un kızı Hatice Hanım'la ikinci bir evlilik yapmıştır. Erzen'in her iki eşinden dokuzu erkek ikisi kız

3 Feyzullah Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir bi İsnâ 'Aşere Fennen Yucâhir*, (Silopi: [mahtut eser], 1992/1417). 1/392; Cengiz, "Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı", 7.

4 Said Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*, (İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2007), 11.

5 İbrahim Yılmaz, "Şırnaklı Bir Âlim: Molla Feyzullah Erzen ve Fıkıhla İlgili Eserleri" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2012), 60,61.

6 Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/392; Recep Özdirek, "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirmesi", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010*, ed. M. Nesim Doru, (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 718; Cengiz, "Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı", 7.

olmak üzere toplam on bir çocuğu olmuştur.

Molla Feyzullah, Cizre'nin köylerinde ve Van'da fahri imamlık yaptıktan sonra uzun yıllar Cizre'nin Kocapınar (Amerin) köyüne resmi imam olarak görev yapmış ve burayı bir ilim yuvasına dönüştürmüştür. Silopi'nin Ortaköy (Gundhedî) köyünde de iki sene imamlık yaptıktan sonra emekli olup Silopi'ye yerleşmiştir. Bir ilim yolcusu olarak bütün ömrünü ilim öğrenmeye, talebe yetiştirmeye ve ilmi eserler telif etmeye adanmış Feyzullah Erzen, 10.08.2002 Cumartesi günü 70 yaşında vefat etmiş ve Silopi'de defnedilmiştir. Amelde şafii mezhebine, tasavvufta ise Nakşibendi ve Kadirî tarikatına müntesip olan Molla Feyzullah Erzen; Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe ve temel seviyede İngilizce bilmekte idi.⁷

1.1. Eserleri

Feyzullah Erzen, çeşitli ilim dallarına dair Arapça ve Kürtçe olmak üzere pek çok eser kaleme almıştır. Genellikle toplumun ihtiyaçlarına binaen kaleme aldığı risalelerinin yanı sıra kendisine gelen talep üzerine de bazı meseleleri konu edinen eserler yazmıştır. Müellifin belli başlı eserleri şunlardır:⁸

1. *Levâmi' u'l-cevâhir bi isnâ 'aşere fennen yucâhir.*
2. *Ârâu'l-'urâ fi imtinâ'i'z-zuhri ba'de'l-cum'ati fi'l-kurâ*
3. *Keşfu'l-ervâk 'an ahkâmi'l-fulûsi ve'l-evrâk*
4. *Zekâtu'l-mâl tehillu li'l-âl*
5. *en-Nuktatu fi tahâreti'l-'unt*
6. *İkdu'l-e'âlî fi hidmeti 'ani'l-Ğazâlî*
7. *Kavlu'n-nâhî 'ani'l-âlâtî'l-melâhî*
8. *Ahle'l-evvât fi'l-kıraati 'ale'l-emvât*
9. *Îcâzu'l-cevâb fi zebîhati ehli'l-kitâb*
10. *er-Rudûdu'd-dâmiğa fi'r-reddi 'ale'l-mevlidi'l-Kurmancî*
11. *Mevlid: Hate sefadî mevlidi Mustafa*
12. *Mevlid: Gule narenci mevlide Kurmanci*
13. *Vakıf*
14. *Âyetun kerîme*
15. *fi Fazli savmi receb*

Müellifin bütün çalışmaları büyük oğlu ve aynı zamanda icazetli öğrencisi olan Abdülkadir Erzen Hoca tarafından bir araya getirilmişse de mevcut eserlerinin bir kısmı matbu bir kısmı ise mahtut (el yazma) olup yeni çabaları beklemektedir. Son yıllarda ilgili eserler hakkında önemli akademik çalışmaların yürütülmesi sevindirici bir

7 Cengiz, "Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı", 6.

8 Eserlerinin içeriğiyle ilgili bilgi için bk. Cengiz, "Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı", 7-11.

gelişmedir.⁹

1.1.1. *Levâmi'u'l-cevâhir* Adlı Eserin Tanıtımı

Sırasıyla 405, 449 ve 444 sayfadan oluşan üç ciltlik eserin ismi ilk iki ciltte *Levâmi'u'l-cevâhir bi isnâ 'aşere fennen yucâhir* şeklinde geçerken, üçüncü ciltte ise *Levâmi'u'l-cevâhir bi isnâ 'aşere 'ilmen yucâhir* şeklinde yazılmıştır. Orijinali el yazma olan eser, 1996 yılında daktilo çıktısı şeklinde basılmış ve bu nüsha fotokopi ile çoğaltılmıştır.¹⁰ Eserin daktilo çıktısının üzerinde bazı yerlerde el yazısı ile bir kısım ilaveler yapılmıştır. Örneğin bazı şiirlerin tamamı¹¹ veya bir kısmı¹² el yazısıyla yazılmış, bazı mebhasların başında el yazısıyla bir giriş yazısı eklenmiş,¹³ birinci cildin sonunda el yazısıyla müellifin hayatı eklenmiş¹⁴ ve her cildin sonunda el yazısıyla bir fihrist eklenmiştir.¹⁵ Ayrıca eserde mebhas, bölüm veya fasılların yer yer el yazısıyla yazıldığı da görüldüğünden eserin büyük oranda daktilo çıktısı olmakla birlikte muhtelif yerlerinde hat yazılarının olduğunu da ifade etmek gerekir. Eserin büyük çoğunluğu Arapça olsa da bir derleme eser olması hasebiyle içerisinde Kürtçe beyitler¹⁶ ve Osmanlıca pasajlar da bulunmaktadır.¹⁷

Müellif, birinci cildin girişinde eseri yazma amacını şu ifadelerle açıklamaktadır: “Daha önceki dönemlerde ve bundan sonra da olacağı gibi yirminci asrın insanının ihtiyaç duyduğu ilim ve meseleler ile ilgili bir kitap yazmak istedim. Zira bu meseleler ilim talipleri için faydalı ve yol gösterici olup onları cehaletten koruyacak ve tembellik illetinden kurtaracaktır. Onlar bu kitaptan kendilerine faydalı olan ve hoşlarına gidecek şeyleri seçecek ve zararlı olan şeyleri bileceklerdir. Bu kitabın okurları hangi cevheri seçeceklerini ve hangi çiçeği toplayacaklarını öğreneceklerdir.”¹⁸

9 Feyzullah Erzen'in hayatına dair geniş bilgi için ayrıca bkz. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, I, 392-398; M. Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*, 109-112; Şaban Karasakal, “Seyyid Feyzullah Fındîkî ve Levâmi'ul-Cevâhir Adlı Eseri”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 58, (Ağustos-Ekim 2013) 201-209.

10 Yılmaz, “Şırnaklı Bir Âlim Molla Feyzullah Erzen”, 67.

11 Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 3/2.

12 Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/4.

13 Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/259.

14 Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/392-398.

15 Örnek için bk. Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/399-405.

16 Eserde Molla Ahmed el-Cezerî'nin doğum tarihini tespit etmek maksadıyla el-Cezerî'nin Kürtçe divanından bazı beyitlerin delil olarak nakledildiği görülmektedir. Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 2/240-243.

17 Eserde, bir tartışmada “galip ve mağlubu” tespit etme tekniğiyle ilgili Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin *Kenzü'l havâs* isimli Osmanlıca eserinden bir pasaj nakledilmiştir. Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 2/358-360. İlgili pasajın alındığı yer için bk. Seyyid Süleyman el-Hüseynî, *Kenzü'l havâs keyfiyet-i Celb ve Teshir*, (İstanbul: Tevsi-i Tıbbat Matbaası, 1332), 4/184-186.

18 Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/2,3.

Müellif bu eseri tedris ve irşad faaliyetleri esnasında uzun yıllar boyunca üzerinde çalıştığı meseleleri mümkün merteye konularına göre tasnif ederek mebhaslar şeklinde yazmıştır. O, ikinci cildin girişinde bu eserin “keşkûl” tarzında yazıldığına işaret etmektedir.¹⁹ Keşkûl tarzı eserler, çeşitli ilim dallarına dair bilgileri bir arada topladığı için “hazâin” (hazinelere), “mihlât” (karma/torba) veya “zembil” gibi isimlerle de anılmış antolojik veya derleme türü çalışmalardır. Bu tür eserlerin yazarları genellikle öğrencilik yıllarında veya farklı ilimlerle ilgili çalışmaları esnasında önemli gördüğü bölümleri not almış daha sonra birtakım tashihler ve ilaveler yaparak bazen de hiçbir ekleme yapmadan derlemelerini kitaplaştırmışlardır. Keşkûl tarzı eserlerin konuları çeşitli olduğu için okuyucu kitlesi de geniş olup farklı yaş gruplarına, çeşitli meslek erbabına ve birçok ilim ehline hitap eder.²⁰

On iki ilmi ihtiva eden *Levâmi’u'l-cevâhir*’in birinci cildinde kâinatın yaratılışı, kalam ilmi, ruh-ceset ilişkisi, sihir, tılsım, makro âlem, bazı hadisler üzerine mülâhazalar, cin ve şeytanla ilgili bilgiler, tasavvufi bazı incelikler ve bazı âyetlerin tefsiri ele alınmıştır. İkinci ciltte felsefeye geniş bir yer ayrılmış, ayrıca Arap dilinin çeşitli unsurları ile kıssalar, yemek ve âdâbı, rüya, ilham, keramet gibi konular, tasavvufi bazı meseleler ve peygamberler tarihinden ilginç bazı olaylar nakledilmiştir. Üçüncü cilt ise tamamen fikhî konulara tahsis edilmiştir.²¹

2. Müellifin *Levâmi’u'l-cevâhir*’de Kaleme Aldığı Şiirler

Feyzullah Erzen’in kaleme aldığı *Levâmi’u'l-cevâhir* adlı eseri incelediğinde çeşitli ilim dallarına ait mebhasların başında müellife ait şiirlerin ilave edildiği görülmektedir. Büyük çoğunluğu derleme olan bu eserin yazara ait olduğu kesin olan en önemli kısımlar işte bu şiirlerdir. Girişinde şiir eklediği mebhaslar şunlardı: “Deniz alemi”, “İnsan ruhu ve yapısı”, “Sihir, remel ve tılsım”, “Gökyüzü ve uzay alemi”, “hadis”, “Cin ve şeytan”, “Tasavvuf”, “Tefsir” ve “Fıkıh”.

Müellif bu şiirleri ilgili mebhasın konusuna uygun bir içerikte yazmış ve şiirin sonunda kendisine ait olduğunu belli etmek için ismini ve “el-Fındikî” nisbesini zikretmiştir. Kalam bahsinin başında da bir şiire yer verilmiş²² ancak bu şiirin Feyzullah Erzen’e aidiyeti tespit edilememiştir. Söz konusu şiirleri ve Türkçe tercümeleleri şu şekildedir:

19 Erzen, *Levâmi’u'l-cevâhir*, 2/4.

20 Keşkûl tarzı eserlerle ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Hüseyin Elmalı, “el-Keşkûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/324; Atik Aydın, *Arap Edebiyatında Keşkûl Geleneği Bahâuddin el-Âmilî Örneği*, (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2014), 15-19.

21 Nurullah Agitoğlu, “Şırnaklı Bir Âlim Olarak Seyyid Feyzullah Erzen ve Bazı Hadis Konuları ile İlgili Görüşleri”, *Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Şırnak 8-9 Eylül 2018*, (Şırnak: İksad Yayınevi, 2018), 126.

22 İlgili şiir için bk. Erzen, *Levâmi’u'l-cevâhir*, 1/8.

العَالَمُ الْبَحْرِي

يا بِحَارَ الْمَاءِ أَوْكَارَ الصَّدَفِ	مزرع المرجان والدردف
الْهَوَاءِ امْتَصَّ حِينَ انْكَدَرِ	فَعَلِمَهَا وَفِيهَا النَّفْعُ انْكَشَفِ
فِيهَا لُطْفُ اللَّهِ لَا يُنْهَضُ	لَوْ فَقَدْنَاهَا لَمَا كَانَ الرَّجْفُ
عَالَمُ الْبَرِّ إِذَا قِسْنَا بَهَا	كَانَ زُنْعًا وَقَلِيلًا مَا انْتَصَفِ
يا فَقِيرَ الْفِنْدِيكِ كُنْ نَاطِرًا	كَيْفَ حَكَمُ اللَّهِ فِينَا وَالتَّطَفُّ ²³

*Ey denizler, deryalar, Ey Sedef yuvaları
Mercan inciyle beraber cevher ovaları*

*Hava çekilir, kapanır içine bulanırsa deryalar
Hem üstünde hem içinde inkişaf eder çoğu faydalar*

*Denizlerde bulunur Allah'ın sayısız ihsanı
Yok olsa hareket kalmaz, kim tutar cihanı*

*Edersek karaları denizle kıyas
Çeyreğinden biraz fazla olur mikyas*

*Ey fakir Fındıki ibret nazarıyla bak etrafına
Gör nicedir Hakkın hükmü ile lütfu biz kullarına*

الرَّوحُ وَالْهَيْكَلُ الْإِنْسَانِي

وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ فَقُلْ	مَنْ أَمْرِي ذَا الْجَوَابِ لَا يَطْلُ
فَإِنَّ مَعْنَاهُ طَوِيلٌ وَجَزِيلٌ	لَمَنْ لَهُ لُبٌّ سَلِيمٌ وَجَمِيلٌ
إِذْ لَوْ سَأَلْتَهُمْ عَنِ الْخُدُوثِ	أَوْ قَدِيمٍ لَا غَيْرَ مِنْ بَحْوثِ
فَقُلْ لَهُمْ هِيَ مِنْ فَعْلِ رَبِّي	أَوْجَدَهَا كَغَيْرِهَا فِي الدَّرَبِ
أَيَّ إِنِّهَا حَادِثَةٌ مَخْلُوقَةٌ	بِالْأَلْسُنِ السَّلِيمَةِ مَنْطُوقَةٌ
فَإِنْ يَقُولُوا كَيْفَ ذَا فَقُلْ لَهُمْ	قَلِيلٌ عِلْمُكُمْ فَلْيَدِرُوا حَالَهُمْ
أَوْ كَانَ مِنْهُمْ وَقَعَ السُّؤَالُ عَنْ	مَاهِيَةِ الرُّوحِ فَقُلْ شَيْءٌ عَلَنٌ
مَنْ أَمْرِي يَفْعَلُ مَا قَدْ يَشَا	وَكُلُّ مَخْلُوقٍ بِذَا الدَّرَبِ مَشَى
الرُّوحُ جَوْهَرٌ بَسِيطٌ مَفْرَدٌ	عَنْ كُلِّ مَا نُلَاحِظُ مَجْرَدٌ
وَلَيْسَتْ الرُّوحُ مِنَ الْأَخْلَاطِ	وَلَا بِمَخْلُوقٍ مِنْ اخْتِلَاطِ
لَمْ تُخْلَقْ مِنْ امْتِزَاجِ الْعُنَاصِرِ	لِلْعُنْصَرِ وَلِلْمِزَاجِ غَايِرِ

بل خصَّها اللهُ بِخلقٍ منفردٍ	مغايرٍ لِهَذَا الخَلْقِ الْمَطْرَدِ
فهي ذا شيءٍ لا كالأجسامِ	ولا كأغراضٍ في ذا النِّظامِ
بل إنَّه أحدثها بِأمره	كَوْنُها بِخَلْقِه وطَوْرُه
لِأجلِ تأثيره في الحياةِ	في هذه الأجسامِ بِالصِّفَاتِ
فَمَنْ يحظُّ عِلْمًا بهذا يدرك	ما قد تَلَّاهُ فيضُ اللهِ الْفُنْدِكي ²⁴

*Sana ruhtan soruyorlar onlara söyle
"Allah'ın işidir" cevap uzamaz öyle*

*Çünkü sığmaz kelâma ve manası derin
Sözüm aklı fikri sağlamlar için*

*Sualleri şöyle olsa "Ruh hâdis midir?"
Veya "Kadîm benzeri bir bahis midir"*

*"Rabbin işlerinden bir iştir" söyle cevabında
Diğer varlıklar gibi var ettiği icabında*

*Sorsalar "Bu nasıl olur?" sen onlara söyle
"Yetmez ilminiz" bilsinler hallerini söyle*

*Farz edelim onlardan gelse şöyle bir سوال
"Nedir ruhun mahiyeti" De ki: "Açık bir hâl"*

*Rabbimin emrindendir. Dilediğini yapar Allah
Her mahluk buna uyar buna tabi olur maşallah*

*Ruh cevherdir sadece, basit ve müfrettir
Görülmez her şeyden yalın, mücerrettir.*

*Ruh bir mürekkep değildir, bir karışım değil
Karılarak yaratılmış bir alaşım değil*

*Yaratılmış değildir, unsurların harcıyla
Terkip ve unsurlardan ayrılır mizacıyla*

*Ama Rabbim var eylemiş onu hem hususi ve tek
Benzemez alışlagelmiş gayrı varlıklara pek*

*Cisme benzer şey değil ne varsa bu âlemde
Araza da benzemez var olan bu sistemde*

*Fakat yaratmış Rabbim kudret eliyle
Var edip biçim vermiş en güzel şekliyle*

Maksat hayat âleminde payı tesiri olsun
Cisimlerde sıfatlarıyla etkisi bulunsun

Bu ilme sahip olan idrak eder anlamını
Hak rızası uğruna Fındıkînin kelâmını

السَّحَرُ وَالرَّمْلُ وَالطَّلَسَمَاتُ وَالتَّنْوِيمُ الْمَغْنَاطِسُ

عِلْمُ السَّحَرِ عِلْمَانِ	فِي الشَّرْعِ يُذَمَّانِ
لَا فِي شَرْعِنَا وَحْدَهُ	بَلْ كُلُّ الَّذِي بَعْدَهُ
مَمْلُوءٌ مِنَ الضُّرِّ	مَشْحُونٌ مِنَ الشَّرِّ
قَدْ هَاجَرَهُ النَّفْعُ	أَوْ نَقَرَهُ الشَّرُّ
عِلْمٌ مِنْهُمَا يَنْصُرُ	بِالنَّجْمِ كَمَا يَظْهَرُ
ذَا عِلْمُ الطَّلَسَمَاتِ	يَقْوَى بِالسَّمَاوَاتِ
وَالثَّانِي مِنَ الْعِلْمَيْنِ	لَا يَشْرِبُ مِنْ ذَا الْعَيْنِ
أَيُّ عَيْنِ السَّمَاوَاتِ	كَعِلْمِ الطَّلَسَمَاتِ
بَلْ عِلْمٌ عَلَى اسْتِقْلَالِ	مَمْلُوءٌ مِنَ الْأَحْوَالِ
لَا نَجْمٌ بِهِ يَنْصُرُ	لَا شَمْسٌ بِهَا يَظْفَرُ
ذَا سَحَرٍ بِلا اسْمٍ غَيْرِ	كَالْأَوَّلِ فِيهِ الضَّبُّ
فَأُبْغِضَ هَذَيْنِ لِلَّهِ	وَانْصَرَقُوا فَيُضِ اللَّهُ
هَذَا الْعِلْمُ قِسْمَاهُ	قَدْ حَرَّمَهُ اللَّهُ
لَكِنْ حَلَّهُ قَالُوا	حَيْثُ اسْتَوْجَبَ الْحَالُ
كَالتَّعْلِيمِ لِلْفِرْقِ	بَيْنَ اللَّغْوِ وَالْحَقِّ
حَيْثُ كَانَ فِي الْعَصْرِ	خَلْقٌ مِنْ ذَوِي السَّحَرِ
مِنْ بَيْنِ الْمُهْمَّاتِ	يُبْدُونَ النَّبَوَاتِ
مَعَ أَنَّهُمُ السَّحَّارُ	فِي بَاطِنِهِمْ كُفَّارُ
قَالَعَالِمُ بِالسَّحَرِ	الْقَاصِي مِنَ الْكُفْرِ
يَفْرُقُ ذَا مِنَ الْآخَرِ	وَالْمُبْعُوثُ مِنْ سَاحِرٍ ²⁵

*Bil ki sihir efsun ilmi iki çeşittir
Cümlesi şeriat tarafından yerilir*

*Sâde İslâm şeriatında değil zâhir
Kötülenir diğer bütün dinlerde sihir*

*Zararla doludur hepsi
Şerle dopdolu cümlesi*

*İçinde bulunmaz asla bir menfaat
Sakındırmış nefret ettirmiş şeriat*

*İki ilimden biri yardım alır bir miktar
Yıldızlardan kuvvet alır görüldüğü kadar*

*İlm-i tılsım diye adlandırılır bu ilim
Semalardan, gökyüzünden güç alır bu ilim*

*İkinci kısmı bu ilimlerin
Su içmez pınarından ilkinin*

*Aksine müstakil bir bilim kolu
Türlü türlü ahval ile dopdolu*

*Ne yıldızı var onunla zafer olsun
Ne de güneş lâzım ki muzaffer olsun*

*Uzak dur bu ikisinden, sevme Allah aşkına
Dinle Feyzullah'ın kelâmını, uyma şaşkına*

*Bu ilimlerin her ikisini
Rabbim haram eylemiş hepsini*

*Lâkin kimine göre bunlar helal
Bir şartla ki: icap ederse ahval*

*Fark etmeyi öğretmek için meselâ
Tamdan ayırmak için batılı hakla*

*Nitekim asrımızda mevcut birileri
Bu işlerle meşguller var bir sihirleri*

*Bunların mühim işlerinden biri
Kâhinlikle gaipden vermek haberi*

*Halbuki bunların hepsi birer sihirbaz
Batınları şirkle dolu kâfir oyunbaz*

*Kim olursa sihir ilminin âlimi
Olur kâfirlerin en gaddar zâlimi*

Böyle ayrılır sihir diğerlerinden
Sihirbaz fark edilir peygamberlerden

الْعَالَمُ الْعُلْوِي أَي السَّمَاءِ وَمَا فِيهَا

وفي الْعَالَمِ الْعُلْوِي فَوْقَ الْهَوَاءِ	وفيما وراءَ الْأَثَرِ الْحَقِيقِي
شَمْسٌ كَوَاكِبُهَا جَلِيَّةٌ	ذَوَاتٌ لِحَرِّ وَضَوْءٍ رَشِيقِ
فَيَنْمُو الْجُسُومُ وَيَنْمُو النَّبَاتُ	وَيَنْمُو الْحَيَوَانُ فِي ذَا الطَّرِيقِ
وَيَعْلُو الْبَخَارَاتُ مِنْ حَرِّهَا	وَيُمْطَرُ مُذْنُ بَمَاءٍ رَحِيقِ
وَتَصْبِحُ أَرْضُنَا مَخْضَرَةً	بِشَمْسٍ وَمَا وَهَوَاءٍ صَعِيقِ
سَمَاوُنَا مِنْهَا تَجِي الْبَرَكَاتُ	وَرَحْمَةُ مَوْلَانَا خَيْرُ الرِّفَاقِ
عَلَى بَابِهِ الْفُنْدِيقِ وَاقِفٌ	وَرَا حِ لِنَفْسِهِ وَصَفِ الْعَتِيقِ ²⁶

Havanın üstünde ulvi yüce alemde
Gerçek esirin maddesinin ötesinde

Ulvi, yüce alemde, havanın üstünde
Hem gerçek esir maddesinin ötesinde

Güneşler var, gezegenlerle bezeli
Hararetli ve göz alıcı ışıkları var

Gezegenlerle süslenmiş güneşler var
Hararetli ve göz alıcı ışıklar

Cisim ve bitkiler büyür, gelişir
Canlılar böyle artar bereketlenir

Gelişir, büyür cisimler, bitkiler, otlar
Böyle artar bereketlenir canlılar

Cisimler, bitkiler, otlar büyür, gelişir
Bu yolla canlılar artar, bereketlenir

Buharlar, göğe ađar su hararetiyle
Yağdırır bulutlar cennet şarabı gibi suları

Hareketiyle gökyüzüne yükselir buharlar
Cennet şarabı gibi sular yağdırır bulutlar

Göverir toprağımız, yeşillik gelir dünyaya
Gürleyen hava, su ile güneş gelince bir araya

*Semamız indirir bereketi
Mevlâmuz Teâlanın rahmeti*

*Fındîkî bekler dergahının kapısını
Umar nefsi için azatlık köle vasfını*

في أحاديث مفيدة جداً

بحثنا لا مستطيل في الحديث يا رسول
قد سطرنا البحث هذا وهو من خير المقول
الحديث كان قولاً منه أو فعلاً صدر
أو من الأصحاب كانا صادفاً منه القبول
إن دين الله يُبنى في الأصول الأربعة
ذكر إجماع قياسي وأحاديث الرسول
فدشرف بالحديث يا فقير الفندي
كئ تصير من رجال الله أصحاب العقول²⁷

*Hadis bahsimiz epey uzun değil ey bal peteği
Bu mevzuğu yazdık zira en hayırlı söz öbeği*

*Hadis, peygamberin sözü ya da fiilidir
Veya ashabında görüp kabul ettiğidir*

*İslâm dini bina edilir dört esas üzerine
Dayanır Kur'an, icma, kıyas ve peygamber sözüne*

*Ey fakir Fındîkî, öğren müşerref ol hadis ilmi ile
Allah erlerinden, akıl sahiplerinden olasın diye*

الْجِنُّ وَالشَّيَاطِينُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا

الْجِنُّ وَالشَّيَاطِينُ صِنْفَانِ
فَأَبْدَأُ بِالْأَوَّلِ لَا الثَّانِي
فَإِنَّهُ الْمَخْلُوقُ مِنْ قَبْلِنَا
أَي سَابِقٌ لِهَذَا الْإِنْسَانِ
فَعَمَرُوا الدُّنْيَا بِأَشْكَالِهَا
وَأَفْسَدُوا فِيهَا بِأَلْوَانِ
فَبَدَّلُوا بِغَيْرِهِمْ سُرْعَةً
بِفِعْلِ مَوْلَاهُمْ الرَّحْمَنِ
أَصْغِ لِمَا يَقُولُهُ الْفَنْدِيُّ
فَإِنَّهُ مَسْطُورٌ فَرَقَانِ²⁸

*Bil iki sınıftır cin ile iblis şeytan
İlkiyle başlar şeytanı çıkar aradan*

*Bizden önce yaratılmış cin taifesi
Yani insanlardan önce mevcut cümlesi*

27 Erzen, *Levâmi'ü'l-cevâhir*, 1/227.

28 Erzen, *Levâmi'ü'l-cevâhir*, 1/259.

*Türlü şekille mamur eylediler dünyayı
Çeşit çeşit fesatlıkla bozdular burayı*

*Sonra tebdil edildi başka varlıklarla cin cemaati
Bu fiillerin hepsi de Rahman olan Allah'ın kudreti*

*Kulak ver Fındıkî' nin sözüne tabi ol uyruğuna
Bunların hepsi yazılmış Furkan'a, Hakk'ın buyruğuna*

تعريفُ التَّصَوُّفِ

تَصَوُّفُ الْمَرْءِ وَقُوفٌ لَهُ	فِي أَدَبِ الشَّرْعِ مِنَ الظَّاهِرِ
لَكِنْ يَرَى حِكْمَهُ فِي الْبَاطِنِ	مِنْ ظَاهِرِ نَفْسِهِ فِي الْآخِرِ
ثُمَّ الْوُقُوفُ بَاطِنًا مِثْلَ ذَا	حَتَّى يَرَى حِكْمَهُ مِنْ ظَاهِرِ
لِلْمَرْءِ قَدْ يَحْصُلُ حَسَنُ الْكَمَالِ	بِهَدْيِ الْحُكَمَاءِ يَا نَاطِرِي
فَكُنْ كَهَذَا الْمَرْءِ يَا فُنْدِكِي	تَقَرُّ مِنَ الْقُلُوبِ بِالظَّاهِرِ ²⁹

*Tasavvuf kişinin bilmesi, vâkıf olmasıdır.
Şeriatın zahiri adabını tanınmasıdır.*

*Maksadı hükmünü görmektir iç âleminde
Ahiren apaçık görmektir kendi nefsinde*

*Sonra batınen bunun gibi vâkıf olmaktır
Hatta zahiren hükmünü görmek anlamaktır*

*Kişiyi bir kemal hasıl olur çözüdür düğüm
Zahiri ve batını hükümle ey iki gözüm*

*Ey Fındıkî ol böyle latif şahıs emsâli
Temiz bir kalbin olur ayna misâli*

مبحثُ التَّفْسِيرِ

فَسِّرِ الْقُرْآنَ لَا بِإِشْتِهَائِي	إِذْ نَبِيُّ اللَّهِ عَنْ هَذَا نَهَى
بَلْ بِأَرَاءِ الرَّسُولِ الْمُصْطَفَى	أَوْ بِرَأْيِ صَحْبِهِ أَهْلِ الْوَقْفِ
أَوْ تَفَاسِرِ الَّذِينَ فَسَّرُوا	لَا بِأَقْوَالِ الَّذِينَ قَصَرُوا
أَذْبُنَا الدِّينَ فِي هَذَا الصِّدْدِ	فَقَتَمَسَكْ ذَيْلَ أَصْحَابِ الْمَدَدِ
فَأَوْصِيكَ يَا فَقِيرَ الْفُنْدِكِي	بِالسَّلُوكِ الْحَقِّ فِي ذَا الْمُسْلِكِ

Uyma nefsine tefsir ederken Kur'an'ı³⁰
Zira nehyetmiş dinle resul-i Zîşânı

Fakat kutlu peygamberin sözü, fikriyle
Veya vefalı ashabının reyi ile

Ya da bak tefsirine ehl-i tefsirin
Kapılma tesirine ehli taksirin

Zayıflattık dinimizi bu bahiste
Himmet ehline tutun sen imdat iste

Duy öğüdümü ey fakir Fındıkî
Bu meslekte ol hak yolun sâliki

مبحث الفقه

تَفَقَّهَ فَعَلِمَ الْفَقْهَ فِي الْفَضْلِ سَابِقُ	على ما سِوَاهُ مِنْ عُلُومِ الْمَفَاخِرِ
لِكُلِّ اشْتِيَاقٍ وَاجْتِهَادٍ وَهَمَةٍ	فَتَمْتَلِئُ بَطْنًا لِفَمِّ الْحَنَاجِرِ
فَحَسْبُكَ خَيْرًا أَنَّ خَيْرَ الْخَلِيقَةِ	وَخَيْرَ جَمِيعِ الرُّسُلِ تَاجُ الْمُهَاجِرِ
يَقُولُ فَقِيهٌ أَخْبَرُ أَلْفَ عَابِدٍ	وَيَقْوَى عَلَى الشَّيْطَانِ وَسَطَ الْمَجَازِرِ
أَيَا فَيْضَ اللَّهِ الْفَيْدِي تَنْصُحُ السَّوَى السَّوَى	وَتُخَفِّيكَ أَنْتَ فِي عَمِيقِ الْحَوَافِرِ
وَتَقْتَادُ هَذَا يَا قَلِيلَ الْمُرُوءَةِ	إِلَى أَنْ تُوَارَى فِي شُقُوقِ الْمُقَابِرِ ³¹

Fıkıh öğren zira fıkıh fazilette öndedir
İftihar edilen diğer ilimlere önderdir

Bütün özlem, gayret ve himmetlerin başı,
Karnın doygunluğu ve ağızların aşısı.

Hayır olarak sana yeter ki hayırlısı halkın,
Muhacirlerin tacı, üstünü cümle enbiyanın.

Buyurur bin abitten hayırlıdır bir fakih,
Şeytanla savaşta daha güçlü, fikri sahih.

Ey Feyzullah Fındıkî başkasına öğüt saçarsın,
Ama sen derin çukura düştüğünde kavramazsın.

Böyle idare edersin ey müriüvveti az miktar,
Böyle sürer kabir çukuruna gömülene kadar.

30 Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/342.

31 Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 3/2.

3. İlgili Şiirlerin Şekil ve Muhteva Açısından İncelenmesi

Seyyid Feyzullah Erzen, *Levâmi' u'l-cevâhir*'de mebhâşlar şeklinde ele aldığı on iki ilimle ilgili önemli meseleleri derlemiş ve bunlardan dokuz tanesinde ilgili bahsin içeriğiyle uyumlu birer şiir yazmıştır. Müellif eserinde dercettiği birbirinden farklı ilimlerle ilgili bölümlerin başında ilgili ilmi tanımlayıcı ve içeriğiyle uyumlu şiirler yazmıştır. Birbirinden farklı ve çeşitli ilmî konularda şiir yazmak, geniş ve zengin bir bilgi birikimi, çok güçlü bir kabiliyetin yanı sıra edebî zevk gerektirdiği göz ardı edilemeyecek hususlardandır.

3.1. Şekil Açısından İnceleme

Seyyid Feyzullah Erzen, klasik Arap şiirine uygun beyitler halinde kaleme aldığı şiirlerinde basit ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Kafiye uygunluğu, vezin mecburiyeti ve nazmın kendine has bazı zaruri durumları haricinde garip kelimeler ve karmaşık ifadeler kullanmayarak anlaşılır ve kavranabilir bir dil kullanmıştır. Bunun yanı sıra şiirlerin içeriğinden kaynaklı çeşitli ilimlerin ıstılahlarını yoğun miktarda kullanmıştır. Şiirlerde özellikle aynı kelime veya kökten gelen tekrarlarla anlamın pekiştirildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra müellif şiirlerinde adını veya "el-Fındıkî" nisbesini kullanarak şiirlerin kendisine aidiyetini pekiştirmiştir.

Müellif, şiirlerinde Kur'ân âyetlerinden iktibasta bulunmuştur. Örneğin, "İnsan ruhu ve yapısı" mebhasının başında yazdığı şu beyitte İsrâ 17/85'ten iktibas etmiştir:

من أمررني ذا الجواب لا يطل³²

وبسئلونك عن الروح فقل

Şiirlerinde kullandığı dile bakıldığında Feyzullah Erzen'in Arapçaya son derece hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle manzum eserlerde konu ve biçimden kaynaklanan bazı problemlerin olması garip karşılanmamalıdır. Dolayısıyla bu şiirlerin bazı beyitlerinde muğlak veya farklı anlaşılacak ifadelerin varlığı inkâr edilemez. Şiirlerde mevcut bazı problemler şu şekilde sıralanabilir:

a. Bazı ifadelerde kafiye veya vezin kaygısından kaynaklanan ve ilk bakışta anlaşılamayacak şekilde muğlak ibarelerin bulunması. Örneğin tasavvuf bahsinde yazdığı şiiri bu açıdan muğlak ifade ve tabirler içermektedir.³³

b. Bazı şiirlerinde kafiye veya vezin kaygısından haşiv yapıldığı

32 Erzen, *Levâmi' u'l-cevâhir*, 1/79.

33 Bk. Erzen, *Levâmi' u'l-cevâhir*, 1/290.

görülmektedir. Haşiv; cümlelerin esas öğelerinden olmayıp kast edilmek istenen asıl manaya herhangi bir katkısı bulunmayan ziyade kelimelerdir.³⁴ Haşiv, genellikle vezin gereği veya seci amacıyla yapılır.³⁵ Söz konusu şiirlerde görülen; “يا ناظري” ve “يا فيندي” şeklindeki nidalar ihtiyaç fazlası lafızlar olup haşiv olgusuna örnek olarak verilebilir.

c. Şiirlerde yazım ve baskı tekniklerinden kaynaklı bazı problemler göze çarpmaktadır. Eserde dönemin klasik metot ve yazım anlayışı ile baskı (daktilo) tekniğinden kaynaklanan bazı problemler söz konusudur. Çok az yerde hareketin kullanılması, çoğu kelimenin farklı biçimlerde okunması ve anlaşılmasına sebebiyet verdiğinden kavramların karışmasına ve mananın anlaşılmasında zorluğa neden olmaktadır. Örneğin şiirlerde daktilo yazısının kapatılarak bazı kelimelerin elle düzeltilmeye çalışıldığı görülmektedir.³⁶

d. Şiirlerden üçü (Sihir ve Remel Bahsi, Ruh ve İnsanın Yapısı, Tefsir Bahsi) mesnevi şeklinde yazılmıştır. Diğer şiirlerin de kendi içlerinde kafiye uyumuyla yazıldığı anlaşılmaktadır.

3.2. Muhteva Açısından İnceleme

Çeşitli ilim dallarıyla ilgili tanımlayıcı ve irşad edici şiirler yazan müellif genel itibarıyla ilahi kudret ve tefekkür, ruh ve metafizik konular, batıl inançlara karşı uyarı, İslami ilimlerin önemi, tasavvufi kimlik ve ahlak ile kişisel muhasebe ve dini nasihatler gibi değer yargıları işlemiştir.

Seyyid Feyzullah Erzen'in şiirleri içerik açısından incelendiğinde, Kur'an ve sünnet eksenli sağlam bir ilmî temele dayandığı görülür. Şiirlerinde tabiatın işleyişi üzerinden Allah'ın kudreti anlatılırken, ruh, cin, şeytan ve sema gibi metafizik konular kelâmî bakışla ele alınır. Fıkıh, tefsir, hadis gibi temel İslami ilimlerin önemine sıkça vurgu yapılır; sihir ve batıl inançlara karşı sert bir duruş sergilenir. Tasavvufun ise şeriata uygun bir içsel arınma yolu olduğu ifade edilir. Şair, öğütlerinde hem toplumu hem de kendini muhatap alarak samimi bir muhasebe dili kullanır. Bu yönüyle şiirler, didaktik karakterli olup hem bilgi verir hem de manevî terbiyeye yönlendirir.

34 M. Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belâgat*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 81. Şiirde Haşiv örneği için ayrıca bk. Sedat Akay, “Halil Hulki Efendi ve Sirâcî fî Nazmî'l-İsâgûcî İsimli Eseri”, *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18, (2022), 164.

35 Bk. İsmail Durmuş, “İtnâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/219.

36 Bk. Erzen, *Levâmi'u'l-cevâhir*, 1/79.

SONUÇ

Feyzullah Erzen, Şırnak yöresinde yetişmiş ve bölgenin önemli ilim adamlarından ilmî icazetler almış bir şahsiyettir. O, tedrisat ve irşad ile geçen ömründe pek çok talebe yetiştirmiş ve önemli eserler telif etmiştir. En hacimli ve en önemli eserlerinden birisi *Levâmi'ü'l-cevâhir bi isnâ 'aşere fennen yücâhir* adlı üç ciltlik kitabıdır. Bu eser, müellifin de belirttiği üzere çeşitli ilimlerle ilgili önemli bilgileri ihtiva eden keşkûl tarzında kaleme alınmıştır. Bu tarz eserler genellikle müellifin uzun yıllar boyunca mütalaa ettiği ders notlarını veya okuyup önemli bulduğu bölümleri bir araya topladığı derleme çalışmalarıdır. Bu nedenle eserin içeriği büyük oranda farklı müelliflere ait bölümlerden oluşmaktadır. Feyzullah Erzen'in bu esere en önemli katkısı, mebhaslar halinde derlediği eserin dokuz bahsinde kendisine ait Arapça şiirler ilave etmesidir. İlgili bahsin konusuyla uyumlu ve o ilmi tanımlayıcı bir içerikle kaleme aldığı şiirlerinde Arapçaya hakimiyeti ve şiire vukufiyeti açıkça görülmektedir. Ne var ki, bazı şiirlerinde kafiye veya vezin kaygısıyla hareket ettiği, çeşitli ilimlerin kavramlarını muğlak ifadelerle kullandığı ve eserin yazım ve baskı tekniklerinden kaynaklı birtakım problemler göze çarpmaktadır.

Manzum eserler, zevkli ve kolay bir üslupla öğrenmeyi sağlamaları, şiirin musikisi sayesinde hatırlamaya imkân vermesi, nesre göre ezberlenmesinin daha kolay olması gibi sebeplerle tercih edilen eser türlerindendir. Bu açıdan şiirlerin; edebî zevkin aşılandığı, edebî üslubun kavratılması ve nazım tekniğinin öğretilmesi amaçlanan bir örnek olarak kullanılması ve eserleriyle ilim ve irfan dünyamıza önemli bir miras bırakan bilginlerin hayatları ile bilimsel çalışmalarının araştırılıp ortaya çıkarılarak ilim dünyasına kazandırılması gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah. “Şırnaklı Bir Âlim Olarak Seyyid Feyzullah Erzen ve Bazı Hadis Konuları ile İlgili Görüşleri”. *Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi Şırnak 8-9 Eylül 2018*. Şırnak: İksad Yayınevi, 2018.

