



İSLAM

DERGİSİ

MEDENİYETİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CILT/VOLUME: 7 • SAYI/ISSUE: 47 • OCAK-HAZİRAN/JANUARY-JUNE 2021

MAKALELER

Fatih YILDIRIM

Osmanlı'dan Günümüze Katar-Türkiye İlişkileri

Osman AYDIN

Erken Dönem İslâm Toplumunda Zenginlik ve Ekonomik Varlıkların Değerleri

Ruşeş DEMİR

Hz. Ali Cenâmelerinden "Yemâme Cengi"nin Yeni Bir Nüshası

Dr. Şamil ŞAHİN

عقود المستقبليات في السلع

Emtialarda Vadeli İşlem Sözleşmeleri

Mohammad ALİ YOUSEF ABU-EİD

مفهوم الحجية عند الأصوليين: وأزمة الانتماء المعرفي

Usulcülerin Gözünde Hücciyet Kavramı: Bilgisel Aidiyet Krizi

Musa ERTÜRK, Doç. Dr. Yusuf Sayın

Arabizm Ekseninde Arap-İsrail Çatışmasının Kritiği:

Arap Milliyetçiliği Filistin Sorununun Çözümünü Baltalıyor Mu?

KİTAP İNCELEMELERİ

Özlem AKBULUT

Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin

Prof. Dr. İrfan Yılmaz, Yitik Hazine Yayınları

Dr. Enver KAŞLI

İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik

Doç. Dr. Mustafa YAYLA, Çizgi Kitabevi

İSLÂM MEDENİYETİ DERGİSİ / JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION
CILT / VOLUME: 7 • SAYI / ISSUE: 47 • OCAK-HAZİRAN /
JANUARY-JUNE 2021

ISSN: 2687-3672

İslam Medeniyeti Vakfı Adına Sahibi / Owner

İsmail Er BACAĞ

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

İsmail Er BACAĞ

Editörler / Editors

Doç. Dr. Yusuf SAYIN & Doç. Dr. Mustafa YAYLA

Dizgi - Mizanpaj Editörü

Fatih YILDIRIM

Bu Sayının Hakemleri

Abdullah ACAR, Ekrem Yaşar AKÇAY, Fatıha BOZBAŞ, Gökhan KÖMÜR,
Hasan ÖZKET, Kübra CEYLAN, Levent YİĞİTTEPE, Muhammed Mustafa YIRTICI,
Murat ŞİMŞEK, Musa ERTÜRK, Nurgül SEVİNÇ, Oğuz YILMAZ,
Selim Hilmi ÖZKAN, Taner GÜNEY, Yiğit Anıl GÜZELİPEK

İletişim / Contact

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe Yanı No:17, 34672 Üsküdar/İSTANBUL

Telefon/Phone: 0 (216) 343 97 31

E-posta/E-mail: imdergisi@gmail.com

Web: www.islammedeniyetivakfi.com

Yayın Türü / Publication Type

Yaygın Süreli

e-yayın/e-publication

İslam Medeniyeti Vakfı yayınlarının her hakkı saklıdır. Bu yayınlar izin alınmaksızın, ticari amaçlarla kısmen veya tamamen çoğaltılamaz, dağıtılamaz ve yayınlanamaz. Ancak ticari amaçlar dışında, kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir. İslam Medeniyetleri Dergisi'nde yayınlanan makalelerde görüş ve fikirler yazarına aittir. Resmî görüşü yansıtmaz. İslam Medeniyeti Dergisi 6 (altı) ayda bir yayımlanır. Hakemli bir dergidir.

Dergi İndeksleri/Indexes



*Dergimiz İndeks Üyelikleri Devam Etmekte Olup, Yeni Üyeliklere Geçilecektir.



EDİTÖR'den

Uzunca bir süredir tüm arşivinin, tarihin ve literatürün tozlu raflarından çıkarılıp Dergipark'a yüklenmesi projesinin tamamlanmasına rastlayan İslam Medeniyeti Dergisi 47. Sayısı, yine çok canlı, gündemde sıcaklığını koruyan ve ilgili bilim disiplinlerine derin ve yoğun katkılarda bulunan bir içerikte okurlarımıza arz ediyor. Bu kıymetli çabada şüphesiz ki en değerli katkı, dergimiz editöryal ekibi, yayın kurulu ve hakemlerine aittir. Hepsine birden hepimizin müteşekkir olduğunu ifade etmek isterim.

İslam Medeniyeti Dergisi 47. Sayısında Fatih Yıldırım, "Osmanlı'dan Günümüze Katar-Türkiye İlişkileri"ni ele alırken Katar'ın, Basra Körfezinde küçük bir ülke olmasına rağmen uluslararası alanda adından söz ettirecek işler yapan bir ülke olarak yaklaşık 400 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kaldığını; bununla birlikte 1971'de bağımsızlığını kazandıktan sonra petrol ve doğalgaz zenginliğiyle ekonomik olarak çok güçlenmiş bir ülke olarak bölgesel ve küresel siyasette önemli bir konuma yükseldiğine dikkat çekiyor.

Osman Aydın, "Erken Dönem İslam Toplumunda Zenginlik ve Dönemin Ekonomik Varlıklarının Değerleri" isimli çalışmasıyla İslam dininin, mensupları için belirlediği mali mükellefiyetlere muhatap olabilmeleri için kişilerin nisap miktarı mala sahip olmaları (zenginlik) şartı arandığına değinirken, erken dönem İslam toplumunun, İslam dininin açıklanması ve pratikte uygulanması için referans kabul edilen bir dönem olduğuna işaret ediyor. Bu nedenle söz konusu dönemde sürekli maddi sıkıntılar yaşanmış olmasının çelişkili bir durum gibi görüldüğüne vurgu yapıyor.

Rugeş Demir, tarihin tozlu raflarından yeni bir Cenknâme'yi daha literatüre kavuşturmanın heyecanıyla; Hz. Ali cenknâmelerinin manzum veya mensur bir şekilde kaleme alındığına dikkat çekiyor. Demir'e göre manzum bir şekilde kaleme alınan cenknâmelerin sayısı azdır. Bunlardan birisi de Hz. Ali cenknâmelerinden "Yemâme Cengi"dir. Bu cenknâmenin bir nüshasına da Kastamonu'da ulaşılmıştır. Biz de bu nüshanın arzı için bahtiyarız.

Şamil Şahin, İslam Medeniyeti Dergimize yine değerli bir katkıda bulunarak, "عقود المستقبلات في" (Emtialarda Vadeli İşlem Sözleşmeleri) başlıklı çalışmasıyla vadeli işlemlerin günümüzde son derece karmaşık hale geldiğine ve emtia sınırını aşarak para ve seçenekler gibi suretlere büründüğüne dikkat çekiyor. Araştırmasında, söz konusu sözleşmelerin hükmünü ve selem akdiyle arasındaki farkları ortaya koyuyor. Araştırmasıyla selem akdiyle mukayese ederek vadeli sözleşmelerin cevazına hükmedenlere beş maddelik bir reddiyeyle mukabelede bulunuyor.

Mohammad Ali Yousef Abu-ei ise "أزمة الانتماء المعرفي مفهوم الحجية عند الأصوليين" (Usulcülerin Gözünde Hücciyet Kavramı: Bilgisel Aidiyet Krizi) adlı çalışmasıyla hücciyet kavramını hakikati itibariyle ele alan araştırmalara katkı sağlamayı hedefliyor. Yazar'a göre bu kavram, her ne kadar usulcülerin söylemlerinin dayandığı en önemli kavramlarından biri olsa da usulî kaynaklardan hiçbiri bu kavramı kendisine ilişen delillerden bağımsız biçimde, başka deyişle yalnızca hakikati itibariyle ele almamış görünüyor. Diğer boyutuyla Şii ve Sünni ekollerde yer alan bir problemi nedenleriyle ele alıyor.

Makaleler bölümünün son çalışmasında Musa Ertürk, Yüksek Lisans Tezinden üretmiş olduğu ve danışmanı Yusuf Sayın ile derlediği "Arabizm Ekseninde Arap-İsrail Çatışmasının Kritiği: Arap Milliyetçiliği Filistin Sorununun Çözümünü Baltıyor mu?" başlıklı çalışmasıyla, 1948'de İsrail'in kuruluşu esnasında yaşananların, insanlık tarihi ve uluslararası hukuk açısından tartışmalı sonuçlar doğurduğuna dikkat çekiyor. Yazarlara göre kökeni binlerce yıl öncesine dayanan İsrail-Filistin çatışması zaman zaman birbirlerinin aleyhine neticelenmiştir. Çalışma ile Arap milliyetçiliği temelinde, uluslararası ilişkiler literatürüne Orta Doğu coğrafyasındaki tartışmalara bir zenginlik katarak akademik araştırmalar için bir katkı sunmayı amaçlamışlardır.

İslam Medeniyeti Dergisinin klasikleşmiş Kitap İncelemelerinde bu sayıda iki kitap incelemesine yer veriliyor. Özlem Akbulut, "Prof. Dr. İrfan Yılmaz, 'Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin'" başlıklı çalışmasıyla Fuat Sezgin hocanın dünya bilim tarihçiliğinde önemli izler bırakan düşünür olduğunu bir kez daha hatırlatırken, Sezgin'in yaptığı çalışmalarla İslam bilim tarihine yeni bir perspektif kazandırdığına odaklanıyor.

Enver Kaşlı ise, Mustafa Yayla hocanın "İslam Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik" çalışmasını büyük bir ilgiyle inceliyor; insan hakları konusunda yaşanan tartışmaların Müslüman

düşünür ve yazarlar tarafından da yakından takip edilmekle birlikte “insan haklarının” siyasi elitlerin de dillerinden düşmediğinin görüldüğüne işaret ediyor.

Bu değerli sayının teşekkül ettirilmesinde emeği olan ekibe ve yazarlarımız ve hakemlerimize en içten şükranlarımızı sunar; ilmi çalışmalarının baki olmasını/kalmasını niyaz ederiz. İslam Medeniyeti Vakfı'na; Sn. İsmail Er Bacak'a kıymetli destekleri için samimi teşekkürlerimizi bir borç biliriz. Faydalı olması dileğiyle. Gayret bizden, tevfik Cenab-ı Hak'tandır.



OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE KATAR-TÜRKİYE İLİŞKİLERİ

*Fatih YILDIRIM**

ÖZ

Katar, Basra Körfezinde küçük bir ülke olmasına rağmen uluslararası alanda adından söz ettirecek işler yapan bir ülke olarak yaklaşık 400 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalmış, ancak 1971'de bağımsızlığını kazandıktan sonra petrol ve doğalgaz zenginliğiyle ekonomik olarak çok güçlenmiş bir ülkedir. Arap Baharından sonra ise dış politikada etkin olmayı başarmış ve diğer bölge ülkelerinden ve Körfez ülkelerinden farklılaşan bir dış politika sergilemiştir. Türkiye ile olan ilişkileri 2000'li yıllar sonrasında artan Katar, Türkiye ile aynı paralelde politikalar izleyerek ilişkilerini günden güne güçlendirmiştir. Bu noktada küçük ama çok önemli bir ülke olan Katar'ın Türkiye ile olan ilişkilerinin gittikçe artan bir ivmeyle yükselmesinin; bir tercih mi yoksa zorunluluk mu olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada bu soruya cevap aranacak ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Basra Körfezi, Karşılıklı Bağımlılık, Katar Krizi, Katar Tarihi, Türkiye-Katar İlişkileri

FROM OTTOMAN'S TO PRESENT QATAR-TURKEY RELATIONS

SUMMARY

Qatar is a small country in the Persian Gulf, it was under Ottoman rule for 400 years as a country that made its mark in the international arena, but after gaining its independence in 1971, it has been an economically strengthened country with its wealth of oil and natural gas. After the Arab Spring, it managed to be effective in foreign policy and exhibited a foreign policy that differs from the other Gulf countries. Relations with Turkey increased after the 2000s, Qatar, in parallel on the same policy with Turkey have strengthened their relationship by monitoring day to day. At this point, a very important question emerges; as small but very important country a Qatar and Turkey bilateral relations will rise with a growing momentum, is it preference or requirement? In this article, an answer to this question will be sought and an attempt will be made to reach a result.

Keywords: Persian Gulf, Interdependence, Turkey-Qatar Relations, Qatar Crises, Qatar History.

* Doktora Öğrencisi, Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, ORCID: 0000-0003-0860-1989, fyildirim@gmail.com

Giriş

Katar; Ortadoğu bölgesinde Basra Körfezinde yer alan 11.521 km² karaya sahip kıyıları 550 km, kara sınırı 60 km ve kara sadece sınırı Suudi Arabistan ile komşu olan bir yarımada ülkesidir (T.C. Ticaret Bakanlığı, 2020). Osmanlı Devleti, 1517 yılında Yavuz Sultan Selimin Mısır seferi ve Ridâniye Savaşı sonucunda genel olarak Arap dünyasına hâkim olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman döneminde ise Bağdat, Basra ve Lahsa bölgeleri Osmanlı hâkimiyetine girmiş; Fars körfezinin adı Basra körfezi olarak anılmaya başlanmış ve 1555 yılında Katar'ın da içinde yer aldığı Lahsa Beylerbeyliği oluşturulmuştur (Kurşun, 2018). Katar bu tarihten 1. Dünya Savaşı sonuna kadar Lahsa Beylerbeyliği'ne bağlı bir kaza olarak Osmanlı hakimiyetinde kalmış, salyaneli¹ vilayet olarak yerel yöneticiler ile bölge idare edilmiştir.

İngiltere'den 1 Eylül 1971 yılında bağımsızlığını kazanan Katar (Öztürkler, 2012: 77), bağımsızlığını kazanmasından sonra bir ülke için kısa sayılabilecek bir zaman diliminde Ortadoğu bölgesinin geleneksel Arap aşiret yapısından modern bir ülkeye dönüşmüş, inci ve balıkçılık üzerine kurulu bir ekonomik yapıdan, çok yüksek kişi başına gelire sahip bir ülke haline gelmiştir (Başkan, 2012). 1990'lı yılların başında petrol fiyatlarında yaşanan düşüşün Katar için ciddi bir ekonomik krize sebep olmasının sonucunda, 1995 yılında bir darbeye Hamad bin Halife es-Sani babasını iktidardan indirerek yeni Emir olmuştur (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 8). Yeni Emirin başa gelmesinden sonra Katar hem siyasi hem ekonomik olarak çok ciddi bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Özellikle Arap baharı sonrasında yüzde 85'i yabancılardan oluşan 2 milyon civarında bir nüfus ve henüz 45 yıllık devlet tecrübesi olan yeni bir ülke olmasına rağmen bölgesel etkinliğini artırmayı başarmıştır (Akkaya ve El-Rantisi, 2015:8). Bu etkinlik önemli enerji kaynaklarına sahip olması ve izlemiş olduğu denge politikaları sayesinde olmuştur.

1968 yılında İngiltere'nin bölgeden çekilme kararı sonrasında Basra Körfezinde, Fars kökenli İran ile Arap kökenli bölge ülkeleri arasında çekişmeler yaşanmıştır. İran 1968'den sonra körfez bölgesinde askeri ve siyasi olarak etkin olmaya çalışmış ve 1979 yılında gerçekleşen İran İslam devriminden sonra ise Şiilik ekseninde yayılcı bir politika izleyerek bölge ülkelerinde bulunan Şii nüfus üzerinde etkili olmaya çalışmış aynı zamanda devrimi diğer ülkelere de yayma politikası izlemiştir (A. Mahdi, 2019: 123). Bu yayılcı politikaya karşılık olarak Katar, Bahreyn, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri (BAE), Umman ve Kuveyt tarafından Körfez İşbirliği Konseyi (KİK) kurulmuştur. Bu konseye katılmayan tek Arabistan yarımadası ülkesi Yemen olmuştur. Katar ise Körfez İşbirliği Konseyi içerisinde yer almasına rağmen Arap Baharı sonrasında Körfez İşbirliği Konseyi ülkelerinden ayrılan politikalar izlemiştir.

¹ Tımar sisteminin uygulanmadığı merkeze uzak olan eyaletlerdir. Bu eyaletlerde yıllık (Salyaneli) vergi alınır ve İltizam sistemi uygulanırdı.

Bahreyn ve BAE ile komşu olan toprak ve sınır problemleri yaşayan, ancak tek kara sınırı Suudi Arabistan ile olan Katar, Suudi Arabistan tarafından her zaman diğer Arabistan yarımadası ülkeleri gibi kendi doğal parçası olarak görülmüş ama bölgede İngilizlerin etkisi ile oluşan siyasi bölünmüşlük sonucunda bu günkü siyasi yapılanma meydana gelmiştir. Bu nedenle Suudi Arabistan ile Katar arasında sınır problemleri ancak 2001 yılında imzalanan anlaşmayla son bulmuştur (A. Mahdi, 2019: 124).

Katar'ın yüz ölçümü olarak diğer ülkelerden oldukça küçük bir ülke olmasına rağmen, Orta Doğu'da krizler meydana geldiğinde Türkiye, Mısır, İran ve Suudi Arabistan gibi bölge güçlerinin yanı sıra etkili olan bir aktör olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle son yıllarda Basra Körfezinde İran, Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt ve Irak ile komşu olan Katar, körfezde önemli bir politika belirleyici olmuştur.

Katar'ın ABD ve İngiltere ile olan ilişkileri İngiltere'den bağımsızlığını kazandıktan sonrada devam etmiştir. ABD için önemli bir müttefik olarak, Birinci Körfez Savaşı sırasında ABD'nin tarafında yer alarak güvenlik anlaşması imzalamış ve El Udeid hava üssü kurulmuştur. Bu üs ABD için çok önemli bir üs haline gelmiş ve 2003 yılında ikinci körfez savaşında ABD, Suudi Arabistan'dan askerlerini ve komuta merkezini (CENTCOM) Katar'da bulunan El Udeid üssüne taşımış; Afganistan ve Irak işgallerini bu üsten yürütmüştür (Başkan, 2012: 44). ABD'nin Ortadoğu'da izlemiş olduğu politikalar noktasında Katar, Türkiye ile aynı yönde hareket etmiştir.

Bu çerçeveden bakıldığında ABD müttefiki ve Körfezde, İran ve Suudi Arabistan ve diğer emirlikler arasında kendi politikasını belirlemeye çalışan Katar ile son dönemde Orta Doğu ülkeleri ile ilişkilerini geliştirmeye çalışan ancak bazı ülkeler ile çıkar çatışması ve siyasi sebeplerle denge politikası izlemeye çalıştığı görülebilir. Bu ilişkilerde Katar'ın kullanmış olduğu dış politika araçlarını nasıl etkin olarak kullandığı ve diğer körfez ülkelerinden farklılaştığı önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Katar ve Türkiye ilişkilerinin uluslararası ilişkiler açısından incelendiğinde karşılıklı bir bağlılılık oluşturup oluşturmadığı sorusu da teorik açıdan konuyu incelemek için önemli bir çerçeve sağlayacaktır. Bu çalışmada bu kapsamda öncelikle Katar'ın izlemiş olduğu dış politikayı belirleyen tarihi arka plan ile süreci etkileyen faktörler ele alınacak; bu arka plan çerçevesinde Katar'ın 2000'li yıllara kadar Arap Baharı sürecinde ve Katar Krizi çerçevesinde izlemiş olduğu Dış politikası genel olarak değerlendirilecektir. Türkiye ve bölgedeki diğer iki önemli aktör olan Suudi Arabistan ve İran'la ilişkileri incelenecek, Katar'ın Arap Baharı sonrasında bölgede farklılaşan dış politikası ele alınacaktır. Sonucunda da Katar'ın Türkiye'yle ilişkilerinin gelişmesinin bir zorunluluk mu yoksa bir tercih mi olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Karşılıklı Bağımlılık Teorisi

Soğuk savaşın sona ermesiyle uluslararası sistemin en önemli aktörü konumuna yükselen devletler, liberalizm ve küreselleşmenin etkisiyle gittikçe artan oranda birbirleriyle ilişkilerini geliştirmişlerdir. Bu süreç hem devletler arasında ikili ve çok taraflı olarak gelişim göstermiş hem de uluslararası kuruluşlar olarak ortaya çıkmış ve uluslararası alanda hem ekonomik hem de politik bağları gittikçe artan oranda güçlendirmiştir (Gürkaynak ve Yalçınar, 2009: 74).

Robert O. Keohane ve Joseph S. Nye tarafından formüle edilen “karşılıklı bağımlılık” (interdependence) terimiyle ifade edilen bu süreç, 1990 sonrasında ön plana çıkan küreselleşme söylemiyle daha da güçlenmiş ve küresel bir fenomen halini almıştır. 1980’li yıllara kadar Uluslararası İlişkilerde realist ve idealist teorinin tartışıldığı klasik Uluslararası ilişkiler Teorilerinden farklı olarak karşılıklı bağımlılık teorisi; 1970’li yıllarda İkinci Dünya Savaşından sonra realist teoriye karşı Nye ve Keohane tarafından “Güç ve Karşılıklı Bağımlılık” isimli kitaplarıyla (Keohane ve Nye, 2015: 3) teorik anlamda bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır.

Nye ve Keohane karşılıklı bağımlılığın uluslararası aktörlerin birbirlerini etkilediği ve bu etkileşimin karşılıklı bağımlılık oluşturduğunu savunduğu teorilerinde ekonomik olarak küreselleşen dünyada bağımlılığın gittikçe artan oranda uluslararası ilişkileri açıklayabildiğini ortaya koymuşlardır. Özellikle ticaretin kolaylaşması sayesinde ülkeler arasındaki sınırların ulaşım imkânlarının artmasıyla sermaye ve işçi hareketlerinin dinamizm kazanması finans piyasalarının genişlemesiyle birlikte düşünüldüğünde karşılıklı bağımlılığı artıran etkenler olmuştur. Yazarlara göre karşılıklı bağımlılığın eşit olması her zaman mümkün değildir. Bu durum aktörler arasında asimetrik bir ilişkiye yol açar; bir aktör diğerine daha bağımlı olurken diğeri daha az bağımsız olabilir. Bu durum uluslararası ilişkilerde bir gücü oluşturan etkenlerden birisidir. Yazarlar gücün oluşması durumunu hassasiyet ve kırılganlık kavramlarıyla açıklarlar (Keohane ve Nye, 2015: 3).

Bu bağlamda Katar ile Türkiye arasındaki tarihten beri süregelen ilişkinin incelenmesi ve karşılıklı bağımlılık oluşup oluşmadığı; oluştuysa seviyesinin durumu hakkında bilgi edinebilmek için öncelikle geçmişten günümüze Türkiye-Katar ilişkileri incelenmelidir. Daha sonra ise günümüzdeki ilişkilerin karşılıklı bağımlılık çerçevesinde analiz edilmesi konunun anlaşılabilirliği için önem arz etmektedir.

2. Osmanlı’dan Günümüze Katar

2.1. Osmanlı Döneminde Katar

Basra körfezinin içlerine doğru uzanan Arabistan yarımadasının bir parçası olan Katar, aynı zamanda kendisi de bir yarımada ülkesidir. Kurak bir çöl iklimine sahip ve tarıma elverişli

toprakları ve önemli su kaynakları bulunmayan Katar yarımadası yerleşime elverişli olmayan bir bölgedir.

Katar ve Körfez bölgesinin halklarının büyük kısmı çölde göçebe hayatı yaşayan topluluklar olarak hayvanlarını otlatmak için ararken Katar yarımadasının iç kısımlarına uğramışlardır. Bölge sahillerinde önemli inci yatakları bulunduğu için çok eski zamanlardan beri balıkçılık ve inci avcılığı yapanların uğrak yeri olan bir iki balıkçı köyü haricinde, önemli bir yerleşim alanı on dokuzuncu yüzyıla kadar kurulamamıştır.

Bölge hakkında Osmanlılar ile Portekizlilerin Basra körfezi üzerindeki hâkimiyet mücadelesine kadar çok fazla şey bilinmemekle birlikte Osmanlı arşivlerindeki en eski kayıt 1555 yılına ait bir belgedir. Bu belgede Katar ahalisi ve bölgeyi yöneten Şeyh Muhammed Sultan b. Müsellemin 1000 civarında gemiye sahip olduğu belirtilmektedir (Kurşun, 2002). Bölgedeki Osmanlı hâkimiyetinin nasıl oluştuğu bu noktada önem arz etmektedir.

1453 yılında Fatih'in İstanbul'u fethetmesinden sonra Müslümanlara karşı kutsal ittifak oluşturulmuş ve 1458 yılında büyük bir deniz gücüne sahip olan Portekizliler, Fas'a savaş açmış; 1468 yılında Kazablanka'yı ele geçirmişler ve 1471 yılında Fas'ın tamamına hâkim olmuşlardır. Bundan sonra bütün Arap coğrafyası sahillerinde Portekiz ve İspanyol tehdidi baş göstermiş ve Hint Okyanusuna kadar büyük bir tehdit oluşturmuşlardır. 1495-1551 yılları arasında 1. Manuel 'Fetihlerin Efendisi' unvanıyla Hindistan'da bir devlet kurmuş ve buradan Fars Körfezine ve Arap coğrafyasına yönelmiştir. Memluk idaresindeki Mısır ve Suriye dışında Kızıldeniz'e kadar sokulmuşlar ve bazı adaları ele geçirmişlerdi. Memlûklular Diu'da 1509 yılında Portekizlilere yenilmiş, Portekizliler Fas'tan Fars Körfezine kadar olan bölgede hakimiyet kurmuşlardır. 1515 yılında Hürmüz adasını da ele geçirerek Fars Körfezinin giriş çıkışlarını da kontrol altına almışlardır. İran ise Portekizlileri engelleyememiştir (Kurşun, 2018: 5).

Bu durum Osmanlı Devleti için çok büyük bir tehdit oluşturmaktaydı ve Osmanlı Devleti'nin bu bölgelerde hâkim olmak istemesi bir zorunluluk haline gelmişti. Fars Körfeziyle Hint ticaretinde etkin olmak isteyen Osmanlı Devleti'nin Yavuz Sultan Selim'in 1516 yılında Suriye ile başlayan ve 1517 Mısır'ın ele geçirilmesiyle sonlanan seferi sonucunda bu bölgeleri hâkimiyeti altına almayı başarmış ve bölgenin denizlerinde etkin olan Portekizliler ile karşı karşıya gelmiştir. İpek Yolunun devamı olan ve Bağdat Basra ve Halep'e uzanan Baharat Yolu üzerinde egemen olmak isteyen Osmanlı için bu bölgede hâkimiyet kurmak çok önem arz etmekteydi. 1515 yılından 1530 yıllarına kadar Portekizliler bölgedeki emirlikleri vergiye bağlayarak Katıf'a asker

yerleştirdiler. Bu tehdit Osmanlı için Basra körfezinden Şatt'ül-Arab², Dicle ve Fırat üzerinden Anadolu'ya gidebilecek bir duruma gelmişti (Kurşun, 2018: 14).

1514 yılında Çaldıran savaşında Şah İsmail'i Mağlup eden Yavuz Sultan Selim, 1520'de ölmeden önce ikinci İran seferine hazırlık yapsa da seferi düzenleyemeden vefat eden Sultan Selim'in yerine Oğlu Kanuni Sultan Süleyman geçmiş ancak ilk olarak batıda yer alan topraklar ile ilgilenmiştir. İran ile Osmanlı devleti arasında sürekli çekişme olmasına rağmen Sultan Süleyman tarafından bu bölgelere düzenlenen seferler sonucunda 1534 yılında Tebriz ve Bağdat Osmanlı hakimiyetine girmiştir (Kurşun, 1998: 14).

Bağdat'ın Osmanlı hakimiyetine girmesinden sonra Portekiz tehdidi karşısında Basra'nın ve Fars körfezinin yolu Osmanlı devletine açılmıştır. Basra körfezinde bulunan yerel idarecilerin Portekiz tehdidi karşısında zayıf kalmaları sonucu 1545 yılında bölgeye Kanuni'nin emriyle Bağdat Beylerbeyi Ayas Paşa tarafından gemilerle ve karadan sefer düzenlenmiştir. Bu sefer sonucunda Basra'da da hakimiyet sağlanmıştır (Kurşun, 1998: 14). 1549 yılında Portekizleri yenerek Kızıldeniz'den çıkartan Piri Reis ile Osmanlı Devleti 1550 yılında bu bölgeleri tamamen hakimiyeti altına almış; bölgede Katar ve çevresinin de içerisinde yer aldığı Lahsa ve Katîf Basra'ya bağlı sancaklar olarak yönetilmişlerdir. Ancak 1555 yılından sonra bölgede Uyun, Hufuf, Ukayr ve Katîf birleştirilerek Lahsa Eyaleti kurulmuştur. Bu tarihten sonra kaynaklarda Fars Körfezi Osmanlı Hâkimiyetindeki Basra Körfezi olarak anılmaya başlanmıştır. Devam eden mücadele sonucunda 1561 yılında Osmanlı Portekizliler ile anlaşmaya varmış ve Portekiz tehdidi bu tarihten itibaren azalmaya başlamıştır (Kurşun, 2018: 15). Osmanlı donanmasının okyanusa açılacak kadar güçlü olmaması Portekizliler karşısında Hint okyanusundaki mücadelede geri kalmalarına neden olmuştur. Ancak Hint okyanusundaki Portekiz hâkimiyeti 1580 yılında İspanya'nın Portekiz'i işgal etmesiyle yara almıştır. Osmanlı'nın bölgeye olan ilgisiyse, 1600'lü yıllardan sonra Portekiz tehdidinin ortadan kalkmasıyla azalmıştır.

Osmanlı devleti bu dönemde Basra körfezi bölgesini, Sâlyâneli vilayet olarak idare etmiştir. Merkeze uzak eyaletler Sâlyâneli vilayet olarak yönetilmiştir. Mısır, Lahsa, Basra, Bağdat, Habeş, Cezâyir-i Garb ve Tunus, Sâlyâneli vilayetlerdi. Cezâyir-i Garb, Tunus, Trablusgarb, Habeş ve Lahsa ise çok uzak eyaletler olduğundan bu bölgeler merkezden daha bağımsız bir yönetim tarzı ile yönetilmiştir (Öztürk, 2010: 330).

Katar bölgesi, 19. yüzyılın ortalarına kadar Beni Halid kabilesinden olan ve onlar adına vergi toplayan el-Müselleme ailesi tarafından yönetilmiştir. 1695 yılında Katar'a gelen El Halife, el Sabah

² Fırat ve Dicle nehirlerinin Basra Körfezi'nden denize dökülmeden önce birleştikleri yerdir.

ve Celehme aileleri bedevi kültürüne sahip olup inci avı ve balıkçılık konusunda bilgileri olmamasına rağmen bölgede 20 yıllık bir süre bölge emiri olan el-Müsellem ailesine vergi vererek inci avcılığı ve balıkçılığı öğrenmişler(Bingöl, 2019: 84); 20 yıl sonunda ise Kuveyt'e göç ederek buraya hâkim olmuşlardır. 1776 yılında Kuveyt'ten tekrar Katar'a dönen el-Halife Katar'ın batı sahillerindeki Zübâre'yi ele geçirmiş ve burayı liman şehri yapmıştır. El Sabah ailesi de Kuveyt'i idare etmiştir. Ancak bu durum Katar'ı yöneten El Müsellem ailesini ve İran'ı rahatsız etmiş, El Müsellem El Halifeden vergi talep etmiştir. 1783 yılında ise İran Buşehr hâkimi ise Zübâre'yi ele geçirmek için saldırıda bulunmuştur. El-Halife bunun üzerine İran'ın hâkimiyetinde olan Bahreyn adasının kontrolünü ele geçirerek buraya yerleşmiştir (Bingöl, 2019: 84). Bahreyn'i yöneten el-Halife ailesinin Zübâre'de kalmış olması ve burası üzerindeki hâkimiyet isteği günümüze kadar devam edecek olan Bahreyn-Katar çekişmesinin temellerinden birisini oluşturmuştur.

El-Müsellem ailesi 1850 yıllarında adına vergi topladığı Benî Hâlid kabilesinin Muhammed bin Suud'a yenik düşmesi üzerine etkinliğini kaybetmiş; Bahreyn ve Umman'daki ailelerin himayesine girmiştir. Beni Hâlid ve el-Müsellem kabilesinin bölgedeki etkinliğinin azalması Benî Temm kabilesine mensup olan İngilizlerin baskısı ile Bahreyn ve Suud adına vergi toplayan Al-i Sani ailesinin bölgenin yönetiminde söz sahibi olmasıyla sonuçlanmıştır. 1800'den sonra körfezdeki şeyhliklerle ilgilenmeye başlayan İngiltere, Bahreyn ve Suud aileleri üzerinde etkili olmuş, onlara muhalefet eden aile mensuplarıysa Katar'da üslenmişlerdir. İngiltere açısından bölgenin kendi kontrolü altındaki Bahreyn'de kalması daha uygundu. Bu nedenle 1868 yılında Katar'a gemiler göndererek el-Sani ailesini Bahreyn'e vergi ödemek zorunda bırakmış ve el-Sani'yi Katar emiri olarak tanıyarak onunla anlaşma imzalamıştır. Bu durum 1869 yılında Bağdat'a vali olarak atanan Mithat Paşa'yı da rahatsız etmiştir. Bölgede artan şikâyetler üzerine ve İngiltere'nin Bahreyn üzerindeki etkinliğinden rahatsız olan Mithat Paşa 1871 yılında Nafız Paşa komutasında Lahsa Bölgesine bir sefer düzenlemiştir. İngiltere'nin tepkisine rağmen bölgede kontrolü yeniden sağlamıştır. Bahreyn'e vergi vermek istemeyen ve İngiltere'ye karşı tepkili olan Katar emiri Casim el-Sani Osmanlı'yı zaten sefer planı içerisinde olan Katar'a davet etti. 1871 yılında Katar'da kontrolü sağlayan Osmanlı Devleti bu bölgeyi sancak olarak teşkilatlandırıp, Casim el-Sani'yi de kaymakam olarak tayin etmiştir. Ancak kendi yönetiminin zayıflayacağını düşünen ve İngilizlerin baskısı altında kalan ayrıca bölgedeki Osmanlı memurlarının sürekli şikâyeti üzerine Casim istifa etmek istemiş ancak istifası kabul edilmemiştir (Kurşun, 2002). 1876 yılında Mithat Paşanın Bağdat valiliğinden ayrılması ile Bab-ı Ali'nin bölgeye olan ilgisi azalmıştır (Başkan, 2012: 34).

Casim el-Sani 1878'de babasının vefatı üzerine kaymakamlık görevine özen göstermiş ve bölgede birliği sağlayarak Osmanlı'ya bağlı hareket etmiştir 1878 tarihi bu nedenle Katar'ın Milli

Günü³ olarak günümüzde kutlanmakta ve Casim el-Sani Katar'ın kurucusu olarak kabul edilmektedir (Bingöl, 2019: 88).

Casim, İngilizlere hiçbir zaman güvenmemiştir. Ancak bölgede de yaptığı savaşlarda Osmanlı askerlerini kullanmamış, bölgedeki ailelerden zekât adı altında vergi toplamıştır. Bu durum Osmanlı memurlarını ve Muhammed bin Abdulvehhâb gibi bölge yöneticilerini rahatsız etmiş, bu nedenle Casim'i Bab-ı aliye şikâyet etmişlerdir. Ancak Bab-ı Ali Casim el-Sani'yi görevden almamıştır. İngiliz tüccarların Casim'e baskı yapması ile senet imzalamak zorunda kalan Casim, bu duruma Osmanlı memurlarının sessiz kalması üzerine 1885 yılında tekrar istifa etmek istemiştir. Ancak Osmanlı bölgeye müfettişler göndermiş Abdulvehhâb ile Casim'in arasının düzeltilmesi için çalışmışlar yapılmış ve ikinci defa Casim'in istifası önlenmiştir. 1888 yılında II. Abdülhamid bölge ile özel olarak ilgilenmiş, bölgeye yatırım yapmak için kararlar almış ve Katar'ı eyalet statüsüne çıkartmayı düşünmüştür. Ancak şartlar nedeniyle bu gerçekleşmemiştir. 1888 yılında Şeyh Casim 'Kapıcıbaşı' unvanıyla ödüllendirilmiştir.

Bu dönemde Abu Dabi Şeyhi Zayed ile Casim arasında inci ve balıkçılık ticareti ve İngilizlerin kışkırtmaları nedeniyle çekişme yaşanmıştır. Casim II. Abdülhamid'ten yardım istemiş ancak iki Müslüman kabilenin karşı karşıya gelmesine razı olmayan II. Abdülhamid bu talebe olumsuz yanıt vermiştir. Bu durum karşısında Casim istememesine rağmen İngilizlerden yardım istemiş ancak himayelerine girmeyi kabul etmemiştir. 1892 yılında Hannur Gavzesi ile Casim Abu Dabi şeyhi Zayed'i yenmiş ve bölgedeki etkinliğini artırmıştır. Bu durum Osmanlıyı endişeye sevk etmiş ve kendisine bir kaymakam yardımcısı atanmıştır. Ancak bu da başarılı olamayınca 1893 yılında Mehmet Hafız Paşa komutasındaki bir donanma bölgeye gönderilmiştir. Hafız Mehmet Paşa Katar sahillerine geldiğine Casim el-Sani'yi gemiye davet emiş ancak Casim bu teklifi kabul etmemiş ve Katar içlerine çekilmiştir. Bu durum karşısında Hafız Mehmet Paşa kendisine gönderilen müzakerecileri esir almış ve 4000 asker ile karaya çıkmıştır. Ancak bölge halkı ile yaşanan çatışmada 115 asker şehit olmuş 55 asker yaralanmıştır. Bu olay tarihte 'Vecbe Hadisesi' olarak geçmiş ve Katar'ın Osmanlıdan uzaklaşmasının başlangıcı olmuştur. Casim el-Sani bu olay üzerine II. Abdülhamit'e mektup yazmış ve olayın tetkik edilmesini istemiş, sebebin Hafız Mehmet Paşa olduğunu vurgulayarak esirlerin serbest bırakılmasını istemiştir. Bu olay üzerine Hafız Mehmet Paşa görevden alınmış ancak Casim el-Sani'nin yerine kardeşi kaymakam tayin edilmiş; merkezden de bir yardımcı gönderilmiştir. Çok geçmeden kardeşinin kişisel mesele yüzünden öldürülmesi üzerine tekrar kaymakam tayin edilmiştir.

³ Katar, 3 Eylül 1971'de bağımsızlığını ilan etti, 3 Eylül tarihi 2007 yılına adar Katar Milli Günü olarak kutlandı. Ancak 2007 yılında Emir Şeyh Hamad bir kararname ile Katar Milli Gününü, 18 Aralık olarak değiştirdi. Bu değişiklik, Katar devletinin kurucusu kabul edilen Casim bin Muhammed Sani'nin 18 Aralık 1878 tarihinde tahta geçtiğinin tarihçiler tarafından belirlenmesi üzerine yapıldı.

1894 yılında Katarlı olan el-Bin Ali aşireti 2000 mensubu ile Zubare'ye yerleştiğinde bu durumdan rahatsız olan İngiliz donanması 4 gün 4 gece Zubare'yi top ateşine alarak yıkmış ve el-Bin Ali ve ailesinin büyük bir kısmını öldürmüş, geri kalanlarını da zorla Bahreyn'e göndermiştir. İngiltere bu durumdan Casim el-Sani'yi sorumlu tutmuş ve Casim İngiltere'ye para ödemek zorunda kalmıştır.

1897 yılından sonra Katar'ın İngiltere'ye karşı dik duruşu bölgedeki aşiretler ile arasını daha da gerginleştirmiştir. Kuveyt emirinin kardeşi Mübarek el-Sabah, 1900 yılında Katar'a saldırmıştır. Aynı yıl Osmanlı Zubare ve Udeyd bölgelerine müdürler atamış ancak müdürler bölgenin kapalı olmasından dolayı göreve başlayamamıştır. Zaten bu bölgelerin üzerinde Bahreyn adına İngilizlerin hak talepleri vardır. 1903 yılına geldiğinde Katar'ın nüfusu göçlerle artmış ve 13500 civarına ulaşmıştır. İngilizler Zubare bölgesine Bahreynli aileleri yerleştirdince el-Sani de bölgeye Katarlı aileler göndermiş ve bu planı engellemiştir (Bingöl, 2019: 95).

2.2. Katar'ın Osmanlı'dan ayrılması (1910-1913)

19. yüzyılda İngiltere, Hindistan-Avrupa ticaret yoluna yönelik Fransa'nın taleplerini engellemek için Basra Körfez'i de hakimiyetini güçlendirmek istemiştir. Bu kapsamda bölgede askeri ve ekonomik açıdan zayıf durumda olan emirlikler ile anlaşmalar imzalayarak emirliklere koruma güvencesi vermiştir. 19. yüzyılda Avrupa'da inciye olan talep ciddi oranda artınca Katar ve Basra Körfezinin güney sahilleri önemli inci yataklarına sahip yerler olarak bu talebi karşılamak üzere gelen inci avcıları tarafından yerleşim yerleri kurulmasına ve göçün sürekli olarak artmasına sahne olmuştur (Başkan, 2012: 34).

1910-13 yılları arasında Körfez Bölgesi için İngilizlerle Osmanlı arasında müzakereler yapılmış Osmanlı bu bölgenin özerk yapısının devam etmesi için çaba göstermiştir. 1913 yılında bu müzakereler sonucunda imzalanan ancak yürürlüğe girmeyen Londra Anlaşması'na göre Osmanlı Katar üzerindeki haklarından feragat etmiş; yönetimi Casim El Sani ve ailesine bırakmıştır (Kurşun, 2004). Balkan savaşlarını fırsat olarak göre İngilizler 1915 yılında Katar'ın kontrolünü tamamen ele geçirmiştir. Son Osmanlı askerleri 1915 yılında çekilmiş ve 1916 yılında Şeyh Casim'in oğlu Abdullah El Sani ile ittifak anlaşması imzalayarak himayeleri altına almışlardır (Başkan, 2012: 35). Bu nedenle 1. Dünya savaşı sırasında Basra Körfezi'ne çok önem veren İngilizler bölgede Osmanlı Devleti ile savaşmış; 1916 yılında Osmanlı Devleti Basra Bölgesinde Kut'ül Amare zaferini kazanmış olsa da 1917 yılında ikinci Kut muharebesi sonucunda bölgeyi fiili olarak kaybetmiştir. 1918 yılında savaşın sonucunda imzalanan Mondros Mütarekesi ile de bu bölgeler resmi olarak İngilizlere bırakılmıştır.

1. Dünya savaşıdan sonra İngiltere koruması altına giren Katar'ın inci ticaretinden elde ettiği gelir, savaşla birlikte azalma kaydetti. Japon kültür incileri de Katar ticaretine önemli bir darbe vurdu. 1929 ekonomik buhranı ile inciye olan talep azalınca Katar, gelir açısından çok zor durumda kaldı ve pek çok aile Katar'dan göç etti. 2. Dünya savaşı sırasında da Katar çok zor ekonomik koşullar içerisinde kaldı. 1932 yılında Suudi Arabistan'da petrol bulunması sonucunda bölgede petrol arama çalışmaları hız kazandı ve 1939 yılında Katarda başlayan aramalar sonucunda Duhan bölgesinde 1940 yılında petrol bulundu. Ayrıca 1937 yılında Bahreyn Zubare bölgesindeki aşiretleri kışkırtarak iç karışıklığa sebep olmuş ve Bahreyn Katara ambargo uygulamıştır (A. Mahdi, 2019: 43). 2. Dünya savaşı nedeniyle ancak 1949 yılında ilk petrol ihracatı yapılabilmektedir (Başkan, 2012: 35).

2.3. İkinci Dünya Savaşından Sonra Katar

1820-1947 arasında İngiliz Hindistan Yönetimi tarafından; 1947-1971 döneminde ise doğrudan Londra tarafından yönetilen Körfez bölgesi emirlikleri, İngiltere'yle imzaladıkları 'Ayrıcalıklı Anlaşmalar' ile güvenliklerini garanti altına almaya çalışmış; dış ilişkiler alanına giren tüm yetkilerini İngiltere'ye devretmişlerdir. Ancak 1968 yılında İngiltere Körfez bölgesinden çekilme kararı vermiş, bölge ülkeleriyle yapılan anlaşmalar 'Dostluk Anlaşması'na dönüştürülerek, kültürel, ekonomik, askeri ve ticari bağları devam edecek şekilde yeniden yapılandırılmıştır (Bölme ve Çavuşoğlu, 2020: 52).

İngiltere'nin 1968 yılında Körfez'den çekilme kararına Suudi Arabistan ile İran tarafından memnuniyetle karşılandı. Suudi Arabistan'ın Katar, Umman, Abu Dabi üzerinde, İran'ın ise Bahreyn, Şarja ve Ras el Hayma'nın adaları üzerine hak iddiası bulunmaktaydı. Abu Dabi, Katar ve Dubai'yle 1961 de bağımsızlığına kavuşan Kuveyt, İngiltere'ye bölgedeki askeri masraflarını karşılamayı teklif etmesine rağmen İngiltere bu teklifleri kabul etmeyerek 1971 yılında çekilmeyi tamamladı (Başkan, 2012: 38).

Soğuk savaş döneminde petrol ihracatının büyük çoğunluğunu batı ülkelerine yapan İngiltere'nin bölgede izlemiş olduğu politikaları yürüten diğer körfez ülkeleri gibi Katar, Sovyetler Birliği'ne uzak durmuştur. Ancak 1949 yılında Sani ailesi içinde gelir paylaşımı konusunda ihtilaflar yaşanmış bu konuda İngiltere aracı olarak "Katar'ın yönetici kademelerinin düzenlenmesinin yanında, ülkenin kolluk güçleri, hükümetin idari yapılanması ve hükümet ile yöneticilerin devlet hazinesindeki payları" da belirlenmiştir. 1960 yılında Abdullah el-Sani, ülkede işçi hareketlerinin yaptığı yürüyüşler ve petrol gelirlerini etkin şekilde kullanılmaması neticesinde İngiltere'nin etkisiyle Halife bin Hamad'ı Maliye Bakanı olarak atamak suretiyle veliaht ve başkan yardımcısı yapmış, yönetimi ise oğlu Ahmet el-Sani'ye bırakmıştır.

Ahmet El Sani İngiltere'nin çekilmesinden sonra Katar'ın bağımsızlığını 1971 Eylül'ünde ilan etmiş ve yönetimin veraset yoluyla intikal edeceğini beyan etmiştir. Velihaht Halife bin Hamad, Kuzeni Ahmed el-Sani'yi kansız bir darbe ile devirerek iktidara gelmiş ve 1995 yılına kadar iktidarda kalmıştır. Halife bin Hamad döneminde Katar uluslararası ilişkilerde önemli gelişmeler yaşamıştır. 1979 da başlayan İran İslam Devrimine karşı 1981 yılında Suudi Arabistan ile Ortak Savunma Anlaşması imzalamış ve Katar'ı Körfez İşbirliği Teşkilatı Üyesi yapmıştır. Halife döneminde yaşanan İran-İrak savaşı sırasında bölgenin istikrarına önemli katkıları olmuştur (A. Mahdi, 2019: 45).

Sovyetler Birliği'nin Mısır ve Suriye gibi müttefikleri Arap dünyasında etkin olması ayrıca izledikleri pan-Arap politikaları nedeniyle Körfez ülkelerini tedirgin etmiş, Soğuk Savaş döneminde Körfez ülkeleri Sovyetler Birliği'nden uzak durmuşlardır. 1979'da Sovyetlerin Afganistan'ı işgal etmesi ile Körfez siyaseti yeni bir boyut kazanmış ve ayrıca İran'da yaşanan Devrim, körfez ülkelerini tedirgin etmiştir.

Amerika tarafından desteklenen İran Şah'ını devrimle koltuğundan indiren Ayetullah Humeyni liderliğindeki Devrim, Sünni Katar'ın da içinde olduğu tüm Basra körfezi ülkelerinin süreci tehdit olarak görmelerine yol açmıştı. Humeyni iktidara geldikten sonra Devrimi tüm diğer bölge ülkelerine de genişletmeye niyetlenmiş ve diğer ülke topraklarında yer alan bütün Şii'leri, yönetimlere isyan etmeye davet etmiştir. Bu çağrı bölgedeki bütün ülkelerde Şii hareketlerine neden olmuş, 1979 yılının Kasım ayında Suudi Arabistan'da bir Şii ayaklanması meydana gelmiştir Arabistan bu ayaklanmayı ancak güç kullanarak bastırabilmiştir.

Şii devrimin kendisini önemli ölçüde etkilediği Irak, 1980 yılında sınır sorunları yaşadığı ve Basra Körfezinde etkin olmasını istemediği İran'a saldırdı ve 8 yıl sürecek olan Irak-İran Savaşı başlamış oldu. Körfez ülkeleri Irak'a önemli miktarda silah ve ekonomik destek sağlamalarına rağmen yıpratıcı savaşın sonucunda Körfez Ülkeleri Suudi Arabistan'ın teşviki ile güvenlik işbirliğine giderek, Kuveyt, Suudi Arabistan, Bahreyn, Katar ve Umman, BAE Mayıs 1981'de Körfez İşbirliği Teşkilatı'nı kurdular (Başkan, 2012: 39).

1991 yılında 1. Körfez savaşını başlatan ABD, BAE dışında tüm Basra Körfezi ülkeleri ile güvenlik anlaşmaları imzalamış; "Körfez'in yeni koruyucu gücü" olarak ortaya çıkmıştır. Katar bu dönemde ABD'ye ülkesinde konuşlanma izni vermiş ve önemli bir müttefik olduğunu kanıtlamıştır. ABD'nin bölgedeki etkisi ile birbirleri arasında sınır anlaşmazlıkları yaşayan tüm ülkeler anlaşma yoluna gitmek zorunda kalmışlardır.

Savaş sırasında Katar'ın bağımsızlığını hazmedemeyen Bahreyn ile Havar Adası, ayrıca Zubare ve Cenana bölgeleri ile ilgili sorunlar tekrar alevlendi. Olay Birleşmiş Milletler Adalet

Divanına götürüldü ve Havar Adaları Bahreyn'e verildi. Zubare ve Cenana adası ise Katar'da kaldı. Suudi Arabistan ile 1965 yılında sınır anlaşması imzalanmış olmasına rağmen 1992 yılında sınırda yaşanan bir çatışma neticesinde 3 kişi öldü. Katar Suudi Arabistan'ın sınırına saldırdığını iddia ederken Suudi Arabistan çatışmanın Suudi topraklarında olduğunu iddia etti. Katar ile Suudi Arabistan 1996 yılında yeni bir sınır anlaşması üzerinde 3 yıl çalışarak anlaştilar ancak sınır problemlerinin tamamen çözülmesi imzalanan anlaşma ile 21 Mart 2001 tarihinde gerçekleşebildi (A. Mahdi, 2019: 118).

2.4. Soğuk Savaş Sonrası Katar

1995 yılına gelindiğinde Halife bin Hamad'ın Oğlu, Hamad bin Halife tarafından gerçekleştirilen bir darbe ile iktidardan uzaklaştırıldı. Hamad Bin Halife İngiltere'de askeri eğitim almış 1972'de tümgeneral olarak Genelkurmay Başkanlığı yapmış, 1977'de ise vefat olarak ilan edilip savunma bakanlığını üstlenmişti. 1995 yılına kadar Genelkurmay Başkanlığı ve Savunma Bakanlığı yapan Hamad, 43 yaşında darbe yaparak iktidar geldi ve babasını yönetimden uzaklaştırdı. Babası durumu kabullenmeyip Soğuk Savaş döneminde birlikte çalıştığı diğer ülke liderlerinden yardım istedi. 1996 yılında başarısız bir darbe girişiminde de bulundu. Katar, Suudi Arabistan, Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri'ni darbeye karışmakla itham etti. Hamad ise 2013 yılında görevi kendi isteğiyle oğlu Temim'e devretti.

Hamad döneminde özellikle medya yumuşak güç olarak etkin bir şekilde kullanılmıştır. Bunun için Şeyh Hamad Enformasyon Bakanlığını kaldırarak El-Cezire (Al Jazeera) televizyon kanalını kurdu. El-Cezire, tüm Arap dünyasında çok önemli etkilere yol açtı, zira Arap dünyasındaki tüm rejimler El-Cezire kanalında eleştirilebilir hale geldi. Arap dünyasındaki tüm muhalif kesim El-Cezire kanalında söz hakkı buldu. Tüm Arap ülkelerinin Katar ile ilişkileri El Cezire'nin yayınları nedeniyle gerginleşti. El-Cezire Katar'a tüm dünyada ve Orta Doğu'da çok önemli bir yumuşak güç ve etki alanı sağlamıştır. Arap ülkelerinin izlediği geleneksel politikalardan çok farklı bir açılım sağlayan bu durum, tüm Arap dünyası ülkeleri yönetimleri ve özellikle de İsrail için önemli bir tehdit oluşturuyordu (Efe, 2017: 23). Hamad döneminde Katar yumuşak güç araçları olarak diplomasi, medya, eğitim, kültür, spor, turizm ve insani yardımları dış politikada etkin olarak kullanmıştır.

2.5. 2000'li yıllara kadar Katar ve Türkiye İlişkileri

Türkiye'nin kuruluşundan 1960'lı yıllara kadar batı ile sıkı ilişkiler Türk dış politikasında öncelikli bir konumda olmuştur. Ancak 1960-80 arasında iki süper güç arasında (Amerika ve SSCB) yaşanan Soğuk Savaş'ın *Detant* (Yumuşama) dönemine girdiği bir evrede Türkiye daha serbest hareket ettiği bir sürece girmiştir (Şahin ve Sarı, 2017: 22). Bu serbestlik ortamında Türkiye 3. Dünya (Bağlantısızlar) ve İslam ülkeleriyle ilişkilerini geliştirmiş, Batıya dönük ABD eksenli

politikasından farklı bir politika izlemeye başlamıştır (Şahin ve Sarı, 2017: 23). Bu ortamda Türkiye, İslam İşbirliği Teşkilatı'na üye olmuş ve İslam ülkeleri ile olan ilişkilerini geliştirmiştir. Ancak körfez bölgesi ülkeleri ile yakın ikili ilişkiler kurmamıştır.

Türkiye Katar arasındaki diplomatik ilişkiler İngiltere'nin Katar'dan çekilmesi ve Katar'ın bağımsızlığını 1971 yılında ilan etmesinden sonra 1972 yılında başlamıştır. 1980 sonrasında ise Katar'ın başkenti Doha'ya Türk Büyükelçiliği açılması ve Necati Uçkan'ın Büyükelçi olarak atanması ile ilişkiler normal düzeye yükselmiştir.

1980'li yıllara kadar Türkiye-Orta Doğu ilişkileri, Soğuk Savaş'ın etkisi ve Türk-İsrail ilişkilerinin gölgesinde kalmış; değerli bir gelişme gösterememiştir. Ancak 1980'li yıllarda yaşanan İran-İrak savaşı çerçevesinde Türkiye'nin körfez ülkeleriyle ilişkileri ABD'nin Körfeze olan ilgisi dolayısıyla artmaya başlamıştır.

1980-2000'li yıllar arasında ise Türkiye ile körfez ülkeleri ilişkileri; 1979 İran İslam Devrimi sonrasında Sovyetlerin Afganistan'ı işgal etmesi ve 1980'de başlayan İran-İrak Savaşı ve 1990 ve 2003 yıllarında yaşanan Körfez Savaşları'nın Körfez ülkelerinde yol açtığı güvenlik tehdidi gibi olaylar karşısında düşük eksenli bir şekilde seyretmiştir.

2000'li yıllara kadar, 1986 yılında Kenan Evren'in bir kez, Turgut Özal'ın 1990 ve 1993 olmak üzere 2 kez, Süleyman Demirel'in 1999 da bir kez Katar'a ziyaretiyle üst düzey ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, Ahmet Necdet Sezer de 1 kez 2000 yılında Katar'ı ziyaret etmiştir (Berdibek, 2016: 82).

Ancak 2000'li yıllar sonrasında Türkiye-Katar ilişkileri, Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) iktidara gelmesi, Katar'da ise Hamad bin Halife El Sani'nin yönetimi ele geçirmesiyle gelişme göstermiş ve her geçen gün daha da yükselen bir trend yakalamıştır. Türkiye, Mısır'da İhvan'ın Arap Baharı sonrasında iktidara gelmesiyle Mısır ile yakın ilişkiler kurmuştur. Katar'da etkin bir faktör olan Müslüman Kardeşler, Katar'ın izlediği dış politikada da Türkiye ile aynı eksenle hareket etmesinin etkenlerinden birisi olmuştur. Katar dış politikası Arap Baharı ile Türkiye'nin Orta Doğu'da izlemiş olduğu politikayla paralellik göstermiştir (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 9).

Soğuk Savaş'tan sonra yaşanan Körfez savaşları ve Irak'ın ABD tarafından işgal edilmesiyle Türk dış politikasında yakın coğrafyasında yaşanan gelişmelere paralel olarak bölgeye olan ilgi artmıştır. Türkiye'nin Körfez bölgesine artan ilgisinin nedeni ekonomik olarak bölgenin güçlenmesi ile ticari bağlantıların artırılmak istenmesidir.

2002 yılında Ak Parti'nin iktidara gelmesinden sonra Türkiye'nin Körfez ülkelerine olan ilgisi daha da artmıştır. Recep Tayyip Erdoğan'ın Davos'taki çıkışı Arap halkları arasında Türkiye'nin İsrail'e gösterdiği tepki nedeniyle popülerliğini yükseltmiştir.

Abdullah Gül cumhurbaşkanlığı döneminde Katar'ı 2008 yılında bir kez ziyaret etmiştir. Aynı dönemde Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın 2005 ve 2008 ve 2010 yıllarında ise 3 kez Katar'ı ziyaret ettiği görülmektedir. Katar emiri Şeyh Hamad ise 2009 yılında Türkiye'yi ziyaret etmiştir (Berdibek, 2016: 82). Recep Tayyip Erdoğan Cumhurbaşkanı olarak 2014 ve 2015'de bir, 2017'de 3 kere ve 2019'da bir kere da ziyaret gerçekleştirmiştir. Şeyh Temim ise 2014 ve 2018 yıllarında Türkiye'ye 2 ziyaret gerçekleştirmiştir (T.C. Cumhurbaşkanlığı, 2020).

2.6. Arap Baharı Çerçevesinde Katar ve Türkiye

2010 yılında Tunus'ta başlayan halk hareketleriyle tüm Arap coğrafyasına yayılan protesto ve mitingler Orta Doğu'da her devleti, toplumsal hareketleri tetikleyecek şekilde etkilemiş ve yayılmaya devam etmiştir. Körfez İşbirliği Konseyi'ne üye olan ülkeler arasında Katar, diğer ülkelere nazaran farklı bir tutum sergilemiş; Türkiye'nin olaylar karşısında izlemiş olduğu politikaya paralel hareket etmiştir. Katar, halk ayaklanmalarını açıktan desteklemiş ve El Cezire kanalı da halk hareketlerini sürekli olarak yansıtmaya çalışmıştır. El Cezire'nin bu etkisiyle yaygınlaşan halk hareketleri tüm Arap ülkelerini etki altında bırakmıştır (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 18).

Arap Baharı sürecinde Katar; Mısır, Libya, Yemen konusunda başta Suudi Arabistan ve BAE ile ters düşerken Türkiye ile birlikte hareket etmiş, Yemende ise İran ile ters düşmüştür, Suriye konusunda yine Türkiye ile birlikte hareket etmiş ve İran ile ters düşmüştür. Ayrıca Müslüman Kardeşler (İhvan) Hareketine verdiği destek nedeniyle Arabistan ve BAE'den farklı bir dış politika izlemiştir. Bu politikayı izlemesinde içinde barındırdığı İhvan Hareketinin bariz etkisini görebiliriz.

Sünni Müslüman Kardeşlerin etkisi ile yayılan Arap Baharı, Vehhâbî Suudi Arabistan ve içerisinde Şii ve diğer Müslüman gurupları barındıran Körfez ülkelerinde endişe oluşturmuştur. Bu ülkelerin halklarının yönetimde daha fazla söz sahibi olmak istemesi bu ülkelerdeki yönetimleri endişelendirmiştir. Suudi Arabistan, Kuveyt Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri, bu hareketleri bu nedenle ciddi bir tehdit olarak algılamıştır. Bu ülkeler içerisinde Umman dışında Arap Baharında farklı hareket eden tek ülke Katar olmuştur. Yönetici elit kesimin Vehhâbî anlayışı benimsemiş olmasına rağmen Sünni bir anlayışa bu kadar destek vermesi Katar'ın farklılığını ortaya koymuştur.

Katar'ın Müslüman Kardeşler'e verdiği desteğin nedenlerine bakacak olursak eğitim ve din işleri ile ilgilenen ihvan mensupları devlet kurma sürecinde Vehhâbî yönetim ile bir sorun yaşamamışlardır (Çavuşoğlu, 2020: 92). Bunda Osmanlı Devleti ve onun Sünni anlayışı ile bir problemlerinin olmaması etkili olmuş olabilir. Bu nedenle içlerinde barındırdıkları Sünni kesimlerin devletin varlığına bir tehdit oluşturmaması bu anlayış mensuplarına daha müsamahalı davranmalarını sağlamıştır denilebilir. Karşılıklı güven ve çıkara dayalı bir ilişki olarak da yorumlanan Katar-İhvan ilişkisi aynı zamanda Katar'ın bölgedeki etkisini pekiştirecek bir araç olarak da değerlendirilmektedir (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 18).

Arap Baharından önce Türkiye çevresi ve Osmanlı'nın hinterlandı olan bölge ile çok iyi ilişkiler geliştirmek için 'Sıfır Sorun' politikası olarak nitelenen iyi ilişkiler geliştirmiştir. Bu kapsamda İran, Irak, Suriye, Suudi Arabistan ve Körfez Ülkeleriyle çok sıkı ilişkiler kurmuş, ticaret anlaşmaları imzalayarak bölgede barışın sağlanmasına dönük çabalar göstermiştir.

Ancak Arap Baharı'nın başlamasıyla bölgede gerginlikler artmış ancak Türkiye denge politikaları izlemeye başlamıştır. Özellikle Arap Baharı döneminde halkların daha çok özgürlük, demokrasi ve insan hakları isteklerini destekler bir duruş sergilemiş ve bölge ülkeleriyle ilişkiler bu dönemde bu nedenle daha fazla ivme kazanmıştır. Türkiye halk hareketlerinin yanında olan duruşuyla özellikle Mısır ve Libya konusunda Katar ile aynı çizgide hareket etmiştir. Mısır, Arap Baharında Katar ile Körfez ülkeleri önemli bir çatışma alanı olmuştur. Bunun sebebi Müslüman Kardeşler'e Katar'ın verdiği açık destektir. Fakat Mısır'da Mursi'nin iktidarına karşı hareketler başlamış ve Şeyh Hamad iktidarı oğlu Temim'e bırakmış, 3 Temmuz 2013'de Abdülfettah es-Sisi askeri darbe yaparak Mısır'da iktidara gelmiştir. Sisi darbesine açıktan destek veren Suudi Arabistan ve BAE Katar'daki büyükelçilerini 2014 yılında geçmişlerdir (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 15). Ancak Katar, Suudi Arabistan ile karşı karşıya gelmek istemediğinden 7 ihvan üyesinin ülkeden ayrılmasını isteyerek olayı yumuşatmaya çalışmıştır. Katar daha sonra da Sisi'ye karşı el-Cezire kanalında ve diplomatik alanda kullandığı dilini daha da yumuşatmış (Özcan ve Devran, 2018: 320) ve Filistin meselesinde zorunlu olarak İsrail'e karşı hareket etmesi gereken bir ülke olduğundan kapıları tamamen kapatmak istememiştir. Ancak Türkiye bu kapsamda tam anlamıyla Sisi'nin karşısında olmuş ve ilişkileri çok düşük düzeye çekmiştir (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 15).

Tunus'taki ilk hareketler başladığında dünya ile birlikte neler olduğunu anlamaya çalışan Türkiye, Mısır'da Hüsnü Mübarek'e Tahrir meydanında başlayan hareketlere karşı çekilme tavsiyesinde bulunmuş, aynı tavsiyeyi dönemin Libya Devlet Başkanı Muammer Kaddafi'ye de NATO Operasyonları öncesi ve sonrasında da yapmıştır (Kıbaroğlu, 2011: 33).

Libya konusunda Katar da Türkiye ile birlikte hareket etmiş; devrim sürecinde muhaliflere 400 milyon dolar nakdi yardımın yanında ellerindeki petrolün satışında da yardımcı olmuştur. Geçici Milli Konseyi tanıyan ilk ülkelerden olan Katar maddi desteğin yanı sıra El-Cezire kanalı ile de muhaliflere yardım ederek Doha'da yayın yapan Libya TV'nin kurulmasını sağlamıştır (Akkaya ve El-Rantisi, 2015: 18). Libya'da Katar'ın uluslararası güçlerle beraber hareket ettiği söylenebilir. Katar silahlı kuvvetleri muhaliflere silah ve askeri eğitim noktasında yardım etmiştir. Katar Libya'da da Suudi Arabistan ve BAE ile ters yönde politikalar izlemiş bu noktada da Türkiye ile aynı çizgide hareket etmiştir.

Türkiye Suriye'de de hareketler başladığında Devlet Başkanı Başar Esad'a reformlar yapması gerektiği yolunda tavsiyede bulunmuş ancak bunu dikkate almaması üzerine çekilmesi gerektiği mesajını vermiştir (Kıbaroğlu, 2011: 33). İran'ın en sıkı müttefiki konumundaki Suriye (Konukçu, 2018: 83) ile Katar, Arap Baharı öncesinde çok sıkı ilişkiler kurmuş olmasına rağmen Arap Baharı sonrasında ters düşmüştür. Katar'ın Arap Birliği dönem başkanı olduğu dönemde Arap Birliği aracılığıyla Suriye'ye bir heyet göndermiş ancak Suriye'nin heyetin tekliflerini reddetmesi üzerine Arap Birliği üyeliği askıya alınmıştır. Katar bunun üzerine Türkiye ile aynı yönde hareket ederek Suriyeli muhalifleri desteklemiştir. Ancak Suriye'de Esat rejimini destekleyen İran ile bu noktada ters düşmesine ve farklı grupları desteklemiş olmalarına rağmen Suudi Arabistan ile aynı ekseninde hareket etmiştir.

Arap Baharı'nın en çok etkilediği ülkelerden birisi de Körfez İşbirliği Konseyi'ne üye olmayan tek Körfez ülkesi Yemen olmuştur. 2011 yılında yemende halk hareketlerinin başlaması ile birlikte Ali Abdullah Salih'e hem Türkiye hem de Katar koltuğu bırakma çağrısında bulunmuş ancak Husiler tarafından Başkent Sana'nın ele geçirilmesiyle Katar, Suudi Arabistan ve diğer Körfez ülkeleri ile birlikte İran destekli Şiiilerin bölgedeki etkinliğine karşı çıkmıştır. Bu noktada Türkiye'de Yemen'de çatışmaların sona ermesi ve siyasi bir çözüm bulunması noktasında hem İran'a hem de Suudi Arabistan'a çağrıda bulunmuştur.

Arap Baharı'nın Bahreyn'deki etkileri de ayaklanmalar şeklinde olmuş; bu noktada İran yine yemendeki gibi Bahreyn'deki ayaklanmalara destek vermiş ancak Katar'da dahil olmak üzere Körfez ülkeleri Suudi Arabistan ile birlikte hareket etmişler ve Halife yönetimine destek vermişlerdir. Ayaklanmaların bastırılmasında Katar ordusu da görev almış ve el-Cezire kanalı da bu noktada diğer ülkelerin aksine yönetimi desteklemiştir. Türkiye bu hareketlerin Şii-Sünni çatışmasına dönüşmesinden endişe duyduğunu, İran'ı Suriye ve Yemen'de kontrol altında tutacak bir hareket tarzını benimsemiş olduğunu ve Katar ile aynı paralelde hareket ettiğini söylemek mümkündür (Oktav, 2013: 73).

2.7. Katar Krizi Çerçevesinde Türkiye-Katar İlişkileri

Tüm Orta Doğu ülkelerini etkisi altına alan Arap Baharı'ndan sonra istikrarın bozulduğu, yönetimlerin zor durumda kaldığı ve birbiriyle rekabet ettiği iç çatışma ve savaşların baş gösterdiği bir ortam oluşmuştur. Bu ortamdan sonra 5 Haziran 2017 tarihinde Suudi Arabistan'ın liderlik ettiği Mısır, BAE ve Bahreyn'in de yer aldığı Arap ülkeleri ortak bir tavırla aniden Katar'la bütün diplomatik ilişkilerine son verdiklerini, ticari ilişkilerini ise durdurdıklarını duyurdular (Dirigöz, 2017: 29).

Katar'daki diplomatik temsilcilerini geri çağırarak, Katar'ın kendi ülkelerini diplomatik temsilcilerinin ülkeyi terk etmesi için 48 saat süre verdiklerini duyurdular (Mevlütöğlü, 2017: 77). Yaptıkları açıklamada Katar'ın terörizme destek verdiğini belirten, ayrıca Katar vatandaşlarının da 14 gün içinde kendi ülkelerini terk etmesini de isteyen bu blok ülkeleri, hava sahası, kara sınırları ve deniz limanlarını da Katar'ın kullanımına kapattılar (Abu Sulaib, 2017: 33). Bu ülkelere Mısır ve Suudi Arabistan ile birlikte hareket eden bazı Arap ülkeleri de katıldıklarını duyurdular. Bir hafta içerisinde Arap bloğunun yanında saf tutan ülke sayısı 15'e ulaşmıştı.

Türkiye, İran ve Irak bu blok karşısında Katar yanında olan ülkeler olarak diyalog ve diplomasiyle sorunun çözüme kavuşturulmasını isteseler de ablukayı kırmaya yönelik gayret göstererek Katar'ın yanında tavır aldıklarını ortaya koymuş oldular. Ayrıca arabuluculuk rolü üstlenen bir üçüncü blok ülkeleri olarak ise Kuveyt, Lübnan ve Umman birlikte olmuştur (Akdoğan, 2017: 19). Bu şekilde bir bloklaşma yeni bir krizin ve ayrışmanın oluştuğunun önemli bir göstergesi oldu. Kriz bu şekilde bir nevi 'Orta Doğu krizi' olmaktan çıkarak uluslararası bir kriz haline dönüştü. (Çavuşoğlu, 2020: 99).

Katar krizi başladıktan sonra Katar'a uygulanan ambargoya yönelik Türkiye hemen harekete geçmiş; kargo uçaklarıyla Katar'a önemli miktarda yardımda bulunmuştur. 25 Aralık 2001 Tarihinde Türkiye ile Katar arasında güvenlik anlaşması imzalanmış bu anlaşmadan sonra Türkiye ile Katar 19 Aralık 2014'te "*Türk Silahlı Kuvvetleri'ne (TSK), Katar'a askerî birlik konuşlandırma; taraflara ortak askerî tatbikat ve eğitim programı gerçekleştirme ve birbirlerinin her türlü askerî tesis, birlik ve kamplarından ayrıca hava sahasından yararlanma hakkını*" veren bir anlaşma dahi imzalanmıştır (Hürriyet, 2015). Ekim 2015 tarihinde El-Reyyan üssüne 130 askerden oluşan Türk Birliği gitmiş; 25 Aralık 2001'de imzalanan "Güvenlik İşbirliği Anlaşması" kapsamında, 2 Aralık 2015 tarihinde ise "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Katar Devleti Hükümeti Arasında Jandarma Eğitim ve Öğretimine İlişkin İşbirliği Protokolü" Doha'da imzalanmıştır (Arslan, 2018: 86). 28 Nisan 2016 tarihinde ise "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Katar Devleti Hükümeti Arasında Katar

Topraklarında 'Türk Kuvvetlerinin Konuşlandırılmasına İlişkin Uygulama Anlaşması'' (Dalay, 2015) imzalanmış, 7 Haziran 2017 tarihinde ise TBMM'de kabul edilmiştir (Yetim, 2020: 25).

Bu anlaşmalara istinaden Katar'da bir Türk Askeri üssü kurulmuş ve bu üsse asker gönderilmiştir. Katar krizi sırasında Arap bloğunun Katar'dan taleplerinin bir tanesi de Katar'daki Türk askeri üssünün kapatılması olmuştur. Ancak Katar bu teklifi kabul etmediği gibi 2019 yılında ikinci bir askeri üssün kurulmasına da izin vermiştir (Erandaç, 2019).

Sonuç ve Değerlendirme

Katar ile Türkiye arasında her geçen gün yükselen bir ivme ile ekonomik işbirliğinin arttığı görülmektedir. Katar sermayesi Türkiye'de çok önemli yatırımlar yapmış ve yatırımları sürekli olarak artmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında Türkiye-Katar ilişkilerinin hem geçmişten gelen bağlar hem de çevresel faktörler nedeniyle önemli bir karşılıklı bağımlılık oluşturduğunu söylemek mümkündür. Özellikle 2000'li yıllardan sonra Türkiye'nin izlediği denge politikaları sonucunda Batı ile ilişkilerinin zayıflaması ve Türkiye'nin yeni müttefikler aradığı bir ortamda bu karşılıklı bağımlılığın hem ekonomik hem siyasi alanda önemli oranda arttığını söylemek mümkündür. Türkiye-Katar ilişkilerinin zaman zaman kırılabilirlik ve hassasiyet çerçevesinde azalıp arttığı durumlar da olduğu açıktır.

Türkiye, Arap Baharı sürecinde özellikle Suriye konusunda sınır komşusu olması dolayısıyla büyük bir göç hareketiyle karşılaşmış aynı zamanda PKK/YPG terör örgütüne ABD tarafından verilen destek nedeniyle zor durumda kalmış ve Zeytin Dalı, Barış Pınarı ve Fırat Kalkanı harekâtları ile bölgede kendi güvenliğini kendisi sağlama yoluna gitmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde duyduğu uluslararası desteği Katar'da bulmuştur.

Ancak bu operasyonlar Türkiye ile NATO müttefikleri olan ve terör örgütüne verdiği destek nedeni ile ABD'nin arasının açılmasına ve Türkiye'nin Rusya ile yakınlaşmasına ayrıca ve Türkiye'nin kendine yeni müttefikler aramasına neden olmuştur. İran ile ABD arasında Trump'ın iktidara gelmesinden sonra tekrar başlayan yaptırımlar nedeniyle ve İran'ın Suriye rejimini desteklemesi, Türkiye ile İran arasında da önemli bir ayrışmaya neden olmuştur. Ancak Biden dönemi ile Suudi Arabistan ve diğer bölge ülkeleri ile Katar'ın ilişkileri belli bir ölçüde düzelme noktasına gelmiştir.

Bu kapsamda Türkiye özellikle Orta Doğu bölgesinde Suudi Arabistan, Mısır ve ayrıca onları destekleyen ülkeler ile İhvan Hareketinin desteklenmesinden dolayı karşı karşıya gelmiş ve kendisi ile işbirliği yapılacak tek Körfez ülkesi olarak yanında Katar'ı bulmuştur. İsrail'e karşı Hamas'ın desteklenmesi noktasında da Türkiye ve Katar birlikte hareket etmiştir. Türkiye'nin bölgede paralel politikalar izlediği tek ülkenin Katar olması nedeniyle iki ülke arasındaki ilişkiler

sürekli olarak gelişmeye mecbur kalmıştır. Bu nedenle Türkiye-Katar arasında önemli bir karşılıklı bağımlılığın oluştuğunu söylemek mümkündür.

Katar, 1979 İran Devriminden sonra devrimi yayma ve diğer ülkelerdeki Şii hakların müdafiliğine soyunan İran ile dengeli, ama dikkatli bir ilişki geliştirmiştir. Suudi Arabistan ile İran arasında yaşanan gerginliklerin ortasında kalması nedeniyle Körfez ülkelerinden ve Suudi Arabistan'dan ayrılan politikalar geliştirerek kendi varlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Tunus, Libya ve Mısır'da yaşanan halk hareketleri sürecinde de Türkiye ile birlikte hareket etmiştir. Ayrıca Katar Krizi sonrasında Arap bloğunun kendisine yaptığı baskı neticesinde de Türkiye ile ilişkilerini geliştirmeye mecbur kalmıştır. Ülkesinde iki ABD üssü bulunan Katar, çok önemli bir Batı müttefiki olarak bölgede arabuluculuk, spor diplomasisi ve en önemlisi de elinde bulundurduğu doğalgaz kaynaklarının kendisine verdiği ekonomik güç sayesinde önemli bir aktör olmuştur.

KAYNAKÇA

- A. Mahdi, C. (2019). Katar ve Suudi Arabistan'ın Siyasi ve Ekonomik İlişkilerinin Bölgesel Etkileri. Ortadoğu Ekonomi Politikası Anabilim Dalı. Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Abu Sulaib, F. Mukhyat (2017). Understanding Qatar's Foreign Policy, 1995-2017. Middle East Policy, 24 (4), 29–44. <https://doi.org/10.1111/mepo.12306>.
- Akdoğan, İ. (2017). Katar Krizi. ORSAM, 9 (81), 16–20.
- Akkaya, G. N. ve El-Rantisi, M. (2015). Arap Baharı Sonrası Katar Dış Politikası ve Körfez Siyaseti (138).
- Arslan, A. (2018). Basra'da Katar Açmazı. Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi, 1 (1), 75–91.
- Başkan, B. (2012). Calutlar Dünyasında Bir Davut. Akademik Orta Doğu, 7 (1), 29–52.
- Berdibek, M. (2016). Türkiye-Ortadoğu İlişkilerinde Karşılıklı Üst Düzey ziyaretler: (1923-2014). Akademik Orta Doğu, 10 (2).
- Bingöl, D. (2019). Katar'da Osmanlı Hâkimiyetine Tarihsel Bir Bakış. Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 4 (1), 79–100. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.535361>.
- Bölme, S. M. ve Çavuşoğlu, E. (2020). Yeni İngiliz Kolonyalizmi. Uluslararası İlişkiler Dergisi, 17 (65).
- Çavuşoğlu, E. (2020). From Rise to Crisis: The Qatari Leadership. Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi, 7 (1), 81–109. <https://doi.org/10.26513/tocd.624334>.
- Dalay, G. 2015. Türkiye neden Katar'da askeri üs kuruyor? <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/turkiye-neden-katarda-askeri-us-kuruyor> (19.11.2020).
- Dirigöz, A. O. (2017). Körfez'de Katar Krizi Sonucu Bölgesel Ayrışma ve ABD'nin Bölgesel Vizyon Eksiklikleri. Ortadoğu Analiz, 28–31.
- Efe, İ. (2017). Katar Krizi ve Al Jazeera. Ortadoğu Analiz, 9 (81), 38–41.
- Erandaç, B. 2019. Katar'da 2. Türk Üssü'nü Kurduk, <https://www.sde.org.tr/bulent-erandac/genel/katarda-2-turk-ussunu-kurduk-kose-yazisi-10952> (20.11.2020).
- Gürkaynak, M. ve Yalçiner, S. (2009). Uluslararası Politikada Karşılıklı Bağımlılık ve Küreselleşme Üzerine Bir İnceleme. Uluslararası İlişkiler Dergisi, 6 (23).
- Hürriyet 2015. İşte Katar ile askeri anlaşmanın detayları, <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/iste-katar-ile-askeri-anlasmanin-detaylari-29234032> (13.06.2020).
- Keohane, R. O. ve Nye, J. (2015). Güç ve Karşılıklı Bağımlılığı Yeniden Ele Almak. Uluslararası İlişkiler Dergisi, 12. <https://doi.org/10.33458/uidergisi.463029>.

- Kıbaroğlu, M. (2011). Arap Baharı ve Türkiye. Adam Akademi, 1 (2).
- Konukçu, Y. (2018). İran'ın Bölgesel Güvenlik Stratejisi. Bitlis Eren Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik İzdüşüm Dergisi, 3 (3).
- Kurşun, Z. (1998). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti.
- Kurşun, Z. 2002. Katar, <https://islamansiklopedisi.org.tr/katar> (20.11.2020).
- Kurşun, Z. (2018). Osmanlı Devleti'nin Basra Körfezi Siyaseti. FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (12), 1–27.
- Mevlütöğlu, A. (2017). Katar-Suudi Arabistan Krizinin Savunma ve Güvenlik Boyutu. Ortadoğu Analiz, 9 (80), 76–79.
- Oktav, Ö. Z. (2013). Arap Baharı ve Türkiye-Körfez Devletleri İlişkileri. Middle Eastern Analysis/Orta Doğu Analiz, 5 (51).
- Özcan, Ö. F. ve Devran, Y. (2018). Katar Krizi ve El Cezire. Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, 305–325. <https://doi.org/10.19145/e-gifder.340128>.
- Öztürk, M. (2010). Arap Ülkelerinde Osmanlı İdaresi. History Studies, 2 (3).
- Öztürkler, H. (2012). Katar Ekonomisinin Genel Özellikleri. Ortadoğu Analiz, 4 (45), 77–83.
- Şahin, M. ve Sarı, B. (2017). 1960-1980 Dönemi Türkiye'nin Üçüncü Dünya ve İslam Ülkeleriyle İlişkileri. Akademik Orta Doğu, 11 (2), 22–47.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı 2020. Yurt Dışı Ziyaretler, <https://www.tccb.gov.tr/receptayyiperdogan/yurtdisiziyaretler/> (27.11.2020).
- T.C. Ticaret Bakanlığı 2020. Katar Genel Bilgiler, <https://ticaret.gov.tr/yurtdisi-teskilati/orta-dogu-ve-korfez/katar/ulke-profilii/genel-bilgiler> (28.11.2020).
- Yetim, M. (2020). Türkiye Katar Ortaklığında Sert Güç. Ortadoğu Analiz, 11 (92), 24–27.



ERKEN DÖNEM İSLÂM TOPLUMUNDA ZENGİNLİK VE EKONOMİK VARLIKLARIN DEĞERLERİ

*Osman AYDIN**

ÖZ

İnsanın, dünyada varlığını idame ettirebilmesi için kendisine gerekli olan malların önemli olduğuna dair birçok ayet ve hadis mevcuttur. Malın korunması İslam dininin beş temel gayesinden biri olarak kabul edilmiştir. İslam dininin, mensupları için belirlediği mali mükellefiyetlere muhatap olabilmeleri için kişilerin nisap miktarı mala sahip olmaları (zenginlik) şartı aranmıştır. Erken dönem İslam toplumu, İslam dininin açıklanması ve pratikte uygulanması için referans kabul edilen bir dönemdir. Bu nedenle söz konusu dönemde sürekli maddi sıkıntılar yaşanmış olması çelişkili bir durum gibi görünmektedir. Nitekim, günümüze ulaşan hadis ve siyer literatüründe zenginlik ve fakirlik göstergesi birçok rivayete rastlamak mümkündür. Buna rağmen farklı nedenlerle, Müslümanlar arasında hâkim görüş, bu dönemin sürekli maddi sıkıntılar içinde geçmiş olduğudur. Ancak, hadis ve siyer kaynaklarında yer alan dönemin ekonomik değerlerine ilişkin bilgiler ve sahabe sözlerinde, yaşanan sıkıntıların geçici olduğu açıkça görülmektedir. Bu çalışma, dönemin iktisadi varlıklarına ait anlatımları ele alarak maddi sıkıntıların sürekli değil, geçici olduğunu öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinar, Dirhem, Erken Dönem İslam Toplumu, Fakirlik, Zenginlik

WEALTH AND VALUES OF ECONOMIC ASSETS IN EARLY ISLAMIC SOCIETY

SUMMARY

There are many verses and hadith that the goods necessary for man to maintain his existence in the world are important. Protection of property has been accepted as one of the five basic principles of the of Islam. In order to be subject to the financial obligations determined by the religion of Islam, a Muslim must be wealthy enough. The early Islamic society is a reference period for the explanation and practice of the religion of Islam. For this reason, the constant financial difficulties in this period seems to be a contradictory situation. In fact, it is possible to come across many narrations indicating wealth and poverty in the *hadith* and *sirah* literature that have reached today. However, for different reasons, the dominant view among Muslims is that in this period there was constant financial difficulties. Nevertheless, it is clearly seen in the information about the economic values of the period in the hadith and sirah sources and the words of the companions that the troubles experienced were temporary. This study suggests that, based on the information on the economic assets of this period the financial difficulties were not permanent but temporary.

Keywords: Wealth, Poverty, Early Islamic Society, Dinar, Dirham

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İslam İktisadı ve Finansı Doktora Programı, ORCID: 0000-0002-9035-7753, osmanaydinosman@gmail.com

Giriş

İslam dininin ilk dönemlerine ait literatür incelendiğinde fakirlik ve ihtiyaç durumunu gösteren maddi zorluklara ilişkin birçok bilginin aktarıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber *s.a.v.* ve arkadaşlarının yaşamış olduğu dönemsel maddi zorlukların ön plana çıkarılarak sürekli anlatılır olması dönemin anlaşılmasında bazı hatalı yorumlamalara neden olmuştur. Bu hatalardan biri de yaşanan maddi zorlukların sürekli olduğu, sıkıntıların dönem boyunca devam ettiği düşüncesidir. Bununla birlikte fakirlik ve zenginlikle ilgili hadislerin bağlamlarından kopararak yanlış yorumlanması, Müslümanlar arasında fakirliğin zenginlikten daha üstün olduğu anlayışını doğurmuştur. Özellikle tasavvuf öğretisi ve metinlerinde işlenen bu kabul,¹ dönemin maddi zorluklarının ön plana çıkarılmasına ve zenginliklerine ait verilerin göz ardı edilmesine katkı sağlamıştır. Halbuki döneme ait ekonomik değerlerle ilgili bilgi içeren rivayetler incelendiğinde dönemin zenginliğine dair birçok bilgiye de rastlamak mümkündür.

Bu konu kapsamında akla gelen ilk soru; erken dönem İslam toplumunda Müslümanların karşılaştıkları maddi sıkıntıların sürekli olup olmadığıdır. İslam'ın ilk yılları Mekke'de müşriklerin baskısı ve ekonomik boykotları sonucu yaşanan maddi sıkıntılar, hicretin ilk yıllarında Medine'de de devam etmiştir. Varlıklarını terk edip hicret eden ve çoğunlukla ticaret ile geçinen Müslümanların tarım ağırlıklı bir toplum olan Medine'de bir süre ekonomik sıkıntı yaşamaları beklenen bir durumdur (Bulaç, 2007). Bu ekonomik sıkıntılıların asgari düzeyde geçirilmesi amacıyla Hz. Peygamber tarafından tesis edilen kardeşlik hukuku (*muahâbât*) zamanla etkisini göstermiştir. Bu uygulamayla muhacirlerin ekonomik üretime katılmaları sağlanmış, kurulan çarşılar ile Müslümanlar, Medine ekonomisinde söz sahibi olmuşlardır (Algül, 2005). Muhacirlerin, belirli bir süre sonra ganimet gelirlerine karşılık, kardeşlik tesisleriyle sahip oldukları hurmalıklardaki haklarından vazgeçmek istemeleri, bunlara ekonomik açıdan ihtiyaçlarının kalmadıklarının, dolayısıyla ekonomik durumlarındaki iyileşmelerinin göstergelerinden biridir (Sallabi, 2016).

İslam dininin tebliğcisi olan Hz. Peygamber, dinin nasıl uygulanacağını söz ve davranışlarıyla açıklamış, yaşadığı dönemdeki Müslümanlara (sahabeler) ve sonrakilere örnek olmuştur. Özellikle sahabeler, sadece dini konularda değil diğer konularda da ona tabi olmaya aşırı özen göstermişlerdir. Bu nedenle, Hz. Peygamber ve sahabelerinin yaşadığı ve *Asr-ı Saâdet* olarak adlandırılan bu dönem, Müslümanlar için referans kabul edilmiş ve Müslümanların davranışlarını etkilemiştir (Özaydın, 1991). Dolayısıyla, ilgili döneme ilişkin zenginlik ve fakirlik gerçeğinin ve

¹ Detaylı okuma için, Ayan, Dursun, "İslâm Tasavvuf Zihniyeti Yoksulluğu Teşvik Eder mi? Bazı Edebî Metinler Üzerine İzlennimler" Yardım ve Dayanışma Dergisi, 2010 c.1 s.1; Güner, Osman "Erdem ve Esaret Arasında Yoksulluk-İslam Geleneğinde Yoksulluk Söyleminin İzdüşümleri" Marife Dergisi, 2002, c2.s2.

bu dönemde yaşayanların bu konudaki davranışlarının tarih boyunca tüm Müslümanları etkilemiş olması kaçınılmaz bir gerçektir.

Müslümanların ekonomik açıdan neden geri kaldığı sorunu Müslüman ve gayrimüslim birçok araştırmacı tarafından ele alınıp tartışılmıştır (Kurt, 2008). Birçok farklı görüş ileri sürülse de ortak olan düşünce; İslam'ın yanlış yorumlarından kaynaklanan kadercilik, miskinlik ve tembellik gibi anlayışların Müslümanların gerilemesinde etkili olduğudur. Ülgener'e göre İslam, kalkınmayı ve gelişmeyi teşvik eder, ilerlemeye engel değildir. Ülgener, özünden uzaklaşmış batını tasavvuf anlayışının Müslümanların dünyadan uzaklaşmasında etkili olduğu dolayısıyla toplumun gerilemesine neden olduğu görüşündedir (Demirpolat, 2002). Erken döneme ait eksik bilgiler ve farklı amaçlarla bilinçli olarak uydurulmuş hadisler (mevzu hadis) bu yanlış yorumların en önemli kaynaklarından. Müslüman toplumların mevcut geri kalmış durumlarından kurtulabilmeleri için bu döneme ait gerçek bilgilerin ön plana çıkarılması önem arz etmektedir (Köten, 1990). Bu nedenle dönemin, zenginliğin ortaya konması, Müslümanlar arasında yaygın olan dünyadan uzaklaşma ve fakirliğin üstünlüğü anlayışının sorgulanmasında etkili olacağı düşünülmektedir.

Dönemin ekonomik durumunun anlaşılmasındaki bir başka sorun ise varlıkların ifade edildiği ölçü birimlerinin güncel değerleriyle bilgi eksikliğidir. Bu eksiklik, dönemin ekonomisi konusunda bilgilerin yanlış yorumlanmasına dolayısıyla dönemin yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere, dinar ve dirhem'in güncel değerlerini ve bunlar arasındaki 1/10 oranlık satın alma değer farkını bilmeyen bir okuyucu için, ekonomik varlıkların bu birimlerden herhangi biri veya diğeriyle ifade edilmesinde bir fark olmayacaktır.

Bu çalışma, ilgili döneme ait sıkıntıların sürekli olmadığını, zamanla hem kişilerin ve toplumun hem de devletin refah seviyesinin arttığını öne sürmektedir. Çalışmada, ilgili dönem ekonomisine ait bilgilerde yer alan alışveriş, ganimet, miras, mehir gibi iktisadi varlıkların değerlerinden yola çıkılarak toplumun maddi durumuna ilişkin değerlendirmeler yapılmıştır. Elde edilen sonuçların yorumlanmasında İslam'ın zenginlik ölçütü olan zekât nisabı referans alınmış, kısaca bu konuya değinilmiştir. Günümüz hayat standartları ile kıyaslanması ve dönemin ekonomik değerlerinin daha iyi anlaşılması amacıyla zaman zaman varlıkların bugünkü değerlerine ilişkin hesaplamalara yer verilmiştir.

Çalışmada yer verilen bilgiler bizi, hicretten sonra kazanılan savaşlarda elde edilen ganimetler, zekât, cizye ve haraç gibi gelirler ve ticaretteki gelişmeler neticesinde belirli bir süre sonra toplumda maddi bir refaha ulaşıldığı, bu durumun özellikle ikinci halife Ömer zamanında daha da arttığı sonucuna ulaştırmaktadır. Zenginlikle ilgili rivayetlerin olduğu dönemlerde -tabidir ki- fakir ve yoksul durumda olanlar da vardır ve bunun inkar edilmesi mümkün değildir, bu durum

rivayetlerde açıkça görülmektedir (Köksal, 2007). Zenginlik göstergelerinden biri olan kişisel servetlerin, toplumun refahına ne ölçüde katkı sağladığı ayrıca araştırılması gereken bir konudur. Ancak İslamiyet için malını ve canını feda etmektен çekinmeyen sahabelerin, maddi sıkıntı çeken toplumun durumundan bigâne servet biriktirmiş olmaları da mümkün görünmemektedir.

Döneme ait rivayetlerde ekonomik değerlerle ilgili bilgiler, para, ölçü ve tartı birimlerinin yanı sıra deve, koyun gibi hayvanlar ve hurma, arpa, buğday gibi zirai ürünlerle ifade edilmiştir. Bu durum, varlıkların güncel değerlerinin tespitini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, zekât nisabı gibi maddi değerlerin tespitine yönelik yapılan çalışmalarda olduğu gibi dönemin altın parası dinar referans alınmış, dinarın ağırlığından yola çıkılarak değerlerin tespiti yoluna gidilmiştir. Dönemde kullanılan para ve ölçü birimlerinin bugünkü metrik değerlerine ilişkin farklı görüşlerin bulunması da bu tür çalışmaların zorluklarından biridir. Bu nedenle, çalışmada bu farklılıklara değinmeden Hanefi fıkıh kitaplarında kabul edilen değer ve ölçüler kullanılmıştır.

Tarihi bilgilere dayanılarak yapılan bu çalışmada birincil kaynaklar ilgili dönem hakkında detaylı bilgi sağlayan siyer ve hadis kitapları olmuştur. Bu kitaplar içinde birbiriyle çelişen bilgilere rastlanılsa da bu konu, ilgili bilim dallarının çalışma alanına girmektedir. Bu nedenle verilen bazı örneklerle ait farklı rivayetler bulunsa da mümkün mertebe bu tür örneklerden kaçınılmaya çalışılmıştır.

Literatürü incelediğimizde de dönemin zenginliğine ilişkin görüş bildiren benzer bir çalışmaya rastlamadık. Bununla birlikte, ilgili dönemde ticari malların fiyatları, servetler, miraslar gibi bilgilerin derlendiği farklı konularda yapılan çalışmalar mevcuttur. Altınay (2006), zenginler ve fakirler ile ilgili yaptığı çalışmada özellikle Emevî dönemini incelemiş, zenginleşmenin nedenleri ve bazı kişilerin servetlerine ilişkin bilgiler derlemiştir. Güler (2009), Uluslararası Şehir ve Medeniyet sempozyumunda Medine dönemindeki fiyatların tespiti ile ilgili bir bildiri sunmuştur. Kallek (2018), “Sosyal Servet, İslam’da Yönetim-Piyasa İlişkisi” adlı kitabında, Asr-ı Saâdetteki fiyatlara değinmiş, sahabelerin servetlerine detaylı bir şekilde yer vermiştir. Ayrıca Kuran Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından 2004 yılında Bursa’da düzenlenen sempozyumda özellikle zekât nisabı ve fitır sadakası başta olmak üzere maddi ölçülerin güncel değerlerinin tespiti için benzer kıyaslama ve değerlemeler içeren bilgiler sunulmuş, değerler fıkhi yönden ele alınmıştır.²

Çalışmamızın, dönemin ekonomisi, hayat standartları, alışveriş ve ticareti ile ilgili yapılacak akademik çalışmalarda araştırmacılara fayda sağlayacağını düşünüyoruz. Ayrıca çalışmada yer

² Sempozyum bildiler ve müzakereleri Kurav Yayınları tarafından 2006 yılında Yunus Vehbi Yavuz editörlüğünde “Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri” adı ile yayınlamıştır.

verilen söz konusu varlıkların bugünkü değerlerinin tespitinin, döneme ait olayların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı, fakirlik ve zenginlik ile ilgili yerleşmiş ön kabulün sorgulanmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1. Kavramsal Çerçeve

Zenginlik, topluma ve zamana göre değişen, insanlar arasında göreceli bir kavramdır. Sözlükte Zenginlik, “zengin olma durumu”; zengin ise “Parası, malı çok olan, varlıklı, varısl, varyetli, yoksul karşıtı” olarak tanımlanmıştır (TDK, 2021). Zenginlik için, şu miktar mala sahip olan zengindir gibi evrensel bir alt sınır belirlemek doğru olmamakla birlikte ihtiyaç üzerinden bir tanımlama yapmak ve sınır belirlemek daha kolay olacaktır. Bu nedenle biz de çalışmada İslam’ın ihtiyaç üzerinden belirlemiş olduğu zenginlik tanımını kabul edeceğiz. Bu da detayları aşağıda geleceği üzere kısaca “ihtiyacının dışında nisap miktarı mala sahip olma durumu” olarak özetlenebilir.

Erken dönem ifadesiyle çalışmayı, İslam Devleti’nin başlangıcı olarak kabul edilen Hz. Peygamberin Medine’ye hicretiyle Hz. Ömer’in hilafeti dönemi ile sınırlandırdık. Miladi 610-644 (Hicri 1-23) yıllarını kapsayan bu dönemin başlangıcında İslam toplumu maddi sıkıntılar yaşamış, hicret sonrasında gelen askeri başarılar ve İslamiyet’in yayılmasıyla özellikle başkent Medine’de refah ve zenginlik seviyesi artmıştır. Bu nedenle bu döneme ait örnek verilerin konumuzun değerlendirilmesi için yeterli olacağını düşünüyoruz.

2. Dönemde Kullanılan Para ve Ölçü Birimleri

Kuran’da ekin bitmeyen vadi olarak nitelendirilen İslamiyet’in doğduğu Mekke ve çevresi, Kabe’ye olan saygı nedeniyle dini bir merkez olarak kabul edilmiş, bu durum çevre kabileler ile ticaretin gelişmesine neden olmuştu. Daha sonraları, Suriye (Bizans), Irak (Pers), Yemen ve Habeşistan ile yapılan “ilâf” anlaşmaları uluslararası ticaretin gelişmesini sağlamış, bununla birlikte Mekke ve çevresi doğu ve batı arasında ticari bir köprü konumuna gelmişti (Hamidullah, 1961). Yoğun bir ticari hareketliliğin olduğu bölgede alışveriş, trampa ve paralar ile yapılmaktaydı. Araplara ait para bulunmadığı için tedavülde dönemin hâkim devletleri olan Bizans’ın altın parası “Dinar” ile Sasaniler’in gümüş parası “Dirhem” kullanılmaktaydı (Şimşir, 2018) yani çift metal para sistemi mevcuttu. Cahiliye döneminde de kullanılan bu paralar, Hz. Peygamber ve râşit halifeler döneminde de değiştirilmeden kullanılmaya devam edilmişti. İlk İslam parası Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervan tarafından Hz. Peygamber dönemindeki dinar ağırlıkları dikkate alınarak bastırılmıştı (Makrizi, 1953). Aynı zamanda ağırlık ölçüsü olarak da kullanılan temel para birimleri Dinar ve Dirhem ile birlikte çeşitli büyüklük ve ağırlıklarda altın ve gümüş paralar da

mevcuttu (Makrizi, 1953). Basılı sikke halinde bulunan dinar ve dirhemlerin yanı sıra ödemelerde külçelerden kesilerek ve tartılarak altın ve gümüşün kullanıldığı da oluyordu. Varlıkların değerlerine ait bilgiler daha çok dinar ve dirhem para birimleri ile ifade ediliyor, özellikle büyük değerler için ölçüt olarak deve ve koyun gibi hayvanlar kullanılıyordu.

Dönemin ekonomik varlıklarının bugünkü değerlerine ulaşabilmemiz için öncelikle bu varlıkları ifade etmede kullanılan birimlerin (para/hayvan) güncel değerlerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Hayvanların değerleri zamana ve mekâna göre değiştiği için bugünkü piyasa fiyatları üzerinden bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Bu nedenle dönemin para birimlerinden yola çıkmak daha doğru olacaktır. Ödemelerin altın ve gümüş külçelerden kesilerek de yapılabilmesi, para olarak kullanılan dinar ve dirhem metal değerleri ile nominal değerlerinin eşit olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bunların ağırlıklarının tespit edildikten sonra bugünkü kurlar ile güncel değerlerine ulaşmak mümkündür. Bunların herhangi birinin tespiti, diğer varlıkların da değerlerine ulaşmamıza imkân sağlayacaktır.

Ağırlıkların tespitine ilişkin birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen üzerinde ittifak edilmiş bir sonuca ulaşılamamıştır (Hinz, 1990). Dinar ve dirhem ağırlıklarıyla ilgili bilgilerde arpa, buğday, hardal tanesi gibi bitki ve tohumların kullanılmış olması, sonraki dönemlerde bu maddelerle yapılan ölçümlerle farklı sonuçlara ulaşılmamasının en önemli nedenidir. Bundan dolayı, fıkhîta miskal, sa', dirhem, dinar ve benzeri birimlerle belirlenmiş maddi ölçülerin bugünkü değerlerinin tespiti konusu mezhepler arasında farklılıklara neden olmuştur. Bununla birlikte, -konumuzla ilgili olarak- para birimleri arasındaki ilişkinin ağırlık bakımından 10 dirhem 7 dinara eşit olduğu dolayısıyla aralarında 7/10'luk ağırlık oranının sabit olduğu konusunda mezhepler arasında ittifak mevcuttur (Erkal, 2014). Satın alma değeri olarak 10 dirhem 1 dinara eşit olduğu ise nisap miktarlarında ve birçok hadis rivayetinde görülmektedir (Serahsi, 2008c). Öyle ise, dinar veya dirhemden herhangi birinin ağırlığının bugünkü metrik ölçülerle tespit edilmesi durumunda güncel değeri belirlenebilecek ve diğer para biriminin ağırlığı ve değeri de tespit edilmiş olacaktır.

Dinar ve dirhem ağırlıkları konusundaki bilgilerden yola çıkıldığında birçok farklı değere ulaşılması kaçınılmaz olmuştur. Ağırlık tespiti için bir başka yöntem günümüze ulaşan sikkelerin fiziki olarak tartılmasıdır ancak müzelerde bulunan en erken Emevî dönemine ait sikkelerin tartılması sonucunda da farklı ağırlıklara ulaşılmıştır. Bunun nedeninin aşınma ve bilinçli eksiltmeler olduğu düşünülmektedir (Bayındır, 2000). Son dönemlerde yapılan çalışmalarda sikkelerin hassas ayar ölçüsü olarak kullanılan "Sence" denilen cam aletlere ulaşılmış, bunlarla yapılan ölçümlerde dinarın ağırlığının 4,25 gr olduğu tespit edilmiştir (Erkal, 2014). Bu durumda, dinar ile dirhem arasındaki 7/10 ağırlık oranından dirhem 2,975 gr olduğu sonucuna ulaşılır.

Ancak ilgili dönemde altın ve gümüşün 1/10'luk satın alma değerleri ile bugünkü madeni değerleri arasında gümüş aleyhine ciddi bir fark oluşmuştur (Tabakoğlu, 2004). Bu nedenle, döneme ait hesaplamaları altın para olan dinarın bugünkü değeri üzerinden yapmak daha doğru sonuç verecektir. Nitekim zekât nisabının güncel değerinin belirlenmesi hakkında hesaplamalar da altın para dinar üzerinden yapılmaktadır (Güman, 2018). Sonuç olarak dinarın ağırlığından yola çıkarak dönemin temel para birimleri olan dinar ile dirhem bugünkü değerlerini aşağıdaki basit hesaplama ile tespit etmek mümkündür.

$$\text{Formül-1: } 1 \text{ Dinar} = 4,25 \text{ gr. Altın} * 448,54 \text{ TL (Gr. Altın)} = 1.906,30 \text{ TL}^3$$

$$\text{Formül-2: } 1 \text{ Dirhem} = 1 \text{ Dinar} / 10 = 190,63 \text{ TL}^4$$

Çalışmada yer verilecek örneklerde geçen ve dönemde en çok kullanılan para ve ölçü birimlerinin değerlerini detaylandırmadan aşağıdaki tablodaki gibi özetlemek mümkündür.

Tablo 1: Dönemde Kullanılan Ölçü Birimleri ve Para Birimleri

Ölçü Adı	Türü	Metrik Karşılıkları	Kıyas	TL Değeri
Dinar	Altın Para Birimi	4,25 gr	10 Dirhem	1.906,30
Dinar	Ağırlık	4,25 gr	7 Dirhem	
Dirhem	Gümüş Para Birimi	2,975 gr.	1/10 Dinar	190,63
Dirhem	Ağırlık	2,975 gr.	7/10 Dinar	
Nevat	Para Birimi	-	5 Dirhem	953,15
Ukiyye	Ağırlık ve Para Birimi	119 gr.	40 Dirhem	7.625,20
Neş	Para Birimi	-	20 Dirhem	3.812,60
Miskal	Ağırlık	4,25 gr.	7 dirhem	-
Müd	Ağırlık, Hacim	675 gr. / 0,688 lt.	-	-
Sa'	Ağırlık, Hacim	3.800 gr.	4 Müd	-
Rıtl	Ağırlık	1.428 gr.	480 Dirhem	-

Kaynak: (Zuhayli, 2006)'daki bilgiler ile tablo haline getirilmiştir.

3. İslam'da Zenginlik ve Zenginlik Ölçütleri

Müslümanlar arasında zenginliğin mi yoksa fakirliğin mi üstün olduğu konusu önceden beri tartışılan bir konu olarak süregelmiştir. Bu konu hakkında kitaplarda özel bölümler ayrılmış, müstakil risale ve eserler yazılmıştır.⁵ Bir tarafta, özellikle tasavvuf kitaplarında, fakirliğin

³ Borsa İstanbul 31.12.2020 tarihli altın fiyatları: <https://www.borsaistanbul.com/tr/sayfa/316/metal-fiyatlari>

⁴ Dinar ve dirhem bundan sonraki kullanımlarında ondalık rakamlar dikkate alınmayacaktır.

⁵ Örneğin; İbni Kayyim El-Cevziyye'nin (751/1350) "Uddetü's-Sâbirîn ve Zahîretü'ş-Şâkirîn" (Kahire 1341, 1349; nşr. Nuaym Zerzûr, Beyrut 1983; nşr. Ve İmamı Birgivi olarak tanınan Osmanlı alimi Muhammed b. Pîr Ali'nin "el-Mufâdala Beyne'l-Ganiyyi'ş-Şâkir ve'l-Fakiris-Sabir" adlı risaleleri, İmamı Gazali, "Kimya-ı Saadet – Fakr ve Zühd" bölümü.