Akay, Sedat. “Halil Hulki Efendi ve Sirâcî fî Nazmî'l-Îsâgûcî İsimli Eseri”, *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 18, (2022), 155-173.

Aydın, Atik. *Arap Edebiyatında Keşkûl Gelenegi Bahâuddîn el-Âmilî Örneği*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2014.

Cengiz, Emin. “Molla Feyzullah Erzen'in Hayatı ve Levâmi'ü'l-Cevâhir Adlı Eserinde Arap Diliyle İlgili Değerlendirmele-

ri". *The Journal of Mesopotamian Studies*, 5(1). (2020). 3-20. <https://doi.org/10.35859/jms.2020.661395>

Durmuş, İsmail, "İtnâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Elmalı, Hüseyin. "el-Keşkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Erzen, Feyzullah. *Levâmi'ul-cevâhir bi İsnâ 'Aşere Fennen Yucâhir*. Silopi: [mahtut eser], 1992/1417.

Erzen, Said. *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*. İstanbul: Kilim Matbaacılık, 2007.

Gül, Ahmet. "Şeyh Seyyid Feyzullah el-Erzen'in Tefsir ve Ulu-mu'l-Kur'ân'a Dair Bazı Görüşleri". *Üç Üllkenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu*. Ed. İbrahim Baz vd., Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.

el-Hüseynî, Seyyid Süleyman. *Kenzü'l havâs keyfiyet-i Celb ve Teshir*. İstanbul: Tevsî-i Tıbbât Matbaası, 1332.

Karasakal, Şaban. "Seyyid Feyzullah Fındîkî ve Levâmi'ul-Cevâ-hir Adlı Eseri". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 58, (Ağustos-Ekim 2013), 199-220.

Özdirek, Recep. "Cumhuriyet Döneminde Şırnak Bölgesinde Yaşayan Âlimlerin Fıkıhla İlgili Eserlerinin Değerlendirmesi". *Ulusla-rarası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010*. ed. M. Nesim Doru. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.

Saraç, M. Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belâgat*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yılmaz, İbrahim. "Şırnaklı Bir Âlim: Molla Feyzullah Erzen ve Fı-kıhla İlgili Eserleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ha-ziran 2012). 57-8



Min Ravâi'î'l-Kur'ân Adlı Eserinde Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin Kıraatlere Dair Görüşleri

Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ

Giriş

Sözlükte “ka-ra-e” fiil kökünden türeyen ve kısaca “okumak, telafuz etmek, toplamak”¹ anlamlarına gelen *kıraat* kelimesi, terim olarak “Kur’ân kelimelerinin nasıl edâ edildiğini ve bu kelimelerin farklı okunuş şekillerini râvîlerine isnad ederek ortaya koyan ilim”² olarak tarif edilmiştir. Bu ilim Hz. Peygamber’den günümüze kadar devam eden ve Kur’ân’ı, Allah Teâlâ’nın indirdiği şekilde doğru okumayı gaye edinen bir eğitim süreci dahilinde bize ulaşmıştır. Bu bağlamda İslâm âlimleri, bütün dîni ilimlerin kaynağı mesabesinde olan Kur’ân’ın doğru okunup anlaşılması konusunda büyük çaba sarfetmiş ve bu alanda sayısız eserler telif etmişlerdir. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî’nin bu çalışmamıza kaynaklık teşkil eden *Min Ravâi'î'l-Kur'ân* adlı eseri, bu gayeye binaen yazılmış önemli eserlerdendir. Bu çalışmada söz konusu eser kıraat açısından incelenmiş, Bûtî’nin kıraatlere dair görüş ve düşünceleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî ve *Min Ravâi'î'l-Kur'ân* Adlı Eseri

İslami ilimlerin birçok dalında eserler kaleme alan Bûtî, 1929 yılında Şırnak’ın Güçlükönak ilçesine bağlı Yağmurkuyusu (Cêleka) köyünde doğmuştur. Doğduğu yerin Botan bölgesinde bulunması sebebiyle Bûtî nisbesiyle meşhur olan Muhammed Saîd, 1934’te ailesiyle birlikte Şam’a göç etmiştir. Başta babası Molla Ramazan ve Hasan Habenneke

1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, haşiye. el-Yâzıcî vd. (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993), “şhd”, 1/128; Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-‘Asriyye, 1420/1999, 249.

2 Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (b.y.: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye 1420/1999), 9; Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425.

el-Meydânî ile onun öğrencisi Mahmûd el-Mardînî gibi hocalardan Kur'ân, siyer, İslâm akaidi, Arap dili grameri derslerini almıştır. Daha sonraki eğitim kademelerinde tefsir, mantık, hitabet ve fıkıh usulü gibi temel İslami bilimleri tahsil etmiştir. Bûtî, resmi tedrisâtına Saruca bölgesindeki bir ilkokulda başlamış, sonra Mancak Camisi bünyesindeki Tevcîhü'l-İslâmî Enstitüsünde devam etmiş, ardından 1953-1955 yılları arasında Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesinde lisans eğitimini tamamlamıştır. 1960 yılında Dimaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesinde akademik kariyerine başlayan Bûtî, 1975'te profesör unvanını almıştır. Bûtî hem dini ilimler alanında hem de siyasi alanda Sûriye devletinin önemli şahsiyetlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.³ Ayrıca o, hayatı boyunca Şam başta olmak üzere Suriye'nin farklı şehirlerindeki camilerde vaazlar vererek halkı bilinçlendirip irşat etmeye çalışmıştır. Onun bu vaazlarına, aralarında gençlerin ve kadınların da bulunduğu binlerce insan katılmaktaydı. Bununla birlikte kişisel internet sitesinde de okuduğu hutbeleri bulmak mümkündür.⁴ Bûtî, 21 Mart 2013 yılında Şam'daki İmân Mescidinde vaaz verirken uğradığı suikast sonucu şehit olmuştur.⁵

Kur'ân, sünnet, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, felsefe, siyer, biyografi, tarih, edebiyat, eğitim ve irşat gibi farklı alanlarda çalışmaları bulunan Bûtî'nin bazı önemli eserleri şunlardır: *Min Revâ'i 'i'l-Kur'ân, el-İnsân: Müseyyer em muhayyer, Hâzâ vâlidî, Muhadarât fi fikhî'l-mukâren, el-İslâm, el-Hubb fi'l-Kur'ân, Menhecü'l-hadârati'l-İslâmiyye, el-lâmezhebiyye, es-selefiyye, Şahsiyyât isteokafatnî, el-Mer'etü beyne tuğyâni nizâmî'l-ğarbî, Âişe ümmü'l-müminîn, Menhecü'l-hadârati'l-insâniyye fi'l-İslâm, Kadâya fikhîyye muasıra, el-Cihâd fi'l-İslâm, 'Akidetü'l-İslamiyye, Bedî 'u'z-zamân Sa 'id Nursî: Hayâtühü ve ba 'zu âsârihî, Fikhü's-sîreti'n-nebeviyye, Mem û Zîn, el-Hikemü'l-'Atâ'iyye, Difâ 'ani'l-İslâm ve't-târih, Tecribetü't-terbiye-ti'l-İslâmiyye.*⁶

Çalışma konumuzun kaynak eseri olan *Min Ravâ'i 'i'l-Kur'ân*, Kur'an tarihi, Kur'ân ilimleri ve tefsir tarihi hakkındadır. Müellif eserini, mukaddime ve girişten sonra üç kısma ayırdığını söylemektedir. Birinci kısımda Kur'ân'ın cem'i (toplanması), kitâbeti (yazılması), res-

3 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Hâzâ Vâlidî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 29-32; Bayram Pehlivan, "Bûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/221-222; el-'Allâmetü's-Şehîd Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî/es-Sîretü'z-Zâtiyye, Erişim (09 Haziran 2025); Mahsum Aslan, "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 347-349.

4 Bk. Halil Aldemir, "Min Ravai'l-Kur'an Çerçevesinde Butî'nin Kur'an Tarihi ve Ulumu'l-Kur'an'a Yaklaşımları ile Kur'an'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 666.

5 Aslan, "Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı", 349.

6 el-'Allâmetü's-Şehîd Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî/es-Sîretü'z-Zâtiyye, Erişim (09 Haziran 2025); Pehlivan "Bûtî", Ek-1/222-224.

mü'l-Kur'ân, yedi harf, kıraat, mekkî-medenî, tefsirin doğuşu, gelişimi ve muhkem-müteşâbih gibi Kur'ân tarihi ve bazı Kur'ân ilimleri yer almaktadır. İkinci kısımda Kur'ân'ın kâinat, insan ve hayatla ilgili felsefesi, i'câzü'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân, Kur'ân'da tasvir, Kur'ân'ın eğitim metodu ve Kur'ân tercümesinin imkânı gibi Kur'ân'ın üslubu ve anlatım yöntemiyle alakalı konular işlenmiştir. Üçüncü kısım ise ikinci kısımda anlatılan teorik bilgiler eşliğinde bazı Kur'ân metinlerinin anlaşılmasına çalışılmasından ibarettir.⁷

Müellif *Min Revâi'i'l-Kur'ân*'da konuları aktarırken asgari miktarda okuyucuya yetecek kadar bilgi vermeye çalıştığını, fazla teferruata girmeyip ilgili konularda sadece izlenimlerini aktardığını, böylece okuyucuya genel bir bakış açısı kazandırmaya çalıştığını belirtmiştir. O, ayrıca öncelikli amacının Kur'an'ın Arap diliyle ilgili konularına yoğunlaşmak olduğunu ifade etmiştir.⁸

Eserin ilk iki bölümünde Bûtî'nin Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri, Kur'ân'ın eğitim metodu ve üslubu başlıkları altında seçtiği konular Arap dili ile yakından ilgili olduğu gibi, toplumun Kur'ân'la irtibat kurmasını sağlayacak türden konular olmaları yönüyle son derece dikkat çekicidir. Bu da Bûtî'nin hayatı boyunca salt akademik faaliyet yerine davet ile iç içe bir akademik faaliyet yürütme prensibinin doğal bir yansımasıdır.⁹

2. Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin Kıraatlerle İlgili Görüşleri

Min Ravâi'i'l-Kur'ân adlı eserde Bûtî'nin kıraatle ilgili görüş ve düşüncelerini görmek amacıyla onun bu alana dair ele aldığı konuları sırasıyla tahlil etmekte fayda vardır.

2.1. Kıraatlerin Menşei Hakkındaki Görüşleri

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Osman döneminde yetkili komisyon tarafından tekrar yazılıp çoğaltılarak şehirlere gönderilmişti. Bu aşamada Hz. Osman insanları bu Mushaflara yönlendirerek onun kıraatini esas almalarını ve buna uymayan diğer kıraatleri terk etmelerini emretmiştir. İnsanlar da bu Mushaf hattına uyan ve sahih mütevatir bir senetle Hz. Peygamber'den nakledilen kıraatleri okumaya devam etmiş, di-

7 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Min Ravâi'i'l-Kur'ân teemmülât 'ilmiyye ve edebiyye fî Kitâbillâhi 'azze ve celle* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 15-16.

8 Bk. Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'ân*, 13; Mehmet Yaşar, "Ramazan el- Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihinin Oluşum Sürecine Dair Tespitleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (Aralık 2022), 48.

9 Aldemir, "Min Ravâi'l-Kur'an Çerçevesinde Butî'nin Kur'an Tarihi ve Ulu-mu'l-Kur'an'a Yaklaşımları ile Kur'an'ı Anlama Konusunda Örnekli Çalışmaları", 668.

ğerlerini terk etmişlerdir. Sahâbe ve tabiûn'un okumaya devam ettiği bu niteliklere sahip vecihler yedi harften kalan kısım olup "kıraat" olarak adlandırılmıştır.¹⁰ Netice itibariyle Bûtî, yedi harf içerisinde resmü'l-Mushafa uygun olan okuyuşların, okunmaya devam ettiğini ve sonradan bunların "kıraat" olarak isimlendirildiğini iddia etmektedir.¹¹

Bûtî, Kur'an ilimlerini kapsamlı ve sistemli bir şekilde ilk ortaya koyan eser olan *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*'ın¹² sahibi ez-Zerkeşî (öl. 794/139) gibi kıraatleri Kur'an'dan farklı birer hakikat olarak değerlendirmektedir.¹³ Ona göre Kur'an, Yüce Allah'tan Hz. Peygamber'e beyân ve i'câz için indirilen bir vahiy iken kıraatler, sahih ve mütevatir bir senetle Hz. Peygamber'e dayanan ve medd, kasr, tahfif (sükûn ile okumak), teskîl (şedde ile okumak) gibi Kur'an vahyinin farklı okuma ve telaffuz şekilleridir.¹⁴ Zira Zerkeşî'nin belirttiğine göre Kur'an'ın mütevatirliği konusunda ümmet içerisinde hiçbir ihtilaf bulunmamakta, ancak yedi kıraatin mütevatirliği konusunda; cumhur ulema mütevatir olduğunu kabul etse de tevâtürün keyfiyeti hakkında farklı düşünen âlimler bulunmaktadır. Bununla birlikte medd, imâle ve hemze'nin tahfif ile okunması gibi durumların tevâtürüyle ilgili âlimler arasında ihtilaf olmasa da meddin uzatılma miktarı, imâlenin keyfiyeti ya da hemze'nin tahfifinin yapılış şekli konusunda âlimler arasında farklılıklar bulunmaktadır.¹⁵

Bûtî, Kur'an ile kıraatlerin farklı hakikatler olduğunu söylemiş olsa da görüşüne şöyle açıklık getirmektedir: Yedi kıraat ile ona ilave edilen üç kıraat hem tevâtür hem de şöhret bakımından şâz kıraatler gibi değildir. Şâz olmayan bu kıraatler Kur'an olarak okunabilir. Bunların sadece icra ediliş keyfiyetlerinde farklılıklar vardır. Söz gelimi bir kâri bir meddi (uzatmayı) fazla yaparken, diğeri biraz daha az yapabilir.¹⁶

2.2. Kıraatlerin Meşru Oluşunun Hikmeti

Bûtî'ye göre kıraatlerin meşru oluşunun hikmeti en kısa tabiriyle Kur'an tilaveti alanında genişlik ve kolaylık sağlamak içindir. Bu ge-

10 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 101.

11 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 101; Yaşar, "Ramazan el- Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihinin Oluşum Sürecine Dair Tespitleri", 57.

12 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 144; Mehmet Bağış, "Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'an İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Güz 2020), 556.

13 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 101; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1957/1376), 1/318-319.

14 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 101.

15 Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/318-321.

16 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 106.

nişlik ve kolaylık iki farklı durumda ortaya çıkmaktadır:

1. Kur'ân'ı okumada güçlük çeken muhtelif Arap kabilelerinin, Kur'ân'ı sahih bir şekilde okuyabilmeleri için onlara kolaylık sağlamak.

2. Arapçanın farklı lehçelerini konuşan bütün Arap kabilelerinin konuştuıkları lehçelerde Kur'ân mucizesiyle muhatap olmaları ve her yönüyle Kur'ân mucizesine vakıf olmalarını sağlamak.¹⁷ Çünkü Kur'ân, bu kabilelerden sadece bir veya ikisinin lehçesiyle kıraat edilecek (okunacak) olsa, diğerleri Kur'ân'ın mucizeliğini muhtemelen tam olarak idrak edemez ve dolayısıyla onun, benzerinin getirilmesi konusundaki meydan okumasına muhatap olamazdı.

Kur'ân'ın bu meydan okuması (tehaddî), ancak Arap dilini konuşma ve okumanın her şekli ve veçhiyle bütün Arap kabilelerinin muhatap alınmasıyla anlamlı hale gelmiş olur.¹⁸ Dolayısıyla Bûtî'ye göre Allah (cc), bütün Arap kabilelerinden, istedikleri vecih ve şekillerde Kur'ân'ın bir benzerini getirmekle tehaddîde bulunmuştur. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in meydan okuması, sadece Kureyş kabilesine değil; tüm kabilelere şamil olmuştur.¹⁹ Zira mantıksal olarak da farklı lehçeleri konuşan bu kabileler ancak bildikleri ve konuştuıkları dilden olan bir kitabın meydan okumasına muhatap olabilirlerdi. Neticede Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi konusunda bütün Arap kabilelerine meydan okunmuş, ancak onlar kendi lehçeleriyle de olsa, benzerini meydana getirmekten aciz kalmışlardır.²⁰

2.3. Kıraatlerin Güvenirliliği ve Yedi Kıraat Olgusu

Bûtî'nin aktardığına göre kıraatlerin güvenirliliğinde aslanan bu kıraatin nereden geldiğinin ve kime nispet edildiğinin ortaya koyulmasıdır. Dolayısıyla bu noktadaki ana kriterler şöyledir:

1. Kıraat, sahih mütevatir bir senetle Hz. Peygambere ulaşmış olmalıdır.

2. Kıraat, bir ihtimalle de olsa Hz. Osman'ın Mushaf hattına uymalıdır.

3. Kıraat, bir vecihle de olsa Arap dili gramerine uymalıdır.

Yukarıdaki şartları taşıyan bir kıraat, yedi veya on kıraatten olup olmadığına bakılmaksızın sahih kabul edilir ve alınır. Ancak bu şartları taşııyorsa şâz kabul edilip reddedilir.²¹

17 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'ân*, 102.

18 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'ân*, 102.

19 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'ân*, 102; Yaşar, "Ramazan el- Bûtî'nin Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihinin Oluşum Sürecine Dair Tespitleri", 57.

20 Bakara 2/23-24; Yûnus 10/38; el-İsrâ 17/88.

21 Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'ân*, 104.

Bûti'nin açıklamasında görüldüğü üzere bir kıraat yukarıdaki şartları taşıyorsa bilinen yedi kıraatten olmasa da makbuldür.²² Zira yedi kıraat olgusu İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) Kitâbü's-Seb'a isimli çalışmasıyla gündeme gelmiş ve özellikle onun, kıraat imamı konusunda yaptığı isabetli seçim ve bu alandaki tartışılmaz otoritesiyle kabul görerek daha sonraki nesiller arasında yayılmıştır.²³ Bûti de bu duruma vurgu yaparak Hz. Peygamber'in okuyup sahabîlere aktardığı kıraatlerin yedi veya on ile sınırlı olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu kıraatlerin daha fazla olması ihtimal dahilindedir. Ancak o dönemde bir ihtiyaç olarak telakki edilmediği için okunan kıraat vecihleri kayıt altına alınmamış ve toplanmamıştır. O dönemde sahabîler farklı kıraat vecihlerini Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi alıyor, sonra da kendilerine kolay geleni tercih ederek onunla okumaya devam ediyorlardı. Kıraatlerle ilgili bu durum tabiûn döneminin ortalarına kadar böyle devam etmiştir. İnsanlar Kur'an'ı hem kitabet (yazı) hem de müşafehe (birebir okuma) yoluyla alıyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamberden sabit olan farklı kıraat vecihleri de bu şekilde naklediliyordu. Tabiûn döneminin sonlarında ise Arap dilinde hem telaffuz hem de gramer hataları görülmeye, farklı toplumların İslam'a girmesiyle de Arap dilinin tabiatında bozulmalar ortaya çıkmaya başladı. Bunun üzerine bazı âlimler Kur'an kıraatine ihtimam göstermiş, kıraatleri belirlemeye ve senetleriyle tespit edip kayıt altına almaya çalışmışlardır. Bunlardan özellikle kıraat-i seb'a olarak bilinen yedi kıraat rağbet görmüş ve halk nazarında meşhur olmuştur.²⁴

2.4. Şâz Kıraatlerin Hükümü

Sahih kıraatin yukarıda zikredilen üç şartını taşımayan kıraatler kaynağı ve senedi ne olursa olsun şâz olup, merdud (reddedilen) kabul edilmektedir. Bûti'ye göre bu şekildeki kıraatlerin Kur'an olarak tilâveti caiz olmamakla birlikte, onlarla ibadet de edilmez.²⁵ Fıkhi muamelelerde ise senedine bakılır, âhâd hadis in sıhhat şartlarını taşıyorsa âhâd hadis mesabesinde değerlendirilir ve onlardan hüküm çıkarılabilir.²⁶

Aslında bu gibi şâz kıraatlerin birçoğunun kaynağı bazı sahabîlerin Kur'an sayfalarının kenarına açıklama nev'inden birtakım ifadeler yazmasıydı. Çünkü onlar açısından bu ifadelerin Kur'an'la karışma endişesi yoktu. Ancak sonra gelen insanlar bunların Kur'an ifadeleri

22 Bûti, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 102-103.

23 Tayyar Altıkulaç, "Kitâbü's-Seb'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/113.

24 Bûti, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 102-104.

25 Bûti, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 106.

26 Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (b.y.: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitâb, 1394/1974), 1/280; Bûti, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, 106.

olduğunu zannettiler. Örneğin Abdullah b Mes'ûd kendi Mushaf'ında yemin kefaretiyle ilgili "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" *Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır.*"²⁷ şeklindeki ayetin kenarına "متتابعات/peş peşe" ilavesini eklemiştir. Aynı şekilde Abdullâh b. Abbâs da "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" *Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur.*"²⁸ ayetinin devamına "في موسم الحج/Hac mevsiminde..." kelimelerini eklemiştir.²⁹

SONUÇ

Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, farklı alanlarda kaleme aldığı birçok eseriyle akademik dünyada; hayatı boyunca sürdürmeye çalıştığı vaaz, irşat ve eğitim faaliyetleriyle de İslam toplumu içerisinde adından söz ettiren sayılı âlimlerdendir. Onun *Min Ravâi'i'l-Kur'ân*, adlı eseri Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri ve tefsir tarihi hakkındadır. Bu eserde Kur'an'ın inşi, yazılması, toplanması vb. Kur'an tarihiyle ilgili bilgilere yer verilmekte, ayrıca Kur'an'ın bünyesi, yöntemi ve üslubuyla alakalı ilimlere temas edilmektedir. Bu yönüyle *Min Ravâi'i'l-Kur'ân* Kur'an'ın, Yüce Allah'ın murâdına uygun bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasına katkı sağlamaktadır.

Bûtî, bu eserinde Kur'an kelimelerinin farklı okunuşlarını râvîlerine isnad ederek ortaya koyan kıraat ilmine de değinmiştir. Kıraatleri yedi harf kapsamında değerlendiren Bûtî, yedi harf içerisinde resmü'l-Mushaf'a uygun olan okuyuşların, okunmaya devam ettiğini ve sonradan bunların "kıraat" olarak isimlendirildiğini iddia etmiştir. Ayrıca kıraatlerin Kur'an'dan farklı birer hakikat olduğunu belirtmiş, sahih kıraatin üç şartını taşıyan kıraatlerin Kur'an olarak kabul edildiğini, bu şartları taşımayanların ise Kur'an olarak okunmasının caiz olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre yedi veya on kıraat olarak bilinen mütevatir ve meşhur kıraatler sahih kıraatin şartlarını taşıdığı için Kur'an olarak okunabilir.

Bûtî'ye göre kıraatler, Kur'an tilaveti alanında genişlik ve kolaylık sağlamak için meşru kılınmıştır. Zira farklı kıraatlerle Kur'an okunması ruhsatı sayesinde muhtelif Arap kabileleri, konuştukları lehçelerde ve sahih bir şekilde Kur'an okuyabiliyorlardı. Aynı şekilde konuştukları lehçelerde Kur'an mucizesiyle muhatap olmalarını ve her yönüyle Kur'an mucizesine vakıf olmalarını sağlamak da ona göre bir kolaylıktır. Böylece Kur'an'ın onlara yönelik, bir benzerini meydana getirmeleri konusundaki meydan okuması (tehaddî) da anlamlı hale gelmektedir. Dolayısıyla kıraatler sayesinde Kur'an-ı Kerim'in meydan okuması, sadece Kureyş kabilesine değil, tüm kabilelere şamil ol-

27 el-Mâide 5/89.

28 el-Bakara 2/198.

29 Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kurân*, 1/265, 280; Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'ân*, 106-107.

muştur.

KAYNAKÇA

Aldemir, Halil. “Min Ravai’l-Kur’an Çerçevesinde Buti’nin Kur’an Tarihi ve Ulumu’l-Kur’an’a Yaklaşımları ile Kur’an’ı Anlama Konusunda Örnekli

Çalışmaları”. *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. ed. M. Nesim Doru. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010. 663-674

Altıkulaç, Tayyar. “Kitâbü’s-Seb’a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/113-114. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aslan, Mahsum. “Muhammed Said Ramazan El-Bûtî’nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2015), 345-385.

Bağış, Mehmet. “Tefsir Usûlü ve ‘Ulûmu’l-Kur’ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (Güz 2020), 545-57

Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Min Ravâi’i’l-Kur’ân teemmülât ‘ilmiyye ve edebiyîye fî Kitâbillâhi ‘azze ve celle*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

el-Allâmetü’ş-Şehîd Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî/es-Sîretü’z-Zâtîyye. Erişim 09 Haziran 2025. https://www.naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/lessons/fatwacate6

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. haş. el-Yâzîcî vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993.

Pehlivan, Bayram. “Bûtî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/221-224. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Râzî, Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtâru’s-Sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye, 1420/1999.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. b.y.: Hey’e-tü’l-Mısıriyyetü’l-‘Ammetü li’l-Kitâb, 1394/1974.

Yaşar, Mehmet. “Ramazan el- Bûtî’nin Kur’an İlimleri ve Tefsir Tarihinin Oluşum Sürecine Dair Tespitleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (Aralık 2022), 47-69.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân*

fî 'ulûmi'l-Kur'ân. thk. Muhammed ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, 1957/1376.



Şehid Muhammed Said Ramazan el-Bûtî: Hikmet, Marifet ve Maneviyat Rehberi

Dr. Öğr. Üyesi Abdülrakip ARSLAN

Giriş

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, 1929 yılında Türkiye'nin Irak sınırının kuzeyinde yer alan Cezîre bölgesine Şırnak/Güçlükonak'a bağlı Celeka köyünde doğmuştur. Babası Molla Ramazan el-Bûtî ile birlikte 1933 yılında Şam'a göç etmiştir. Geleneksel usulle başladığı ilim yolculuğunu Şam'da sürdüren el-Bûtî, el-Ezher'de eğitimini tamamladıktan sonra Şam'da öğretmenlik ve akademisyenlik yapmıştır. El-Bûtî, İslâm dünyasının önde gelen dinî otoritelerinden biri hâline gelmiş; bu süreçte özellikle babası Molla Ramazan'ın ilmî ve manevî etkisi belirleyici olmuştur.¹

Buti en öne çıkan Suriyeli İslâmî şahsiyetlerden biri olup, 2010 yılında dünyanın en etkili 500 İslâmî şahsiyeti arasında on yedinci sırada yer almıştır.² Böylece, etki ve tesirin en belirgin yönleri onda açıkça toplanmıştır. El-Bûtî, hayatını ümmetin vahdetine, ahlâk temelli bir dirliliğe ve hikmete dayalı bir İslâmî şuurun inşasına adanmıştır. 21 Mart 2013 tarihinde, El-İmân Camii'nde ders verdiği sırada gerçekleştirilen bir saldırı sonucu şehit edilmiştir.³

1. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Tasavvufî Anlayışı

Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'ye göre tasavvuf, İslâm'ın ken-disinden başka bir şey değildir; sadece ona terbiye ve sülûk gibi başka isimler de verilebilmektedir.⁴

İşte burada, el-Bûtî'nin tasavvufa dair söylemi ile Seleflerin ve İhvan'ın söylemleri arasındaki açık fark ortaya çıkar. Selefler ve

1 Abdussamed Belhac, "el-Bûtî ve Medresetuhû", *el-İslâm en-Nâim: et-Tasavvuf fi Bilâdi's-Şâm* (2013, ts.), 425-460.

2 John L. Esposito - İbrahim Kalın, *The 500 Most Influential Muslims in the World: 2009*, ts.

3 Belhac, "el-Bûtî ve Medresetuhû", 425-460.

4 Belhac, "el-Bûtî ve Medresetuhû", 430.

İhvân, ahlâkî tasavvufu nihai hedef olarak görüp burada dururken, el-Bûtî bu sınırı aşar. Ona göre ahlâkî tasavvuf, sadece halk için bir hedeftir. Bizzat tasavvufun kendisi ise vecdî tasavvuftur. Bu, tasavvuf yolunu tutmak isteyen kimse için son derece doğaldır; zira bu yolun nihai amacı, Allah'ta fânî olmaktır. Bu da nefsin terbiyesini gerektirir. Ancak burada kastedilen, nefsin sadece dünyevî isteklerden arındırılması değil, onun ilahî varlıkla dolması için boşaltılmasıdır.⁵

Nitekim el-Bûtî, görüşünü, Müslümanlar arasında geçmişte ve günümüzde tartışmalara yol açan Muhyiddin İbn Arabî'nin eserleri üzerinden ortaya koyar. Ona göre, İbn Arabî'nin tavsiyelerinin başında nefsin terbiyesi, hevânın bastırılması ve keşiflerle dolu vecdî tecrübelerin (yani yolun sonuna ait halleri) terk edilmesi gelmektedir. Vecdî tasavvuf, ancak ehli olanlar için uygundur. Halk için ise ahlâkî tasavvuf yeterlidir; zira bugün insanların en temel meselesi ahlâkî bir meseledir.⁶ El-Bûtî, İbn Arabî'nin keşif ve vecdî hâllerini anlamadan taklit edenleri uyarır; bu alanların ehline mahsus olduğunu belirtir. Ona göre, halk için asıl faydalı olan, İbn Arabî'nin nefis muhasebesi ve ahlâkî arınmaya dair uyarılarıdır. Bu yüzden, vecdî taşkınlıklara değil, ahlâkî içeriğe odaklanmak gerekir.⁷

Bûtî, bazı meselelerde İbn Teymiyye'ye karşı özellikle tasavvuf ve İbn Arabî'yi savunmuştur. O eleştirisini, tasavvufun vecdî (duygu merkezli) meyvelerine ulaşmak isteyen; fakat bu hedefe götürecek araçlara sahip olmayan geniş halk kitlesine yöneltmektedir.⁸

El-Bûtî, gençlerin vecdî tasavvufa yönelmesini yadırgayanlara karşı etkileyici ve eleştirel bir üslupla şaşkınlığını dile getirir. İbn Arabî ve benzeri sûfilerin eserlerinin yayılması, özellikle Arap dünyasında entelektüel gençler arasında ilgi görmesi, geleneksel ulemayı endişelendirmiştir. Ancak metnin bütününe bakıldığında el-Bûtî'nin bu yaklaşımı eleştirmede, aksine arifi ve okuyucuyu birlikte savunmak istediği anlaşılır. Onun asıl eleştirisi, tasavvufî hakikatlerin aktarılmasına değil; bu hakikatlerin içeriği anlaşılmadan, derinliğine nüfuz edilmeden, sadece şekilci bir tarzda taklit edilmesine yöneliktir. Bu yönüyle el-Bûtî, vecdî tasavvufu ya da irfân geleneğini savunan bir duruş sergiler.⁹

Ne var ki el-Bûtî, hikmete ve tasavvufa dair çalışmalarının bazı çevrelerce bid'atla itham edilmesini eleştirel bir dille karşılamıştır. Hatta bu minvalde, gerekirse "tasavvuf" kelimesini literatüründen çıkara-bileceğini, ancak söz konusu eleştirilerin özü kavrayamayan şekilci bir yaklaşımın tezahürü olduğunu belirtmiştir. Zira, tasavvuf büyüklerinin

5 Belhac, "el-Bûtî ve Medresetuhû", 432.

6 Muhammed Said Ramazan Bûtî, *İslâm: Bütün İnsanlık İçin Bir Sığınak* (Şam: Dârü'l-Fikir, 1993), 247.

7 Belhac, "el-Bûtî ve Medresetuhû", 442.

8 Muhammed Said Ramazan Bûtî, *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübareke la Me-zheb İslâm* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1988), 25.

9 Belhac, "el-Bûtî ve Medresetuhû", 442.

hayatına, sözlerine ve amellerine dikkatle bakıldığında onların tüm varoluşlarının “iẖsan” kavramının ruhuyla örtüştüğü görülecektir. Muhabbetullah, tâzîm-i ilâhî, havf, rızâ, tevekkül ve teslimiyet gibi derûnî hasletler bu hayatların merkezini teşkil etmektedir. el-Bûtî şu soruyla bu noktada tavrını ortaya koyar: “Bütün bu hasletler olmadan sahih bir iman nasıl mümkün olabilir?”¹⁰

Dolayısıyla el-Bûtî’nin tasavvufa yönelik genel tutumu, esas itibarıyla onun özünü ve hedeflerini koruyan bir anlayışı merkeze alırken; bu özden sapmalara ve sûfî gelenek içindeki bazı aşırılıklara karşı da temkinli bir eleştiri içermektedir. Bu yönüyle el-Bûtî, tasavvufun ruhunu muhafaza eden, ancak onu şekilci ya da menfaatçi bir zemine çeken eğilimlerden titizlikle kaçınan bir çizgide durmaktadır.¹¹

2. Hikmet: İlâhî Hakikatleri Okuma Sanatı

Hikmet, eşyanın yerli yerine konulması anlamına gelir ve üç aşamalı bir idrak sürecini içerir: Birincisi, her şeye hakkını vermek ve sınırı aşmamak; ikincisi, Allah’ın tehdid ve vaadini göz önünde bulundurarak adaletin ve ilâhî hikmetin farkına varmak; üçüncüsü ise basiretle hakikati kavrayıp derin anlamlara ulaşmaktır.¹²

el-Bûtî’nin ilmî ve irfânî metodolojisinin temel taşlarından biri hiç şüphesiz hikmettir. O, yalnızca zahirî hükümleri aktaran bir fakih değil, hakikatin bâtınî anlam katmanlarını da okuyabilen bir hikmet sahibidir. Bu bağlamda hikmet, onun düşünce dünyasında sadece teorik bir kavram değil; bireysel arınmadan toplumsal inşaya kadar uzanan bir okuma biçimidir.

el-Bûtî’nin hadiseleri değerlendirme tarzı, onun düşünce dünyasında hikmetin ne derece merkezi bir yere sahip olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. O, ilim ve irfan alanındaki faaliyetlerini salt bir ilim aktarımından ziyade, hikmet zemininde anlamlandırma gayesiyle yürütmüştür. Bu yaklaşımının en açık ifadesi, İbn Atâullah el-İskenderî’nin *el-Hikemü’l-Îlâhiyye* adlı eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde hikmet anlayışında şekle değil, mânâyâ; kabuğa değil, öze odaklanan derin bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ister “tasavvuf” adıyla anılsın, ister “nefsin tezkiyesi” veya “içsel arınma” olarak ifade edilsin; burada esas olan, amelî hayatta iẖsan boyutunu gözetmektir. el-Bûtî’ye göre bir kimse, yaptığı amellerde iẖsanı hedefliyorsa, kullandığı kavram ne olursa olsun bu çabada hikmet vardır ve bu hikmet, Allah’a yakınlık (kurbiyet) yolunda güçlü bir göstergedir.¹³

10 Muhammed Said Ramazan Bûtî, *el-Hikemü’l-Atâiyye: Şerh ve Tahlil* (Dimaşk: Darü’l-Fikr, ts.), 11-18.

11 Belhac, “el-Bûtî ve Medresetuhû”, 450.

12 Hâce Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-sâdirîn* (Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1988), 121.

13 Bûtî, *el-Hikemü’l-Atâiyye: Şerh ve Tahlil*, 17-18.

Bu yaklaşımıyla el-Bûtî, şekilciliğe saplanmadan, taassuba düşmeden ve kavramsal kabuklarla oyalanmadan hakikatin özüne ulaşmayı hedeflemiş; nihayetinde tüm düşünsel çabasını hikmetin taşıyıcısı kilmaya çalışmıştır. Bu yönüyle onun yöntemi, hem ilmî geleneğe bağlılık hem de irfânî derinliği içinde barındıran bütüncül bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

3. Ma'rifet: Varlığın İç Yüzüne Nüfuz

el-Bûtî'nin ilmî ve tasavvufî yaklaşımında marifet, bilgidен öte bir hakikat idrakidir; ilmin kalpte kök salmış halidir. Hikmetin zahirî dengeyi kurduğu yerde, el-Bûtî'ye göre marifet, bu ilmin kalpte mânevî bir idrake dönüşmesidir. Bu idraki şekillendiren en önemli etken ise, onun beslendiği ilmî ve irfânî kaynaklardır.

Bûtî'nin ilmî ve irfânî dünyasını şekillendiren en önemli isimler arasında İmâm Gazâlî, Fudayl b. İyâd, Abdullah b. Mübârek ve Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî gibi İslâm âlimleri yer almaktadır. Bununla birlikte, onun fikrî yapısında ve metodolojisinde belirgin etkiler bırakan en önemli şahsiyetlerden biri de Bediüzzaman Said Nursî'dir. Bûtî, Nursî'yi "İslâmî hareketin mucize adamı" olarak tanımlamış ve eserlerinde onun düşüncelerine sıkça atıfta bulunmuştur. Her iki âlimin eserleri aynı kaynaklardan beslenmekte olup, aralarındaki benzerlik sadece bu ortak referanslarla sınırlı kalmayıp, halefin selefin ilmî mirasından istifade etmesi şeklinde de tezahür etmektedir.¹⁴

İşte bu köklü irfan geleneğinden beslenen el-Bûtî, marifeti kuru bilgi değil, tecrübe ve derinlik isteyen bir hâl olarak görmüş; bu nedenle onun vecdî yönünü anlamadan onu felsefî kalıplara sıkıştıran yaklaşımları sert biçimde eleştirmiştir.

Bûtî, tasavvufun İslâm'ın özü ve deruni yönünü temsil eden boyutunu terk edilip onu anlamadan felsefî incelemelere konu edilmesine karşı çıkmıştır. Bu kimseler, tasavvufun derinliğini kavramaksızın onun vecd ve hâllerini araştırmaya girişmiş; bu sahaya ehil olmadıkları hâlde onun sırlarını kurcalamış ve bazı sözleri gelişigüzel tekrar etmişlerdir. Oysa bu tür hâlleri gerçekten tatmış olanların bazı ifadeleri, derin bir mânevî zevke dayanmakta olup, başkalarının bunları anlamaya çalışması bir tür zorlamadan ibarettir. İşte bu yüzden, o sözleri ilk söyleyenler mazur görülebilir; ancak onları anlamadan taklit edenler ve o sözleri anlamadan mutlak hakikatlermiş gibi kullananlar mazur görülemezler. Böyle bir yaklaşım ne sağlıklı bir araştırma üretir ne de faydalı bir sonuç doğurur.¹⁵

el-Bûtî, marifeti sadece kavramsal bir düzeyde değil, aynı zaman-

14 Abdühadi Timurtaş, "Bûtî'nin Edebi Kişiliği", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, thk. M. Nesim Doru (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 677.

15 Muhammed Said Ramazan Bûtî, *Ebhâs fi'l-kıymme* (Dimaşk: Dârü'l-Fârâbî, ts.), 77.

da idraki zor ve taklidi imkânsız bir mânevî hâl olarak görmüş; bu bağlamda marifeti anlamadan taklide kalkışanlara karşı ciddi uyarılarda bulunmuştur.

4.Şam ile Memleket Arasında Kurulan İlmî Köprü

El-Bûtî ailesi, Şam'a hicretlerinden sonra da memleketleriyle olan bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır. Akrabalara ve dost çevresine gösterdikleri vefa ve sadakat, nesiller boyu süregelen ilmî birikimle iç içe geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. El-Bûtî ailesinin ilmî otoritesine duyulan güven ve teslimiyet, yalnızca Şam yahut Anadolu coğrafyasıyla sınırlı kalmamış; zamanla bütün İslâm dünyasına yayılmıştır. Özellikle hac yolculuklarının kara yoluyla Şam üzerinden gerçekleştirildiği dönemlerde, Anadolu'dan geçen pek çok dost ve akraba, el-Bûtî ailesini ziyaret ederek bu kadim irtibatı can anlı tutmuş; böylece dostluk ve muhabbet bağları nesiller boyu daha da pekişmiştir.

Bu ilmî ve manevî irtibatın en müşahhas örneklerinden biri de, Molla Mehmet Emîn ez-Zengânî tarafından sorulan bazı fikhî meselelere, Molla Ramazan el-Bûtî tarafından yazılı olarak verilen cevaptır. Söz konusu mektup, yalnızca bir ilmî istişarenin değil; aynı zamanda aile içi muhabbetin, karşılıklı sevgi ve bağlılığın ve memleketle olan irtibatın derinliğinin de anlamlı bir belgesi olarak dikkat çekmektedir.