üstünlüğü, dünyanın geçici olduğu, mala ve servete önem verilmemesi gerektiği savunulurken, diğer tarafta Müslüman toplumun geri kalmasının en önemli nedenlerinden birinin, fakirliğin üstün görülmesi düşüncesinin olduğu belirtilmektedir (Kurt, 2008). Her iki taraf da görüşlerini ayet ve hadislerle dayandırarak kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, fakirliğin üstünlüğü düşüncesi Müslüman toplumlar arasında daha yaygın kabul görmüştür. Sancaklı (2001) tarafından yapılan, fakirlik ve zenginlik ile ilgili hadislerin değerlendirildiği çalışmada bu konu detaylıca ele alınmış, fakirliğin üstünlüğü konusunda delil olarak sunulan hadislerin ve ayetlerin bağlamlarından koparılarak yanlış yorumlanması eleştirilmiştir. Tartışmalara bakıldığında konu ile ilgili ayet ve hadislerde fakirliğin ve zenginliğin mutlak bir üstünlük olmadığı, övgü ve yergilerin bu hallerdeki davranışlar ile ilgili olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Sancaklı, 2001).

Bununla birlikte toplumu oluşturan insanların tamamının ekonomik açıdan aynı seviyede olmaları ilahî kural gereği mümkün değildir (Nahl, 16/71). Her toplum ve zamanda olduğu gibi İslam toplumunda da zengin ve fakirler bulunmuştur. Fakirlerin gözetilmesi birçok ayet ve hadiste emredilmiştir, bu da ancak zenginlerin infakı ile dolayısıyla toplumda zenginlerin varlığı ile mümkün olacaktır. İslam'da zengin ve fakir arasında hak ve ehliyet açısından herhangi bir ayırım yapılmamış, bedeni ibadetlerde her iki grup da aynı mükellefiyetlere tabi tutulmuştur. Bununla birlikte zenginlere, varlıkları ile ilgili zekât, kurban ve sadaka gibi ek mükellefiyetler getirilmiştir (Komisyon, 2012). Kur'an'da, infakın ihtiyaç fazlası maldan yapılması gerektiği buyurulmuştur ki (Bakara 2/219) bu da zenginlik demektir. Hz. Peygamber, zekâtın ancak zenginlikten dolayı olacağını belirtmiş, Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz'a, onların zenginlerden zekât alıp fakirlere vermesini emretmiştir (Buhari, 2002).

İslam hukukunda zenginliğin ölçüsü mali mükellefiyetler için belirlenmiş nisap miktarlarıdır. Dolayısıyla, asıl ihtiyaçlarından fazla olarak, zekât mükellefiyeti gerektirecek nisap miktarı mal varlığına sahip olma durumu İslam'da zenginlik olarak kabul edilmiştir (Serahsi, 2008a). Asıl ihtiyaçlar, gerçekten veya takdirensi insanı helak olmaktan koruyan ihtiyaçlar olarak tanımlanmıştır (İbni Abidin, 1983). Bu nedenle, asıl ihtiyaçlarından fazla nisap miktarlarında mala sahip olan kişi zengin, bu miktarların altında mala sahip olanlar ise fakir olarak kabul edilmektedir. Zekâtın verileceği yerler Kur'an'da belirtilmiş olup bunlardan biri de fakirlerdir. Evi, bineği, ev eşyası olan kişi fazladan nisap miktarı mala ulaşmadığı sürece fakir sayıldığı için kendisine zekat verilebilmektedir (Zuhayli, 2006). Hz. peygamber döneminde asıl ihtiyaçtan sayılan mal varlığı 10.000 dirhem olduğu halde zekât alan kişilerin olduğu aktarılmaktadır (Ebu Yusuf, 1973). Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle dayanarak zenginlik sınırının 40 dirhem ve 50 dirhem olduğu da kaynaklarda yer almakta ise de Serahsi (2008b), zekâtın verilemeyeceği kişiler bahsinde söz

konusu hadisi zikredip, bu hadiste belirtilen zenginlik miktarının dilenme/isteme yasağı olduğunu belirtmiştir.

Söz konusu nisap miktarları ve bunlar üzerinden ödenecek zekât miktarı, Hz. Peygamber tarafından o dönemde en çok kullanılan mallar ile belirlenmiştir. Farklı mallar üzerinden belirlenen nisapların değer olarak birbirine eşit olduğu ve bu değer bir ailenin bir yıllık ihtiyacını karşılayacak miktar olduğu kabul edilmektedir (Komisyon, 2012). Dihlevi (1994), nisap miktarının belirlenmesinden en küçük ailenin eşlerden, bir hizmetçi ve bir çocuk veya buna yakın sayıda kişilerden meydana geleceğini belirtirken o dönemin standardının dikkate alındığını ifade etmektedir.

Yukarıda aktarılanlardan sonra şunları söylemek mümkündür. İçinde bulunduğu ekonomik konum itibarıyla kendisinin ve ailesinin bir yıllık ihtiyacını karşılayabilecek derecede maldan fazla olarak nisap miktarı mala sahip olan kişi zengin kabul edilecektir (Serahsi, 2008b). Hz. Peygamber döneminde eşit olduğu kabul edilen nisap miktarlarının bugünkü değerleri arasında büyük farklar olduğu açıktır, bu nedenle para, ticari mal ve benzeri varlıkların altın nisabı ile hesaplanması gerektiği görüşü benimsenmiştir (Güman, 2018). Hz. Peygamber, altında değer 200 dirheme (20 dinar) ulaşmadıkça zekât olmadığını belirtmiştir (Ebu Davud, 2009). Kasım b. Sellam (2016), Hz. Peygamber ve Hz. Ömer tarafından zekât amilleri için düzenlenen yazılarda altın nisabının 20 Dinar (85 gr.) olduğunu aktarmaktadır. Altın ve gümüşün nisap miktarında âlimler ittifak etmişlerdir (Zuhayli, 2006). Dolayısıyla, aşağıdaki basit hesaplama ile dönemin zenginlik ölçütünün bugünkü değerinin 38.126 TL olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

$$\text{Formül-3: } 20 \text{ Dinar} * 4,25 \text{ gr.} = 85 \text{ gr.} * 448,54 \text{ TL} = 38.126 \text{ TL}$$

Bununla birlikte, insanların yaşam standartları yaşadığı zaman ve konuma göre değiştiği açıkça ortada olan bir gerçektir. İlgili dönemde insanların ortalama yaşam standartları için barınma, giyim ve yiyecek ihtiyacının karşılanması yeterli iken, günümüzde eğitim, iletişim, ısınma, ulaşım vb. birçok ihtiyacın da göz önünde bulundurulması gerektiği herkes tarafından kabul edilecek bir durumdur. İlgili dönemin ihtiyaçlarının karşılanmasına yetecek miktarda mallar ile belirlenen nisap miktarı ve zenginlik ölçütü günümüz Türkiye'sinde asgari geçim seviyelerinin de altında kalmaktadır. Bu nedenle, zekât nisap miktarının, yani zenginlik ölçüsünün yeniden değerlendirilerek güncellenmesi gerektiği konusu birçok araştırmada dile getirilmektedir (Güman, 2018).

Günümüzde insanların zenginlik, fakirlik ve yoksulluk gibi ekonomik durumları ilgili araştırma ve veri yayınlayan birçok uzman kuruluş bulunmaktadır. Bu araştırmalardan biri de

Türk-İş tarafından her ay yayınlanan “açlık ve yoksulluk sınırı” araştırmasıdır. Bu çalışmada Açlık Sınırı, “Dört kişilik bir ailenin sağlıklı, dengeli ve yeterli beslenebilmesi için yapması gereken aylık gıda harcaması tutarı”; Yoksulluk Sınırı ise “gıda harcaması ile birlikte giyim, konut (kira, elektrik, su, yakıt), ulaşım, eğitim, sağlık ve benzeri ihtiyaçlar için yapılması zorunlu diğer aylık harcamalarının toplam tutarı” olarak belirlenmektedir (Türkış, 2021). Aralık 2020 için belirlenen bu tutarlar dikkate alınarak bir hesaplama yapıldığında insanların ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için gerekli alt sınırın altın cinsinden miktarının 225,70 gr olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Formül-4: *Yoksulluk Sınırı=8.436*12 ay=101.232 TL/448,54=225,70 gr. Altın*

Özetle, Hz. Peygamber döneminde bir ailenin temel ihtiyaçları için 85 gr altın yeterli iken bugünkü ihtiyaçlar ancak 225,70 gr. altın ile karşılanabilmektedir. Dolayısıyla, dönemin ekonomik durumunu anlamak için dinarın (altının) bugünkü değerini hesaplamak pratik ve kolay olsa da güncel ihtiyaçlar ile kıyaslandığında yetersiz kalacaktır. Bu nedenle, verilen örneklerin bugünkü değerlerini yorumlanmasında bu konunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

4. Dönemin İktisadi Varlıkların Değerlerine İlişkin Rivayetler

Tarih boyunca insanlar, doğası gereği topluluk halinde yaşamış, karşılayamadığı ihtiyaçlarının temini için bulunduğu toplumla alışveriş halinde olmuştur. İnsanların ihtiyaçları, içinde yaşadığı toplum, zaman ve mekâna göre değişmiş, dolayısıyla takas ve alışveriş yaptığı mal ve hizmetler farklılık göstermiştir. İslamiyet’in ilk dönemlerinden gelen hadis ve tarih nakillerinde toplumun alışverişi ile ilgili birçok bilgi bulunmakla birlikte mal ve hizmet çeşitliliği doğal olarak toplumun ihtiyaçları ile sınırlı kalmıştır. Bu mallardan bir kısmı yukarıda da değindiğimiz üzere değer tespitleri için de kullanılmıştır. Tarihi nakillerden çıkarabildiğimiz bazı mal ve hizmetlerin fiyatları ile bugünkü yaklaşık değerlerini aşağıdaki gibi tespit etmek mümkündür.

5. Kıymet Takdirinde Kullanılan Mallar

İlgili dönemde kullanılan para birimlerinin yanı sıra varlıkların değerlerinin ifade edildiği ve özellikle büyük tutarlı ödemelerde kullanılan hayvanlar, deve, koyun ve sığırdır. Bize ulaşan farklı rivayetlerden yola çıkarak bu hayvanların dönemdeki değerlerini ve güncel değerlerini aşağıdaki bilgiler ile tespit etmek mümkündür.

Çölün doğası gereği deve, Araplar arasında önemli bir yere sahiptir, öyle ki; Arap dilinde deve için yüzlerce kelime olduğu belirtilmektedir. Etinden ve sütünden faydalanılmakla birlikte, Araplar tarafından “çöl gemisi” olarak adlandırılan deve, ticaret kervanları için vazgeçilmez bir taşıma aracı olarak kullanılmaktaydı (Önkal & Bozkurt, 1994). Bu nedenle döneme ilişkin

rivayetlerde deve ile ilgili birçok bilgi bulunmaktadır. Devenin fiyatı ile ilgili gelen bilgiler arasında büyük farklılıklar olduğunu görüyoruz. Bu durum rivayet ve nakillerdeki hatalar nedeniyle olabileceği gibi develerin özellikleri, cinsi, yaşı, rengi ve işlev farklılıkları nedeniyle olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ancak birçok bedelin deve ile belirlenmiş olması, toplumun kabul ettiği cins ve yaşta bir deve standardının olduğunu göstermektedir. Bunun da zekât nisabında belirtilen 2 yaşındaki dişi deve olduğu ve değerinin 40 dirhem olduğu kabul edilmiştir (Serahsi, 2008a). Develerin fiyatlarıyla ilgili farklı değerlerin rivayet edildiği aşağıdaki örnekler dönemin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Ebubekir, Hicret için iki deveyi 800 dirheme almış, daha sonra Hz. Peygamber *s.a.v.* kendi bineceği devenin bedeli olan 400 dirhemi vererek Ebubekir'den deveyi satın almıştı (İbni Sad, 2015a). Hadis kitaplarının aktardığına göre, Hz. Peygamber bir yolculuktan dönerken Câbir b. Abdullah'ın devesini 1 ukıyyeye (40 dirhem) satın almıştı (Buhari, 2002). Hz. Ömer, kurban için 300 dinara (3.000 dirhem) bir deve satın aldığını, bunu satıp yerine başka develer alıp alamayacağını Hz. Peygamber'e sormuştu (Ebu Davud, 2009). Hz. Peygamber, kasten öldürmenin diyetini farklı yaşlarda 100 deve olarak belirlemişti, o zamanda belirlenen farklı yaşlardaki 100 devenin bedeli 800 dinar ve/ya 8.000 dirhemdi, Hz. Ömer zamanında deve fiyatların artması ile bu miktarlar 1.000 dinar ve 12.000 dirhem olarak güncellenmişti (Ebu Davud, 2009).

Koyun da deve gibi, bu dönemde insanların en çok yetiştirdiği ve faydalandığı hayvanlardan olması nedeniyle birçok rivayette zikredilmiştir. Devede olduğu gibi koyunda da yaşına ve cinsine göre fiyat değişikliği olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in bir sahabeye koyun alması için bir dinar verdiği, bu sahabenin bununla 2 koyun alıp, birini 1 dinara satarak 1 dinar ve 1 koyunla Hz. Peygamber'e geldiği anlatılmaktadır (Tirmizi, 2007). Bu rivayetten bir koyunun yarım ila 1 dinar yani 5 dirhem ila 10 dirhem arası olduğu görülmektedir. Yine, koyun cinsinden belirlenen zekât nisabının 40 koyun olmasından, nisapların eşitliği görüşü ile bir koyunun yarım dinar yani 5 dirhem olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Koyun ile ilgili bir başka kıymet takdirini zekât tahsilatı ile ilgili aktarılan rivayetlerde görmek mümkündür. Buna göre ödenmesi gereken zekât miktarı 5 yaşında bir deveye ulaşır ve mükellefin elinde bu yaşta bir deve yoksa 4 yaşında devesi alınır ve üzerine 2 koyun veya 20 dirhem fark alınır; veya bu kişinin 6 yaşında bir devesi varsa bu deve alınır ve yaş farkı olarak 2 koyun veya bunun karşılığı 20 dirhem iade edilir (Serahsi, 2008a). Bu durumda bir koyunun 10 dirhem takdir edildiğini açıkça görülmektedir. Yine, Ömer'in diyetle ilgili yapmış olduğu kıymet düzenlemesinde diyeti koyun sahipleri için 2.000 koyun olarak belirlemiş olmasından o dönemde koyunun yarım dinar ve 6 dirheme denk geldiğini söylemek mümkün olacaktır.

Bölgenin coğrafi yapısı itibarı ile bakımı deve ve koyuna göre daha zor olan sığırın, daha çok Arap yarımadasının yeşillik ve tarım ile uğraşan bölgelerinde yetiştirildiği görülmektedir (Azizova, 2007). Bu nedenle alım satımı ve fiyatı ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak dolaylı olarak zekât nisabı ve diyet miktarlarından bir kıymet takdiri yapabilmek mümkündür. Buna göre zekât nisapları dikkate alındığında bir sığırın değerinin 2/3 dinar (20 dinar/30) ve yaklaşık 66 dirhem olduğunu söylenebilir. Para cinsinden 1.000 dinar ve 12.000 dirhem olarak belirlenen diyetlerin sığır cinsinden 200 adet olarak belirlenmiş olması bir sığırın fiyatının 5 dinar ve 60 dirheme denk olduğunu göstermektedir.

Kıymet takdirinde kullanılan hayvanların fiyatlarına ait rivayetlerden güncel değerlerini Tablo 2'deki gibi özetlemek mümkündür.

Tablo 2: Kıymet Takdirinde Kullanılan Hayvanların Değerleri

	Dirhem/Dinar	Kur	TL Değeri
Kıymet Takdirinde Kullanılan Deve	40 Dirhem	190	7.600
Hz. Peygamber'in Hicrette Satın Aldığı Deve	400 Dirhem	190	76.000
Hz. Ömer'in Kurban Ettiği Deve	300 Dinar	1.906	571.800
Kıymet Takdirinde Kullanılan Koyun	1 Dinar	1.906	1.906
Kıymet Takdirinde Kullanılan Sığır	66 Dirhem	190	12.540

Günlük kullanımda alınıp satılan diğer malların değerlerine ilişkin çok farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı çalışmalarda fiyatlar hakkında bilgiler⁶ derlenmiş olsa da bu malların cinsleri ve özellikleri detaylıca belirtilmediği için bunlar üzerinden bir değerlendirme yapmak bugünkü fiyatlarının tespiti açısından doğru olmayacaktır. Bununla birlikte dinar ve dirhemini satın alma gücü ve günlük ekonomik hayat hakkında fikir edinilmesi için birkaç bilgiye yer vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu konuda İbn'i Sad'ın "Tabakatu'l-Kebiyr" adlı kitabında ilgili dönemin ekonomisine dair birçok bilgi bulunmaktadır. Bu çalışma kapsamında söz konusu kitaptan derlediğimiz aşağıdaki bilgileri vermeye yetineceğiz (İbni Sad, 2015a, 2015b).

- Selman-ı Farişî, hurma yapraklarından ördüğü sepetleri 3 dirheme satıp 1 dirhemi ile hammadde alıyor, 1 dirhemini ailesine harcıyor, 1 dirhemi ile de infakta bulunuyordu.
- Hz. Ömer, halifeliği döneminde ailesi için her gün 2 dirhem harcıyordu.

⁶ Örneğin Kallek (2018), "Sosyal Servet İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi" adlı kitabının ekinde fiyatlar ile ilgili bilgilere yer vermiştir.

- Hz. Peygamber kendisinden bir şey isteyen Ensar'dan birinin çul ve su kabını 2 dirheme satmış, biri ile balta almasını diğerini de ailesine ayırmasını söylemişti.
- Hz. Peygamber 4 dirheme bir pantolon satın almıştı. 1 dinar kıymetinde bir ridâsı vardı.
- Hz. Aişe, kendisinin 5 dirhem değerinde bir elbisesi olduğunu, süslenmek isteyenlere bunu ödünç verdiğini, Hz. Peygamberden sonraki dönemde cariyelerin bile bu değerinde bir elbiseyi beğenmediğini söylemiştir.
- Hz. Ebubekir vefat ettiğinde 5 dirhemlik bir kadife elbisesi/bezi Hz. Ömer'e teslim edilmişti.
- Hz. Peygamber kendisine bir müşrik tarafından hediye edilen hülleyi kabul etmek istememiş, 50 dinar olan bedelini ödedikten sonra almaya razı olmuştu.
- Hz. Peygamber, veda haccında 4 dirhemlik bir semer üzerinde idi. Hz. Ebubekir, Azib'den on üç dirheme bir eğer satın almıştı.
- Hz. Ali, Fatıma'nın mehiri olarak dört dirhemlik bir kalkan vermişti, başka bir rivayette bir dirheme biraz et ve un almıştı.

6. Mehir Miktarları

Dönemden bize ulaşan ekonomik değer ifade eden bilgi türlerinden biri de mehir miktarları ile ilgili rivayetlerdir. Evlilik sonucu erkeğin kadına vermesi gereken maddi değer olan mehirin alt sınırı Hanefiler tarafından 10 dirhem olarak belirlenmiş, bir üst sınırının olmadığını kabul edilmiştir (Komisyon, 2012). Rivayetlerde Hz. Peygamber'in hanımları için farklı mehir miktarlarından bahsedilse de Hz. Aişe'den bu miktarların 500 dirhem olduğu nakledilmiştir (B. Algül & Habergetiren, 2019). İstisna olarak, Hz. Peygamber'in Ümmü-Habibe ile evlenmesi esnasında ise Habeşistan kralı Necaşi tarafından 4.000 dirhem mehir verilmişti (Ebu Davud, 2009). Hz. Peygamber, kızı Fatıma ile Ali'yi 400 dirhem mehir ile evlendirmişti (B. Algül & Habergetiren, 2019). Hz. Ömer kendi zamanında artan mehir miktarları için sınır koymak isterken, Hz. Peygamber'in ailesi ve kızlarının mehirinin 480 dirhemden (12 ukıyye) fazla olmadığını belirtmiştir (Ebu Davud, 2009).

Rivayetlerde 1 dirhemden 100.000 dirheme kadar mehir miktarlarına rastlamak mümkündür. Bu miktarların farklılığı, mehirin insanların ekonomik durumlarına göre değiştiğini göstermekle birlikte Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve Hz. Ömer'in bu miktar ile sınırlamak istemesinden dönemde ortalama mehir miktarının yaklaşık 500 dirhem civarı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda ortalama mehir miktarının bugünkü değerini aşağıdaki gibi hesaplamak mümkündür.

Formül-5: $500 \text{ dirhem} \times 190 \text{ TL} = 95.000 \text{ TL}$

7. Servet ve Miraslara İlişkin Bilgiler

İslam'da zenginlik tanımını yaparken ihtiyaçtan yola çıkılarak bir ölçü belirlendiğine yukarıda değinilmişti. Her toplumda olduğu gibi erken dönem İslam toplumunda da zengin ve fakir kişiler mevcuttu. Bunun yanı sıra gelen rivayetlerde bu sınırın çok üstünde varlıklara sahip kişilerin olduğu ve bunlar tarafından büyük miktarlarda miraslar bırakıldığı da görülmektedir. Bu kişilerden bazıları İslam'dan öncesinde de zengin iken zenginliği devam etmiş, bazıları da sonrasında büyük servetlere kavuşmuştur. Vereceğimiz örneklerde görüleceği üzere servet sahibi kişiler arasında Hz. Peygamber'e yakın ve sürekli birlikte olduğu kişiler de mevcuttur. Yaşanan maddi sıkıntılar devam ediyor olsaydı, bu kişilerin bu kadar büyük servet biriktirmiş olmalarının da mümkün olmayacağını söylemek yanlış olmayacaktır.

Vahiyden önce ticaretle uğraşan, ortaklıklar yapan Hz. Peygamber, vahiyden sonra da ailesinin geçimini sağlamak için ticaretle uğraşmaya devam etmiş, “*çarşıda dolaşıyor*” olması Müşrikler tarafından kınanmıştı (Furkan, 25/7). Hz. Peygamber, akrabalarını gözetir, fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine yardım, maddi sıkıntıda olan amcası Ebu Talib'e yardımcı olmak için Ebu Talib'in oğlu Hz. Ali'yi yanına almıştı. Bu bilgilerden Hz. Peygamber'in kendi ihtiyaçlarını karşılayıp kimseye ihtiyaç duymayacak ve çevresine de yardım edecek seviyenin üzerinde bir varlığa sahip olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Sancaklı (2001), Hz. Peygamber'in zaman zaman maddi açıdan sıkıntılı dönemlerinin olduğunu belirtmekle birlikte, “Kurtubi'nin Hz. Peygamberin zenginlik durumunu üç safhada değerlendirdiğini, bunlardan birinin de fetih ve ganimetler yolu ile elde edilen zenginlik dönemi olduğunu” aktarmaktadır.

Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde kendisine sahabeler tarafından faydalanması için hayvanlar ve hurma ağaçları hediye edilmişti, Nadiroğulları arazilerinin ele geçirilmesinden sonra hurma ağaçlarını sahiplerine iade etmişti (Yeniçeri, 2007). Muhayrik adlı sahabe, Hz. Peygamber'e yedi hurma bahçesi vasiyet etmişti, bu bahçelerin gelirleri ile Hz. Peygamber'in ailesinin geçimi sağlanıyor ve bazı devlet giderleri karşılanıyordu (Hamidullah, 2010). Hayber kalelerinden 2 tanesi Hz. Peygamber'e bırakılmıştı. Hz. Peygamber, buradan gelen gelirleri kendi ailesi ve uygun gördüğü kişilere dağıtır, elde edilen mahsullerden hanımlarına 80 vesk hurma 20 vesk arpa olmak üzere yıllık 100 vesk verilirdi (Yeniçeri, 1984).

Hz. Peygamber'in bir kısmı kendisine hediye edilmiş birçok hayvanı vardı, ilk satın aldığı atı 40 ukiyye (160 dirhem) idi. Binek olarak kullandığı develerinin yanı sıra çölde beslenen 20 kadar

süt devesi ve koyunları vardı (İbni Sad, 2015a). Hz. Peygamber vefatında üç ay önce gerçekleşen Veda Haccında yüz deve kurban etmişti (Köksal, 2007).

Müslüman olmadan önce 40.000 dirhem serveti olan ilk halife Hz. Ebu Bekir, bu servetiyle İslamiyet'in ilk yıllarında birçok Müslüman köleyi satın alarak hürriyetine kavuşturmuştu (Askalani, 2011). Hicret esnasında kalan parasından 5.000 dirhemini yanına almış, Medine'de ticarete devam etmişti. Mescidini nebevinin yerini 10 dinara (100 dirhem) satın almış, Tebük gazvesinde savaş hazırlıkları için malının tamamı olan 4.000 dirhemi infak etmişti (Köksal, 2007). Halifeliği zamanında kendisine yıllık 2.000 dirhem maaş tahsis edildiği, vefat ederken bunlardan biriktirdiği 6.000 dirhemi beytülmale iade ettiği rivayet edilmektedir (İbni Sad, 2015b).

İslam Devleti'nin üçüncü halifesi Osman b. Affan, Müslüman olmadan önce Mekke'nin önemli tüccarlarındı. Tebük gazvesinde yükleriyle beraber 300 deve ve 1.000 dinar infak etmişti (Tirmizi, 2007). Medine'de bir Yahudi'ye ait Rûme kuyusunu 400 dinara satın alıp vakfetmişti (İbni Sad, 2015a). Hz. Osman vefat ettiğinde 100.000 dinarı bulan gayrimenkulünün yanı sıra pek çok deve ve atı vardı, hazinesinde 150.000 dinar ve 1.000.000 dirhem bırakmıştı (Zeydan, 2012). Rivayetlerde Hz. Osman'ın 100 dirhem ve 200 dirhem değerinde elbiseler giydiği aktarılmaktadır (İbni Sad, 2015b).

Sahabenin meşhur zenginlerinden biri olan ve ticaret ile uğraşan Abdurrahman b. Avf, önce Habeşistan'a sonra da Medine'ye hicret etmişti. Tüm malvarlığını bırakıp geldiği Medine'de Sa'd b. Rebî ile kardeş ilan edilmiş, zengin biri olan Sa'd'ın malının yarısını kendisine teklif etmesi üzerine ondan sadece çarşının yolunu tarif etmesini istemişti. Tebük savaşı için 200 ukiyye (8.000 dirhem) yardımda bulunduğu malının tamamını vermişti. Üzerine 400 veya 500 dirhem değerinde elbise giyen Abdurrahman, bir hanımına 30.000 dirhem mehir vermişti (İbni Sad, 2015b). Hz. Aişe'nin bir sözü üzerine Medine'ye gelmiş olan 700 develik ticaret kervanını infak etmişti (İbni Sad, 2015b). Malının bereketlenmesi için Hz. Peygamber'in kendisine dua ettiği Abdurrahman, defalarca servetinin yarısını veya tamamını infak ettiği halde vefat ettiğinde büyük servet bırakmıştı. Hz. Peygamber'in hanımlarına dağıtılmak üzere 400.000 dinar değerinde bir bahçe vasiyet etmişti (Tirmizi, 2007), mirasından dört hanımın birine düşen miktar 1.100.000 dirhem olduğu rivayet edilmektedir (İbni Sad, 2015b). Hanımların, eşlerinin mirasından 1/8'lik hisseyi paylaştırdıkları göz önünde bulundurularak hesaplandığında mirasın 35.200.000 (1.100.000 x 4 x 8) dirhem olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

Hz. Peygamber'in halasının oğlu, ilk Müslümanlardan ve cennetle müjdelenen on kişiden biri olan Zübeyr b. Avvam'ın birçok bahçe ve gayrimenkülü vardı, İbni Sad (2015b), bu malların

tamamını katıldığı gazve ve savaşlardaki ganimetlerden elde ettiğini, vefat ettiğinde 52.000.000 dirhem miras bıraktığını aktarmaktadır.

Talha b. Ubeydullah Hz. Osman'dan 700.000 dirheme bir arazi satmış, bu bedelin tamamını aynı gece Medine'de dağıtmıştı. Yıllık geliri yaklaşık 600.000 dirheme ulaşıyordu, bu gelirden her sene Hz. Aişe'ye 10.000 dinar verirdi. Vefat ettiğinde bıraktığı menkul ve gayrimenkul mirasın değeri 30.000.000 dirhem değerindeydi (İbni Sad, 2015b).

Hz. Peygamber'in dayım dediği annesinin amcası Sa'd b. Ebû Vakkās da zengin sahabeler arasındaydı. Hastalandığında tüm malını bağışlamak istemiş Hz. Peygamber buna izin vermemişti, ailesini zengin bırakmasının daha hayırlı olacağını söylemişti (Tirmizi, 2007). Bu hastalığından iyileşen Sa'd'ın, h.54 yılında vefat ettiğinde 250.000 dirhem malı vardı.

Kaynaklarda sahabelerin zenginliğini gösteren servet miktarlarıyla ilgili, özellikle Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemine ait birçok rivayet bulunmaktadır. Kallek (2018), yaptığı çalışmada 60'dan fazla sahabenin servetini detaylı olarak derleyip ek olarak sunmuştur.

Örneklere geçen bazı varlıkların güncel değerlerini Tablo 3'de aşağıdaki gibi özetleyebiliriz.

Tablo 3: Servet ve Mirasların Güncel Değerleri

	Dirhem/Dinar	Kur	TL Değeri
Hz. Peygamberin kurban ettiği 100 deve (40 dirhem)	4.000 Dirhem	190	760.000
Hz. Ebu Bekir'in hicret esnasındaki serveti	5.000 Dirhem	190	950.000
Hz. Abdurrahman b. Avf'ın mirası	35.200.000 Dirhem	190	6.688.000.000
Hz. Osman'ın mirası (Gayrimenkuller hariç)	150.000 dinar ve 1.000.000 dirhem	1.906 190	475.900.000
Hz. Zübeyr B. Avvam'ın mirası	52.000.000 dirhem	190	9.880.000.000
Talha b. Ubeydullah'ın mirası	30.000.000 dirhem	190	5.700.000.000

8. Ganimet ve Vergilere İlişkin Bilgiler

Müslümanların, gayrimüslimlerden savaş ve fetihler yolu ile aldıkları mal ve esirlere ganimet denilmektedir (Erkal, 2005). İslam'dan önce de Arap kabilelerinin önemli gelirler kalemlerinden biri olan ganimetin bu durumu İslam'dan sonra Müslümanlar arasında da devam etmişti. Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında hicretten hemen sonra 2. yılda başlayan ve sürekli devam

eden savaşlardan elde edilen ganimetler, İslam Devleti ve kişiler için önemli bir gelir kalemi olmuştu. Hz. Peygamber, birçok kez savaştan elde edilecek ganimetlerin zenginlikleriyle sahabeleri teşvik etmişti (Ayar, 2004). İbni Kayyım (2016), Hz. Peygamber'in önceleri fakir olduğunu, Allah'ın zaferlerden elde edilen ganimetler ile onu zenginleştirdiğini söylemektedir. Hitti (1980), bazı müsteşriklerin, "ilk dönem fetihlerindeki en önemli etkenin ganimet olduğunu" belirttiklerini ve bunu destekleyecek kanıtlar sunduklarını aktarmaktadır.

Bedir savaşından bahsedilen Kur'an ayetlerinde de açıkça ifade edildiği üzere, Müslümanların yola çıkma amacı Ebû Süfyân'ın başında bulunduğu kervan mallarını ele geçirmektir (Sallabi, 2016). Vakidi (2014), bu kervanın 1.000 deveden oluşan 50.000 dinar kıymetinde mala sahip olduğunu nakletmektedir. Nitekim Müslümanlar, Bedir savaşından elde edilen ganimetlerin paylaşılması hususunda ihtilâfa düşmüşlerdi. Hz. Peygamber, savaş öncesinde, -elde edilecek ganimeti kastederek- ashabının yiyecek, binek ve giysi ihtiyaçlarının giderilmesi için Allah'a dua etmiş, savaştan sonra her birinin bir veya iki devesi olmuştu (Vakidi, 2014). Savaşta 70 kişi esir olarak ele geçirilmiş, bunların serbest bırakılması için maddi durumlarına göre 1.000 ila 4.000 dirhem arasında fidyeler takdir edilmişti. Bedir savaşından birkaç ay sonra gerçekleşen Karade Seriyesi'nin hedefi de Ebû Süfyân başkanlığındaki başka bir ticaret kervanıydı, bu kervandan 100.000 veya 125.000 dirhem kıymetinde mal ele geçirilmişti (Sallabi, 2016).

Hicretin ilk yıllarından itibaren gerçekleşen savaşlardan ganimetler elde edilmiş olsa da ekonomik rahatlığa Hayber ganimetlerinden sonra ulaşıldığını sahabe sözlerine dayanarak söylemek mümkündür (Bulaç, 2007). Hayber'in fethinden sonra başta hayvan ve silah olmak üzere birçok ganimet ele geçirilmiş, topraklarından haraç alınmaya başlanmıştı. Bu ganimetlerin yanı sıra Huyey b. Ahtab'ın, içi kıymetli eşyalar ile dolu, deve tulumuna doldurup sakladığı hazinesi de ele geçirilmişti. Bu hazinenin büyüklüğü ile bir bilgi olmamakla birlikte hazineden bir ziynet eşyası kaybeden kişinin 10.000 dinar ödediği nakledilmiştir (Köksal, 2007). Fetih sonrası, her yıl zirai ürünlerinin yarısını alma koşulu ile Hayber Yahudilerinin topraklarında kalmalarına müsaade edilmişti. Buradan elde edilen gelirden birçok sahabeye tahsisat yapılmıştı. Hz. Peygamberin hanımlarından her birine de 80 vesk⁷ hurma 20 vesk arpa veriliyordu (Belazuri, 2013). Bu hisselerden kendisine 15 vesk arpa hakkı verilen Mikdâd b. Amr, bu payı sonraki dönemde 100.000 dirheme Muaviye b. Ebû Süfyân'a satmıştı (İbni Sad, 2015a). Ganimetler toplam 1.800 paya ayrılmış, her kişiye bir pay ve atlı olanlar için fazladan iki pay verilmişti. Hz. Peygamber, hissesini satmak isteyen birinden 2 deve karşılığı hissesini satın almış, aslında ederinin daha fazla olduğunu söylemişti (Köksal, 2007). Hz. Ömer'in de Hz. Peygamberin daha önce satın aldığı 100

⁷ Serahsi (2008b), tahılın zekât nisabı 5 vesk'in 200 dirheme eşit olduğunu belirtmiştir. Bu bilgi ile 100 vesk zirai ürünün yaklaşık 4.000 dirhem civarında olduğunu tahmin edebiliriz.

hisseyi satın almış olması en az 200 develik kıymette bir alışverişin gerçekleştiğini göstermektedir. Bir hissenin 2 deveye eşit olduğu kabulü ile atlıların sayısı dikkate alınmadığında toplam ganimet değerinin 3.600 deve değerinde olduğunu söyleyebiliriz. Elde edilen ganimetlerden sonra muhacirlerin ekonomik durumlarının artması ve ihtiyaçların kalmaması nedeniyle daha önce Ensar'ın kendilerine vermiş olduğu hurma ağaçlarını iade etmişti (Köksal, 2007).

Çalışmanın ana konusu ve temel iddiasını desteklemek amacıyla bir olaya dikkat çekmek yerinde olacaktır. Müslümanlar, Hayber seferinde ciddi bir açlık sıkıntısı çekmişlerdi, Hz. Peygamber, açlığın giderilmesi ve yiyeceğe ulaşmaları için dua etmişti. Bazı sahabeler, açlıklarını gidermek için eşek eti yemeye kalkmışlar ancak Hz. Peygamber, onları bundan nehyetmişti (Köksal, 2007). Yaşanan bu olayı maddi zorluklara örnek olarak sunmak mümkündür, ancak sonrasında elde edilen ganimetler sonucu ulaşılan refahın göz ardı edilmesi dönemin yanlış yorumlanmasına neden olacaktır. Nitekim aşağıda görüleceği üzere Huneyn savaşında müşriklerden borç almak zorunda kalınması ve sonrasında ulaşın ganimetler de buna benzer bir olaydır.

Hayber'in fethinden sonra, Fedek ve Vâdil-Kurâ' Yahudileriyle de yıllık zirai ürünlerinin yarısını vermeleri karşılığında anlaşma yapılmıştı. Buradan elde edilen gelirler Hz. Peygamber'e bırakılmıştı, bu gelirler Hz. Peygamber'in ailesinin ihtiyacı ve devlet misafirleri için kullanılıyordu (Belazuri, 2013).

Yüksek miktarda ganimet elde edilen savaşlardan biri de Hevâzinler'le yapılan Huneyn savaşı idi. Mekke'nin fethinden sonra gerçekleşen bu savaşın hazırlıkları için henüz Müslüman olmamış üç kişiden toplam 130.000 dirhem borç alınmıştı. Bu savaştan 24.000 deve 40.000'den fazla davar ve 4.000 ukiyye (160.000 dirhem) gümüş ganimet olarak ele geçirilmişti (Vakidi, 2014). Müslümanlardan bedeviler, ganimetlerin dağıtılması gecikince Hz. Peygamber'i sıkıştırıp ridâsının yırtılmasına neden olmuşlardı. Yapılan hesap ve taksim ile 12.000 kişilik ordudan her bir kişiye 4 deve veya bunun karşılığı olarak 40 koyun düşmüş, at sahiplerine de biri kendisi için ikisi de atı için olmak üzere üç pay verilmişti (Vakidi, 2014). Kettanî (2013), elde edilen bu tutarların haricinde 500.000.000 dirhem Hevâzinlere bağışlandığını da bildirmektedir. Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'e gelerek, "*bugün Kureys'in en zenginini sensin*" demiş kendi ve iki oğlu için mal istemişti, bunun üzerine Hz. Peygamber gülümsemiş, her biri için 100 deve ve 40 ukiyye (160 dirhem) vermişti (Vakidi, 2014).

Hz. Peygamber, ganimetlerin beşte birlik hissesinden o an henüz Müslüman olmamış Mekke'nin ileri gelenlerinden kırka yakın kişiye (Müellefe'i Kulûb) 100'er deve vermişti. Bunlardan Safvân b. Ümeyye'ye ise vadi dolusu develer vermişti (Vakidi, 2014). Müellefe'i Kulûb'a dağıtılan

ganimetlerden rahatsız olan Ensar'a bir konuşma yapan Hz. Peygamber, "Allah'ın, fakir olan Ensar'ı kendisi ile zenginleştirdiğini" söylemiş, Ensar da bunu teyit etmişti (Sallabi, 2016).

Hz. Peygamber zamanında yaşanan askeri başarılar ve bunlardan elde edilen ganimet gelirleri Hz. Ömer'in halifeliği zamanında da devam etmişti. Hz. Ömer zamanında Irak bölgesinin kumandanı olan Sa'd. b. Ebû Vakkās, bölgede birçok savaş ve fetih gerçekleştirdi. Sâsânîlerin başkent Medâin'in fethinden elde edilen ganimetlerin beşte birini Hz. Ömer'e gönderdikten sonra kalanları 60.000 kişilik ordusuna dağıtmış, her bir kişiye 12.000 dirhem düşmüştü. Celûlâ'nın fethinden elde edilen ganimetlerden beşte birlik pay ayrıldıktan sonra 12.000 kişilik ordudan her birine 10.000 dirhem pay düşmüştü (Taberi, 2018).

Verilen örneklerden bir kısmının, belirlenen kurlar ile değerlendirilmesi sonucu ulaşılan güncel kıymetlerini Tablo-IV'de özet halinde görebiliriz.

Tablo 4: Ganimet Örneklerinin Güncel Değerleri

	Dirhem/Dinar	Kur	TL Değeri
Ebû Süfyân'ın başkanlığındaki kervanın değeri	50.000 Dinar	1.906	95.300.000
Bedir esirleri için kişi başı takdir edilen fidye	4.000 Dirhem	190	760.000
Karade Seriyyesi	125.000 Dirhem	190	23.750.000
Hayber ganimetleri (kişi başı)	2 Deve (*40 Dirhem)	190	15.200
Hayber ganimetleri toplam (Huyey'in hazinesi hariç)	3.600 Deve (*40 Dirhem)	190	27.360.000
Huneyn ganimetleri (kişi başı)	4 deve (*40 dirhem)	190	30.400
Huneyn ganimetleri toplam (4 deve*12.000)	48.000 deve değeri (*40 dirhem)	190	364.800.000
Müellefe'i Kulûb'a verilen ganimet (kişi başı)	100 deve (*40 dirhem)	190	760.000
Medâin ganimetleri (kişi başı)	12.000 Dirhem	190	2.280.000
Celûlâ ganimetleri (kişi başı)	10.000 Dirhem	190	1.900.000

9. Diğer Devlet Gelirleri

Ganimet, sadece kişiler için değil aynı zamanda devletin de önemli gelirlerinden biriydi. Ganimetlerin beşte biri (humus) ve fey gelirleri Hz. Peygamber'e ve kamuya tahsis edilmişti (Kudât, 1996). Ganimetin yanı sıra haraç, cizye, zekât ve sadaka gibi gelirler İslam devletinin diğer gelir kalemlerini oluşturuyordu. Diğer tarafta ise Medine döneminin ilk zamanlarında muhacir ve

diğer fakirlerin ihtiyaçları, devlet işlerinde çalışanların maaşları ve savaş hazırlıkları gibi devletin giderleri vardı.

Hız. Peygamber'e nelerden infak edeceklerini soran Müslümanların sayılarının gittikçe artması ile zekât ve sadaka gelirlerinde de bir artış olacağını düşünmek makul görünmektedir. Ayrıca Medine dışındaki bölgelerde zekât ve cizye gibi gelirleri toplamak üzere görevli vali ve amiller, topladıkları gelirler ile önce bölge halkının ihtiyaçlarını karşılıyor, artanları başkent Medine'ye gönderiyorlardı. Örneğin, Hız. Peygamber, Bahreyn valisi El-Hadramî'ye ve Himyer'de görevli Zür'a'ya artan gelirleri göndermesi için elçiler göndermişti (Kudât, 1996). Dönemin doğası gereği ve aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere bu gelirlerin bir kısmı nakdi, bir kısmı da aynı oluyordu. Zamanla beytül mâle ait aynı malların saklanması ve korunması için fiziki yerlerin tahsis edilmiş olması ihtiyacın üzerinde gelirin olduğunu düşündürmektedir.⁸

Yıllık mahsullerinin yarısını vermek üzere anlaşma yapılan Hayber'in mahsulünden 20.000 vesk, yaklaşık 4.800 ton zirai ürün olarak vergi geliri elde ediliyordu (Hamidullah, 2010). Yemen elçileri Hız. Peygamber ile yıllık iki bin hülle (elbise) vermek üzere anlaşmışlardı, her bir elbise bir ukiye (40 dirhem) değerinde olacaktı (Belazuri, 2013). Tebük seferi sırasında, Eyle, Ezruh ve Cerbâ halkı temsilcileri ile Hız. Peygamber ile sulh anlaşması yapmıştı, buna göre Eyle 300 dinar, Ezruh ve Cerbâ ise 100'er dinar yıllık cizye verecekti (Hamidullah, 2010). Aynı zamanda Maknâ halkı ile yapılan anlaşma da, ürettiklerinin dörtte birine karşılık kendilerinde cizye alınmayacaktı (Köksal, 2007). Hız. Peygamber, Dûmetü'l-Cendel'in liderleri ile de cizye anlaşması yapmıştı.

Hicri 8. yılında Bahreyn'de her bir erkek için bir dinar (10 dirhem) cizye vergisi konmuştu, Alâ b. El-Hadramî Bahreyn'den 80.000 dirhem değerinde mal göndermişti. Belazuri (2013) bu miktar için ne bundan önce ne de bundan sonra Hız. Peygambere bu kadar mal gelmediğini belirtir. Ebû Bekir döneminde de buradan gelen cizyeler halka eşit miktarda, kişi başı 20 dirhem olarak dağıtılmıştı (Ebu Yusuf, 1973). Ebû Bekir döneminde Hîre'nin fethinde 6.000 kişi cizye mükellefi olarak belirlenmiş, kişi başı 10 dirhem olmak üzere toplam 60.000 dirhem cizye takdir edilmişti (Belazuri, 2013). Hız. Ömer döneminde Sevâd ve Cebel'in geliri 120.000.000 vâf (170.000.000 dirhem) idi (İbni Sad, 2015b). Ebû Hüreyre, Bahreyn'den 500.000 dirhem, Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî, 1.000.000 dirhem getirmişti, Irak vergileri ise 1.000.000 ukiye olarak toplanmıştı (Ebu Yusuf, 1973).

⁸ Beytül mâle ait aynı mallar mescitte "Uliyye" denilen bir yerde saklanırdı, hayvanlara ise "Naki" adlı arazi tahsis edilmişti.

Devlet gelirlerine ilişkin bilgilerin tamamını sunmak mümkün olmamakla birlikte, yukarıda verdiğimiz örneklerden -özellikle askeri başarılarından sonra- başkent Medine'ye ciddi bir varlık akışı olduğunu görmek mümkündür. Yurtseven (2019), Hasanu'z-Zaman tarafından Hz. Peygamber döneminde elde edilen cizye gelirlerinin toplamının 165.000 dinar olarak hesaplandığını aktarmaktadır.

Devlet gelirleri örneklerinden bir kısmının belirlenen kurlar ile değerlediğimizde ulaşılan güncel kıymetlerini Tablo 5'te özet halinde görmek mümkündür.

Tablo 5: Diğer Devlet Gelirleri Örneklerinin Güncel Değerleri

	Dirhem/Dinar	Kur	TL Değeri
Hz. Peygamber dönemi Yemen gelirleri	2.000 Hülle (*40 dirhem)	190	15.200.000
Hz. Peygamber dönemi Bahreyn gelirleri	80.000 Dirhem	190	15.200.000
Hz. Peygamber dönemi toplam cizye gelirleri	165.000 Dinar	1.906	314.490.000
Hz. Bahreyn dönemi Bahreyn gelirleri	500.000 Dirhem	190	95.000.000
Hz. Ömer dönemi Sevad ve Cebel gelirleri	170.000.000 Dirhem	190	32.300.000.000
Hz. Ömer dönemi Basra gelirleri	1.000.000 Dirhem	190	190.000.000

10. Devlet Giderlerine İlişkin Bilgiler

Sadece devlet gelirlerine ait bilgilerin ekonomik durumun yorumlanması için yeterli olmayacağı, doğru değerlendirme için devlet giderleriyle birlikte bütçe oluşturulması gerektiği kabul edilecek bir eleştiri olacaktır. Ancak bu, çalışmamızın kapsamını aşacak büyüklükte ayrı bir araştırma konusudur. Bir başka değerlendirme gelirler ve nüfus sayıları ile yapılabilir ki bu da ayrı bir araştırma kapsamında ele alınacak derecede geniş bir çalışma gerektirmektedir. Ancak aşağıdaki yer verdiğimiz gider ve harcamalara ilişkin örneklerin, bu çalışmada iddia edilen zenginlik görüşünü desteleyecek nitelikte bilgiler olduğunu söylemek mümkündür.

Büyüyen İslam Devleti'nin giderleri sadece ihtiyaç sahibi fakirler değildi. Başlangıçtan itibaren devletin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için eğitim, hâkimlik, valilik, kâtiplik gibi devlet işlerinde görevliler tayin edilmiş; bunlara maaş ve ücretler tahsis edilmişti (Hamidullah, 2010). Kuruluş anayasasında belirtildiği üzere devlet bazı mali mükellefiyetleri de üzerine almıştı. Bunun yanı sıra sürekli yaşanan savaşlar ve diplomasi için ekonomik güce ihtiyaç duyulmaktaydı.

Devlet giderlerine ait aşağıdaki örneklerin, dönemin ekonomisi hakkında bilgi edinmemize yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Devlet görevlilerine ücret tahsisi, Hz. Peygamber döneminde uygulanmaya başlamıştı ki bu ücretler, memurun tüm ihtiyaçlarını karşılayabileceği derecede bir ücret olmalıydı.⁹ Beytülmalde görevlendirilen Hz. Ömer, kendisine tahsis edilen maaşı almak istememiş ancak Hz. Peygamber alması için ısrar etmişti (Buhari, 2002). Mekke'nin fethinden sonra vali olarak atanan Attab b. Esid'e günlük 1 dirhem ücret tahsis edilmiş; Attab, bunun kendisi için yeterli olduğunu kimseye ihtiyacı olmadığını söylemişti (Hişam, 2006). Hamidullah (2010), bu ücretin aylık 133 dirhem olduğuna dair rivayetler bulunduğunu da aktarmaktadır. Hz. Ebû Bekir, halifelik görevine başladığında ticarete devam ediyordu. Hz. Ömer'in tavsiyesiyle kendisine yıllık 2.000 dirhem, maaş bağlanmış sonrasında 2.500 dirheme çıkarılmıştı (İbni Sad, 2015b). Hz. Ömer'in yıllık maaşı 5.000 dirhemdi, kendi döneminde devlet görevlilerin maaşları konumlarına göre değişmekle birlikte, komutanların maaşları 9.000 dirheme, valilerin maaşı ise 24.000 dirheme kadar çıkabiliyordu (Kallek, 2018).

Hz. Peygamber döneminde ve sonraki dönemlerde Medine'ye gelen ganimet ve feylerden insanlara yıllık "Atıyye"ler verilirdi. Hz. Ömer, bunların takibi için divanlar oluşturmuştu (İbni Sad, 2015b). Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullah'a, Bahreyn'den gelecek maldan kendisine atıyye vereceğini taahhüt etmiş, vefatından sonra bu taahhüdü Ebû Bekir yerine getirmişti (Ebu Yusuf, 1973). Ebû Bekir zamanında Bahreyn'den gelen mal eşit olarak dağıtılmış ilk yıl her bir kişiye 7 dirhem, sonraki yıl ise 20 dirhem isabet etmişti (Ebu Yusuf, 1973). Hz. Ömer, atıyye dağıtımında eşitliği dikkate almamış, insanların İslam'daki durumuna göre bir dağıtım yolu izlemişti. Buna göre kişi başı 300 ila 5.000 dirhem aralığında bir dağıtım yapmış, Hz. Peygamber'in eşlerine ise 12.000 dirhem vermişti (İbni Sad, 2015b). Hz. Ömer, gelen malların çokluğundan taaccüp etmiş, "hiç cihad etmemiş Yemen'deki çobana bile hisse verilmesi gerektiğini" söylemişti (Ebu Yusuf, 1973). Bu ifadeler, elde edilen gelirlerin sadece başkent Medine'deki halka dağıtılmadığını göstermektedir.

Hz. Ömer, doğan her çocuğa atıyye verilmesini emretmiş, taşradaki yöneticilere yazı yazmıştı. İbni Sad (2015b) tarafından aktarılan aşağıdaki rivayet, dönemin zenginliğinin boyutunu göstermek açısından oldukça önemlidir:

"Hâlid b. Urfuta el-Uzrî, Ömer'in buzuruna geldi. Ömer ona ardında [bıraktıklarını] sorunca Hâlid şöyle dedi: 'Ey Müminlerin Emiri! Arkamda 'Allah'tan kendi ömürlerinden alıp senin ömrüne katmasını

⁹ Hz. Peygamber'in şu sözünün devlet memurlarının maaş standardı olarak kabul edilebileceğini düşünüyoruz; "Kendisini istihdam ettiğimiz kimse, zevcesine ait masrafları da alabilecektir. Şayet hizmetçi ve uşakları yoksa, onlarınkini de yine evi yoksa ev masraflarını dahi alabilecektir. Amme mülkünden, başka sebeplerle alınacak her masraf bir kusur veya hırsızlık teşkil eder" (Ebû Dâvûd, İmâre, 10.)

isteyen' kimseler bıraktım. Kâdisiyye'ye ayak basıp da atıyyesi 2.000 dirhem veya 1.500 dirhem olmayan hiçbir kimse yoktur. Erkek olsun kız olsun, her yeni doğan çocuğa 100 dirhem ve her ay iki cerîb¹⁰ [gıda] verilir. Bizim ergenliğe erişen her erkek çocuğumuza 500 veya 600 dirhem verilir. Düşünsenize, içinde yemek yiyenlerin ve yemeyenlerin bulunduğu bir ev halkına böyle bir meblağ girdiği zaman onların hali ne olur? Böyle birisi, kesinlikle gerekli yere de gereksiz yere de harcama yapar.” [Hâlid'in bu sözleri üzerine] Ömer dedi ki: “Allah, kendisinden yardım istenendir. O, kendilerine verdiğim haklarından başka bir şey değildir. Ben de haklarını onlara veriyorum.”

Mekke'nin fethi ve Tebük seferinden sonra Arap yarımadasında İslam devletinin otoritesi kabul edilmişti, çevre şehir ve kabilelerden bağlılıklarını bildirmek veya Müslüman olmak üzere Medine'ye heyetler geliyordu (Köksal, 2007). Bu heyetlerden Müslüman olanlara zekât ve öşür, Müslüman olmayanlara ise cizye ve haraç tayin ediliyordu. Kaynaklarda Medine döneminde Hz. Peygamber'e gelen 60'tan fazla heyetten bahsedilmekte, heyetin kaç kişi olduğu, heyete katılanların isimleri ve verilen hediyeler gibi detaylara yer verilmektedir (Meydan & Ertürk, 2019). Örneğin, Beni Salebe temsilcileri ayrılırken Hz. Peygamber, “Heyetlere caizeler verdiğimiz gibi, bunlara da caizeler ver” diye Bilâl-i Habeşî'ye emretmiş, bunun üzerine heyetlere beşer ukiyye (200 dirhem) verilmişti (Köksal, 2007). Bu rivayetten, gelen heyetlere hediye verilmesinin adet olduğu açıkça görülmektedir. Gümüş paranın (dirhem) yanı sıra heyetlerden bazılarında hayvan, bazılarında da arazi tahsisi gibi hediyeler verildiği de oluyordu (Tekin, 2018).

- Beni Temim kabilesinden gelen 80-90 kişilik heyetten her birine on iki buçuk ukiyye (500 dirhem) bahşış verilmişti.
- Bahreyn'den gelen 20 kişilik gruptakilerden her birine 10 ukiyye (400 dirhem), heyet başkanlarına on iki ukiyye ve yirmi dirhem (500 dirhem) verilmişti.
- On beş kişilik Rehaviler heyetinden her birine 12 ukiyye (480 dirhem) ve Hayber gelirlerinden sürekli olarak 100 yük erzak verilmesi emredilmişti.
- Kuşeyr Kabilesi heyetinden Serv b. Urve ve Kurre b. Hubeyre'ye araziler verilmişti.

Verilen örneklerden bazılarının güncel değerlerini Tablo 6'da özet halinde görebiliriz.

Tablo 6: Diğer Devlet Giderlerine Ait Örneklerin Güncel Değerleri

	Dirhem/Dinar	Kur	TL Değeri
Mekke valisi Attab'ın yıllık maaşı (133*12)	1.596 Dirhem	190	303.240
Hiz. Ebubekir'in yıllık maaşı	2.500 Dirhem	190	475.000
Hiz. Ömer'in yıllık maaşı	5.000 Dirhem	190	950.000

¹⁰ Cerîb: Alan ve hacim ölçüsü olarak kullanılmakta olup, kullanıldığı coğrafyaya göre değişmektedir. Hinz (1990) İslam'ın erken döneminde kullanılan “Cerîb”i 29,5 litre ve 22,715 kg. buğday olarak hesaplamıştır. İbni Sad'ın (2015b) aktardığına göre Hz. Ömer sabah ve akşam birer cerîb un ile ekmek yaptırarak bunları 30 kişiye yedirmiş ve bir kişiye aylık 2 cerîbin yeterli olacağını takdir etmişti.

Hiz. Ömer'in dönemi en yüksek vali maaşı (yıllık)	24.000 Dirhem	190	4.560.000
Ömer dönemi en düşük atıyye (yıllık)	300 Dirhem	190	57.000
Ömer dönemi en yüksek atıyye (yıllık)	5.000 Dirhem	190	950.000
Kadisıye'de Halid'in dağıttığı kişi başı atıyye	1.500 Dirhem	190	285.000
Kadisıyede Halid'in verdiği çocuk parası	100 Dirhem	190	19.000

Sonuç

Çalışmada yer verilen örneklerin daha fazlasını hadis ve siyer kitaplarında görmek mümkündür. İslam'ın ilk dönemine ait zenginlik göstergesi bu rivayetlerin yanı sıra açlık, yokluk ve ekonomik sıkıntıların anlatıldığı birçok rivayet de bulunmaktadır. Özellikle İslamiyet'in ilk yıllarında bu olayların yaşandığı inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Herhangi bir topluma uygulanan ekonomik abluka veya göç (hicret) sonrası ekonomik sıkıntıların yaşanması beklenen doğal bir sonuçtur. Müslümanlar, ortaya çıkan bu durumun iyileştirilmesi için *muâhat*¹¹ kurumunu tesis etmiş, ticaret yapmış ve ziraatla uğraşmışlar, zamanla kişisel servetler edinmişlerdir. Bunların yanı sıra serıyye ve savaşlardan elde edilen ganimetler, hâkimiyet tesis edilen yerlerin vergileri ve zekât, sadaka gibi gelirler, toplumda ekonomik açıdan bir rahatlama sağlamıştır. Özellikle Hiz. Ömer zamanında gerçekleşen zaferler ve devlet toprakların büyümesi sonucu, başkent Medine'ye ciddi bir gelir akışının olduğunu, bu nedenle toplumun ekonomik refah seviyesinin arttığını söylemek mümkündür.

Yaşanan ekonomik refah artışının, maddi yaşam koşullarının iyileşmesinde, birey ve devlet harcamalarında, bireylerin servetlerinde gözlemlenmesi beklenmektedir. Verilen örneklerdeki ekonomik varlıkların değerleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle örneklerin Hiz. Peygamber'e yakın ve tüm toplum tarafından bilinen kişilere ait olması zenginliğin yaygın olduğu yorumunu yapmamıza olanak sağlamaktadır. Ömer'in zamanında atıyye dağıtımını ile ilgili detay bilgiler de -yemendeki çobanın hakkından bahsedilmesi gibi- bunu desteklemektedir. Sonuç olarak İslamiyet'in erken döneminde yaşanan sıkıntıların sürekli olmadığını, zamanla bireylerin ve devletin dolayısıyla toplumun zenginleştiğini söylemek mümkün olacaktır.

¹¹ Sözlükte, "kardeş olma, kardeş edinme" anlamına gelen bu sözcük, Medine'ye hicretten sonra Hiz. Peygamber'in, Muhacirler (hicret eden) ile Ensar (Medine'li Müslümanlar) arasından bazı kimseleri dayanışma amacıyla birbirleri ile kardeş ilan etmesi olayını ifade etmek için kullanılmaktadır.

İslam'ın doğduğu ve gerçek yorumunun yaşandığı bu dönem, sonraki dönemler için kaynak teşkil etmiş, İslami ilimlerin tamamı bu dönemden gelen bilgiler üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla dönemin ekonomik durumu ve dönemde yaşayan insanların bu konudaki davranışları sonraki Müslümanlar için örnek kabul edilmesi kaçınılmazdır. Dönemin zenginliği ile ilgili bilgilerin ön plana çıkarılması, Müslümanlar arasında yaygın olan yanlış yorumların sorgulanmasına katkı sağlayacaktır. Özellikle önde gelen sahâbelere ait örnekler, İslam'ın mal ve zenginlikle ilgili gerçek bakış açısının yansıması olarak düşünülmelidir. Bu örnekler, ayet ve hadislerde zemmedilenin zenginlik ve mal olmadığını, asıl kötü veya iyi olanın insanların davranışları olduğunu açıkça göstermektedir.

İslam düşüncesinde dünyada halifelik göreviyle gönderilen insandan beklenen, dünyanın imar edilmesidir ki bu da ancak maddi imkânlar ve zenginlikler ile mümkündür. Dünyanın imar edilmesi ise onun güzelleştirilmesi, insanların refahının ve yaşam standartlarının artırılması demektir ki bu da ancak maddi imkânlar ile yani zenginlikle mümkündür. Bunun yanı sıra Kur'an'da çokça zikredilen zekât ve infak emirlerinin ifa edilebilmesinin ancak maddi zenginlik ile olacağının da unutulmaması gereklidir.

KAYNAKÇA

- Algül, B., & Habergetiren, Ö. F. (2019). Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(12), 209-232.
- Algül, H. (2005). Muâhât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30, 308-309.
- Altınay, R. (2006). Erken İslam Toplumunda Zenginler ve Fakirler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI(2).
- Askalani, İ. H. (2011). *El-İsabe - Seçkin Sahabeler*. Sağlam Yayınevi.
- Ayar, A. R. (2004). Hz. Peygamber'in, Savaş Öncesinde, Zafer Sonrası Elde Edilecek Ganimetlere Dikkat Çekmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(16), 215-234.
- Azizova, E. (2007). *Hz. Peygamber Dönemi Çalışma Hayatı ve Meslekler*. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Bayındır, A. (2000). Başlangıçtan günümüze kadar İslam toplumunda madeni paralar ve kâğıt paralar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(2).
- Belazuri, A. (2013). *Fütubu'l-Büldan*. İstanbul: Siyer Yayınları.
- Buhari, M. B. İ. (2002). *Sahib-i Buhari*. Dimeşk: Dar-ü İbni Kesir.
- Bulaç, A. (2007). Asr-ı Saadette Siyasi Olayların Panoraması. In V. Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam* (Vol. 1, pp. 406). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Demirpolat, A. (2002). Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı *Marife*(3), 285-297.
- Dihlevi, Ş. V. (1994). *Hüccetü'llah'il-Baliğa* (M. Erdoğan, Trans. Vol. 2). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebu Davud. (2009). *Süneni Ebi Davud*. Riyad: Beytü'l-Efkar.
- Ebu Yusuf. (1973). *Kitabü'l-Haraç*. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Erkal, M. (2005). Ganimet. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 13, pp. 351-354). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erkal, M. (2014). *Zekat Bilgi ve Uygulamaları*. İstanbul: Kampanya Kitapları.
- Güler, M. N. (2009, 09-10-11 Ekim 2009). *İslam Devleti'nin İlk Başkenti Medine'de Tedavül Eden Mal ve Hizmetler İle Geçim Düzeyleri*. Paper presented at the Şehir ve Medeniyet Uluslararası Sempozyumu, Çorum.
- Güman, O. (2018). Zekât Nisabına Dair Çağdaş Yaklaşımlar. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4(3).
- Hamidullah, M. (1961). El-İlaf veya İslam'dan önce Mekke'nin iktisadi-diplomatik münasebetleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(1).
- Hamidullah, M. (2010). *İslam Peygamberi* (Vol. 2).
- Hinz, W. (1990). *İslam'da Ölçü Sistemleri* (A. Sevim, Trans.): Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Hişam, İ. (2006). *Siret-i İbni Hişam* (Vol. 4).

- Hitti, P. K. (1980). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- İbni Abidin, M. E. (1983). *Reddül-Mubtar Ale'd-Dürri'l-Mubtar*, (Vol. 2). İstanbul: Şamil Yayınevi.
- İbni Kayyım, e.-C. (2016). *Sabredenler ve Şükredenler*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbni Sad, M. (2015a). *Kitabatü't-Tabakati'l-Kebir* (M. K. Yılmaz, Trans. A. Demircan Ed. Vol. 1). İstanbul: Siyer Yayınları.
- İbni Sad, M. (2015b). *Kitabatü't-Tabakati'l-Kebir* (M. K. Yılmaz, Trans. A. Demircan Ed. Vol. 3): Siyer Yayınları.
- Kallek, C. (2018). *Sosyal Servet İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi*: Klasik.
- Kasım b. Sellam, E. U. (2016). *Kitabü'l-Emvâl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kettanî. (2013). *Hz. Peygamber'in Yönetimi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Komisyon. (2012). İlmihal, İman ve İbadetler. In. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köksal, M. Â. (2007). *Hz. Muhammed ve İslâmiyet* (Vol. 7-8).
- Köten, A. (1990). *Müslümanların Dünya'ya Bakışlarında Hadis Diye Uydurulmuş Sözlerin Etkisi* Paper presented at the Dünden Bugüne İslam Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu.
- Kudât, Z. M. (1996). Hz. Peygamber Döneminde Beytülmal. [Hz. Peygamber Döneminde Beytülmal]. *Beyt'ül-Mal fi Asri'r-Rasul*, 1.
- Kuran-ı Kerim Meali. (2011). In H. Altuntaş & M. Şahin (Eds.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurt, A. (2008). İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2).
- Makrizi, T. A. (1953). *El-Nukud El-Kadime Ve'l-İslamiye* (İ. Artuk, Trans.): Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Meydan, S., & Ertürk, M. (2019). *Hz. Peygamber'e Gelen Elçiler Bu Elçilerin Görüşmeye Dair Rivayetleri ve Değerlendirilmesi*. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Önkal, A., & Bozkurt, N. (1994). Deve. In *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Vol. 9, pp. 226-227). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özaydın, A. (1991). Asr-ı Saâdet. In *İslam Ansiklopedisi* (pp. 3-201): Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sallabi, M. (2016). *Siyer-i Nebi* (Vol. 2). İstanbul: Ravza Yayınları.
- Sancaklı, S. (2001). Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V(I).
- Serahsi, M. (2008a). *Mebhut* (C. Akşit Ed. Vol. 2). İstanbul.
- Serahsi, M. (2008b). *Mebhut* (C. Akşit Ed. Vol. 3). İstanbul.
- Serahsi, M. (2008c). *Mebhut* (C. Akşit Ed. Vol. 26). İstanbul.
- Şimşir, M. (2018). Cahiliye Dönemi Araplarında Para ve İlk İslami Paraların Tedavüle Giriş Süreci.

- Tabakoğlu, A. (2004). Nisab, Para ve Gelir Dağılımı. *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, 19-31.
- Taberi, E. C. C. (2018). *Tarih-i Taberi* (Vol. 3). İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- TDK. (Ed.) (2021) Güncel Türkçe Sözlük. <https://sozluk.gov.tr/> (05/01/2021)
- Tekin, F. (2018). HZ. Peygamber'in Hediyeyeşmeye Verdiği Değer. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 61-86.
- Tirmizi. (2007). *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*. Konya: Konya Kitapçılık.
- Türkış. (2021). Aralık 2020 Açlık ve Yoksulluk Sınırı Retrieved from http://www.turkis.org.tr/ARALIK-2020-ACLİK-VE-YOKSULLUK-SINIRI-d478752_ (04/02/2021)
- Vakidi, E. A. (2014). *Kitâbu'l-Megâzî - Hz. Peygamberin Savaşları* (Vol. 1). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Yavuz, Y. V. (2006, 02-03/10/2004). *Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekat Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi*. Paper presented at the Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri, Mudanya-Bursa.
- Yeniçeri, C. (1984). *İslam'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Yeniçeri, C. (2007). Asr-ı Saadette Peygamber ve Ailesinin Geçimi. In V. Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam* (Vol. 1, pp. 406). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yurtseven, A. (2019). İslam'ın İlk Döneminde Vergi Uygulamalarının Topluma Yansıması. *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 8(1), 65-96.
- Zeydan, C. (2012). *Taribu't temeddünni'l-İslami* (Vol. 1). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zuhayli, V. (2006). *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi* (N. Yıldız, Trans. Vol. 3).



HZ. ALİ CENKNÂMELERİNDEN “YEMÂME CENĞİ”NİN YENİ BİR NÜSHASI*

Rugeş DEMİR**

ÖZ

Hız. Ali cenknâmeleri 13. ve 14. yüzyıldan itibaren tercüme veya telif yoluyla Türk edebiyatına kazandırılmış ve Türk milleti tarafından kabul görmüş önemli halk anlatıdır. Bu anlatılar, insanlara gazâ ruhunu aşlamayı ve onlara ideal bir Müslüman tipi sunmayı amaçlamıştır. Türk edebiyatı bünyesinde destansı niteliğe sahip olan cenknâmeler, İslâm dünyasında örnek şahsiyet olarak bilinen Hız. Ali'nin çevresinde gelişen olayları konu almıştır. Hız. Ali'nin yiğitliğinin ve kahramanlığının anlatıldığı bu eserler İslâmiyet'i yaymak ve benimsetmek için hem sözlü kültürde hem de yazılı kültürde önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Hız. Ali cenknâmeleri manzum veya mensur bir şekilde kaleme alınmıştır. Fakat manzum bir şekilde kaleme alınan cenknâmelerin sayısı azdır. Bunlardan birisi de Hız. Ali cenknâmelerinden “Yemâme Cenğı”dır. Bu cenknâmenin bir nüshasına da Kastamonu'da ulaşılmıştır. Konusu itibarıyla; Hız. Ali'nin, çocuklarını kaçırarak Yemâme adlı bir kâfirle mücadelesinin anlatıldığı bu metin, Eski Anadolu Türkçesinin dil özellikleriyle kaleme alınmıştır. Ayrıca hicri 1140 (1727) tarihinde tamamlanmasıyla da en eski Yemâme nüshası olma özelliğini taşımaktadır. Bu çalışmada öncelikle Hız. Ali cenknâmeleri hakkında bilgi verilmiş, ardından “Yemâme Cenğı”nin yeni tespit edilen Kastamonu nüshası çeşitli yönlerden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cenknâme, Halk Edebiyatı, Hız. Ali, Kastamonu Nüshası, Yemâme Cenğı

A NEW COPY OF THE “YEMAME CENĞİ” ONE OF CENKS OF HZ. ALI

SUMMARY

Hız. Ali cenknames are important folk narratives that have been introduced to Turkish literature by translation or copyright since the 13th and 14th centuries and accepted by the Turkish nation. These narratives aim to instill the spirit of war in people and present them with an ideal Muslim type. Cenknames, who have an epic character in Turkish literature, are known as the exemplary figure in the Islamic world. It was the subject of the events that took place around Hız. Ali. These works, in which the bravery and heroism of Hız. Ali are told, have been used as an important tool in both oral and written culture to spread and adopt Islam. Hız. Ali cenknames were written in verse or prose. However, the number of commentaries written in verse is few. One of them is Hız. Ali is “Yemame Cenğı” from his warriors. A copy of this warfare was also found in Kastamonu. As of its subject; this text, in which Hız. Ali's struggle against an infidel named Yemame, who kidnapped his children, was written with the linguistic features of old Anatolian Turkish. In addition, it is the oldest copy of Yemame, completed in 1140 AH (1727). In this study, first of all, information was given about the warriors of Hız. Ali, and then the newly identified Kastamonu copy of “Yemâme Cenğı” was examined from various aspects.

Keywords: Cenknames, Folk Literature, Hız. Ali, Kastamonu Copy, Yemame Cenk

* Bu makale, “Manzum Hız. Ali Cenknâmelerinden Yemâme Cenğı Üzerine Bir inceleme” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-3262-1867 demirruge@gmail.com.

Giriş

1. Cenknâme ve Hz. Ali Cenknâmeleri

“Cenk” kelimesi, Türkçe’de sözlük anlamı itibariyle “kahramanca mücadele, çarpışma, savaş” (TDK, 2019: 452) şeklinde tanımlanmaktadır. Cenknâme ise bu mücadeleyi anlatan kitap anlamına gelmektedir. Türk edebiyatında pek çok araştırmacı cenknâme kelimesiyle ilgili tanımlar yapmıştır. Örneğin; İsmet Çetin, *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri* adlı kitabında cenknâmeleri şu şekilde tanımlamıştır:

“13. yüzyıldan itibaren Anadolu sahasında tercüme, adapte veya telif olunan Hz. Ali cenknâmeleri İslâmiyet’ten önce “Alp” tipi çevresinde teşekkül eden destanlar ile dinî unsurlar ile teçhiz edilmiş maddi kuvvetin arka plana atılıp maneviyatın ön plana çıkarıldığı “Veli” tipinden de bazı unsurları bünyesinde taşıyan “Gazi” tipi çevresinde teşekkül eden dinî destanlardır.” (Çetin, 1997: XXX).

İsmail Toprak da *Hazret-i Ali Cenklere* isimli çalışmasında cenknâme kelimesini şu şekilde tanımlamıştır: “Türk destancılık geleneği içerisinde İslâmî özellikler barındıran, Müslüman ve Müslüman olmayanlar arasında yapılan savaşları konu edinen hikâyelerdir.” (Toprak, 2016: 7). Cenknâmeler ile ilgili bir başka tanımı da Fransız bilim adamı Jean Louis Mattei yapmıştır. Mattei, *Hz. Ali Cenknâmeleri* isimli eserinde cenknâmeyi şu şekilde tanımlamıştır: “Kahramanları genellikle Hz. Muhammed *s.a.s.*, Hz. Ali *r.a.* ve sahabelerin olduğu ve bu zatların Müslüman olmayan kimselerle yaptıkları savaşları konu edinen, gerçek olmadığı düşünülen hikâyelerdir.” (Mattei, 2004: 19-20).

Cenknâme ile ilgili yapılan bu tanımlar göz önüne alındığında Hz. Ali cenklerinin, özellikle İslâm dinini yayma ve benimsetme düşüncesi üzerine kurulduğu, olayların ekseninde daha çok Hz. Ali’nin görüldüğü ve Müslim ve Gayrimüslim halklar arasındaki mücadeleleri estetik bir dille anlatan dinî içerikli destanî hikâyeler olduğu görülmektedir. Türkler, İslâmiyet’i kabul ettikten sonra İslâmiyet’in tanıtılması ve yayılması için büyük çaba göstermişlerdir. Bu çabanın neticesinde gerek dillerinde gerek edebiyatlarında ve gerekse kültürlerinde büyük bir değişiklik meydana gelmiştir. Bu süreçte toplum içerisinde bazı şahsiyetler ön plana çıkmıştır. Bunlardan biri İslâmiyet’in yayılmasına hizmet eden ve “Allah’ın Aslanı” olarak bilinen Hz. Ali’dir.

Kaynaklara göre Hz. Ali’nin tam olarak adı, Ali b. Ebî Tâlib el-Kureyşî el-Hâşimî’dir. Hz. Ali, Hz. Muhammed’in *s.a.s.* amcasının oğlu ve damadıdır. Babası Ebû Talib, annesi Kureyş’ten Fatıma binti Esed, dedesi Abdülmuttalib; lakabı Haydar, unvanı ise Emirü’l-Mü’minin’dir (Fığlalı,

1989: 371- 373). İslâm dünyasının önemli simalarından olan dördüncü halife Hz. Ali, Arap ve Fars edebiyatlarında olduğu gibi Türk kültürü ve edebiyatında da önemli bir kişiliğe sahiptir. Sahabeler arasında kahramanlık denilince akla ilk olarak Hz. Ali gelmektedir (Gümüşkılıç, 2012: 145). Hz. Ali etrafında oluşan ve gelişen hikâyeler de doğal olarak toplumu çok etkilemiş ve kahramanlıkları “cenknâme” adı verilen eserlerde yer almıştır.

Cenknâmelerde Hz. Ali'nin en büyük yardımcıları, atı Düldül ve kılıcı Zülfikâr'dır. Genellikle orduyu komuta etmek ve düşmana hücum etmekle görevli olan Hz. Ali, pek çok cenknâme de şeytan, dev, cadı ve ejderha gibi tabiatüstü varlıklarla da savaştığı görülmektedir. Bu bakımdan Hz. Ali cenknâmeleri destan, masal ve efsane gibi anlatılardan da beslendiği belirtilmiştir (Atalan, 2008: 12). Dolayısıyla bu anlatılar insanların Hz. Ali'ye ve cenk hikâyelerine karşı bir hassasiyetlerinin oluşmasına imkân sağlamıştır. Doğan Kaya, *Noksanî'nin Kan Kalesi Cengi* kitabında bu durumu; “Battal Gazi tek başına Bizans'ı dize getirirken, hikâyeyi dinleyen insanlar manen onunla birlikte mücadelelere katılır, aynı acıyı aynı sevinci onunla beraber tadar. Öyle ki; halk, bazen cenk kitabı okumak sözü yerine: “Haydi bugün biraz gâvur kıralım” şeklinde dile getirmektedir (Kaya, 2009: V). Buradan hareketle Hz. Ali'nin savaşlarda gösterdiği büyük kahramanlık ve yiğitliklerin dilden dile anlatılarak destanlaştığı ve Müslümanlar üzerinde derin bir etki bıraktığı söylenebilir.

İslâmiyet'in ilk yayıldığı coğrafyaların genelinde olduğu gibi Anadolu coğrafyasında da Hz. Ali etrafında oluşan hikâyelere büyük önem verilmiştir. Bu bilgiden yola çıkarak Hazreti Ali'nin Türk düşünce dünyasında şekillenmesinde, halkın okuyup, benimsediği bu cenknâmelerin büyük tesiri olduğu söylenebilir.

İlk olarak meddahlar tarafından anlatılan cenk hikâyeleri yazılı dönemin gelişmesiyle beraber okunmak için kaleme alınmıştır (Toprak, 2016: 8). Değişen bu kültür ortamında Hz. Ali cenknâmeleri, tek kahramanın etrafında gelişen olayların anlatıldığı bir tür haline gelmiştir. Pek çok yaş grubuna ve farklı seviyedeki topluluklara aynı anda seslenebilmeyi başaran bu hikâyelerin, yapısındaki canlılık ile dilden dile aktarıldığı ve nesiller boyunca varlığını sürekli olarak devam ettirdiği belirtilmiştir (Bülbül, 2008: 54). Dolayısıyla Hz. Ali cenknâmelerinin sözlü kültürde çok önemli bir yeri olduğunu ve uzun süre bu sözlü kültür ortamı içinde yaşatıldığı söylenebilir. Çünkü Türk milleti konargöçer yaşam tarzından yerleşik hayata geçtiğinde ve İslâm dinini kabul ettiğinde İslâm dinine ait birçok şey, toplumda etkisini göstermeye başlamıştır. İslâmî motifler günlük hayatta sıkça kullanılmaya başlanmış ve yazılan edebî eserlerde de halka İslâmiyet'i anlatma ve öğretme amacı güdülmüştür. Bu kutsal görev de cenknâme hikâyeleriyle desteklenmeye çalışılmıştır.

Cenknâmelerin yazılma amacı dinî konularda halkı bilgilendirmek ve gaza ruhunu canlı tutmak olarak ifade edilmiştir (Toprak, 2016: 9). Bu eserler vasıtasıyla Hz. Muhammed *s.a.s.* döneminde yaygın olan putperestlik ve cehalet ile mücadele edip Allah'ın varlığını, birliğini ve Hz. Peygamberin getirdiği İslâmiyet'in temel öğretilerini halka ulaştırmak amaçlanmıştır. Böylelikle cenk eserlerinin yazıldıkları, okundukları veya anlatıldıkları dönemlerde toplumun ahlaki değerlerini yüceltmeyi ve korumayı sağlayan önemli birer okul haline geldiği söylenebilir. Bununla birlikte cenknâmelerle İslâmî öğretiler yayılmaya çalışılırken bu eserlerin herhangi bir tarikatın veya mezhebin propagandası olarak kullanılmamış olması dikkat çekicidir (Atalan, 2011: 210).

Hz. Ali cenknâmeleri zengin ve önemli bir şahıs kadrosuna sahiptir. Çünkü cenknâmelerin şahıs kadrosunda genellikle Hz. Peygamber ve İslâmiyet'in yayılmasında çok büyük emeği olan din ulularıdır. Cenknâmelerdeki olaylara bakıldığında Hz. Peygamber'in sağ olduğu ve bizzat İslâm ordularının başında durduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Hazreti Peygamberin eşi, kızları ve torunları, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi kişiler de eserin şahıs kadrosu içerisinde yer almaktadır.

Cenknâmelerin tarihî gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birisi cenknâmelerin içinde bulunan olağanüstü unsurlarla ilgilidir. Bu konuyla ilgili Atalan, cenknâmelerin tarihî bir olayı doğrudan yansıtmasa da kökü tarihe dayanan bir edebî tür olduklarını ifade etmiştir (Atalan, 2008: 16). Özalp da içinde gerçeklikten uzak olağanüstü unsurların bulunmasına rağmen cenknâmelerin Türk toplumu tarafından bu hâliyle kabul gördüğünü ve benimsendiğini dile getirmiştir (Özalp, 2017: 8). Bu bakımdan Hz. Ali ve cenkleri sadece Arap Yarımadası'nda değil Anadolu'da da sevilmiş ve onun yiğitliği etrafında çok sayıda anlatı ortaya çıkmıştır (Aykaç, 2017: 31). Dolayısıyla cenknâmelerin içinde her ne kadar olağanüstü durumlar bulunsun da bu anlatılar Türk toplumu tarafından gerçek kabul edilmiş ve içselleştirilmiştir.

Cenknâmelerin kaynaklarına ilişkin incelemelere bakıldığı zaman bu eserlerin Arap ve Fars edebiyatının etkisiyle ortaya çıktığı görülmektedir. Bu konuda Çetin, cenknâmelerin hangi kültür kaynağından geldiğinin bir önemi olmadığını ifade etmektedir. Ona göre cenknâme denilen eserler içerik olarak Türk toplumunun inanç dünyasını, kültür kodlarını ve edebî zevkini taşıması bakımından önemli olduğunu ve Türk edebiyatı içerisinde özel bir tür olarak ele alındığını vurgulamıştır (Çetin, 1997: 456). Bu özel tür günümüze gelinceye kadar pek çok şairi ve yazarı da etkilemiştir. “Halide Edip'ten Cemal Süreya'ya, Sezai Karakoç'tan Arif Ay'a, Rasim Özdenören'den Ömer Lekesiz'e kadar çok sayıda şair ve yazar, bu hikâyelerle beslenmişlerdir.” (Demir, 2017: 9). Bu bakımdan cenknâmelerin, Türk milletinin zekâsı ve hayalciliği neticesinde

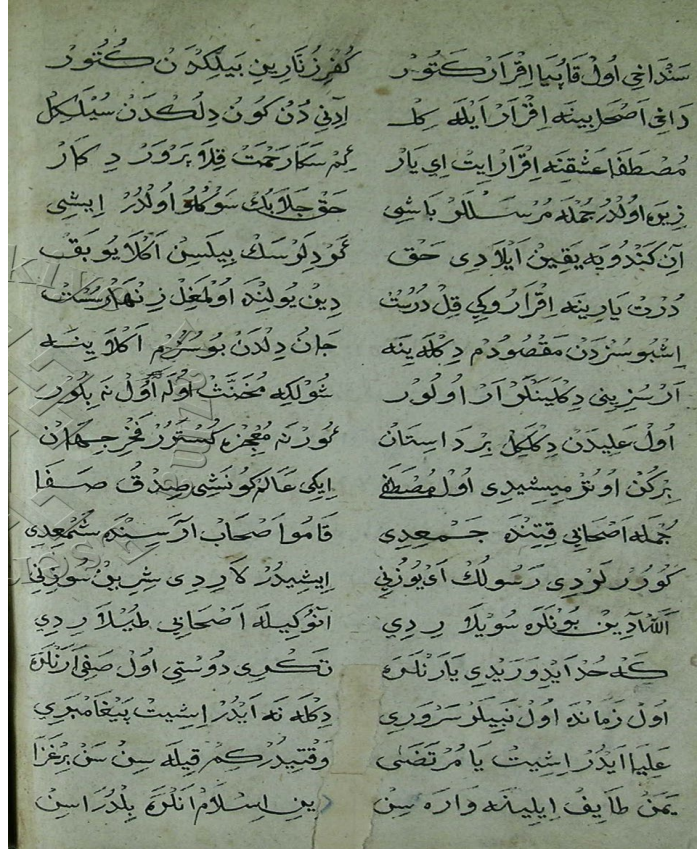
farklı bir hüviyete kavuştuğunu söylemek mümkündür.

Hz. Ali cenklerinin pek çoğu mensurdur. Dolayısıyla manzum olan cenklerin sayısı azdır. Bu bakımdan manzum tarzda yazılan cenknâmelerin araştırılması ve tespit edilmesi önemli olmuştur. Tarafımızca tespit edilen manzum Hz. Ali cenknâmelerinden biri “Yemâme Cengi”dir. Bu cenk hikâyesinin bir nüshası Kastamonu’da bulunmuş ve bu nüshaya “Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası” adı verilmiştir. Hz. Ali cenklerinden olan Yemâme Cengi’nin daha önce bilinen veya ulaşılan iki nüshası vardır. Bunların ilki İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan “Dâsitan-ı Gazâvat-ı İmâm Ali Cengi” adını taşıyan nüshadır. İkincisi ise Milli Kütüphane’de “Yemâme Cengi” adını taşıyan nüshadır.

1. Yemâme Cengi’nin Nüshaları

2.1. Dâsitan-ı Gazâvat-ı İmâm Ali Cengi, Süleymaniye Nüshası

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu’ndaki bir mecmuada bulunan eser, 1692/3 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eser, “Dâsîtân-ı Gazavât-ı İmâm Ali”yi İhtiva Eden Bir Manzume” ismiyle geçmekte ve 225-248 varakları arasında bulunmaktadır. Her sayfada 17 satır bulunan bu cenk hikâyesi harekeli nesihle manzum olarak kaleme alınmıştır. Aruzun “fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün” kalıbı kullanılarak yazılan eser, toplam 749 beyitten oluşmaktadır. Nüshada müellif ya da müstensih ile ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Eserde Hz. Ali’nin fethine gittiği esnada, oğulları Hasan ve Hüseyin’in Yemâme adlı bir kâfir tarafından kaçırılması üzerine Hz. Ali’nin, Yemâme’nin kalesine gidip çocuklarını kurtarması ve oradaki gayrimüslimleri de Müslüman yapması konu edinmektedir.



Resim 1. Dâsitan-ı Gazâvat-ı İmâm Ali Cengi

Dâsitan-ı Gazâvat-ı İmâm Ali Cengi: “Her ki geldi sıdk ile togru yola / ne dilerse Tañrı katında bula” beyti ile başlamakta, “bunda hatm oldı işbu kelâm / vir salavât Mustafâ’ya ve-s-selâm” beyti ile bitmektedir.

2.2. Yemâme Cengi, Milli Kütüphane Nüshası

Eser, Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu’nda 5897 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eserin yazarı Kadi Asker Şerif Mehmed Molla Efendi’dir. Eser, 26 Şubat 1795 tarihinde tamamlanmıştır. Her sayfada 15 satır bulunan nüsha, harekeli nesihle ve manzum olarak yazılmıştır. 18 varaktan oluşan eser, toplam 270 beyitten oluşmaktadır. Eserde Hz. Ali’nin gazadan döndüğünde oğulları Hasan ve Hüseyin’in Yemâme adlı bir kâfir beyi tarafından kaçırılmasını öğrenmesi üzerine çocuklarını aramasını konu edinmektedir. Hikâyenin baş tarafından bir kısım ile sonundaki Hz. Ali’nin çocuklarını kurtardığı kısım eksiktir.

Yemâme Cengi’nin Milli Kütüphane Nüshası: “Anı görüp kâfirün sundı odı/ Zülfî kârın heybetinden korkdı” beyti ile başlamakta, “Ali gelince ne bular yesün anı / Bir görelim ne kılır sonra ganı” beyti ile bitmektedir.



Resim 2. Yemâme Cengi, Millet Kütüphanesi Nüshası

2.3. Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası

Nüshanın tam ismi “Kıssa-yı Yemâme ve Ali Cengi”dir. Bu cenk hikâyesi Prof. Dr. Eyüp Akman’ın elinde bulunan bir mecmuadan alınmıştır. Mecmuada “Varka ve Gülşah” mesnevisi ile “Kıssa-yı Yemâme ve Ali Cengi” bulunmaktadır. Eser, “Varka ve Gülşah” mesnevisinden hemen sonra başlamaktadır. Yemâme Cengi, hicrî 1140, miladî 1727 tarihinde es-Seyyid Mustafa bin Muhammed tarafından Kastamonu ili, Ginolu Kazası,¹ Kaymazlar divanında yazıya geçirilmiştir. Eser, Kastamonu’da bulunmasından dolayı eserin bu nüshasına “Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası” adı verilmiştir. Her sayfada 17 satır bulunan eser, 19 varaktan oluşmakta ve eserde toplam 659 beyit bulunmaktadır. Aruzun “fâilâtün / fâilâtün / fâilün” kalıbı kullanılarak yazılan eserde başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

“Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası”nın özeti şu şekildedir: Hz. Ali, Hz. Muhammed’in s.a.s. isteği üzerine Yemen’in Taif bölgesine gaza kılmaya gider. Yaşları henüz küçük olan Hz. Ali’nin çocukları Hasan ve Hüseyin, bir şehit mezarı başında Kur’an-ı Kerim okurlarken Yemâme adlı bir kâfir beyi tarafından kaçırlır ve memleketine götürülür. Yemâme, kısa bir süre sonra Hasan ve Hüseyin’in öldürülmesi için cellatlarına emir verir. Ölüm anı geldiği sırada Hz. Ali’nin oğlu

¹ Çatalzeytin-Abana ilçeleri arasında bulunup birkaç haneden ibarettir.

Hasan, Yemâme'ye babasının Hz. Ali olduğunu ve onunla dövüşmesi gerektiğini söyler. Yemâme bu teklifi kabul eder ve Hz. Ali gelene kadar çocukları tekrar zindana gönderir. Yemen ilinde gaza kılan Hz. Ali eve döndüğünde çocuklarının kaçırıldığını haberini alır ve hemen izlerini bulmaya çalışır. Bir süre sonra çocuklarının izlerini bulan Hz. Ali, Yemâme'nin kalesine gelir. Kalenin kapısında olan birçok kişi ile çarpışıp öldürdükten sonra Yemâme'nin karşısına çıkar. Yemâme, gelen kişinin Hz. Ali olduğunu bilmediği için ona kim olduğunu sorar. Hz. Ali, Arap soyundan geldiğini, Müslüman olduğunu ve iki deve kaybettiğini söyler. Yemâme bunun üzerine ona Hz. Muhammed *s.a.s* ve Hz. Ali'nin kim olduğunu sorar. Hz. Ali, Hz. Muhammed *s.a.s* ve kendisi hakkında bilgi verince Yemâme'nin hoşuna gitmez ve onu öldürme emri verir. Vezir, bu ölüm emrine karşı çıkar ve onu düşmanlara karşı kullanabileceğini söyler. Yemâme ikna olur ve ertesi gün Hz. Ali'yi kendi düşmanlarıyla savaştırır. Yemâme'nin düşmanlarıyla savaşan Hz. Ali'nin gücünü gören Yemâme'nin askerleri ondan çok korkarlar ve Hz. Ali'nin yanında yer almak isterler. Hz. Ali'nin gücünü gören Yemâme de korkar ve vezirini Hz. Ali'nin yanına gönderip canının bağışlanmasını ve karşılığında ne isterse yapacağını söylemesini ister. Bunun üzerine vezir, Yemâme'nin mesajını Hz. Ali'ye iletir. Hz. Ali oradaki herkesin imana gelmesini ister. Bunun üzerine oradaki herkes Allah'a iman edip Müslüman olur. Böylece Hz. Ali kimseye zarar vermez ve çocuklarına kavuşur. Çocuklarıyla hasret gideren Hz. Ali bir süre sonra da Medine şehrine dönmek üzere yola koyulur.

Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası: “İşk ile bir hoş salavât virelüm/ Söze andan başlayuban girelüm” beyti ile başlamakta, “hem bu kıssa burada oldı tamâm / Mustafâ'nun ruhuna yüz bin selâm” beyti ile bitmektedir.



Resim 3. Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası

Tespit edilen üç Yemâme Cengi nüshası hakkında verilen bilgilere göre Yemâme Cengi nüshalarının en eskisi hicrî 1140, miladî 1727 tarihiyle “Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası” diye adlandırdığımız “Kıssa-yı Yemâme ve Ali Cengi”dir.

Eldeki üç Yemâme Cengi nüshası kelime itibariyle birbirlerinden küçük farklılıklar içerse de metnin büyük bir çoğunluğu birbirleriyle benzerlik taşımaktadır. Bu durumu örnekler üzerinden göstermekte fayda vardır. Kastamonu Nüshası diye adlandırdığımız “Kıssa-yı Yemâme ve Ali Cengi”nin 84. beyti “ol arada bir ulu beg var idi / işit imdi ne kılur ol Yahûdî” şeklinde geçmektedir. Bu beyit, İstanbul nüshasının 104. beytinde “ol yörede bir ulu beg var idi/leşkeri çok bir ulu küffâr idi”, şeklinde geçerken Ankara nüshasının 20. beytinde “ol arada bir ulu beg var idi / leşkeri çok bir la’ın küffâr idi” şeklinde geçmektedir. Metnin bu kısmına bakıldığında cenknâmenin Kastamonu ve Ankara nüshasında beytin ilk dizesi aynıdır. İstanbul nüshasında da “arada” kelimesi yerine “yörede” kelimesi kullanılmıştır. Beytin ikinci dizesine bakıldığında ise Ankara ve İstanbul nüshası büyük derecede benzerlik gösterirken Kastamonu nüshası farklılık göstermektedir. Buna benzer pek çok örnek bulunmaktadır. Konunun anlaşılması bakımından bir örnekten yola çıkarak şöyle bir tablo gösterilebilir:

Varunuz Kur'an'a meşgul olunuz Ne kılır Tanrı sizinle görünüz	Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası
Bunlar anda Kur'an'a meşgul olur İşit imdi takdîr işi ne kılır	Dâsitan-ı Gazâvat-ı İmâm Ali Cengi (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi)
Bunlar anda Kur'an'a meşgul olur Sen işitgil kudreti gör ne kılır	Yemame Cengi (Ankara Milli Kütüphanesi)

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere beytin birinci dizeleri Kastamonu nüshasındaki “varunuz” kelimesi dışındaki diğer kelimeler üç nüshada da aynıdır. İkinci dizelerdeki “ne kılır” kelimeleri de üç nüshada aynı olmakla beraber cümle içindeki yerleri farklıdır fakat dizelerdeki diğer kelimeler birbirinden farklıdır. Dolayısıyla tespit edilen üç “Yemame Cengi”nde metinler büyük oranda birbirine benzemektedir.

3. Yemâme Cengi'nin Epizotları

“Epizot” kelimesi Türkçe’de sözlük anlamı itibariyle “bir romandaki veya hikâyedeki olay” şeklinde tanımlanmaktadır (TDK, 2019: 805). Başka bir deyişle epizot, hikâye ve destan gibi anlatılarda olay örgüsü içinde ana olaya bağlı olan ve kendi içerisinde konu bütünlüğü gösteren küçük olayların her birine denilmektedir. “Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası”nda vakalar, manzum bir şekilde birbirini takip etmektedir. Metinden yola çıkarak cenknâmenin epizotları tespit edilmiştir. Nüshanın ana olaylarını oluşturan epizotlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Hz. Muhammed *s.a.s*, Hz. Ali’ye Yemen’in Taif iline gitmesini ve oradaki halkı Müslümanlığa davet etmesini ister.
2. Hz. Ali, Hz. Muhammed’in *s.a.s* huzurundan ayrılarak eve gelir ve hanımı Fatıma ile vedalaşır Yemen iline fethine gider.
3. Hz. Fatıma, Ramazan ayında oğulları Hasan ve Hüseyin ile beraber oruç tutar.
4. Hasan ve Hüseyin evlerindeki erzakları kontrol ederler ve sadece üç günlük yiyeceklerinin kaldığını görürler.
5. Bir gün bir derviş kapıyı çalar ve erzak ister. Bunun üzerine Hasan ve Hüseyin kendi paylarını dervişe verir ve aç karnına oruç tutup tesbih çekerler.
6. Ertesi gün aynı derviş tekrar kapıyı çalıp erzak ister. Hasan ve Hüseyin bu duruma şaşırır ama evlerindeki son bir günlük yiyeceklerini de verirler.

7. Hasan ve Hüseyin yiyeceksiz tam yedi gün oruç tutarlar ve sonunda açlığa dayanamayıp Hz. Muhammed'e *s.a.s* gidip durumu anlatırlar.
8. Hz. Muhammed *s.a.s* kendi evinde yiyecek olmadığı için Hz. Bilal'e zekât malı bulmasını ister ama Hz. Bilal zekât malı bulamaz ve durumu Hz. Muhammed'e *s.a.s* anlatır.
9. Hz. Muhammed *s.a.s* bu duruma şaşırır ve Hz. Bilal'e çocukları şehitler mezarlığına götürmesini ve orada çocukların dua etmesini, Kur'an okumasını söyler.
10. Hz. Bilal, Hasan ve Hüseyin'i alıp mezarlığa götürür ve bir süre sonra kendisi eve döner.
11. O yörede bir de Yemâme adında kâfir bir bey, adamlarıyla birlikte ava çıkar.
12. Yemâme ve askerleri av sırasında iken yağmur yağar, şimşekler çakar, her bir asker bir yere dağılır ve Yemâme yolunu kaybeder.
13. Yemâme bir süre sonra daha önce hiç bilmediği ve tanımadığı Medine şehrinin yakınlarına gelir.
14. Yemâme, Medine yakınlarında gezerken mezarlıkta iki çocuğun Kur'an okuduğunu görür ve yanlarına gidip konuşur.
15. Çocuklarla konuşurken Hz. Ali'nin çocukları olduğunu öğrenen Yemâme, Hasan ve Hüseyin'e zarar verir ve onları ata bindirip memleketine kaçıtır.
16. Yemâme, memleketine vardığında Yemâme'nin adamları çocukların kim olduğunu sorar.
17. Yemâme, adamlarına bu çocukların babasının Hz. Ali olduğunu ve oğullarını öldürerek ona bir ders vereceğini söyler.
18. Yemâme, Hasan ve Hüseyin'i zindana hapseder ve birkaç gün sonra da oğlanları öldürmek için cellatlarına emir verir.
19. Hasan ile Hüseyin, ağlayarak Yemâme'ye kendilerini öldürtmemesini, babaları gelince onunla savaşmasını söylerler.
20. Yemâme ikna olur, çocukları öldürmez ve onları tekrardan zindana hapsedilmesini ister.
21. Yemâme'nin veziri, Hasan ve Hüseyin'i zindana götürmek yerine kendi evine götürür, karınlarını doyurur ve korkmamalarını söyler.
22. Yemen şehrini fethedip evine dönen Hz. Ali'ye çocukların kaçırıldığı haberi verilir.
23. Hz. Ali, Hz. Bilal ile beraber şehitler mezarına gelip çocuklarını aramaya başlar ve bir süre sonra Hz. Ali, atların izini görür ve yolu takip eder.
24. Hz. Ali gece gündüz demeden atı Düldül ile çocuklarının izini aramaya başlar ama çok yorulduğu için atı üstünde uyuya kalır.
25. Bir süre sonra Düldül hareketlenince Hz. Ali uyanır ve karşısında bir kale görür.
26. Hz. Ali oğlanların kalede olup olmadığını öğrenmek için kale duvarlarına tırmanıp bir askeri esir alır ve ona çocuklarının burada olup olmadığını sorar.

27. Hz. Ali, çocuklarının bu kalede olduğunu ve henüz öldürülmediğini askerden öğrenince kapıdaki diğer nöbetçileri boğazlar ve Yemâme'ye götürülmesini ister.
28. Hz. Ali, Yemâme'nin karşısına çıkar. Yemâme, Hz. Ali'ye kim olduğunu sorar.
29. Hz. Ali, kendi ismini söylemez sadece Arap soyundan olduğunu, Hz. Peygamber'in akrabası olduğunu, iki tane deve kaybettiğini ve onları aradığını söyler.
30. Yemâme, bunun üzerine Hz. Ali'nin evlatları olan Hasan ve Hüseyin'i kaçırdığını söyler ve Hz. Muhammed *s.a.s* ile Hz. Ali hakkında ne bildiğini sorar.
31. Hz. Ali, Hz. Muhammed'in *s.a.s* Allah tarafından bütün insanlığa son elçi olarak gönderildiğini, ona ilk inananların da Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali olduğunu ve İslâm dini için yaptıkları fedakârlıkları anlatır.
32. Bunları dinleyen Yemâme öfkelenir ve adamlarına onu öldürmelerini ister.
33. Vezir, Hz. Ali'nin öldürülmemesi için onu düşmanlarla savaştıracakını söyleyerek Yemâme'yi ikna etmeye çalışır.
34. Yemâme, vezirin söylediklerine ikna olur ve ona huysuz boz aygırı vermelerini söyler.
35. Vezir, Hz. Ali'yi ambara götürüp ona bir silah ve kimsenin terbiye edemediği boz aygırı verir.
36. Bir sonraki gün Hz. Ali, Yemâme'nin düşmanlarıyla savaşır ve hepsini öldürür. Bunu gören Yemâme'nin adamları Hz. Ali'den korkmaya başlarlar ve Hz. Ali'nin yanında yer almak isterler.
37. Hz. Ali'nin gücünü ve kuvvetini gören Yemâme de ondan çok korkar ve Hz. Ali'nin kendisini öldürmemesi için her şeyi yapacağını söyler.
38. Vezir, olanları Hz. Ali'ye anlatır. Hz. Ali, oradaki herkesin Müslüman olmasını aksi halde hepsini öldüreceğini söyler.
39. Bunun üzerine Yemâme ve bütün adamları iman eder ve vezir, Hasan ile Hüseyin'i zindandan çıkarır.
40. Hz. Ali, oğullarına kavuşur ve onlarla beraber Medine'ye geri döner.

4. Yemâme Cengi'nin Şekil ve Üslup Özellikleri

Hz. Ali cenknâmeleri şekil olarak manzum, mensur veya manzum-mensur karışık bir şekilde görülmektedir (Çetin, 1997: 90). Önceleri manzum menkıbeler şeklinde anlatılan cenknâmelerin 15. yüzyıldan itibaren mensur hikâye tarzındaki örnekleri görülmeye başlamıştır (Toprak, 2016: 11). Manzum cenknâmeler şekil olarak incelendiği zaman çoğunun "manzum dinî destanlar" kategorisinde yer aldığını ve mesnevi nazım şekli ile yazıldığını görmek mümkündür (Şentürk ve Kartal, 2014: 172). Bunun da temel sebebi bu nazım şeklinin uzun anlatılarda kafiye bulmayı kolaylaştırması ve duygu ve düşüncelerin kolayca ifade etmeye elverişli olmasıdır.

Cenknâmeler genellikle 11’li hece veznine de uyan “fâilâtün / fâilâtün / fâilün” aruz kalıbıyla yazılmıştır. Ancak bu eserlerde aruz vezninin tam olarak uygulandığı söylenemez. Dolayısıyla aruz kusurları oldukça fazladır. Bu durum cenknâmelerin kaleme alındıkları 13. ve 14. yüzyılda aruzun Türk edebiyatına henüz yerleşmemiş olması ile ilgilidir (Çetin, 1997: 98). Cenknâmeler, dil ve üslup açısından incelendiğinde metinlerde Eski Anadolu Türkçesinin kullanıldığı görülmektedir. Eski Anadolu Türkçesinin gramer yapısı daha çok manzum cenknâmelerde görülür. 16. yüzyıldan sonra teşekkül eden veya daha sonraki dönemlerde istinsah edilen cenknâmelerin dili ise kendi devirlerinin özelliklerini yansıtmaktadır. Her ne kadar konuşma doğallığıyla yazılmış olsalar da anlatımı kuvvetlendirmek ve ifadeye zenginlik kazandırmak için teşbih, tezat, mübalağa ve benzetme gibi edebî unsurlar kullanılmaktadır. Cenknâmelerde genellikle kahramanlık, yiğitlik ve gaza gibi konular işlendiğinden dolayı metinlerde savaş ve din ile ilgili olan kelimelerin sayısı epeyce fazladır.

“Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası”nın şekil ve üslup özelliklerine bakıldığında cenknâmede mesnevi nazım şekli kullanıldığı ve aruzun “fâilâtün / fâilâtün / fâilün” kalıbı ile yazıldığı görülmektedir. Fakat metinde vezne uymayan beyitler de bulunmaktadır. Nüshadaki dil, genel olarak her tabakadan insanın kolaylıkla anlayabileceği bir konuşma diline sahiptir. Bunun yanında metinde “amel-i sâlih, bed-fi’al, sehm-nâk, ta’accüb, temcid, lağb, hîn, gussa, ferağ ve bes” gibi Arapça ve Farsça tamlama ve kelimelere de rastlanmaktadır. Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası’nda tespit ettiğimiz ilk hecede yer alan “e” seslerinin “i” şeklinde yazılması, dı, -di; -de, -da -den, -da” eklerinin “t” şekli kullanılmaması, “hani, hangisi” gibi kelimelerin “kanı, kangı” şeklinde kullanılması, II. teklik şahıs emir eki olan “-gıl, -gil” eklerine rastlanması ve zarf-fiil görevi gören “-Uban” ekinin birçok yerde kullanılması gibi gramer özellikleri metnin 13. ve 15. yüzyıl arası Eski Anadolu Türkçesiyle yazıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Eski Anadolu Türkçesinin söz varlığı, anlatım gücü ve ifade biçimi bu cenknâme metnine açık bir şekilde yansımıştır.

Sonuç

Hz. Ali cenknâmeleri, Anadolu’da her kesim tarafından sevilerek okunan ve anlatılan destansı metinlerdir. Cenknâmelerin ana kahramanı olan Hz. Ali’nin büyük kahramanlık ve yiğitlik gösterdiği bu eserler halk tarafından kabul görmüş ve kısa sürede benimsenmiştir. Hz. Ali’nin kahramanlıklarını konu edinen bu hikâyeler sadece hoşça vakit geçirmek için değil aynı zamanda İslâm dininin üstünlüğünü dile getirmek, İslâmiyet’i yaymak ve benimsetmeye çalışmak gibi görevler üstlenmiştir. Türk edebiyatında Hz. Ali’nin kahramanlıklarını konu edinen pek çok manzum ve mensur cenknâme bulunmaktadır. Mensur örneklerine sık rastlanan cenknâmelerin manzum biçimlerinin sayısı azdır. Bu bakımdan manzum metinleri tespiti önemli olmuştur.