SONUÇ

Şehid Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, modern çağın karmaşık dinî, siyasî ve fikrî sorunları karşısında gelenekten beslenen fakat çağın dilini yakalayabilen ender düşünce önderlerinden biridir. O, İslâm ilim geleneğini sadece nakleden değil, onu hikmet, marifet ve ahlâkla bütünleştirerek yeniden anlamlandıran bir müceddid tavrı sergilemiştir.

Fıkıh ve kelâm sahasındaki ilmî derinliğini, tasavvufun ruhani boyutuyla dengelemiş; şekilcilikten ve ideolojik taassuptan uzak durarak, sahih bir iman ve ihsan temelli bir İslâm anlayışının temsilcisi olmuştur. el-Bûtî'nin düşünce dünyasında tasavvuf, ne sadece bir ahlâk öğretisiyle sınırlı kalmış ne de vecdî hallerin keyfî yorumlarına indirgenmiştir. Aksine, onun yaklaşımında tasavvuf; ilahî hakikatlere yönelişin, nefsi terbiye ederek Allah'ta fânî olmanın ve böylece bireyden topluma doğru yayılan ahlâkî bir insanın vasıtasıdır.

el-Bûtî'nin hem teoride hem pratikte savunduğu bu bütüncül bakış, İslâm ümmeti için bir denge çağrısıdır. Dinî hayatın manevî derinliğini yitirmeden, onu toplumsal sorumlulukla buluşturmayı hedefleyen bu çağrı; Selefî katılıktan, siyasî uçlardan ve tarikat merkezli

sapmalardan uzak, sahih bir yolun işaretidir.

Onun Şırnak'ın bir dağ köyünden başlayıp Şam'ın ilim halkalarında kemâle eren hayatı, bireysel bir arayıştan öte, ümmete yönelen irfânî bir yolculuktur. Güçlükönak'tan Şam'a uzanan bu çizgi, sadece coğrafî bir yürüyüş değil; hikmet, adalet ve merhametle örülmüş bir düşünce medeniyetinin yeniden inşasına yönelik sessiz ama derin bir çağrıdır.

KAYNAKÇA

Belhac, Abdussamed. “el-Bûtî ve Medresetuhû”. *el-İslâm en-Nâim: et-Tasavvuf fî Bilâdi's-Şâm*. 425-460. 2013, ts.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Ebhâş fî'l-kımm*. Dımaşk: Dârü'l-Fârâbî, ts.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *el-Hikemü'l-Atâiyye: Şerh ve Tahlil*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, ts.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *es-Selefiyye Merhale Zemeniyye Mübareke la Mezheb İslâm*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1988.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *İslâm: Bütün İnsanlık İçin Bir Sığınak*. Şam: Dârü'l-Fikir, 1993.

Esposito, John L. - Kalın, İbrahim. *The 500 Most Influential Muslims in the World: 2009*, ts.

Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü's-sâ'irîn*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1988.

Timurtaş, Abdühadi. “Bûtî'nin Edebi Kişiliği”. *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. thk. M. Nesim Doru. 675-688. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.

Ek

بسم الله الرحمن الرحيم
 السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبره :
 فقد وصلناكم بكم عند يومئذ ، رحمنا الله على صحتكم وعلما فيكم جميعا
 قال الله تعالى انه يجعلنا دايماكم من بعد الزمان ان جمع جميع
 وانما ختم فرقة خلود عباد الله المبارك ، فذلك لكم بالشهادتين
 وكنتم بالبعد السعيد ، انما والله علينا وعليكم وعلى جميع المسلمين
 بالبركة
 ثم انه جواب جوابكم ان ذلك هو انه انما ان شاء في بداية الشهر وزيارته
 بالطريقة التي ذكرتها ففعلوا نعم الجبري ، لا يجوز للعلم النفس ولا في الفتوى
 ولكن الركن اياه ذلك لعل النفس لا في الفتوى ، وعلية الجبري
 اما جواب جوابكم الثاني فهو انه الذي يوافق الصفة اكثر باقية
 ليس رجلا شرفيا ، وكنتم تحبونه عندنا
 فكم ما نريد ان نعلم منكم الى كل من يال فكم من الزمان والاصحاب
 والسلام عليكم ورحمة الله
 ملاحضات
 ١٤٩٩
 ٢٦١ رمضان

Ramazan el-Bûtî'nin Zenganlı (Karabayır) Molla Mehmet Emin'e gönderdiği mektup.



دروس مستفادة من منهج الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في الفتوى

Doç. Dr. Muhammed Reşit VAROL

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri- İslam Hukuku Anabilim Dalı

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله صحبه أجمعين. وبعد: فإن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ت. 2013) يعد من أبرز العلماء في العقود الأخيرة على مستوى العالم الإسلامي، وقد ولد سنة: 1929 في قرية جيلكا التي تبعد عن مدينة كوجلوقوناك التابعة لولاية شرناق في تركيا حوالي سبعة كيلومترات. وهاجر مع أسرته وهو صغير إلى الشام، حيث نشأ فيها، ونهل العلم من علمائها، وعلى رأسهم الولي الصالح الشيخ ملا رمضان البوطي (ت. 1990) رحمه الله تعالى. وبعد أن نال الأستاذ شهادة الدكتوراه من الأزهر الشريف عام 1965 عاد إلى دمشق ليدرس في جامعها، ودأب على إلقاء الدروس في مساجد دمشق وعبر التلفزيون الرسمي، فذاع صيته في الأفاق، وقصده طلاب العلم من كل صوب، وعرفه الناس منافحاً عن عقيدة أهل السنة والجماعة، ناصح البيان، رقيق الجنان، حاضر الغربة، شديد الاتباع لسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ذا قلم سيال، وأدب رفيع، وعلم غزير، وأخلاق كريمة.

ومع أن الأستاذ البوطي رحمه الله تعالى لم يشغل منصباً رسمياً ذا صلة بالإفتاء؛ إلا أن ظهور الشبكة العنكبوتية وما تبع ذلك من إنشاء موقع إلكتروني خاص بالأستاذ أدى إلى ورود الفتاوى والأسئلة إليه من كل بقاع الأرض من أولئك الذين اغتنموا فرصة ظهور الشبكة العنكبوتية للتواصل مع الأستاذ عن بُعد، والاستفادة من علمه، واستفتائه في المسائل الشرعية المختلفة.

وقد عن لي -وأنا الذي تشرفت بتلقي العلم على الأستاذ رداً من الزمن في جامعة دمشق وجوامعها- أن أكتب هذه الصفحات الوجيزة عن منهجه رحمه الله تعالى في الإفتاء من خلال فتاواه التي طُبعت في كتابين اثنين: «مع الناس مشورات وفتاوى» و«مشورات اجتماعية» إضافة إلى فتاواه الموجودة على الشبكة العنكبوتية. وحاولت التركيز على أهم النقاط التي يحرص الأستاذ رحمه الله على مراعاتها في الإفتاء. وأعلم أن صفحات قليلة كهذه ليست كافية لإيضاح منهجه تمام الإيضاح، ولكنني قصدت التركيز على أهم النقاط المنهجية التي يمكن أن تُستخلص منها الدروس والعبر، وخاصة في هذا الزمان الذي كثُر فيه المتعلمون والمتلاعبون بشرع الله من أنصاف المتعلمين ومن حملة الألقاب العلمية الرنانة. وعمدت إلى التعليق على كل نقطة أوردتها من نقاط المنهج لتنبيه القارئ إذا كان من طلبة العلم المبتدئين على الفروق الشاسعة بين مسلك الأستاذ وأمثاله من العلماء الريانيين في الفتوى ومسلك بعض المتعلمين الذين ظهروا في العقود الأخيرة ممن حرفوا الأحكام وغيّروا وبدّلوا بدعوى التنوير والتحرر واتباع المناهج العلمية الحديثة. وأسأل الله تعالى أن يعينني فيما أنا بصدد، ويرزقني الإخلاص لوجهه الكريم، ويلهمني التوفيق والسداد، وينفع بما سطرته في هذه الصفحات. إنه سميع

وبإمكاننا أن نلخص أهم النقاط المتعلقة بمنهج الأستاذ البوطي في الإفتاء مع الدروس والعبر المستفادة منها في النقاط الآتية:

الالتزام بالأقوال المعتمدة في المذاهب المتبوعة 1.

يحرص الدكتور البوطي رحمه الله تعالى على الإفتاء بالأقوال المعتمدة في المذاهب الأربعة المعروفة، وهذا يستلزم كما هو معلوم اجتناب الفتوى بالأقوال الشاذة التي لم تلق قبولاً ورواجاً لدى العلماء منذ أقدم العصور، والتي هجرها العلماء لضعف دليلها، أو لكون القائلين بها قلة غير معروفة في ميدان العلم عامةً والفقهاء خاصةً، ولا سيما إذا قورنت هذه الفئة بالكثرة الكاثرة التي ارتأت رأياً آخر أضحى هو المعروف لدى الفقهاء عبر القرون المتطاولة. والنماذج على هذا المنهج الذي ينتهجه الدكتور البوطي كثيرة، بل إن الدكتور رحمه الله معروف بانضباطه الشديد وبعده عن التسبب، يعرف ذلك عنه القاضي والداني، ولا مانع من إيراد بعض الفتاوى التي تؤيد هذا المسلك المتبع لدى الدكتور البوطي رحمه الله تعالى

فقد أفتى الدكتور بحرمة مكث المرأة الحائض في المسجد ولو بقصد التعلم والتعليم¹، وهو - مذهب جمهور العلماء²، ولا شك أن المصلحة التي ابتغاها القائل بجواز المكث في المسجد هي في نظر الدكتور مصلحة موهومة لم يلتفت إليها الشارع

وفي فتوى وردت عن حكم الصلاة في مسجد فيه قبر أفتى الدكتور بجواز تلك الصلاة موافقاً - بذلك جمهور العلماء³ مع تذكير المستفتي باجتناب الصلاة إلى القبر أي أن لا يكون القبر في اتجاه القبلة⁴، ولم يلتفت الدكتور إلى ما جنح إليه قلة من العلماء قديماً وبعض الباحثين السطحيين حديثاً من بطلان تلك الصلاة واستحقاق فاعلها الإثم، والخوف عليه من الوقوع في الشرك

وفي سؤال ورد من طبيب أسنان يسأل عن مدى جواز إعفاء المرضى الفقراء من نفقات - المعالجة مع اعتبار ذلك من الزكاة أفتى الدكتور رحمه الله بالمنع، ووافق جماهير العلماء القائلين بأن الزكاة لا بد فيها من تملك، وأن مجرد الإبراء أو تمكين الفقير من الانتفاع بشيء من المال أو استعماله لا يقوم مقام التملك⁵، وهو مذهب جمهور العلماء⁶، ولم يلتفت الدكتور إلى الرأي القائل بالجواز لضعفه وقلة القائل به، ولا يجيز الدكتور في مثل هذه المواطن مخالفة مقتضى النصوص وصريح مذاهب العلماء بحجة إعمال العقل، وأن الإبراء كالتملك بلفظ، وأن المهم في الأمر تحقيق مصلحة الفقير، لأن في التملك ما ليس في غيره، وهو ملحظ جماهير العلماء فيما ذهبوا إليه

وفي فتوى تتعلق بمن اجتمع عنده نصاب لسنوات عديدة ولم يزل بحجة أنه ينوي شراء -

١ البوطي، مشورات اجتماعية (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٠٠٢)، ٤٣.

٢ محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ٢٢٤١-٢٩٩١)، ١٩٢/١؛ أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل (بيروت: دار الفكر)، ٣٧١/١؛ محمد بن أحمد الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٥١٤١-٤٩٩١)، ٦١٢/١؛ منصور بن يونس الهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٨٤١/١.

٣ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٦٠٤١-٦٨٩١)، ٦١١/١؛ محمد بن محمد الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط ٣، ٢٢٤١-٢٩٩١)، ٥٣١/١؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب (بيروت: دار الفكر)، ٦١٣/٥؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، ٨٨٣١-٨٦٩١)، ٢٥/٢.

٤ البوطي، مشورات اجتماعية، ٣٢.

٥ البوطي، مشورات اجتماعية، ٦٤.

٦ ابن عابدين، رد المحتار، ٧٥٢/٢؛ الشريبي، مغني المحتاج، ٥٦٥/٣؛ الهوتي، كشاف القناع، ٩٦٢/٢.

بيت والبيت من ضروريات الحياة؛ أجاب الأستاذ رحمه الله بأن هذا الشخص مدين بمقدار ما وجب عليه إخراجها من الزكاة.⁷ ولا شك أن هذا موافق لما ذكره العلماء قديماً وحديثاً من أن سبب وجوب الزكاة هو ملك النصاب،⁸ ومعلوم أن الحكم يدور مع سببه وجوداً وعدمًا، ومن ادعى أنه سيلبي جميع حاجاته الضرورية ثم يزكي فإنه لن يزكي في حياته مهما اجتمعت عنده الأموال؛ لأن ضروريات الحياة لا تنتهي، وهي في تزايد مستمر، والناس الآن يعدون كثيراً من الكماليات أموراً ضرورية.

وقرر أستاذنا رحمه الله ما قرره العلماء قديماً وأفتت به معظم المجامع الفقهية المعتمدة حديثاً - من أن الربا من الكبائر، وأن الاقتراض بالفائدة لا يجوز إلا للمضطر الذي تعرض للهلاك بسبب جوع أو عري أو فقد مسكن، وأن الحاجة بمفردها لا تبيح الاقتراض بالفائدة.⁹ وعرض ببعض من أجاز الاستقراض بالفائدة من البنوك الربوية لشراء مسكن لائق ولا سيما في الغرب: عرض بهم بأنه ليس «ممن يجيد طبخ الفتاوى سيراً مع المصالح أو الظروف ... أو

الالتزام المذهبي دون تعصب استاذاً 2.

من المعلوم لدى طلبة العلم أن الأستاذ البوطي رحمه الله تعالى عُرِفَ مدافعاً قوياً عن التقليد المذهبي بضوابطه وأدابه، فالالتزام بمذهب فقهي معين أمر معروف ومتوارث لدى العامة والعلماء منذ القديم، ومن دعا إلى نبذ الالتزام بمذهب معين بحجة نبذ التقليد الأعلى فإنه يدعو إلى الفوضى والتسيب شاء أو أبى، وتعبير الدكتور رحمه الله تعالى فإن «اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية». وعلى عكس الصورة السائدة عن الباحث المعاصر من أنه لا يتبع مذهباً معيناً بل ينتقي في كل مسألة ما يترجح لديه بالدليل فإن الدكتور البوطي رحمه الله كان شافعي المذهب، وكان يعترف بذلك جهاراً، وكانت العين لا تخطئ التزامه الشديد في حق نفسه بالتفاصيل الصغيرة التي ينص عليها فقهاء الشافعية حول الشروط والأركان والسنن والمستحبات المتعلقة بالعبادات من صلاة وغيرها، ومن هنا كان من منهج الأستاذ رحمه الله أن يفتي بالقول الراجح في المذهب الشافعي إلا إذا كان في الرأي المخالف مصلحة راجحة وقال به مذهب من المذاهب المتبوعة:

ففي فتوى تتعلق بنقض الوضوء من مسّ الفرج أفق الدكتور بنقض الوضوء من ذلك،¹¹ وهو - قول الشافعية ومن وافقهم.¹² ولم ير الأستاذ حاجة داعية إلى الإفتاء بالرأي الآخر، مع كون القائل به من أصحاب المذاهب المتبوعة، لأنه لا يرى قول الشافعية موقعاً للناس في الحرج والمشقة كما يظن بعض الباحثين السطحيين.

وفي الجواب عن فتوى تتعلق بقراءة الحائض للقرآن الكريم ومسها للمصحف أفق الدكتور - بحرمة ذلك،¹³ وهو مذهب الشافعية وجمهور العلماء خلافاً للمالكية الذين أجازوا لها القراءة دون مسّ المصحف.¹⁴ ولم ير الأستاذ حاجة داعية إلى العدول عن مذهب الجمهور لقوة أدلته وكثرة القائلين به، ولا سيما إذا تذكرنا أن العلماء الراسخين ومنهم أستاذنا يرجعون ما يرونه أقرب إلى أن يكون حكم الله في المسألة، سواء أوقع ذلك من عامة الناس موقع الرضا والإعجاب أم لم يقع.

٧ البوطي، مشورات اجتماعية، ٤٤ و٩٤.

٨ ابن عابدين، رد المحتار، ٩٥٢/٢: الدردير، الشرح الكبير، ٦٦/١ و١٣٤: الشريبي، مغني المحتاج، ٣٣١/٢: الهوتي، كشف القناع، ٧١/٢.

٩ البوطي، مشورات اجتماعية، ٩٥.

١٠ البوطي، مشورات اجتماعية، ٦.

١١ البوطي، مشورات اجتماعية، ٤١.

١٢ الشريبي، مغني المحتاج، ٦٤١/١: الهوتي، كشف القناع، ٧٢١/١.

١٣ البوطي، مشورات اجتماعية، ٢٧١.

١٤ ابن عابدين، رد المحتار، ٣٩٢/١: الخطاب، مواهب الجليل، ٥٧٣/١: الشريبي، مغني المحتاج، ٧١٢/١: الهوتي، كشف القناع، ٧٩١/١.

وأفتى الأستاذ رحمه الله بأنه لا زكاة على حلي المرأة ما دام في حدود المتعارف عليه.¹⁵ وهو - مذهب الشافعية ومن وافقهم.¹⁶ وهنا أيضاً لم ير الأستاذ حاجة داعية إلى الإفتاء بخلاف مذهبه وإن كان القول الآخر موجوداً في المذاهب المتبوعة؛ لأن الأستاذ لم ينصب نفسه مجتهداً يرجح بين أقوال المذاهب الأربعة في كل مسألة خلافية، فكثيراً ما يذكر الخلاف في المسألة دون ترجيح صريح، لأنه ليس همّه التسليق على أكتاف الفقهاء لنيل الشهرة كما يفعل بعض مرضى النفوس من المعاصرين الذين يتحينون الفرصة لانتقاد آراء الفقهاء السابقين؛ سعياً وراء الشهرة وكسب رضا القراء والمستمعين. وأفتى الأستاذ رحمه الله تعالى بوجوب أداء الزكاة عن المهر المعجل غير المقبوض إذا كانت المرأة - واثقة من قبضه.¹⁷ وهو موافق لمذهب الشافعية في وجوب إخراج الزكاة عن الدين.¹⁸ ولم ير الأستاذ هنا حاجة إلى مخالفة المذهب الشافعي

لكن التزام الأستاذ رحمه الله بالمذهب الشافعي لا يستلزم التعصب له كما يفعل أو يظن بعض الناس، فالمذاهب الأربعة لها مكانة مرموقة عند الأستاذ، ولم يكن يلزم مستفتيه بالترام المذهب الشافعي. ففي سؤال ورد عن زكاة حلي المرأة أجاب الأستاذ رحمه الله بأن الإمام الشافعي لا يوجب الزكاة فيه خلافاً لأبي حنيفة الذي يقول بوجوب الزكاة فيه، وقال للسائل: لك أن تقلد في هذه المسألة أبا حنيفة أو الشافعي، ولا حجر في ذلك.¹⁹ وهكذا يرشد الأستاذ السائل إلى ضرورة اتباع مذاهب الأئمة الأربعة بغية تصحيح العبادات والمعاملات، فالهم في الموضوع أن لا يتبع المستفتي مذهباً من مذاهب المبتدعة، أو يدعي السير وراء القول الراجح بزعمه مع كونه ليس من أهل النظر والترجيح

التيسير وعدم الحجر على المسلمين. 3.

من منهج الدكتور البوطي في الإفتاء التيسير على المستفتي لئلا يقع في الحرج، فإذا استُفتي عن مسألة خلافية بين المذاهب الأربعة أفتى بالقول الأسهل إذا كان القول المقابل شديداً على المستفتي ولا يطبق الالتزام به

فعندما استفتت الأستاذ امرأة مالكية أفطرت رمضان كاملاً دون عذر عن مدى وجوب الكفارة - عليها أفتاها برأي الشافعية والحنابلة القاضي بوجوب القضاء فقط دون الكفارة، لاختصاص الكفارة عندهم بالوطء في نهار رمضان.²⁰ مع أن المستفتية صرحت بأنها تتبع المذهب المالكي، وذلك لأن في²¹ إيجاب الكفارة عليها عن إفتار كل يوم كما يرى المالكية مشقة عظيمة لا تطيقها السائلة

وعندما استُفتي الأستاذ عن كيفية قضاء صلوات تُركت عمداً سنين عديدة أفتى السائل - بوجوب قضاء تلك الصلوات بناء على مذهب الشافعية وجمهور العلماء، لكنه لم يلزم السائل بما ذكره الشافعية من أن على المكلف في هذه الحالة أن يشغل وقته كله بقضاء الصلوات حتى يقضيها كاملة، وأنه لا يُرخص له إلا بالاستغفال بالكسب الضروري الذي يسد الحاجات الضرورية له ولن تلزمه نفقتهم،²² وذلك لأن هذا القول يشق على المستفتي ويوقعه في مشقة عظيمة، ومن هنا أفتاه الأستاذ بوجوب قضاء صلاة واحدة مع كل فريضة، وذلك حتى يقضي كل ما فاتته من الصلوات ولو استغرق

البوطي، مشورات اجتماعية، ٨٤.

الشربيني، مغني المحتاج، ٥٩/٢. وينظر أيضاً: الدردير، الشرح الكبير، ١/٦٤٠: الهوتي، كشاف القناع، ٤٣٢/٢.

البوطي، مشورات اجتماعية، ٣٤.

الشربيني، مغني المحتاج، ٥٢١/٢.

البوطي، مشورات اجتماعية، ١٥.

الشربيني، مغني المحتاج، ٧٧١/٢: الهوتي، كشاف القناع، ٤٢٣/٢.

البوطي، مشورات اجتماعية، ٩٣.

محمد بن عمر الجاوي، نهاية الزين في إرشاد المبتدئين (بيروت: دار الفكر، ط١)، ١/١٠١.

وفي فتوى تتعلق بالمسح على الجبيرة أفتى الأستاذ المستفتي بالاكْتفاء بالمسح على الجبيرة دون الحاجة إلى التيمم كما هو مذهب الحنفية ومن وافقهم،²⁴ ولم يُضتِ الأستاذ وفق مذهبه الشافعي، لأن إلزام المستفتي بالمسح والتيمم كليهما مع إلزامه بقضاء تلك الصلوات ولو كان وضعها على طهر إذا كانت الجبيرة في الوجه أو اليدين؛²⁵ في ذلك مشقة ظاهرة على عامة المكلفين، والأستاذ لا يفتي بما يشق على عامة المكلفين، وإن كنتُ على يقين بأنه إذا مرَّ بمثل هذه الحال فإنه سيعمل في حق نفسه بما هو مقرر في مذهب الإمام الشافعي، لكن الأستاذ لا يلزم الناس بما يلزم به نفسه

وعندما سُئل الدكتور عن حكم تفصيل الخياط ثياباً قصيرة أو بناطيل ضيقة للنساء أفتى - بالجواز وعدم الحرمة، لكنه دلَّ المستفتي على الورع، وأن هذا الكسب فيه شبهة، والأولى تركه.²⁶ ومع ذلك لم يلزمه بمقتضى الورع، بل اكتفى بالتنبيه إلى الأولى. وهكذا فإن إلزام الخياط في أيامنا بتجنب تفصيل كل لباس يتنافى مع الشريعة ترتب عليه مشقة عظيمة ولا سيما في أيامنا هذه، مع أن هذا اللباس ليس متمحضاً للمعصية؛ إذ بإمكان المرأة أن تلبسه لزوجها أو داخل بيتها مثلاً بحيث لا يراها أحد من الأجانب

وعندما استُفتي الأستاذ عن حكم السباحة للمرأة أفتى بالجواز بشرط أن لا يراها إلا النساء، - وذلك في حدود ما يبيحه الشرع، أي أن لا ترى المرأة من المرأة ما بين السرة والركبة،²⁷ وفي ذلك تيسير على المستفتية لا يتعارض مع الشريعة، فإذا أرادت المستفتية أن لا تنزع حجابها خارج بيتها أينما كانت كما يقتضي الورع فذلك من حقها لكن الأستاذ لا يلزمها بذلك، بل يفتيها بالحكم الشرعي، وهو هنا الجواز.

وفي فتوى تتعلق بحكم ستر المرأة لوجهها ذكر الأستاذ رحمه الله تعالى الخلاف في المسألة، وأن - من الفقهاء من أوجب ذلك، ومنهم من لم يوجب ذلك واكتفى بإيجاب ستر ما سوى الوجه والكفين.²⁸ وصرح الأستاذ بأنه يفضل ستر الوجه ولا سيما في هذا الزمان، وأنه يرى ذلك من مقتضى الحيطة والحذر، ولكنه لا يلزم المسلمات بهذا الرأي، بل يطالبهن بضرورة ستر ما سوى الوجه والكفين والثبات على ذلك في هذا الزمان العصبية.²⁹

عدم تمييز أحكام الشريعة بحجة التيسير أو تحقيق المصلحة 4.

من منح الدكتور البوطي في الفتوى عدم مخالفة أحكام الشريعة سواء منها ما ورد في النصوص أو تقرر من قبل أئمة العلماء في عصور الاجتهاد، فالأحكام الشرعية واضحة وينبغي الالتزام بها ولو ترتب على ذلك وقوع بعض الأشخاص في مشقة وحرَج في بعض الظروف والأحوال، أو تفويتهم لمنافع دنيوية في سبيل اجتناب الوقوع في المحرمات، إذ هذا كله من مقتضيات التكليف، وبذلك يتمم الصادقون في إيمانهم من أدعياء الإيمان. ولهذا الذي نقوله شواهد كثيرة من فتاوى الأستاذ رحمه الله تعالى:

٢٣ البوطي، مشورات اجتماعية، ٦٢.
٢٤ البوطي، مع الناس مشورات وفتاوى (دمشق: دار الفكر، ط ١، ٩١٤١-٩٩٩١)، ٦٢.
٢٥ الشربيني، مغني المحتاج، ٦٧٢/١.
٢٦ البوطي، مشورات اجتماعية، ٤٧.
٢٧ البوطي، مشورات اجتماعية، ٥١.
٢٨ الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ٤١٢/١ و ٨١٢: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ٣٨٩١-٧٥٣١)، ٣٩١/٧.
٢٩ البوطي، مع الناس، ٢٨١.

ففي سؤال ورد عن صعوبة التوفيق بين أوقات الصلوات وساعات العمل وأن العمل يتسبب - في تفويت المستفتي لبعض الصلوات أجاب الأستاذ رحمه الله تعالى بأن ساعات العمل ينبغي أن تكون متوافقة مع أوقات الصلوات، وأن لا عذر في ترك الصلاة أو تأخيرها عن وقتها بحجة الانشغال بالعمل أو عدم السماح للعمال بترك العمل من أجل أداء الصلاة.³⁰ ولا شك أن الأستاذ هنا أفق بما قاله العلماء من قديم ويعلمه القاضي والداني من أن الصلاة أهم من العمل عند التعارض، والرزق على الله، ولا شك أيضاً أن الأستاذ في مقدمة من يعلم بالرأي الضعيف القائل بجواز تأخير الصلاة عن وقتها عند الحاجة، ولكنه يعلم أن الإفتاء بمثل هذه الأقوال الشاذة المهجورة لا تترتب عليه أي مصلحة، بل من شأنه تميع الشريعة وسقوط هيبتها في أعين العامة، وفتح باب التلاعب بأحكام الدين

وفي فتوى عن رجل يملك محلاً لبيع الخمر، وهذا المحل هو مصدر دخله الوحيد، وهو يريد - التبرع للمساهمة في بناء مسجد أجاب الأستاذ رحمه الله بأنه لا يجوز قبول التبرعات من مثل هذا الشخص ولو لبناء مسجد.³¹ فدلل الفتوى هنا واضح، وهو أن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً، ومن مصدر دخله الوحيد محلاً لبيع الخمر فكسبه كله خبيث، ولم يلتفت الأستاذ إلى ما يقوله بعض الناس من جواز قبول التبرعات في هذه الحالة بحجة أن الأمور بمقاصدها، وأن جهات البرهي المستفيدة من ذلك وأن لا متضرر، وأن قبول التبرع أولى من الامتناع عنه. ولا شك أن هذه المصلحة ملغاة في نظر الأستاذ رحمه الله تعالى؛ لأن الشارع لم يُقم لها أي اعتبار

وفي فتوى تتعلق بحكم إنشاء علاقة صداقة بين شاب وفتاة أفق الأستاذ بما هو معلوم لدى - كافة المسلمين من الحرمة، وأن لا دافع إلى إنشاء علاقة بين الجنسين إلا أن يكون ذلك في سبيل إشباع الدافع الغريزي المتمثل في ميل كل من الجنسين إلى الآخر، وعلى هذا فلا صداقة بريئة بين الجنسين، اللهم إلا إذا كان تعاوناً خالصاً في مسائل علمية وثقافية وأمنت الفتنة،³² وذلك أمر نادراً، ولا داعي إلى أن يخدع المرء نفسه، ولا يُقبل إفتاء الناس بما يوافق أهواءهم بحجة مواكبة العصر وتجديد الشريعة.³³

وفي فتوى تتعلق بزوجة يطلب منها زوجها الكشف وخلع الحجاب، ويهددها بالطلاق إن لم - تفعل ذلك أفق الدكتور بما هو معلوم من أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإذا لم يُجد النصح نفعاً فالطلاق خير للمرأة من الكشف.³⁴ ولم يعمد الأستاذ إلى ما يفعله بعض المفتين من الإذن للزوجة بطاعة زوجها فيما يسخط الله بحجة المصلحة والحفاظ على كيان الأسرة؛ لأن هذه المصلحة ملغاة في نظر الشارع كما هو معلوم

وفي فتوى تتعلق بتخرج الشاب من الاغتسال بعد الاحتلام في الصباح الباكر مما يترتب عليه - تفويته لصلاة الصبح أجاب الأستاذ رحمه الله بأن الحياء هنا ليس عذراً مقبولاً، وما دام الغسل ممكناً فلا مندوحة عنه شرعاً، والحياء الذي يمنع من الامتنال لأمر الله تعالى ليس حياء محموداً بل مذموماً.³⁵ ولا شك أن هذا الذي قاله الشيخ يقول به كل عالم، لكن المشكلة في أنصاف العلماء الذين يبحثون عن حلول لمثل هذه المسائل في الأقوال الشاذة والباطلة والتي لم يلتفت إليها أحد من العلماء منذ القديم، مما يبعث في قلوب المستفتين قناعة مفادها أن كل مأزق ومشقة يمر بها المكلف ويجد أمامه حكماً شرعياً شاقاً لا محيد عنه فيها فلا بد أن ثمة عالماً قد أفق في عصر من العصور بحكم سهل يجعل المكلف بمنأى عن الوقوع في تلك المشقة، حتى صار العوام يخاطبون العلماء عندما يخبرونهم بالحكم الشرعي في مسألة معينة وأنها محرمة باتفاق العلماء؛ فيقول لهم بعض العوام: ايحشوا لنا عن

٣٠. البوطي، مشورات اجتماعية، ٥٢.
٣١. البوطي، مشورات اجتماعية، ٣٤.
٣٢. البوطي، مشورات اجتماعية، ٨٣١.
٣٣. البوطي، مشورات اجتماعية، ٢٠١؛ البوطي، مع الناس، ٧٩١.
٣٤. البوطي، مع الناس، ٧٠١.
٣٥. البوطي، مشورات اجتماعية، ٣١.

قول سهل ولا بد أنكم ستجدون عالماً أفتى بالجواز. وهكذا تميّعت أحكام الشريعة بحجة التيسير على العباد، وصارت الأحكام الفقهية الواضحة محلاً للنقاش.

تجنب الإفتاء بغير علم وتحذير الناس ممن يفتي بغير علم 5.

يذكر الدكتور البوطي رحمه الله تعالى بخطورة مقام الإفتاء، وأن الأصل أنه لا ينبغي لغير المجتهد أن يفتي في دين الله تعالى، ومن هنا فإنه يقرر في مقدمة كتابه «مع الناس» أنه لا يستحق لقب «المفتي» لأنه إنما ينقل أقوال العلماء ومذاهبهم للعامة، لكن إطلاق المفتي على من ينقل مذاهب العلماء هو من باب التجوز والتوسع.³⁶ ولأن الأستاذ يرى نفسه مجرد ناقل لأراء العلماء فمن الطبيعي أن لا يفتي برأيه وأن يرجع في كل مسألة إلى ما ذكره بشأنها العلماء الراسخون، وأن يصرح في بعض المواضع بأنه عاجز عن الإجابة لأنه لا علم له بالجواب.³⁷ ومن هنا فإن الأستاذ يحذّر إيما تحذير من أناس يفتون الناس ببرأهم دون الرجوع إلى مذاهب العلماء، وقد ورد هذا التحذير ذلك في فتاوى كثيرة من فتاواه:

ففي الإجابة على سؤال من شخص يقول إن هناك من قال له إن توبته تحتاج إلى ثلاثمائة - جلدة قال الأستاذ رحمه الله: إن الشخص الذي أفتاك بهذا هو مجرم في حقه وفي حق الشريعة الإسلامية، وكان الأولى به أن يصمت ولا يتكلم في أمور لا يفقه منها شيئاً.³⁸ إذ من المعلوم أن الله تعالى يكتفي من مثل هذا الإنسان بالتوبة الصادقة، وليس من مستلزمات التوبة أن يُقام الحدّ على من استوجبه. ومثل هذا الذي يفتي الناس بغير علم يصد عن سبيل الله ويكون ضرره على الناس وعلى الشريعة عظيماً.

وفي فتوى يذكر فيها السائل أن رجلاً من أهل العلم أفتاهم بأنه ليس على الضيف ولا على المضيف صلاة جماعة، فهم معذرون؛ أجاب الأستاذ رحمه الله بأن هذا الشخص قد افتأت على الله ورسوله، فهو يتكلم في شرع الله تعالى بغير علم، وليس في الشريعة أن الضيف والمضيف لا يُطلب منهما حضور صلاة الجماعة، لكن الذي عليه جمهور العلماء أن صلاة الجماعة ليست فرض عين، فعلى هذا من كان عنده ضيوف وشقّ عليه اصطحابهم إلى المسجد فبإمكانه أن يصلي معهم جماعة في بيته،³⁹ ويكون قد فوّت أجر حضور صلاة الجماعة في المسجد، وإذا اصطحبهم معه إلى المسجد فذاك أفضل.

وهكذا فالمفتي -حسب رأي الأستاذ رحمه الله تعالى- ناقل لأراء العلماء، وليس له أن يفتي برأيه، بل له أن يرجح من أقوالهم ما يراه أقرب إلى الصواب وأصلح للناس، ولم يكن الأستاذ يُفْهِم على مخالفة ما قرره السابقون، لأنه يرى نفسه بعيداً جداً عن رتبة الاجتهاد المطلق، وإذا كان هذا هو شأن الدكتور البوطي الذي يعد من أعلم الناس في عصره فما بالك بأناس موهلين في التنكير لم يسمع بهم ولا بعلمهم أحد، ولم يقدموا للدين والعلم الشرعي خدمة جليّة تُذكر، ومع ذلك فإنهم يولعون بمخالفة ما قرره الفقهاء من القديم، ويجيزون لأنفسهم الاجتهاد في موارد النصوص ومخالفة الأحكام الصريحة القاطعة التي اتفق عليها العلماء من قديم، فبمقارنة عاجلة بين مسلك هؤلاء ومسلك أمثال الدكتور البوطي -وهي مقارنة مجحفة طبعاً- يتبين لنا من هو المتواضع الذي عرف حده فوقف عنده والذي يخشى الله ولا يتكلم في دينه بغير علم ويدرك خطورة الفتوى، ومن هو الجاهل المفرور الذي اغتر برتبة علمية نالها في هذا الزمان الهازل وظن أنه بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، فتقول على الله تعالى، وتكلم في دينه بغير علم، وخالف القطعيات بحجة التنور والتحرر ونبد التقليد

٣٦

البوطي، مع الناس، المقدمة، صفحة ز.

٣٧

البوطي، مشورات اجتماعية، ٧٨.

٣٨

البوطي، مع الناس، ٨٢١.

٣٩

البوطي، مشورات اجتماعية، ٨٣.

التحذير من الابتداع في الدين 6.

الدكتور البوطي رحمه الله تعالى من أشد الناس حرصاً على اتباع السُّنة واجتناب البدعة، وهو كثيراً ما يحذّر من يستفتيه من البدع، وقد سُئل عن صيغة للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم يرد فيها: «اللهم صلِّ على سيدنا محمد ووالديه وآله وصحبه وسلم» فأجاب بأن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بدعة لا يُتقَرَّب إلى الله تعالى بها؛ لأنها لم ترد عن النبي صلى الله عليه وسلم⁴⁰.

وثمة مسألة أخرى ذات صلة وثيقة بموضوع الابتداع في الدين، وهي من صميم منهج الأستاذ وجميع العلماء الربانيين في كل العصور، فالأستاذ بعيد كل البعد عما يعمد إليه بعض الناس في عصرنا من مصادمة النص الشرعي بمجرد الرأي بدعوى عدم موافقة النص الشرعي لمقتضى العقل أو مقتضى المصلحة، ولا شك أن هذا شأن المبتدعة من قديم. فالعلماء الربانيون على خطأ الصحابة في الاستسلام، وترك الرأي عند ورود النص، وعدم الاجتهاد في مورد النص، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ رحمه الله تعالى في إحدى فتاواه: «ليس لي رأي في حكم شرعي دلَّ عليه قرآن أو سُنَّة، وما أعتقد أن⁴¹». «لأحد أن يكون له رأي فيه

كما أن من منهج الأستاذ رحمه الله تعالى عدم الخروج عما قرره العلماء من قبله، لأن الرأي الذي استقر عليه العلماء من قبل إن ثبت انعقاد الإجماع عليه فالخروج عن الإجماع حرام وصاحبه مبتدع، وربما خرج عن الملة إن كان الإجماع قطعياً كما قرر الأصوليون من قبل،⁴² وإن لم يثبت انعقاد الإجماع عليه فجنوح جماهير الفقهاء عبر العصور إلى رأي معين وتركهم لما سواه من الآراء كافٍ لو صم من خالفهم بالابتداع والخروج عن جادة الصواب. ولا شك أن هذا ليس من دأب الأستاذ وأمثاله من العلماء الربانيين الذين شهدت لهم الأمة بالعلم والصلاح والتقوى

وإني أريد أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى ظاهرة بدأت بالانتشار بين بعض أنصاف المتعلمين ممن يشتغلون بتدريس المواد الدينية في الجامعات والمعاهد العلمية، فترى أحدهم لا يسلم بمسائل الإجماع، ويجيز لنفسه مخالفة جماهير العلماء، والإتيان بأراء جديدة ما أنزل الله بها من سلطان، وهذا كله بحجة التنوير والتحرر من أصار التقليد، ومن هنا ظهر من يقول بوجوب الصلاة والصوم على الحائض، وبعدم انتقاض الوضوء من النوم أو خروج الريح، وغير ذلك من الآراء الباطلة التي تدل على ابتداع قائلها وانطماس بصيرته وانتكاس فطرته، وعلى تمكن داء الغرور والعُجب منه، بحيث يرى المصاب بهذا الداء من نفسه القابلية لفهم النصوص وللإجتهاد المطلق على نحو لم يسبقه إليه أحد، وهو الجاهل الذي لا يستطيع تقرير مسألة علمية على الوجه الصحيح، ولا يقدر على مواجهة العلماء ومناظرتهم. ولا شك أن الجرأة على الله والتقول عليه بغير دليل والتلاعب بدينه بكل سبيل: كل ذلك من أهم العوامل التي تدفع بهؤلاء المبتدعين إلى اتباع غير سبيل المؤمنين. ومن التبس عليه الأمر من طلبه العلم المبتدئين فبوسعه أن يقارن بين هؤلاء المبتدعين الجهال المغمورين وجرأتهم على الله وبين العلماء الربانيين المشهود لهم بالعلم والتقوى من أمثال الدكتور البوطي رحمه الله تعالى؛ هؤلاء الذين لا يجيزون لأنفسهم مخالفة ما هو مقرر عند العلماء من قديم مع سعة علمهم واطلاعهم، فمن خلال مقارنة بسيطة سيخلص المبتدئ إلى الموقف الصائب، وسيتبين له المفسد من المصلح، وسيعلم يقيناً من أصحاب الصراط السوي، وسيعلم من يمشي مكباً على وجهه ومن يمشي سويّاً على صراط مستقيم.