Hz. Ali'nin kahramanlığı etrafında teşekkül eden manzum anlatılardan biri "Yemâme Cengi"dir. Bugüne kadar iki nüshası bilinen Yemâme Cengi'nin üçüncü ve en eski tarihli yazması bu çalışmayla gün yüzüne çıkarılmıştır. Elimizdeki cenknâme hicrî 1140, miladî 1727 tarihinde es-Seyyid Mustafa bin Muhammed tarafından yazıya geçirilmiştir. "Kıssa-yı Yemâme ve Ali Cengi" adını taşıyan bu metin, Kastamonu'da bulunduğu için "Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası" olarak adlandırılmıştır. Nüsha mesnevi tarzında kaleme alınmış olup 14. ve 15. yüzyıl arası Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini taşımaktadır. Genel anlamda Hz. Ali cenkleri, özel anlamda ise Yemâme Cengi, kullanılan söz varlığı, tamlamalar ve benzetmeler açısından Türk dilinin estetik bir şekilde kullanıldığı örnek metinlerden biri olmuştur.

"Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası" tespit edilen diğer Yemâme cenkleriyle konu bakımından aynı olsa da kelime ve gramer yapısı bakımından küçük farklılıklar içermektedir. Bunun da temel sebebi nüshaların farklı tarihlerde yazılmış olmasından ve yazıldığı dönemin (yerin) ağız özelliklerini yansıtmasından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak; bu çalışmayla, nadir rastlanılan manzum Hz. Ali cenklerine 18. yüzyıla ait "Yemâme Cengi Kastamonu Nüshası" da eklenerek cenknâmeler külliyatına katkı sağlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Atalan, M. (2008), “Türk Kültüründe Hz. Ali Cenknâmeleri”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, C:1, S:2, ss. 7-27.
- Atalan, M. (2011), “Anadolu'da Cenknâmelerin Toplumsal Yansımaları”, Kelam Araştırmaları, C:9, S:1, ss. 45-56.
- Atalan, M. (2011), Türk Kültüründe Muhammed Hanefî Cenknâmeleri, TBDD Yayınları, İstanbul.
- Aykaç, O. (2017), “Hz. Ali İfrit Cengi'nin Yeni Bir Nüshası”, Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi, S:15, ss. 31-69.
- Bülbül, E. (2008), Hz. Ali Cenknâmeleri Üzerine Bir Tetkik, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas.
- Çetin, İ. (1997), Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Demir, N. (2011), “Türk Düşünce Dünyasında Hazret-i Ali”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S:60, ss. 85-104.
- Fiğlalı, E. R. (1989), Ali, TDV İslâm Ansiklopedisi, C:2, İstanbul.
- Gümüşkılıç, M. (2012), Bir Gazavat-Nâme Etrafında Hz. Ali'nin Halk Muhayyilesindeki Yeri, (JASSS) Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, C:5, S:2, ss. 145-155.
- Kaya, D. (2009), Noksani'nin Kan Kalesi Cengi, Vilayet Kitabevi, Sivas.
- Mattei, J. L. (2004), Hz. Ali Cenknâmeleri, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Özalp, N. A. (2017), Hz. Ali Cenklere, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Şentürk, A. A. ve Kartal, A. (2014), Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TDK, (2019), Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Toprak, İ. (2016), Hazret-i Ali Cenklere, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.



عقود المستقبلیات في السِّلَع

Dr. Şamil ŞAHİN

د. شامل الشَّاهين (*)

ملخّص

تعدُّ عقود المستقبلیات من أهم ما يُتَعامَل به في الأسواق الماليّة المعاصرة. بيّن هذا البحث مفهوم العقود المستقبلية معرّفاً بها، وبكيفية التعامل بهذه العقود في أسواق التبادل التجاريّ بعد أن يفتح المتعامل حساباً عند إدارة السُّوق يتضمّن مبلغاً معيّنًا يبقى عند إدارة السوق كضمان لتصفية التعامل وفق قواعد ذلك السوق. ثم ذكر البحث أنواع المتعاملين بهذه العقود وجعلهم في نوعين: النوع الأول: المخاطرون الذين لا يقصدون شراء السِّلَع وبيعها، وإنما يقصدون الحصول على الأرباح التي تتكوّن من فروق أسعار البيع والشراء. والنوع الثاني: هم الذين يقصدون تفادي احتمال الخسارة في بيوع حقيقيّة عقدها في الأسواق الحاليّة، وذكر البحث مثلاً لتعامل النوع الثاني. وأشار البحث إلى أنّ التعامل في المستقبلیات هو من العقود التي أصبحت في يومنا هذا معقّدة للغاية، وقد تجاوزت دائرتها من السِّلَع إلى النقود وإلى الخيارات وغيرها. كما أوضح البحث حكم هذه العقود وبيّن الفروق بينها وبين بيع السِّلَع. وختم البحث بالرّد على القائلين بجواز العقود المستقبلية قياساً على بيع السِّلَع، وجعل ذلك الرّد في خمسة وجوه.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد، الاقتصاد الإسلامي، المعاملات الماليّة، عقود المستقبلیات، الأسواق الماليّة، السِّلَع، حكم عقود المستقبلیات.

EMTİALARDA VADELİ İŞLEM SÖZLEŞMELERİ

ÖZ

Vadeli sözleşmeler, çağdaş para piyasalarında işlem gören en önemli hususlardan sayılmaktadır. Bu araştırma, vadeli sözleşmeler kavramını ve ticari döviz piyasasında bu sözleşmelerle işlem görme şeklini açıklamaktadır. Bu işlem ise kişinin piyasa nezdinde hesap açması ve o piyasanın kuralları çerçevesinde işlemi sonlandırmanın bir teminatı niteliğinde o piyasanın uhdesinde kalacak belli bir meblağı hesabında tutması şeklinde gerçekleşmektedir. Araştırma ayrıca bu sözleşmelerle işlem yapan şahısların çeşitlerine yer vermiş ve bunları ilki, mal alıp satma amacı gütmeyen ve sadece alış-satış farkından oluşan karı hedefleyen risk grubu; diğeri ise mevcut piyasalardaki reel satışlarda zarar riskini hesaba katarak işlem yapan grup şeklinde iki kısma ayırmıştır. Araştırma, ikinci grubun işlem görme şekliyle ilgili bir örneğe yer vermiştir. Araştırma ayrıca vadeli işlemlerin günümüzde son derece karmaşık hale geldiğine ve emtia sınırını aşarak para ve seçenekler gibi suretlere büründüğüne dikkat çekmiştir. Araştırma ayrıca bu sözleşmelerin hükümünü ve selem akdiyle arasındaki farkları ortaya koymuştur. Araştırma, selem akdiyle mukayese ederek vadeli sözleşmelerin cevazına hükmedenlere beş maddelik bir reddiyeyle tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ekonomi, İslam Ekonomisi, Mali İşlemler, Vadeli Sözleşmeler, Para Piyasaları, Selem, Vadeli Sözleşmelerin Hükümü

تعدُّ عقود المستقبلات (Futures) من أهمّ المعاملات في الأسواق الماليّة المعاصرة، والتي تُباع فيها سلع مخصوصة لتاريخ مستقبل معيّن.

وقد أصبح هذا النوع من التّعامل من أبرز أنواع المعاملات الجارية في الأسواق الماليّة العالميّة، لا سيّما في البلاد الغربيّة، وتكوّنت له بورصات مستقلّة يُتّعامل فيها بالملايين في كل يوم، ويقال: إنّ أول بورصة قامت لتنظيم هذا التّعامل هي: بورصة التجارة في مدينة شيكاغو (Chicago board of trade) والتي أنشئت في سنة (١٨٤٨م)، غير أنّ السكان يزعمون أنهم ابتكروا هذا النوع من التّجارة قبل نحو قرن واحد من هذه السنّة^(١).

ولقد سعيت في هذا البحث إلى بيان وتوضيح مفهوم هذه العقود المستقبلية معرّفاً بها، ذاكراً كيفيّة التّعامل مع هذه العقود من خلال أسواق التبادل التجاريّ، مبيّناً حكمها الشرعيّ، ثم أوضحت الفروق بين العقود المستقبلية وبيع السّلم.

المبحث الأول: تعريف العقود المستقبلية

عرّفها "دائرة المعارف البريطانية" بما يلي: هي عقود تجاريّة تقتضي الشراء أو البيع للكميات المعيّنة من السلّع لتواريخ مستقبلية معيّنة.

ويدل هذا التعريف على أنّ هذا العقد يشتمل على بيع بعض السلّع التي يؤجّل تسليمها إلى تاريخ مستقبلي، غير أنّ هذا التعريف يشمل البيوع المقدّمة (Forward Sales) أيضاً، فإنّ تسليم المبيع في البيوع المقدّمة يقع في تاريخ لاحق، ولكن المستقبلات تختلف عن البيوع المقدّمة البسيطة (Simple Forward Sales) في أنّ "البيوع المقدّمة" إنّما تعقد للحصول على السلّع في تاريخ مستقبل، والبائع يقصد تسليم المبيع، والمشتري يريد تسلّمها في ذلك التاريخ، ويقع التسليم والتسّلم فعلاً عند حلوله.

أما المستقبلات: فإنّ السلّع إنّما تستخدم فيها كأساس للتّعامل، ولكنّه لا يقصد بها في معظم الحالات التسليم والتسّلم، بل يقصد بها إمّا المخاطرة في الأرباح، أو التّحرّز عن الخسارة في إحدى البيوع المقدّمة (Forward Sales) ببيوع مستقبلية متوازية، فلا يقع فيها تسليم السلّع وتسلّمها إلا في حالات نادرة^(٢).

وكما هو معلوم فإنّ اصطلاح السلّع في المستقبلات إنّما يستعمل لبيان الأساس الذي يقوم عليه التّعامل، وإن كانت المعاملة في أكثر الأحوال خالية عن المنتجات، فالمستقبلات تختلف عن البيوع المقدّمة المتعامل بها في السّوق الحاليّة التي تتضمن التسليم الفعليّ للسلّع في الوقت المتفق عليه في المستقبل.

المبحث الثاني: كيفيّة التّعامل بهذه العقود

إنّ عقود المستقبلات تبرم في سوق منظمّة أنشئت لهذا الغرض، وتسمّى: سوق تبادل السلّع (Commodity Exchange) التي تجري على أساس العضويّة فيها، فمن يحبّ أن يتعامل في المستقبلات يجب عليه أن يكون عضواً في هذه السّوق، وإنّ العضويّة تتكوّن من منتجي عدة سلّع وتجارها، ومن مؤسسات السّماسرة.

ومن أراد أن يتعامل في هذا السّوق دون أن يكون عضواً فيها فقد يستطيع ذلك عن طريق السّماسرة الأعضاء. ويجب لمن يريد التّعامل في المستقبلات أن يفتح حساباً عند إدارة السّوق يتضمّن مبلغاً معيّناً يودع عند إدارة السّوق كضمان لتصفية التّعامل حسب قواعد السّوق، ولا يزيد هذا المبلغ عادة عن (١٠%) من قيمة العقد عند التوقيع، و(٧%) في اليوم اللاحق، والمقصود بهذا المبلغ تغطية الخسارة المحتملة في حال تخلف أحد الفريقين عن الوفاء بما التزمه.

وبعد فتح الحساب يجوز للعضو أن يبيع أو يشتري كمية معيّنة من السلّع لتاريخ مستقبلي، وإنّ كميات السلّع المتعامل بها مقسّمة على وحدات تجاريّة (Trading units) كل واحدة منها تُنبئ عن كمّيّة معروفة من تلك السلّع المخصوصة.

(١) Gerald Gold: Modern Commodity Futures Trading, Seventh ed. 1975 p.15.

(٢) ينظر مبارك بن سليمان آل سليمان، أحكام التّعامل في الأسواق الماليّة المعاصرة، ص ٩٥٣ (ط ١). - الرياض كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م) مجلة الجمعية الفقهيّة السعوديّة: ع ١٦، ص ٤١٨.

فمن أراد بيع وحدة قمح من الدرجة الأولى مثلاً في شهر يناير ليتم تسليمه في شهر أكتوبر، فإنه يعرض على السوق ما ينبغي عن رغبته شراء وحدة قمح من الدرجة الأولى لشهر أكتوبر ويتوقع أن يكون رابحاً عند التسليم، فمن رغب شراء هذه الوحدة وفق شروط قبل العرض، ولا يحتاج أي منهما إلى الالتقاء مع الآخر في أسواق البورصة، ولكن إدارة السوق ضامنة لوفاء التزامات الفريقين؛ فالبايع يقدم عرضه إلى السوق بواسطة الإدارة، والمشتري يقبل هذا العرض عن طريق الإدارة، والإدارة تتكفل بتسليم السلعة من قبل البائع، وبتسليم الثمن من قبل المشتري عند حلول تاريخ التسليم.

وليس الأمر حقيقة بهذه البساطة التي تبدو مما ذكرنا من طريق هذا التعامل، ولا يحدث أبداً أن ينتظر المشتري تاريخ التسليم ويستلم السلعة المباعة عندئذ، وإنما يظل هذا العقد فيما بين شهر يناير وشهر أكتوبر محل بيع وشراء في كل يوم، وربما يقع على العقد الواحد عشرات الطلبات يومياً إلى أن يأتي الأجل؛ فلو باع خالد مثلاً إلى سعيد وحدة من القمح لتسليمها في شهر أكتوبر، فإن سعيداً يبيعها بعد ذلك إلى عثمان، وعثمان إلى ماجد كل واحد منهم بثمن ربما يختلف عن الثمن الأول.

والفارق بين سعري البيع والشراء هو الربح الذي يخاطر فيه المتعاملون في هذه المدة، وكل من اشترى عقداً بسعر أقل وباعه بسعر أكثر، فإنه يستحق أن يطالب بفرق السعريين كربح له، دون أن يدفع الثمن كمشتري، أو يسلم المبيع كبايع.

ولإنجاز هذه العمليات تكون إدارة السوق غرفة تسمى: غرفة المقاصة (Clearing House) وإن جميع هذه العمليات تسجل في غرفة المقاصة، وهي التي تتولى تصفية جميع الالتزامات في آخر النهار من كل يوم.

وهكذا يستمر التعامل في هذا العقد الواحد إلى أن يأتي شهر التسليم، وفي هذا الشهر يصدر من قبل إدارة السوق إخطار للمشتري الأخير بحلول تاريخ التسليم، وباستفساره عما إذا كان يرغب في استلام المبيع في التاريخ المتفق عليه؟ أو يريد بيع هذا العقد؟ فإن رغب في استلام المبيع، فإن البائع يسلم السلعة المباعة إلى مستودعات معينة، ويسلم وثيقة الإدخال إلى المستودع، ويحصل مقابلها على الثمن، وإن لم يرغب المشتري الأخير في استلام السلعة، ورغب في بيع العقد فإنه يبيعه من البائع الأول مرة أخرى، وحينئذ فإن المعاملة تصفى على أساس دفع فوارق السعر كما يقع في العمليات التي تم إنجازها قبل حلول التاريخ، وحينئذ لا يقع التسليم والتسلم حتى في المعاملة الأخيرة.

وإن ما يقع فعلاً في أسواق السلع في معظم المعاملات هو الشق الثاني، ولا يقع التسليم والتسلم إلا في أحوال نادرة، لأنها لا تبلغ نسبتها إلا إلى الواحد في المئة.

والذين يتعاملون في المستقبلات هم نوعان؛ لكل واحد منهما غرض مستقل عن غرض الآخر للدخول في سوق المستقبلات.

أما النوع الأول: فهم المخاطرون (Manipulators) الذين لا يقصدون شراء السلع وبيعها للحصول على المبيع أو على الثمن، وإنما يقصدون الحصول على الأرباح التي تتكون من فروق أسعار البيع والشراء، كما تقدم ذكر ذلك، وإنهم على ثقة من خبرتهم بتقلبات الأسعار، يشترطون المستقبلات على أمل أنهم سوف يبيعونها بسعر أكثر، ويتخلص لهم ربح من وراء هذه العملية، دون أن يخوضوا في استلام المبيع وتسليمه، وربما تنجح آمالهم في عقد، وتفشل في آخر.

والنوع الثاني: هم الذين يقصدون تفادي احتمال الخسارة في بيع حقيقي عقودها في الأسواق الحالية، وإن هذه العملية تسمى في الاصطلاح (Hedging) ويمكن لنا أن نترجمه إلى العربية بالتحرز عن الخسارة.

ومن المناسب أن نشرح هذه العملية بمثال: إن زيداً اشترى من السوق الحالية عشرة آلاف كيس من القمح بسعر خمسة دولارات لكل كيس مثلاً، وهذا البيع حقيقي يقع فيه التسليم، ولكن نظراً إلى ظروف السوق يريد زيد أن يبيع هذه الكمية بعد ثلاثة أشهر مثلاً، ولكنه يخاف أن ينخفض سعر القمح بعد ثلاثة أشهر ويخسر خسارة كبيرة، فلو فرضنا أن السعر انخفض بعد ثلاثة أشهر بمقدار نصف دولار لكل كيس، فإنه يخسر خمسة آلاف دولار في هذه العملية.

ولتجنب هذه الخسارة، يدخل زيد في سوق المستقبلات ويبيع مثل هذه الكمية لتسليمها خلال ثلاثة أشهر بسعر السوق الحالية يوم العقد، فتكون له عملية شراء في السوق الحالية، وعملية بيع في سوق المستقبلات بكميتين متوازيتين من القمح، وإن الربح في إحداها يجبر الخسارة في الأخرى؛ ولو انخفض سعر القمح بعد ثلاثة أشهر بمقدار نصف دولار للكيس الواحد مثلاً، فإنه سوف يخسر في صفقة الحال بمقدار خمسة آلاف دولار، ولكنه في الوقت نفسه يربح في سوق المستقبلات بما يقارب هذا المقدار؛ لأن سعر المستقبلات سوف ينخفض أيضاً بما يقارب نصف دولار لكيس واحد، فما باعه بسعر أعلى قبل ثلاثة أشهر في سوق المستقبلات يشتره الآن بسعر أدنى، ويستحق الفرق بين السعريين، وهو خمسة

ألاف دولار، وهذا الربح الذي حصل له في المستقبليات يجبر ما أصابه من الخسارة في الصفقة الحالية، والنتيجة الصافية تظهر في الجدول الآتي:

سوق المستقبليات	السوق الحالية	
يبيع ١٠٠٠٠ كيس من القمح بسعر ٥ دولارات	يشترى ١٠٠٠٠ كيس من القمح بسعر ٥ دولارات	سبتمبر
يشترى ١٠٠٠٠ كيس من القمح بسعر ٤,٥ دولارات	يبيع ١٠٠٠٠ كيس من القمح بسعر ٤,٥ دولارات	ديسمبر
ربح +٥,٥ دولار	خسارة -٥,٥ دولار	النتيجة

وبالعكس من ذلك، فلو ارتفع سعر القمح في شهر ديسمبر بمقدار نصف دولار لكل كيس، يقع العكس، يعني أنه يخسر في سوق المستقبليات، ويربح في السوق الحالية، وفي كلتا الحالتين تجبر خسارته في إحدى العمليتين بالربح في العملية الأخرى، وهذا هو المراد من النحرز عن الخسارة (Hedging).

هذه خلاصة وجيزة لكيفية التعامل في المستقبليات، وإن هذه العقود أصبحت اليوم معقدة للغاية، وقد تجاوزت دائرتها من السلع إلى النقود وإلى الخيارات (Options) وغيرها، ولكننا لخصنا من العملية ما يمكن به فهم حقيقتها وتفاصيلها التي لا بد من معرفتها لبيان حكمها في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: الحكم الشرعي للعقود المستقبلية

بعد النظر في تفاصيل هذه العقود نجد أنها عقود محرمة شرعاً؛ لأنها مخالفة لعدة أحكام شرعية، والتي وردت فيها عدة أدلة ومنها:

١- أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المعاومة⁽³⁾ أو من بيع السنين⁽⁴⁾⁽⁵⁾

٢- إنها بيع لما لا يملكه المسلم، وهو منهى عنه لما روى حكيم بن حزام (رضي الله عنه) أنه قال: قلت: يا رسول الله! إن الرجل ليأتيني فيريد مني البيع، وليس عندي ما يطلب، أفأبيع منه، ثم أبتاعه من السوق؟ قال: "لا تبع ما ليس عندك"⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

أما البيوع اللاحقة التي تتم خلال مدة التسليم، فإنها ببيع تتم قبل قبض السلعة المباعة، وقد روى ابن عمر (رضي الله عنهما): إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من اشترى طعاماً، فلا يبيعه حتى يستوفيه"⁽⁸⁾.

المبحث الرابع: العقود المستقبلية وبيع السلم

ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بجواز العقود المستقبلية قياساً على بيع السلم، والذي هو جائز شرعاً؛ ولكن هذا القياس باطل لا يصح إطلاقاً؛ للأسباب التالية:

أولاً: يجب في السلم شرعاً أن يُعجل الثمن بكامله، وهو الذي يسمى (رأس مال السلم).

(3) العاومة: هي بيع الشجر أوعاماً كثيرة.

(4) بيع السنين: هو أن يبيع ثمر النخلة لأكثر من سنة في عقد واحد.

(5) متفق عليه عن جابر رضي الله عنه.

(6) أخرجه النسائي في سننه، باب: بيع ما ليس عند البائع، ٤: ٣٩، حديث رقم ٦٢٠٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٥٥ في الرجل يساوم الرجل، ٦: ١٢٩، حديث رقم ٢٠٨٧٤، قال الألباني: حديث صحيح.

(7) ينظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بجدة، ص ١٢٣، مبارك بن سليمان آل سليمان، أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة، ص ٩٦٦

(ط) - الرياض: كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م).

(8) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب البيوع ٣٤: باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك، ٢: ٧٤٨، حديث رقم ٢٠١٩، والإمام أحمد في مسنده: مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب ٢: ٦٣، وابن حبان في صحيحه: باب البيع المنهي عنه، ١١: ٣٦٢، حديث رقم ٤٩٨٦.

قال ابن قدامة (رحمة الله) في بيان شرائط صحة السلم:

"ويقبض الثمن كاملاً وقت السلم قبل التفريق، هذا الشرط السادس وهو أن يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد، فإن تفرقا قبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي. وقال مالك: يجوز أن يتأخر قبضه يومين وثلاثة وأكثر ما لم يكن ذلك شرطاً؛ لأنه معاوضة لا يخرج بتأخير قبضة من أن يكون سلفاً، فأشبهه ما لو تأخر إلى آخر المجلس. ولنا: أنه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تأخير العوض المطلق، فلا يجوز التفريق فيه قبل القبض كالتصرف"⁽⁹⁾.

فتبين أن قبض رأس مال السلم في مجلس العقد شرط لصحة السلم عند الجمهور، وإنما أجاز مالك تأخير القبض إلى يوم أو يومين أو أكثر إن لم يكن التأخير شرطاً في صلب العقد؛ فتأخير قبض الثمن إن كان مشروطاً في العقد، فإنه لا يجوز عند أحد من الفقهاء.

أما في المستقبلات، فإن تأخير قبض الثمن مشروط في العقد، فلا يصح سلفاً عند أحد من الأئمة الأربعة، وقد يقال: إن حصّة من الثمن مدفوعة إلى البائع عند العقد، ولكن ذلك لا يجدي نفعاً في تصحيح هذا التعامل؛ وذلك لأن دفع بعض الثمن لا يكفي لصحة السلم، بل يجب دفع الثمن بكامله كما ذكرنا، كما أن ما يوضع لدى إدارة السوق ليس جزءاً من الثمن، ولا يُدفع إلى البائع، وإنما هو مبلغ لدى طرف ثالث ليكون ضماناً على الوفاء بالتزام المشتري.

ثانياً: وبما أن الثمن لا يُدفع إلى البائع عند العقد، فالثمن دين على المشتري كما أن المبيع دين على البائع، فصار هذا بيع الكالئ بالكالئ وهو ممنوع لنهي الرسول صلى الله عليه وسلم عنه: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ⁽¹⁰⁾ (11).

وقد يقال: إن إدارة السوق تضمن أداء الثمن، فيفضل هذا الضمان أصبح الثمن كأنه مدفوع إلى البائع، ولكن هذا التوجيه ليس بصحيح، لأن ما يشترط لصحة السلم هو أن يقع دفع الثمن فعلاً، لا أن يكون مضموناً أو موثقاً من قبل إحدى الجهات؛ لأن ضمان الطرف الثالث لا يُخرج الثمن من كونه ديناً، فلا يكون هذا البيع إلا بيع دين بدين، وهو لا يجوز.

ثالثاً: إن من الشرائط التي اتفق عليها جميع الفقهاء لصحة السلم، أن تكون السلعة المسلم فيها موصوفة بصفات دقيقة، فلو كانت المواصفات مجهولة أو مترددة مفضية إلى النزاع، فإنه لا يصح السلم عند أحد من الفقهاء.

إن عقود المستقبلات وإن كانت مشتملة على المواصفات الدقيقة ببيان الدرجات، ولكن الذي يقع فعلاً: إن البائع يبين درجات مختلفة في العقد الواحد، ويكون الخيار بيد البائع في تسليم ما شاء من هذه الدرجات.

رابعاً: إن من المقرّر في عقود المستقبلات أن تسليم السلعة إلى المشتري لا يقع عموماً، بل يكون الخيار بيد المشتري الأخير، إن شاء طالب بتسليم السلعة، وإن شاء باعها على البائع مرة أخرى، ويقبل التصفية على أساس دفع الفرق بين سعري البيع والشراء، وإن هذه الأمور مشروط في العقد منذ أول الأمر، ولا شك أن مثل هذا الشرط مفسد لعقد السلم بل بيع المسلم فيه إلى البائع لا يجوز، ولو لم يكن مشروطاً في عقد السلم.

خامساً: ولو فرضنا أن العقد الأول قد انعقد سلفاً بعد استيفاء شروطه، فإنه لا يجوز لرب السلم - وهو المشتري - أن يبيع المسلم فيه إلى غيره قبل أن يقبضه.

خاتمة البحث (النتائج):

- ١- إن العقود المستقبلية من أهم العقود التجارية المعاصرة في الأسواق المالية.
- ٢- بين البحث مفهوم العقود المستقبلية، وبيان كيفية التعامل بها في أسواق التبادل التجاري.
- ٣- قسم البحث أنواع المتعاملين بهذه العقود المستقبلية إلى نوعين: النوع الأول: المخاطرون، النوع الثاني: هم الذين يقصدون تقادي احتمال الخسارة.
- ٤- بين البحث الحكم الشرعي لهذه العقود وهو عدم جوازها.
- ٥- إن جواز العقود المستقبلية قياساً على بيع السلم هو قياس باطل.

(9) ابن قدامة المقدسي، المعنى (مسألة: قال: ويقبض الثمن كاملاً وقت السلم وقبل التفريق) ٤: ٣٦٢. (ط١ - بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م).

(10) أي: النهي عن بيع الدين بالدين.

(11) أخرجه البيهقي في سننه عن ابن عمر: باب النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، ٥: ٢٩٠، حديث رقم ١٠٣١٦، وحديث رقم ١٠٣١٧، وحديث رقم ١٠٣٢٠، وعبد الرزاق في مصنفه عن ابن عمر: باب أجل بأجل، ٨: ٩٠، حديث رقم ١٤٤٤٠.

- ٦- توصل البحث إلى الفروق بين العقود المستقبلية (المحرمة) وبين وبيع السلم (الجائز)، وقد حصر تلك الفروق في خمسة وجوه (قد ذكرناها سابقاً)
- ٧- بين البحث أن من شروط البيع أن يكون المبيع كونه موجود حتى يتم قد البيع.
- ٨- لا يجوز بيع المعدوم، أو ما كان له خطر العدم.
- ٩- لا يجوز بيع إنتاج مصنع كامل لسنة، أو لسنوات من باب أولى.
- ١٠- وجود الاحتمالات في عدم تسليم المبيع في المستقبلات كمثل: تعطل الآلة (المصنع)، أو فقدان المواد الأولية للبضاعة، أو تعطل في الإنتاج أو نحوه.
- ١١- ذكر البحث أدلة تحريم هذا النوع من العقود؛ وذلك من السنة الصحيحة.
- ١٢- بين البحث علة التحريم لهذا النوع من العقود؛ لأنه بيع غرر (أي بيع متوهم واحتمالي غير قطعي؛ لكونه بيع ما لم يوجد).
- ١٣- الحرص على استقرار التعامل بين الناس وفي المجتمع.
- ١٤- منع الإسلام كل ما يؤدي إلى النزاع والخصام.
- ١٥- يقترح البحث بديلاً لهذه الأنواع من البيوع وعقودها بإجراء وعد بالبيع من غير إبرام العقد، وتوزيع الإنتاج ببيعه في صفقات متتابعة؛ كلما وجدت كمية شهرية أو أقل أو أكثر أبرم فيها عقد البيع وتم تنفيذ الوعد السابق.

(12)

12 أشار إلى ذلك وهبة الزحيلي وغيره.

ينظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المعاصرة، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م، ص ٦٣-٦٤.

المراجع

- ١- Gerald Gold: Modern Commodity Futures Trading, Seventh ed. 1975
- ٢- عبد الكريم قندوز، الخيارات، المستقبلات والمستقبلات المالية الأخرى، ط١. - لندن: إي كتب، ٢٠١٧م.
- ٣- نصبه مسعودة، التقدير الشرعي للعقود المستقبلية والدور التحوطي لها، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، ع أيلول، ٢٠١٨م.
- ٤- مجلة الجمعية الفقهية السعودية: ع ١٦، ص ٤١٨.
- ٥- مجمع الفقه الإسلامي: قرارات مجمع الفقه الإسلامي. بجدة.
- ٦- محمد تقي العثماني، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ط١. - دمشق: دار القلم، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.
- ٧- مبارك بن سليمان آل سليمان، أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة، ط١. - الرياض: كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.
- ٨- خالد بن عبد الرحمن بن ناصر المهنا، المشتقات المالية دراسة فقهية: رسالة دكتوراه، قدمت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٤٣٤هـ = ٢٠١٣م.
- ٩- منير إبراهيم هندي، إدارة الأسواق والمنشآت المالية، المؤلف، ٢٠١١م.
- ١٠- محمد صبري هارون، أحكام الأسواق المالية، الأسهم والسندات، ط١. - عمان [الأردن]: دار النفائس، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.
- ١١- علي أحمد السالوس، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، ط١. - الدوحة: دار الثقافة، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- ١٢- بيت التمويل الكويتي: الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية.
- ١٣- محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط٢. - عمان [الأردن]: دار النفائس، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- ١٤- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، ط١. - بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
- ١٥- أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، ط١. - حيدر آباد [الهند]: دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٤هـ.
- ١٦- أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي الكبرى، ط١. - بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ = ١٩٩١م.
- ١٧- أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مصنف أبي شيبة، ط١. - الرياض: مكتبة الرشد.
- ١٨- عبد الرزاق بن همام الصنعاني: مصنف عبد الرزاق، ط٢. - بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.
- ١٩- أحمد بن حنبل الشيباني، مستند أحمد بن حنبل، القاهرة: مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، دت.
- ٢٠- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية، المعايير الشرعية، ط١. - الرياض: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية، ١٤٣٧هـ = ٢٠١٥م.
- ٢١- عبد الحميد البعلي، العقود وضوابطها، ط١ القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٩م.
- ٢٢- عبد الله الديرسوي، صيغ التمويل الزراعي، (رسالة دكتوراه)، عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٩٦م.
- ٢٣- عبد العزيز خباط، الشركات في الشريعة الإسلامية، ط١، عمان: وزارة الأوقاف والمؤسسات الإسلامية، ١٩٧١م.
- ٢٤- صديق الضيرير، الغرر وأثره في العقود، ط٢ بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥
- ٢٥- شامل الشاهين، المصارف الإسلامية والرقابة الشرعية، ط١، حلب: دار الأنصاري للطباعة والنشر، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م
- ٢٦- أحمد حجي الكردي، بحوث وفتاوى فقهية معاصرة، ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٩م.
- ٢٧- محمد مصطفى الشنقيطي، دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة، ط٢، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م.
- ٢٨- أحمد السالوس، المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ط٢، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٦م.
- ٢٩- نزيه حماد، معجم المصطلحات. طشسالاقتصادية، ط١، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.
- ٣٠- محمد عمر شابر، نحو نظام نقدي عادل، ط٣، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دت.
- ٣١- صالح فوزان الفوزان، الملخص الفقهي، ط١، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والافتاء، ١٤٢٣هـ.
- ٣٢- محمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط٦ عمان: دار النفائس، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٧م.
- ٣٣- وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.
- ٣٤- محمد تقي العثماني، بحوث فقهية معاصرة، ط١، كراتشي: مكتبة دار العلوم، دت.



مفهوم الحجية عند الأصوليين: وأزمة الانتماء المعرفي

*Mohammad ALI YOUSEF ABU-EID**

محمد علي يوسف أبو عيد

المخلص: تأتي هذه الدراسة في بُعدها الأول لتنتظم في سلك الدراسات المفهومية التي تأخذ على عاتقها بيان حقيقة مفهوم الحجية من حيث هو (بالنظر لذاته)، وهو وبالرغم من كونه أحد أهم المفاهيم التي يتقوّم الخطاب الأصولي عليها، إلا أنّ أياً من مصادر المدونة الأصولية لم تلتفت إلى بيان المراد به من حيث حقيقته، بصرف النظر عما يُضاف إليه من الأدلة. كما تتضمن هذه الدراسة في بُعدها الآخر إشكاليةً رافقت الدرس الأصولي في الخطابين: الأصولي السني، والأصولي الإمامي، وهي انتماء مسألة حجية الأدلة إلى علم أصول الفقه، ما بين مؤمن بدخالته على الخطاب الأصولي، ومؤمن بأنها من المسائل الأصلية في هذا العلم، مع بيان السبب الذي أفضى إلى هذا الإشكال.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الحجة، الحجية، موضوع العلم، الدليل

USULCÜLERİN GÖZÜNDE HÜCCİYYET KAVRAMI: BİLGİSEL AİDİYET KRİZİ

ÖZ

Bu inceleme bir yönüyle hücciyet kavramının hakikatini her ne ise o olarak (zâtı/mahiyeti itibariyle) ele alan çalışmalara bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu kavram her ne kadar usulcülerin söylemlerinin dayandığı en önemli kavramlarından biri olsa da usulî kaynaklardan hiçbirini kendisine eklenen delilleri dışta bırakarak hakikati itibariyle bu kavramla kastedilenin ne olduğu sorusu ile ilgilenmemiştir. Diğer yönüyle ise iki usulî söyleme, yani Sünni ve İmami Şii söyleme ilişen bir problemi ona neyin yol açtığına da değinmek suretiyle ele almaktadır. Bu problem delillerin hücciyeti meselesinin usul ilmine ait olup olmadığı meselesidir. Bazıları bu meselenin usulî söyleme dahil olduğunu düşünürken, diğer bazıları da bu meselenin usul-ı fıkıh ilminin temel meselesi olduğunu öne sürmüştür.

Anahtar Terimler: Usul-ı Fıkıh, Hüccet, Hücciyet, İlmin Konusu, Delil.

* Uludağ Üniversitesi, ORCID: 0000-0002-2183, moharastirmalar@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الأشراف وصحبه المنتجبين أما بعد:
لا يخفى على المطالع لحركة التدوين في العلوم الشرعية مقدار العناية التي أولاها العلماء المسلمون لعلم أصول
الفقه، باعتباره العلم الذي يقدم الضمانة لاجتهاد صحيح، يوافق الشرع الحنيف ولا يخالفه، حيث إنه وبملاحظة ما يتضمنه
من أدوات معرفية قادر على تمييز طرق الاستدلال لاستنباط الأحكام الشرعية، وتحديد فاسدها من صحيحها.
وإن من أهم المفاهيم التي يجدها الناظر منثورة في المدونة الأصولية مفهوم (الحجية)، حيث يذكر مضافاً إلى
الأدلة وطرق الاستنباط في عديد المواضع، كقولهم (حجية الإجماع) و (حجية القياس) وغيرها، إلا أن الملاحظ كذلك خلوّ
المدونة الأصولية عن تعريف خاص لمصطلح الحجية بالنظر إلى ذاته، وهو ما سعت هذه الدراسة إليه، في إطار معرفي
ومنهجي يخدم هذا الغرض.

كما تتضمن هذه الدراسة في بعدها الآخر مسألة تترتب على تحديد مفهوم الحجية، أثارها بعض الأصوليين في
الخطابين: الأصولي السني، والأصولي الإمامي، وهي انتماء مسائل حجية الأدلة إلى الخطاب الأصولي أم لا، وقد تحول
هذا الإشكال إلى تيار جارف من الردود والمقاربات، سعت هذه الدراسة إلى بيان السبب الكامن حول هذا الإشكال،
وتوصيف وتحليل المقاربات التي سعت إلى إزالة هذا الإشكال في الخطابين.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تتسلط على بعض أهم المفاهيم التي يتقوم عليها علم أصول الفقه، مما جعل
البعض يعتبر مفهوم الحجية في الخطاب الأصولي يشكل إحدى النظريات الأصولية الحاكمة في هذا العلم، وهذا إن دلّ
على شيء فإنما يدل على مدى أهمية هذا المفهوم في الخطاب الأصولي.
كما تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها جاءت لتعالج أحد الإشكالات التي رافقت مفهوم الحجية، وهي مسألة
حجية الأدلة الإجمالية، بين من اعتبرها مسألة دخيلة على هذا العلم، ورتب على ذلك عدم ذكرها في الكتب الأصولية.
وبين من اعتبر أن بحث مسائل حجية الأدلة من المسائل المندرجة في الخطاب الأصولي، وقدم المقاربات التي تشفع لها
بذلك.

ومما أضفى على هذه الدراسة نوعاً من الأهمية هو كونها جاءت لتعالج موضوعيها المذكورين آنفاً بصورة
تتعالى عن الخطاب المذهبي، فتضمنت الخطابين: الأصولي السني، والأصولي الإمامي، في حركة فكرية تعطي موضوع
الدراسة ما يستحقه من بحث؛ حيث إن مفهوم الحجية أعم من أن يُحصَر في خطاب أصولي معين، كما أن الإشكال الذي
جاءت هذه الدراسة لتعالجه وارد في الخطابين، وليس مقتصرًا على أحدهما.

أسئلة البحث

أولاً: ما المقصود بمصطلح الحجة في اصطلاح غير الأصوليين، (أهل اللغة، المناطقة، المحدثين)؟
ثانياً: ما المقصود بمصطلح الحجة في اصطلاح الأصوليين؟
ثالثاً: ما هو المعنى الدقيق لمفهوم الحجية بالنظر إلى ذاته، وبنيتها الذاتية، مجرداً عن ملاحظة قيد آخر؟
رابعاً: ما هو الإشكال الذي رافق مسألة حجية الأدلة فيما يتعلق بانتمائها المعرفي، وما هي الأسباب الداعية إليه،
وما هي المقاربات التي طُرحت باعتبارها حلاً له؟

المبحث الأول: الحجة في الاصطلاح

المطلب الأول: الحجة عند أهل اللغة

اعتاد الباحثون عند شروعه بمقصودهم من التصنيف، أن يفتتحوا بحثهم بذكر المعنى اللغوي للمصطلح الذي يدور

عليه البحث، وهذا إنما لعلمهم بأن المعاني الاصطلاحية الموضوعية في العلوم إنما هي موضوعة يلحظ المعنى اللغوي أصلاً⁽¹⁾، وعليه لا يستقيم الشروع ببيان المقصود من هذا المصطلح عند علماء الفن قبل معرفة أصل المعنى اللغوي للفظ الذي قام أهل ذلك العلم باستخدامه في اصطلاح خاص لهم، حيث إنَّ الطَّبَع يقتضي لمعرفة الفرع (المعنى الاصطلاحى) انتقال الذهن إليه مروراً بالأصل (المعنى اللغوي) الذي انْتزَع منه.

وعند النظر في مصطلح الحجية يُلاحظ مقام آخر لا بدّ من التنويه إليه، وهو أن مصطلح الحجية ما هو إلا لفظ مشتق من غيره، أي: الحجة، وعليه لا يستقيم أيضاً أن يعرف المشتق إلا بمعرفة ما اشتق منه، وشرطية معرفة المشتق منه لمعرفة المشتق إنما هي كتبعية الفرع لأصله؛ لذا نجد بعض أهل اللغة يحدّون الاشتقاق بأنه: "الإنشاء عن الأصل فرعاً يدل عليه" أو يذكرون ما يشير لهذا النوع من التبعية⁽²⁾.

وعليه فإن الباحث عن معنى لفظ الحجية وهو على مثل هذه الهيئة الاشتقاقية لن يجده في معاجم اللغة، ولكنه سيجد منشأ اشتقاقه، أي اللفظ الذي اشتق منه (الحجة)، وهذه في الحقيقة فائدة الاشتقاق، حيث إن المعنى الواحد يختلف باختلاف العوارض التي تعرض له، مما يجعل الواضع محتاجاً لوضع صيغ كثيرة تناسب هذه العوارض، وهذا مما لا درك له⁽³⁾، فكان الأوفق وضع المعنى للفظ التي ترجع إليه الألفاظ الأخرى من حيث الاشتقاق، وبالتالي ترجع إليه من حيث المعنى على اختلاف هيئتها الاشتقاقية.

أما بخصوص المعنى اللغوي للحجة فقد جاء فيه:

الحجة: البرهان. وقيل الحُجَّة: ما دفع به الخصم.

وقال الأزهرى: الحُجَّة الوجه الذي يكون به الظفر عن الخصومة. وهو رجل مُحجاج أي جَدَل.

وجمع الحجة: حُجَجٌ وحجاج، وحاجّه مُحاجَّةٌ وحجاجاً: نازعه الحُجَّة وحجّه يحجّه حجاً: غلبه على حجته.

واحتجَّ بالشيء: اتخذ حجة.

قال الأزهرى: إنما سميت حجة؛ لأنها تُحجّ، أي: يقصد إليها؛ لأن القصد لها وإليها⁽⁴⁾. والنَّحاج: التخاصم⁽⁵⁾.

وكذلك محجة الطريق هو المقصد والمسلك⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: الحجة في الخطاب الأصولي.

إن المطالع للمدونة الأصولية يلحظ عدم اهتمام الأصوليين ببحث المعنى الدقيق لمصطلح الحجة؛ نظراً لاشتغال المقصود بهذا المصطلح يلحظ موارد ذكره في كتب الأصول. وهذا لا ينفى أن من الأصوليين من أشار إلى المقصود أصولياً بهذا المصطلح. والناظر في موارد ذكر الأصوليين لهذا المصطلح يجده مستعملاً في المعاني التالية:

المعنى الأول: ما ذكره بعض الأصوليين عند بحثهم للمعنى المقصود من قولهم (القياس حجة) جاء في نبراس

العقول: "أما حجية القياس فالمعقول في معناها أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع ليستنبط منه من هو أهل لاستنباط الحكم الشرعي كالكتاب والسنة"⁽⁷⁾.

وهذا المعنى وإن كان مسوقاً في المعنى المقصود من قولهم (القياس حجة) إلا أنه مطّرد في الأدلة الأخرى، ولا

(1) لا يفهم من هذا اشتراط المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحى؛ لأنه لا مشاحة في الاصطلاح كما هو مشهور، وإن كان من الأفضل مراعاة التجانس بين المعنيين، وهذا هو الأقرب والأليق بالتصنيف، بل هذا هو الملاحظ من فعل العلماء السابقين رضي الله عنهم. الشيرازي، مرتضى، الحجة معانيها ومصاديقها، مؤسسة النقي، بيروت، ط ١، ٢٠١١م، ص ٢٣.

(2) الزركشي، محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، دون ذكر مكان النشر، ط ١، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٣١٤.

(3) البحر المحيط، الزركشي، ج ٢، ص ٣١٦.

(4) ابن منظور، محمد، لسان العرب، لسان العرب، دار صادر، دون ذكر رقم الطبعة، بيروت، ١٤١٤هـ، ج ٢، ص ٢٢٨.

(5) الفيروزآبادي، محمد، القاموس المحيط، دار الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م، ط ٨، ص ١٨٣.

(6) الفيومي، أحمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر، المكتبة العلمية، بيروت، ج ١، ص ١٢١.

(7) منون، عيسى. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، ط ١، دون ذكر سنة النشر، ج ١، ص ٥٢.

يخفى أن هذا المعنى للحجة الأصولية هو المتبادر للفهم بلحاظ السياق الذي يذكر هذا المصطلح فيها. المعنى الثاني: وهو ما ذكره الكمال بن الهمام في معرض كلامه عن المعنى المقصود من كون الإجماع أو خبر الواحد حجة، حيث ذكر أن الحجة ما يجب العمل بمقتضاه⁽⁸⁾.

ولا يخفى أن هذا المعنى وإن كانت الحجة الأصولية مستخدمة فيه، إلا أنه في الحقيقة أحد لوازم الحجة وآثارها الآتي ذكرها؛ إذ إنَّ العمل بمقتضى الحجة مترتب على كونها دليلاً نصبه الشارع لاستنباط الأحكام الشرعية — أي المعنى الأول — وبعبارة أخرى: إنَّ وجوب العمل بمقتضى الحجة لازماً لا عيئها.

المعنى الثالث: المعنى اللغوي للحجة، أي الكلام الذي يدفع به الخصم ويقصد به غلبته؛ وهذا نظراً لكون الحجة مما تثبت الدعوى. ولا يخفى أن استخدام مصطلح الحجة بمعناه اللغوي يكون بشرط كون المدعى المراد إثباته ليس حكماً شرعياً؛ إذ لو كانت الدعوى المراد إثباتها حكماً شرعياً فإن هذا يعدّ استعمالاً لمصطلح الحجة في معناه الأصولي المتقدم ذكره.

ويمكن التمثيل لهذا الاستعمال في كتب الأصول بسوق الحجة مثلاً لإثبات كون العلم الحاصل من الخبر المتواتر نظرياً، فإن المراد إثباته في هذه الدعوى — وهو كون العلم الحاصل بخبر التواتر نظرياً — ليس حكماً شرعياً كما في قول الأمدى: "الحجة الثالثة: أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً، لما اختلف العقلاء فيه، كما في غيره من الضروريات"⁽⁹⁾.

وبناء على ما تقدم ذكره وبملاحظة موارد استعمال مصطلح الحجة في المدونة الأصولية يمكن القول:

الحجة الأصولية: هي الأدلة والأمارات⁽¹⁰⁾ الشرعية التي نصبها الشارع لاستنباط الأحكام الشرعية.

المبحث الثاني: الحجية عند الأصوليين

المطلب الأول: الفرق بين الحجّة والحجّية

تقدم فيما ذكر أن لفظ الحجية مشتق من الحجة؛ لذا استدعى ذلك بيانها وبيان اصطلاح العلماء فيها وتدقيق القول فيها؛ إذ إنَّ المعرفة التامة للمصطلح المشتق لا يتم إلا بمعرفة ما اشتق منه. ولا بدّ أيضاً أن يكون اللفظ المشتق مشتملاً على زيادة في المعنى عن اللفظ الذي اشتق منه؛ إذ لو لم يكن في هذه الزيادة فائدة زائدة على معنى مأخذه (اللفظ الذي اشتق منه) لما كان للاشتقاق معنى، وقد اشتهر بين العلماء قولهم: "إنَّ الزيادة في المبنى زيادة في المعنى"⁽¹¹⁾.

أما بخصوص العلاقة في المعنى بين المأخذ والمشتق فإنَّ أكثر تعريفات المتقدمين من أهل اللغة أحجمت عن ذكر طبيعة هذه العلاقة، إلا أنها حدّتها على سبيل الإجمال بكونها علاقة شبيهة بعلاقة الأصل وفرعه، وهذا كما يظهر ليس كافياً⁽¹²⁾.

والاشتقاق الذي نحن بصدده إنما هو بزيادة حرف، وهذا النوع من التغير في المبنى هو أحد أنواع الاشتقاق كما هو معلوم⁽¹³⁾ وبناء عليه لا بدّ إذا ما أريد فهم المعنى الدقيق للفظ المشتق من تحليل اللفظ المشتق إلى مكوناته الأساسية كما سيأتي.

(8) ابن أمير حاج، محمد. التقرير والتحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ج ١، ص ٣٤.

(9) الأمدى، علي، الأحكام في أصول الأحكام (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر، ج ٢، ص ٢٢.

(10) وهذا التفريق بين الدليل والأماره بناء على القول بالفرق بينهما.

(11) الأنصاري، محمد، شرح مقدمة لقطعة العجلان وبلة الظمان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، ١٩٣٦م، ص ٦.

(12) جبل، محمد، علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٥-٣٦.

(13) الرازي، محمد، المحصول من علم الأصول، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٧٣. السيوطي، عبد الرحمن، المزهري في علوم اللغة وأنواعها (تحقيق: فواد علي منصور)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٢٧٦.

ذهب أهل اللغة في القول المشهور في هذه المسألة إلى أن اللفظ المشتق مركب⁽¹⁴⁾ من الذات والصفة والنسبة⁽¹⁵⁾. وبناء على هذا القول يكون مصطلح الحجية مركباً من الدليل، ووصفه — أي أنه حجة — والنسبة بينهما أي: كون الدليل حجة بتعليق الوصف به. ويظهر المقصود بالمثال إذا قلنا مثلاً: الإجماع حجة.

فيكون الدليل وهو هنا مفهوم الإجماع هو الذات، وقولنا: (حجة) صفة مفادها⁽¹⁶⁾ أن هذا الدليل تثبت به الأحكام، وتعليق هذا الوصف بهذا الدليل هو النسبة بينهما، وهذه الثلاثة بمجموعها تكون مفهوم الحجية، وعليه يكون المراد بالمثال المذكور أن هذا الدليل مشتمل على وصف جعله صالحاً لإثبات الأحكام الشرعية به.

وهذا نظير المقصود بمصطلح (السببية) الذي اشتق من السبب وهو ما يلزم من وجوده وجود الحكم ويلزم من عدمه عدم الحكم، فعلى القول بتركب المعنى للفظ المشتق يكون معنى السببية مركباً من الذات التي هي على سبيل المثال زوال الشمس عن كبد السماء سبباً لوجوب صلاة الظهر، والوصف أي السبب — بمعنى لزوم وجود الحكم بوجود الشيء وعدم الحكم بعدم ذلك الشيء — ومن النسبة التي هي ربط وتعليق مفهوم⁽¹⁷⁾ السبب في المثال المذكور حتى يتكون بهذه الأجزاء الثلاثة مفهوم السببية، أي: كون الشيء مشتملاً على وصف جعله صالحاً لوجود الحكم بوجوده وانعدام الحكم بعدمه. وتجدر الإشارة إلى أن القول بتركب مفهوم الحجية إنما هو كما تقدم بناء على قول من قال إن معنى اللفظ المشتق مركب من ذات وصفة ونسبة، إلا أن هناك من أهل اللغة من اختار كون مفهوم اللفظ المشتق بسيطاً⁽¹⁸⁾ وليس مركباً، حيث قال القنوجي ختام هذه المسألة بعد ما ذكر الأقوال فيها: "والحق أن حقيقة معنى المشتق أمرٌ بسيط ينتزع⁽¹⁹⁾ العقل عن الموصوف نظراً إلى الوصف القائم، فالموصوف والصفة والنسبة كلٌ منها ليس علّة ولا داخلاً فيه، بل منشأ لانتزاعه، وهو يصدق عليه، وربما يصدق على الوصف والنسبة فتدبر"⁽²⁰⁾.

وبإسقاط هذا القول على معنى الحجية يكون ما عرّف عنه بالموصوف وهو الدليل فيما نحن فيه، والصفة (حجة) في قولنا: الإجماع حجة، والنسبة أي تعلق الوصف بذات الدليل ليس علّة في مفهوم الحجية بحيث يكون مفهوم الحجية معلولاً لهذه الأجزاء، وليست أيضاً داخلة فيه بمعنى أن مفهوم الحجية ليس مركباً من هذه الأجزاء الثلاثة لما اختاره من كون معنى اللفظ المشتق بسيطاً لا يدخله التركيب، ويذكر فيما بعد أن علاقة مفهوم الحجية بهذه الأجزاء إنما هو كونها المنشأ لانتزاعه.

ويذكر القنوجي أيضاً أن مفهوم الحجية المنتزع يصدق على هذه الأجزاء الثلاثة معاً، وقد يصدق مفهوم الحجية على الوصف — أي أنه صالح لإثبات الأحكام الشرعية — والنسبة — بمعنى تعلق هذا الوصف بالإجماع — دون الذات أي الدليل نفسه.

وهذا الكلام وإن كان فيه إراحة⁽²¹⁾ للذهن من قضية تركيب المعنى، إلا أن القول بكون مفهوم الحجية بسيطاً يقود إلى مسألة أخرى بحثها بعض الأصوليين، وهي أن مفهوم الحجية باعتبار كونه بسيطاً لا تركيب فيه مفهوم اعتباري أم مفهوم انتزاعي كما اختار المصنف آنفاً؛ لهذا لا بدّ من بيان المقصود بمفهوم الاعتبار والانتزاع عموماً على سبيل الإيجاز، والمراد بكون مفهوم الحجية مفهوماً اعتبارياً أو انتزاعياً، ثم نذكر ما يترتب على هذا الخلاف في المسألة إن وجد.

(14) المركب هو المؤلف من أجزاء كثيرة، ويقابله البسيط الذي لا يتكون من أجزاء وبالتالي لن يتطرق إليه التركيب. واللفظ المركب أو المؤلف عند المناطق هو ما دل جزؤه على جزء المعنى. هويدي، محمد (٢٠٤٢ هـ). المعجم المعين، ط ١، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ص ٥٣٠.

(15) القنوجي، محمد، العلم الخفاق من علم الاشتقاق (تحقيق: نذير محمد مكتبي)، دار البصائر، دمشق، ط ١، ١٩٨٥ م، ص ٨٥.

(16) وقد تطلق الحجة ويراد بها ذات الدليل كما لا يخفى.

(17) هو الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن سواء وضع اللفظ بازائها أو لا. وعليه فليس المقصود بالمفهوم هنا المفهوم الأصولي الذي يقابل المنطوق. هويدي، المعجم المعين، ص ٥٣٥.

(18) هو الشيء الذي لا جزء له أصلاً، وهو لفظ يقابله المركب. هويدي، المعجم المعين، ص ٤٣٤.

(19) وسبب أن المقصود بمفهوم الانتزاع، والمقصود بكون الحجية مفهوماً انتزاعياً.

(20) القنوجي، العلم الخفاق من علم الاشتقاق، ص ٨٨.

(21) ووجه ذلك: أن النفس تالف تصور التركيب في الأجزاء الحسية، أي في الأمور المحسوسة بشكل أظهر مما هو في المعاني والله أعلم.

أولاً: مفهوم الاعتبار

الاعتبار هو أحد أنواع الإدراك، والاعتباريات تمثل المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج⁽²²⁾ لكن العقل يعتبر لها مصداقاً، فيفرض ما هو ليس بمصداق واقعي لهذه المفاهيم مصداقاً لها، وهنا يضطر العقل لهذا النوع من الإدراك كفوج الجيش التي يتشكل من كل فرد من الجنود، فالعقل هنا يدرك الأفراد ويصدر لكل واحد منها حكماً خاصاً، ونطلق اسم الجيش على المجموع، ونصدر له حكماً خاصاً أيضاً. فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقي، لأن لها مصداقاً واقعياً خارجياً. أما إدراكنا للمجموع، فهو أمر اعتباري؛ لأن المجموع له ليس من مصداق واقعي وما هو في الخارج الأفراد وليس المجموع⁽²³⁾.

ثانياً: مفهوم الانتزاع

هو لونٌ من ألوان الإدراك لمفاهيم ليس لها ما بإزاء في الخارج⁽²⁴⁾ بمعنى أنه لا وجود لها في خارج الذهن بحيث يمكن أن يشار إليه، بل الموجود هو المنشأ الذي انتزعنا منه المفهوم الانتزاعي، مثل (العلية) فإن العلية لا وجود لها في خارج الذهن⁽²⁵⁾ إلا أن منشأ انتزاعها له ما بإزاء في الخارج وهو العلة والمعلول، والعقل حينما لاحظ العلة والمعلول انتزع منهما مفهوم العلية⁽²⁶⁾.

وبعبارة أخرى فإن انتزاع مفهوم العلية يقوم مثلاً على ملاحظة السفر والقصر اللذين يتحققان في الوجود الخارجي، ثم إدراك مفهوم كون السفر علة في القصر، وإدراك كون القصر معلولاً للسفر، ثم ينتقل الذهن إلى إدراك مفهوم العلة والمعلول، ثم ينتزع العقل مفهوم العلية بعد إدراكه لمفهوم العلة والمعلول، وهذا وجه اعتبار العلة والمعلول منشأ العلية؛ إذ إدراك مفهوم العلية مشروط بإدراك مفهومهما.

وبالجمله فإن الاعتبار عملية ذهنية يُحصَلُ بها الذهن مفهوماً له أفراد في الخارج والواقع تعقلاً أولياً⁽²⁷⁾. أما الانتزاع فهو عملية ذهنية يُحصَلُ بها الذهن مفهوماً من مفهوم آخر هو المنشأ، فالمنشأ — وهو مفهوم العلة والمعلول — أفراده خارجية واقعية كالسفر والقصر في المثال المذكور؛ لذلك يقال: إن الانتزاع عبارة عن تعقل ثانوي⁽²⁸⁾ من مفهوم العلة والمعلول.

ثالثاً: الحجية بين الاعتبار والانتزاع

بعد توضيح المراد بالاعتبار والانتزاع لا بدّ من إسقاط ما تقدم على مفهوم الحجية حتى يتبين أنّ الحجية مفهوم اعتباري أم انتزاعي.

وقد تطرق لهذه المسألة الشيخ محمد رضا المظفر في أصوله، وذكر بعدما أجرى الخلاف في مفهوم الحجية مجرى الخلاف في مفهوم الملكية أنه لا مانع من اعتبار الحجية مفهوماً انتزاعياً قياساً على كون الملكية مفهوماً انتزاعياً من الإباحة إن كان المراد بالانتزاع هذا المعنى⁽²⁹⁾. لكنه اختار فيما بعد أنّ القول بأن الحجية أمر اعتباري هو الأولى⁽³⁰⁾. وبعبارة أخرى فإن قولنا مثلاً: (الإجماع حجة) من الممكن أن يلاحظ العقل ويدرك مفهوم الحجية تعقلاً أولياً فيعلم

(22) يقصد بالمصداق الواقعي في الخارج الفرد الذي يصدق عليه المفهوم خارج الذهن.

(23) الطباطبائي، محمد، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (تحقيق: مرتضى مطهرّي — ترجمة: عمار أبو رغيف)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، دون ذكر مكان النشر، ط ١، ١٤١٨ هـ، ص ٦٤.

(24) الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص ٧٥.

(25) يقصد بعدم وجودها هنا عدم وجود مصداق أو فرد خارج الذهن يمكن الإشارة إليه يسمى العلية.

(26) صنقور، المعجم الأصولي، ج ١، ص ٩٩. الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص ٧٥.

(27) المعقولات الأولية: هي المفاهيم المنعكسة عن الخارج مباشرة. صنقور، المعجم الأصولي، ج ٢، ص ٤٨١.

(28) المعقولات الثانوية: هي المفاهيم الكلية التي يكون ظرف وجودها وظرف تحققها هو الذهن وليس لها ارتباط بالخارج أصلاً إلا من قبيل ارتباطها بالمعقولات الأولية. المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٨٣.

(29) لأنه ذكر سابقاً أن محل النزاع في المسألة غير مُحَقَّق ولا مفهوم بناء على الخلاف والتداخل في المفهومين، إلا أنه جرى في شرحه بناء على المشهور وهو ما ذكرناه سابقاً من مفهوم الاعتبار ومفهوم الانتزاع. المظفر، أصول الفقه، ص ٤٥.

(30) المرجع السابق، ص ٤٦.

أن المقصود من هذه العبارة هو كون الإجماع فيه صلاحية إثبات الأحكام الشرعية. أما إذا أدرك العقل من هذه العبارة مفهوم الدليل، ثم أدرك مفهوم الإثبات للحكم الشرعي، فإنه ينتزع بواسطتهما مفهوم الحجية، وهذا ليس تعقلاً مباشراً بل تعقل ثانوي لمفهوم الحجية بواسطة المنشأ. وعلى كلا القولين سواء قلنا إن الحجية مفهوم اعتباري يلاحظه العقل مباشرة، أم قلنا إنه مفهوم انتزاعي يلاحظه العقل ملاحظة ثانية بواسطة المنشأ، فإن هذا الخلاف ليس له ثمره عملية، وإنما هو خلاف لفظي لا يترتب عليه شيء.⁽³¹⁾

المطلب الثاني: تعريف الحجية

من خلال تحليل العلاقة الاشتقاقية بين مصطلح الحجّة والحجّة لا بدّ الآن من تعريف الحجية كمفهوم من حيث هو⁽³²⁾. لكنّ الملاحظ أنّ كتب أصول الفقه عند أهل السنة لم تهتمّ كثيراً بذكر تعريف خاص لهذا المفهوم، بل اکتفوا بإشارات هنا وهناك بالإضافة إلى وروده مضافاً للأدلة الشرعية. أما في كتب أصوليّ الشيعة فقد تم الاعتناء بهذا المفهوم عناية خاصة⁽³³⁾ واختلفت أيضاً جهات نظرهم إليه، إلا أن الغالب في استعمالهم لهذا المصطلح كما قال صاحب نهاية الدراية:

"وأما الثالث: فهو اعتبار نفس معنى الحجية. فتوضيح القول فيه أن الحجية مفهوماً ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به"⁽³⁴⁾.

والصحيح أنّ هذا التعريف وإن كان منطبقاً على طبيعة العلاقة الاشتقاقية بين الحجّة والحجّة إلا أنه أعمّ من الغرض الأصولي؛ إذ إنه ينطبق على كل دليل اعتبر حجّة في إثبات مدلوله، ولا يخفى أنّ نظر الأصولي للحجّة أخصّ من هذا النظر؛ فالأصولي لا بدّ أن يقيده نظره من جهة الدليل بكون هذا الدليل شرعياً، وكذلك يتقيد نظر الأصولي من جهة الحكم المراد إثباته بكونه حكماً شرعياً. وقد تقدم أيضاً أنّ من الأصوليين من ذكر عند بحثه للمعنى المقصود من قولهم (القياس حجّة) أنّ المعقول من حجّة القياس هو "أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع؛ ليستنبط منه من هو أهلّ لاستنباط الحكم الشرعي كالكتاب والسنة"⁽³⁵⁾.

وعليه وبناء على ما تقدم ذكره فإنه ومما ينبغي التأكيد عليه في ضوء السعي لتحديد المعنى المقصود من مصطلح الحجية التأكيد على أن المعاني الاصطلاحية هي موضوع ابتداء بلحاظ المعاني اللغوية، ولا بد من اشتراكهما بقدر معين صحّ الانتقال باللفظ من معناه للغوي إلى المعنى الاصطلاحى الذي أصبح مستعملاً فيه. وكذلك لا بد من التنبيه إلى حقيقة العلاقة الاشتقاقية التي تجمع بين مصطلحي الحجّة والحجّة، وهذا كله دون إغفال السياق الاستعمالي لهذا المصطلح في خطاب الأصوليين في المدونة الأصولية؛ حيث إن استقراء موارد ذكر هذا لمصطلح في كتب أصول الفقه، ودلالات استعماله في سياقه الوارد فيه يعطي انطباعاً يولد صورة مفهومية حول المعنى المقصود منه.

هذا وفي ضوء ما تقدم ذكره من جهات ملاحظة يجب التنبيه لها عند محاولة تعريف مصطلح الحجية يمكن تعريف مفهوم الحجية الأصولي بالقول بأنه:

وصف قائم بأوساط شرعية يتحصل به المجتهد على حكم شرعي عملي واقع في حدود مقدوره.

(31) المظفر، أصول الفقه، ص ٤٥.

(32) أي بالنظر لذاته وبلا قيد آخر.

(33) وسيأتي في مقام الحديث عن الحجية عند الشيعة الإمامية سبب ذلك، مع بيان نظرهم الخاصة لهذا المفهوم على سبيل الإيجاز؛ حيث إنهم يسلكون فيه مسلكاً مغايراً لما عليه أهل السنة.

(34) الأصفهاني، محمد، نهاية الدراية بشرح الكفاية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ج ٣، ص ١٢٦.

(35) منون، نبراس العقول، ج ١، ص ٥٢.

وصف: أي أن هذا المفهوم ليس دالاً على ذات مجردة، فهو صفة لا تستقل بوجودها بل هو محتاج لمحل يتقوم فيه، وينتسب إليه، وتوصف تلك الذات به.

قائم: أي منتسب إلى غيره من أوساط شرعية، والتعبير بالقيام مقصود؛ حيث إن في التعبير بالقيام إشارة إلى قدرة هذه الأوساط الشرعية على الإثبات.

بأوساط شرعية: أوساط جمع وسط، وهو كل ما يستخدم في عملية الاستنباط من طرق يتوصل بها إلى الحكم الشرعي العملي، والتعبير بالوسط يضيف نوعاً من الشمول لكل ما يمكن وصفه بأنه حجة، كالأدلة، والأمارات، والمفاهيم، سواء المخالفة أم الموافقة منها، وغيرها.

وأما وصفها بأنه شرعية، فهو دلالة على أن اعتبار هذه الأوساط مفيدة في إنتاج الحكم الشرعي إنما تحصل لها باعتبار الشرع لها كذلك.

يتحصّل بها المجتهد: أي يمكن للمجتهد وباعتبار أن هذا الطريق مَرضية لاستنباط الحكم الشرعي من قبل الشرع أن يستخدمها في عملية الاستنباط لإنتاج الحكم الشرعي.

حكم شرعي عملي: وهو الثمرة المرجوة من عملية الاستنباط، والتي تسعى الأصولي ابتداءً لتحصيله، وتقبيده بكونه عملياً يُخرج الأحكام العلمية، كالمسائل الاعتقادية، فإنها ليست محل بحث الأصولي.

واقع في حدود مقدوره: أي المساحة الإثباتية لهذا الوسط الشرعي، حيث إنه ومن المعلوم أن الأدلة والأمارات لا تتساوى في قدرتها على الإثبات، فالدليل الظني مثلاً ليس بقادر على إثبات أصول الاعتقاد نظراً لخروج هذا النوع من المسائل عن القدرة الإثباتية لهذا النوع من الأدلة، لكن هذا لا يرفع أصل الحجية عن هذا الوسط ابتداءً، لأنه ليس من شأنه أن يثبتها ابتداءً.

المبحث الثالث: مسألة حجية الأدلة وأزمة الانتماء المعرفي

المطلب الأول: الإشكال في الخطاب الأصولي السني

تقدم بيان المقصود الأول من هذه الدراسة، وهو بيان المعنى الدقيق لمصطلح الحجية بالنظر إلى ذاته، أما المقصود الثاني منها فهو إشكالية انتساب مسائل حجة الأدلة إلى علم أصول الفقه، وهو الإشكال الذي نشأ في الخطاب الأصولي السني، وما لبث أن تسلل إلى الخطاب الأصولي الإمامي على شكل تيارات جارفة من الردود والإشكالات.

كما تجدر الإشارة أن هذه الدراسة لا تأخذ على عاتقها إزالة الإشكال، بقدر ما تُعنى بتوصيفه وبيان الأسس الذ أدى إليه، والمقاربات التي طُرحت للتخلص منه، وأنعم بها من فائدة

أما العنوان العام لهذا الإشكال فمن الممكن صياغته على شكل السؤال التالي: هل المباحث التي عُنيت في دراسة حجية الأدلة هي مسائل أصولية، أم لا؟

تجدر الإشارة إلى أن هذا الإشكال أثاره بعض الأصوليين كان الكمال بن الهمام أكثرهم انتصاراً له في التحرير عند الحديث عن موضوع علم أصول الفقه حيث ذهب إلى أنه: "الدليل السَّمعي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام الشرعية للمكلفين"⁽³⁶⁾.

ومدارُ الإشكال عنده في إنما هو في حقيقة الدليل وما يَعرَضُ له حيث قال: "وهي أي: (إثبات الأحكام) عَرَضُ

(36) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج 1، ص 34.

ذاتي⁽³⁷⁾ للدليل بلا واسطة في ثبوته له في نفس الأمر، وإن كان العلم بثبوته يحتاج إلى برهان⁽³⁸⁾.

وبعبارة أخرى فإن اعتبار شيء ما دليلاً هو ذات اعتباره مثبتاً للأحكام؛ لأن تعلق صفة إثبات الأحكام لهذا الدليل إنما هو من قبيل العُروض الذاتي للدليل بحيث لا يُتصوّر الدليل بدون وصفه بأنه مثبت للأحكام.

وإذا ظهر هذا فقد رتب المصنف على هذا النظر قوله: "حينئذ إذا قلنا موضوع علم الأصول الدليل السّمي فينبغي أن لا يُبحث عن حجّية شيء منها؛ لأن كونه حجة هو كونه دليلاً"⁽³⁹⁾.

وهنا يقرّر الكمال بن الهمام أنّ الحجّية ثابتة لهذه الأدلة بمجرد اعتبارها أدلة، وعليه فلا مبرّر لبحث ما هو ثابت للشيء لذاته ولا يتصور انفكاكه عنه.

والصحيح أنّ هذا الإشكال وإن كان فيه وجهة ودقة نظر، إلا أنه لا يستلزم عدم بحث حجّية الدليل لمجرد كونه دليلاً؛ إذ لا مانع من بحث حجّية بعض هذه الأدلة؛ للتنبيه على أنّها قادرة على إثبات الأحكام الشرعية، وهذا لا ينفي كونها أدلة أصلاً.

ثم إنّ بعض هذه الأدلة قد اختلف في دليليتها أصلاً، أي: اختلف في كونها فعلاً قادرة على إثبات الأحكام، فيكون وصفها بأنها أدلة إنما هو بناء على قول من قال بأنها حجج قادرة على إثبات الأحكام الشرعية، ويكون البحث عن حجّيتها إنّما هو لوقوع الخلاف في حجّيتها كالإجماع والقياس مثلاً، فإنّ اعتبارها أدلة قد جاء بناء على ما ذهب إليه الجمهور من كونها أدلة مثبتة للأحكام الشرعية، أما بحث حجّيتها فقد جاء بناء على مخالفة البعض في اعتبارها على هذه الحال.

وبعد الإشكال المتقدم يتابع الإمام الكمال تدعيم ما ذهب إليه من عدم كون البحث عن حجّية الأدلة مسألة أصولية بقوله إنّ البحث في حجّية دليلٍ معيّن ليس مسألة أصولية، بل هو مسألة فقهية حيث قال: "فالبحث عن حجّية الإجماع وخبر الواحد والقياس ليس منه أي علم الأصول، بل البحث عن حجّية كلّ من هذه المسألة من الفقه؛ لأنّ موضوعاتها أفعال المكلفين كما هو ظاهر في الإجماع وخبر الواحد"⁽⁴⁰⁾.

والصحيح أنّ هذا الإشكال إنما هو باعتبار معنى الحجّة الذي ذهب إليه، حيث إنّه ذكر فيما بعد المقالة المذكورة أنّ معنى قولنا أنّ أحد هذه الأدلة حجة هو أنه يجب العمل بمقتضاه⁽⁴¹⁾.

وبعبارة أخرى يريد المصنف القول بأن: (الإجماع حجة) معناه وجوب العمل بمقتضى الإجماع، والعمل بمقتضى الدليل إنما هو فعل للمكلف بدليل تعليق الوجوب به في قوله: (يجب العمل بمقتضاه) والوجوب كما لا يخفى من الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال المكلفين، وبناء على ما يختاره من كون الحجّة بمعنى وجوب العمل بمقتضاها يكون البحث عن حجّية الإجماع مثلاً مسألة فقهية لا أصولية؛ لأنّ أفعال المكلفين وما يعرض لها من الأحكام إنّما هو ممّا يبحث في علم الفقه لا في علم الأصول.

والصحيح أنّ هذا الإشكال مُنْجَعٌ على بحث حجّية الأدلة في علم الأصول بناء على اصطلاحه في الحجّة — رحمه الله — حيث إنّه ذهب إلى كون الحجّة هي ما يجب العمل بمقتضاه.

ويمكن رد هذا الإشكال بالقول: إنّ هذه الإشكال يَنجُجُه بناء على اصطلاحه هو في الحجّة لا بحسب اصطلاح أكثر

(37) العَرَضُ ضِدُّ الجَوْهر. والجوهر ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، وعليه فإنّ العَرَضَ ما يفتقر إلى غيره ليقوم به. وينقسم العرض إلى ذاتي وغير ذاتي، والعرض الذاتي أو اللازم: هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان. والعرض غير الذاتي أو المفارق: ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء كحمره الخجل، واصفرار الوجه حين الخوف. الباقلائي، محمد (١٩٦٣ م). الإنصاف (تحقيق: محمد زاهد الكوثري). ط٢، مؤسسة الخانجي، مصر، ص ١٦. الأمدي، علي، أباكار الأفكار (تحقيق: أحمد فريد الزبيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م، ج ٢، ص ٣٦٤. هويدي، المعجم المعين، ص ٤٩٥-٤٩٦.

(38) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج ١، ص ٣٤.

(39) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج ١، ص ٣٤.

(40) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٤.

(41) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج ١، ص ٣٤.

الأصوليين الذين ذهبوا إلى كون الحجّة الأصولية هي الدليل الشرعي القادر على إثبات الحكم الشرعي. ثم إن وجوب العمل بمقتضى الدليل إنما هو أمر خارج عن حقيقة الدليل، أي أنه أجنبي عن حقيقة الدليل، فوجوب العمل بالدليل ليس هو عين الدليل، والفرق بينهما ظاهر لضرورة الفرق بين الدليل ومدلوله أصلاً فضلاً عن العمل بالمدلول. ومن جملة ما ذكره الإمام الكمال من الأدلة على عدم كون البحث في حجية الأدلة من علم الأصول إنكار كون حجية القياس — إذا كان القياس بمعنى تسوية الله تعالى بين الفرع والأصل في الحكم — وحجية الكتاب والسنة مسائل أصلاً، وبالتالي لن تدرج في العلم لعدم انطباق شروط المسألة عليها حيث اختار بمقتضى عبارته أنّ المسألة اصطلاحاً هي حكم خبري نظري⁽⁴²⁾ من العلوم الموضوعية⁽⁴³⁾.

وقد تقرر عند المناطقة في بحثهم لأجزاء العلوم أنّ أجزاء العلم ثلاثة وهي: الموضوعات والمبادئ والمسائل⁽⁴⁴⁾. ولكلّ منها حقائق وضوابط، وعليه فاعتبار مسألة معينة من علم معين أم لا مبني على تحقيق مفهوم المسألة أصلاً. وقد اختار الكمال بن الهمام أنّ المسألة لا تكون إلا حكماً نظرياً، وبالتالي يجب حتى يصدق عليها أنها جزء من علم معين أنّ تكون حكماً يحتاج في إثباته إلى نظر واستدلال.

وهذا الاصطلاح الذي سار عليه هو المقرّر عند المناطقة من كون المسألة لا تكون إلا نظرية، ولا يسوغ لأحد الخلاف في هذا، كما جاء في شرح الشمسية نقلاً عن التفتازاني عن التأكيد أنّ ما قاله الفُطُوشِارح الشمسية من احتمال كونها غير نظرية سهو ظاهر⁽⁴⁵⁾؛ ولذلك ترى العلماء يقولون: ضروريات⁽⁴⁶⁾ المسائل ليست من العلوم⁽⁴⁷⁾.

وبناء على ما ذكر فإنّ قولنا: (الكتاب حجّة) أو (السنة حجّة) ليست مسائل أصلاً؛ إذ إن حجّة الكتاب وحجّة السنة من المعلومات بالضرورة، وقد تقدم القول بأن المسائل لا بدّ وأن تكون نظرية حتى تدرج في علم معين. ولعلّ هذه الجهة هي التي جعلت كثيراً من الأصوليين يُجمعون عن ذكر أدلة حجية الكتاب، وأدلة حجية السنة بناء على أنّ العلم بكونهما حُجَجاً معلومٌ بالضرورة من الذين دون الحاجة إلى نظر واستدلال حتى يتمّ إثبات ذلك، وبناء عليه يكون الذاكر لأدلة حجية الكتاب وحجية السنة سائراً على مقالة من قال: إنّ بعض المسائل التي لا تحتاج للنظر والاستدلال، بل والمعلومة بداهة قد تورّد في العلم لإزالة خفائها، أو لبيان مأخذها وعلتها⁽⁴⁸⁾.

المطلب الثاني: الإشكال في الخطاب الأصولي الإمامي

إن ما تقدم من إشكال لم يقتصر على المدونة الأصولية السنية، بل لقد سرى هذا الإشكال إلى الخطاب الأصولي الإمامي على شكل تيار جارف من الردود والمقاربات التي سعت إلى إزالة هذا الإشكال، دون الوصول إلى نتيجة حاسمة يرتفع معها الإشكال بشكل حقيقي، أو تسلم على الأقل بمضمونه القاضي بأن مسائل حجية الأدلة ليست بمسائل أصولية تدرج في هذا العلم، وإنما هي مسائل خارجة تسللت إلى هذا العلم لسبب أو لآخر.

وقد حاول محمد رضا المظفر التقلت من هذا الإشكال في مقدمة مباحث الحجّة؛ نظراً لما يجده في نفسه من وجهة هذا الإشكال: "ولا يصح أن يجعل موضوعه الدليل بما هو دليل أو والحجة بما هو حجة، أي بصفة كونه دليلاً كما نسب ذلك إلى المحقق القمي — أعلى الله مقامه — في قوانينه، إذ جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة. ولو

(42) النظري نسبة للنظر، وهو الفكر والاستدلال، والبعض يسمي النظري كسبياً. المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٦.

(43) التقرير والتحرير، ج ١، ص ٣٤.

(44) الصعدي، عبد المتعال، تجديد علم المنطق، مكتبة محمد صبيح وأولاده، القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر، ص ١٦٩-١٧٠.

(45) السبيلكوتي، عبد الحكيم. شرح الرسالة الشمسية. المكتبة المحمودية، دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر ومكانها، ج ٢، ص ٢٥٣.

(46) ضروريات المسائل هي المسائل المعلومة علماً ضرورياً، والعلم الضروري ما لا يحتاج في معرفته إلى نظر واستدلال، وضدّه العلم النظري (المكتسب) وهو ما يتوقف على ما ذكر. الأمدي، أيكار الأفكار ج ١، ص ٢٠. المحلي، أحمد (٢٠٠١م). شرح الورقات (تقديم وتحقيق: حسام الدين بن موسى عفانة). مكتبة العبيكان، دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر ومكانها، ص ٩٧.

(47) الدسوقي، محمد. شرح الرسالة الشمسية. المكتبة المحمودية، دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر ومكانها، ج ٢، ص ٢٥٣.

(48) السبيلكوتي، شرح الشمسية، ج ٢، ص ٢٥٣.

كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول⁽⁴⁹⁾.
وفيما يلي عرض لأهم المحاولات التي سعت للخروج من هذا الإشكال وتقديم ما يمكن من خلاله اعتبار مسائل
حجية الأدلة مسائل أصيلة في هذا العلم بدلا من اعتبارها مسائل دخيلة عليه كما أراد ابن الهمام تقريره.

المحاولة الأولى: الانقلاب على الموضوع⁽⁵⁰⁾

وهي أكثر المحاولات تطرفاً باعتبارها مخالفة لما هو مشهور ومقرر في فلسفة العلوم، حيث لا بد لكل علم من
العلوم من موضوع جامع يلم شتات مسائل العلم، ويكون بمثابة حجر الرحي كما عبر به البعض⁽⁵¹⁾.
ومفاد هذه المقاربة هو عدم الالتزام بما هو مشهور ومخالفته؛ إذ ليس هناك بحسب صاحب هذه الدعوى ما يدل
عليه، فضلاً عن وجود ما يوجب التزامه وجعله معياراً تتحاكم إليه المسائل بحيث يكون القاضي عليها بالاندراج في العلم
أم لا.

وهذه المقاربة هي التي سعى عمار أبو رغيغ لتقريبها بعد أن صرح بها في مناهج الوصول بعد إقراره أن ما
ذهب إليه هو خلاف المشهور حيث قال: "فاتضح من ذلك أمور ... منها: ما اشتهر من أن لا بد لكل علم من موضوع واحد
جامع بين موضوعات المسائل مما لا أصل له، فإنك قد عرفت أن كل علم إنما كان بَدْوً تدوينه عدة قضايا، فأضاف إليه
الخلف حتى صار كاملاً، ولم يكن من أول الأمر في نظر المؤسس البحث عن عوارض الجامع بين موضوعات المسائل...
فالالتزام بأنه لا بد لكل علم من موضوع يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ثم التزام تكلفات باردة لتصحيحه، ثم التزام
استطراد كثير من المباحث التي تكون بالضرورة من مسائل الفنون مما لا أرى وجهاً"⁽⁵²⁾.

ويظهر من النقل المذكور مقدار التحمس لهذا الرأي حيث اعتبر كل ما هو مشهور من التزامات الموضوع، وما
يترتب عليها هي التزامات لما لا يلزم أصلاً، وليس ثمة ما يدل عليه ابتداءً، فضلاً عن وجود ما يدعو لالتزامه.
والصحيح أن هذه المقاربة هي أكثر المحاولات إراحة للذهن من هذا الإشكال، إلا أنها أقرب في حقيقتها للانسحاب
منها للحل، ولعل هذا يرجع إلى أمرين:

الأول: أن هذه المحاولة تم تأسيسها بناء على ما هو مخالف للمقرر عند المناطقة والحكماء، حيث ثبت عندهم أن
لكل علم موضوعاً يمثل المحور الذي تدور حوله مسائل العلم، ويبحث فيه عن عوارضه⁽⁵³⁾.

الثاني: إن القول بأن موضوع علم الأصول لم يكن ملاحظاً في أول الأمر عند المؤسس ليس دقيقاً؛ إذ إنه صحيح
إن قصد به أنه لم يكن الحال في التنظير لموضوع العلم كما هو عليه الآن، لكن هذا لا يستلزم أن ملاحظة موضوع العلم لم
يكن حاضراً في الذهن حين التدوين والتأسيس لهذا العلم، ولا يشترط لموضوعية موضوع علم الأصول ذكره من قبل
المؤسس صراحة بادئ الأمر، كما أن تأخر علم أصول الفقه نفسه في التدوين عن علم الفقه لا يستلزم أن الاجتهاد فيما قبل
تدوينه كان متجرداً عن الآلية الأصولية للاستنباط.

وليس هذا فقط، بل ومن قال إنه لم يرد واقعاً من المؤسس ما يشير إلى التفات نفسه إلى موضوع علم الأصول
حتى يقال إنه لم يبحث عنه ابتداءً!؟

(49) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠، دار النعمان، النجف، ط ٢، ١٩٦٧.
(50) وهو أحد المعايير التي بواسطتها تتمايز العلوم عن بعضها البعض، وهو المعيار الأشهر والأوثق بمعنى ملاحظة أن لكل مسألة موضوعاً، وأن
موضوعات المسائل تندرج تحت عنوان جامع، فيجعل هذا العنوان الجامع محوراً يجمع كل المسائل المتعلقة به تحت ظل واحد، كالعدد فإنه موضوع
علم الحساب والمقدار (الكمية المتصلة) فإنه موضوع علم الهندسة، وجسم الإنسان فإنه موضوع علم الطب. اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في
تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دون ذكر رقم الطبعة، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ٦٨.
(51) مرتضى الحسيني، الفيروز آبادي، عناية الأصول شرح كفاية الأصول، مطبعة النجف، دون ذكر رقم الطبعة، ١٣٨٤هـ، ج ١، ص ٣. المنهج
الجديد في تعليم الفلسفة، اليزدي، ص ٦٨. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، دار الأميرة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م، ص ٧٦.
(52) الخميني، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط ١، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٤٦.
عمار أبو رغيغ، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، دار الثقلين، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٣٢.
(53) أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص ١٤ + ١٥.

العكس هو الصحيح فإن أول ما استفتح به الإمام الشافعي رسالته الأصولية بعد الانتهاء من خطبة قوله: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى"⁽⁵⁴⁾، ثم بدأ رسالته بباب البيان. أي أن الدليل كان هاجس المؤسس الأول عندما أراد أن يدون كتابه مؤسساً لعلم الأصول، وفي هذا إشارة إلى حضور موضوع علم الأصول على القول المشهور المتقدم بيانه – الدليل من حيث تثبت به الأحكام – حيث ذكر الدليل ابتداءً وهو جزء الموضوع وذكر ما يشير إلى جزئه الآخر بشروعه بباب البيان ليقول لنا كيف يكون للأدلة أن تثبت بها الأحكام.

وفي هذا يتضح أن هذه المحاولة لحل الإشكالية المتقدمة لا تقدم حلاً حقيقياً سيما وأن إراحة الذهن عند التسليم بهذه المقاربة هي حالة مؤقتة سرعان ما يترتب عليها إشكالات لا تقل أهمية عن الإشكال الذي طرحت باعتبارها حلاً له، كالبحث عن الآلية التي تميز بها العلوم عن بعضها البعض، وكيفية ترجيح معيار دون غيره بالكشف عن الحدود الفاصلة بين العلوم، وغيرها من اللوازم التي نحن في غنية عنها.

في ضوء ما تقدم تجدر الإشارة أنه وبعد إنكار القول بضرورة وجود موضوع لكل علم تدور حوله المسائل قد اختار صاحب هذه الدعوة بعدها أن العلوم إنما تميز عن بعضها البعض بذاتها لا بشيء آخر كالعنايات واللوازم⁽⁵⁵⁾.

المحاولة الثانية: التوسل بالغاية

وهذه المحاولة تختلف عن سابقتها في كونها أقل تطرفاً، باعتبار ملاحظة المقرر عند المناطقة والأصوليين؛ حيث إنها تتقوم على القول بأن العلوم تميز عن بعضها البعض بالأغراض التي تم تدوين العلم من أجلها، أي أن المسائل وإن كانت مختلفة في حقيقتها أحياناً إلا أن هناك داع يجمعها ويصحح أن توصف حال اجتماعها بأنها علم معين، وهذا المصحح هو الغرض الذي سيقى من أجله.

وقد تبنى هذه المقاربة صاحب الكفاية حيث قال: "والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخل والغرض الذي لأجله دون هذا العلم... وقد انقح بما ذكرنا أن تميز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لما الموضوعات والمحمولات"⁽⁵⁶⁾.

وبإسقاط هذه المقاربة على مسألة حجية الأدلة، فإنه وبناء على اعتبار أن العلوم تميز بأغراضها وأهدافها، فإن مسألة حجية الدليل كغيرها من المسائل الأصولية مما اجتمعت مع بعضها البعض لغاية واحدة، ولنقل على سبيل المثال إن هذه الغاية هي الوصول إلى الحكم الشرعي العملي وبهذا اللحظ يمكن إدراج مسائل حجية الأدلة في علم أصول الفقه؛ لأن الفاصل له عن غيره هو الغاية وليس الموضوع.

لا يخفى ما في هذه المحاولة من مقدار السعة التي تهبه لعلم الأصول، حيث تصحح هذه المقاربة اندراج المسائل المقترضة من العلوم الأخرى، كاللغة والمنطق مثلاً في علم الأصول باعتبار أنها بمجموعها تشكل وحدة معينة لخدمة غرض واحد، وهو الحكم الشرعي باعتبار أنه ثمرة علم الأصول، وبالتالي يصح القول بهذا الاعتبار أنها مسائل أصولية. وتجدر الإشارة أن هذا القول بالرغم من مخالفته للمشهور عند الأصوليين في موضوع العلم، إلا أن له ما يعينه ويدعمه إلى حد ما، حيث لهذا القول ما يستند إليه فلسفياً إذ قد وجد من قال أن تميز العلوم إنما يكون بتميز الأغراض، لا الموضوعات، وبالتالي فقد ساهم هذا الاستناد في إضفاء نوع من الشرعية على هذا القول بصرف النظر عن مدى حَقِّيَّتِهِ في نفسه جاء في المنهاج الجديد في مبحث الملاك في تبويب العلوم: "يمكننا تبويب العلوم حسب معايير مختلفة أهمها ...

(54) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاکر، مكتبة الحلبي، مصر، ط ١، ١٩٤٠م، ج ١، ص ١٩.

(55) الخميني، مناهج الوصول، ج ١، ص ٤٤.

(56) الخراساني الشهير بالأخوند، محمد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٨م، ص ٧٠٨.

على أساس الهدف والغاية، فهناك معيار آخر نستطيع تبويب العلوم على أساسها، وهو الفائدة والنتيجة المترتبة عليها⁽⁵⁷⁾. وبالرغم من أن هذه المحاولة تجد ما تستند عليه من حيث الشرعية الفكرية لكن هذا لم يمنع البعض من ملاحظتها والاعتراض عليها باعتراضات وجيهة؛ حيث إن القائل في النقل المتقدم بأنها تصلح أن تكون معياراً تصلح لتمايز العلوم أتبع قوله هذا بذكره أن تقسيم العلوم بحسب معيار الموضوع هو أفضل المعايير؛ لأنه يؤمن الهدف والدافع لفصل العلوم عن بعضها، كما أنه أكثر ما يحقق سلامة الارتباط والانسجام بين المسائل ولهذا فقد التزمه الفلاسفة منذ أقدم الأزمان⁽⁵⁸⁾. وعلاوة على ذلك فإن جعل الغاية معياراً للتمايز بين العلوم غير صحيح من الناحية المنهجية؛ لأن الغاية أمر خارج عن حقيقة المسائل، والصحيح أن التباين الحقيقي إنما يحصل بتباين الذوات، لا الأعراض واللوازم الخارجة عن حقيقة الذات⁽⁵⁹⁾.

المحاولة الثالثة: كسر الموضوع

لقد تقدم القول بأن اعتبار الأدلة من حيث قدرتها على الوصول إلى الأحكام موضوعاً لعلم أصول الفقه يلزم منه إخراج مسائل حجية الأدلة التي لطالما تصدرت البحث الأصولي في علم أصول الفقه، وقد ذكرت فيما سبق بعضاً من المحاولات التي سعت للتهرب من هذا الإشكال؛ لإدخال مسائل حجية الأدلة وغيرها مما هو على شاكلتها إلى علم الأصول؛ تفادياً للمحذور القاضي باعتبارها مسائل دخيلة على هذا العلم، وفي هذه المحاولة سعى أصحابها للتحكم بالموضوع وتكييفه بما يؤمن تجاوز هذه الإشكالية التي نحن بصدها.

ومن هذه المحاولات ما نقله الشيخ محمد رضا المظفر عن البعض حيث سعى للتحكم في الموضوع للتهرب من هذا الإشكال بقوله: إن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الأربعة بما هي هي⁽⁶⁰⁾.

وهذه المقاربة أيضاً لم تسلم من الملاحقة والانتقاد، حيث إن ملاحظة الأدلة بذواتها شيء يكاد يكون متعذراً، فلا بد أنها لوحظت ابتداءً باعتبار أنها أدلة، أي بوصف أنها حجة تثبت بها الأحكام، وهذا يعيدنا إلى نقطة البدء التي تسببت في الإشكال، فملاحظة أنها حجة يقتضي التسليم بحجيتها قبل اندراجها في العلم، فلماذا نعود ونبحث حجيتها في العلم إن كان بحث الحجية خارجاً عن الموضوع؟

قال المظفر: "ولكن هناك ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد وهي: إن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة⁽⁶¹⁾ كما فعل الكثير من مؤلفينا يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنما خصصوه بها لأنه معلومة الحجية عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، وإلا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم، كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة"⁽⁶²⁾.

وبعبارة أخرى: إن تخصيص من قال إن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الأربعة بذاتها يدل على أن لهذه الأدلة ميزة خاصة جعلته يخصص موضوع علم الأصول بها دون غيرها، والجامع المشترك بينها هو قناعتهم بأنها حجج معتبرة، بدليل عدم جعلها خمسة بإضافة القياس لها، أو ستة بإضافة الاستحسان لها، فيكون ملحظ ذكرها دون غيرها هو حجيتها قطعاً، وبالرغم من كون جهة الملاحظة هذه ملاحظة التزامية لم تذكر صراحة إلا أن التخصيص بهذه الأربعة دون

(57) محمد تقي اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص ٦٧+٦٨.

(58) المرجع السابق، ص ٦٨.

(59) أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج العلمي، ص ١٥.

(60) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠. أي بالنظر لذاتها لا باعتبار أنها أدلة تثبت بها الأحكام، فيكون بحث حجيتها جائز البحث لننظر هل هي حجة أم لا بخلاف ما لو قلنا إن موضوع علم الأصول هو الأدلة باعتبار أنها أدلة؛ لأن مسألة حجيتها تكون مسألة قد حسمت ولم يبق من مسوغ لإدخالها في العلم ابتداءً.

(61) يقصد بالأدلة الأربعة في الخطاب الأصولي الإمامي الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

(62) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠.

غيرها دال على سبب التخصيص، وفي ذلك تأكيد منهم أن موضوع علم الأصول هو الأدلة باعتبار أنها أدلة، ويترتب على ذلك إخراج مسائل الحجية من العلم؛ لأنها مسألة محسومة قبل صياغة الموضوع.

المحاولة الرابعة: مقارنة المظفر

اتضح في المحاولة السابقة أنها قامت على محاولة كسر الموضوع والتخلي عن جزئه الذي سبب الإشكال وأدخل الأصولي في دوامة لما يخرج منها بعد وبعد ما صاغ الشيخ المظفر الإشكال والمحاولة السابقة وحدد موقفه السلبي منها أراد أن يحدد مقارنة خاصة به فقال في ختام المسألة: "والنتيجة أن الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة، فيعم البحث كل ما يقال إنه حجة، فيدخل البحث عن حجية خبر الواحد والظاهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فما ثبت أنه حجة من هذه الأمور أخذنا به وما لم يثبت طرحناه"⁽⁶³⁾.

والصحيح أن قول المظفر هو ذات القول الذي نقله عن البعض الذين اعتبروا أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بنواتها، لا بوصفها أدلة، لكن الملاحظ أنه أراد التخلص من الإشكال الذي أورده عليهم حيث قال لهم ما معناه: "إن تخصيصكم الأدلة الأربعة دون غيرها دال على أنكم لاحظتم حجيبتها وإلا فلم تذكرها غير الأدلة المعتبرة معها؟". وعليه أراد أن يقول إن موضوع علم الأصول هو كل ما تم ادعاء أنه حجة دون تحديد موقف مسبق من حجيبتها، وبالتالي يكون بحث حجيبتها من الأحوال العارضة لنواتها والتي يقتضي أن تبحث في العلم، وبهذا تكون مسألة حجية الأدلة مندرجة في العلم إذ إنها لم تحسم قبل صياغة الموضوع وتحديده.

والصحيح أن هذه المقاربة فيها وجاهة ودقة نظر، حيث إنها ربما تسلم عن الاعتراض عليها بما يعيد الإشكال المتقدم، إلا أنها مخالفة لما يكاد يطبق عليه الأصوليون وهو أن موضوع علم الأصول هو الأدلة بما هي أدلة، فتكون المقاربة التي قدمها الشيخ المظفر نوعاً من الاصطلاح الخاص به، قدمها بلحاظ اختاره، والصحيح أنه لا تتضمن تجاوز الإشكال بناء على القول المشهور في موضوع علم الأصول.

عرض وتقييم

يظهر مما تقدم مقدار المساحة التي احتلها هذا الإشكال في الساحة الأصولية ومدى الاهتمام به؛ نظراً لما تميز به هذا الإشكال من جدية.

لكن وبإجراء نظرة فاحصة ما وراء هذه المحاولات يتضح أن هذه المحاولات في حقيقتها كانت أقرب للانسحاب منها للمواجهة حيث إن ما تقدم به أصحابها لا يعدو كونه التقافاً على الإشكال وليس فيها ما يقدم حلاً صادقاً له بناء على الأساس الذي قام عليه وهو المشهور والمقرر عند الأصوليين من موضوع علم الأصول.

وفي ضوء ما تقدم فالذي يظهر لي أن هذا الإشكال بملاحظة الأساس الذي قام عليه تكاد يتعذر تقديم إجابة شافية له، ويقصد بالإجابة الشافية الإجابة التي تزيل الإشكال تماماً بطريقة أصيلة، بعيداً عن محاولات التخلي عن الموضوع، أو التلاعب فيه تضييقاً وتوسعة، ولعل هذا ما جعل الكمال ابن الهمام جاداً في تقريره لهذا الإشكال.

بالرغم من التسليم بمقتضى هذا الإشكال وأثره المخرج لقضية حجية الأدلة من كونها مسائل أصولية تدرج في هذا العلم، إلا أنه يمكن القول أن هذا ليس مانعاً من إدراجها في الكتب الأصولية لاعتبارات معينة بعد التسليم بأنها على التحقيق ليست مسائل أصولية، وكم من المسائل بحثت في مدونات العلوم إلا أنها لا تدرج حقيقة في تلك العلوم، وإنما كان ذكرها لأهداف وغايات لاحظها المصنفون فأضافوها بلحاظ ما تحققه من مصلحة لمسوها اقتضت ذكرها في كتب ذلك العلم باعتبارها مبادئ لهذا العلم، أو قضايا يحسن التنبيه عليها لهدف لاحظها المصنف.

(63) المظفر، أصول الفقه، ص 11.

الخاتمة

هذا وقد خلصت بعد إتمام هذه الدراسة الموجزة إلى بعض من النقاط التي في التأكيد عليها خير وفائدة، والتي من الممكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: إن مفهوم الحجية هو أحد المفاهيم التي يتقوم عليها علم أصول الفقه، إلا أنه وبالرغم من ذلك فقد خلت المدونة الأصولية عن تعريف خاص يبين مكنونه بالنظر إلى ذاته، وقد توصلت هذه الدراسة إلى أنه يمكن تعريف مفهوم الحجية بالقول بأنه: وصف قائم بأوساط شرعية يتحصل به المجتهد على حكم شرعي عملي واقع في حدود مقدوره. **ثانياً:** إن السبب الرئيس الذي شكل أزمة انتماء مسألة الحجية عند الأصوليين هو ما اصطلح عليه غالبية الأصوليين، من أن موضع علم الأصول هو ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، وبالتالي فقد كان الإشكال مترتباً على هذا المشهور عند الأصوليين.

ثالثاً: لا يخفى كذلك في ضوء مطالعة هذه الدراسة مدى وجاهة الإشكال الذي جاءت لتعالجه، ومن أهم ما يدل عليه سريان هذا الإشكال في الخطابين: الأصولي السني، والأصولي الإمامي.

رابعاً: إن جميع المقاربات التي أوردها الأصوليون في محاولتهم التقلت من إشكالية اندراج مسائل حجية الأدلة في علم أصول الفقه أم لا، لم تقدم حلاً شافياً في ضوء المشهور من موضوع علم الأصول، بل جاءت لتقدم الحل بعد معالجة موضوع العلم، والذي هو منشأ الإشكال كما تقدم ذكره.

المراجع

- ابن أمير حاج، محمد. التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار صادر، دون ذكر رقم الطبعة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- الأصفهاني، محمد، نهاية الدراية بشرح الكفاية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- الأمدي، علي، أبحار الأفكار (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
- الأمدي، علي، الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي)، المكتبة الإسلامية، بيروت، دون ذكر رقم الطبعة وتاريخ النشر.
- الأنصاري، محمد، شرح مقدمة لقطعة العجلان وبلّة الظمان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، ١٩٣٦م.
- الباقلاني، محمد، الإنصاف (تحقيق: محمد زاهد الكوثري)، مؤسسة الخانجي، مصر، ط ٢، ١٩٩٨م.
- جبلعلم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م.
- الخراساني الشهير بالأخوند، محمد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٨م.
- الخميني، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط ١، ١٤١٤هـ.
- الدسوقي، محمد، شرح الرسالة الشمسية، المكتبة المحمودية، دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر ومكانها.
- الزركشي، محمد، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط ١، دون ذكر مكان النشر، ١٩٩٤م.
- الرازي، محمد، المحصول من علم الأصول، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨م.
- السيوطي، عبد الرحمن، المزهري في علوم اللغة وأنواعها (تحقيق: فؤاد علي منصور)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- السيلكوتي، عبد الحكيم، شرح الرسالة الشمسية، المكتبة المحمودية، دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر ومكانها.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط ١، ١٩٤٠م.
- الشيرازي، مرتضى، الحجة معانيها ومصاديقها، مؤسسة التقى، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- الصعدي، عبد المتعال. تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر.
- صنفور، محمد، المعجم الأصولي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- الطباطبائي، محمد، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (تحقيق: مرتضى مطهرّي - ترجمة: عمار أبو رغيف)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، دون ذكر مكان النشر، ط ١، ١٤١٨هـ.
- عمار أبو رغيف، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، دار الثقلين، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- الفيروزآبادي، محمد، القاموس المحيط، دار الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م، ط ٨.
- الفيومي، أحمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. دون ذكر رقم الطبعة وسنة النشر، المكتبة العلمية، بيروت.
- القنوجي، محمد، العلم الخفاق من علم الاشتقاق (تحقيق: نذير محمد مكتبي)، دار البصائر، دمشق، ط ١، ١٩٨٥م.
- القنوجي، محمد، أبجد العلوم. ط ١، دار ابن حزم، دون ذكر مكان النشر، ١٤٢٣٨هـ.

- المحلي، أحمد، شرح الورقات (تقديم وتحقيق: حسام الدين بن موسى عفانة)، مكتبة العبيكان، دون ذكر رقم الطبعة ومكانها، ٢٠٠١م.
- مرتضى الحسيني، الفيروز آبادي، عناية الأصول شرح كفاية الأصول، مطبعة النجف، دون ذكر رقم الطبعة، ١٣٨٤هـ.
- المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، دار الأميرة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
- المظفر، محمد. أصول الفقه، مطابع النعمان، النجف، ط ٢، ١٩٧٦م.
- منون، عيسى. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، ط ١، دون ذكر سنة النشر.
- هويدي، محمد، المعجم المعين، ط ١، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دون ذكر رقم الطبعة، ٢٠٠٧م.
-



ARABİZM EKSENİNDE ARAP-İSRAİL ÇATIŞMASININ KRİTİĞİ: ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ FİLİSTİN SORUNUNUN ÇÖZÜMÜNÜ BALTALIYOR MU?*

*Musa ERTÜRK** & Yusuf SAYIN****

ÖZ

1948'de İsrail'in kuruluşu esnasında yaşananlar, insanlık tarihi ve uluslararası hukuk açısından tartışmalı sonuçlar doğurmuştur. Kökeni binlerce yıl öncesine dayanan İsrail-Filistin çatışması zaman zaman birbirlerinin aleyhine neticelenmiştir. Bu çalışmanın odak noktası; Filistin meselesinden doğan Arap-İsrail çatışmasıdır. Çalışma, Arap milliyetçiliği temelinde, uluslararası ilişkiler literatürüne Orta Doğu coğrafyasındaki tartışmalara bir zenginlik katarak akademik araştırmalar için bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca; Doğu-Batı sorunsalının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir. Orta Doğu'da Birleşik Krallık ve Fransa'nın müttefik olarak gizli-açık faaliyetlerde bulunması; önemli bulunan bir gerçektir. Araştırmada ilk Dünya Savaşı'ndan itibaren başlayan süreç İsrail'in ilan edilmesiyle zirveye ulaşmış, günümüze kadar etkisini sürdürerek şiddetinden bir şey kaybetmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Milliyetçiliği, Arap-İsrail Sorunu, Sykes-Picot, Filistin, Kudüs, Arabizm.

THE CRITICAL OF THE ARAB-ISRAELIC CONFLICT ON THE AXIS OF ARABISM: DOES ARAB NATIONALISM UNDERMINE THE SOLUTION OF THE PALESTINE PROBLEM?

SUMMARY

The Critical of The Arab-Israelic Conflict on The Axis of Arabism: Does Arab Nationalism Undermine the Solution of The Palestine Problem?

What happened during the foundation of Israel in 1948 had controversial results in terms of human history and international law. The Israeli-Palestinian conflict, whose origins date back thousands of years, has occasionally concluded against each other. The focus of this study is; It is the Arab-Israeli conflict arising from the Palestinian issue. On the basis of Arab nationalism, the study aims to contribute to academic research by enriching the international relations literature and discussions in the Middle East geography. Also; It is aimed to contribute to a better understanding of the East-West problematic. In the Middle East, the United Kingdom and France engage in covert and overt activities as allies; It is an important fact. The process in the research, which started from the first World War, reached its peak with the declaration of Israel, and has not lost anything from its violence by maintaining its influence until today.

Keywords: Arab Nationalism, Arab-Israeli Question, Sykes-Picot, Jerusalem, Palestine, Arabism.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Aralık 2020'de kabul etmiş olduğu ve YÖK ulusal tez merkezinin veri tabanında yer alan "Arap-İsrail sorununda Fransa etkisi (1918-1948) / French influence in the Arab-Israeli question (1918-1948)" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Doktorant: KTO Karatay Uluslararası Ticaret ve Lojistik, ORCID: 0000-0002-8738-7505, musaerturk@hotmail.com

*** Doç. Dr.: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0003-4246-9416, ysayin@erbakan.edu.tr

Giriş

Orta Doğu (OD)'nun tarihi kargaşa ve siyâsî istikrarsızlıkla doludur. XX. yy'nin ortalarına gelindiğinde bölgenin çoğu iki farklı nitelikteki devletlerin hâkimiyetine sahne olmuştur. Önce 1500'lü yılların başından 1910'ların sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu (Oİ) yönetimi gelmiş ardından Birinci Dünya Savaşı (I.DS)'nin sonundan başlayarak ve 1940'ların sonlarına kadar devam eden İngiliz ve Fransız egemenliği yaşanmıştır. Beklendiği gibi, 1940'ların ve 1950'lerin devlet kurma süreçleri -1920'lerde Türkiye'de ve 1930'larda İran'da olduğu gibi (Metin, 2011)- acil ve ateşli bir karakter kazanmıştır. Benzer bir şekilde OD toplumlarının yaşamış olduğu stresli atmosfer 1960'ların ve 1970'lerin modernleşme sürecini karakterize etmiştir.