الخاتمة

٤٠.

البوطي، مشورات اجتماعية، ٧٢.

٤١

البوطي، مشورات اجتماعية، ٨٤.

٤٢

محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (عمان: دار الكتب، ط ١، ١٤١١-١٤٩١)، ٧٩٤/٦.

تتلخص أهم النقاط التي ركزنا عليها فيما يتعلق بمنهج أستاذنا البوطي رحمه الله تعالى في الفتوى في الالتزام بالأقوال المعتمدة لدى المذاهب المتبوعة، وفي الالتزام المذهبي دون تعصب، وفي التيسير ورفع الحرج عن المسلمين في حدود ما تسمح به الشريعة بحيث لا ينقلب الأمر إلى تلاعب بالشريعة وتضييع لأحكام الدين، وفي تجنب التقول على الله والإفتاء في دينه بغير علم، وفي اجتناب الابتداع والتحذير من البدع. وقد تبين لنا من خلال استعراض أهم الفتاوى أنّ الأستاذ -على جلاله قدره وسعة علمه وإطلاعه- لم يكن يخالف جماهير العلماء، ولم تخرق فتاواه حدود المألوف من الشريعة، وفي هذا تنبيه للمتعلمين في هذا العصر إلى أن العالم الحقيقي ليس ذاك الذي يكون همّة وشغله الشاغل هو مخالفة العلماء السابقين بحثاً عن الجديد وطلباً للشهرة وسطوع الاسم، بل العالم الحقيقي من يعتز بدينه وبأسلافه من الفقهاء، ويعلم أن ما وردت به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة أو اجتمعت عليه كلمة العلماء عبر العصور هو الحق وإن لم يُرقى للغربيين وأذناهم من دعاة المدنية الزائفة في هذا الزمان البائس. فالمطلوب من العالم الرباني الذي يبتغي رضا الله تعالى أن يقرب الدين إلى الأذهان ويشرح تعاليمه للأجيال بلغة العصر دون تنازل عن مسلمات الشريعة وأحكامها القاطعة. وعلى الناشئة وطلبة العلم المبتدئين التنبيه إلى أن منهج العلماء الأفذاذ -ومنهم أستاذنا البوطي رحمه الله تعالى- هو المنهج المرضي في الإفتاء، وهو مسلك العلماء الربانيين الراسخين في العلم منذ القديم، وعلى هذا فالذين يتتبعون الآراء الشاذة ويشوشون أذهان الناس بإشاعتها، أو يأتون بآراء جديدة باطلة تخالف ما أجمع عليه العلماء من قديم، هؤلاء هم أبعد الناس عن الإخلاص وعن خدمة دين الله تعالى، وليس عملهم هذا من التجديد والتنوير في شيء، بل هو من الابتداع الذي نهت عنه الشريعة الغراء، وقد ظهر في غابر العصور أناس من هذا القبيل، صادمو النصوص الصريحة بعقولهم القاصرة، وتجاسروا على اقتحام مواضع الإجماع بقواهم الكليّة، لكن ذكركم نسي وآثارهم طويت، وعدموا من يستغفر لهم من المؤمنين إلى يوم الدين. أما العلماء الراسخون الذين استسلموا أمام سلطان النصوص واجتهدوا في موارد الاجتهاد وفق ما يمليه الشرع متحرّين الوصول إلى الرأي الراجح الذي هو مراد الله تعالى ومقصوده من خلقه؛ فهؤلاء هم الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق في الآخرين، ورزقهم القبول في الأرض، وكتب لهم ولآثارهم ولما همهم ولعلمهم البقاء والخلود، وصدق الله تعالى القائل: ﴿فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَنْذَهُبْ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ الرعد 13/17

المصادر والمراجع

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط2، -1422- 1992.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388-1968.
- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية - البوطي، محمد سعيد رمضان. مشورات اجتماعية. دمشق: دار الفكر، ط1، 2001.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. مع الناس مشورات وفتاوى. دمشق: دار الفكر، ط1، -1419- 1999.
- الجاوي، محمد بن عمر. نهاية الزين في إرشاد المبتدئين. بيروت: دار الفكر، ط1 - الحطاب، محمد بن محمد. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، ط3، - 1422-1992.

- الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الكبير على مختصر خليل. بيروت: دار الفكر -
الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. عمان: دار الكتي، ط1، -1414 -
1994.
- الشريبي، محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب -
العلمية، ط1، 1415-1994
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، -
ط2، 1406-1986
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر. تحفة المحتاج بشرح المنهاج. القاهرة: المكتبة التجارية -
الكبرى، 1357-1983
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر -

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



الشيخ البوطي وإسهاماته في القضايا الفقهية المعاصرة رؤية شاملة لحقوق المرأة وواجباتها

Dr. Öğr. Üyesi Shavish MURAD

المقدمة

يُعدّ موضوع المرأة في الفكر الفقهي الإسلامي المعاصر من أكثر القضايا حضورًا في النقاشات الدينية والاجتماعية الحديثة، حيث تتقاطع فيه اعتبارات الشرع مع تحديات الواقع، وتتجاوزه تيارات تدعو إلى التجديد، وأخرى ترفض المساس بالتراث، ومن بين الأصوات العلمية التي تناولت هذه المسائل بعمق وتوازن، يبرز الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١٩٢٩-٢٠٢١م)، أحد أبرز أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، والذي امتاز بمنهج وسطي جامع بين الأصالة والتجديد، وبين النقل والعقل، دون تفریط أو غلو.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من الحاجة الملحة إلى فهم متجدد لقضايا المرأة ضمن أطر فقهية أصيلة، خاصة في ظل طغيان قراءات سطحية أو متشددة أو حداثية مبتورة، تتناول المرأة بعيدًا عن السياق المنهجي المتوازن، والبوطي - من خلال مؤلفاته ومحاضراته ومواقفه - قدم نموذجًا علميًا راشدًا في التعاطي مع هذه القضايا، مزج فيه بين الاجتهاد الفقهي المنضبط والوعي الاجتماعي والرؤية المقاصدية.

أهداف الدراسة: تهدف هذه المقالة إلى إبراز جهود الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في معالجة القضايا الفقهية المعاصرة المتعلقة بالمرأة، وتحليل فكره في ضوء نصوصه ومؤلفاته، مع التركيز على حقوق المرأة وواجباتها، وموقفه من عمل المرأة، والمشاركة السياسية، والحجاب، والتعليم، والأسرة، والوقوف على منهجه في التجديد الفقهي، وكيف تعامله مع التحديات الفكرية والحداثية التي تمس قضايا المرأة، وتقييم مدى اتساق اجتهاداته مع أصول الشريعة ومقاصدها، واستكشاف مدى صلاحية هذا النموذج للاجتهاد المعاصر.

تعتمد هذه الدراسة على منهج تحليلي استنباطي، يقوم على: تحليل نصوص الشيخ البوطي في كتبه المتعلقة بالفقه وقضايا المرأة، مثل: قضايا فقهية معاصرة، والمرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، واللامذهبية أخطر بدعة، واستقراء مواقف مواضعه من خلال خطبه ومحاضراته ومقالاته، وربط اجتهاداته بالسياق العام للفكر الإسلامي المعاصر، ومقارنتها ببعض الطروحات الأخرى.

تمهيد:

يحظى الشيخ البوطي بمكانة مرموقة في الفكر الفقهي المعاصر؛ لكونه فقيهًا أصوليًا متكامل التكوين، جمع بين التقليد الواعي للمذاهب والاجتهاد المنضبط بمقاصد الشريعة، وقد تميز بدفاعه عن المنهج المذهبي باعتباره صمام أمان ضد الفوضى الفقهية، ورفضه لكل من التقليد الأعمى والتجديد المنفلت. كان موقفه من قضايا المرأة متفردًا في توازنه، إذ لم يساير الخطاب الحداثي، ولم يرضَ بالجمود، بل قدّم قراءة شرعية وسطية، تجمع بين الكرامة والوظيفة، والحقوق والتكليف، ما

يجعل دراسة فكره ضرورة في زمن تختلط فيه المفاهيم وتتصارع المرجعيات.

السيرة العلمية والفكرية للشيخ البوطي

تُعدّ السيرة الذاتية للعلماء مدخلاً مهماً لفهم نتاجهم العلمي ومنهجهم الفكري، إذ تُسهم النشأة والبيئة والتكوين العلمي في تشكيل الرؤية الفقهية والموقف الشرعي، وفي هذا القسم سنسلط الضوء على الملامح الأساسية في حياة الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، منذ ولادته ونشأته الأولى، مروراً بمسيرته التعليمية، ووصولاً إلى أدواره الفكرية والاجتماعية، وسنبداً بتتبع بداياته الأولى، حيث نشأ في بيئة دينية متميزة أثرت في تكوينه، وانعكست على شخصيته العلمية لاحقاً

مولده ونشأته

وُلد الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في كنف أسرة كردية أصيلة عام ١٩٢٩م، في قرية «جبلكا» التابعة لمنطقة كوجلوكوناق، الواقعة ضمن ولاية جزيرة بوطان، على ضفاف دجلة وفي أقصى الجنوب الشرقي من الأناضول التركية، وهي المعروفة في التراث العربي بـ«جزيرة ابن عمر»، وقد وُلد بعد طول انتظار لأبويه، وكان اسمه الأول «فضيل»، غير أنّ جده الروحي وشيخ والده، العلامة الجليل محمد سعيد سيّدا، أصرّ على أن يُسمّى باسمه تيمناً، فتغيّر اسمه إلى «محمد سعيد»، الاسم الذي ذاع واشتهر به، وتُوفيت والدته وهو في الثالثة عشرة من عمره، فترك رجليها في نفسه أثراً لا يُمحي، وقد أعقب ذلك دخول زوجة والده الثانية إلى حياتهم، فكانت مثلاً للوفاء والرعاية

كان والده الملا رمضان إماماً وعالمًا ذا شأن في الفقه الشافعي، إذ نُعت بـ«الفقيه الشافعي الأول» بين معاصريه، تولى تربية ولده تربية روحية وعلمية، زرع فيه معالم التقى، وربّاه على مراقبة الله، كما كان يأخذه معه إلى خلواته في الجبال ليغرس فيه حبّ القرآن والأنس بالله. أما والدته فكانت ذات أدب وحنان، تشاركه في بناء وجدانه عبر الحكايات التي تحكّمها له، والتي كانت تُغلف بالمعاني التربوية^١ والروحية

١،٢. هجرته إلى الشام وتكوينه العلمي

هاجرت الأسرة إلى دمشق عام ١٣٣٩م، وكان الفتى البوطي لم يتجاوز الرابعة من عمره، وأقاموا في العاصمة في حيّ «ركن الدين»، وهو حيّ تقطنه غالبية كردية مهاجرة. كان والده يجمع بين الإمامة وتجارة الكتب، ثم صار إماماً لمسجد الرفاعي، وهناك استقر وأقام بجوار المسجد حتى وفاته. عاش البوطي في كنف والده في بيت متواضع، رغم عروض مغربة للسكن في منازل فخمة، لكنه زهد في متاع الدنيا، وأثر البساطة التي تربّى عليها

التحق الطفل محمد سعيد أولاً بكتاب لتحفيظ القرآن، فاتمّ حفظه في أقل من ستة أشهر، ثم أدخل مدرسة ابتدائية أهلية خاصة، وبعدها تتلمذ على يدي والده في علوم العقيدة، والسيرة، واللغة، والنحو. حفظ ألفية ابن مالك وهو في بداية المراهقة، كما أتمّ حفظ منظومة «نظم الغاية والتقريب» للمعري في الفقه الشافعي

البوطي، محمد سعيد رمضان، هذا والدي، بدون ط، دار الفكر، دمشق، بدون ت، ٣١-٣٢؛ والبوطي، محمد سعيد رمضان، شخصيات استوقفتني، ط٧، دار الفكر، دمشق ٨٠٠٢م، ٩١؛ وموقع نسيم الشام، نبذة عن حياة العلامة محمد سعيد رمضان البوطي «سيرة الذاتية للبوطي»، نسيم الشام، تاريخ النقل: ١/٢١/٢٠١٦م، الموقع: www.naseemalsham.com.

في شبابه، التحق بمعهد شرعي بإشراف الشيخ حسن حبنكة، الذي ترك في نفسه أثراً تربوياً وروحياً كبيراً، وهناك نهضت بداياته العلمية، وتأسلت شخصيته الفكرية، وصار من الطلبة المجدين، حتى برز على أقرانه بتفوقه وذكائه وسرعة حفظه وفهمه.

١,٣. حياته الاجتماعية ونشأته الفكرية

حرص والد محمد سعيد على تزويجه وهو في الثامنة عشرة، تلبية لمبدأ شرعي يراه واجباً إن توفرت القدرة، فاختر له فتاة فاضلة من قريباته، ورزق منها بأربعة أولاد، وقد سكن مع والده في بيت صغير رغم كثرة أولاده وشهرته، وكان يرفض بشدة أن يسكن في القصور أو يتمتع بالامتيازات الدنيوية، متعللاً بأن الدنيا معبر إلى الآخرة، لا تستحق أن تُشغل قلب العارف بالله.

عاش البوطي وسط مجتمع دمشق المتنوع علمياً وثقافياً، حيث كانت المدينة حاضنة للعلماء والمفكرين، وكان والده يجالس أعلام الشام أمثال الشيخ حسن حبنكة والملا عبد المجيد وغيرهم. فشب الفتى متشبعاً بنفَس العلم والفتوى، واندفع في مسارات التعليم، والدعوة، والتأليف، والوعظ، حتى صار من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر^٢.

كان الشيخ البوطي منذ شبابه واعياً للأحداث السياسية الجارية من حوله، قرأ الواقع بعين فقيه، وقلب مصلح، وذهن مثقف، لم يكن صدياً لما يقال، بل كان يتحرى الحقيقة من مصادرها، ويوثق الأحداث قبل أن يصدر الأحكام، وكان يتألم لأوجاع الأمة، ويفرح لانتصاراتها، ويترجم هذه المشاعر في كتبه وخطبه، ومنها: «في سبيل الله والحق»، و«دفاع عن الإسلام والتاريخ»، وهي نماذج على تفاعله الحي مع قضايا الأمة.

مارس النقد الهادئ للحركات الإسلامية التي أهملت جانب الدعوة والتربية، ودعاهم إلى الاقتداء بمنهج النبي ﷺ الذي بدأ بتربية الأفراد قبل إقامة الدولة، كما ناقش العلمانيين والمنظرين للقومية بنقد علمي منهجي، موضحاً أن الإسلام لا يعارض العلم ولا المدنية، بل يحتضنها ويقودهما^٣.

١,٤. مناصبه العلمية ومؤلفاته

تولى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي -رحمه الله- عدة مناصب علمية وإدارية بارزة، عكست مكانته العالمية وإسهاماته في نشر الفكر الإسلامي الأصيل؛ فقد شغل منصب وكيل ثم عميد كلية الشريعة بجامعة دمشق، ورئاسة قسم العقائد والأديان فيها، وكان عضواً في عدة هيئات علمية دولية، منها: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (عمان)، وهيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، والمجلس الأعلى لأكاديمية أكسفورد (المملكة المتحدة)، ومؤسسة طابا (أبوظبي)، وجمعية نور الإسلام (فرنسا)، كما ترأس اتحاد علماء بلاد الشام، وأشرف على قناة «نور الشام» وموقع «نسيم الشام»، ونال في عام ٢٠٠٢م جائزة شخصية العالم الإسلامي من جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، وصُنِّفَ عام ١٩٠٢م ضمن الشخصيات الإسلامية الأكثر تأثيراً في العالم، حيث حلَّ في المرتبة ٢٢، مما يعكس عمق تأثيره في الساحة الإسلامية^٤.

ألَّف الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أكثر من سبعين كتاباً تناول فيها موضوعات الفقه، والأصول، والفكر، والدعوة، والفلسفة، والتربية، ومن أبرز كتبه الفقهية: ضوابط المصلحة في الشريعة

٢ البوطي، هذا والدي، ٣١ - ٢٦: ومعلومات من أبناءه الكرام.

٣ البوطي، محمد سعيد رمضان، هذا ما قلته أمام الرؤساء والملوك، ط٢، دار إقرأ، دمشق ٢٠٠٢م، ص ١٣.

٤ البوطي، هذا والدي، كله: وموقع نسيم الشام، نبذة عن حياة العلامة محمد سعيد رمضان البوطي، نسيم

www.naseemalsham.com، الشام، تاريخ النقل: ١/٢١/٢٠١٦م، الموقع:

الإسلامية، وأصول الفقه، وقضايا فقهية معاصرة، واللامذهبية أخطر بدعة، وفقه السيرة النبوية. أما كتبه الفكرية، فمنها: كبرى اليقينيّات الكونية، والإنسان وعدالة الله، والحكم العطائية، والدين والفلسفة، والعقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، وتمتاز مؤلفاته بجمعها بين الأصالة والمعاصرة، وملاستها لقضايا الأمة ومشكلاتها^٥.

١.٥. مكانته في الفكر الإسلامي المعاصر

يُعدّ الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي من أبرز أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، لما امتاز به من عمق علمي، وسعة أفق، واعتدال منهجي، جمع فيه بين الأصالة والتجديد، وقد تميز البوطي بأسلوب حوارّي متزن، جعل منه صوتاً عقلائياً في زمن كثرت فيه التيارات المتطرفة والانفعالية، فكان غزالياً في حكمته، وفقهياً في اجتهاده، وفيلسوفاً في نظرتة الكونية، كما وصفه معاصروه.

أثنى عليه علماء كبار، منهم الدكتور وهبة الزحيلي، الذي عدّه عالماً عصرياً مجدداً، غيوراً على الشريعة، متبعاً للسنّة، وداعية متفوقاً في كل ميدان. أما الدكتور محمد الأهدل فاعتبره حامل لواء الكلمة لا السلاح، ومدافعاً عن الإسلام في وجه التغريب والعلمانية والانحرافات الفكرية^٦.

وصفه الدكتور أحمد بسام ساعي بأنه مدرسة تربوية في لغة الخطاب، جمع بين حكمة الإصلاح وسمو التعبير، فجاءت دعوته متزنة، قرآنية الروح، نبوية النهج^٧.

ترك البوطي إرثاً علمياً ضخماً، تجاوز سبعين مؤلفاً، تناول فيها قضايا الفقه والفكر والدعوة والتربية، مما جعله من أبرز المفكرين الذين أسهموا في تجديد الخطاب الإسلامي، مع الحفاظ على ثوابته وأصوله.

المنهج الفقهي عند الشيخ البوطي

لا يمكن فهم جهود الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في معالجة قضايا المرأة الفقهية دون الوقوف أولاً على معالم منهجه الفقهي العام، والذي يشكل الإطار المرجعي لاجتهاداته وفتاواه، ولقد تميز البوطي برؤية فقهية متوازنة، جمعت بين أصالة النصوص ومراعاة الواقع، وحرص على تجديد الخطاب الفقهي دون المساس بثوابته، وفي هذا القسم سنسلط الضوء على أبرز السمات التي ميّزت منهجه الفقهي، مع بيان رؤيته في الاجتهاد والتجديد، وموقفه من القضايا المعاصرة.

السمات العامة لمنهجه الفقهي 1.2.

يمكن جمع هذه السمات فيما يأتي

١. الجمع بين العقل والنقل: سعى الشيخ البوطي إلى الموازنة بين النقل الصحيح والعقل الصريح، معتمداً على الحوار والنقاش، وإبراز القضايا الفقهية في ثوب جديد مع احترام التراث الفقهي.

٢. الاعتماد على قواعد أصول الفقه: اعتمد منهجاً أصولياً دقيقاً، في استنباط الأحكام من

٥. البوطي، هذا والدي، كله؛ وهشام عيلون وفادي الغوش، البوطي الدعوة والجهاد والإسلام السياسي، ١٢٠٢، ٧٦٢؛ وموقع نسيم الشام، «نبذة عن حياة العلامة محمد سعيد رمضان البوطي»، نسيم الشام، تاريخ النقل: www.naseemalsham.com/٢١/٦١٠٢م، الموقع:

٦. عدد من الباحثين، محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه، ط١، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢م، المقال ل وهبة الزحيلي، «الفقيه الأديب والأصولي الأريب»، ١٤، ٣٤.

٧. عدد من الباحثين، بحوث ومقالات مهداة إليه، ١٨ - ١٩.

مصادرها، مع احترام المذاهب الأربعة، وتفصيل القول في دلالات الألفاظ والنصوص

٣. العناية بالمذاهب الفقهية: عَدَّ المذاهب الفقهية ركيزة من ركائز وحدة الأمة، مؤكداً أن اختلافها اختلاف تنوع وتعاون، لا تضاد وتخاصم، داعياً إلى احترامها وعدم تجاوزها بدون علم

٤. الاعتدال والوسطية: كان منهجه الفقهي متمسكاً بالاعتدال، جامعاً بين طرفي الإفراط والتفريط، كما بيّن معايير الاعتدال في الفتوى والاجتهاد، ورفض الغلو والتنطع

٥. الدفاع عن الأئمة الأربعة: لم يكن يدافع عنهم تعصباً، بل بيّن فضلهم ومنهجهم، وأجاب عن الشبهات المثارة ضدهم، خاصة في قضايا المصالح المرسلة أو الاختيارات الفقهية الخاصة

٢،٢. كيفية معالجته القضايا المعاصرة

يرى البوطي أن الاجتهاد لا يتعارض مع النص، بل يُستمد منه، ويخضع لقواعد أصولية مثل: تخرج المناط وتنقيحه وتحقيقه، والاجتهاد في رأيه هو وسيلة لفهم النص لا تجاوزه، وبين أن المجتهد ملزم بمنهج قواعد تفسير النصوص لا بأهواء شخصية أو ضغط الواقع، وأنكر القول بإغلاق باب الاجتهاد، واعتبر أن تضييق مساحته إنما هو نتيجة لكون السابقين قد سبقوا إلى معظم المسائل، وليس من باب الجمود، ورفض البوطي التقليد الأعى، كما رفض كذلك دعاوى التجديد الفوضوي،^٨ ووقف موقفاً وسطاً يراعي حفظ التراث مع التجديد المنضبط

تعامل البوطي مع القضايا المعاصرة بعقل فقهي متزن، حيث لم يتسرع في الفتوى، ولم يخضع للضغط الاجتماعي أو السياسي، وبين وجوب إخضاع المستجدات لقواعد الاجتهاد المعتبرة، مثال ذلك: موقفه من تقليد الشافعي لأبي حنيفة في مسألة لمس المرأة – أجاز ذلك في بعض الحالات وفق ضوابط دقيقة، ودافع عن وحدة الأمة ومراعاة المذاهب في ظل المعطيات المعاصرة، ولم يدعُ إلى تجاوز التراث. أو هدم المذاهب بحجة المعاصرة

يرى أن التجديد الفقهي ليس في تجاوز النصوص أو المذاهب، بل في تجلية قواعد الفقه ومقاصده وتطبيقها على الوقائع الجديدة، وأكد على أن التجديد لا يعني الخروج على الأصول، بل الغوص في النصوص واستنباط الحلول المعاصرة من داخل الإطار الفقهي لا من خارجه، وهاجم الدعوات التي تدعو إلى التجديد المطلق بدون التزام، واعتبرها نوعاً من التفلت من الدين باسم التحديث، ودعا إلى دراسة المذاهب واختيار الراجح من أقوالها وفق الأدلة، وليس تجاوزها بدعوى التحرر أو العصرية.^٩

حقوق المرأة في فكر الشيخ البوطي

لقد كان الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي من العلماء الذين أولوا عناية خاصة لقضايا المرأة، إدراكاً منه لحجم التحديات المعاصرة التي واجهت صورة المرأة في الفكر الإسلامي، سواء من دعاوى التغريب أو من الفهم القاصر للنصوص الشرعية؛ لهذا فقد تناول موضوع حقوق المرأة من منظور فقهي أصيل متزن، ومنضبط بأصول الشريعة، بعيداً عن الإفراط والتفريط، وسنستعرض في هذا القسم الحقوق التي أكد عليها البوطي في مؤلفاته، مبتدئين بالحقوق المدنية، ثم مروراً بالمشاركة المجتمعية والعلمية.

٨ البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط١، دار الفارابي، دمشق ٩٠٠٢م، ٥٤٣/٣؛ والبوطي، مع البوطي في حياته وفكره، برنامج تلفزيوني عرض على قناة الشام، تاريخ النقل: ٧١٠٢/٨/٩٢م، حلقة التاسعة.

٩ البوطي والمرزوقي، محمد سعيد رمضان، وأبو يعرب المرزوقي، إشكالية تجديد أصول الفقه، ط١، دار الفكر، دمشق ٦٠٠٢م، ٠٧١ - ٠٨١.

اهتم الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي ببيان الحقوق المدنية للمرأة ضمن إطار فقهي رصين يجمع بين نصوص الشريعة وروح المقاصد، وقد أكد في مؤلفاته ومواقفه أن المرأة إنسان مكلف له ذمة مستقلة وحقوق مدنية كاملة، شأنها في ذلك شأن الرجل، ما دامت الممارسة لا تخرج عن ضوابط الشرع، وأن مصدر حقوقها إنما هي إنسانيتها. ويمكن تلخيص أبرز هذه الحقوق فيما يأتي:

- حق التملك: يرى الشيخ البوطي أن المرأة تملك ذمة مالية كاملة ومستقلة كالرجل تمامًا، فلها الحق في التصرف في أموالها وامتلاكها بكافة أنواع الملكيات دون أي وصاية من أحد، وقد نص بوضوح على أن المرأة تتمتع بكامل حقوقها الأهلية من تملك وتصرف بالملكيات وإنفاذ العقود والمعاملات، وهو تأكيد على استقلالها المدني، وأكد أن الإسلام أقر للمرأة ذمة مالية مستقلة، وجعل لها الحق الكامل في التصرف في أموالها كيفما تشاء، دون حاجة إلى إذن أو وصاية من الأب أو الزوج أو غيرهما، وقد شدد على أن هذا الحق من الحقوق المدنية الأصيلة، المستندة إلى النصوص القطعية في القرآن والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلرِّجَالِ﴾ [النساء: ٢٣].

وقد أكد البوطي أيضاً أن هذا الحق لا ينتقص منه أي شرط أو قيد إلا ما كان متعلقاً بأمانة التصرف والبلوغ والرشد، وهي شروط عامة لا تختص بالمرأة وحدها؛ فالتشريعات الإسلامية لا تفرق بين الرجل والمرأة في الملكية، وهذا يؤكد رفضه لأي فهم تقليدي ينتقص من أهلية المرأة المدنية^{١٠}.

- حق الزواج والاختيار: شدد الشيخ البوطي على أن من أبرز الحقوق التي كفلها الإسلام للمرأة هو حقها في اختيار شريك حياتها، دون إكراه أو إجبار، استناداً إلى إنسانيتها وحقها الكامل في تقرير مصيرها ضمن ضوابط الشرع... وقد فند الآراء التي تُجيز الإكراه أو التغاضي عن رضا الفتاة، واعتبر أن الزواج بالإكراه مخالف لمقاصد الشريعة، بل ومبطل للنكاح من الناحية الفقهية

وأشار إلى أن المرأة، بوصفها إنسانة كاملة الأهلية، تملك حرية القبول أو الرفض، ويجب احترام إرادتها ما دامت ضمن الإطار الشرعي، وقد دعم هذا الموقف بنصوص شرعية عديدة، منها حديث النبي ﷺ: «لا تُنكح الأيم حتى تُستأمر، ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن»^{١١}، مبيناً أن الشريعة لا تعترف بأي عقد زواج يتم دون رضا صريح من المرأة. كما اعتبر البوطي أن هذا الحق هو تعبير عن كرامة المرأة واستقلالها، وليس مجرد إجراء شكلي، بل مدخل أساسي إلى بناء الأسرة السليمة القائمة على المودة والرضا^{١٢}.

٣,٢. حق المرأة في الشورى والسياسية

تميّز فكر الشيخ البوطي بنظرته المتوازنة لمشاركة المرأة في الشأن العام؛ فقد أقر بأن الإسلام لا يمنع المرأة من ممارسة دورها في المجال السياسي، وكذلك في الشورى؛ لأن مناطق الشورى والفتوى واحد، فكل من يحل له الفتوى يحل له الشورى بعد توافر الشرائط الأخرى في كل منهما، والذكورة ليست من شرائط صحة الفتوى، ولهذا نص الفقهاء على صحة فتاوها ومشورتها، وحقها في ممارسة السياسية، ما دامت ملتزمة بحدود الشرع وأدابه. ثم أورد البوطي من الأدلة التاريخية بما يزخر

١٠. البوطي، المرأة، ٩١-٢٩؛ والبطوي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط٤، دار الفارابي، دمشق ٢٩٩١م، القسم الأول، ١/ ٧٦١-١٨١؛ والبطوي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط١، دار الفارابي، دمشق ٢٠٠٢م، القسم الثالث، ٢/ ٢٠٢-٣٠٢.

١١. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تج: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط: ٥، ٣٩٩١م، ٤٧٩١/٥.

١٢. البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، كتاب وقفي على موقع نسيم الشام، الموقع: www.moc.mahslameesan، رقم الفتوى: ٨٩٣، ص ٨٤١، ورقم الفتوى: ١١٤، ص ٥١٤.

بنماذج لسيدات لعين أدوارًا سياسية مهمة، سواء في عهد النبي ﷺ أو من بعده. وأخرى فقهية ما يدعم مشاركة النساء في «مبايعة الحاكم»، و«عضوية مجالس الشورى»، وحتى «العمل في الوزارات» ضمن أطر ضوابط المصلحة والحاجة، وشدد على أن مشاركة المرأة في السياسة يجب أن تكون إيجابية وبناءة، وأن تهدف إلى خدمة المجتمع وإصلاحه، وليس مجرد البحث عن السلطة أو الشهرة.

لكن في الوقت نفسه رفض البوطي تولي المرأة منصب رئاسة الدولة، وعلل ذلك بـ«جكم بالغة» تعود إلى طبيعة المهام السياسية العليا التي تتطلب ظروفًا خاصة لا تنسجم - بحسب رأيه - مع الخصائص النفسية والاجتماعية للمرأة، وقد أشار أيضًا إلى وجود خلاف فقهي معتبر في مسألة «تولي المرأة القضاء»، ما يدل على سعة أفقه الفقهي واستيعابه للاجتهادات المختلفة، يُلاحظ أن الشيخ البوطي في تحليله لهذه القضايا، لم يكن يرفض مشاركة المرأة انطلاقًا من نظرة دونية أو اجتهاد تقليدي جامد، بل من خلال توازن دقيق بين مقاصد الشريعة ومتطلبات الواقع، مع التزام تام بضوابط النصوص القطعية^{١٣}.

حق المرأة في العمل

أولى الشيخ البوطي اهتمامًا بالغًا بحقوق المرأة في العمل، وحرص على صياغة موقف فقهي متوازن يجمع بين صيانة كرامة المرأة وخصوصيتها، وبين تمكينها من أداء دورها الحيوي في المجتمع، ما دام ذلك تحت مظلة الشريعة وضوابطها. ويمكن تناول هذا الحق من خلال نقطتين رئيسيتين:

١. موقفه من عمل المرأة: أكد الشيخ البوطي أن الإسلام لا يمنع المرأة من العمل، بل يُقر لها هذا الحق باعتبارها فردًا كامل الأهلية، ما دامت تعمل في مجالات مباحة شرعًا ولا تؤدي إلى الإخلال بوظيفتها الأسرية الأساسية، وقد عبّر عن هذا الموقف بوضوح حين قال: «الأعمال المباحة في الإسلام للرجال، هي ذاتها التي تباح للنساء»^{١٤}، ما دام ذلك لا يتعارض مع الضوابط الشرعية، مما يدل على مبدأ المساواة في التكليف والمسؤولية، ولم يقيد البوطي هذا الحق إلا بضابطين: ألا يتعارض مع أحكام الشرع، وألا يُخلّ بالواجبات الأسرية، وخاصة تربية الأولاد ورعاية الأسرة، وهو ما أسماه بـ«سُلم الأولويات»، حيث تُقدّم الضرورات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات^{١٥}. بل أكد أن أنوثة المرأة ما ينبغي أن تكون سببًا في نقصان أجرها بأي حال إذا عملت في عمل ما، لأن بموجب الدستور القرآني السابق قررت الشريعة أن الأجر على العمل إنما هو في مقابل نوعية العمل ومدى جودته وإتقانه، وليس مقابل هوية العامل وشخصه^{١٦}.

٢. ضوابط عمل المرأة من منظور الشيخ البوطي: رغم إقراره بحق المرأة في العمل، وضع الشيخ البوطي مجموعة من الضوابط الشرعية الدقيقة التي تحكم خروج المرأة إلى سوق العمل، لضمان حماية كرامتها والحد من المفاصل الاجتماعية، ومن أبرز هذه الضوابط:

- الالتزام بالحجاب الشرعي: شدد البوطي على أن الحجاب لا يُعدّ تقليدًا اجتماعيًا بل هو تكليف ديني، وأكد أن ما عدا الوجه والكفين يجب ستره أمام الرجال الأجانب، ولا يجوز كشفه إلا عند الضرورة (مثل الشهادة، أو التطبيب، أو التعليم)، شريطة ضبط ذلك بالقدر المطلوب دون تجاوز؛ فالعمل مهما كان شريفًا يغدو غير شريف إذا استدعى من المرأة أن تخرج عم سلطان سترها وأن تتبرج

البوطي، قضايا فقهية معاصرة، ١/ ٩٦١-١٨١؛ والبوطي، محمد سعيد رمضان، إلى كل فتاة تؤمن بالله، ط٤، دار الفكر، دمشق ٥٧٩١م، ٨٣-٢٦؛ والبوطي، محمد سعيد رمضان، مع الناس مشورات وفتاوى، ط١، دار الفكر، دمشق ٩٩٩١م، ص: ٨١-٢٨١، ٤٠٢، ٩١٢، ٢٢٠.

البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة، ط١، دار الفكر، دمشق ٦١٠٢م، ٦٠٣؛ والبوطي، إلى كل فتاة تؤمن بالله، ٢٥-٥٦.

١٥ 167- 181، 1/، قرصاعم دي هرقف اي اضر، ي طوبل او 92- 19، ةأرمل، ي طوبل

١٦ البوطي، قضايا فقهية معاصرة، ٢/ ٢٠٢، ٣٠٢.

- ضبط العلاقة بين الجنسين: أكد أن الاختلاط غير المنضبط بين الرجال والنساء في بيئة العمل مرفوض شرعاً، لأنه مدخل للفتنة وذريعة لمفاسد متعددة؛ لذلك دعا إلى الفصل بين الجنسين ما أمكن، أو فرض آداب صارمة على بيئة العمل المختلطة، تتضمن غضّ البصر، وحفظ اللسان، والالتزام بالزي الشرعي؛ فالعمل مهما كان مباحاً في أصله، يغدو بالنسبة للمرأة غير مباح، إذا تبين أنه يخلق اضطراباً في نظام المسؤوليات الاجتماعية التي وزعها الإسلام بين الرجال والنساء.

- عدم الخلوة: منع البوطي الخلوة بين المرأة والرجل الأجنبي، سواء في المكتب أو السيارة أو أي مكان مغلق، وعدّها من المحرّمات التي لا تبرّرها حتى المصلحة الوظيفية، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

- مراعاة الأولويات الأسرية: قرّر البوطي أن المرأة إذا اضطرت للاختيار بين عملها وبين تربية أولادها ورعاية بيتها، تُقدّم الأسرة على العمل؛ لأن الأسرة في ميزان الشريعة من الضروريات، بينما العمل - في حال عدم الحاجة الماسّة إليه - من الحاجيات أو التحسينيات، وبذلك فإن عمل المرأة مشروع، لكنه مشروط بعدم إخلاله برسالتها الأسرية^{١٧}

يظهر من فكر الشيخ البوطي أنه لم يكن يرفض عمل المرأة بوصفه بدعة أو انحراقاً، وإنما تعامل معه باعتباره قضية فقهية معاصرة تتطلب ضبطاً وتنظيماً، وليس منعاً مطلقاً، وقد استخدم أدواته الأصولية في الموازنة بين المقاصد: كصيانة الأخلاق، وتحقيق الكفايات المجتمعية، ومنع المفاسد، وإعطاء المرأة حقها في العطاء الاجتماعي، كما يلاحظ أن الشيخ قدّم طرحاً بديلاً عن التمكين الغربي، يقوم على تفعيل دور المرأة في المجتمع دون التخلي عن أنوثتها وخصوصيتها؛ فالمرأة في نظره ليست «رجلاً آخر»، بل كائن مكلف، له خصائصه، ووظيفته، وكرامته.

٣،٤. حق المرأة في المشاركة العلمية والثقافية

شكّلت المشاركة العلمية والثقافية للمرأة أحد الجوانب البارزة في فكر الشيخ البوطي، حيث لم ينظر إليها على أنها مجرد حق ثانوي، بل عدّها من الحقوق الاجتماعية والدينية الأساسية، التي ينبغي أن تتمتع بها المرأة ضمن إطار الضوابط الشرعية والأخلاقية، وقد دعا إلى تمكين المرأة علمياً وفكرياً، معتبراً ذلك جزءاً من تكوينها المتكامل كإنسان مؤهل للمسؤولية والتكليف الشرعي، وذلك من خلال:

١. التشجيع على طلب العلم والمشاركة المعرفية:

يرى الشيخ البوطي أن العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وأن طلب العلم لا يُقَدّ بجنسٍ أو زمان أو مكان؛ لهذا أكد في كتاباته ومحاضراته على أهمية إشراك المرأة في العملية التعليمية، سواء تعلّماً أو تعليمًا، بشرط أن يكون ذلك في أطر تحفظ الحشمة ولا تفتح أبواب الفتنة، وقد عبّر بوضوح عن هذا الحق وبأن قيام المرأة واهتمامها بالأنشطة العلمية والثقافية هو من حقوقها الاجتماعية التي لا ينبغي إنكارها أو الحدّ منها، بل يجب تشجيعها ودعمها، وهذا التصور يبرز نظريته الشمولية للمرأة، ليس فقط كزوجة أو أم، بل كعقل واعٍ يُسهم في نهضة الأمة وتكوينها المعرفي والثقافي^{١٨}

٢. الحق في التعليم والعبادة: أكد البوطي أن من أهم الحقوق التي كفلتها الشريعة للمرأة: حقها في التعلّم، والعبادة، والمشاركة في الحياة الدينية، وقد استدلّ لذلك بجملة من الأحاديث، منها أن

نساء الصحابة كنّ يحضرن مجالس النبي ﷺ، ويشاركن في طرح الأسئلة والاستفسارات، بل وكان لهنّ مطالبات علمية خاصة بهنّ، وذكر أن حضور المرأة لحلقات العلم في المسجد أو المعاهد الدينية ليس من نافلة الأمور، بل من جوهر شخصيتها الإسلامية، ما دام ذلك يتم في أجواء الالتزام والتأدب، ويُراعى فيه التفريق بين الجنسين، والحشمة، والوقار.

٢. حضور المساجد وحلقات العلم: يفتح البوطي الباب واسعاً أمام المرأة لحضور الصلوات الجامعة وحلقات الذكر، مادامت ملتزمة بالضوابط الشرعية؛ فقد قرر أن حضورها للصلاة في المسجد أو حضورها الدروس الدينية والعلمية لا يُعدّ خروجاً مذموماً، بل هو خروجٌ محمود يُنير العقل، ويربط القلب بالله. ويرى أنه لا يُمنع النساء من شهود الصلاة في المساجد، ولا من حضور حلقات العلم، بل يُشجّع لهنّ ذلك ما دمن ملتزمات بأداب الحضور، والتفريق بين الجنسين، وتجنّب الزينة المثيرة أو الاختلاط غير المنضبط^{١٩}. ويُستفاد من ذلك أن المسجد في فكر البوطي هو مؤسسة تربوية جامعة تشمل الرجال والنساء، وهو امتداد لوظيفة المسجد النبوي، حيث كانت المرأة فيه حاضرة في الدعوة، والعلم، والتوجيه^{٢٠}.

عالج الشيخ البوطي هذا الجانب ضمن رؤيته الأوسع لدور المرأة في المجتمع، حيث لم يحصر مساهمتها في نطاق البيت فقط، بل دعا إلى مشاركتها في النهوض الفكري للأمة، سواء عبر الكتابة، أو التعليم، أو التثقيف، أو الوعظ، بل وفتح المجال أمامها للإبداع المنضبط في ميادين الفكر الإسلامي، بشرط ألا تتجاوز الضوابط الشرعية، وقد حذّر من أن حرمان المرأة من هذه المشاركات بحجة الحشمة إنما يُفضي إلى تغييب عقلٍ فاعل ونصفٍ مهم من الأمة، داعياً إلى التوازن بين صيانة الأخلاق وفسح المجال للعلم والعمل. يتجلى في فكر البوطي تقدير عميق للمرأة ككائن عاقل مكلف، له دور جوهري في حمل رسالة الإسلام، ليس فقط في داخل البيت، بل خارجه أيضاً، ما دام يتم في إطار الشرع، وقدّم تصوّراً يوازن بين الأصالة والانفتاح، حيث دعا إلى تعليم المرأة، ومشاركتها في المحافل الثقافية، وحلقات الذكر، والمجالس العلمية، دون أن يخلّ ذلك بالحشمة أو الثوابت، وبهذا فإن المشاركة العلمية والثقافية في فكر البوطي ليست حقاً مشروطاً بالحدّات أو التغريب، بل هي فريضة شرعية أصيلة، وركن من أركان توازن الأمة ونهضتها.

٤. واجبات المرأة في فكر الشيخ البوطي

تناول الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في فكره الفقهي منظومة متكاملة من الحقوق والواجبات التي تخص المرأة في الإسلام، مؤكداً أن العدالة الشرعية لا تكتمل إلا بالتوازن بين الجانبين. فكما أن الإسلام كفل للمرأة حقوقاً شرعية ومدنية واجتماعية، فقد حملها أيضاً مسؤوليات تؤدي إلى حفظ كرامتها، وتعزيز مكانتها في المجتمع، والمساهمة الفاعلة في بنائه، باعتبارها شريكة أساسية في تحقيق الاستقرار الأسري والنهوض بالمجتمع الإسلامي. وفي هذا القسم سنبين أبرز الواجبات التي ركّز عليها، بدءاً من مبدأ الحشمة والعفاف، الذي اعتبره من أهم الأسس الأخلاقية التي تصون المرأة والمجتمع من مظاهر الانحلال.

الحفاظ على الحشمة والعفاف

يرى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أن من أولى الواجبات الشرعية التي ينبغي على المرأة المسلمة التزامها الحشمة والعفاف، في المظهر والسلوك والعلاقات الاجتماعية، وقد جعل من هذا البوطي، المرأة، ٩١-٢٩؛ والبوطي، قضايا فقهية معاصرة، ١/ ٢٦١-١٨١؛ والبوطي، إلى كل فتاة تؤمن بالله، ٨٣ - ١٩٢٦؛ والبوطي، مع الناس، ٨١-٢٨١.

٢٠. البوطي، المرأة، ٢٨ - ٢٩.

الخُلُق أساسًا من أسس الشخصية الإسلامية، مؤكِّدًا أن الحشمة ليست مجرد تقليد اجتماعي أو مظهرًا ثقافيًا نابعا من الأعراف السائدة، بل هي عبادة قلبية وسلوكية تعبّر عن خضوع المرأة لأمر ربها وامثالها لأحكام الشريعة؛ فالحشمة عنده ليست مقصورة على حدود اللباس فحسب، وإنما تتجلى في الحديث، ونوعية التفاعل مع الآخرين، وطبيعة الحضور في الأماكن العامة، ومراعاة الضوابط الشرعية في كل ذلك.

وقد ركّز الشيخ البوطي في فكره على جملة من النقاط التي تشكل أركان هذا الالتزام الشرعي، أبرزها وجوب ستر جسد المرأة، حيث بيّن أن جسد المرأة كله عورة. ما عدا الوجه والكفين، اللذين يجوز كشفهما في الحالات التي تقتضيها الضرورة، مثل العلاج أو التعلم أو أداء الشهادة، أما في حال خشية الفتنة، فيجب تغطيتهما كذلك. كما شدد على أهمية الالتزام بأداب العلاقة بين الجنسين، ومنع الخلوة بين المرأة والرجل الأجنبي، مؤكِّدًا أن مثل هذه الخلوة – وإن كانت بحسن نية – تخالف أحكام الشرع، وتفتح باب الفتنة والمفسدة.

وفي هذا السياق نبّه البوطي إلى خطورة الاختلاط غير المنضبط الذي يغيب فيه الحياء وتُنْهَكَ فيه حدود الله، داعيًا إلى بيئة اجتماعية تحترم خصوصية المرأة وتحفظ كرامتها، وتمنع المثيرات التي تفضي إلى الانفلات الأخلاقي والانحراف السلوكي، وقد أشار إلى أن مظاهر الإثارة – سواء من جهة المرأة أو الرجل – تهدد البناء القيمي للمجتمع، وأن وقاية الأمة من هذا الخطر تبدأ من تعزيز مبدأ العفاف والاحتشام لدى الفرد.

ولا يقتصر هذا التكليف بحسب فكر الشيخ البوطي على المرأة وحدها، بل يشمل الرجل أيضًا، فكلّ مكلف بغضّ البصر، وحفظ الفرج، والتمّام الحياء، وستر العورة، وهذه المساواة في التكليف تعكس عدالة الإسلام وشموله في تربية الضمير الإنساني لدى كلا الجنسين. ويرى البوطي أن العفاف ليس قيدًا يقيد حرية المرأة، بل هو صمّام أمان للفرد والمجتمع، ووقاية من الانهيار الأخلاقي الذي هو في نظره أصل الدمار الاجتماعي. كما يؤكّد أن الحياء والوقار لا ينقصان من أنوثة المرأة، بل يضيفان عليها جمالاً روحياً أصيلاً، يفوق بكثير ذلك الجمال المصطنع الذي يروج له في ثقافة الاستهلاك المعاصرة^{٢١}.

٤.٢. عبادة الله والتمّامها الديني

يربط الشيخ البوطي تكاليف المرأة الشرعية بمصدرها الأساس، وهو عبوديتها لله تعالى، مؤكِّدًا أن المرأة مكلفة مثل الرجل في أصل الشريعة، من حيث أداء العبادات والامتثال لأوامر الله والانتفاء عن نواهيه، دون تمييز في التكليف أو الجزاء ما دامت الأهلية الشرعية متوفرة؛ فالمرأة تصلي وتصوم وتزكي وتحتج، وتؤدي سائر العبادات بالشروط نفسها التي يُخاطَب بها الرجل، دون انتقاص أو استثناء.

ولا يقف مفهوم العبادة – بحسب البوطي – عند حدود الشعائر التعبدية، بل يتجاوزها ليشمل التزمّام المرأة بالسلوك القويم في حياتها اليومية، من صدق وأمانة وحياء وصبر وتربية ووفاء بالعهد، وهي قيم تُعدّ في نظره من تمام العبادة، لأنها تعكس تقوى القلب وامثال الجوارح لأوامر الله، ومن هذا المنطلق، فإن عبادة المرأة ليست محصورة في أداء الطقوس، بل تتجلى في أخلاقها وتعاملها ومسؤولياتها داخل الأسرة والمجتمع.

كما يبرز البوطي حق المرأة في التعلّم والمشاركة في الحياة الدينية، إذ لها حضور مشروع في المساجد وحلقات العلم، لما في ذلك من ضرورة التزود بالمعرفة الشرعية والتفقه في الدين، وهو جزء لا يتجزأ من أداء واجبها التعبدية، باعتبار أن العلم وسيلة لفهم الدين وتطبيقه على الوجه الصحيح. وهكذا تتكامل في رؤية البوطي أبعاد العبادة عند المرأة، بين أداء الشعائر، والتجلي بالأخلاق، وتحمل

المسؤوليات، والتزود بالعلم، في صورة متكاملة للعبودية لله تعالى^{٢٢}.

٤.٣. واجباتها تجاه الأسرة والمجتمع

يرى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أن الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، وأن صلاح هذا الكيان الحيوي لا يتحقق إلا بتكامل أدوار الرجل والمرأة داخله، وفي هذا السياق يولي الشيخ أهمية خاصة لدور المرأة المتزوجة، الذي لا يُختزل في العلاقة الزوجية فحسب، بل يمتد إلى رعاية الأبناء، وتكوين بيئة مستقرة ومطمئنة، تحفظ القيم وتؤسس لجيل صالح من الناحية الإيمانية والأخلاقية؛ فالمرأة في نظره هي القلب النابض للأسرة، ومصدر الاستقرار العاطفي والنفسي، وهي شريكة في حمل أمانة التربية، ودعم الزوج، ومواجهة أعباء الحياة ضمن إطار من التفاهم والتكامل.

وقد اعتمد الشيخ البوطي في نظريته هذه على قاعدة «سُلم الأولويات»، وهي قاعدة أصولية تُرتَّب المسؤوليات بحسب مراتبها الشرعية: من الضروريات، إلى الحاجيات، ثم التحسينيات، ووفق هذه القاعدة: تندرج رعاية الأبناء، وتكوين أسرة مستقرة، تحت دائرة «الضروريات»، لما لها من أثر مباشر في حفظ الدين والنفس والمجتمع، في حين يُعدّ العمل خارج البيت بالنسبة للمرأة من قبيل «الحاجيات» أو «التحسينيات» التي يجوز السعي إليها بشرط ألا تتعارض مع الضروري الأعلى، وهو الواجب الأسري.

وبناءً عليه يؤكد البوطي أن مسؤولية المرأة الأولى تكمن في أداء دورها داخل الأسرة، وأن تقديم هذا الواجب على غيره ليس انتقاصاً من مكانتها، بل هو انسجام مع الفطرة وتكليف رباني يناسب خصوصيتها ودورها في المجتمع؛ لهذا لا يرى في عمل المرأة مفسدة بذاته، بل يفتح الباب أمام مشاركتها في الحياة العامة، شريطة ألا يأتي هذا العمل على حساب التزاماتها الأسرية، أو يُحدث خللاً في تربية الأبناء أو استقرار الحياة الزوجية؛ فالمرأة المسلمة في فكره مدعوة إلى تحقيق توازن دقيق بين واجباتها داخل الأسرة، وطموحاتها المشروعة خارجها، ضمن إطار من الوعي الشرعي والبصيرة الواقعية.

ولضمان قدرة المرأة على أداء دورها الأسري دون أن تكون تحت ضغط الحاجة الاقتصادية، يشدد البوطي على أن الإسلام كفل لها الأمن المالي عبر إلزام الزوج بالنفقة، وجعل ذلك حقاً لها، لا مئة عليه. بهذا الترتيب لا تكون المرأة مجبرة على العمل بدافع الضرورة، بل يُتاح لها العمل بوصفه خياراً مشروعاً، لا عبئاً مفروضاً، وهذا يُعدّ في نظر الشيخ أحد وجوه العدالة الشرعية، التي تحمي الأسرة من التفكك، دون أن تحرم المرأة من حقها في التعليم، والثقافة، والمساهمة في الشأن العام^{٢٣}.

إن هذه الرؤية المتوازنة التي تجمع بين حفظ الكيان الأسري وتمكين المرأة من المشاركة المجتمعية، تعبّر عن عمق التصور الإسلامي الذي تبناه الشيخ البوطي، والذي يُفاضل بين الواجبات لا بحسب الرغبات، وإنما بحسب أهميتها الشرعية، وأثارها الواقعية، وفي هذا الإطار تصبح مشاركة المرأة في التعليم، والخدمة المجتمعية، ونشاطات الثقافة والدعوة، مرحباً بها، ما دامت منضبطة بالضوابط الشرعية، ولا تخلّ بجوهر وظيفتها الأسرية.

٥. البوطي بين الأصالة والمعاصرة

يُعدّ الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي من أبرز المفكرين الإسلاميين الذين سعوا إلى ترسيخ منهجية تجمع بين الوفاء للأصالة الإسلامية والتفاعل الإيجابي مع مستجدات العصر؛ فقد أدرك - بوعي عميق - التحديات الفكرية والاجتماعية التي تواجه المسلمين المعاصرين، وسعى لتقديم خطاب فقهي متزن، يستند إلى قواعد الشريعة ويستوعب في الوقت ذاته التحولات المتسارعة في الواقع، وفي

البوطي، إلى كل فتاة تؤمن بالله، ٨٣ - ٢٦؛ والبوطي، مع الناس، ٨١ - ٢٨١، ٤٠٢، ٩١٢، ٢٢.

البوطي، المرأة، ٢ - ٠٦؛ والبوطي، محمد سعيد رمضان، مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً، ط٢، دار الفارابي،

دمشق ٦٧٩١ م، ٨ - ٠١.

هذا القسم سنتناول كيفية موازنة الشيخ البوطي بين الثوابت الدينية والمتغيرات المعاصرة، من خلال ثلاثة محاور رئيسة، أولها:

رؤيته في الجمع بين القيم الإسلامية ومتطلبات العصر الحديث

يرسم البوطي تصوّرًا واقعيًا وعادلاً لدور المرأة، يقوم على تحقيق التوازن بين المسؤوليات الداخلية والخارجية، ويدعو إلى وعي ديني راسخ يجعل المرأة تُقدّم ما هو أوجب وأهم عند التزاحم بين المهام، وقد أبرز في ذلك المبادئ التالية: أن عمل المرأة وتعليمها ومشاركتها في الشأن العام مرحب به، ما دام لا يُخلّ بواجباتها الأسرية، وأن الواجبات تتقدّم بحسب الضرورة والوظيفة؛ فلو تعارض العمل مع رعاية الأبناء، يُقدّم الأهم، وأن وعي المرأة بمكانتها ورسالتها هو ما يجعلها تحقق هذا التوازن، دون أن تُقصّر في أحد الجانبين. ويعتبر البوطي أن هذا التوازن يمثل صورة من صور العدالة الشرعية والواقعية، التي تحمي المرأة من الاستغلال، وتحمي الأسرة من التفكك، وتُبقي على فاعلية المرأة في المجتمع دون تضييع مسؤوليتها^{٢٤}.

لقد بيّن الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي - رحمه الله - أن المرأة المسلمة ليست مخلوقًا هامشيًا في مشروع النهضة الإسلامية، بل هي عنصر مركزي ومكلف، لها حقوق يجب أن تُصان، وواجبات ينبغي أن تُؤدى، ومن خلال طرحه المنضبط دعا إلى فهم متكامل لدور المرأة، يقوم على تحقيق التوازن بين الحق والتكليف، بين الحرية والانضباط، وبين الطموح والمسؤولية، كما أن واجبات المرأة في فكر البوطي لا تُقدّم كقيود، بل كمسؤوليات تُثري وجودها، وتُسهم في تحقيق السكينة الأسرية، والتوازن المجتمعي، والنهضة الحضارية.

٥.٢. موقفه من التغريب والمفاهيم الغربية لحقوق المرأة

اتخذ الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي موقفًا حازمًا من محاولات تغريب المرأة المسلمة، ورفض استيراد المفاهيم الغربية المتعلقة بحقوق المرأة دون تمحيص أو مراعاة للضوابط الشرعية والمقاصد الإسلامية. وقد رأى أن الانهيار الأعنى بالنماذج الغربية، ومحاولة تطبيقها في المجتمعات الإسلامية كما هي، يمثل نوعًا من التشويه للمفاهيم القرآنية، ومُصادرةً للخصوصية الحضارية التي يميّز بها التصور الإسلامي في نظرته للمرأة ودورها في الحياة.

ولم يكن اعتراض البوطي على الحقوق كمجرد مفردات، بل كان على الأسس الفلسفية التي تقوم عليها هذه الحقوق في الفكر الغربي، والتي كثيرًا ما تتعارض مع مرجعية الإسلام، سواء من حيث المفهوم، أو المقصد، أو آلية التطبيق؛ ففي الوقت الذي يُقدّم فيه الغرب الحرية والتمكين شعاراتٍ شاملة دون حدود واضحة، يُصير البوطي على ضرورة إخضاع هذه المفاهيم للميزان الشرعي، حتى لا تصبح أدوات لهدم منظومة القيم الإسلامية من الداخل، ومن هنا اعتبر أن تجاهل هذا الميزان باسم التحرر أو المساواة هو في حقيقته انزلاق خطير نحو مفاهيم مرفوضة، تُفرض العدالة من مضمونها وتزرع الاضطراب في البنية الأسرية والاجتماعية^{٢٥}.

أما عن مفهوم المساواة بين المرأة والرجل، فقد رفض الشيخ البوطي أن يُفهم على أنه تطابق تام في الوظائف والأدوار، موضّحًا أن العدالة لا تعني التشابه، وإنما تعني إعطاء كل طرف ما يناسب فطرته ووظيفته؛ فالمرأة في الإسلام -كما يرى- مكرّمة بكامل إنسانيتها، ومساواتها بالرجل هي مساواة في الكرامة والتكليف والثواب والعقاب، لا في توزيع الأدوار أو إلغاء الخصائص الطبيعية التي فُطر عليها كلّ منهما. ولهذا فإن الدعوة إلى التماثل بين الجنسين تُعد -في رأيه- مخالفة صريحة للفطرة، وتؤدي إلى

من هذا المنطلق كان فكر الشيخ البوطي دعوة واعية للتمييز بين ما يُطرح من شعارات حقوقية على الساحة العالمية، وبين ما يتوافق منها مع مقاصد الشريعة الإسلامية، فهو لم يكن منغلَقاً على ذاته، لكنه دعا إلى غلبة المفاهيم الوافدة، وتبني ما لا يتعارض مع الإسلام، دون ذوبان أو انهاراً أعلى، وقد سعى من خلال كتاباته ومحاضراته إلى تحصين العقل المسلم من الوقوع في فخ التقليد الثقافي، وتثبيت المفاهيم الإسلامية الأصيلة في مقابل موجات التغريب المتتالية.

٥،٣. كيف وازن البوطي بين القيم الإسلامية ومتطلبات العصر؟

قدّم الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي نموذجاً فريداً في الموازنة بين ثوابت الشريعة الإسلامية ومتغيرات العصر من خلال منهج مقاصدي رصين مبني على ضوابط المصلحة التي أصل لها في كتابه ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية؛ لم يرفض البوطي التجديد لكنه اشترط له أن يكون منضبطاً بأصول الشريعة. فكان يرى أن كل مصلحة لا بد أن تخضع لخمس ضوابط: (١. عدم مخالفتها لمقاصد الشارع. ٢. عدم مخالفتها للكتاب. ٣. عدم مخالفتها للسنة. ٤. عدم مخالفتها للقياس الصحيح. ٥. عدم تفويتها لمصلحة مساوية أو أراجحة).^{٢٦}

من خلال هذا التأصيل استطاع البوطي أن يتعامل مع مستجدات العصر بروح فقيه مجتهد يحترم النصوص ويتفهم الواقع، دون أن يضحى بالثوابت، ومن أبرز تطبيقاته: موقفه من تعدد الزوجات، حيث استخدم قاعدة «سُلم الأولويات» لتأكيد أن هذه المصلحة مرتبطة بדרء الفاحشة، وهي مصلحة راجحة تُقدم على ما دونها، بشرط الالتزام بالعدالة.^{٢٨}

٥،٤. نقده للمبالغات في الخطاب الحقوقي الحداثي

وجه البوطي نقداً شديداً للمفاهيم الحداثية التي تقدم المصلحة المجردة وتعارض بها نصوص الشريعة، معتبراً ذلك محاولة خفية لتفريغ الإسلام من مضمونه، وقد أبرز ذلك في رده على الطوفي ومن وافقه من المعاصرين، حينما شدد على أن المصلحة المجردة إذا خالفت نصاً قطعياً فهي باطلة وموهومة. كما بين البوطي أن الخطاب الحقوقي الحداثي كثيراً ما يغلف المفساد في ثوب المصالح، كالدعوة إلى السفور، أو تبرير الربا لتنشيط الاقتصاد، أو القبول بالميسر والبانصيب بحجة دعم الجمعيات الخيرية، وكلها أمثلة لمصالح ملغاة بنصوص قطعية، وختم البوطي هذا الموقف بالدعوة إلى ضبط المصالح في الاجتهادات المعاصرة وفق قواعد أصولية واضحة، حتى لا يُفتح الباب للفوضى الفقهية باسم الحقوق أو الضرورة، وهي دعوة منه للباحثين والفقهاء للتمسك بالمنهج الأصولي في التعامل مع قضايا العصر.^{٢٩}

٥،٥. تقويمه للمغالطات التي فهمت في حقوق المرأة

تناول الشيخ البوطي الكثير من المفاهيم المغلوطة حول حقوق المرأة في الإسلام، فقام بتفنيدها برؤية علمية متزنة تجمع بين النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة، وهي كثيرة لا يسع المجال هنا في حصرها^{٣٠} وسنذكر بعض منها، وهي:

البوطي، قضايا فقهية معاصرة، ٢/ ٢١٢.

البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط ١، المكتبة الأموية، دمشق ١٩٩١م، ٢٧-٥١١.

البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ٦٣١.

البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ٢٠٢-٦١٢.

عقد البوطي فصلاً كاملاً في كتابه: إلى كل فتاة تؤمن بالله تحت مسعى أقوال لا رصيد لها بين الشبه الباطلة والأقوال التي لا يقبلها العقل السليم... ٦٩-٥١١.

- القوامة: يرى البوطي أن القوامة في الإسلام ليست تسلطاً أو استبداداً من الرجل بالمرأة، بل هي تنظيم حكيم لحياة الأسرة، يهدف إلى توزيع المسؤوليات والأدوار بين الزوجين بما يحقق المصلحة للجميع. فالرجل بحكم طبيعته وقدراته مكلف بالإنفاق والرعاية والحماية، والمرأة مكلفة بالحفاظ على البيت وتربية الأبناء، وهذا التكامل هو الذي يضمن استقرار الأسرة ونجاحها.

ويشدد على أن القوامة لا تعني إعطاء الرجل الحق في التحكم المطلق بالمرأة أو إلغاء شخصيتها أو مصادرة حقوقها، بل يجب أن تمارس في إطار من التشاور والتفاهم والاحترام المتبادل، وبما يحقق مصلحة الأسرة والمجتمع، بل القوامة تعني الإشراف والرعاية، وهو الكنف الذي تبحث عنه كل امرأة لدى ركونها إلى الزوج^{٣١}.

- الحجاب: يؤكد البوطي أن الحجاب في الإسلام فريضة شرعية تهدف إلى حفظ المرأة وصيانتها من التحرش والأذى، وهو ليس قيداً على حريتها أو عائناً أمام مشاركتها في الحياة العامة، بل هو وسيلة لتمكينها من القيام بدورها في المجتمع بأمان وكرامة.

ويرفض النظرة الغربية التي ترى في الحجاب رمزاً للتخلف والرجعية، ويؤكد على أن الحجاب في حقيقته هو تعبير عن هوية المرأة المسلمة واعتزازها بدينها وقيمها، وهو يتفق مع الفطرة الإنسانية التي تميل إلى الستر والعفاف^{٣٢}.

- دية المرأة: نبه الشيخ أن المسألة التي تثار الجدل عند بعض حول جعل الشريعة دية المرأة نصف دية الرجل، فقد أجاب عن هذا الإشكال بأن وجوب الدية عند العفو عن القصاص، أو في القتل الخطأ، ليس عقاباً تقدر من خلاله قيمة الحياة الإنسانية في شخص المقتول، وإنما هي تسوية حقوقية أريد منها التعويض عما لحق بالأسرة من ضرر مادي من جراء مقتل أحد أفرادها، ولهذا فإن التعويض المالي يجب أن تراعى فيه درجة خسارة الأسرة بمقتل عميدها الذي كان يعولها، أكبر- في غالب الأحيان- من خسارتها بفقد الزوجة أو الأم مثلاً. والشريعة حين وكلت القاضي في تقدير الدية فقد وكلته بأن يقرر بناء على ضوء الأضرار التي لحقت بالأسرة، فإذا تبين أن الزوجة التي قُتلت كانت هي المعيلة والمنفقة، فرض القاضي من الدية القدر الذي يجبر هذه الخسارة، بقطع النظر عن ذكورة أو أنوثة المقتول^{٣٣}.

- لماذا تعدد الزوجات وليس تعدد الأزواج؟

رد البوطي على المغالطة التي تقول: بأنه مادام الأمر عائد في مسألة التعدد إلى الحاجة أو الضرورة، فلما لم يبيح الشارع أيضاً تعدد الأزواج أيضاً؟ فأجاب بأن المتعة تدور في شرع الله تعالى مع مقتضيات المصلحة، وليست المصلحة تدور مع مقتضيات المتعة، فمتعة الحياة الجنسية خادم لبناء الأسرة، وليس العكس، وبناء عليه: فإن الاستجابة لحاجة الرجل بالشروط والضوابط التي وضعها الشريعة لا تخدش شيئاً من مصلحة الأسرة ولا يدخل أي اضطراب في عمود النسب، أما الاستجابة لحاجة المرأة في هذا المضمار، فإنها تعصف بالأسرة وتمحق عمود النسب، ويترك ألوأناً من الأمراض والعقد النفسية تجتاح المجتمع: لهذا لم تجعل الشريعة من مصالح المجتمع ضحية لمتعة أفراد، ومع ذلك إن الشريعة الإسلامية تحقق رغبة الزوجة إذا وصلت إلى حد الضرورة، بطريق لا تعود بأي ضرر على المجتمع ومصالح، فللزوجة إذا وجبت نفسها أما ضرورة الاقتران بزواج آخر وهذا لا يكون إلا عندما تكون محرومة من حقها الطبيعي في متعتها الجنسية فلها أن تطلب الفراق- عند القاضي- من زوجها الذي لم تنل منه حقها الإنساني الذي شرعه الزواج سبباً إليه، بهذا تراعي المرأة حقها المشروع في

٣١ البوطي، قضايا ساخنة، ١١٣، والبوطي، قضايا فقهية، ٥١٢/٢.

٣٢ البوطي، قضايا ساخنة، ١١٣، ٢١٣.

٣٣ البوطي، قضايا فقهية معاصرة، ١٠٢/٢.

المتعة، دون أن تهدر بذلك مصلحة ضرورية من مصالح المجتمع^{٣٤}.

لم شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل؟

الفهم المملووظ الذي ينطق به البعض أن الشريعة الإسلامية لم تقم وزناً لأهلية المرأة بدليل أنها جعلت شهادتها بنصف شهادة الرجل في كثير من الأقضية، وهذا يسيء إلى مكان المرأة وحقوقها، انبرم البوطي لبيان هذا الكلام المملووظ، وكشف بطلانه: بأن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل في مجال التحقيق ولا يوجد تمييز بين الذكورة والأنوثة؛ لأن المحقق إنما يتخذ الشهادة وغيرها قرائن تدنيه من معرفة الحقيقة- كذلك القوانين الوضعية تعتمد على الشهادات في مرحلة التحقيق ولا تعتمد عليها وحدها في مرحلة القضاء والحكم، وهكذا الشريعة. أما شهادتها في مجال كونها دليلاً مستقلاً بالحكم، فإن الشرع هنا شرط شرطين: أولاً: عدالة الشاهد وضبطه وهنا لا يختلف الشهادة بين كونه ذكراً أم أنثى، والثاني: أن تكون بين الشاهد والواقعة التي يشهد بها صلة قوية تؤهله للدراية بها والشهادة فيها، وهنا إذا وجد رجل ثبت أنه عاطفي رقيق المشاعر يصف جنائية قتل ارتكبت، فإن الشارع يرفض شهادته تلك كما يرفض شهادة المرأة أيضاً في ذلك، مع العلم أن شهادة كل منهما في مجال التحقيق والاستئناس مقبولة، وبناء على الضابط الثاني فإن شهادة المرأة في أمور الرضاع والحضانة والنسب لها الأولوية؛ لشدة صلتها بهذه الأمور، في حين أن الرجل في أمور التي يكون أكثر اتصالاً بها شهادته أولى من شهادة المرأة، وكلا الحالتين لا يعد انتقاصاً لحق أي منهما، وإنما يكون أيهما أشد علاقة بالشهادة وأقرب صلة بالمشهود به^{٣٥}.

الخاتمة

بعد هذه الجولة المعمقة في فكر الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي -رحمه الله-، يتضح أن مشروعه الفقهي كان متين الأساس، عميق النظر، جامعاً بين الأصالة والانفتاح الواعي على معطيات العصر، وقد أفرز هذا المشروع جملة من النتائج المهمة، وأتاح تقييماً موضوعياً لموقفه من قضايا المرأة، وفتح الباب أمام توصيات بحثية يمكن البناء عليها. فمن أبرز النتائج المستخلصة من دراسة فكر الشيخ البوطي:

١. وُفق الشيخ البوطي في الموازنة بين العقل والنقل، وجعل الفقه علماً حياً متجدداً، لا يتصادم مع الواقع بل يُرشده ويضبطه.
٢. تميز منهجه بالاعتماد على أصول الفقه وقواعد الاجتهاد المعتمدة، مع احترام المذاهب الأربعة، مما جعله مثلاً للاعتدال والوسطية في الفتوى والفكر.
٣. عالج القضايا المعاصرة -ومنها شؤون المرأة- برؤية متزنة، رفض فيها الإفراط والتفريط، وحرص على تطبيق سُلّم الأولويات في تمييز الضروري من الحاجي والتحسيني.
٤. قَدّم نموذجاً علمياً نقدياً ومتزناً في التعامل مع التيارات الإسلامية، والعلمانية، والحدائثية، فكان صوته صوت إصلاح وتوجيه، لا صوت خصومة وصدام.
٥. امتاز بموقفه الفقهي المتميز من حقوق المرأة، حيث أقر لها بجميع الحقوق الشرعية، في إطار من الضوابط والقيم الإسلامية، مؤكداً على دورها الأسري والمجتمعي معاً.

يمكن القول إن إسهام الشيخ البوطي في قضايا المرأة جاء متكاملًا ومتوازنًا؛ فقد: أقر بحقوقها المدنية (الملكية، الزواج، الشورى)، وحقوقها الاجتماعية (العمل، التعليم، المشاركة الثقافية)، وأكد أهليتها الكاملة في الشريعة، في الوقت نفسه شدد على الضوابط الشرعية المنظمة لتلك الحقوق، ورفض الخطابات الحداثية التي تطالب بالمساواة المطلقة بمعزل عن الفطرة والتكليف، وقدم قراءة متجددة لمفهوم دور المرأة، فلم يحصره في البيت، ولم يطلقه في الفضاء العام دون ضوابط؛ بل دعا إلى التوازن بين الأسرة والمجتمع، وعبادة الله وخدمة الناس، واعتمد مقارنة مقاصدية وأصولية في النظر إلى مشكلات المرأة، مما جعله يقدم فقهاً يُراعي الزمان والمكان، دون أن يتجاوز ثوابت الدين.

وهناك بعض توصيات نبينها في نهاية هذه الدراسة منها:

١. الحاجة إلى دراسة مقارنة بين منهج الشيخ البوطي ومنهج فقهاء معاصرين آخرين (كالقرضاوي، والزحيلي، وغيرهما)، في معالجة قضايا المرأة المعاصرة.
٢. تحليل معمق لمفهوم سلم الأولويات كما استخدمه الشيخ البوطي، وتأثيره في بناء الأحكام المتعلقة بالأسرة والمرأة.
٣. دعوة الباحثين إلى تحقيق ودراسة تراثه الأصولي، وخاصة ما كتبه في ضوابط المصلحة وقضايا فقهية معاصرة، لفهم أدواته المنهجية في الاجتهاد.
٤. دراسة تطبيقية لآراء البوطي في المسائل الجدلية (كعمل المرأة، وتوليها المناصب، ومشاركتها في الفتوى) وربطها بالتحولات المجتمعية المعاصرة.
٥. ضرورة إدماج فكره الفقهي والتربوي في مناهج الدراسات الإسلامية الجامعية، لما فيه من توازن تربوي ومعرفي يُحصن من الغلو والانحراف.

المصادر والمراجع:

- البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، كتاب وقفي على موقع نسيم الشام، الموقع: www.moc.mahslameesan.com.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط ١، دار الفكر، دمشق ٢٠١٢ م.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢ م.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، إلى كل فتاة تؤمن بالله، ط ٤، دار الفكر، دمشق ٥٧٩١ م.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط ١، المكتبة الأموية، دمشق ٦٦٩١ م.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة، ط ١، دار الفكر، دمشق ٦١٠٢ م.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط ١، دار الفارابي، دمشق ٩٩٩١ م.
 - البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط ١، دار الفارابي، دمشق ٩٠٠٢ م.
- القسم الثالث

- البوطي، محمد سعيد رمضان. قضايا فقهية معاصرة، ط٤، دار الفارابي، دمشق ٢٩٩١م، القسم الأول.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، محاضرات في الفقه المقارن، ط٢، دار الفكر، دمشق ١٨٩١م -
- البوطي، محمد سعيد رمضان، مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً، ط٢، دار الفارابي، دمشق ٦٢٩١م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، مشورات اجتماعية، ط١، دار الفكر، دمشق 2001م -
- البوطي، محمد سعيد رمضان، مع البوطي في حياته وفكره، برنامج مرئي على قناة الشام، تاريخ - النقل: 23/1/2017م، 30 حلقة
- البوطي، محمد سعيد رمضان، مع الناس مشورات وفتاوى، ط١، دار الفكر، دمشق 1999م، - جزء الأول.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، مع الناس مشورات وفتاوى، ط3، دار الفكر، دمشق 2006م، - جزء الثاني.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، من الفكر إلى القلب، ط2، دار الفقيه، دمشق 1972م -
- البوطي، محمد سعيد رمضان، هذا ما قلته أمام الرؤساء والملوك، ط2، دار إقرأ، دمشق - 2002م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، هذا والدي: القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي - من ولادته إلى وفاته، ط4، دار الفكر، دمشق 1995م
- البوطي، محمد سعيد رمضان، هكذا فلندع إلى الإسلام، بدون ط، مؤسسة الرسالة، دمشق، - بدون ت
- البوطي والمرزوقي، محمد سعيد رمضان، وأبو يعرب المرزوقي، إشكالية تجديد أصول الفقه، - ط١، دار الفكر، دمشق 2006م
- البوطي، محمد سعيد رمضان، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، ط2، دار - الفارابي، دمشق 2005م
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن - كثير، دمشق، ط: 5، 1993م



محمد سعيد رمضان البوطي من قريته جيلكا إلى رئاسة علماء بلاد الشام (وجهوده في خدمة
علم الكلام)

Dr. Öğr. Üyesi: Charif MURAD

المقدمة

منذ بداية ظهور دين الإسلام وهو يتعرض لشبه المشككين، ويحاول الملاحدة والزنادقة الطعن فيه، وفي عقيدة أهله؛ ليشتتوا أفكارهم، ويسمموها بأرائهم الضالة، فخرج من بين أبناء الأمة الإسلامية من تصدوا لهم، وجادلوهم مستخدمين أسلحتهم نفسها، أي بأسلوب الجدل والمنطق والعقليات، بالإضافة إلى استخدام النقل بشقيه القرآني والحديث النبوي؛ مما أدى إلى ظهور الكثير من الفرق الكلامية، وبهذا الطريقة خرج علم الكلام كوسيلة للدفاع عن عقيدة المسلمين، وتثبيت أركان الإيمان في وجه الشبهات الفكرية والفلسفية، وقد مرّ علم الكلام بتطورات كبرى عبر العصور، متأثراً بالسياقات التاريخية، ومواجهاً لتحديات الفكر الوافد والمتغيرات الحضارية. وقد ذهب البعض إلى أن العصر الحديث قد شهد تراجعاً نسبياً في استخدام علم الكلام التقليدي، ولكن في المقابل فقد بروز عدد من العلماء الذين سعوا لإحياء هذا العلم وتجديد خطابه، من بينهم العلامة أ.د. محمد سعيد رمضان البوطي، أحد كبار علماء بلاد الشام، وصاحب مشروع علي وفكري متماسك، أعاد من خلاله للعلم الكلام مكانته واعتباره كوسيلة للدفاع عن الإسلام بعقلانية رصينة وأسلوب أصيل.

جيلكا والبيئة الدينية في جنوبي شرقي تركيا. 1

جيلكا قرية جبلية صغيرة بنيت على حافة جبلٍ شديد الانحدار، مساكنها كانت كلها من الحجارة والطين والمواد الأولية البسيطة وبيوتها كانت متلاصقة بعضها ببعض، لا يفصلها إلا جدار بسيط من الحجارة المرصوفة فوق بعضها البعض، وكانت تتسم بالبساطة والفقر، وكان أهل القرية يعتمدون في أغلب الأحيان في معيشتهم على الحيوانات وبعض الحبوب والخضروات التي كانت تزرع في أطراف القرية وبين بساتينها وأراضيها الزراعية المحاطة بالقرية، حيث كان الجميع يعيشون كأفراد عائلة واحدة، ثم بعد ذلك دخلت في القرية بعض المشاكل مثل بقية القرى مما دفع بالشيخ ملا رمضان إلى الرحيل عنها، ولأسباب أمنية ودينية أخرى. ويحد القرية من الشرق بلدة باسا من الغرب نهر دجلة، ومن الشمال بسلتين القرية ومقبرتها، ومن الجنوب أراضيها الزراعية ويحول بينها وبين القرية واد عميق وضيق وشديد الانحدار.

تعريف بحياة الشيخ العلمية وبعض آثاره.1.1

حياته الاجتماعية.1.1.1

اسمه: محمد سعيد، وسبب تسمية والده له بمحمد سعيد: تيمناً بشيخ والده محمد سعيد سيدا المشهور باسم: شيخ سيدا، والذي كان يتلقى منه مُلا رمضان علومه الشرعية والعربية في أيام شبابه.

نسبته: البوطي، واسم والده: رمضان وقد لقب بالملا رمضان، ولد سنة 1929م _1347هـ، في قرية -جيلكا- التابعة لولاية جزيرة البوطان، وتسمى في العربية بجزيرة ابن عمر الواقعة في الزاوية الجنوبية الشرقية من تركيا على حدود كل من سوريا والعراق على أطراف نهر دجلة¹.

نشأته: ولد الشيخ في هذه القرية من أبوين كرديين، فأبوه كان رجلاً صالحاً فاضلاً ورعاً، وذو علمٍ واسع: حتى كان يلقب بالفقيه الشافعي الأول في الشام، وقد تولى تربية ابنه الوحيد بنفسه، وأمه كانت أمراءه صالحة تقية فاضلة، وهي إحدى قريبات أبيه، وولد محمد سعيد بعد طول الانتظار. وعاش محمد سعيد في طفولته بين أحضان والديه وكانا شديدا العناية به، وبترتيبه على الخصال الحميدة والمزايا الرفيعة، فوالده علّمه المبادئ الهامة من ديننا الحنيف، من عقيدة وقرآن وعلوم اللغة العربية، وفقه وسيرة وحديث.. إلخ.

ونشأ سنواته الأولى في القرية، فكان والده يمارس إمامة القرية، وبعد أن بلغ الرابعة من عمره قرر والده الهجرة من تركيا متوجهاً نحو سوريا، فهاجر الشيخ مع أسرته عام 1933م إلى أراضي سوريا، فمروا بأكثر من قرية من قرى الجزيرة السورية لمدة شهرين، ثم انتقلوا أخيراً إلى دمشق ليسكنوا في حي ركن الدين، وأصبح والده إماماً لمسجد الرفاعي في نفس الحي، ولما بلغ الشيخ البوطي الثامنة عشر من عمره، أصّر والده -رحمه الله- على أن يزوجه، فزقه الله بالذرية الطيبة².