OD büyük oranda I.DS sonlarına kadar Uluslararası Hukuka göre Oİ toprakları olarak kalmış ve fakat imparatorluğun etkisi giderek zayıflamıştır. Jön Türk şemsiyesi altındaki en önde gelen partiler arasında, 1900'lerin başında kurulan gizli bir siviller ve askerler topluluğu olan İttihat ve Terakki Cemiyeti (ITC) vardı. ITC'nin Oİ'nin her yerinde -Arap topraklarında, Türk vilayetlerinde ve Balkanlar'da- şubelerle boy göstermiştir. 1908'e gelindiğinde ITC'nin operasyon merkezi Balkanlar'da -Arnavutluk, Makedonya ve Trakya'da- hayatta kalan Osmanlı topraklarıydı (Rogan, 2015'a: 4). Oİ'ye bağlı olan Orta Doğu sancakları *de facto* olarak adım adım kontrolden çıkmıştır.

Orta Doğu coğrafyası araştırmanın mekânını oluşturmaktadır ve bu coğrafyanın kaderi çalışmanın ana temalarından biri olan Arap-İsrail çatışmasıyla adeta bütünleşmiştir. Araplar Filistin meselesini içselleştirmişler ve milliyetçi tutumlarıyla bu meselenin çözümü için gizli açık birçok faaliyet yürütmüşlerdir ve hala direnmektedirler. "Orta Doğu neresi?" sorusunun cevabı bu yüzden önemlidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki; coğrafyanın adı bilimsel metinlerde mekân tayini için konmuştur. Bir kavram olarak sonradan ortaya çıkmış, yaygınlaşmıştır. İkinci Dünya Savaşı (II.DS)'ndan sonra literatürde kullanımı yaygınlaşan "Orta Doğu" (Middle East; Moyen Orient, eş-Şarku'l-Evsat) kavramını ilk defa Amerikan deniz tarihçisi ve stratejisti Alfred Thayer Mahan (öl. 1914) 1902 yılında National Review'de yayınlanan "*The Persian Gulf and International Relations*" başlıklı yazısında Arabistan ile Hindistan arasındaki bölgeyi ifade etmek için kullanmıştır (Dursun, 2013: 3).

1948 Savaşı İsrail devletinin kurulmasına, Filistin'in parçalanmasına ve aradan geçen 70 yılı aşkın süreçte devam edegelen çatışmalara yol açmıştır. Bir yandan tarihsel tartışmalar devam ederken diğer yandan bu tartışmalar Rogan ve Shlaim'in birlikte kaleme almış olduğu *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948* adlı eserin Suudi Arabistan ve Lübnan ile ilgili bölümleri

içercek şekilde güncellenen ikinci baskısındaki makalelerle özetlenmiştir. Yeni baskıya bir önsözde, editörler bu tartışmalı alandaki bilim durumunu araştırmışlardır. İsraili “yeni tarihçilerin” bölünmesi ve Arap toplumlarının kendi geçmişleriyle eleştirel bir şekilde ilgilenme konusundaki devam eden isteksizliği alanı kısıtlarken, özel makaleler ve sözlü tarih aracılığıyla yeni araştırma fırsatları açılmıştır. Bu tartışmaların etkisi akademinin çok ötesine geçmektedir. Arap-İsrail ilişkilerinin durumuyla geçmişteki yaygın politik söylemler arasında önemli bir bağlantı vardır. Geçmişe dair daha sofistike ve adil olan bir anlayış en azından gelecekte Araplar ve İsrail arasında uzlaşma ihtimalini korumak için gereklidir (Rogan ve Shlaim, 2007: II).

XVIII. yy. sonlarında Fransızlar başlangıç noktası Mısır’da yer alan bir Doğu seferine girişmiştir. Sefer devam ederken komutan Kuzey Afrika (KA) topraklarından OD’ye yumuşak bir geçiş yapmak istemiş ve bölgenin kalbi sayılabilecek Kudüs bölgesine doğru ilerleme kaydetmiştir. Oİ egemenliği altındaki Filistin’de, 1799 yılında, Akka şehrinin surlarının hemen dışında çatışmalar şiddetlenmiştir. Napolyon’un komutasını yaptığı Fransız ordusu Osmanlıları yenmek ve bölgeyi fethetmek için şehri kuşatmıştır. Donanma gücünden yoksun olan ve Kudüs’e doğru ilerleyen Fransızlar Akka’da kaybetmişler ve geri çekilmek durumunda kalmışlardır. Arap milliyetçiliğinin filizlenmeye başladığı o yıllarda, Fransızlara karşı gelişen ortak tepki, kitlesel olarak bölge halkını etkisi altına almıştır.

Müttefik arayışı içinde olan Napolyon Filistin’de Fransız himayesinde bir Yahudi Devleti kurmayı vaat etmiş ve Yahudileri kendi tabiriyle zalimlere karşı ayaklanmaya çağırmıştır. Her ne kadar talebi geniş yankı uyandırmış olsa da bu yenilmesine engel olamamıştır. Bugün Akka’da geriye kalan tek şey şehre bakan bir tepeye dikilmiş olan heykeldir. Buna karşın onun koloni olarak himaye edilen bir Yahudi ülkesi kurulması projesinden vazgeçilmemiştir. Fransızlar Osmanlıların Orta Doğu topraklarından en büyük payı kapma savaşı vermişler ve İngilizlerle Mısır Seferi (MS)’nden bu yana çıkar çatışması yaşamışlardır. Örneğin, İngilizlerle Fransızlar arasındaki Nil Muharebesi (Aboukir Körfezi), Fransa’nın Birleşik Krallık’ın Hindistan’la olan bağlantısını engellemek ve nihayetinde İngilizleri Akdeniz’den uzaklaştırmak için Akdeniz’den Kızıldeniz’e uzanan karasal bağlantı yolunu kesmeye çalışması nedeniyle meydana gelmiştir (Attar, 2009: 99). Buna rağmen zaman zaman aralarında gizli-açık antlaşma imzalamışlar, Büyük Savaşa müttefik olarak beraber katılmışlardır.

Arap-İsrail savaşlarının sebepleri araştırılırken XVIII. yy. sonlarına doğru gidilmesi gerekmiştir. Fransız ihtilalinin yıkıcı etkilerini geride bırakan Fransa dış politikaya ağırlık vermiş ve Doğu’da yeni sömürgeler inşa etme projesini hayata geçirmiştir. Bunun için o yıllarda yıldızı parlayan genç bir asker Doğu seferi başkomutanı olarak tayin edilmiş ve Fransızlar bu kritik göreve

Bonapart'ı getirmişlerdir. Net bir şekilde OD ülkesi olmamasına karşın bir KA ülkesi olan Mısır, bazı otoriteler tarafından bir OD ülkesi sayılmaktadır. Bu en az yedi bin yıllık kadim medeniyet XVIII. yy. sonları ve XIX. yy'nin ilk yarısında kanal projesi hayata geçirilirse şayet Fransa'nın doğu askeri-bilim seferi için son derece kritik jeopolitik ve stratejik bir coğrafi toprak parçası olacaktır.

Fransa'nın, Mayıs 1798'de iki yüzden fazla bilim adamının yanı sıra, kırk bini aşkın askerin ve on bini aşkın denizcinin oluşturduğu dev bir donanma ordusuyla başlattığı Mısır Askeri-Bilim Seferi Fransa'nın Doğu'daki sömürgeleştirme seferlerinin miladı olmuştur. XIX. yy'nin ilk yılları Fransız ihtilaliyle imparatorluktan cumhuriyet rejimine geçiş yapan Fransa, Bonapart'ın ilk Doğu Seferi sonrasında gerçekleştirdiği hükümet darbesiyle başa geçip tekrar imparatorluk rejimini geri getirmesiyle Orta Doğu bölgesine özel bir önem vermiş; XX. yy. başlarında Birleşik Krallık'la perde gerisinde antlaşmalar yaparak Oİ'nin dağılma sürecindeki topraklarından pay kapma savaşı vermiştir.

Korsikalı bir Fransız olan Bonapart, 1789 Fransız ihtilali başladığı sıralarda henüz yirmi yaşında askerdir. Fransız devrim savaşlarında önemli roller üstlenmiş ve genç yaşında başkomutanlık rütbesini almıştır. İhtilal sonrasında Monarşi devrildi. Kral ve kraliçe idam edildi. Böyle bir siyasi atmosferde Fransa'nın birinci Cumhuriyeti hükümeti 1792 yılından itibaren görev başına getirilmiştir. Henüz XVIII. yy. sona ererken Fransız hükümeti Mısır'a sefere çıkması için genç yaşındaki bu başkomutana görev vermiştir. Bonapart çıktığı sefer sonrasında Mısır'ı işgal etmiş ancak üç yıl sonra Kahire ve İskenderiye tahliye sözleşmeleriyle Mısır'ı terk etmek zorunda kalmıştır. MS, hedeflerinin büyüklüğü bakımından, Bonapart adına başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Seferde yanına aldığı bilim adamları sayesinde yaşadığı bu hezimetini perdeleyecektir.

İsrail-Filistin çatışmasının uzun ve kanlı tarihi, özellikle şiddetin doğal şartlarına uyumlu olduğu Orta Doğu coğrafyasının dinamik imajını besleme konusunda önemli bir yere sahiptir. Orta Doğu barış süreci çıkmaza girerken Filistinlilerin zaman zaman kıyâma durması, bu çalışmada popüler huzursuzluk, toplumsal ve sömürgecilik karşıtı isyanlar gerilla ve terör biçimindeki savaşın tarihiyle örtüşen bir başka şiddet içerikli seviyeye işaret ederken baskınlar bombalamalar siviller ve eyaletler arası savaşların yanı sıra Orta Doğu'nun Batı kamuoyu nezdindeki algılamalarına yer verilmiştir. Batı'nın Orta Doğu'yu keşfetmesinden sonraki süreçte tarihteki Vasco da Gama'nın başlattığı Coğrafi Keşif sürecinin paralellik taşıdığı gerçeği karşımızda durmaktadır. Onun için Fransa, Orta Doğu üzerinde daha önceki keşif tecrübelerine dayanarak daha planlı ve dönüştürücü etkiler bırakmıştır.

Tarihsel açıdan Filistin çatışmasının oluşumu ayrılmaz bir şekilde diğer iki süreçle bağlantılıdır. Evvela Filistin siyasî tarihi büyük ölçüde uluslararası sistemin bir *devletler toplumu*

olarak ortaya çıkmasıyla şekillenmiştir. Özellikle uluslararası düzenin hala devlet merkezli karakterine gelince bir Filistin ulus-devletinin kuruluşu uluslararası oyunun kurallarına geç fakat gerekli bir uyum gibi görünmektedir. Sonrasında şunu belirtmek gerekir ki; Filistin çatışması hem bölgesel ilişkilerin gelişmesini hem de Arap siyasetindeki aktör ve ideolojilerin evrimini şartlandıran bölgesel ulus inşasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden yaşananlar zamanla ve genel bir ifadeyle Arap-İsrail çatışması olarak anılmıştır.

İsrail-Filistin çatışması, iki taraf arasındaki dünyanın en karmaşık ve en zorlayıcı siyasî mücadele ve müzakerelerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Ancak İsrail'in Filistin'i işgal etmesinin üzerinden yetmiş yıldan fazla bir zaman geçmesi ve bu işgalin yıllar içinde yeni sorunlar doğurması çözüm için umutlanan Filistinlileri gün geçtikçe daha da kronik toprak kayıplarına itmiş ve Filistinlilerin manevra kabiliyetlerini yitirmelerine neden olmuştur. İsrail-Filistin çatışması pan-Arabizm akımının katkılarıyla bütün Arapların meselesi haline gelmiş ve çatışmanın taraflarından Filistin'i Arapların çatışma politikalarının gizli siyasî eylemlerinin bir parçası haline getirmiştir. Arap-İsrail çatışmasındaki önemli saiklerden birisi Siyonizm'dir. Siyonizm terimi ilk olarak 1885'te Avusturyalı yazar Nathan Birnbaum tarafından kullanılmıştır. Kudüs'ün Tevrat'ta geçen isimlerinden olan Zion'dan türetilmiştir. Sonra bu fikir Filistin'de bir Yahudi Devleti kurma hayaline-idealine dönüşmüştü.

1. Arap-İsrail Sorunu/Çatışması'nın Ortaya Çıkışı

Uluslararası İlişkiler teorisi dış politika kanalıyla uluslararası bir sistem perspektifinden devlet oluşumuyla ilgilenirken küresel koşullar ve küresel kısıtlamalar politik sosyolojiyle ünite düzeyinde yoğunlaşmaktadır ve bu nedenle devlet tarafından siyasî-bölgesel bir ortaklık olarak meşru şiddetin tekelleşmesinin arkasındaki dâhili teşkilatlar üzerinde durmaktadır. Çatışma teorisi uluslararası ilişkiler düzeyinde düşünüldüğü zaman devlet inşa süreçleri önem kazanmaktadır. Aktörlerin her türlü güç temerküzü uluslararası hukuka aykırı olsa dahi farklı devletlerin nazarında meşru ya da gayr-i meşru olarak düşünülmesi dâhil çatışma teorisinin herhangi bir olayı vakayı ve göz önünde olan-biteni açıklamak için kullanılan düşünce sistemi olma yeteneğini keskinleştirmiştir.

Arap-İsrail çatışmasının kökleri çoğu Avrupa'dan gelen yerleşimci Siyonistlerin Filistin'de bir devlet kurma girişimine dayanmaktadır. Filistinli Arapların direnmelerine rağmen nüfusunun tamamına yakınının yaklaşık iki asır süren bir dönemde mülksüzleştirilmesine mâni olunamamıştır. Filistin ulusal kimliğinin oluşturulması sayesinde Siyonizme karşı birleşen yeni Arap milliyetçiliği (Kedourie, 1961) temelde Filistin-İsrail savaşı olan bu çatışmayı emperyalizm ve sömürgecilik güçleriyle yakın ilişki içinde olarak algılamıştır. "...Arap liderliği Osmanlıların yenilgisinden sonra

bölgenin çoğunu Arapların kontrol edeceğine inanmaya yönlendirildi, ancak aynı zamanda İngilizler ve Fransızlar bölgedeki hâkim güç merkezi olarak İstanbul'un yerini almayı planlıyorlardı" (Hinchcliffe and Milton-Edwards, 2008: 11); Anglo-Fransız (AFR) ittifakı Sykes-Picot (1916) ile bunu gerçekleştirdi.

I.DS cereyan ettiği yıllar oldukça çetin geçmiş ve Oİ devlet sisteminin sonunu getirmiştir. Oİ Orta Doğu ve Kuzey Afrika (ODKA/MENA) bölgesindeki topraklarının tamamına yakını kaybetmiş, günümüze kadar elliden fazla devletin tarih sahnesindeki doğumuna sebep olmuştur. Fransız ihtilalinden sonra ortaya atılan hasta devlet ve şark meselesi gibi yakıştırmalar Osmanlılar için sonun başlangıcı olmuş, I.DS yüzünden geri dönülemez bir yola girilmiştir. Filistin toprakları böyle bir atmosferde kaybedilmiş Sykes-Picot gizli antlaşması ve Balfour açık deklarasyonu Fransa ve İngiltere'nin Orta Doğu'ya çökmesini kolaylaştırmıştır. Arap-İsrail sorunu 1917 yılında Filistin'in işgal edilmesi ve manda yönetimine girmesiyle gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Arap-İsrail sorunu, Oİ topraklarına Musevi göçüyle, bizzat Yahudiler tarafından başlatılmıştır. Avrupa devletleri ve Rusya'nın rahatsız olduğu Musevilere yurt kurma projeleri genellikle sadece plan aşamasında kalmakla birlikte XIX. yy. sonlarından itibaren Oİ topraklarında (özellikle Filistin bölgesine yapılan göçler vasıtasıyla) İsrail'in kurulmasının çok öncesinde demografik bir değişim sağlanmış; Musevilerin Filistin ve Kudüs konusundaki dini motivasyonu Avrupa'nın (özellikle İngiltere'nin) büyük desteğiyle ve Oİ yönetiminin ortadan kalkması sonucunda bölgede buna direnebilecek güçlü bir Müslüman devletin kalmaması bu manada kolaylaştırıcı unsurlar olmuştu (Tomar, 2018). Fransız Yahudilerinin fonlaması neticesinde XIX yy'nin ikinci yarısında birçok yerleşim yeri inşa edilmiş ve bu kasabalar silahlı korumaya alınmıştır.

Şimdiye dek XX. yüzyılın çehresini -sanki olup biten her şey yalnızca Lenin'in ilk kehanetini gerçekleştirmek için yarışıyor gibi- savaşlar ve devrimler belirlemiş ve çoğu kişi tarafından hala meşrulaştırıcı nedenler olarak başvuru ve dünyamızın asıl gerçeklerinden kopuk olan milliyetçilik, enternasyonalizm, kapitalizm, emperyalizm, sosyalizm ve komünizm gibi XIX yy. ideolojilerinden farklı olarak savaş ve devrim, bu yüzyılın iki temel siyasî meselesini oluşturmuştur (Arendt, 2012: 11). Orta Doğu'daki Arap-İsrail çatışması, bu devrimlerin ve savaşların artçı sarsıntılarıyla Fransa gibi Batılı emperyalist devletlerin güdümünde alevlenmiştir. Bölgeyi 1916 yılında Sykes-Picot ile paylaşan Fransa ve İngiltere gerek müttefik olarak gerek rekabet ederek ezeli çıkarlarını korumanın reel politiği içinde olmuşlardır. Çatışmalarla yoğrulan Orta Doğu, Arap-İsrail savaşlarıyla daha da karakteristik bir yapıya dönüşmüştür.

Timothy Mitchell'in ve Roger Owen'in Orta Doğu'da devleti tanımlamak adlı bir raporunda; devletin her gün mutlak güce sahip ve değişmez olarak algılandığı bu koşullarda

iktidardakilerin devletin korunması için gereken etkili uygulamaları meşrulaştırmanın bir çaresi olarak birlik ve beraberlik ideali etrafında “olağanüstü-fevkalade” kavramının sürekli hazır ve nazır tutulabileceğinden bahsedilmiştir (Mitchell, Owen, 2014: 180-181). Böylece devletin vatandaşı herhangi bir bireysel tavır sergilemeden gerekirse kendini cephede feda edebilecektir.

Buradan, devleti kurmanın ve yaşatmanın her şeyden önce olağanüstü ideallere ve eylemlere muhtaç olduğu anlaşılabilir. Toplumun bir parçası olduğunu kabullenen modern devlet ait olduğu topluma sürekli olarak olağanüstü gündemleri dayatmalıdır. Çatışmanın görünür hale gelmesi ve taraftarlar arasında yayılması, bunun ülkenin tüm coğrafyasını alevlendirmesi ve dinlerin farklılaşması Arap-İsrail sorununun temelinde medeniyetler çatışmasının da (Huntington, 1996) önemli bir paya sahip olduğunu göstermektedir. Bu çatışma görünürde AFR etkisinde gelişmesine rağmen, perde gerisinde yaşanan gizli siyasî eylemlerle (Zamir, 2015) Fransızların bu çatışmaya daha fazla katkıda bulunduğu öne sürülmüştür. Çatışmalardan yeni bir devlet doğmuş ve dini argümanlar ön planda tutulmuştur. Sadece Filistinlilerin değil diğer Arapların da dâhil olduğu Müslüman Yahudi çatışması alevlenmiş ve bölgeyi istikrarsız bir yapıya sevk etmiştir.

Orta Doğu’da Oİ otoritesinin zayıflaması Batılı devletlerin OD’deki emperyal hedeflerinin ivme kazanmasına neden olmuştur. Bunun en bariz göstergesi Fransızların İngilizlerle bir araya gelerek gizli antlaşmalarla Oİ’nin Orta Doğu bölgesindeki sancaklarını paylaşmalarıdır. Bu antlaşmalardan biri, I.DS’nin iyice kızıştığı zamanlarda, Osmanlıların lehine neticelenen cephe savaşlarından birinin (Kut-ül Amare) hemen ertesinde, 1916 yılı Nisan ayında aralarında imzaladıkları ve Rusya İmparatorluğunun da olurlarını aldıkları Sykes-Picot antlaşmasıdır. Bu antlaşmaya Arapların aleyhine bazı maddeler eklenmesi ve hemen ardından Balfour deklarasyonu ile İsrail’e Filistin coğrafyasında devlet kurma sözü verilmesi Arap-İsrail sorununun Napolyon’un Mısır Seferi’nden bu yana ikinci bir safhaya girmesine ve bölgenin çatışmalarla kaosa sürüklenmesine sebep olmuştur.

Dünya Siyonist Kongresini organize eden Theodor Herzl (TH)’in kaleme aldığı *Yahudi Devleti* adlı kitapta sonra Filistinlilerin coğrafyasında özellikle Kudüs’ün başkent yapılarak bir Yahudi devleti kurulması için giriştiği faaliyetler İsrail’in kurulmasında önemli rol oynamıştır. Erken bir yaşta hayatını kaybeden TH’yi ideallerini benimseyip onu takip eden David-Ben Gurion ve Haim Weizmann gibi isimler Yahudi devletinin kuruluşunu ilan etmişler ve sınırları tayin edilmeyen bu yapının ilk liderleri olmuşlardır. I.DS’de Osmanlılara karşı yan yana savaşmış olan Kafkas Yahudisi Joseph Trumpeldor ve sonradan Zeev ismini de alacak olan Vladimir Jabotinsky’dir. Bu isimler Arap-İsrail sorununun ortaya çıkmasında askerî açıdan birçok faaliyete girişmiş; bunun için bir Yahudi lejyonu oluşumunu sağlamışlardır. Shlomo Avineri’nin *Herzl’s*

Vision (Avineri, 2013) adlı biyografi eserinin bu süreci detaylarıyla araştırıp incelediği görülmektedir.

Yahudiler temel düşüncelerinde üstün yegâne ırk olduklarını iddia etmektedirler ve yaymaktadırlar (Yalçın, 1993: 129). Bu inanış Yahudilerin Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurma idealine sahip çıkmalarını kolaylaştırmıştır. Trumpeldor Rus ordusu saflarında uzun yıllar savaşmış sonrasında Siyonist düşünceyle Filistin'e göç etmiş ve Büyük Savaş başlarken Osmanlılar tarafından binlerce Yahudi dindaşıyla Mısır'a sürgün edilmişlerdir. Jabotinsky ise Karadeniz kıyısındaki Odessa şehrinde gazetecilik yaparken Siyonizm akımına kapılıp Oİ'nin parçalanacağını öngörerek Filistin'de bir Yahudi yurdu oluşturmak için daha 1910'larda kolları sıvayan, İskenderiye'de görünüşe göre "Russkiya Vedamosti" gazetesinin savaş muhabiri olarak bulunan Vladimir Jabotinsky'dir (Kılınc, 2019). TH'nin öngörülleri doğru çıkmış, elli yıl içinde bir Yahudi devletinin kurulmasına öncülük etmişler, lakin onun gibi İsrail'in kuruluşunu yaşayamamışlardır.

Arap-İsrail çatışmasının ortaya çıkması İsrail devletinin kuruluşu sırasında yaşanan iç çatışmalarla doğrudan bağlantılıdır. Yüzbinlerce Filistinlinin bir gecede topraklarından sürülmesi çatışmanın şiddetini körüklemiştir. Bu şiddet bölgeye yayılmış Arap milliyetçiliğinin harekete geçmesiyle çatışmalar savaşa evrilmiştir. Devlet oluşumu süreçlerinde bilginin biçimlenmesi, ruhanileştirilerek kutsal bir yapıya büründürülmesi ve merkezileştirilmesi, soyut bilginin yönetilmesi için şartların ve tekelleşmenin koşullarıdır (Jung, 2004; 6). İsrail'in kuruluşuna giden süreçte de bu vardır. Dini argümanların yanı sıra Batılı devletlerin BM nezdinde İsrail'i destekleyip Filistinlileri ikinci plana itmesi, Fransa'nın XIX. yy. başlarından itibaren başlattığı güçlü desteği sürdürmesi İsrail'in Filistin'i tarih sahnesinden silerek kendi adını yazdırmasını kolaylaştırmış ve kısa sürede BM üyeleri tarafından tanınmasını sağlamıştır.

İsrail, devlet oluşum sürecine girerken dini terminolojiye dayanarak kutsal bir bilgiyle diasporasını motive etmiş ve Filistinlilerin anavatanlarından sürülmeleri pahasına da olsa bu süreci tamamlamıştır. Bu netameli süreci başından itibaren Arap-İsrail sorununu çatışmalarla destekleyerek uluslararası kamuoyunun nezdinde olgunlaştırmıştır. Her ne kadar Birleşik Krallık'ın gerek Filistin'i işgal ederek gerekse Kudüs'ü bağrında barındıran bu kadim coğrafyayı İsrail devletinin kuruluşuna kadar otuz yıldan fazla süren bir geçiş sürecinde yöneterek başat rol oynaması iddia edilse de Bonapart'ın MS'yi gerçekleştiren bir aktör olarak Yahudilere devlet kurma vaadinde bulunması ve Sykes-Picot antlaşmasının önemli bir ortağı olarak Fransızların Yahudilerin Filistin coğrafyasında bir devlet kurmasını net bir şekilde desteklemesi, yeterince araştırılmamış ve geri planda bırakılmıştır.

Orta Doğu bölgesindeki devlet oluşumuna atıfta bulunan Ian Lustick (1985, 2004) "OD'li

büyük güçlerin yokluğunu” mevcut bir uluslararası düzen tarafından bölgesel devlet oluşumuna uygulanan normatif ve güçle ilgili kısıtlara bağlayarak açıklamıştır. Uluslararası normların ve büyük güç politikalarının etkisiyle OD’li devlet müteahhitleri, Avrupalı seleflerinin yaptığı gibi bu büyük ölçekli devlet inşa etme savaşlarıyla mücadele edememişler (Jung, 2004: 9); bilakis geçmişten gelen devlet politikalarına sadık kalarak yeni bir devletin kuruluşu için seferber olmuşlardır. Hem çağdaşlar hem de tarihçiler için, İngiltere’nin İrlanda’yla ve Fransa’nın Cezayir’le olan ilişkisi şu anda İsrail-Filistin meselesinin hem kahramanları hem de gözlemcileri tarafından karşı karşıya kalınan soruların çoğunun cevaplarını ortaya sermiş, Fransa’nın Britanya’yla olan rekabetinden doğan ve bu karşılaştırmadan ayakta kalan devlet genişlemesi ve daralması için koşullar hakkındaki hipotezler, başlangıçta İsrail-Filistin meselesi, devletlerin büyüklüğü ve şeklindeki genel değişim süreçleri hakkında sorulan soruları ele almak için kullanılmıştır. (Lustick, 1993: 5). Farklı ve fakat paralel gelişen bir devletin oluşum süreçleri hem tecrübe edilmiş hem de pratikte Arap-İsrail çatışmasında test edilmiştir.

Bu şekilde, herhangi bir ön denetim otoritesinin yokluğu olan “serbest rekabet” veya “anarşi” kavramları Orta Doğu devlet sisteminin evrimini ve şeklini anlamada yalnızca sınırlı ve açıklayıcı bir değere sahip olmuştur. Orta Doğu’nun emperyal güdümlü reel politik girişimcileri çıkarlarını korumaya devam ederken eylemlerini hegemonik bir uluslararası sistemin mevcut normlarına ve güç ilişkilerine dayandırmak durumunda kalmışlardır. Bu girişimcilik sömürgecilik faaliyetlerini de canlandırmıştır. Batılı devletlerin gelişmiş modern silah sanayisi askeri faaliyetleriyle birleşerek hedef kitleleri önce değişime zorlamış ve sonrasında dönüştürmüştür. Orta Doğu devlet sisteminde İsrail’in kuruluşu model olarak dayatılmış gibi görünse de esasen kontrol altına alınmak istenen her yönüyle kolonizasyona tabi olacak ülkelerden müteşekkil bir güç potansiyelidir.

Bütün bu uluslararası, bölgesel ve yerel düzeydeki karışıklık; sistemik özellikte hiçbir dış devletin Orta Doğu’ya egemen olamadığı ve onu örgütleyemediği içlerinden hiçbir devletin yapamadığı şeklinde ifade edilir (Brown, 1984: 270). Arap-İsrail çatışmasıyla ilgili olarak bu sistemik özellik tüm Arap-İsrail çatışmalarının uluslararası diplomatik müdahalelerle durdurulduğu ancak şimdiye kadar yapılan dış müdahalenin gerçek barış getiremediği gerçeğine yaslanmaktadır (Brown, 1984: 241). Bu yüzden Filistinlilerin eve dönüşü konusu da gündeme gelmesi gereken önemli konular arasında yer almaktadır. BM çatısı altında uluslararası hukukun işletilmesi çatışmanın kontrol altına alınabilmesi için gereklidir.

Başka bir görüşe göre Filistin çatışmasının kökeni daha sonra Osmanlı’nın Beyrut sancağında ve Kudüs sancağındaki ilk Siyonist yerleşimlerin kurulduğu XIX. yy’nin sonlarına

kadar uzanır. Avrupa ve OD'deki tarihsel süreçlerin karmaşık etkileşimi çatışmanın ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Oİ'nin parçalanmasıyla birlikte emperyalist iktidar mücadelesinin ağırlaşması Siyonist ve Arap milliyetçi hareketlerine çıkarlarını büyük güçlerden biriyle ittifak içinde sürdürme fırsatı sundu. Bu büyük güçler o dönem için ya Fransızlar ya da İngilizler oldu. İngilizler bölgeye açıktan müdahale ederken Fransızlar daha çok perde arkasından Arap-İsrail çatışmasına etki etmişlerdir.

Sömürgecilerin söyleminin ana teması, kolonizasyon sayesinde bölge ülkelerinin günümüzde siyasal varlıklarını sürdürebilmeleridir. Oİ'nin Arap eyaletlerinin San Remo'daki (1920) bölgesel dağılımı, Doğu Sorunu Sisteminin asimetrik unsurları arasındaki güç ilişkilerini andırıyordu. Sömürgeci güçlerin çıkarlarına hâkim olan Büyük Britanya ve Fransa, daha az güçlü bölgesel aktörlerin siyasî özelemlerinde, Orta Doğu'daki yetki bölgelerinin tasvirinde açıkça görülmektedir. Özellikle yeni kurulan Filistin ve Transjordan (Ürdün) bölgeleri arasındaki parçalanma İngiltere'nin Kudüs'ü işgal ederken uyguladığı siyasetin tabii bir neticesidir. Bu bakımdan Siyonist fikre sempati duymaktan ziyade İngiliz hükümetinin stratejik çıkarları Filistin'in 1917'deki Balfour Deklarasyonunda siyasî bir varlık olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur (Vereté, 1970: 64).

Manda yönetiminin iki yönü Orta Doğu devlet oluşumu için özellikle önemlidir; İlk olarak bölgeselliğin düzenlenme prensibi tanıtıldı ve kutsandı. İkinci olaraksa bölgesel açıdan Filistin'in ilk defa İngilizlerin emri altında açıkça siyasal birliği vücuda getirildi. Filistin ya da diğer adıyla Güney Suriye Oİ döneminde, payitahta bağlı Şam Eyaleti ya da Şam Beylerbeyliği olarak adlandırılan bölgede bu eyalete bağlı Kudüs sancağı olarak varlığını sürdürdü. 1917 yılında gelen manda himayesi 'Filistin'i çevre ülkelerden ve halklardan ayrı bir coğrafi, ekonomik, sosyal ve politik varlık olarak' denge unsuru haline getirmek ve çıkarların korunmasına hizmet etmek maksadıyla tesis edilmiştir. İkincisiyse devlet oluşumunun içsel yönleriyle ilgili olarak erken dönemde Oİ reformları tarafından başlatılan modern idari ve askeri yapılar geliştirilmiş ve fiziksel güç tekelleri daha sıkı bir şekilde kurulmuştur.

Sınırlı egemenlikle ve siyasî bağımsızlıktan yoksun bırakılmış olmasına rağmen zorunlu himaye dönemi uluslararası düzenin politik matrisini bölgeye getirmiş, sonuç olarak Orta Doğu devlet sisteminin bölgesel yapısını ve Filistin çatışmasının koordinatlarını şekillendirmiştir. Böylece siyonist hareket Filistin'deki İngiliz manda idaresinin giderek daha fazla kolonileşmesini ve devlet benzeri kurumsal bir yapı kurmasını fırsat bilerek fikirlerini uygulamaya koyma fırsatı bulmuştur. Oysa Avrupalı Yahudilerin Filistin'e olan kitlesel göçü Alman Nazi rejimi Yahudilere karşı imha politikasını başlatana kadar gerçekleşmemiştir. Örneğin 1933'ten 1935'e kadar yaklaşık

135.000 Yahudi yerleşimci göç etmesine karşın benzer sayıda Yahudi'ye I.DS'nin sonundan 1933 yılına kadar on beş yıldan fazla bir süre içinde Filistin'e göç etmiştir. Arapların kendi aralarında güttüğü politikayla ilgili olarak 1930'lar aynı zamanda bölgesel devletlerarası ilişkilerin sistemik yapılarının uyarlandığı dönem olarak anılır.

'Arap Halifeliği', Haşimi-Suudi Çatışması, Suriye Krallığı'nın kurulması ve Filistin sorunu gibi meseleler Arap devletleri arasındaki birliğin ve anlaşmazlığın karakteristik kalıpları gibi temalar etrafında devinip durmuştur. Mısır, Irak, Suudi-Arabistan ve Transjordan arasındaki bölgesel hegemonya mücadelesinde Filistin'in Arap nüfusunun siyasî iddiaları ve Siyonizme karşı direniş tercihleri 'herhangi bir Arap ülkesinin Filistin'de bir yere ulaşım güc elde etmesini ya da bir dayanak elde etmesini engellemek' maksadıyla hareket eden Arap yöneticilerin emrindeki çıkarlarına esir olmuştur. Bu çerçevede Filistin sorunu farklı boyutlarda incelenmiştir. XIX. yüzyıldaki ilk Siyonist yerleşim yerlerinden İsrail'in Lübnan'a müdahalesi sırasında Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) ve İsrail ordusu arasındaki büyük askeri çatışmaya kadar (1982) Filistin çatışması bölgesel ve uluslararası siyasî yapılarla karmaşık bir ilişki içinde gelişmiştir. Analitik bir bakış açısına göre bu karmaşık ilişki çatışmanın dört boyutuna işaret etmektedir (Jung, 2004):

İlk olarak; İsrail devletinin Batı Şeria'nın işgal altındaki bölgelerinde ve Gazze Şeridi'nde yaşayan Filistinlilerle ya da Filistin'in dışındaki mültecilerle ve gurbetçilerle arasında olan ilişki gündeme getirilmelidir. İsrail-Filistin boyutu bölgesel ve politik olarak demografik bir nitelik arz etmektedir. Bölgesel görünümün merkezinde 1948 Aralık tarihli ve '194 no'lu BM meclis kararına dayanan Filistinlilerin iddiaları önemli olmaktadır. Sürgündeki nüfusun anavatanlarına geri dönüş ve bağımsız bir Filistin devleti kuracak olan kendi kaderlerini tayin hakkına sahip olmaları planlanmıştır. Demografik açıdan meseleye yaklaşılacak olunursa İsrail devletinin açıkça Filistinlilerin dönüş hakkıyla bağdaşmaz görünen Yahudi bir karaktere sahip olmaları gündeme gelecektir.

Bir sonraki aşamaysa İsrail-Arap boyutudur ve bu İsrail'le Arap devletleri arasındaki karmaşık ilişkiyi yansıtmaktadır. Burada öncelikle askeri güvenliğin ve sınırların daraltılması söz konusudur. Ayrıca su kanallarının dağıtımı ve İsrail işgali altındaki Filistin'le doğrudan komşuları arasındaki ilişkiyi şekillendiren bölgeler gibi meseleler de bulunmaktadır: Mısır, Ürdün, Suriye ve Lübnan bölgesel sorunları. Sonrasında İsrail-Arap ihtilaf boyutunun tüm Filistin'e yönelik pan-Arap iddialarına dayanan ideolojik bir yönü vardır. Bu ideolojik yön tüm Arap rejimlerinin politik meşruiyetini etkilemektedir. Filistin meselesine verilen destek genellikle retorik olsa da Arap devletlerinin iç siyasî istikrarı ve aralarındaki liderlik arayışı için önemli bir değişken olmuştur.

Üçüncü olarak; çatışmanın Yahudi-İslam boyutu, ayrıca din kaynaklı çatışmaların gündeme

gelmesini sağlamıştır. Bu durumun İsrail’le İslam dünyası arasındaki ilişki üzerinde etkisi vardır. İslami bir bakış açısına göre İsrail devletinin toprakları her ne kadar Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından sahiplenilse de İslam toplumuna ait topraklar olarak İslamiyet’in ayrılmaz bir parçası konumundadır. İslamiyet içindeki özel bir Yahudi devletinin varlığı İslam üstünlüğü fikrine kalıcı bir meydan okumaya neden olmaktadır. Dahası Mekke ve Medine’nin arkasındaki sıralamada Kudüs’ün yer alması İslam’ın kutsal şehirleri arasında en önemli üçüncü yeri temsil ettiğini gösterir. Dolayısıyla ‘İslam topraklarında Yahudi yönetimi’ ve Kudüs meselesi Filistin meselesini aynı zamanda İslami bir mesele haline getirmiştir.

Dördüncü ve son boyutu çatışmanın sömürge/Batı boyutuyla ilgilidir. Bu durum İsrail devletinin oluşumunun aldığı tarihsel yörüngenin bir sonucudur. Sömürgeci güçlerin Orta Doğu devlet oluşumuna katılımı ve Siyonist harekete Batı yardımının katılımı göz önüne alındığında Fransa dâhil Batı’nın 1960’lardan bu yana İsrail’e verdiği neredeyse koşulsuz destekle beraber Arap dünyasının, İsrail’i ‘Batı emperyalizminin en ileri karakolu ve sembolü’ olarak algılaması şaşırtıcı değildir. Arap dünyasına karşı tarihsel olarak inşa edilmiş bir Batılı komplo anlayışı İsrail toplumunu Arap komşularından belirgin bir şekilde ayıran teknoloji, eğitim ve ekonomi alanlarındaki yüksek standartlarla daha da geliştirmiştir. Gerçekte Filistin çatışmasının bu dört boyutu neredeyse ayrılmaz bir şekilde birbiriyle iç içe geçmiştir. Burada sunulan analitik ayırım karmaşık çatışma yapılarını ve Filistin milliyetçiliğinin oluşumuyla nasıl ilişki kurduğunu daha iyi anlamak için bir buluşsal araç olarak hizmet etmektedir. Bu araç Arap-İsrail çatışmasının nasıl ortaya çıktığının anlaşılmasına yardımcı olmakta ve eleştirel bir bakış açısının önünü açmaktadır.

Çatışmanın kuramsal değişmezi olarak Filistin ve İsrail (Kedourie, 2013) siyasî ve ekonomik kurumlarının oluşumundaki örgütsel seviyelere ilişkin yapısal bir asimetriye yaslanmıştır. Devlet inşa etme yöntemindeki vazifesi süresince Siyonist hareketin net bir programatik stratejisi vardır; Siyonist Dünya Kongresi, Yahudi Ajansı Histadrut (sendika federasyonu) ve paramiliter Haganah oluşumlarının emrindeki güçlü siyasî örgütleri sayesinde Filistin’de Yahudi kolonizasyonu adım adım hayata geçirilmiştir. Ek olarak bu kurumlar Siyonistlerin Yahudi nüfusu için yetki alanlarının modern ekonomik sektörünü tekelleştirmelerine yardımcı olmuşlardır. Bu şekilde geleneksel Filistin toplumunun toplumsal dönüşümü esasen engellenmiş ve geleneksel siyasî hizipçilik biçimleri Filistin direnişinin etkinliğini ciddi bir şekilde sınırlandırmıştır. Bu yapısal asimetri Birleşmiş Milletler (BM)’in Kasım 1947’de Filistin için bir parçalanma planı sunmasından sonra da tarihi olayları şartlandırmıştır.

Hayfa doğumlu İsraili tarihçi ve Exeter üniversitesinde Avrupa Filistin Araştırmaları Merkezi direktörü Ilan Pappé, Filistin meselesi üzerine akademik önemli araştırmalara imza

atmıştır. Orijinal adı *The Ethnic Cleansing of the Palestine* olan eserin “The Red House” başlığı altında İsrail askerlerinin planlı olarak Filistinlilere yönelik etnik temizlik savaş suçunu işlediğini iddia etmiştir (Pappe, 2007). Bu iddiasını temellendiren gelişmelerden birisi şöyledir; “Bu binada (Red House), 10 Mart 1948’de soğuk bir çarşamba günü öğleden sonra, on bir kişilik bir grup, kıdemli Siyonist liderler, genç askeri Yahudi subaylarla birlikte, Filistin’deki etnik temizlik planına son rötuşları yaptı. Aynı akşam, Filistinlilerin ülkenin geniş bölgelerinden sistematik olarak sürülmesine hazırlanmak için karadaki birimlere askeri emirler gönderildi.” (Pappe, 2007: xii). Bu aşamadan sonra birçok askeri operasyon Filistinlileri yurdundan etmiş ve Arabizm akımını keskinleştirmiştir.

Son olarak, Siyonistler hali hazırda atanmış olan bölgeyle bütünleştirilebilecek eski bir kurumsal yapı geliştirmiş olsalar da Arap reaksiyonu nispeten dağınıktır ve Yahudilerin yerleşimini reddetme cephesi Arap nüfusunun Filistin halkının çıkarlarından ziyade Arap devletlerinin rekabet eden çıkarları tarafından motive edilme eğiliminde olmaktadır. Bazen bu çıkarlar çatışmakta ve Araplar organize olup tepki gösterme yeteneğini yitirmektedir. Arap-İsrail çatışmalarının tamamına yakını yetersiz koordinasyonun ve uzlaşamayan-anlaşılamayan ülke çıkarlarının sebep olduğu hezimetten ötürü İsrail’in kesin üstünlüğüyle neticelenmiştir. Bu yüzden Arap davası Filistin sorununun çözümüne yardım etmekten ziyade onu baltalama pozisyonu üstlenmiştir.

2. Kudüs’ün Tarihsel Önemi

Her üç din içinde kutsal sayılan Kudüs, tarih boyunca İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin merkezi oldu (Çubukçu, 2002: 51). Kudüs, üç semavi din için de önemli bir inanç merkezidir. Bugüne kadar üç dinin temsilcileri tarafından, aralarında vuku bulan kanlı savaşların ardından, adeta nöbetleşe idare edilen bu belde en huzurlu dönemlerini Müslüman temsilcilerin idaresinde yaşamıştır. Selahattin Eyyübi dönemi bunun somut örneklerinden biridir. Kudüs’ün yazgısı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet dinlerinin mensuplarına hiçbir zaman mutlak bir huzur sağlamadı; dolayısıyla paylaşılamanın verdiği ızdırapla genel olarak kan ve gözyaşına sahne oldu. İslam dininin yazgısı Kudüs’ün yazgısıyla paralellik arz etmiş ve çoğu zaman bu yazgı sorunlu gelişmiştir. Sadece ilk asırlarda değil, daha sonraki asırlarda da İslam’ın kaderi dünya çapında öneme sahiptir (Hodgson, 1997: 105). Araplar, Filistin coğrafyasında doğal olarak hak iddia etmekte ve fakat gündün güne ellerinde kalan sınırlı arazileri kaybetme tehlikesiyle yaşamaktadırlar.

İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudiliğin doğduğu şehir olan Kudüs, uluslararası ilişkiler açısından düşünüldüğünde insanlığın ortak mirası olarak kabul edilmektedir. Tarihi oldukça gerilere giden bu şehir milattan önce dördüncü bin yıldan itibaren insanlığın kaderini tayin etmede etkin olmuştur. Kudüs ilk olarak Yahudiliğin kutsal mekânı olmuş, akabinde Hristiyanlara miras

kalmış, en nihayetinde milattan sonra yedinci asırda doğan İslam'ın sancağı haline gelmiştir. Gerek Süleyman mabedi gerek Kutsal Kabir kilisesi (Montefiore, 2011: xxi) ve gerek Kubbet-üs Sahra'yla Mescidi Aksa bu kadim şehrin en hassas ve en kırılğan merkezleridir. Tarih boyunca bu merkezlerden kargaşa ve çatışma eksik olmamış fakat kutsal olan bu mekânlar zaman zaman barış ve esenliğin yurdu olmuşlardır.

İsa'dan sonra VII. yy'de İslam'ın doğduğu zamanlarda Kudüs şehrindeki kutsal Süleyman mabedi yeniden canlandırılmış ve müntesiplerine daha fonksiyonel bir şekilde bir külliye gibi hizmet sunmaya devam etmiştir. Halife Ömer zamanında Müslümanlar güneyden Bizans topraklarına fetih hareketi başlatmışlar ve Kudüs'ü topraklarına katmışlardır. Kentin maddi manevi hükümdarı olan Piskopos Sophronius İslam Halifesi Ömer bin Hattab'a kentin anahtarlarını fethin sembolü olarak vermiştir (Montefiore, 2011'a: 235). Kudüs'ün Müslümanlara geçmesinden sonra Halife Ömer, Kudüs şehrindeki yerel halkın, hangi dinden olursa olsun, hür bir şekilde ibadet edebilmesi için, inanç hürriyetlerini garanti altına alan bir antlaşmaya imza atmış ve deklare etmiştir. Kudüs'te günümüzde dahi yürürlükte olan ve inanç hürriyetini teminat altına alan yasaların esası bu "emannâme" (Aydınlı, 2020; 618) belgesine yaslanmaktadır.

Salahaddîn Eyyûbî'nin yeğenleri Kâmil Eşref ve Muazzam, Beşinci Haçlı Seferi'nin savuşturulmasından sonra kendi aralarında çatışmaya başlamıştır. Bu sırada doğudan batıya doğru genişlemeye başlayan Harzemşahlar, Eyyûbîler için ciddi tehlike oluşturmuşlardır. Kendisini hem kardeşleri hem de Harzemşahlar tarafından kuşatılmış hisseden Kâmil, Alman İmparatoru İkinci Friedrich'le temasa geçerek yönettiği Filistin bölgesini savaşız bir şekilde Haçlılara teslim etmiştir. İmzalanan antlaşma gereği Alman İmparatoru 1229 senesinde Kudüs'ü çatışmasız olarak teslim almıştır. Müslümanların büyük tepkisiyle yüzleşen Kâmil, Müslümanların Kudüs'teki gücünün kaybolmasına neden olmuş, Kudüs barış ve esenlik yurdu olmaktan uzaklaşarak kaosa sürüklenmiştir (Inman, McDonald, 2007: 74). Kudüs günümüze kadar oldukça çetin badireler atlatarak gelmiş, tarihinde tek uzun soluklu istisnai dönem Osmanlı egemenliğinde geçirdiği, savaşız iç çatışmasız, dört asırdır.

3. Filistin/Kudüs Davasında Arap Milliyetçiliğinin Etkisi

Osmanlıların parçalanmasıyla birlikte emperyalist iktidar mücadelesinin iyice kızışması, Siyonist ve Arap milliyetçi hareketlerine, çıkarlarını büyük güçlerden biriyle ittifak içinde sürdürme fırsatı sunmuştur. Zamanın milliyetçi söylemini sahada uygularken devlet dışı aktörler Westphalian düzenin ilkelerine dayanarak kendi devletlerini kurma haklarını talep etmişlerdir. Bu bakımdan Avrupa'da etkin olan anti-Semitizm, Yahudi milliyetçi cereyanın haklı gösterilmesinde etkili bir mağduriyet faktörü olmuştur. Bu faktörün rüzgarını arkalarına alan Yahudiler hem büyük servet

sahibi Yahudi işa adamlarının hem de onların çıkar ilişkisi kurduğu Batılı devletlerin çoğunun sağlam desteğini alarak kitlesel göç ettikleri Filistin coğrafyasında devlet kurma faaliyetlerine hız kazandırmışlardır.

Toplumsal düzeni gözetererek milliyetçiliğin bu çalışma için taşıdığı anlam bakımından; XIX. yy'nin ikinci yarısında Kahire'de şehrin kahvelerinde ve gençlerin oralarda okudukları mecmualarda yeni aristokrat ailelerin ve bürokratların salonlarında askeri lojmanlarda ve şehrin caddelerinde ortaya çıkan vatanperverlik genellikle "diriliş" olarak adlandırılmıştır. Bununla beraber bu imge, çoğunlukla Avrupa'nın etkisiyle birdenbire kendinin farkına varan bir topluluğu ifade etmektedir. Bu farkındalığın yavaş yavaş gelişerek nihayet I.DS'nin sonunda anti-kolonyal bir isyana dönüştüğü ifade edilmektedir (Mitchell, 2001: 210). İnsanların milliyetçi duygularla kızıştırılması kolonyalizmi daha da griftleştirerek içinde çıkılmaz bir hale sevk etmektedir.

Üç semavi dinin kutsal kabul ettiği ve ziyaret için birbirleriyle yarıştığı belde olan Kudüs ve Arapların genel olarak aidiyet hissettikleri İslam dini için önemi en yüksek düzeyde olan Kabe'nin bulunduğu topraklarda Arapça konuşanların bir 'millet' oluşturduğuna ve milletin bağımsız ve birleşik olması gerektiğine dair inançlar Arap halkına manevi bir motivasyon kazandırmıştır. Araplar milliyetçi bir kimlikle güçlü bir duruş sergileyerek ancak içinde bulunduğumuz yüzyılda siyasî bir güç kazanabilmişlerdir. Fakat gördüğümüz kadarıyla tarihin çok gerisinde bile Araplar dillerinin istisnai bir şekilde bilincinde olmuş ve bundan gurur duymuşlardır ve İslam öncesi Arabistan'da bir tür 'ırksal' üstünlük duygusuna sahiptiler ve bunun yanı sıra aşiretler ve ailelerin çatışmalarına rağmen Arapça konuşan ve Arabistan kabilelerinden miras kaldığını ispatlayabilen herkesi bir araya getiren bir birlik vardır (Hourani, 2013: 260).

Tarihsel dönüşüm yalnızca dışsal olan şeylerle ilgilidir, şöyle ki; halkın ve ulusun değişmediği iddia edilir. İster İngiliz, Alman, Fransız, Amerikan ya da İtalyan olsun, isterse diğer bütün ulusların fertleri olsun zihinlerinde sonsuz bir varlığa sahiptir; bu milletler 'öz'leri açısından ister onuncu isterse XX. yy'den söz edilsin daima aynıdır (Elias, Cilt I, 2004; s.30). Filistin davasındaki milliyetçiliğin etkisi bu tarihsel dönüşüm göz önünde bulundurularak incelenecektir. Duygusallıktan arındırılmış bir bakış açısı sunmak bu etkinin çözümlenebilmesi için önem arz etmektedir. Arap ulusunun önemli bir parçası olan Filistinliler kutsal bir belde olan Kudüs'ün davasını gütmektedirler. Kudüs'le motive olan Arap ulusu ilk önce bu noktadan hareketle Filistinlileri bütün imkânlarıyla desteklemektedirler (Kamrava, 2005: 101).

Günümüzde Mısır, Suriye, Ürdün, Suudi Arabistan gibi Orta Doğu toplumlarında milliyetçilik dendiği zaman hemen herkesin aklına Arap milliyetçiliği gelmektedir (Bozbaş, 2016: 108). Arap milliyetçiliği Oİ'nin dağılması sırasında en hareketli dönemlerini yaşamış, Şerif

Hüseyin'in önderliğinde Osmanlı'ya karşı isyan hareketinde itici bir güç olmuştur. Büyük savaş sonrasında beklentilerini karşılayamayan Araplar birçok acı olayı tecrübe etmişlerdir. Tek çatı altında bir devlet kurmak isterlerken Fransız-İngiliz müdahalesi yüzünden parçalanmış topraklarla yetinmek zorunda kalmışlardır. Günümüzde dahi Arap milliyetçiliğinin hafızasında canlılığını koruyan bu acı tecrübeler kuşakların değişmesi ve dönüşmesinden ötürü unutulmaktadır. Ve unutmamanın kendisi, travmatik olayın bilinçli hale gelmesini engelleyen tekrar etme dürtüsünün işi olduğu ölçüde bir çalışma olarak adlandırılır (Ricoeur, 2006: 445). Unutuş (nisyan) süreci, Arapların şimdilerde yaşadığı başka bir iç çatışmadır (Ricoeur, 2006).

Araplık üzerinden tanımlanan bu milliyetçilik anlayışı aslında Osmanlı'nın son dönemlerinde Oİ'ye ve onun ortaya koyduğu kimlik anlayışına tepki olarak doğmuştur. Bu çerçeveden Arap milliyetçiliği, Arap entelektüelleri arasında ortak bir kültürel kimlik arayışının sonucu olarak doğmuştur. Bu entelektüeller daha sonra Arap dünyasında bulunan siyasilerin tavır ve tutumlarına yön vermişlerdir (Bozbaş, 2016: 108). Filistinliler, 1936 isyanı sırasında yeni devlet sisteminin gerçekleriyle yüzleşip hayal kırıklığı yaşamasına ve bu durumun mücadelelerini etkilemesine rağmen Arap milliyetçiliğinin orijinal ideolojisine bağlı kalmaya devam ettiler (Talhami, 2001: 24). Yemen ve Suudi Arabistan liderlerinin bu isyana yeterince destek vermeyip sonlandırma çağrısında bulunmuş olmaları Filistinlileri başka yollardan direniş hareketlerine yönlendirmiş fakat başarısızlığa mahkûm etmiştir. Arap milliyetçiliğinin birleştirici etkisine rağmen Arap ülkeleri, Filistin'i adeta işgal eden Yahudi yerleşimcilere karşı koruyamamıştır.