بيئته الاجتماعية.1.1.2

رغم نشأة البوطي كما سبق في حي فقير، ولكنه مع ذلك كان يعيش في العاصمة دمشق؛ حيث كان مركز الدولة وأعظم مدينة في سوريا، فمن الطبيعي أن تكون ملتقى العلماء والمفكرين والسياسيين والمثقفين من كل الطبقات، وإضافة إلى ذلك فإن والده الشيخ ملا رمضان كان من العلماء المشهود لهم بالعلم والمعرفة، وعليه فقد نشأ وترعرع في بيت علم، حيث كان يلتقي فيها العلماء بوالده الجليل، وخاصة بعد استقراره في دمشق وتعرفه على ثلة من علماء الشام منهم، وكان له علاقة صداقة ومودة تربط بينه وبينهم، وإضافة إلى إقبال طلاب العلوم الشرعية من كافة الأحياء إليه، ثم تحول البوطي من بيئته البيئية إلى البيئة الاجتماعية التي كانت أوسع من ذي قبل، وهي المدرسة ثم المعهد ثم الجامعة ثم التدريس والوعظ ثم رحلاته إلى الخارج وتقلباته في المناصب والمواقع، ثم الظهور والشهرة من خلال وسائل التواصل وغيرها، كل هذا وغيره من الأسباب جعل البوطي مندمجاً كل الاندماج في بيئته ومجتمعه مما وسع آفاقه العلمية والثقافية والفكرية، فكما يقال: الإنسان ابن بيئته، فقد عاش في مناخ من البيئة المحافظة على دينها ثوابتها وقيمها الحضارية، مع التبصر ببصيرة

١ - البوطي، محمد سعيد رمضان، هذا والدي القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته، (سوريا- دمشق، الطبعة: الثالثة عشرة، دار: الفكر، ٢٣٤١هـ/٢٠٠٢م)، ٣١-٣٢؛ والبوطي، محمد سعيد رمضان، شخصيات استوفقتني، (سوريا- دمشق، الطبعة: السابعة، دار: الفكر، ٨٠٠٢م)، ٩١؛ وموقع نسيم الشام، ٧١٠٢/٩/٤١م، نبذة عن حياة العلامة محمد سعيد رمضان البوطي، كان تحت إشراف البوطي رحمه الله. <http://www.naseemalsham.com>

٢ - البوطي، محمد سعيد رمضان، من كتاب من الفكر إلى القلب، (سوريا: دمشق، دار: الفقيه، الطبعة: الثالثة، ٢٧٩١م)، ١٤٢-١٤٣؛ البوطي، هذا والدي، من ص. ٢٦-٣١؛ ومعلومات من أبناء الكرام.

العلم والثقافة، فكان يتأثر بها من قريب أو بعيد، كل هذه الأمور حملت البوطي إلى أن يتصدى لمعالجة قضايا فكرية وعقدية وفقهية وفلسفية التي كانت تحمل بها بيئته الاجتماعية ليعالجها في كتبه^٣. وأحاديثه ومواظله

٣، ١، ١. النشأة والتكوين العلمي للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي و طلبه للعلم بين التقليد والتجديد: بدأت حياته العلمية من بيته عندما تولى والده مُلا رمضان تربيته بنفسه، ثم عهد به لما بلغ السادسة من عمره إلى امرأة فاضلة، فعلمته القرآن الكريم وختم تلاوة القرآن عندها خلال ستة أشهر، ثم عهد به والده إلى مدرسة ابتدائية أهلية خاصة، كانت تهتم بتعليم الدين ومبادئ اللغة العربية والرياضيات.^٤

أما مشواره العلمي الحقيقي فقد بدأ في معهد التوجيه الإسلامي بدمشق، الذي تأسس ليكون صرحاً تعليمياً يجمع بين الأصالة والمعاصرة، حيث التحق بمعهد شرعي في حي الميدان في جامع المنجك الذي كان يشرف على تدريسه الشيخ حسن حبنكة، وحيث حفظ في هذه الفترة الكثير من المتون، وعندما بلغ السابعة عشر من عمره تقدم للخطابة وصعد المنبر في إحدى مساجد الميدان، وكان مولعاً بقراءة الكتب الأدبية لبعض المعاصرين أمثال: مصطفى صادق الرافعي، والعقاد والمازني والطنطاوي، فظهرت له عام ٢٥٩١م أولى مقالاته بعنوان: أمام المرأة، ونشرها في مجلة التمدن الإسلامي، ثم تابع في كتابة المقالات، ومنها ترجمته قصة «مموزين» من اللغة الكردية إلى اللغة العربية بأسلوب أدبي مميز.^٥

وتخرج منه عام ٣٥٩١م، ثم بعد ذلك انتسب إلى كلية اللغة العربية من جامعة الأزهر، ونال شهادة دبلوم التربية في عام ٦٥٩١م. وفي العام ٨٥٩١م عُيّن مدرساً للتربية الدينية في حمص واستمر إلى ما يقارب ثلاث سنوات، وبعدها أصبح معيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق، ثم موفداً إلى القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله. وفي عام ٥٦٩١م عُيّن مدرساً في كلية الشريعة بجامعة دمشق ثم أستاذاً مساعداً في عام ٥٧٩١م، ثم أستاذاً، فوكيلاً للكلية عام ٥٧٩١م، وفي عام ٧٧٩١م عين عميداً لها، ثم رئيساً لقسم العقائد والأديان، وبعد التقاعد عام ٣٩٩١م تعاهد مع الجامعة محاضراً، ويتقن اللغة التركية والكردية والعربية، ويَلَمُّ باللغة الإنكليزية^٦. لكن دراسته في الأزهر لم تقتصر على أصول الفقه، بل كانت فرصة لتعميق تكوينه الكلامي من خلال احتكاكه بالمناهج الأشعرية والماتريدية، خصوصاً عبر دراسة كتب الإمام الغزالي، والسنوسي، و التفازاني

وقد تميّز تكوينه العلمي بجمعه بين المدرسة النصية التقليدية التي تتجلى في حفظ المتون ودراسة كتب العقيدة والفقه على المشايخ، وبين المدرسة العقلانية المعتدلة التي أتاحها له رحلته الأزهرية، مما جعله يتبنى لاحقاً موقفاً متوازناً في علم الكلام، يدعو فيه إلى أعمال العقل دون تجاوز للنصوص، وهو ما سيظهر جلياً في كتاباته العقدية. فقد قال في مسألة الجبر والاختيار مثلاً: «إذن فالحق هو ما قرره أبو الحسن الأشعري وأيده في ذلك سائر أهل السنة والجماعة، من أن كل تصرفات الإنسان إنما تتم بقدرة الله تعالى مع ثبوت الاختيار له فيما قد جعله مختاراً فيه»^٧.

٣ - وللإطلاع على فكره السياسي ينظر: افتخاري، أصغر، «مباني نظرية همليانديشه سياسي محمد سعيد رمضان البوطي» (پژوهش علوم سياسي، شماره چهارم، بهار، ٤٨٣١)، ٥٠١-٧٣١.

٤ - البوطي، هذا والدي، ٦٥-٧٥؛ وموقع نسيم الشام، في ٢٩/٩/٧١٠م، ونبذة عن البوطي. www.prtth.moc.mahslameesan

٥ - البوطي، هذا والدي، ٩٥-١٠٦؛ وموقع نسيم الشام، تاريخ الأخذ في ٢٩/٨٢/٧١٠م، ونبذة عن البوطي. بتصرف. <http://www.naseemalsham.com>.

٦ - البوطي، هذا والدي، ص. ٢٦-٣٦، والبوطي، محمد سعيد، البدايات باكورة أعماله الفكرية (سوريا- دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الأولى، ٣٤١هـ-٢٠٠٢م)، ٤١، وموقع نسيم الشام، نبذة عن البوطي، تاريخ الأخذ في <http://www.naseemalsham.com> ٢٩/٩/٧١٠م،

٧ - البوطي، الإنسان مسير أم مخير؟، ص. ٥٦.

١,٤. شيوخه وأساتذته والتأثيرات العلمية: تلقى البوطي أول علومه من والده ملاً رمضان البوطي، وكانت مرحلة التأسيس في رحلته العلمية عند الشيخ حسن حبنكة الميداني، وبين تلاميذه الذين كانوا شيوخاً للبوطي بدورهم...^٨ وغيرهم من العلماء والمفكرين الذين تلقى منهم العلم والأدب، عن طريق مباشر كالشيخ مكي الكتاني، ومحمد الهاشمي وأبي خير الميداني. وبعض شيوخه في الأزهر الشريف كأمثال الشيخ مصطفى عبد الخالق المشرف على رسالته في الأستاذية -الدكتوراه - وطه الديناري، وشيخ جاد الرب، والشيخ محمد أبو زهرة، أو من طريق غير المباشر ممن قرأ لهم فأعجب بهم وجعل له وقفات من حياتهم كأمثال حجة الإسلام الغزالي، وبيدع الزمان سعيد النورسي، وفضيل بن عياض، وعبد الله بن المبارك، وجلال الدين الرومي، ورجيه غارودي، ومصطفى حسني السباعي، كل هذا جعل شخصية البوطي شخصية متميزة في العديد من العلوم والثقافات،^٩ ويمكن القول بأن أهم شيوخه رغم كثرتهم هما الشيخ ملاً رمضان البوطي، والشيخ حسن حبنكة الميداني -رحمهما الله-؛ لإعجابه بهما وتلقيه أكثر علومه منهما، فأخذ منهما جل صفاتهما وعلومهما وتربيتهما. إضافة إلى تأثره الشديد بفكر الإمام الغزالي، الذي شكّل بالنسبة له النموذج الأمثل في الجمع بين التصوف والعقيدة والفكر.

كما يمكن ملاحظة تأثره الواضح بالمدرسة الأشعرية، التي تنبأها باعتبارها تمثل منهج أهل السنة والجماعة في باب العقيدة، واعتبرها سداً منيعاً في وجه الانحرافات الفكرية المعاصرة، خصوصاً التيارات السلفية المتشددة من جهة، والفكر المادي والإلحادي من جهة أخرى. خاصة في كتابه الذي جعله ضمن منهاج الدراسية في كلية الشريعة وسمه - العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر - حيث وضع جميع المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام ثم ناقشها ونقدتها حسب قواعد العلم والمنطق

١,٥. مؤلفاته وأثاره العلمية

لقد كان البوطي موسوعة علمية في فكره وثقافته الواسعة وله غيرة على شرع الله ودينه، وجريء في الحق، ناصح لله ورسوله وللمؤمنين وأئمتهم، مما جعله عالم عصره، وداعية إسلامي متفوق في كل ميدان، يصدق قلمه بالكتابة في كافة نواحي العلمية والثقافية والدينية؛ لذا كانت له مؤلفات كثيرة تربو من الستين مؤلفاً، وأذكرها حسب الموضوعات، بدءاً بالكتب التي لها علاقة بعلم الكلام والعقيدة والفكر الإسلامي، ثم التي تتعلق بالفقه وعلوم القرآن والتصوف والتاريخ والتراجم والأدب.

كتبه التي تتعلق بعلم الكلام والعقيدة الإسلامية والمذاهب الفكرية فهي: ١- كبرى اليقينيّات الكونية. ٢- الإنسان مسير أم مخير؟ ٣- المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. ٤- نقض أوهام المادية الجدلية. ٥- الدين والفلسفة. ٦- الإنسان وعدالة الله في الأرض. ٧- من هو سيد القدر في حياة الإنسان. ٨- الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟ ٩- السلفية مرحلة زمنية مباركة..

وفي الفكر الإسلامي: ١٠- باطن الأثم الخطر الأكبر في حياة المسلمين. ١١- حرية الإنسان في ظل عبوديته لله. ٢١- السبيل الوحيد في زحمة الأحداث الجارية. ٣١- حوار حول مشكلات حضارية. ٤١- الإسلام والعصر تحديات وآفاق، شارك مع الدكتور: الطيب تيزيني. ٥١- الإسلام والغرب. ٦١- التغيير مفهومه وطرائقه. ٧١- العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر. ٨١- لا يأتيه الباطل. ٩١- الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا وكيف؟ ٢٠٢- باكورة أعمالي الفكرية. ١٢- من سنن الله في الكون. ٢٢- مدخل إلى فهم الجذور (من أنا؟ ولماذا؟ وإلى أين؟). ٣٢- أوربة من التقنية إلى الروحانية. وله في الفقه ما يزيد عن عشرين كتاب، كما له الكثير في علوم القرآن، والأدب، والتصوف والتاريخ السير والتراجم.

٨- البوطي، البدايات باكورة أعمالي الفكرية، ١١.

٩- البوطي، محمد سعيد رمضان، شخصيات استوقفتني، ٧١- ٢٤٣، والبوطي، مع البوطي في حياته وفكره، برنامج مرني على قناة الشام، حلقة ١، ٢، ٣.

وله العدد الكثير من الكتب التي شارك فيها مع علماء آخرين لوضع مناهج دراسية في كلية الشريعة ومعاهد الشام وغير ذلك، وكتب عنه العشرات من الباحثين الكتب التي تتحدث عن فكره وجهاده ودعوته، وجهوده في خدمة الإسلامية، كما تناولت كبرى الجامعات الإسلامية فكره وكتبه بعديد من رسائل الماجستير أو أطروحات الدكتوراه، ولا يزال البحث في كتبه وفكره موضوعاً حيّ طرية يستطيع الكثير من الباحثين تناوله بالبحث والتأليف. كما وترجمت بعض كتبه إلى لغات عديدة منها الإنكليزية والفرنسية والتركية والكردية.

له مواقع شخصية على شبكة الإنترنت، يضم أرشيفاً موسعاً لمقالاته ومحاضراته، وخطب الجمعة التي كان يلقيها.

له دروس وخطب في عدد من مساجد دمشق دامت عشرات الأعوام، وفي الحقيقة كنت أود أن أتحدث عن جوانب عديدة من شخصيته، وعن دعوته وأخلاقه وزهده، بل حتى عن علاقته بنا نحن أقرباؤه وأهله، ولكن للأسف المجال-البحث في هذا المؤتمر-لا يسع لأكثر من هذا الذي تناولته بالبحث والكتابة، عسى أن أجد ظرفاً أخرى فأفرغ فيه كل ما يتعلق بحياة الشيخ العلمية والاجتماعية.

إذاً نشأ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في قرية جبلكا الواقعة في جنوب شرقي تركيا ضمن بيئة ريفية بسيطة، لكنها كانت غنية بالتدين والتقوى، لأن والده الشيخ ملا رمضان البوطي كان أحد علماء المنطقة الذين عُرفوا بالورع والعلم، مما كان له الأثر الكبير في تنشئة ابنه تنشئة دينية راسخة منذ نعومة أظفاره. وقد انتقل مع والده إلى دمشق، وذلك بسبب الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي كانت تعصف بالمناطق الحدودية آنذاك. وفي دمشق، بدأت ملامح الشخصية العلمية للدكتور البوطي بالتشكل، حيث عاش في بيئة علمية متميزة، وتلقى العلم من كبار العلماء والمشايخ، مما أتاح له فرصة مبكرة للاطلاع على العلوم الإسلامية في مدارسها التقليدية.

وفاته: كانت مساء يوم الخميس الواقع في 21/ آذار/ 2013م، الموافق: 10/ جمادى الأول/ 1434هـ، عندما كان يلقي درساً عاماً في التفسير، وهو درس يحضره العامة والخاصة من طلاب العلم الشرعي في مسجد الإيمان بدمشق، حدث انفجار في المسجد، أودى بحياته وحياة خمسين من طلبة العلم الشرعي، وخرجت دمشق عن بكرة أبيها تودع عالمها وفقهها، ولم تر الأعين جنازة مثلاً، ودفن في جوار الشهيد صلاح الدين الأيوبي، فرحمهما الله -تعالى-، وجعلهما من الشهداء الأبرار عنده يوم القيامة، عن عمر ناهز 84 سنة، في خدمة العلم الشرعي وكتاب ربه وسنة نبيه- صلى الله عليه وسلم.

البوطي وعلم الكلام – الرؤية والمنهج.

بدايته مع علم الكلام.

لم يكن البوطي مهتماً بعلم الكلام في بداياته ولكن كان فقهياً حتى تبين له أن مشكلات العالم الإسلامي لا تكمن في سوء فهم المسلمين للفروع الفقهية إنما تكمن في سوء فهمهم للأسس العقائدية، وأدرك أن العلاج ينبغي أن يبدأ من أسس الاعتقاد؛ لأن أغلب تلك المشكلات إنما تختلج اختلافاً، وهي ليست موجودة في الواقع وليس لها وجود إلا في خيال أصحابها، وإنما وجدت تلك الشبهات بعد أن اختلطت مع التيارات الفكرية والمذهبية الحديثة الجانحة التي يستخدمها محترفو الغزو الفكري من أجل زعزعة الإيمان وثوابت العقيدة في نفوس النشأ وجيل الشباب من المسلمين¹⁰.

وكان الحل الذي تم الاتفاق عليه بينه وبين أعضاء هيئة التدريس في جامعة دمشق يتمثل في تطوير الخطة الدراسية للمناهج- قسم العقائد والأديان- وذلك بإدخال التيارات الفكرية الحديثة التي

ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، (سوريا: دمشق، دار: الفكر، ١٠ الطبعة: الرابعة، ٥٣٤١هـ-١٤١٠م)، ٣١-٤١، بتصرف.

تستورد منها الشبهات المصطنعة والمعنوية بعنوان العلم والفلسفة، وفعلاً تم اعتماد خطة دراسية جديدة لقسم العقائد والأديان في كلية الشريعة، وأسندوا الأمر إلى الشيخ البوطي الذي قام بدوره وبموجب ذلك القرار بإدخال مفردات جديدة لمقرر العقيدة الإسلامية، وهي دراسة المادية الجدلية، والمادية التاريخية، والفلسفة الوجودية، ونظريات التطور، على أن تدرس بطريقة نقدية طبق منهج علي حيادي، يكشف عن موقف الإسلام وفق موازين العلم وضوابطه من هذه التيارات الفكرية

وها هو يقول ويذكر الأسباب التي دفعته إلى الاشتغال بالعقيدة وعلم الكلام، وعن السبب الذي دفعه فيقول: « والواقع أن الحاجة التي نُوِّهت بها في صدر حديثي هي التي وجهتني إلى الوقوف في وجه هذا التيار الذي يدعي لنفسه صفة الفلسفة والانضباط بقوانينها، وألجأني إلى أن أعترف على مذاهبه المختلفة وأبذل كل ما أملك لهما، ولقد أتيج لي أن أقف على ما في داخلها من سمادير وأوهام، ومتاجرة بألفاظ العلوم مع الافتقار التام إلى استيعاب مضمونها

هما سبيلان إذن، تسري منهما إلى بنیان وجودنا الإسلامي خطط الهدم والتخريب

أحدهما: سبيل التلاعب بأحكام الشريعة الإسلامية والعمل على تمييعها، باسم الاجتهاد والتجديد ومستلزمات الحداثة

الثاني: سبيل الشبهات المتنوعة التي تُسَرَّب إلى الأسس الاعتقادية للإسلام باسم العلم وانتصاراً للفلسفة الحديثة...ولقد نذبت نفسي للتصدي لكلا الطريقتين معتمداً على الذخر العلمي الذي متعني الله به في كلا الساحتين، وأن أسخر كل طاقتي العلمية (على ضعفها ومحدوديتها) لبيانها وكشف الغواشي عنها، وتصفيتهما من الشبهات التي تسربت إليها، وبذلك تتحقق حراسة الإسلام متمثلاً في¹¹» أسسه الاعتقادية، وفي بنيانه الفقهي السلوكي وثمراته الوجدانية والأخلاقية

والناظر في أبحاثه وطرق كلامه وأسلوبه في مناقشة أصحاب تلك التيارات الجانحة والفلسفات الحديثة ينهر بأسلوبه الجميل، وهو يصوغ جملة صياغة رقيقة متينة تحمل سلسلة ضخمة من المعارف والعلوم، والقائمة على منطق منهجي، يستقرئ ويستنتج، ويسأل من الأسئلة التي تدور في ذهن القارئ، ويجيب عنها بيسر ورحابة صدر، وقوة حجة وبرهان، بدون أن يشعر القارئ كيف حصل على الإجابة؟ ثم ينتقل إلى حوار السليم القائم على دعائم من العلم السليم والمنطق الجاد، بل يدلك هذا كله على دراسة معققة في كل تلك النظريات والأفكار التي يتلاعب أصحابها بها ويغيرون الألفاظ والمصطلحات بأساليب عجيبة، وهذا إن دلَّ إنما يدل على شيء واحد وهو أنه حقيقة كان الحارس يقيظ على عقيدة أهل السنة والجماعة، والمدافع عنها في زمانه، والساھر على جميع الثغور التي كانت من المحتمل أن تأتي منها السهام على عقيدة أهل السنة والجماعة، بل كان الصائد لكل الهجمات التي كانت تصدر من بعض المستشرقين والملاحدة سواء في العالم الغربي بشقيه الأمريكي والأوروبي، أو من العالم العربي والشرقي من اللادينين أو الملاحدة وأذيان المستشرقين، كان يقف لهم بالمرصاد؛ فمن رفع رأسه بشبهة في كتاب أو دعوة للطعن في عقيدة المسلمين وجَدَّتْه يحمل قلمه ويدافع عن عقيدة المسلمين بأسلوبه العلمي الرصين، ويكشف دجل الدجالين وكذب الكذابين، ويعزيهم من كسوتهم التي يختبئون بها باسم الفلسفة والمنطق، وتركهم في الساحة بدون ستار يستر عورة كذبهم ويخفي دجلهم وشبهاتهم، حتى غدا المدافع الأول عن عقيدة المسلمين ليس فقط في سوريا بل في العالم العربي والغربي، فكان الكل يعمل له ألف حساب، ففي سوريا مثلاً كان يقف بالمرصاد لكل من سولت له نفسه التلاعب بعقيدة أهلها، أو تغيرها تحت أسماء مزورة، أو تبديلها ببعض الخزعات والتلفاهات، أو تبديلها بمادة الأخلاق والفلسفة، أو تحت مسميات أخرى، بعد أن قرَّرَ الشيخ البوطي أن يكون هو وبعض زملائه في كلية الشريعة في جامعة دمشق- أن يضعوا مناهج تعليم في القطر بدأ من الصفوف

الابتدائية ومروراً بالثانوي وانتهاءً بالجامعة والدراسات العليا.

وهذا الذي دفع بعضاً من زملائه ومعاصريه أن يقولوا عنه: الداعية الأول في بلاده فهذا الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي يقول: «وعلى الرغم من أن التخصص الرئيس للأستاذ الدكتور محمد سعيد هو في الفقه عامة، وأصول الفقه خاصة، ولكنه جال وصال في جوانب الفكر الإسلامي، والعقيدة¹²». والإيمان والفلسفة الإسلامية، وأصبح الداعية الأول في بلده

وكما يقول في مكان آخر: «ولكن الأستاذ محمد سعيد قد بزغ نجمه، وعلا شأنه، وارتفعت مكانته، وعرفه العلماء والطلاب والعامة، والمسلمون وغير المسلمين، وخاصة النخبة من المثقفين والمفكرين وعشاق المعرفة والباحثين، وتجاوز عطاؤه إلى مختلف الأقطار العربية والإسلامية، ثم توسع¹³ إلى سائر المسلمين في أرجاء العالم، وصار الداعية الأول

ولم يكن هذا الرأي لشخص واحد عاصروا عاش في نفس الزمن الذي عاش فيه الشيخ البوطي بل هناك من العلماء والمفكرين من يجد أن البوطي كان سيفاً مسلولاً على رقاب أعداء الإسلام يسله متى كثر المنافقون والكفرة عن أنيابهم للنيل من الإسلام وعقيدة أهله، فهذا هو الدكتور رياض نعيسان أغا يقول: «فقد أفاد البوطي من ثورة الاتصالات، فانطلق عبر القنوات الفضائية وعبر الشبكة الدولية-الانترنت- ليحقق تفاعلاً أوسع مع الناس في دعوته إلى الإسلام، وفي دفاعه عنه، ولم يعتكف البوطي في التاريخ، برغم صلته العميقة به، وإنما انطلق إلى الحاضر، يناقش معطياته، ويواجه الفلسفات التي يرفضها الإسلام، من موقف فكري وعقلاني

لقد ناقش البوطي بعمق، فلسفات المادية الجدلية والماركسية، والمثالية، والوجودية، والبعثية، وكل ما أفرز القرن العشرين من المدارس المادية والاتجاهات الدنيوية، ولدت في الغرب، وحملها إلى ديار الإسلام، مستشرقون ومستغربون، ولم يكن يكتفي في نقاشها بإظهار الحكم الشرع فيها، وإنما يناقش العلّة العقلية في الحكم، ويستفيض من موقع فكري إنساني، بتقديم الحجة والبرهان العقلاني على الموقف الرباني

لقد ناقش البوطي - المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام- وقدم أدلته الفكرية على نقض أوهام المادية الجدلية، وأبدى رأياً ذا شأن جدير بالحوار في حقائق القومية، ولم يجامل تياراً فكرياً، ولم يسع إلى فكر تبريري يكيّف الإسلام ويلوي عنقه لقبول الواقع، كما فعل كثيرون، وإنما كان يقول ما يرى ويعتقد أنه الحق، ومن حسن الحظ أنه شهد، وشهد معه قراؤه، انهيار كثير من النظريات¹⁴». والفلسفات التي كشف أوهامها حين كانت في ذروة سطوتها

ويمكن إضافة هذا الكلمات التي تجدها على صفحة المكتبة الشاملة عندما تبحث عن كتاب من كتب الشيخ: «هو من المتخصصين في العقائد والفلسفات المادية بعد أن قدم رسالته في الدكتوراه في نقد المادية الجدلية، لكنه من الناحية الفقهية يعتبر مدافعاً عن الفقه الإسلامي المذهبي وله كتاب في ذلك «اللامذهبية أكبر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية» وآخر بعنوان «السلفية مرحلة زمنية مباركة¹⁵». وليس مذهب إسلامي

١٢ - الزحيلي، وهبة وآخرون، علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه- الفقيه الأديب والأصولي الأريب، (سوريا، دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٢م)، ٦٩.

١٣ - الزحيلي، وهبة وآخرون، علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه، ٥٩.

١٤ - أغا، رياض نعيسان، علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه، ص. ٣٧-٤٧.

١٥ - المكتبة الشاملة عند البحث عن كتاب من كتب الشيخ يظهر هذا الكلام تحت عنوان التعريف بالمؤلف.

قد لا يجد الباحث في طريقة تناوله لعلم الكلام الكثير من الاختلاف عن الذين سبقه ولكنه بالضرورة سيجد أن طريقته طريقةً فريدةً؛ وأسلوبه مختلف، فهو يحافظ على الثوابت والأساسيات ولكن يقدمها لقراءه بشكل جديد، أي بحلة علمية منطقية مليئة بالأدلة والبراهين العقلية والنقلية، بل يقدم أبحاثاً لم تذكر عند غيره، كما يستفيد من التقنيات الحديثة والنظريات العلمية المعاصرة التي يمكن أن تخدم العلم والمعرفة دون تميع الثوابت والتساهل بها أو التفريط بها إلى حد الانحلال، ودون التشدد والتعصب الذي يؤدي إلى التنافر أو تركها تماماً؛ لذا يراه بعض الباحثين بأنه كان صوتاً متميزاً في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، حيث سعى لتقديم علم الكلام بلغة عقلانية، ولكنه مشبع بروح الوحي ومعايير الشرع، وكان لكتبه ومؤلفاته الكلامية الأثر الكبير على شباب المسلمين في سوريا في تلك الفترة ثم من بعدها وقد صدق ولده البروفيسور محمد توفيق رمضان عندما قال في مقال عن والده: «وكتاب (العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر) والذي يعدّ مع كتاب (كبرى اليقينيّات الكونية) من أبرز ما يحتاجه الشباب المسلم الحريص على تصحيح عقيدته وإزالة الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام. بالإضافة إلى فهم واضح للمذاهب الاعتقادية المعاصرة والرد على أباطيلها. فقد شرح فيه مذهب الوجودية والماركسية والداروينية، وناقشها وردّ على ترهاتها وضلالاتها بأسلوب علمي هادئ.»¹⁶ ويمكن الاستدلال على رؤيته تلك ومنهجه من خلال عدة نقاط منها:

التوازن بين العقل والنقل: منهجه الكلامي-1

الناظر في كتب ومؤلفات الدكتور البوطي يجد أن التوازن بين العقل والنقل يُعدّ أحد أبرز المعالم المنهجية في فكره العقدي الكلامي. فهو يدع - في معظم كتبه ومقالاته - إلى الالتزام بالمنهج الوسطي الذي لا يُقصي العقل، ولا يلغي دوره، بل ينزله منزله التي تليق به كأداة للوصول إلى الحق والحقيقة، ولكنه لا يُقدّمه على النص الشرعي أيضاً. وفي الحقيقة هو في هذا الموقف يتميّز عن النزعات العقلانية المفرطة لدى بعض التيارات المعترضة أو بعض الفلاسفة، كما يرفض في الوقت نفسه الجمود النصي الذي تبنته بعض المدارس الظاهرية أو الفرق المعاصرة التي تسمي نفسها بالسلفية. فمثلاً في مقدمة كتابه كبرى اليقينيّات الكونية، يؤكد البوطي أن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح، وأن الدين الإسلامي لا يطلب من أتباعه تعطيل عقولهم، بل يدعوهم إلى استعمالها في التفكير والنظر والاستدلال على وجود الله -تعالى- وصفاته. ولكنه في الوقت نفسه يحذر من تجاوز العقل لحدوده التي حددها له الخالق، و كما يحذر من محاولة الإحاطة بالذات الإلهية بعقل بشري محدود.

ويمكن تلخيص رأيه بهذه الفكرة التي مفادها: لا يمكن للعقل أن يستقل بإثبات ما وراء الطبيعة دون هداية من الوحي، كما لا يجوز للوحي أن يُفهم بمعزل عن نور العقل¹⁷.

هذا التوازن الدقيق بين العقل والنقل، جعل من البوطي صوتاً متميزاً في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، حيث سعى لتقديم علم الكلام بلغة عقلانية، لكنها مشبعة بروح الوحي ومعايير الشرع. ويمكن القول أيضاً أن الدكتور البوطي يرى أن منهج القرآن في الاستدلال يستخدم مع من يؤمن بالله إيماناً تاماً، أم الذين لم يؤمنوا بالله تعالى ولم يعرفوا ما هو القرآن وما قيمته عند المسلمين فعلى علماء المسلمين أن يستخدموا معهم أدلة العقل فقط.

١٦ - البوطي، محمد توفيق رمضان وآخرون، علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه - والدي: المؤلف الباحث، الداعية المتكلم، الوالد المرئي، (سوريا، دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٢م)، ٦٩١.

١٧ - ينظر البوطي: محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيّات الكونية. ٤١٢-٢٥٢.

لم يكن الدكتور البوطي مجدداً في علم الكلام على حساب التراث، بل كان وفياً للمدرسة الأشعرية الكلاسيكية، مستحضراً رموزها الكبرى مثل الإمام الأشعري، والجويني، والغزالي، والرازي، و التفتازاني. لكنه لم يتوقف عند مجرد النقل عنهم، بل سعى إلى توظيف تراثهم في مواجهة التحديات الحديثة، من إلحاد، ومادية، وشكوك فلسفية

ففي كتبه، يُعيد صياغة المفاهيم الكلامية القديمة بلغة يسهل فهمها، مع تكييفها لخدمة قضايا العصر. فعلى سبيل المثال، مفهوم «السببية» الذي ناقشه الأشاعرة في إطار علاقة الأسباب بالمسببات، يستخدمه البوطي للرد على المذهب الطبيعي الحديث، مبيّناً أن الأسباب لا تخلق النتائج، وإنما هي مجرد أدوات جُعِلت تحت تصرف القدرة الإلهية. والإمام الغزالي هو الذي استخدم هذا المفهوم، وهو نفسه الذي أعلن أن تأثير السبب ليس منبثقاً من ذاته، بل مودع فيه من قبل الله - عز وجل - « فإذا أراد تعطيل السبب عن سببيته أزال عنه هذه القوة المودعة فيه»^{١٨}.

والشيخ البوطي يذكر مثلاً يدل على تهافت أراء الماديين الجدليون الذين ينسبون التناسق والتنظيم الناتج من تدبير الله للمكونات إلى الطبيعة ويصوفنها بالعقلانية الموجودة في الطبيعة فيقول: « والعجيب ممن يرى الوعاء وغطاءه المستسق معه، فيدرك أنهما من صنع مدبر نسق بين هذا وذاك، ثم يرى اتساق الأرض مع من عليها وما حولها، وتآلف حركاتها مع حركة الأفلاك الأخرى، فلا يريد أن يدرك أن ذلك كله لا يمكن أن يتم على ذلك النحو من التناسق إلا بصنع مدبر أَلَف بين تلك الأشتات كلها!!!...»^{١٩}.

كما يستخدم البوطي مفهوم «الكسب»، وهو من أدق مفاهيم الأشاعرة، لشرح العلاقة بين الإرادة البشرية والقدر، راداً بذلك على من يهتمون علم الكلام بالجبر أو نفي الحرية الإنسانية. ومنهم المعتزلة بقوله: «القوة قوة الله وهو الخالق لها، ولكنه جل جلاله مَنَّ الإنسان بها فجعلها لقصوده ورغباته.. هو يقصد ويتجه بقصده ليكسب ما هو راغب فيه متجه إليه، والله يطلق في كيانه مقومات الحركة والسعي لتكون منفذة لرغباته مُعَيَّنَةً له على كسبها»^{٢٠}. ويقول في مكان آخر: «إن الإنسان لا يخلق شيئاً، ولكنه يقدر على الكسب أي يملك اختياراً وإرادة، وعلى هذا الكسب يدور التكليف»^{٢١}. وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رحمه الله - تعالى- لم يخرج عن تراث علم الكلام والمتكلمين، بل استخدم نفس ألفاظهم ومصطلحاتهم، وأقول كان بإمكانه أن يجد حلاً لمشكلة من هو الفاعل الحقيقي لأفعال العباد لو أراد، ولكنه لم يرد أن يقطع نفسه عن صاحب مذهبه فعالج المشكلة بنفس الطريقة التي عالجها صاحب المذهب- أبو الحسن الأشعري- فاستخدم كلمة الكسب كما استخدمها صاحب المذهب ومن جاءوا من بعده من أصحابه .

يرى علم الكلام كوسيلة للدعوة وحماية العقيدة. 3.

لم يكن علم الكلام في فكر البوطي مجرد تخصص أكاديمي يُدرّس في الجامعات، بل كان وسيلة للدعوة، وأداة لحماية العقيدة الإسلامية من الانحرافات المعاصرة: لهذا يقول: « فالمشعل الذي حمله القرآن للمسلمين الذين تفهموا الإسلام دراية ووعياً، بصدد مواجهتهم الفكرية والفلسفية القديمة، هو بعينه المشعل الذي حملهم إياه، بصدد مواجهتهم لكل ما قد جد ويجد اليوم من للتخبطات الفلسفية

- الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد تامر (مصر- القاهرة، دار: الحديث، ٢٢٤١هـ-١١٠٢م)، ٢٩.

- البوطي، محمد سعيد، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر (سوريا- دمشق، مشورات: جامعة دمشق، الطبعة: السابعة، ٣٢٤١هـ-٣٠٠٢م)، ٦٣١.

- البوطي، محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أم مخير؟، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، ٧٩٩١م، ص. ٣٧.

- البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ٨٧.

والفكرية التي لم تكن من قبل».^{٢٢} فقد واجه البوطي - خصوصاً في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين - موجة من التيارات الفكرية اليسارية والماركسية والعلمانية، إضافة إلى صعود الحركات السلفية ذات الطابع النصي المتشدد. وفي خضم هذا المشهد، قدّم البوطي خطاباً عقدياً رصيناً، يجمع بين الأصالة والواقعية، وبين قوة الحجة وحكمة الطرح. بل قدّم شرحاً توضيحياً لسبب اختياره المنهج العقلي والمنطقي في دراسته ولم يتبع منهج القرآن فيقول: «فنحن بحاجة إلى عرض منهج القرآن لمن تركت في قلبه مبادئ الإيمان بالله تعالى ورسوله، .. ولكننا بحاجة إلى المنهج المنطقي والفكري العام الذي سلكه علماء الكلام، بالنسبة لمن لم يدخل بفكره بعد في دائرة الإيمان بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله».^{٢٣} وهذا صحيح فمن لم يؤمن بالله بعد، ولم يؤمن بأن القرآن كتاب الله كيف لنا أن نحججه بالقرآن والسنة النبوية؟

في كتابه العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، يخصص فصلاً كاملاً للرد على الإلحاد والمادية، مستعيناً بالمفاهيم الكلامية والمنطقية، لكنه يحرص على تجنّب المصطلحات الفلسفية المعقّدة التي قد تنفر القارئ العادي، ما يجعله أقرب إلى «المتكلم المربي» منه إلى «المتكلم المناظر». فمن يقرأ كلامه هذا مثلاً في رده على المادية التاريخية يدرك ويفهم ما قولناه سابقاً: «ومن المعلوم أن المادة التي هي موجود، جامد لا يحس، نقيض الروح التي موجود يشعر ويحس. فإذا زعمنا أن أصل الحياة التي في الكون، بل أصل الموجودات كلها إنما هو المادة- فمعنى ذلك أن الحياة التي تسري في أبداننا إنما هي ناشئة من المادة الجامدة التي تناقض الحياة».^{٢٤} يدرك مدى تمكنه في ناصية اللغة أولاً حيث جعلها طية في يده ليعبر بها عما يريد قوله، ثم يدرك مدى تمكنه من استخدام المنطق والعقل في خدمة الدعوة وحماية العقيدة.

ومن يقرأ كتاباته يجد أنه كان يوجّه نقدًا غير مباشر لبعض دعاة الصحوّة الإسلامية، الذين تبنّوا خطابات تكفيرية أو حماسية غير مؤهلة، معتبراً أن غياب البُعد الكلامي الرشيد في خطابهم أدى إلى تشويه صورة العقيدة الإسلامية؛ لذا طالهم أن يرفقوا بأنفسهم أولاً ثم بالناس وبالذعوة أيضاً. وكل ذلك خدمة للدين وللعقيدة.

جهود البوطي في تأصيل علم الكلام في العصر الحديث: لقد أثمرت خدمات الشيخ البوطي في 3. مجال علم الكلام والعقيدة الإسلامية في عصره ثمرات كثيرة، وكانت يانعة قد أتت أكلها بشكل واضح، ومن مناسب أن نعدّد بعضاً منها

أولاً- مواجهته للتيارات الفكرية المعاصرة: مثل الإلحاد والعلمانية.

برزت جهود الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في مجال التصدي الفكري للعقائد المادية والإلحادية، خاصة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وهي فترة شهدت تصاعد الفكر اليساري والماركسي في البلاد العربية، إضافة إلى مدّ علماني متأثر بالنموذج الغربي. وقد تعامل البوطي مع هذه التيارات بلغة علمية وعقلانية هادئة، دون انفعال أو تصعيد، مستخدماً علم الكلام كأداة برهانية للدفاع عن العقيدة

ففي كتابه الشهير «كبرى اليقينيات الكونية»، ركّز جهوده وكامل طاقاته على إثبات وجود الله تعالى من خلال التأمل في الكون والإنسان، واعتمد على براهين عقلية مستقاة من التراث الكلامي وعلماء العقيدة الإسلامية، كبرهان الحدوث، وبرهان العناية، دون الانغلاق على المصطلحات التراثية، بل في قالب يناسب العصر. يقول في هذا الكتاب: «لا يمكن أن يُفهم الكون على حقيقته إلا من خلال

٢٢

- البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر ١.

٢٣

- البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ٨١.

٢٤

- البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، ٦٩.

وجود مبدع حكيم، أوجده بقصد وحكمة.^{٢٥} أقول: أنه يؤكد على أن الكون وما فيه من نظام دقيق وتوازن لا يمكن أن يكون نتيجة للصدفة، بل هو خلق حكيم من الله تعالى. بل لهذا نصرح بأنه من خلال هذا الخطاب، أعاد الاعتبار لدور علم الكلام كوسيلة عقلية رصينة لمواجهة النزعات الإلحادية، دون الوقوع في صدام مباشر مع التخصصات العلمية، بل انطلق من قاعدة مفادها أن العلم التجريبي لا يتعارض مع العقيدة، إنما يكشف عن آيات الله في الخلق

ثانياً-أحى المنهج الأشعري وأثبتته كمرجع سني

ومن أبرز معالم مشروع البوطي العقدي في هذا العصر، دفاعه القوي عن المدرسة الأشعرية، بوصفها تمثل منهج أهل السنة والجماعة، وممثلة للتوازن بين العقل والنقل. وقد خصّص العديد من محاضراته وكتبه للحديث عن انحرافات بعض الاتجاهات المعاصرة التي حادت - في نظره - عن هذا المنهج الوسطي. لذا تجده يهاجم البوطي في بعض الأحيان ما أسماه بـ«التيار السلفي المتشدد»، معتبراً أن غلبة النزعة الظاهرية، والنصية لديهم تؤدي إلى فهم سطحي للعقيدة، كما انتقد منهجهم في تكفير المخالف، مؤكداً أن العقيدة لا تُبنى على الظن والتقليد، وإنما على النظر والتفكير، كما قرر ذلك كبار المتكلمون من قبل.

وقد برز هذا التوجه في مؤلفاته، ومن أبرزها كتاب هذا ما قلته للدعاة، الذي ضمّ رؤى نقدية متزنة للخطاب الديني المتشدد، ودعا فيه إلى إحياء الخطاب الأشعري كبديل عقلائي أصيل يتماشى مع روح الإسلام ومقاصده.

ثالثاً-ربط العقيدة بالواقع: نحو خطاب عقدي وظيفي

لم يكن البوطي يرى العقيدة مجرد مفاهيم ذهنية أو مباحث نظرية، بل اعتبرها المنطلق الأصيل لكل حركة في حياة الإنسان، الفردية منها والمجتمعية. ولذلك، كان علم الكلام في خطابه يحمل بعداً وظيفياً، يتجلى في ربط الإيمان بالسلوك، والعقيدة بالواقع، والعقائد بالمعاملات

مثال على ذلك ما أورده في كتاب العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، حيث يعالج مسألة «القدر والمسؤولية» في ضوء قضايا الشباب، والبطالة، والفقر، والانحراف، مبيناً أن الإيمان بالقدر لا يعني الاستسلام، بل هو منطلق للعمل والتحرك وتحمل المسؤولية

كما تصدّى لمسألة «العلاقة بين الدين والسياسة» من منظور عقدي، مؤكداً أن الإسلام دين شامل لا يفصل بين الجوانب الروحية والاجتماعية والسياسية، لكن من دون تحويل الدين إلى أداة في الصراعات السياسية أو الحزبية

رابعاً-التأصيل العلمي في كتبه ومقرراته الجامعية

تميّزت كتب الدكتور البوطي بوضوح المنهج وقوة الحجة، وقد أصبحت بعض مؤلفاته مراجع أساسية تُدرّس في الجامعات والمعاهد الشرعية، خاصة في مادتي العقيدة والفكر الإسلامي. ومن أهم هذه الكتب

كبرى اليقينيات الكونية: يُعدّ من أبرز كتبه الكلامية، ويجمع بين البرهان العقلي والنقل الشرعي بأسلوب مبسّط

- البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق (سوريا- دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الثانية، ١٩٩١م). ٣٧.

العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر: معالجة مباشرة لقضايا فكرية عقدية معاصرة بلغة ميسرة

من الفكر والقلب: سلسلة مقالات يتناول فيها قضايا العقيدة من زاوية وجدانية وروحية

وقد حرص البوطي خلال تدريسه في كلية الشريعة بجامعة دمشق، على ترسيخ منهج أهل السنة العقدي في عقول طلابه، ودرس علم الكلام بأسلوب يراعي حاجات العصر، دون أن يفقد صلته بالأصول التراثية

٤. تأثير الدكتور البوطي في الأوساط الأكاديمية والدينية: كم سبق أن قلنا في سيرته لم يكن البوطي -رحمه الله- حبيب المسجد الذي كان يخطب فيه، ولا الحارة التي تربى فيها، أو في غرفته في الجامعة، بل كان صاحب نشاطات عديدة، وعلى جهات كثيرة، فكان الناس يرونه في الشارع وفي المسجد والجامعة وفي المؤتمرات العلمية العالمية والمحلية، وفي جميع المناسبات الرسمية وغيرها، وخاصة في وسائل التواصل الاجتماعية، وقبل ذلك في التلفاز وعلى القنوات المحلية والفضائية، لذا كان له دور عظيم وتأثير يَبِّن واضح على مجتمعه بشكل خاص، وعلى المجتمع الإسلامي العالمي بشكل عام. ويمكن بيان ذلك من خلال ما يلي:

١,٤. دوره الأكاديمي في الجامعات والمعاهد العلمية

لا يخفى أن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي كان من أبرز الأساتذة الجامعيين في كلية الشريعة بجامعة دمشق، وقد درس فيها لسنوات طويلة مادتي العقيدة والفكر الإسلامي، إضافة إلى أصول الفقه، والسيرة النبوية، وعلوم القرآن، وتميز أسلوبه التعليمي بالجمع بين التحقيق العلمي والروح الوجدانية، مما جعله محبوباً بين طلابه، ومرجعاً علمياً لكثير من الباحثين

كان منهجه في التدريس يتجاوز الإلقاء التقليدي، حيث كان يحرص على إثارة الأسئلة العقدية الكبرى في أذهان الطلاب، ويدعوهم للتفكير والبحث، دون أن يفرض عليهم رأياً محدداً، بل كان يرشدهم إلى المنهج السني الوسطي، مبرزاً مكانة العقل في فهم النصوص، دون الوقوع في التأويلات الفاسدة أو الجمود مع العودة إلى النص والاستدلال به.

وقد أشرف على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه، وكان حريصاً على ترسيخ منهج أهل السنة الأشاعرة، من خلال تعميق فهم الطلبة للفرق الكلامية، ومذاهبها، ومناهجها، بأسلوب علمي نقدي متزن

٢,٤. رئاسته لاتحاد علماء بلاد الشام: توجيه الخطاب الديني العام

في مرحلة متقدمة من حياته، تولى الدكتور البوطي رئاسة اتحاد علماء بلاد الشام، وهو موقع رسمي هام خوّله أن يكون المتحدث باسم العلماء في سوريا، وموجهاً للخطاب الديني العام. وقد استغل هذا المنبر ليكرس الرؤية الوسطية للإسلام، ويدعو إلى الاعتدال الفكري، وينذ الغلو

خلال هذه المرحلة، أصبح البوطي أحد المرجعيات العقدية والشرعية، ليس فقط في سوريا، بل في العالم الإسلامي. وقد كان حريصاً على مواجهة ما اعتبره «الاختراق الفكري للعقيدة الإسلامية»، سواء من التيارات التكفيرية أو من دعاة التمييع الديني

وكان يظهر في خطبه ومحاضراته حساً عميقاً بخطورة تحريف العقيدة باسم السياسة أو المصالح الفتوية، ولهذا اتسمت مواقفه الفكرية في هذا المجال بالحدز الشديد، والدعوة الدائمة إلى العودة لأصول الإسلام الكبرى، كما قرّرها القرآن الكريم، وشرحها علماء الكلام من أهل السنة. من الأشاعرة والماتريدية.

لم يقتصر أثر الدكتور البوطي على الأوساط الأكاديمية والدينية، بل امتد إلى الشارع الثقافي والمجتمعي. فقد كان خطيباً مؤثراً، حاضراً في وسائل الإعلام، وله حضور كبير في القنوات السورية والعربية، حيث قدّم برامج فكرية مثل دراسات قرآنية، و الإسلام والعصر، مع البوطي... وغيرها من خلال هذا الحضور الإعلامي، استطاع أن يبسط المفاهيم الكلامية والعقدية لجمهور عام، غير متخصص، بأسلوب هادئ وعميق في الوقت نفسه، مما جعله محبوباً في أوساط واسعة من المثقفين والشباب.

كما كان له حضور في الحوارات مع التيارات الفكرية الأخرى، وغالباً ما كان يُنظر إليه بوصفه جسراً بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي والفكر المعاصر، وهو ما جعله محل تقدير حتى من قبل بعض خصومه الفكريين.

أخيراً أظن ليس في مقدوري أن أتناول حياة قامة عظيمة مثل البروفيسور محمد سعيد رمضان في هذه العجالة، لكنني أظن أن سلطت بعض الضوء على بعض جوانب فكره وعقيدته، وأسلوبه وجهوده وخدماته في خدمة الدعوة والدين والإسلام والمسلمين.

الخاتمة وأهم نتائج البحث

لقد مثلت سيرة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي مثلاً فريداً للعالم المسلم الذي جمع بين عمق التكوين العلمي، ووضوح الرؤية الفكرية، وصدق التوجّه الدعوي. ومن خلال تتبع جهوده في مجال علم الكلام، يتبين أن البوطي لم يكن مجرد مؤرخ لعقائد السابقين، بل كان مجدداً لهذا العلم في إطار محافظ، ساعياً إلى إعادة حضوره في مواجهة قضايا الإنسان المسلم المعاصر.

انطلق البوطي من المدرسة الأشعرية، واستلهم من أعلامها منهجاً متيناً يوازن بين العقل والنقل، ويُعلي من شأن البرهان دون الإعراض عن النصوص، وقد استطاع أن يُعبّر عن هذا المنهج بلغة مبسطة، تجمع بين الدقة العلمية والبُعد التربوي، مما جعله مؤثراً في الدوائر العلمية، والدعوية، والاجتماعية على حد سواء.

كما تجلّت وظيفية علم الكلام في فكره من خلال ربطه بمشكلات الواقع، وردّه على التيارات الإلحادية والمادية، دون الوقوع في الانفعال أو التهويل، بل عبر خطاب هادئ رصين، يستحضر القوة العقلية والرحمة الروحية.

لقد جسّد البوطي في شخصه صورة المتكلم المعاصر، الذي لا ينعزل عن مجتمعه، بل ينخرط في قضاياها، ويقدم له العقيدة الإسلامية كقوة بناءة، لا كمجموعة من الأحكام النظرية الجافة. ومن هنا، فإن إعادة قراءة تراثه اليوم، ليست مجرد وفاء لعالم كبير، بل هي ضرورة علمية وفكرية في ظل ما يواجهه المسلمون من تشويش عقدي، وتيارات فكرية متضاربة.

إن علم الكلام، كما قدّمه البوطي، يثبت أنه لا يزال حياً، قادراً على التجدد والعطاء، متى ما توفّر له من العلماء من يحملون همّه، ويملكون الأدوات، ويخلصون النية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم-

- افتخاري، أصغر، «مباني نظرية همليانديشه سياسي محمد سعيد رمضان البوطي» (يژوهش علوم سياسي، شماره چهارم، بهار، ٤٨٣١)، ٥٠١-٧٣١
- البوطي، محمد سعيد رمضان، شخصيات استوقفتني، (سوريا- دمشق، الطبعة: السابعة، دار: الفكر، ٨٠٠٢م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أم مخير؟، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، ٧٩٩١م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، (سوريا: دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الرابعة، ٥٣٤١هـ-٤١٠٢م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق (سوريا- دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الثانية، ٧٩٩١م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، من كتاب من الفكر إلى القلب، (سوريا: دمشق، دار: الفقيه، الطبعة: الثالثة، ٢٧٩١م)، ١٤٢-١٤٢٠
- البوطي، محمد سعيد رمضان، هذا والدي القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي من - (ولادته إلى وفاته، (سوريا- دمشق، الطبعة: الثالثة عشرة، دار: الفكر، ١٤٣٢هـ ٢٠٠١م
- البوطي، محمد سعيد، البدايات باكورة أعمال الفكرية (سوريا- دمشق، دار: الفكر، الطبعة : الأولى، ١٤٣١هـ- ٩٠٠٢م
- البوطي، محمد سعيد، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر (سوريا- دمشق، مشورات: جامعة دمشق، الطبعة : السابعة، ٣٢٤١هـ- ٣٠٠٢م).
- الجويني، عبد الملك. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. بيروت: دار الجيل، ٥٩٩١
- الرفاعي، أحمد. «الجهود العقيدية للدكتور البوطي من خلال كتبه». مجلة جامعة دمشق للعلوم الشرعية، المجلد ٤٢، العدد ١، ١١٠٢.
- الزحيلي، وهبة وآخرون، علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه- الفقيه الأديب والأصولي الأريب، (سوريا، دمشق، دار: الفكر، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٢م.
- الشهرستاني، عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة، ٧٠٠٢
- الشيخ، نزار. الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: العالم والمفكر والداعية. دمشق: دار الفتح، ٣١٠٢.
- الصياصنة، مهند. «الخطاب العقدي في فكر البوطي». مجلة دراسات إسلامية معاصرة، جامعة مؤتة، الأردن، العدد ٧١، ٦١٠٢
- الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: محمد عبد الله بدران. القاهرة: دار المعارف، ٧٩٩١.
- الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد تامر (مصر- القاهرة، دار: الحديث، ٢٢٤١هـ- ١١٠٢م)، ٢٩

- الكوثري، محمد زاهد. تبديد الظلام المخيم من نصر فكرة التيمية. القاهرة: مكتبة زهران، ٢٠٠٢.

- فودة، سعيد. علم الكلام: نشأته وتطوره وأهميته في العصر الحديث. عمان: دار الرازي، ٨١٠٢.
الأشعري، أبو الحسن. الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق: فؤاد سزكين. بيروت: دار الكتب العلمية، ٩٩٩١.

- البوطي في حياته وفكره، برنامج مرئي على قناة الشام، حلقة ١، ٢، ٣.

- موقع نسيم الشام، ١٤١/٩/٢٠٧م، كان تحت إشراف البوطي رحمه الله
<http://www.nasee-malsham.com>



الشَّيْخُ عَدْنَانُ حَقِّي حَيَاتِهِ وَمُؤَلَّفَاتِهِ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALHUSSEIN

١. نبذة عن حياته

١.١. اسمه ومولده ونسبه

الشَّيْخُ عَدْنَانُ ابْنُ الْعَالَمِ الْجَلِيلِ وَالْمَرْبِيِّ الْفَاضِلِ شَيْخُ الطَّرِيقَةِ النَّقْشَبَنْدِيَّةِ فِي الْجَزِيرَةِ الشَّيْخِ إِبْرَاهِيمَ حَقِّي. رَحِمَهُ اللَّهُ. - وَلَدَ الشَّيْخُ عَدْنَانُ فِي قَرْيَةِ أَبُو ظَاهِرٍ «جَفْتَك» عَامَ ١٩٣١ م، وَهِيَ قَرْيَةٌ تَقَعُ عَلَى نَهْرٍ دَجْلَةٍ، وَفِي عَامِ ١٩٣٧ م هَاجَرَتْ عَائِلَتُهُ إِلَى شَمَالِ شَرْقِي سُورِيَا، قَرْيَةِ حُلُوةَ، وَتَقَعُ بَيْنَ تَرْبِيسِي - الْقَحْطَانِيَّةِ - وَالْقَامِشْلِيِّ، فِي مَحَافِظَةِ الْحِسْكَةِ السُّورِيَّةِ، اسْتَكْمَلَ الشَّيْخُ عَدْنَانُ دَرَاثَتَهُ الْإِبْتِدَائِيَّةَ فِي قَرْيَةِ تَلِ شَعِيرِ الْقَرْيَةِ مِنْ حُلُوةَ، وَعِنْدَمَا أُحْدِثَتْ مَدْرَسَةُ حُلُوةَ انْتَقَلَ إِلَيْهَا، وَنَالَ الشَّهَادَةَ الْإِبْتِدَائِيَّةَ فِي عَامِ ١٩٤٥ م، ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى دِمَشْقَ لَطَلُبِ الْعِلْمِ، وَفِي عَامِ ١٩٤٨ م انْتَسَبَ إِلَى الثَّانَوِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْجَمْعِيَّةِ الْغُرَاةِ بِإِدَارَةِ الشَّيْخِ أَحْمَدَ الدَّقْرَنْجَلِ شَيْخِ مَشَايِخِ الشَّامِ الْعَلَامَةِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الدَّقْرِ. رَحِمَهُ اللَّهُ. ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهَا، ثُمَّ انْتَسَبَ إِلَى مَعْبَدِ التَّوْجِيهِ الْإِسْلَامِيِّ بِإِدَارَةِ الشَّيْخِ صَادِقِ حَبْنَكَةِ الْمِيدَانِيِّ، وَإِشْرَافِ الْمُرْشِدِ الدِّيْنِيِّ حَسَنِ حَبْنَكَةِ الْمِيدَانِيِّ، وَفَضَّلَ الشَّيْخُ عَدْنَانُ هَذَا الْمَعْبَدَ ذَلِكَ لِقُوَّةِ مَنَاجِهِ الشَّرْعِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ، فَاسْتَمَرَّ فِيهِ إِلَى أَنْ تَخَرَّجَ سَنَةَ ١٩٥٨ م، وَكَانَ الْأَوَّلُ عَلَى صَفِّهِ

وَقَدْ مَنَحَ إِجَازَةَ التَّأْهِيلِ لِإِرْتِدَاءِ كِسْوَةِ الْعُلَمَاءِ الَّتِي أَحْدَثَهَا رَئِيسُ الْجُمْهُورِيَّةِ السُّورِيَّةِ آنَذَاكَ الرَّئِيسُ أَدِيبُ الشَّيْشَكْلِيِّ، ثُمَّ انْتَسَبَ إِلَى كَلِيَّةِ الشَّرِيعَةِ وَالْقَانُونِ فِي الْأَزْهَرِ الشَّرِيفِ بِمِصْرَ عَامَ 1953 م، وَتَخَرَّجَ مِنْهَا فِي عَامِ 1965 م، وَنَالَ الشَّهَادَةَ الْعَالِيَةَ «بِكَالُورِيُوس» بِدَرَجَةِ جَيِّدٍ. وَأَثْنَاءَ دَرَاثَتِهِ فِي مِصْرَ عَمِلَ مَذْبَعًا فِي التَّلْفِزِيُونِ الْمِصْرِيِّ، قَسَمَ بَرَامِجَ اللُّغَةِ الْكُرْدِيَّةِ، وَسَبَبَ تَأْخَرَهُ فِي التَّخَرُّجِ هُوَ الْانْقِطَاعُ الَّذِي حَصَلَ بِسَبَبِ انْفِصَالِ أَقْلِيَّةِي بَيْنَ الْجُمْهُورِيَّتَيْنِ الْمِصْرِيَّةِ وَالسُّورِيَّةِ الْمُتَّحِدَتَيْنِ عَامَ 1961 م

بَعْدَ عَوْدَتِهِ إِلَى سُورِيَا مِنْ الْقَاهِرَةِ دَرَسَ فِي الثَّانَوِيَّاتِ الْعَامَّةِ فِي مَدِينَةِ الْقَامِشْلِيِّ، وَبَعْدَهَا سَافَرَ إِلَى السَّعُودِيَّةِ وَبَقِيَ فِيهَا خَمْسَ سَنَوَاتٍ، وَدَرَسَ فِي الْمَعْبَدِ الْعِلْمِيِّ، قَسَمَ عُلُومِ الْقُرْآنِ وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ وَالبَلَاغَةِ وَالْعُرُوضِ.

وَبَعْدَهَا عَادَ إِلَى وَطَنِهِ وَعَمِلَ مَدْرَسًا لِمَادَّةِ التَّرْبِيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي ثَانَوِيَّاتِ مَدِينَةِ الْقَامِشْلِيِّ إِلَى سَنَةِ ١٨٩١ م، حَيْثُ اسْتَقَالَ لِيَتَفَرَّغَ لِلدَّرُوسِ الدِّيْنِيَّةِ وَالْوَعْظِ وَالْإِشْرَافِ فِي الْمَسَاجِدِ وَالْمَدَارِسِ، وَمِنْذَ سَنَةِ ١٩٩١ م كَانَ مُشْرِفًا عَلَى الثَّانَوِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي مَدِينَةِ الْقَامِشْلِيِّ «ثَانَوِيَّةِ الْفَارُوقِ الشَّرْعِيَّةِ».

2.1. وفاته

تَوَفَّى الشَّيْخُ عَدْنَانُ يَوْمَ الْخَمِيسِ الْوَاقِعِ فِي 12 أَيْارَ عَامِ 5102 م، فِي مَدِينَةِ اسْطَنْبُولِ بَتْرَكِيَا

بعد معاناة مع مرض أفعده والزمه أركان المنزل، عن عمر يناهز 48 عاماً، وتمّ نقل جثمانه الطاهرة إلى قرية حلوة لإقامة مراسم العزاء، ودفن في مقبرة العائلة في قرية حلوة.

٣,١. نسبه وعائلته

والده هو العلامة المرشد الشّيخ إبراهيم حقّي النقشبنديّ، شافعي المذهب، حسيّ النسب، صاحب الخصال الحميدة، يعرفه القاضي والدّاني، بفضلته ودينه وعلمه، ولد سنة (١٠٣١ هـ. ٣٩٨١ م) في قرية «باسُرت» بمنطقة بوطان، من ولاية سعرد في تركيا، وتوفّي في قرية حلوة من محافظة الحسكة في سوريا سنة (٣٨٣١ هـ. ٣٦٩١ م).

كان رحمه الله زاهداً في الدّنيا، ورعاً، تقياً، وقبل وفاته أوصى أن لا يبني على قبره قبّة، وقال: «إن فعلتم ذلك فهو فخر دنيويّ لكم، أمّا جثتي فهي في التّراب، ولا منفعة لي من ذلك، فهاهم اليهود والنّصارى قد استحقّوا اللّعن لهذا الأمر، فقد ورد في الحديث النّبويّ الشّريف (لعن الله اليهود والنّصارى اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد)، لكن إن أردتم أن تبرّوني، وتكرموني، ولا تحرموني في الآخرة من الثّواب، فكونوا من بعدي قوماً صالحين، لأرتع في ثواب أعمالكم»^١. نسبة إلى منطقة زيبار في محافظة دهوك شمال العراق، حيث سكنت هذه الأسرة الكريمة «زيبار» إثر رحيل جدّهم الشّيخ سليم بن الشّيخ علوان الحمويّ إليها وانتسب لها^٢.

وكانت قرية حلوة مركزه الثّابت للوعظ والإرشاد، وفكّ التّراعات والصّحاح بين العشائر الموجودة في المنطقة، وكان النّاس يقبلون إليه من داخل البلاد وخارجها

بعد وفاة الشّيخ إبراهيم حقّي تولّى خلافته في مشيخة الطّريقة النقشبندية ابنه الشّيخ محمّد زكي^٣، وقد خلفه في المشيخة العديد من أبنائه وأحفاده على مراحل، منهم الشّيخ علوان^٤ والشّيخ

١. راجع: حقّي، الشّيخ عدنان، الأحوال الدّرية والأخبار المسكية في السلسلة العلوانية الزيبارية، سوريا، ٢٠٢١ هـ. / ٩٩٩١ م.

٢. راجع: حقّي، الشّيخ عدنان، الأحوال الدّرية، مقدمة الكتاب.

٣. هو الشّيخ محمّد زكي بن الشّيخ إبراهيم حقّي بن الشّيخ حسين بن الشّيخ خالد الزيباري، العلواني، وهو أكبر أبناء الشّيخ إبراهيم حقّي، ولد عام (١٤٣٣ هـ. ٦١٩١ م) وتوفّي (عام ١٩٣١ هـ/ ١٧٩١ م) في قرية حلوة، ودفن فيها. تلقّى علومه الشّرعية على والده، وقيل كان ملماً باللّغة الفرنسيّة، إضافة إلى العربيّة وعلومها، واللّغة الكرديّة اتقاناً تاماً. كان موضع اهتمام والده البالغ، وقد أعطاه ثقة عظيمة لما رأى فيه من ذكاء حاد، ومعرفة بالرجال، جريئاً في الحقّ، شديداً في دين الله. عزّ وجلّ. ولاسيّما في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والحرص على أداء الصّلوات جماعة، وحمل النّاس عليها بالقوّة أحياناً، وبعد وفاة والده الشّيخ إبراهيم حقّي سنة ٣٦٩١ م، واستلامه الخلافة مكانه. لم يكن تعيين الخلافة بأمر من والده بل فوض الأمر إليه من قبل أخوته.. بدأ بتأسيس المسجد بشكله الحالي، على أرض مساحتها ما يقارب ٢٠٠٣١ م، وفي داخل المسجد غرف متعدّدة، واحدة منها لاستقبال الضّيوف، وبعضها لطلبة العلم والمريدين، وبعضها لتدريس العلوم الشّرعية وتحفيظ القرآن. وانتهى من بنائه صيف عام ١791 م، وصلى فيها جمعة واحدة فقط، ثمّ توفاه الله في السّنة نفسها

٤. هو الشّيخ علوان بن الشّيخ العلامة الجليل إبراهيم حقّي بن حسين بن الشّيخ خالد العلواني الحموي (1346. 1412 هـ = ١٩٩١. ٧٢٩١ م)، وهو شافعي المذهب، حسيّ النسب، يصل نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما... ولديه إجازة عامة من والده في العلوم الشّرعية. تلقّى دراسته الابتدائيّة في العراق، ونال شهادتها عام ١٨٥٣١-٩٥٣١ هـ، من مدرسة الفلاح بالموصل، حصل على اللّانوية الشّرعية عام ٩٧٣١ هـ، وانتسب إلى كلّية الشّريعة بدمشق برفقة أخيه الشّيخ عدنان، وتخرّج عام ١٨٣١ هـ، ثمّ تعاقد مع السّعودية خمس سنوات، وبعد عودته من السّعودية تقدّم إلى مسابقة انتقاء المدرّسين في وزارة التّربية في سورية، فعين مدرّساً عام ٢٩٣١ هـ، ولكنّه استقال من التّدريس في العام نفسه، بسبب وفاة أخيه الأكبر الشّيخ محمّد زكي - رحمه الله تعالى - الذي كان يشغل منصب والده، فجلس الشّيخ علوان مكانه، حيث أضحى من بعده شيخاً للطّريقة البقشبندية في الجزيرة الفراتيّة بسورية، وسكنه كان في قرية حلوة، وبقي في هذا المنصب من عام ٢٩٣١-٢١٤١ هـ أي عشرين سنة تقريباً، وكان - رحمه الله - يعمل خلالها بجدّ ونشاط دائبين إلى أن وافته المنية يوم الاثنين ٧١

عدنان والشَّيْخ خاشع، وغيرهم، الذين واصلوا مسيرته في الدَّعوة والتَّعليم.

٤,١. منهجه الدِّيني

تميز الشَّيْخ عدنان بتوجيهاته الرُّوحِيَّة الَّتِي جمعت بين العلم والعمل، حيث كان يشدّد على أهمية التَّزام الشَّريعة الإسلاميَّة، مع التركيز على تهذيب النَّفس والتَّربية الرُّوحِيَّة، كان يوليَّ اهتماماً خاصّاً بالذِّكر القلبيّ، وبحث أتباعه على التَّواضع، والصَّدق، والإخلاص في العبادة، كما كان له دور بارز في نشر الثَّقافة الإسلاميَّة وتعليم اللُّغة العربيَّة، من خلال مؤلَّفاته ومحاضراته الَّتِي تناولت مواضيع متنوِّعة مثل العروض، والتَّصوُّف، والتَّجويد، والحديث.

لقد ترك حقي إرثاً علمياً وروحياً كبيراً، حيث ساهم في نشر تعاليم الطَّريقة النَّقشبندية^٥، واهتم بتعليم الأجيال الجديدة، ممَّا جعله رمزاً من رموز الإصلاح الدِّينيِّ والتَّربويِّ في المنطقة

فالطَّريقة النَّقشبندية هي واحدة من أشهر الطُّرق الصُّوفيَّة السَّنِّيَّة، وتُعرف بالجمع بين الظَّاهر والباطن، والحرص الشَّديد على التَّمسك بالشَّريعة مع التَّركيز الرُّوحِيَّة للنفس، وقد اشتهرت بين أهل العلم، والفقه، والتَّصوُّف باعتدالها، وابتعادها عن الغلو، وقد سار الشَّيْخ عدنان حقي . رحمه الله . على هذا النَّهج، متبنيّاً الطَّريقة النَّقشبندية كما ورثها عن والده الشَّيْخ إبراهيم حقي وشقيقه الشَّيْخ علوان حقي . رحمهما الله .، لكنَّه أعاد تقديمها بروح علميَّة معاصرة، وبأسلوب تربويِّ يراعي حاجات العصر وهموم النَّاس، فالمنهج الَّذي اتَّبعه في نشر الطَّريقة والعمل بها، هو:

1 . الاعتماد على الحلقات التَّربويَّة الرُّوحِيَّة، الذِّكر والمجالس: كان الشَّيْخ عدنان يعقد حلقات منتظمة مع مريديه، سواء في المساجد أو في مجالس خاصَّة، تميَّز بالهدوء والوقار، ويغلب عليها الذِّكر الصَّامت والذِّكر الجهرِيّ، خاصَّة الذِّكر القلبيّ الَّذي هو من خصائص الطَّريقة النَّقشبندية، كان يعلم فيها أذكار الطَّريقة، وأورادها اليوميَّة، ويربِّي المريدين على الخلوة والمراقبة والمحاسبة، وهي أركان أساسيَّة في تهذيب النَّفس عند النَّقشبندية

2 . الرِّبط بين العلم والتَّصوُّف: بخلاف بعض الممارسات الصُّوفيَّة المنعزلة عن الشَّريعة، كان الشَّيْخ عدنان يؤكِّد دوماً على الالتزام بالشَّريعة الإسلاميَّة كأصل لا غنى عنه في التَّصوُّف، كان يدرِّس الفقه، والتفسير، والحديث، إلى جانب أوراد التَّصوُّف. كان يعتبر التَّصوُّف علماً تكميليّاً للإحسان، كما جاء في الحديث النَّبويّ (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

3 . التدرُّج التَّربويّ مع المريدين: لم يكن الشَّيْخ عدنان يعطي الإذن في الذِّكر الخاص أو الأوراد إلَّا بعد التَّأكُّد من صدق المرید واستقامته، وكان حريصاً على أن يخضع كلُّ مرید لمرحلة من التَّربية الرُّوحِيَّة والنَّفسيَّة قبل الانتقال إلى مراحل أعلى من الذِّكر والخلوة

4 . خدمة النَّاس والتَّواضع: أحد أبرز أركان منهج الشَّيْخ النَّقشبنديّ هو الاندماج في المجتمع

جمادى الآخرة في دمشق إثر نوبة قلبيَّة. وتولى الخلافة من بعده الشَّيْخ الأستاذ الأديب البليغ عدنان حقي. كان الشَّيْخ علوان . رحمه الله . يتحلَّى بالصَّبْر وسعة الصُّدر، ويعامل النَّاس ويعاشرهم باللُّطف والحلم، فاكْتَسَب وَذَمُّهُ، كما كان يكره الإطراء والمدح في وجهه، ويقول ذو الوجهين لا يكون وجيهاً عند الله. ومن مؤلَّفاته نظام الحالات في أحول التَّركات بالاشتراك مع الشَّيْخ محمَّد نوري الدِّيرشوي . رحمهما الله . قيل وجدت وريقة بخطه تحت وسادته بعد وفاته كتب فيها: «اللَّهم امنن علينا بصفاء المعرفة، وهب لنا تصحيح المعاملة فيما بيننا وبينك على السَّنَّة، وارزقنا صدق التَّوَكُّل عليك، وحُسن الظَّن بك، وامنن علينا بكلِّ ما يقربنا إليك، مقرونًا بعوافي الدَّارين برحمتك يا أرحم الرَّاحمين».

٥ . الطَّريقة النَّقشبندية هي إحدى أبرز الطرق الصُّوفيَّة الَّتِي نشأت في منطقة ما وراء النهر في القرن الرابع عشر الميلادي، على يد الشَّيْخ بهاء الدين النَّقشبند، تميَّز هذه الطَّريقة بالتركيز على الذِّكر القلبي، والاعتدال في العبادة، والاهتمام بتزكية النَّفس، مع الجمع بين الشَّريعة والحقيقة.

وخدمة النَّاسِ، لا الانعزال، فكان يرى أَنَّ الطَّرِيقَ إلى اللَّهِ لا يتحقَّقُ فقط بالخلوة، بل بالجلوة أيضاً، أي بمخالطة النَّاسِ بالمعروف، وخدمتهم، وتحقيق العدل بينهم، وهذا أصل في النَّقشبندية

5. نشر العلم والتَّأليف والتَّعليم: إلى جانب الحلقات الصَّوفية والوعظية في المجالس والمساجد، وكان الشَّيخ عدنان ينشر العلم من خلال تأليف الكتب في العروض، والبلاغة، والتَّجويد، والتَّصوُّف، وغيرها، وتأسيس المعاهد الدِّينية لطلبة العلم، مثل ثانوية الفاروق الشَّرعية^٦، والإشراف على دروس التفسير والحديث والسُّلوك في مدينة القامشلي، والقرى المحيطة بها، وسائر منطقة الجزيرة السُّورية

كان رحمه الله يعتمد على طريقته الدِّينية على الذِّكر القلبي الدَّائم، والالتزام بالشَّرعية، علماً وعملاً، والتَّركية والتَّربية، عبر الصَّحبة، ومجالس الذِّكر، والعمل الصَّالح وخدمة المجتمع، باعتبارها ترجمة حقيقية للسير إلى الله

٥,١ . ما قيل فيه

أهدى والده . رحمه الله . مرّة كتاباً فكتب على ظهر الكتاب: «أتى به حبيب القلوب مزيل الرِّيب، قوّة القزّة ولدي العزيز السَّيد عدنان، حفظه الله تعالى والباقيين، ووفهم لما به صلاح الدَّارين، وقد ميّزه الله تعالى عن كثيرين، بأنّ حباه الله العقل وحُسن الخلق، والحلم، والمعرفة، والصّدق، والإخلاص، وعدم التَّنافس على ما لا جدوى في عاقبته، فكثّر الله أمثاله، والهمّة والرَّشد، وزاده تقوى، وعلماً، مع طول العمر، والتَّيسير للأعمال الصَّالحة، وسائر أخوته، والمسلمين أجمعين، وعافاه ورعاه ويسرّ له كلّ عسير، اللهم لا تشمت به عدوّاً، وحاسداً، وماكراً، وزده صحّة وقوّة وعلماً وعملاً، واجعله شاكراً لنعمك، وقه شرّاً وساوس الشَّيطان وأجعله من المرحومين، تحيط به سعة رحمة الله تعالى من عمر مديد، وتيسير سديد، وتقوى وهدى، ورفعة ومحبة وصدق وإخلاص، واستقامة على مناهج الدِّين وقواعد الطَّريقة العليا في عقيدة أهل السُّنّة، معتصماً في كلّ ذلك بالجبل المتين، قوّة الحجّة، حُسن الأخلاق، سخيّاً، وقيّاً، عارفاً، هادياً، خطيباً بليغاً، حسن اللّهجة، عفيفاً، راجياً، ساعياً في الخيرات، نصوحاً للمسلمين جميعاً، شقيقاً على عبادته تعالى، لا تأخذه في الله لومة لائم، ذلك الفضل من الله، والله بصير بالعباد، وصلى الله على سيّدنا محمّد، وعلى آله وصحبه وسلّم.

وقد ضمّن والده قدّس الله روحه، القصيدة التَّالية كلّ هذه المذكورات وقالها والده العالمة الجليل، الشَّيخ إبراهيم حقي العلواني . رحمه الله :

٦ . استمرّ الشَّيخ عدنان بجهوده المتواصلة والدَّؤوبة في إنشاء ثانوية الفاروق الشَّرعية في الطَّابق الأسفل من جامع الفاروق في مدينة القامشلي بعد الموافقة من وزارة الأوقاف، وتمّ البناء في أقلّ من سنة وكانت هذه الثَّانوية غرة في جبين مدينة القامشلي الحبيبة.

إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالرَّبُّ مَنَّانٌ
فَإِنَّهُ اللَّهُ ذُو الْإِلَاءِ رَحْمَنُ
عَدُوٍّ وَلَيْسَ لَهُ حَدٌّ وَحُسْبَانُ
فَرَّةٌ عَيْنِي حَبِيبُ الْقَلْبِ عَدْنَانُ
فَمَا يُمَانِلُهُ صَحْبٌ وَأَقْرَانُ
لِقَوْلِهِ فِي قَضَايَا الْعِلْمِ تَبْيَانُ
فَنُوعُ نَفْسِي بِمَا يَقْضِيهِ دَيَّانُ
يَخْدُوهُ لِلْمَكْرُمَاتِ الْغُرِّ إِيْمَانُ
بِذَلِكَ يَشْهَدُ أَصْحَابُ وَأَخْدَانُ
كَأَنَّهُ لِحِنَانِ الْخُلْدِ رِضْوَانُ
لَمَا اسْتَوَى عِنْدَهُ بِسْرٌ وَإِعْلَانُ
عَلَى الْمَكَارِهِ إِنَّ اللَّهَ مِعْوَانُ
عُمْرًا طَوْنًا فَشَانُ اللَّهِ إِحْسَانُ
بِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَزْهَارِ أَفْنَانُ

نَجَابَةُ النَّسْلِ فِي الْإِنْسَانِ إِحْسَانُ
وَكُلُّ خَيْرٍ بِنَا مِنْ قَبِيضِ رَحْمَتِهِ
عَطَاؤُهُ بَحْرٌ فَضْلٌ لَيْسَ يَحْصُرُهُ
فَمَنْ جَلِيلُ عَطَايَا اللَّهِ نِعْمَتُهُ
قَدْ صَاغَهُ اللَّهُ مِنْ عِلْمٍ وَمِنْ أَدَبٍ
تَوَاقُ مَعْرِفَةٍ بِالْعِلْمِ ذُو نَهْمٍ
مُطَهَّرُ الْقَلْبِ مِنْ أَطْمَاعٍ فَانِيَةٍ
فَلَا يُنَافِسُ فِي دُنْيَا وَلَا طَمَعٍ
مُنَرَّةٌ عَنْ أَدَى بَيْضِ سَرَائِرِهِ
ذَانِ إِلَى الْقَلْبِ تَرْتَاخُ النُّفُوسُ لَهُ
مَا سَاءَ نِي قَطُّ فِي قَوْلٍ وَلَا عَمَلٍ
أَعَانَكَ اللَّهُ يَا عَدْنَانُ يَا وَلَدِي
وَأَسْأَلُ أَنْ يُؤَلِّكَ يَا وَلَدِي
ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى الْمُخْتَارِ مَا أَزْهَرَتْ

. قال عنه الشَّيْخُ الدَّكْتُورُ هَشَامُ الْبَرْهَانِي: «ما تَمَنَّيْتُ أَنْ أَرَى أَحَدًا كَمَا تَمَنَّيْتُ أَنْ أَرَى وَالِدَ الشَّيْخِ عَدْنَانَ، وذلك لكرم أخلاق هذا الرجل، وخصاله الحميدة، فقد رأيت الكثير من العلماء، لكنني لم أجد من هو في أخلاق الشَّيْخِ عَدْنَانَ، والشَّيْخِ علوان، فتمَنَّيْتُ أَنْ أَرَى الرَّجُلَ الَّذِي رَبَّاهُمَا. والدهما رحمه الله تعالى».

. قال فيه الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ كَرِيمٌ رَاجِحٌ: «وقد كتب الأخ الأملعي، والعالم اللّودعي، الأستاذ عدنان حقّي سليل أهل العلم والفضل، وآل البيت كتب هذا الكتاب «الصّوّفيّة والتّصوّف». وقد طالعتُه فرأيت المُؤَلِّفَ يحفظه الله يحسن الظنّ. وهو الواجب. بالوُفِيّة، وأهل التّصوّف، ويسير على طريقتهم، ويأخذ بمسالكهم، ويتأسّى في ذلك طريق الحقّ الَّذِي لا محيد عنه، كيف وكلّ عائلته من رجال الصّوّفيّة الصّالحين الذين سلّكوا إلى الله على أيدي المسلمين، ثمّ سلّكوا مريدهم آمليين مرضاة الله، ولقد تكلم أمد الله في عمره عن التّصوّف ونشأته، وأسسها، وعن صفاء النفس والتّجمل بالأخلاق، وتكلّم عن بعض العارفين الَّذِينَ هم القدوة الصّالحة، وأول بعض ما يوهبهم من كلامهم، وأستشهد بأقوال الصّوّفيّة مستدلًّا بها على طريقتهم، وأنهم هم الكمال في معارج السّلوّك، فجزاه الله عن الصّوّفيّة والتّصوّف خيراً، ولعلّ هذا الكتاب يكون هداية لشبابنا المؤمنين، فيأخذوا في طريق الحقّ ويسلكوا سبيل الهدى، ويكون ذلك أثر من آثار العلامة الصّالح الشَّيْخِ إِبْرَاهِيمَ حقّي والد المُؤَلِّفِ، فلقد كان على سيرة السّلف في تعظيم الصّوّفيّة وطريقتهم وهؤلاء أولاده قرّة عينه، يحقّقون ما يريد ويكتبون ما يهدف إليه، جزى الله المُؤَلِّفَ خيراً، وجعل كتابه هذا وما كتبه زلفى تقرب من الله».

. كتب شيخ قراء الشّام، الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ كَرِيمٌ «هذا هو شيخنا العلامة، المرّي، المرشد النّاصح، الأمين، عدنان بن الشَّيْخِ إِبْرَاهِيمَ حقّي العلواني، خليفة والده، نفعنا الله وإياكم بعلمه، وأمد في عمره، وهدانا به سواء السّبيل، والحمد لله ربّ العالمين».

. قال ملا عبد الله رشيد من كبار علماء الجزيرة السّوريّة. رحمه الله : منذ أكثر من أربعين سنة لي اتّصال بالشَّيْخِ عَدْنَانَ حقّي نجل شيخنا العلامة الكبير الشَّيْخِ إِبْرَاهِيمَ حقّي، والملاحظ عليه منذ تلك السّنّوات المتطاولة أنّه يحبّ العلم والبحث فيه، كما أنّه يكرم العلماء ويقربهم منه لا سيّما أئمّة القرى، فكثيراً ما يذهب إليهم في قراهم، يجلس معهم ويؤنسهم ويشيد بهم أمام النّاس، ويحضّهم على محبّتهم وتقديرهم، ويحثّهم على مساعدتهم، وقد آتاه الله غيرة شديدة على الدّين والأخلاق الإسلاميّة، فكلّ جلساته الوعظية دفاع عن عقيدة الإسلام ضدّ المتهورين، المقلّدين، ويعدّ مرجعاً هاماً في مجال

التَّصَوُّف، وله شرح موجز مع تحقيق جيّد على قاموس الشَّيْخ أحمد الخاني المسعى بـ «نوبهار» وله مقالات وبحوث علميّة حيّة، وهو من مشاهير علماء الجزيرة، ولقد أنعم الله عليه بأخلاق راقية من اللّطف، والتّواضع، والتّودد إلى النّاس، فهو قريب منهم يسعى في قضاء حاجاتهم، ويكاد يكون هذا شاغله الوحيد، ولا يردّ أحداً يسأله مساعدة ماليّة أو غير ذلك، حسب طاقته وامكاناته، حازم في تعامله، دقيق في مواعيده...»

. قال الشَّيْخ عفيف الحسيني: «رغم قلّة اتّصالي بالشَّيْخ عدنان حقّي بسبب العجز الّذي أصابني منذ أمد طويل، لكنني لست عن أخباره بمعزل، فالشَّيْخ عدنان من العلماء المميّزين في المنطقة، بسلوكه وتعامله وعلومه، ولم يقتصر كأمثاله من علماء المنطقة على العلوم التّقليديّة فحسب، فهو له اطلاع واسع على كتب الأدب القديمة والحديثة، وله في مجال الشّعْر فهم جيّد، واستحضار حسن، ومن المعارضين للشّعْر الحديث، أسلوبه جزل قوّي في نظم الشّعْر، وكذلك نثره لا يقلّ عن جمال نظمته، ضليع في اللغة العربيّة ومفرداتها وفقه لغتها، وله في الحديث باع طويل في تخرجها وتميزها، ولي تعبير خاصّ بحقّ أهل العلم، فأقول فلان علمه أفقي وفلان علمه عمودي، والقصد بالأفقي الشّامل لجميع العلوم، وبالعمودي المنهج المرسوم في المدارس الشّرعية وغيرها، والشَّيْخ عدنان علمه أفقيّ حسب هذا الإطلاع هذا من ناحية علمه، أمّا من النّاحية الشّخصيّة فالّذي رأيته وتحققت منه، أنّه يمتاز بعقل راجح مع لطف معشر وتواضع، بعيد عن الخرافات والشّعْوذات، لا يستغلّ مكانته العلميّة، وشهرة عائلته الدّينيّة في جلب متاع الدّنيا، فهو يعيش في شظف من العيش، ولو أراد أن يستكثر من الأموال والطّرق الّتي يستعملها غيره لكانت له أموالاً طائلة، لكنّه يأنف أن يستغلّ شرفه وعلمه ونسبه الشّريف في نيل حظوظ الدّنيا الفانيّة، وبعد فهذه كلمات قليلة لا نفّ بوصف مكانة الشَّيْخ عدنان في قلوب عارفه وخير الكلام ما قلّ ودلّ».

٢ . مكانة الشَّيْخ عدنان الاجتماعيّة والدّينيّة ودوره في الإرشاد والتّوجيه

كان الشَّيْخ عدنان حقّي شخصيّة متميّزة في المجتمع، جمعت بين الهيبة العلميّة، والحكمة الثّروية، والخدمة الاجتماعيّة، وقد نال مكانته المرموقة عن جدارة، لما كان يتمتّع به من علم راسخ، وأخلاق عالية، ونفس مخلصة، ولما قدّمه من خدمات دينيّة وتربوية لأبناء منطقته وخارجها. لقد خلّف أثراً عميقاً وبصمة خالدة في نفوس من عرفوه، لم يكن مجرد عالمٍ أو شيخ طريقة، بل كان أباً ومرشداً ومصلحاً ومرتبياً، يُشعّ من حضوره السّكينة، ومن كلماته الحكمة، ومن أفعاله القدوة، زرع في قلوب النّاس حبّ الله ورسوله، وتعظيم شعائر الدّين، والتّعلّق بالعلم والعمل. كان يتصف بتواضع، وقد آلت إليه القيادة الدّينية والإمارة الشّرعية في منطقته، وذلك لعلمه الغزير، وفقهه الواسع في أمور الشّريعة والدّين، يتشاور الجميع برأيه ويعملون بحكمته.

كان الشَّيْخ يحضر الأفراح والمناسبات في المنطقة ومعه مريديه، يقوم بإلقاء المواعظ ويذكرهم بتقوى الله، وينهاهم عن معصيته، يتودّد إلى الفقراء والمساكين والمستضعفين مستشهداً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (اللّهم أحبيني مسكينا وأمّتي مسكينا واحشُرني في زمرة المساكين يوم القيامة) ولا يتكبّر على أحد ويخصّص جزءاً كبيراً من وقته اليوميّ للوافدين عليه لحلّ مشاكلهم الاجتماعيّة أو خلافاتهم العائليّة دون تمايز وتفاضل، ولم يقتصر على حلّ مشكلات النّاس الّتي ترد عليه بل يسعى في الصّلح بين العشائر والطّوائف والنّاس.

وللشيخ عدنان مآثر جليلة في محافظة الحسكة ولا يكاد يمرّ يوم إلّا وله موقف إيجابي حيال أمور النّاس حتّى لقّب بشيخ الفقراء والمساكين، فهو يمشي مع صغار القوم قبل كبيرهم، وفقيرهم قبل غنهم، ويؤثر حياة التّقشّف والبساطة على بسطة الحياة وترفها، فقد توقّرت له كلّ سبل تحقيق

ذلك، فكان يأبى المناصب الرّسميّة المتعدّدة التي قُدّمت في طريقه.

كان رحمه الله مرجعاً اجتماعياً في حلّ النزاعات، وإصلاح ذات البين، وكان له دور فعّال في حلّ النزاعات القبليّة والاجتماعيّة، فكان يُستدعى للصلح بين العائلات والعشائر، ويُستجاب لرأيه لما له من مكانة واحترام، والنّصح لكبار القوم وصغارهم، كان يتمتّع بمحبّة عامّة من النّاس، حتّى من غير أتباع طريقته، بسبب تواضعه وحكمته وبعده عن التّعصّب.

لقد كانت شخصيته منارة علم وهدى في بيئته، وجمع في شخصيته العالم المرّي، والشّيخ المرشد، والرّجل الاجتماعيّ الحكيم، أحبه النّاس من مختلف الفئات والانتماءات، ليس فقط لتقواه وعلمه، بل لرحابة صدره، وحرصه على الوحدة بين النّاس، كان أباً روحياً لكل، وهذا ما عرفته عن شخصيته بسبب العلاقة المتينة التي كانت تربطه به، لقد ترك بصمة عميقة في قلوب من عرفوه أو تتلمذوا عليه، وسيظلّ أثره حيّاً في النّفوس بما غرسه من علم وأخلاق وسلوك.

3 . صفاته الرّوحية والتّربويّة

كان . رحمه الله . شديد الذّكاء، قويّ الذاكرة، سريع البديهة، غزير العلم، لين الجانب، عفيف النّفس، شديد الملاحظة، قويّ الشخصية، كثير العطاء، قويّ البنية، طويل القامة، مستدير الوجه، أبيض اللّون، فصيح اللّسان، أسس منهجاً تربوياً صوفيّاً يربط بين العلم والعمل، والشّريعة والحقيقة، كان معروفاً بالتّقوى والزّهد، وممارسة الذّكر الجماعيّ والتّربية الإيمانيّة الفرديّة، جمع بين الصّرامة العلميّة واللّين القلبيّ في معاملة طلابه ومريديه ومجتمعه ومن حوله، كانت له مجالس علم وذكر يؤمّها العامّة والخاصّة، وله قبول واسع في محيطه، ترك إرثاً في نفوس النّاس في تعليم الدّين ونشر الأخلاق والتّركية. كانت له أبيات يردها دائماً:

سأفني وذكرى سوف يبقى، فمن يمّت يعدّ خبراً يروى، وقولاً مُردداً
أنلنا إلهي حسن ذكرٍ ورحمةً وشقّع أباً الزّهراء فينا مُحمّداً

4 . أعماله ومؤلفاته:

قدّم الشّيخ عدنان حقّي مجموعة من الكتب في غاية الأهمية، من حيث اختياره لمواضيعها ومضامينها، وهذا يدلّ على سعة اطلاع الشّيخ على ثغرات المجتمع العلميّة، والاجتماعيّة، فجاءت مؤلفاته ذخراً للمكتبة الإسلاميّة، وهي:

١,٤ . المفصل في العروض والقافية وفنون الشّعر

هو أحد أهمّ المؤلّفات التعليميّة المتخصّصة في علم العروض والقافية وفنون الشّعر العربيّ، ألفه الشّيخ عدنان حقّي بأسلوب علميّ دقيق، ومنهج تربويّ يناسب مختلف المستويات، من الطّلاب المبتدئين إلى المتخصّصين، وقد طُبِع الكتاب مرتين، ونشرته دار الرّشيد بدمشق، واعتبر مرجعاً أساسيّاً في هذا المجال، نظراً لما تميّزه من وضوح وتنظيم وثراء في الشّواهد. وقد أشار المؤلّف في مقدّمته إلى أنّه لاحظ خلال سنوات تدريسه للعلوم العربيّة أنّ الطّلاب يتهبّون هذا الفن الجميل، ويحجمون عن الإقبال عليه، فقرّر أن يكتب مذكّرات في هذا المجال لتذليل صعوباته وتبسيط قواعده.

يعدّ كتاب المفصل في العروض والقافية وفنون الشّعر، مرجعاً مهمّاً ومبسّطاً في مجال علم العروض والشّعر العربيّ، استخدم أسلوباً علميّاً واضحاً وسلساً، بعيداً عن التعقيد، وحافظ على دقّة

المصطلحات العروضية، مع شرحها بلغة مفهومة، ودمج الجانب اللغوي والأدبي في آن، فجعله كتاباً ممتعاً للدارس، ومرجعاً بأسلوبه السهل، والأمثلة التطبيقية، استطاع المؤلف أن يقرب هذا العلم إلى قلوب وعقول الطلاب، ممّا جعله من الكتب المفضلة في تدريس هذا المجال.

٤.٢. الصوفية والتصوّف

كتاب الصوفية والتصوّف بحث تحليلي لمذهب التصوّف ونشأته ومدى علاقته بالكتاب والسنة، يهدف إلى بيان حقيقة التصوّف باعتباره منهجاً سنّياً أصيلاً مرتبطاً بالكتاب والسنة، والرّد على الشّبهات والانتقادات التي تُلصق بالتصوّف وأهله، وعرض مراحل نشأة التصوّف وتطوره التاريخي بطريقة تحليلية متزنة، والتمييز بين التصوّف الأصيل والتصوّف الدّخيل المتأثر ببعض الانحرافات أو الثقافات غير الإسلامية، والتأكيد على أنّ التصوّف هو سلوك إيماني، وتهديي للنفوس. قال الشّيخ كريم راجح في تقديمه للكتاب: «ولقد تكلم أمدّ الله في عمره عن التصوّف ونشأته وأساسه وعن صفاء النفس والتجمل بالأخلاق، وتكلم عن بعض العارفين الذين هم القدوة الصالحة، وأول ما يوهم عن كلامهم، واستشهد بأقوال الصوفية مستدلّاً بها على طريقتهم، وأنهم الكمال في مدارج السلوك فجراه الله عن الصوفية والتصوّف خيراً». طبع هذا الكتاب ثلاث طبعات، طبعة في الأردن: منشورات وزارة الأوقاف والمقدسات الدينية، وطبعتان في دمشق: مطبعة الرّشيد.

4.3. مولد الهادي

وهو مولد، يقرأ في المناسبات الدينية، لا سيّما في الاحتفالات بالمولد النبوي الشريف، أو المجالس التي تُقام لتعظيم قدر رسول الله - صلى الله عليه وسلّم -، جاء فيها بأحاديث نبوية شريفة هادفة، فقد جاء بأسلوب أدبي لا يملّ سامعه، ورغم قصره حيث أنّه لا يتجاوز أربعين صفحة صغيرة الحجم، إلّا أنّه يُعدّ من المصنّفات المركّزة والغنيّة بالمضامين، حيث استطاع مؤلّفه أن يلخص فيه أهمّ مراحل حياة النبي محمّد - صلى الله عليه وسلّم -، ويبرز صفاته، ويعرض جوانب من سيرته بطريقة مؤثرة وموجزة، يعرض فيه أهمّ أحوال المصطفى - صلى الله عليه وسلّم -، يتميز هذا المولد بأسلوبه الأدبي، وبمحتواه الهادف الذي يمزج بين السيرة النبوية، الأحاديث الشريفة، والتأملات الإيمانية، يُعتبر «مولد الهادي» نموذجاً راقياً من نصوص الموالد الإسلامية التي تجمع بين العلم والأدب، وبين السيرة والعبرة، وقد ترك أثراً طيباً في قلوب من سمعته، أو قرأه.

٤.٤. عدّة الباحث

هو عمل علمي متميّز في مجال علوم الحديث النبوي الشريف، يهدف إلى دراسة أسانيد 5000 حديث نبوي، مع تصنيفها وفقاً لدرجاتها، وترتيبها ترتيباً معجمياً، ممّا يُسهّل على الباحثين والطلّاب الوصول إلى الأحاديث المطلوبة بسرعة ويسر. يمثل هذا العمل إضافة قيّمة للمكتبة الإسلامية، خاصّة في مجال التوثيق الحديثي، حيث يجمع بين الدقة العلمية وسهولة الاستخدام، ويُفيد الباحثين، وطلّبة العلم، وكلّ من يهتم بدراسة الحديث النبوي الشريف.

4.5. المعتصر في علم التجويد.

4.6. تراجم بعض أجدادي.

4.7. نبذة عن أحوال المرشد العلامة الشيخ إبراهيم حقّي، وأثره العلمي والروحي.

وله مقالات وبحوث نشرت في الصحف والدوريات والمجلات السورية، والأردنية، والسعودية، وغيرها من الدول العربية، وله محاضرات في الكثير من القرى والمدن والمحافظات السورية، والدول الإسلامية.

4.8. وله مجموعة من القصائد الشعرية، نذكر منها.

له قصيدة بتاريخ 5/10/1967م، بعنوان نحن والأحداث

نلهو ونضحك سادرين كأننا
نغدو ونمسي هُمنا شهواتنا
والمسلمون تنازعت أهواؤهم
ولقد فقدنا العزة العصماء إذ
ركب التيام تنهوا من قبل أن
ذهبت فلسطين الحبيبة بغتة
ذهبت بكيد المعتدين ضحية
الحقد في الغرب اللئيم سجيته
هم قابلونا عند حطين فولد
وتهافتت في عين جالوت كنا
الانكسار تخاذلوا وتراجع
ورأوا بأن بقاءهم متعذر
والقوم قد علموا بأن كتابنا
يستذكرون على المدى تاريخهم
لن تهدأ الأحقاد بين ضلوعهم
فتألبوا ليحاربوا إيماننا
وغزوا عقول شبابنا يسمومهم
وغدا الذين تقلدوا آراءهم
لهفي على عهد الشموخ وعزه
كانت شجاعتنا حديث الناس عند
نحن إذا كنا حللنا بقعة
منا استقى الناس المعارف كلها
وسمت مواثد عدلنا الإنسان
كم من لواء للعدالة خافق
إن ننتسب حقاً إلى إسلامنا
فشريعة الإسلام فيها رفعة

من غفلة في غفوة السكران
بئست لعمرى شيمة الحيوان
فتشتتوا في ضيعة وهوان
فصلت غرانا من عرا الرحمن
تثقوا من الأقطار والبلدان
واستعمرت في غفلة الرعيان
يا حسرتي ذهبت بلا أثمان
لن تنتهي على مدى الأزمان
وإمدبرين بنكسة الصلبان
نهم وعاد القوم بالخذلان
إفرنجة كتراجع الألمان
إن قامت الأوطان بالإيمان
روح به يحيي ذوو الأكفان
ونفور دوماً نحن بالنسيان
ما دام فينا قارئ القرآن
سراً وفي الإعلان كالشيطان
فغدث ليوث الحرب كالحملان
في قبضة الأسياد كالعبدان
إذا كان فيه الأمر للفرقان
د تصادم الأبطال والأقران
عادت بنا مخضرة الأفنان
والآن قد صرنا بلا عرفان
من بيض وسود دونما أضغان
بشريعة الإنصاف والإحسان
فلسوف نغدو سادة الميدان
وضمانة لسعادة الإنسان

قصيدة من الشيخ عدنان إلى ولده قانع أصغر أنجاله وكان يومئذ في الصف التاسع، كتبها في أبو ظبي بتاريخ 20/7/1990م، بعنوان وصايا إلى ولدي، قال

يا حَسْرَتِي في البلدِ الغَريبِ
 هذا مَحْيَاكَ الجميلِ دوني
 في غَدَوَاتِي وكذا في الدَّارِ
 كم كُنْتُ في قلبي هَوًى حبيباً
 فالْمُشْتَكِي لله ما يجدُ
 تقولُ بابا في صَدَى رقيقِ
 إليه صَبَاحاً ومساءً لتنتفِغِ
 وانتَهزُ الفرصَةَ حيثُ جاءَتْ
 مَنْ يعملُ الآنَ يَكُنْ غداً بطلُ
 ما أبعدُ النَّجَاحَ عَنْ أَهْلِ الكَسَلِ
 تنجُ مِنَ الشَّتاتِ والضَّياعِ
 فَسَبِّقوكَ واحذرِ التَّوَانِي
 مَنْ يَجْتَهِدُ يَفْزِلُدى السَّيِّاقِ
 ولا ينالُ المجدَ إِلَّا مَنْ غلبَ
 وأوصلُ اليومَ بمسجدِ تالِدِ
 واستسَهِّلنِ فيهما الصَّعابا
 إذا هَجَرْتَ اللَّهوَ والرقادا
 مُصْطَلِحاً دوماً خِيارَ الرِّفْقَةِ
 فاختَرُ خليلاً لتَكُنْ مثيلَه
 فاصْحَبْهُ ديناً تُعدُّ مُعْتَبِرا
 أَنْ تَتَذَكَّرَ أُمُورَ الدِّينِ
 وَعَنْهُمْ تَنْزَرُهُ ابْتِعاذاً
 وتاركي صَلَّاهِمَ والغَافِلينِ
 وَعَنْ سَبِيلِ الخَيْرِ يبعده
 مَنْ يبتعدُ عَنْهُمْ فَذَلِكَ العَاقِلِ
 تنلُ مِنَ الله الجنانَ الخالِدِ
 تلقى الرِّضا وتدرِكُ النَّجَاحا
 فهي طَرِيقُ الفُوزِ والخِيراتِ
 فاحرصِ على وَقْتِكَ واحذرِ فُوتَه
 مُحَمَّدَ رَسولُنَا العَظِيمِ
 قَدْ حَسَرُوهما فَكُنْ مُعْتَبِرا
 فاكسِبْهُما قَدْ جَاءَكَ البَلاغُ
 فالْبَسْ لِبَاسَ الجَدِّ والوقارِ فلستَ تدعى الآنَ
 بالصَّغِيرِ
 وتدرِكُ الرَّأْيَ القَويِمَ والشَّطَطِ
 تنجُ مِنَ الشُّرُورِ والمُعَاظِبِ
 وسوفَ تَعْدُو عَظِيماً خَطِيرا
 وَيَحْكُمُ انظُرُوا فهذا قَانعِ
 تَقَدَّمُ كُلُّ الأهلِ والرِّفاقِ
 وسيرُ على نَهْجِ العُلَا وتابِعِ
 والقُوزِ والتَّوْفِيقِ والرَّشادِ
 سالتُ مِنْكَ يَا إِلَهِي منعمَا
 وهِمَمِ تقوى وعِلْمًا نافِعَا
 وَمِنْ لُثْمِ وعدٍ حاقِبِ
 وفيضِ خيرٍ مِنْ عَطايا دائِمَةِ

قانعُ أَيْنَ أَنْتَ يا حَبِيبِي
 تَكادُ لا تَغِيبُ عَنْ عِيونِي
 كُنْتُ مَعِيَ سَحَابَةُ النَّهارِ
 كم كُنْتُ مَعِيَ دَانِياً قَرِيباً
 بُعْدُكَ في قلبي لَطْفٌ لا يَخمدُ
 ها أَنْتَ ذا بَقْدَكَ الرِّشِيقِ
 وَبَعْدَ هذا اقْرَأْ كَلامِي واستمِعْ
 لا تَهْمَلِ الدُّرُوسَ يَا قَانعُ
 فالمرءُ لا يَنْفَعُهُ سِوَى العَمَلِ
 ما أَقْرَبَ الفَلاحُ مِنَ أَهْلِ العَمَلِ
 فاشغِلِ الأَوْقَاتَ بالمِيسَاجِ
 لا تَتْرِكِ المَجالَ للأَقْرانِ
 إِنَّ التَّوَانِي سَبَبُ الإخفاقِ
 لا تَجْعَلِ الرِّاحَةَ إِلَّا مِنْ تَعَبِ
 فاحرصِ على اسْتِحْقاقِ ذِكْرِ خالِدِ
 واغْتَنِمِ الصَّحَةَ والشَّبابا
 فالصَّعبُ يَغْدُو سَلِساً مُنقادا
 اذْهَبْ إلى المَسْجِدِ كُلِّ جُمُعَةٍ
 فالمرءُ يَغْفُو دائِماً خَلِيلَهُ
 مَنْ شَتَّ أَنْ تَصْحَبَهُ مِنَ الِوَرى
 لا تَنْسَ إِنْ كُنْتَ مَعَ القَرينِ
 لا تَصْحَبِ الرِّعاعَ والأَوْغادا
 واهْجِرْ ذَوِي الأَهْواءِ والمُنْخَرِفينِ
 مَنْ يَصْحَبُ الأَشْرارَ يَفْسُدُوه
 إِنَّ رِفاقَ السَّوءِ سَمٌّ قاتِلُ
 احرصِ على طاعةِ أَمْرِ الوالِدِ
 واخفِضْ لَها مِنْ حَمَلِكَ الجِناحا
 أرجوكَ أَنْ لا تَهْمَلَ الدُّورَاتِ
 الوَقْتُ يَمْضِي كَيْفَما أَمْضَيْتُهُ
 قَدْ جَاءَ عَنْ نَبِيِّنا الكَرِيمِ
 هَناكَ نَعَمَتانِ أَكْثَرُ الِوَرى
 صَحَّتْنا كَذالكِ والفِراغِ
 الآنَ قَدْ صَهِرَتْ كَبيرُ الدَّارِ
 وشاركِ الأهلينَ في التَّدْبِيرِ
 صَهِرَتْ تَميِزُ الصَّحِيحِ والغَلَطِ
 فَقَدَّرَ الحاضِرَ والعَواقِبِ
 وتَسْتَحِقُ السَّبَبِ والتَّقاديرِ
 يَومِي إِلَيْكَ النَّاسَ بالأَصْباغِ
 كذا تَحْوزُ قِصَبَ السَّبَبِ
 فلا تَخِيبِ الرِّجا يا قَانعِ
 أرجو مِنَ اللَّهِ لَكَ السَّدادا
 وَجَدَ على أَخوانِهِ مِنْ كُلِّ ما
 يَسِّرُ لَهم رِزْقاً خالِلاً واسِعاً
 واحفَظْهُمِ مِنْ شَرِّ كُلِّ حاسِدِ
 وَجَدَ لَنا مِنْكَ بِحُسْنِ الخاتِمَةِ

ومن قصائده الشعرية، قال هذه رسالة إلى ولدي الغالي محمد طه المغترب الذي طال اغترابه، سهّل الله عليه، ويسرّ أموره، وكتب في نهاية قصيدته «المشتاق والدك الحزين على فراقك عدنان بن الشيخ إبراهيم حقي»، قال

طَه بَنِي قَدْ بَعْدُ	تَ فَحَلَّ فِي قَلْبِي الْكَمَدُ
مُذْ غِيبَتْ عَنْ عَيْنِي أَيَا	طَه شَكْتُ عَيْنِي الرَّمَدُ
أَضَعَى مَقَامُكَ بَيْنَنَا	كَالْحُلُمِ فِي قِصَرِ الْأَمَدِ
وَأَوْحَشَتَا فِي دَارَتِي	حِينَ اغْتَرَبْتَ عَنْ الْبَلَدِ
قَدْ ذَفَعْتُ بَعْدَكَ يَا بُدْ	يَّ مِنْ السَّوَى مُرَّ التَّكْدِ
وَأَرْفَعْتُ مِنْ شَوْقِي إِلَيْهِ	لَكَ وَطِيبَ عَيْشِي قَدْ قَسَدِ
قَدْ كُنْتُ بَارًّا بِِي وَكُنْتُ	تُ أَرَاكَ لِي نِعَمَ الْوَلَدِ
أَرْضَيْتَ كُلَّ الْأَهْلِ بِالْحُسْدِ	نَحْيَ وَلَمْ تُؤْذِ أَحَدَ
لَمْ تَتَّخِذْ مِنْ بَيْنِ صَحْ	بِكَ ذَا سَقَالٍ أَوْ وَعْدِ
يَا هَلْ تُرَى سَتَعُودُ أَمْ	سَتَقِيمُ ثُمَّ إِلَى الْأَبَدِ
فَأَذْكَرُ أَبَا مُتَشَوِّقًا	قَدْ بَاتَ بُعْدُكَ فِي كَبَدِ
وَجْهَكَ اللَّهُ لِنَهْجِ الْقَصْ	دِ لَا نَهْجِ الْأَوْدِ
وَرَأَاكَ اللَّهُ بِشَوْ	بِ الْحُلُمِ لَا ثَوْبَ اللَّدَدِ
اللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يُمِدَّ	لَكَ فِي بَعَادِكَ بِالرَّشْدِ
إِنِّي أُعِيدُكَ مِنْ هُنَا	بِالْوَاكِدِ الْفَرْدِ الصَّمَدِ
مِنْ كُلِّ سُوءٍ يَا بُنَيَّ	وَمِنْ حَسُودٍ إِذَا حَسَدِ

جهوده في خدمة ونشر العلوم الإسلامية 5.

الشيخ عدنان حقي هو أحد العلماء والدعاة الذين عُرفوا بصدقهم وإخلاصهم في خدمة الدين وخدمة الناس، وبرزت جهوده في ميادين متعددة، كان أبرزها نشر العلوم الإسلامية بين عامة الناس، وخصوصاً بين أبناء القبائل والجزيرة السورية، التي كثيراً ما تفتقر إلى المؤسسات العلمية والدعوية الرسمية.

وقد نشأ في بيئة علمية راسخة، حيث تتلمذ على يد والده الشيخ إبراهيم حقي، الذي كان بدوره من أهل العلم والدعوة، فتشرب منه حب العلم، والحرص على إصلاح المجتمع، وحمل هم الأمة، فكان امتداداً مباركاً لمسيرة علمية وروحية طويلة، تمحورت جهود الشيخ عدنان حقي حول محورين رئيسيين:

١. خدمة الناس وقضاء حوائجهم: لم يكن الشيخ عدنان مجرد واعظ يلقي الخطب، بل كان قريباً من الناس، يعيش همومهم، ويشاركهم قضاياهم، ويعمل على إصلاح ذات البين، والسعي في مصالحهم، وحل النزاعات بين القبائل والعائلات، بالحكمة والموعظة الحسنة، وبما حباه الله من مكانة واحترام واسع.

٢. نشر العلم الشرعي وتبليغ رسالة الإسلام: خص الشيخ عدنان عنايته بتعليم العقيدة الصحيحة، والعبادات، والأخلاق الإسلامية، واعتمد في دعوته على التعليم المباشر، والدروس اليومية، والمواظب العامة، وكان يستفيد من المناسبات الاجتماعية والدينية ليغرس القيم الإسلامية في نفوس الناس. وقد أثمرت هذه الجهود في نشر الوعي الديني، وتعزيز الروابط الاجتماعية، وتحقيق الاستقرار داخل المجتمعات القبلية، وجعلت للشيخ عدنان مكانة خاصة في قلوب الناس، حيث جمع بين العلم والعمل، وبين التعليم والإصلاح، وبين التواضع والتأثير.

٦. أهم إنجازاته العملية. منها:

١,٦. بناء ثانوية الفاروق في مدينة القامشلي

من أهم إنجازاته العملية الهامة لتعليم الطلاب العلوم الشرعية، بناء ثانوية الفاروق للعلوم الشرعية في مدينة القامشلي، كلنا يعلم أن بناء المدارس يحتاج إلى أموال، فأختصر الشيخ عدنان الوقت والمصاريف بعد أن صدر القرار من وزارة الأوقاف بالموافقة على إنشاء ثانوية شرعية في مدينة القامشلي بطلب مسبق قدمه المرحوم الشيخ علوان . رحمه الله . فقد كان لمسجد الفاروق الذي أشرف على بنائه الشيخ عدنان قبو واسع وكبير، فقام الشيخ عدنان بفكرة بناء المدرسة في قبو المسجد لعدة أسباب أهمها اختصاراً للوقت وقلة نفقة التكاليف المادية، فقدم جهوده واتصل بأصحاب الخير والوجهاء والعلماء لمد يد العون والمساعدة له، وبهذه الطريقة ساهم أهل الخير وقدموا المساعدات، وبنى المدرسة وأشرف على إدارتها والتدريس فيها، وتقاطر الطلاب من كل المدن والقرى والمحافظات ودرسوا فيها بعد أن تعهد الكثير من التجار وأصحاب الخير تقديم الدعم المادي والمعنوي والمصاريف، ورواتب المدرسين، فأصبحت هذه المدرسة منارة للطلاب ولأهل العلم، ففي كل سنة يتخرج منها المئات من الطلاب، قال الحاج عبد الله الحنظل، كان يشغل أمين سر المدرسة، ومعلماً بأن واحد «يحضر الشيخ عدنان إلى المدرسة في كل يوم قبل الاجتماع الصباحي بنصف ساعة أو أكثر، ثم يخرج لحضور الاجتماع الصباحي، وربما تكلم وأظهر بعض الملاحظات، وإن كان هناك طالب مقصر في أي شأن، ولو من حيث الانضباط، فسوف ينال نصيبه من العقوبة، وذلك يكون بقدر التقصير والإساءة، فهو حازم في إدارته، وحريص على مصلحة طلابه، فهو دائماً يؤكد لهم بأنهم أبناؤه، ويتمنى لهم مثلاً يتمنى لأبنائه، ولا فرق بين طالب وآخر إلا بما يتحلى به من أخلاق ونشاط، فكانت نسبة النجاح في تلك السنوات ٥٩٩١-٢٠٠٠م، لا تقل عن ٩٠.٠٨٪، من المتقدمين للشهادة الثانوية، ثم يدخل بعد ذلك إلى مكتبه لتناول الكتاب أو القلم والورقة ليحرر رسالة، أو يتناول الهاتف ليتكلم، أو يستقبل، فهو في عمل مستمر».

٢,٦. مجالس الذكر

كان للشيخ مجالس ذكر متنوعة، توزعت بين بيته ومسجد صلاح الدين الأيوبي، وقرية حلوة سابقاً، إلى أن استقر في مسجد البشير أخيراً، الذي أشرف على بنائه بنفسه، بتمويل من المحسن «بشير بك نظام الدين»، واتخذة مقراً رئيساً لمجالس الذكر والعبادة، والوعظ والإرشاد.

في كل ليلة جمعة، يعقد في مسجد البشير مجلساً للذكر، يبدأ بموعظة بليغة، ترق لها القلوب وتلين لها النفوس، وتجدد بها العزائم والنية، وقد حرص الشيخ على أن يجمع في هذه الجلسات بين الوعظ والتزكية والتذكير، بأسلوب يجمع بين التأصيل والتأثير

خصص الشيخ جلسة أسبوعية في مسجد البشير بعد صلاة الجمعة لتدريس علم النحو، كان يحضرها طلاب من مستويات مختلفة، من طلاب الثانويات والمعاهد والجامعات ومن عامة الناس، وقد تميز طلابه بمقدرتهم اللغوية والنحوية، وكان الشيخ حريصاً على تحذيرهم من الغترار بالتخصيل الأكاديمي، وكان يركز على مسامعهم نصيحته الشهيرة: «أي أبنائي، لا تغترزوا بعلمكم ودراساتكم، فإنكم إنما حصلتم على مفتاح العلوم، لقد تخرجت من الأزهر، وحين مارست الحياة العملية فوجئت بأنني في تدني من العلوم، فعدت مرة أخرى إلى أمهات الكتب، لأن الكتب المنهجية لا تفي بالغرض المطلوب.» وما نصيحته تلك إلا ليذكركم بأن الإنسان في تعلم مستمر من مهده إلى لحدده.

وقبل صلاة الجمعة، كان يعقد درساً عاماً يتوافد عليه الناس مبكرين، ويتناول موضوعات في التفسير، والسيرة النبوية، وأحياناً قضايا عامة تمس حياة الناس اليومية، فيجد الحضور فيها نوراً

لم يقتصر دور الشيخ على التعليم والتوجيه، بل امتدّ إلى العمران الديني، إذ كانت له جهود حثيثة في بناء المساجد في المدينة وريفها، وكلّ مسجد في المنطقة كان له فيه سعي مباشر أو غير مباشر، وكلّ ذلك كان خالصاً لوجه الله تعالى، طلباً لمرضاته ورجاءً لثوبته.

مكتبه العلميّة 6.3.

كان يمتلك الشيخ عدنان مكتبة علميّة ضخمة، تُعدّ من أبرز المكتبات الخاصة في المنطقة، بل ربّما كانت الأولى في ميدانها من حيث الغنى والتنوّع وعدد الكتب، تضمّنت هذه المكتبة آلاف الكتب والمصادر، وامتازت بأنّها شاملة لمختلف أبواب العلوم الإسلاميّة، من فقه وحديث وتفسير وعقيدة، وغيرها، إلى جانب كتب العلوم الإنسانيّة والأدبيّة والعلميّة، كما احتوت على عدد كبير من المجلات الدورية القديمة والحديثة، ممّا جعلها مصدراً فريداً للباحثين والدّارسين.

وقد خصّص لهذه المكتبة أكبر غرف منزله، وجرى تنظيمها وترتيبها بعناية بالغة، حيث كان الشيخ شديد العناية بكتبه، حتّى صارت مهنة تجليد الكتب هواية شخصية له، فكان يُجلّد كتبه بيده، ويصونها من التّلّف كأنّها كنوز نفيسة.

لم تكن هذه المكتبة حكراً على الشيخ فحسب، بل فتح أبوابها لطلاب العلم والباحثين، فكان كلّ من قصد الشيخ لطلب العلم أو التّفقّه في الدّين يجد في هذه المكتبة ضالّته، وهكذا تحوّلت من مكتبة شخصيّة إلى معلّم علمي مفتوح، يخدم محيطاً واسعاً من أهل العلم وطلبته.

وفي الختام نقول إنّ هذا الشيخ الجليل كان عالماً من علماء الدّين، وينبوعاً من ينابيع العلم والمعرفة، ومدافعاً عن الدّين والحقيقة، وقائماً على نشر العلم، وسنة رسول الله . صلى الله عليه وسلّم . وصامداً في وجه أعداء الدّين، وأصحاب البدع والضّلالة، وكان القدوة الصّالحة، وهكذا عهدناه رجلاً مخلصاً لربه في دعوته، وباراً بأبناء منطقته، خالط العالم، والجاهل، الغني، والفقير، فتلاءم مع كلّ شرائح المجتمع، ألّف الناس فألفوه، وأحبّهم فأحبّوه، نذر حياته للدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والإصلاح بين الناس، خرّج جيلاً من طلبة العلم، والدّعاة والمربين الذين ساروا على نهجه، ونقلوا علمه وروحه التّربويّة إلى مناطق متعدّدة داخل سوريا وخارجها، والمآثر التي تركها لم تكن ماديّة، بل كانت قيماً ومبادئ راسخة، وحالة إيمانيّة وأخلاقيّة عاشها النّاس معه، وما زالت تتردّد في كلمات من تتلمذوا عليه، وفي أخلاق من تأثروا به، وفي معاهد العلم والذّكر التي أسّسها، بقيت مجالسه ومدارسه مناراتٍ للعلم والذّكر، حتّى بعد وفاته، وذكره حاضرة في القلوب والدّعوات، فرحم الله الشيخ عدنان، فقد كان بحقّ من الذين إذا حضروا أناروا، وإذا غابوا تركوا في القلوب نوراً لا ينطفئ، ندعو الله . عزّ وجلّ . أن يدخله جنّات النّعيم مع الأنبياء والشّهداء والصّالحين.

ULUSLARARASI GÜÇLÜKONAK (BÂSA) SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ



RESİMLER





Uluslararası Güçlükönak (Basâ) Sempozyumu





Uluslararası Güçlükönak (Basâ) Sempozyumu





Uluslararası Güçlükonak (Bâsa) Sempozyumu

















Uluslararası Güçlükönak (Basâ) Sempozyumu





Uluslararası Güçlükönak (Basâ) Sempozyumu









Uluslararası Güçlükonak (Basâ) Sempozyumu





Şırnak'ın Güçlükönak ilçesi, tarihiyle, kültürüyle, doğal güzellikleriyle ve insanıyla zengin bir geçmişe sahiptir. Ancak söz konusu zenginliği bugüne kadar bilimsel ortamlarda yeterince ele alınmamış ve ilçenin tanıtımı sınırlı kalmıştır.

Bir şehrin ruhu; söz konusu o beldenin tarihi, kültürü, ilmi şahsiyetleri, mimarisi, edebiyatı, sanatı, folkloru, kısacası bir şehrin maddi ve manevi zenginliği incelenerek tespit edilebilir. Kimi şehirler vardır ki adeta ona ruh üfleyen mekanları veya şahsiyetleri vardır.

Güçlükönak'ta Muhammed Said Ramazan el-Butî, Seyyid Ali Findikî, Seyyid Feyzullah Erzen, Molla Muhammed ez-Zivingî, Molla Ahmed ez-Zivingî gibi alimler, şehre farklı bir ruh ve kimlik kazandırmışlardır. Yine Finik Harabeleri, Fekiyê Teyran Medresesi, Findik Beldesi, Zivinga Şikakan ve Zivinga Hecîelîyan gibi tarihi yerler de ilçenin kimliğini oluşturan mekanlardır.

Güçlükönak'ta tertip edilen uluslararası sempozyumda farklı ilim ehlinin bakışıyla ilçe tarih, ekonomi, eğitim, sosyal hayat, dini hayat, ilmi şahsiyetler, turizm gibi birçok yönü ile ele alınmıştır. İşte elinizdeki bu eserde Güçlükönak sempozyumunda sunulan bildiriler, bir araya getirilmiş ve siz değerli okuyucuya sunulmuştur.