Bölge ülkelerini etkisi altına alan milliyetçilik cereyanları, Orta Doğu toplumları içerisinde doğrudan batılı entelektüellerin etkisiyle doğmuş ve diğer bölgelere bir yangın gibi sıçramış yeni bir siyaset olarak aktifleşmiştir. İslam toplumunda en başından bu yana fertlerin şahıslarını ortaya koymak adına hayat sürdürdükleri coğrafyaya ithafen yapılan adlandırmalar oldukça nadir kullanılmıştır. Konvansiyonel bir biçimde şahıslarını, inançlarını ya da aidiyet hissettikleri kabilelerini ya da atalarını temel alarak belirlemişlerdir. Fakat bireyin şahsi bölgesinden ırak bir memlekete gitmesiyle ya da göç etmesiyle, kökleriyle bağlı olduğu ya da terk ettiği topraklara ithafen ulusçuluklarını kodladıkları da vakidir. Bilhassa sülaleyle idare edilen bölgelerde fertler ailelerine ithafen anılmışlardır. Günümüzde Arabistan'ın banisi olan Ebu-Suud'a ithafen bütün Suudi Arabistan yurttaşlarının Suudi şeklinde isimlendirilmesi bu konvansiyonel anlayışa en güzel örnektir (Bozbaş, 2016: 108).

Al-Jabarti'nin çalışması, gerçek Arap Rönesans'ının Fransız işgaliyle Arap dünyasının iç dinamikleri arasındaki karmaşık etkileşimlerde tohumlandığını gösteriyor (Jabarti, 2006: 185). Yazar ayrıca bu çalışmasında Fransız işgalinin olumlu ve olumsuz yönlerini kültürel ve dini

geçmişinin elverdiği ölçüde anlatmıştır. Buradan özetle MS Arap Milliyetçiliğini mayalamıştır. Fransa'nın sefer devam ederken kurmuş olduğu bilimsel enstitülerde görevlendirdiği bilim adamlarının da katkısıyla milliyetçilik bu konuda önemli rol oynamıştır. Fransız ihtilalinin (1789) gerçekleşmesinde rol almış olan Fransız aydınlarının eserleri bu enstitülerde yetişmiş olan Mısır'lı gençlerin karakterlerinde Arap Milliyetçiliğinin ateşini yakmış hem Oİ'ye hem de Filistin'de kurulan Yahudi devletine karşı siyasî ekonomik ve askerî alt yapıyı inşa etmişlerdir.

Fransızlar dış politikaları gereği 1916 yılında İngilizlerle yaptıkları antlaşmadan sonra etki alanında yer alan Levant bölgesinde ve Suriye coğrafyasında Irak ve Türkiye arasındaki hattın İran'a kadar uzanacak bölgeyi kontrol altına alıp Suriye ve Lübnan manda yönetimini tesis etmiştir. 1920 yılında Şerif Hüseyin'in hükümetine darbe yapıp yönetimi sınır dışı etmiş ve kendi yönetimini ilan etmiştir. Fransızları kabullenemeyen Suriyeli Arapların bir kısmı manda yönetimi altındayken gizli cemiyetler kurmuş ve bağımsızlık mücadelesi vermişlerdir. İlerleyen süreçte milliyetçilik taraftarı grupların bazıları "el-Fetat" "el Ahd" gibi gizli cemiyetler kurarak Suriye'nin bağımsızlığı için mücadele etmişlerdir (Demirel, 2019: 72). Böylece Fransa'nın filizlendirdiği Arap milliyetçiliği bu topraklarda kök salacaktır.

Gerçekte, devrimci rejim altında Mısır'daki eğitim sisteminin oynadığı temel sosyalleşme rolü, eğitilmiş Mısırlılar arasındaki bu pasif, katılımcı olmayan siyasî yaşam modelini desteklemektedir. Genel olarak eğitim uygulamaları, sisteme nüfuz eden daha yeni ancak marjinal etkilere dair bazı raporlara rağmen öğretmen otoritesini ezberlemeyi, resmi müfredatı, katı tekdüzeliği, disiplini ve rutini vurgulamaktadır. İlköğretim ve hazırlık okullarında rejime güçlü bir bağlılık geliştirmeye yönelik güçlü çabalar kanalize edilmiştir. Burada öğrencilere İslam, milliyetçilik, Arabizm (Kedourie, 1970) ve sosyalizmin çeşitli vatansever temaları defalarca öğretilmiştir.

Ders kitapları, orta çağ İslam kahramanlarının görkemine, sömürgeciliğe ve 1952 devrimiyle sonuçlanan diğer siyasî ve sosyo-ekonomik adaletsizliklere karşı büyük Arap milliyetçiliği mücadelesine dair hikâyelerle doludur. İslam Peygamberinin ahlakla ilgili Kuran pasajlarına ve sözlerine birçok sayfada yer verilmiştir. Bu açık ve genel toplumsallaşma modeli, sık sık Port Said Günü'nü (İngiliz ve Fransız birliklerinin 1956'daki tahliyesi) veya Filistin Mülteciler Günü'nü veya başka herhangi bir milliyetçi olayı kutlama biçimine dönüşmektedir.

Fransızların MS'de mayalamış oldukları Arap milliyetçi ideolojisi I.DS'nin bitiminden kısa süre sonra Filistinli bir kimliğe bürünmüş ve geliştirilmiştir. Güney Suriye (Filistin) Oİ topraklarında artık OETAS (İşgal Altındaki Düşman Bölgesi İdaresi-Güney) olarak adlandırılan İngiliz işgaline ve yeni ortaya çıkan Siyonist harekete karşı çıktı ve Faysal'ın Şam'daki Arap

hükümetinin dağılması, bu hükümette görev yapan Filistinli Arap milliyetçileri tarafında büyük hayal kırıklığına neden oldu (Gammer, Yoram, 2003: 27). Fransızların Sykes-Picot antlaşmasındaki etki alanı olan bu coğrafyada güç kaybetmeye başlayan milliyetçiler işgal altındaki yurtlarını kurtarmak için İngilizlerin ve Yahudi yerleşimcilerin istilasına karşı daha da savunmasız hale gelmişlerdir.

Nasır'ın Mısır milliyetçiliğiyle Siyonizm ve Filistin milliyetçiliği tarihsel ve coğrafi bir boşlukta ifade edilmiyordu. Aslında, Arabizm doğusunda Irak'a kadar ve Mağrip'te Fas'a kadar batıda gelişen ulusçuluk cereyanının bir parçasıydı. XX. yy. başlarında Orta Doğu'yu kasıp kavuran milliyetçiliklerin doğuşu ve evrimindeki temel farklılıklara rağmen hem nedenleri hem de sonuçları bakımından çarpıcı benzerlikler vardı. Siyonizm örneğinde milliyetçiliğin ortaya çıkışı, eski Siyonist liderlerin seferberlik çabalarına ve zaman içinde kolektif, farklı bir Yahudi kimliği duygusunu uygulanabilir bir devlet benzeri örgütler kümesiyle birleştirmedeki başarılarına borçluymuştu (Kamrava, 2005: 97).

Bu örgütler ve ortaya çıktıkları kolektif kimlik bir toprak parçasına aktarıldıktan sonra tarihî Filistin Siyonist (veya İsrail) milliyetçiliği tamamlanmıştır. Bu nakil bir Filistin milliyetçiliğini ya ilk kez mayaladı ya da yeniden canlandırdı. Mısır milliyetçiliği yeni bir şey değildi, ancak yalnızca 1948 yenilgisinden sonra 'büyük felaket'(Nakba) yönünden bazı Mısırlılar meseleyi kendi ellerine almaya başladılar. Bunda sonrasındaysa, görüldüğü üzere Mısırlıların daha büyük olan Arapların Onurunu Kurtarmak davasına yönlendirilmesine zemin hazırlanmıştı. Nasırcılık, büyük ölçüde Mısır milliyetçiliği olmakla beraber, askeri beceriksizliğe ulusal rezalete ve sınai ve ekonomik geriliğe bir tepki olarak doğmuştur.

Burada sorumluluk devlet başkanına yüklenmemiş, dışarıdan bir sömürgeci olmasına rağmen bunlarla beraber aynı zamanda Mağrip milliyetçiliğinin hedefleri de işin içine dâhil olmuştur. Bölgede Arapların görüşünün aksine Britanya değil Fransa egemen olmuştur. Mağrip'in her ülkesinde Fransız sömürgeciliğinin doğası, kapsamı ve süresi milliyetçi duyguların ve nihayetinde ulusal bağımsızlık hareketlerinin ortaya çıkışını doğrudan tetikledi. Bu, Mağrip'teki tek ülke olan İtalya'nın Libya'da ve bu konuda Fransa'nın ve İngiltere'nin işgal ettiği tüm Orta Doğu'da dahi böyle olmuştur. Buna karşılık bağımsızlık hareketine önderlik eden milliyetçi güçlerin doğasıyla bağımsızlığın elde edilme biçimi yeni bağımsız ülkelerin her birinin siyaseti üzerinde doğrudan sonuçlar doğurmuştur.

Bağımsızlık savaşından önce Cezayirli milliyetçiler üç gruba ayrılmıştı: bazıları Fransızlarla daha fazla asimilasyon çağrısında bulundu; diğerleri kültürel milliyetçiliği savundu ve üçüncü grupsa tam bağımsızlık çağrısında bulundu. Fransızlarla yedi yıllık kanlı savaşa rağmen Cezayirli

devrimciler birleşik kurumsal bir kimlik duygusu ve ortak bir gelecek vizyonu geliştirmediler. Bunun nedeni büyük ölçüde Cezayirli milliyetçilerin Nasser, V. Muhammed veya Burgiba gibi tek ve baskın bir figüre sahip olmamasıydı. Mart 1962'deki Evian Antlaşmaları sonunda kanlı savaş sona erdirildi ve bu antlaşmalar sayesinde ertesi Temmuz'da Cezayir'in resmi bağımsızlığı tescillenmiş oldu. Devrimi yurtdışından yöneten Ulusal Kurtuluş Cephesi (Front de Libération Nationale-FLN) iktidarı ele geçirdi ancak ulusal birliği arzu edilen seviyede tutamadı.

Bağımsızlık geleneğine ve üzerine milliyetçi bir bilinç inşa edilerek göze çarpan bir tarihsel hafızaya rağmen Cezayirli milliyetçi devrimcilerde milli birlik anlayışı gelişmemiştir. Fransızlar Cezayir'i fethederken eksiksiz ve hırslı bir politika icra etmiştir. Aşamalar halinde meydana gelmesine rağmen yerli nüfusa yönelik ciddi şiddet uyguladılar. Cezayir sömürge fethinin 1830'larda başladığı tarihsel bağlam, sırasıyla 1880'lerde ve 1910'larda Tunus'un daha sonra Fas'ın koruyuculuğunun başladığı bağlamlardan önemli ölçüde farklı gelişmiştir. Tarihsel dönüşüm yalnızca harici sebeplere bağlanabilir, buna bağlı olarak halkın ulu değişmez görüşü ön plandadır.

Fransız egemenliği bağlamında milliyetçi bilincin üç modu yan yana ortaya çıkmış, milliyetçi etki baltalanmış ve seçkinlerin uyumu engellenmiştir. Bazı Cezayirli entelektüeller Fransızlarla daha fazla asimilasyon çağrısında bulunurken, diğerleri kültürel kimliğin teyit edilmesini savunmuş ve dahi bazıları da Fransa'dan radikal bir kopuşu önermiştir. Bu iç bölünmelerden ve bunun sonucu olarak milliyetçi hareketin siyasî istikrarsızlığından bıkmış bir avuç Cezayirli milliyetçi için silahlı mücadelenin başlatılması iç birliği sağlamanın ve Fransızları yerinden etmenin yolu gibi görülmüştür. Böylece FLN'nin Kasım 1954'te Cezayir'in bağımsızlığını kazanma kampanyası milliyetçi bir çizgide başlamıştır.

Milliyetçi yapılar ve "icat edilmiş gelenekler" yoluyla bu kültürel kodlama temel olarak üç amaca hizmet etmektedir. Jung'a göre; ilk olarak, sosyal bütünlüğün ve belirli bir topluluğun üyeliğinin sembolik bir temsili kurulmaktadır. Ardından modern devletlerin siyasî kurumları ve otoriter yapıları meşrulaştırılmaktadır. Nihayet milliyetçi kodlama sosyalleşme kurumları aracılığıyla bireylerin sosyal dokusunu değiştirmede etkilidir (Jung, 2004: 6). Böylece hem Araplar hem Yahudiler milli davalarına angaje olmuş ve bunun şuuruyla taraftar toplamış toplumlarının geniş katmanlarına milliyetçi bir kimlik aşılamlarıdır. Bunun temelinde XVIII. yy'nin sonlarına damga vurmuş olan Fransız ihtilalinin etkisiyle güçlenen milliyetçi akımlar yatmaktadır.

O'nin son zamanlarında ve I.DS'nin ortalarında Araplar bağımsız bir Arap krallığını Orta Doğu'nun büyük bir kısmını kapsayacak şekilde kurmak istemişlerdir. Bununla alakalı planlı faaliyetlere girişen Şerif Hüseyin ve ailesi Arap halkına liderlik ederek isyan başlatmış ve Osmanlıların Orta Doğu'daki önemli topraklarını ve yer altı zenginliklerini kaybetmelerine sebep

olmuştur. Hüseyin'in ortanca oğlu olan Prens I. Faysal Fransızların karşı çıkmalarına rağmen İngilizlerin desteğinde gelişen isyanı aktif olarak yönetmiş ve Osmanlılara karşı etkili olmuştur. Arap milliyetçiliği Arap isyanıyla reaksiyona girmiş ve Arapları Oİ'den koparmıştır.

Asıl adı Ahmed Cemâl olan Oİ'nin I.DS sırasında güney cephelerini yöneten Cemâl Paşa “Üç Paşalar İktidarı” olarak da bilinen 1913-1918 arasında Osmanlı'nın iç ve dış siyasetinin belirlenmesinde etkin rol oynamıştır. Paşa, bu büyük savaştan sonra hatıralarını yazmaya başlamıştır. Bu hatıratında dönemin emperyal güçleriyle olan dış ilişkilerinin yanında Araplarla olan netameli ilişkilerinden de bahsetmiştir. Cemâl Paşa Şerif Hüseyin'in isyanıyla ilgili olan anısında Şerif Hüseyin'in isyan ederken Oİ'nin elini nasıl zayıflattığında bahsetmiştir.

Cemal Paşa bir dönem Fransa'yla yakınlaşma politikalarının içerisinde yer almıştır. Bununla ilgili olarak da Oİ'nin onun görev yapmış olduğu tarihlerdeki Fransa'yla olan münasebetlerine anılarında yer vermiştir. Örneğin; Orta Doğu'da birçok vilayetteki askeri ıslahatlarda Fransız General Baumann'ı yetkilendirmiştir. Alman-Türk ittifakından önce Fransız-Türk ittifakının gündeme geldiğini, bunun için Paris'e birlikte bir seyahat gerçekleştirdiği Şark işleri müdürü vasıtasıyla Mösyö Margerie'yle olan müzakeresini Anılarım adlı kitaptan okumak mümkündür. Sonunda Mösyö Margerie, Dışişleri Bakanlığı tarafından mihmandarlığımıza tayin edilmiş olan Şark işleri Müdür vasıtasıyla görüşme istedi (Cemâl, Paşa, 2010: 126). Görüşmede Margerie Cemâl Paşa'nın Fransız-Türk dostluğuna olan katkısını takdir etmiş, fakat hükümetlerarası meydana gelen anlaşmazlıkları öne sürerek ittifak işini zora sokmuştur. Fransa'yı beğenen Cemal Paşa, İngiltere'nin elinden Mısır'ı almak gibi hülyaya (hayaline) hiç olmazsa bir müddet inanmış (Atay, 2010: 111), fakat muvaffak olamamıştır.

Cemal Paşa'dan sonra yeni Türkiye'nin kurucusu Atatürk dahi Fransız ihtilalinden ilham alarak modellenmiş bir kurtuluş mücadelesi vermiştir. Atatürk ve yakın ideal arkadaşlarının Fransız etkisinde olarak düşünen ve hedeflediği devrimi “1789 Fikirleri” başlığında inceleyen Toynbee, Ankara'da filizlenmiş ulusal hareketin lider kadrosunda yer alanları, Mustafa Kemal, Rauf Bey, Fethi Bey ve İsmet Paşa olarak kaleme almıştır (Bal, 2013: 74). Toynbee'ye göre, bu durumda Mustafa Kemal “Türk devriminin babası ve yeni Türkiye'nin kurucusu” olarak tarihteki yerini almıştır. Fransız etkisi Kanuni'den beri var olmakla birlikte hem Osmanlı'nın son zamanına hem de yeni Türkiye'nin kuruluşuna damga vurdu. Bu etki giderek genişlemiş ve güçlenmiş bir şekilde Orta Doğu'da Arap-İsrail savaşının gerek doğmasına gerek genişlemesine ve gerekse derinleşmesine sebep olmuştur.

I.DS sona erdikten sonra 1919 yılında Fransa'da düzenlenen konferansa davet edilen Prens Faysal, Arapların bağımsızlığı karşılığında Yahudi devletini tanıyan bir tutum sergilemiştir. Büyük

savaşın galibi İtilaf devletleri karşısında fazla tutunamayan Prens, ilerleyen yıllarda tam bağımsız bir krallık inşa edememiştir. Emir Faysal, Paris Barış Konferansı'na Arap isyanının başkomutanı sıfatıyla iştirak etmiştir. Arapça tercümanı Lawrence ile barış konferansında Arapların taleplerini sunmuştur ancak kısa süreli Suriye krallığını Fransız emperyal isteklerinden koruyamamıştır (Rogan, 2015b: 400). Ayrıca Suudilerin çıkardığı isyanı kontrol edemeyen Faysal, Mekke ve Medine'nin de dâhil olduğu Hicaz-Necef bölgesini Fransızlara bırakmak zorunda kalmıştır (Ortaylı, 2015).

Fransızların Sykes-Picot ile kendilerine ayrılan bölgeleri ve doğal olarak çıkarlarını korumadaki gayreti, bugünkü Suriye, Irak, Lübnan, Ürdün ve Arap yarımadasında planlanan Peygamber soyundan gelen Haşimi Şerif Hüseyin hanedanı yönetiminde bağımsız bir Arap Krallığını imkânsız kılmıştır. Fransızların Filistin sorunundan başlayıp Arap-İsrail savaşlarına kadar uzanan bir dizi parçalanmaya büyük etkisi olmuştur. Fransa, Arap milliyetçiliğinin tohumlarının ekilmesinde ve günü geldiğinde Yahudi milliyetçiliğiyle çatışmasında oyun kurucusu ve yönlendiricisi olarak tarihteki yerini almıştır. Fransız müdahaleciliği kabına sığmamış önce Afrika'nın kuzeyine, sonra derinlerine kadar etki etmiştir.

Arap Milliyetçiliğini harekete geçiren önemli gelişmeler olmuştur. Örneğin; Filistinli STK Üyesi olan Mehdi Abdülhadi'nin görüşüne göre Araplar ve Filistinliler Siyonizm kavramından ilk günden itibaren haberdar olmuşlardır. Kolonileşme için sermaye arayan dünya, Yahudiler hakkında, onların bir ülke inşa etmek maksadıyla dini kullanmaktan çekinmeyen ırkçı bir harekete teşne olduğunu bilmektedir. Bu ideoloji Siyonistlere bir kimlik ve politik bir gelecek sağlamıştır. Necip Azuri ve Necip Nassar'ın faaliyetleri duruma açıklık getirmiştir. Necip Nassar adında Filistinli bir eczacı 1908'de Carmel adında bir gazete çıkarmaya başlamıştır. Siyonizmin Filistinlileri topraklarından etmeyi amaçlayan bir hareket olduğu yönünde uyarılarda bulunmuştur. Yahudi devleti Arapların böğrüne saplanan zehirli bir hançerdir diye de gazetesinde yazmıştır. Arap milliyetçiliği birçok ulusta olduğu gibi şairlerin ve yazarların katkılarıyla canlılığını sürdürmüştür. Örneğin; Filistinli şair Abdurrahim Mahmud Suudi Arabistan Prensi Saud bin Abdulaziz'e sesli olarak okuduğu bir şiirde "Mescidi Aksa'yı ziyarete mi geldiniz? Yoksa yok olmadan vedalaşmak mıdır? Niyetiniz" diye sormuştur (Damen, 2013). Filistin'in politik liderleri halk tarafından İngilizlerle görüşmeleri sonlandırmak konusunda baskı altına alınmıştır. Bu yüzden Filistinli şair İbrahim Tukan 1935 yılında Filistin'in liderlerine hitap eden ve bol kinaye içeren bir şiir yazmış ve vakit varken koltuklarından kalkmalarını gerektiğini öğütlenmiştir.

Arap milliyetçiliğini motive eden direnişçi bir kimliğe sahip askeri liderlerden biri İzzettin El-Kassam'dır. Bir Filistin askeri liderinin oğlu olan Cevdet Muhammed'e göre İzzettin el-

Kassam'ın mücadele ruhu pek çok Filistinliyi derinden etkilemiştir. Filistin işgalinden sonra halkı örgütlemiş ve kendisine bağlı olanlarla birlikte girmiş olduğu silahlı bir çatışma sırasında öldürülmüştür. Ölümü onun izinden gidenlerde derin bir sarsıntıya sebebiyet vermiş ve yeni direniş hareketlerinin örgütlenmesini tetiklemiştir. Filistinlilerin biriken öfkesi Nisan 1936 da patlamış ve büyük infiale neden olmuştur. Filistin'in ekonomik yönden önemli merkezlerinden ve dünyanın en eski yerleşim yerlerinden olan liman kenti Yafa'da düzenlenen protestolarla birlikte genel boykot ilan edilmiştir. Öfke dalgası tüm Filistin'e yayılıyordu. Bir sözcü protestonun nedenini içeren bildirisini Filistin'in politik liderlerine hitaben okurken son sözlerini 'genel ve tam boykot kararı alınmıştır' şeklinde bitiriyordu (Damen, 2013).

1936 yılında Filistinliler kitlesel Yahudi göçünü ve İngiltere'nin Siyonist hareketle ittifakını protesto etmek için Ulusal çapta bir boykot başlattılar. 1936 boykotu Filistinlilerin etkili olabileceğini göstermiştir. Halk isyanından endişe eden Arap liderler Filistin halkına boykotu sonlandırma çağrısında bulunmuştur. Boykot, dönemin Arap Dünyasının önde gelen iki lideri tarafından imzalanan bir beyanat yüzünden altı ay sonra sonlandırılmıştır. Filistinliler bu boykotun bedelini ağır cezalara maruz kalarak ödemişlerdir. Direnişçilerle ilgisi olduğundan şüphelenilen herkes tutuklanmış ve evleri yıkılmıştır. Bu toplu cezalandırmanın bir sonucu olarak sadece Yafa'da iki yüzden fazla ev yıkılmıştır. Diğer şehirler ve köylerde de evler yıkılmıştır. Filistinlilerin çektiği bu sıkıntıların farkında olan Araplar Pan-Arabizm akımının canlı kalmasına katkıda bulunmuşlardır. Filistinli araştırmacı Raven Damen (2013)'in Büyük Felaket belgeselinde Arap Davası'nın hangi şartlar altında doğduğu ve idam edilen ilk Filistinlilerin uluslarına nasıl bir miras bıraktığı çarpıcı bir şekilde anlatılmıştır.

Orta Doğu sınırlarının meşruiyeti ilk kez planlanıp tasarlanmasından ötürü doğal olarak bölge devletleri tarafından sürekli sorgulanmıştır. 1940'larda ve 1950'lerde Arap milliyetçileri açıkça emperyalist bir miras olmakla hükümlü saydıkları sınırları aşan Arap devletleri arasında birlik planları çağrısında bulundular. Pan-İslamcılar aynı hedefle daha geniş bir İslam birliğini savundular. Bu doğrultuda 1945 yılında Mısır'ın başkenti Kahire'de Arap ligi kuruldu. Bazı üyeleri Fransız sömürmesine maruz kaldığı için bu birliğin bünyesinde konuşulan dillerden birisi de Fransızcadır.

O'nin dağılmasında katalizör görevi gören Fransa ve İngiltere süreci çabuklaştırmak, bölgedeki yeni kurumsallaşmada oyun kurucu olmak maksadıyla Arap milliyetçiliğini sürekli körüklemişlerdir. Gayeleri milliyetçilik duygularının tahrik edilerek başkaldırının patlak vermesi ve Osmanlı'nın bölgeyle olan bağının kesilmesi olmuştur. Bu amaçla, bölgede söz sahibi olmak isteyen İngiltere ve Fransa, Araplarla gizli görüşmelere başladılar ve özellikle Halife'nin Arap

ırkından olması gerektiği teziyle hareket ederek Arap milliyetçiliğini yükseltmeye çalıştılar (Poyraz Akyol, 2017: 279). Hedeflerine ulaşıncaya da Araplarla olan antlaşmalarına sadık kalmamışlardır.

Filistinli bir devletin öngörülen ilan işgal altındaki bölgelerdeki Filistinliler için siyasî egemenliğiyle ve toprak bütünlüğüyle bağdaşmakla birlikte İsrail devletinin eş zamanlı kabulünün sağlanmış olması birçok mültecinin geri dönme haklarından mahrum kalmasına yol açmıştır. Filistin halkına liderlik edecek bir siyasetçinin bu koşullar altında ulusal olarak kökleşmiş olan tazminat ve yeniden yerleşim bölgelerine dönüş hakkının elde edilmesini planlaması mümkün görünmekle beraber yeterli güç inşasından yoksun olduğu aşikârdır. Mülteci kamplarında yaşayan Filistinlilerin evlerine geri dönüş umudu tükenmemiştir ve kendilerinden sonraki kuşağa bu umudu devretme konusundaki motivasyonlarından henüz bir şey eksilmemiştir. Bununla beraber gerçeklerden kopuk olan, güç ilişkilerinde etkin olamayan vatansız bir halk vücuda gelmiştir.

Filistinli mültecilerin köylerine, tarlalarına ve sosyal çevrelerine güçlü şekilde bağlı olmalarında, mülteci statüsünü korumalarında ve onlarca yıldır İsrail'in taleplerini kabul etmeme politikalarında Arap rejimlerinin önemli bir politik rolü vardır. Öte yandan uluslararası tanınırlığı sağlanmış bir Filistin devleti mültecilerin çoğunun yetmiş yıldan fazla bir süredir karşı karşıya kaldığı bazı siyasî-idarî sorunlarını ve medeni haklardaki kısıtlamalarını çözebilecektir. Böylece mülteciler Filistin devletinde hayat sürmemelerine rağmen Filistin yönetiminin egemen otoritesinin idari koruması altında olabileceklerdir.

1880'lerde Paris'te öğretmenlik eğitimi alan ve daha sonra aynı şehirde eğitim ve toplum kuramı konularında ders veren Emile Durkheim'in çalışmaları XX. yy'de toplum denen yeni bir nesne konusunda yapılan bilimsel incelemelerin temelini atmıştır. Durkheim'in sosyal bilim açısından önemi toplumu nesnel bir mevcudiyet olarak kişilerin zihniyetinden bağımsız zihinsel bir düzen olarak kurmasında ve bu muhayyel nesnenin nasıl inceleneceğini göstermesinde yatmaktadır (Mitchell, 2001: 212) Yahudi toplumuyla Filistin toplumu çatışmasında Arap milliyetçiliği belirleyiciliğini korurken düşsel bir nesne durumuna indirgenen bağımsızlık kavramı anlamını yitirmiş, Filistinlilerin yaşadığı bölgelere hâlâ "halksız vatan" muamelesi yapılması (Fırat, 2017) onların toplumu oluşturan temel dinamiklerden yoksun kalmasına sebebiyet vermiştir.

Üstün insanlardan oluşan seçkinler tabakası birçok ülkenin tarihinde olduğu gibi Filistin davasını benimseyen Arap Milliyetçileri için de belirleyici olmuştur. Örneğin Mısır'ı kritik eden Le Bon'un dediğine göre ulusal zihniyet bir halkın tüm geçmişinin senteziydi ve oluşabilmesi için pek çok neslin gelip geçmesi gerekiyordu. Dolayısıyla Avrupa'nın dünyanın öteki kesimlerine modern uygarlığı sırf eğitim yoluyla götüremeyeceği gerçeği ortaya çıkmaktadır (Mitchell, 2001: 218). Modern uygarlığı Arap dünyasına benimsetmenin başka yolları da olması gerektiği ortaya çıkmıştır.

Bu yollardan en yakın olanı kültürlenme politikası (*acculturation politics*) olacaktır. Bu politika toplumun milliyetçilik duygularını törpüleyip uygarlık sürecine katkıda bulunabilecektir.

Bir başka örnekte kolektif bilinç inşasının yansımaları Arap Milletçiliğinin olgunlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. İnsanlık tarihi ve öğretisi alanında reformcu bir kimliğe sahip olan Türk kökenli Mısırlı bilim insanı ve yargıç Muhammed Abduh aynı zamanda çağdaşlaşmacı İslam okulunun da fikir babasıdır. Abduh'un entelektüel ve siyasî seçkinleri, ülkenin *siyasî eğitimi*ni örgütlerken, toplumsal disiplin ve eğitim sistemi olarak reformdan geçirilmiş İslam'ı kullanmaları ve böylelikle ülkenin istikrarını ve gelişimini güvenceye almaları fikrini benimsemiş, Le Bon'un ve başka Fransız sosyal bilimcilerin kitaplarından da esinlenmişlerdir (Akt. Mitchell, 2001: 219). Bu durum dahi Fransızlar'ın Osmanlı'dan sonra yine bir Türk aydın vasıtasıyla hem İslam okulunu hem de Arap dünyasını etkisi altına aldığını göstermektedir.

Mısır temelli Arap milliyetçiliğinin inşasında yine Fransız filozoflarının etkisi görülmüştür. Fethi Zaglül'un Le Bon'dan Arapçaya çevirdiği ikinci eser olan *Les Lois Psychologiques De L'évolution De Peuples*'de aynı teoriler daha kapsamlı bir biçimde ortaya konmaktadır; bir buluşun ilerlemesi seçkinlerin gücünün artmasına bağlıdır (Mitchell, 2001: 220). Seçkinlerin makamlarını kullanarak çevreleri harekete geçirmesiyle ve fonlamasıyla Arap dünyası için yepyeni bir buluş ve onu kökten değiştirecek bir karakterde olan modern uygarlık Arap dünyasını geliştirecek ve dönüştürecektir. Fakat zamanla bunun zannedildiği veya hissedildiği kadar kolay olmadığı ortaya çıkacak ve Araplar daha çok ulusal kimliklerini kazanarak bağımsızlık temelli milliyetçilik anlayışı geliştireceklerdir.

Hem Yahudi hem de Filistin milliyetçiliğinin hâkim olan belirleyici bir faktörü vardır; o da bu iki toplumun maruz kaldığı müşterek travmalardır; öncelikle Yahudi halkıyla alakalı olarak baktığımızda göreceğimiz şey, Yahudilerin Avrupalı antisemitizmin boy hedefi olmalarıdır. Alman Nazi rejiminin Yahudilere karşı uyguladığı soykırım 'holokost' olarak anılmaktadır. Sonrasındaysa Filistinliler 'al-nakba' yani büyük acının kurbanları olarak öne çıkmışlardır. Filistinliler 1948-1949'da anavatanlarından tamamen ve toplu olarak sürülmüşlerdir. Filistinlilerin travması onların ulusal bilincinde anayurtlarına tekrar kavuşmaları adına merkezi bir rol üstlenmiştir. Bu tarihi miraslar her iki halkın da dünya görüşünü derinden biçimlendirmiş ve böylece aralarındaki çatışmayı, uzlaşmaların zorunlu olarak yenilgiye götürecekleri hayatta kalma mücadelesi olarak görmelerine neden olmuştur (Akt. Jung, 2004: 19).

Çatışma siyaseti her iki tarafın ulusal ideolojilerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir ki; iki ulus arasındaki münasebetler sıfır toplamı bir oyuna indirgenmiştir. Filistinlilerin milliyetçiliğini Siyonizm ve *al-nakba* deneyimine cevap olarak temelde bir tür doğal refleks olarak geliştirilen geçici bir ideoloji olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Siyonist rakiplerine benzer şekilde Filistinli

milliyetçiler toplumlarının tarihî politik ve kültürel mirasının çeşitli yönlerini tasvir etmişler ve davalarının sacayakları haline getirmişlerdir. Arabizm, Filistinlileri mücadele şuuruyla motive ederken İsrail karşısında henüz net bir psikolojik üstünlüğe erişememiştir.

1948-1949 yıllarında cereyan eden Arap-İsrail savaşlarındaki Arap yenilgisi, orta sınıf kökenli yeni radikal politik güçlerin iktidara geldiği yasal siyasî otoriteye doğru önemli bir siyasî dönüşüm başlatmıştır. Filistin'deki önemli liderlerle birlikte sömürgeci güçlere bağlı olan Arap monarşileri Filistin davasına destek veremediklerini ispatlamışlardır. Takip eden süreçte Mısır'daki Nasırcılar ve Suriye'yle Irak'taki Baas Partisi'nin iki kolu gibi Arap milliyetçi partileri Orta Doğu ve Filistin coğrafyasının dekolonizasyonu yaşanırken toplumsal devrimci fikirleri birleştirmişlerdir. Sonrasında devlet politikaları da birleştirilmiş Cemal Abdunnasır'ın önderliğinde uzun ömürlü olmayan bir Arap Cumhuriyeti dahi kurulmuştur.

Arap milliyetçilerinin görüşleri, 'siyonizm ve sömürgecilik ittifakı' ve dolayısıyla 'İsrail'in emperyalist imajı' etrafında şekillenerek Fransa, İsrail ve İngiltere'nin Mısır'a karşı ortak askeri saldırısıyla başlayan II. Arap-İsrail savaşında daha belirgin bir hal almaya başlamıştır. Süveyş Savaşı (1956) İsrail'e karşı yüksek motivasyonla savaşa katılan neredeyse tartışmasız bir Arap milliyetçiliğinin önderi olarak Mısır'ın Cumhurbaşkanı Nasır'ın yükselişini kolaylaştırmıştır. Fakat bir sonraki Arap-İsrail savaşı olan Altı Gün Savaşı (1967) pan-Arap radikalizminin sonunun başlangıcına işaret etmektedir. Arapların küçük düşürücü yenilgisi ve beraberinde gelen İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'yi işgale girişmesi pan-Arap radikal söyleminin yükselişiyle beraber gelişen büyük beklentileri sona erdirmiştir.

Pan-Arabizm zayıflamaya başlayınca Arap rejimleri politik yönelimlerini yavaş yavaş batıya kaydırmışlar; ideolojileri Filistin milliyetçiliğine karşı son rakipler gibi görünen İslamcı hareketlere radikal siyasal yaklaşımları geride bırakıp ekonomik liberalleşme politikalarını benimsetmişlerdir. Arap dünyasındaki İslamcı hareketler Filistin çatışmasının İsrail-Arap ve Yahudi-İslami boyutlarının sunduğu ideolojik güçten büyük ölçüde faydalanmışlardır. Mesela Mısır'daki çeşitli askeri kanatlara sahip olan İslamcı gruplar Mısır'ın otoriter devlet seçkinleriyle mücadelelerini Arap-İsrail çatışmasıyla bir tutmaktadırlar. Bir başka örnekteyse Müslüman Kardeşler'in Cemal Abdunnasır'la ters düşmeleri de bu grupların faaliyetlerine ivme kazandırmıştır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde Filistin milliyetçiliği bölgesel bileşenlerini büyük ölçüde tanımlayan uluslararası sistemin siyasî ve yasal koordinatları içinde şekillenmiştir. Bu bağlamda Filistinli köylü toplumunun geleneksel köklülüğünü toprakla, dinle ve halk kültürüyle milliyetçi bir kültüre dönüştürmede iki güç belirleyici olmuştur. Böylece, bir yandan Siyonist yerleşimci hareketi

ve ardından İsrail devletinin oluşumuyla yüz yüze kalınmıştır. Öte yandan da Yahudi yerleşim yerlerine yönelik ilk Filistin saldırılarından kırsal bölge direnişine ve İngilizlerin yüksek komiserliği sırasındaki Siyonizme karşı kentsel muhalefet yoluyla (Khalidi, 1988: 506) FKÖ'nün kuruluşuna kadar olan Filistin ulusunun hatları Siyonizme karşı mücadele hattından oluşmuştur. Yirminci yüzyıl boyunca süren bu süreçte Filistinliler ulusal bilinçlerini İsrail devletinin milliyetçi oluşumuyla açıkça çatışarak geliştirmişlerdir.

Filistin milliyetçiliği ilk başta Arapçılık ve İslami modernizmin baskın siyasal akımları içinde gelişmiştir. Belli bir milliyetçi ideoloji olarak kendisini Arap ve pan-İslam ideolojilerine karşı rekabet etmek ve alışılmış sadakatlerden kurtarmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle yalnızca gelişmekte olan bir devlete karşı olarak değil aynı zamanda bölgesel devlet oluşumunun önceden denetlenmiş ideolojilerinden kurtulma ve entegrasyonu da bu atmosferde gelişmiştir. İsrail-Filistin, İsrail-Arap, Yahudi-İslam ve sömürge/batı boyutları olan çatışmanın analitik yapısı Filistin milliyetçiliğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Sömürgecilik sürgün ve işgal açısından Filistinli kurumsal yapılanmanın sosyal koşulları da göz önünde bulundurulmalıdır. Çatışmanın kuramsallığı gereği İsrail ve Filistin siyasî ve ekonomik kurumlarının oluşumundaki örgütsel seviyelerde karşıtlıklar bulunmaktadır.

Milliyetçilik Avrupa siyasî tarihinin en başarılı şekilde ihraç edilen fikir ürünlerinden biri olmuştur. Fransız ihtilalinden itibaren milletin ve ülkenin hüviyeti politik meşruluğun milletin isteğiyle olması lazım geldiği düşüncesi herkese açılmıştır. Bu düşünce akımı, ulusalcı programların topluluklara özgü bir kıvama dönüşmesiyle iletilen, hayat kültürlerini bir araya getirmekte ve bu birikimleri yasalaştırılmış terbiye sayesinde uyarlanan bir kültüre tahvil etmektedir. İşte tam da bu yüzden milleti yeniden var etmek demek hem bağdaşık kültürel değerlerin kurulmasıdır hem de bu değerlerin milli siyasî vazife farzedilerek başka kamu mükellefiyetlerini de hükümsüz kılan bir mecburiyet şekline dönüştürülmesi uğruna siyasallaştırılması demektir.

İşlevselci bir bakış açısıyla ortaya çıkan milliyetçi yapılar ve 'icat edilmiş gelenekler' yoluyla ortaya atılan bu kültürel kodlama temel olarak üç amaca hizmet etmektedir. İlk olarak sosyal bütünlüğün ve belirli bir topluluğa üyeliğin sembolik bir temsilini oluşturmaktadır. İkincisi modern devletlerin siyasal kurumlarını ve otorite yapılarını meşrulaştırmaktadır. Son olarak milliyetçi kodlama, bireylerin sosyal yapısını sosyalleşme kurumları aracılığıyla değiştirmede etkilidir. Nihayetinde öğretiler, ahlâk ve yasa halka geçmiş ve telkin edilmiş olmaktadır. Topluma milliyetçi bir kisve (Kedourie, 1961; Talhami, 2001) giydirilirken milli matbuat dillerinin ortaya çıkması devlet yönetimi açısından hayati önem arz etmektedir.

Devletin oluşum süreçlerinde bilginin biçimlendirilmesi, yazılı hale getirilmesi ve

merkezleştirilmesi, soyut bir bilginin kuruluşunun sağlanmasıyla beraber yönetilmesinin ardından adım adım tekelleşmesi için gereken şartların bir araya getirilmesidir. Devletin yazılı bir dili resmleştirmesi ve halka geçirmesi, ayrıca idari gücün topyekûn istihbarat sayesinde bilgiye hâkim olması yasaya dayanmaktadır. Akabinde mukayeseli lisan emekleri bir yandan bilimsel literatüre dâhil olurken öte yandan Fransız ihtilâli sonrası milli devletlerin inşa edilmesiyle de örtüşmektedir. Milliyetçiliğin bu kısa teorik görüşünü özetlemek gerekirse; ulusların inşasıyla ilgili kritik eşik politik ve kültürel birikimlerin uyumunda yatmaktadır.

Asgari seviyede bir kültürel birikime sahip toplumlarda Milliyetçilik yapay ya da sonradan edinilmiş bir kavram değildir, aksine fitrî bir yapıdadır. Milliyetçi ideolojilerin özel çekirdeği, genel siyasal karakterleri ve modern devletlerin oluşumuyla ilgilidir. Açıkça ifade etmek gerekirse; milliyetçilik ve ulus inşası hakkında kuramsallaşma modern devletin sosyal kurumları etrafında dönmektedir. Bu nedenle, öncelikle devlet hakkındaki kavramsal anlayış ön plana çıkmaktadır. Temel olarak bu tanımın yapılabileceği iki bakış açısı vardır: Dâhili ya da harici bir bakış açısı. Harici bakış açısından devletin ana aktör olduğu ve bunun yanı sıra uluslararası sistemin çekirdek kurumu olarak da tanımlanabileceği değerlendirilebilir.

Uluslararası sistemin çok kutuplu yapısı eski Osmanlı topraklarının Orta Doğu devlet sistemine dönüşümünü kolaylaştırırken bölgesel devlet sisteminin sağlamlaştırılmasının gerçeğe dönüştüğü iki kutupluluk koordinatlarındaydı. Fransa'da dördüncü Cumhuriyet'in ilk Cumhurbaşkanı Jules-Vincent Auriol'un Ocak 1949'da İsrail'i tanımasıyla başlayan ve II.DS sonrası baş gösteren soğuk savaşla ilgili kaygılar ve Doğu-Batı çatışmasına dair kamuoyu algıları Filistin'deki politikanın güncellenmesine katkı sağlamıştır. Bu büyük savaş aynı zamanda inançlarında savaşı oldu (Sander, 2002: 116). Bununla birlikte bölgede Filistin çatışması pan-Arap terimleriyle neredeyse tamamen açıklanmış ve çatışma 'birçok Arap toplumunda iç dayanışma için bir toplanma noktası' haline gelmiştir. Böylece genel olarak Soğuk Savaş döneminde dört temel önemli gelişmeden bahsetmek mümkündür:

İlk olarak İsrail ve Arap ülkelerinin nispeten bağımsız bölgesel hedefleri takip ederken uluslararası düzeyde politik rant arayıcıları olarak hareket ettikleri bölgesel büyük bir güç teşkil eden Klientelizm sistemi ortaya çıkmıştır. Bu klientelistik düzenlemesi içinde bölgesel ve uluslararası çatışmalar bulanıklaşmış, sonrasında Filistin çatışmasını Doğu-Batı çatışmasıyla sıkı bir şekilde birbirine bağlamıştır. Enternasyonalin bölgesel bakış açılarıyla tanımlanması, rejimleri bu şekilde etkileyen güç araçlarını hem otoriter yönetimlerini istikrara kavuşturmak hem de sınırlı bölgesel savaşlarla mücadele etmek için kullanan Orta Doğu devletlerinin aşırı militarizasyonunu kolaylaştırmıştır. Özellikle Filistin çatışması bölgesel devlet oluşumunun iç ve dış yönleriyle olan

ilişkinsini daha da artıran bir dizi devletlerarası savaşa tırmanmasına neden olmuştur.

Öyleyse Soğuk Savaş döneminde Filistinlilerin yeniden birleşmesinde ve İsrail'e karşı bu savaşlarda dördüncü kez kararlı bir şekilde katkı sağlamasında Arap rejimlerinin zayıf askeri performansı etkili olmuştur. Altı Gün Savaşındaki (1967) uluslarının aşağılayıcı Arap yenilgiyle kurulan ve faaliyetlerine başlayan FKÖ giderek daha fazla inisiyatif almış ve özellikle Filistin milli hareketinin örgütsel çekirdeğini oluşturmuştur. Filistin çatışmasının mafsalı bir yapıya bürünmesi, Filistin ulus devletinin kurulmasını gerektiren ideolojik pan-Arap söyleminden orijinal bir Filistin milliyetçi söylemine geçmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak; trajik olarak FKÖ şimdi XX. yy'nin başlarında Siyonistlerin yaşadığı soykırımla mukayese edilebilecek bir travmayla yüz yüze kalmıştır. Filistin Ulusal Konseyi Yürütme Komitesi Filistin Ulusal Fonu ve çeşitli askeri örgütleriyle birlikte FKÖ "sürgündeki bir devlet" haline getirilmiştir (Sayigh, 2004). Böylece Filistin devleti oluşumu bir bölgeye sahip olmadan ya da siyasî egemenlikten yararlanmadan devlet benzeri kurumlar inşa eden Siyonist travmayı takip etmiştir. Bu da Holokostu çağrıştıran bir soykırımın kapılarını aralamıştır. Filistinlilerin Hitler dönemindeki Yahudilerin durumuna düşürülmeleri Holokost'un tanımında kendine yer bulmaktadır. Birebir benzemese dahi İsrail devletinin soykırım politikası ister istemez Hitler'in bir zamanlar Yahudilere reva gördükleri katliam politikasını ve stratejisini çağrıştırmaktadır. Uluslararası yaptırım olmadığı sürece çözüm giderek zorlaşacaktır.

1967'de Batı Şeria ve Gazze'nin işgali hem İsrail'in hem de Filistin toplumunun iç evrimi üzerinde büyük bir güç temerküzüne yol açmıştır. Gerçekten de uluslararası sistemdeki değişikliklerin daha önce incelenen önemli rolünün yanı sıra İsrail'in kalan Filistin topraklarını da işgal etmesinin ardından barış sürecinin başlatıldığı, kamuoyu desteğinin sağlandığı toplumsal gelişmeler yaşanmıştır. Bu toplumsal gelişmeler zaman zaman umut dolu olsalar da genelde Filistin sorununun derinleşmesine yol açmış, çözümsüzlüğün kronik hale gelmesiyle Filistinlilerin mevcut arazilerini de azar azar kaybetmelerine sebep olmuştur. Yahudi yerleşimcilerin İsrail askerlerinin desteğinde sürekli mevzi kazanması, sorunun daha da içinden çıkılmaz bir hale çevirmiştir. BM tarafından sadece yasalarla değil aynı zamanda bölgede tesis edeceği bir barış gücüyle, en azından, yeni yerleşim yerlerinin kurulmasına engel olunmalıdır.

Filistin sorunu merkezli kronik çözümsüzlüklere rağmen uluslararası hukuku rehber edinerek kalıcı barış sağlanması hedefinden vazgeçilmemelidir. Tarihteki birçok devletin yaşam öyküsü her zaman hukukun üstünlüğünü öğütlemiştir. Bu Batı medeniyetleri için de Doğu medeniyetleri için de böyledir. Globalleşen dünyada, eskiye nazaran devletler arası münasebetlerin daha da sofistike hale gelmesini sağlayan uluslararası arenadaki en etkin kurumsal örgüt BM'dir.

BM, UNRWA'yı 1949 yılında faaliyete geçirerek rüşünü ispat etmiş bir kurumdur. Filistin halkının önemli bir kısmının hala mülteci konumunda olduğu göz önünde bulundurulacak olursa şayet; bu mültecilerin vatanlarına geri dönebilmelerinin ya da bu mümkün değilse bile, hangi ülke sınırları içinde yer alıyorsa oradaki ülkenin vatandaşlığına geçip temel yasal haklara kavuşmalarının önünün açılması gerekmektedir.

Gizli Sykes-Picot (1916) antlaşmasından ve ardından gelen Kudüs ve çevresinde Yahudi devleti vaat eden Balfour Deklarasyonu'ndan (1917) sonra bölgeyi çatışmalara sürükleyen Fransız-İngiliz ortaklığı ve rekabeti Orta Doğu'yu etkisi altına almıştır. BM'de kurulacak uluslararası bağımsız bir komisyonun, aynı zamanda BMGK daimî üyesi olan Fransızların ve İngilizlerin geçmişte yaptıkları faaliyetleri hukuken tahlil etmeleri ve İsrail'le Filistinlileri alakadar eden, o günlerde BM çatısı altında alınan kararların yeniden gözden geçirilmeleri, alacağı yeni kararlarla Filistin sorununun çözüme yaklaştırılması, Filistin-İsrail çatışmasını sönmüleyecektir. BM'nin alacağı hukuki kararların, taraflarca ihla edilmesi halinde Uluslararası Ceza mahkemesi BM'nin gözetimde gerekli hukuki yaptırımları ivedilikle icra etmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada ilk olarak, Arap-İsrail sorununun ortaya çıkışı tasvir edilmiş ve sorunun köklerine inilerek kutsal şehir Kudüs merkezli bir analiz sunulmuştur. Bir sonraki aşamadaysa dava haline getirilen bu sorundan kurtulma yöntemlerini Arap Milliyetçiliği açısından kritiğe tabi tutmak gerekmiştir. Son olarak Arap-İsrail çatışmasının çözümüne yönelik öneriler sunulmuş ve bu önerilerin hayata geçirilebilmesi için gereken metotların altı çizilmiştir. Her halükârda uluslararası hukukun üstünlüğü vurgulanmış ve çözümün adresi olarak BM işaret edilmiştir. BM'nin 1949 yılı aralık ayında UNRWA'yı kurarak zaten inisiyatifi yetmiş yıldan fazla bir zaman zarfında elinde tuttuğu da bir gerçektir. Sonuç olarak Kudüs üç semavi dinin merkezi konumundadır. Çözümün Kudüs merkezli olarak tesis edilmesi özellikle önerilmektedir. Bu hususta sadece İngilizlerin değil Fransızların da en az onlar kadar Arap-İsrail çatışmasındaki etkisi göz önünde bulundurulmalıdır.

OD, İsrail'in 1948'de kurulmasından bu yana İsrail'le Filistinliler veya Arap devletleri arasında dört büyük savaşa tanık olmuştur. Bu savaşlardan sonra; İsrail 1979'da Mısır ve 1994'te Ürdün ile barış antlaşmaları imzalamıştır. Günümüzdeyse Birleşik Arap Emirlikleri ve Bahreyn'de barış antlaşmasına dâhil olmuştur. FKÖ'nün en büyük fraksiyonu olan Fetih'le Hamas arasındaki rekabet yoğunlaştıkça Filistinlilerin kendi arasındaki çatışmalar sona ermeyecek; İsrail'in hep bir adım önde olmasını netice verecekti. Diplomatik çabalarını artırmak durumunda olan Filistin, diğer Arap ülkelerinin de İsrail'le anlaşmak için sıraya girdiği günümüz uluslararası siyasi atmosferinde, giderek yalnızlaşmaktadır. Arap birliği ya da BM, veyahut her ikisi birden acil ve

yaptırımcı gücü yüksek olan askerî ve siyasî önlemler almazsa, Filistinli sivilin üzerindeki baskılar giderecek artacak ve iki devletli çözüm umudu tükenecektir.

İsrail, Suriye ve Lübnan'la henüz barış antlaşmaları imzalamamıştır. İsrail ve Suriye, İsrail'in 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan beri işgal ettiği Golan Tepelerinin işgalinin sona ermesi konusunda hemfikir değillerdir. Birleşmiş Milletler Çatışma Önleyici Gözlemci Gücü (UNDOF) iki ülke arasındaki ateşkesin geçerliliğini ve askerî bağlantının durumunu gözlemek için Golan Tepeleri bölgesinde konuşlandırılmış durumdadır. Lübnan'daki Birleşmiş Milletler Geçici Kuvveti (UNIFIL) bir BM-NATO misyonudur. UNIFIL ise 1978 yılında Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi (BMGK) 425 ve 426 sayılı kararları tarafından İsrail'in Lübnan hükümetinin bölgedeki etkin otoritesini yeniden tesis etmesini sağlamak ve İsrail'in Lübnan'dan çekilmesini teyit etmek için kurulan barışı koruma faaliyetlerini bünyesinde barındırmaktadır. 1978 Güney Lübnan çatışması Güney Lübnan'daki Filistin isyanı ve Lübnan İç Savaşı bağlamında gelişmiştir.

İslam memleketlerinin ve OD halklarının son iki yüzyılda muzdarip olduğu iç ve dış çatışmalar, başta Fransızlar olmak üzere Batı'nın müdahaleciliğinin hala canlılığını koruduğunu göstermektedir. Kudüs başta olmak üzere bölgenin yeniden barış ve esenlik yurdu olarak inşa edilebilmesi için, öncelikle iç çatışmaların sonlandırılması bölge halkının elindedir. Şayet bu çatışmalar nihayete erip güvenli ve huzurlu bir siyasî atmosfere dönüşürse, Batı'nın bölge üzerindeki etkisi sınırlanacak ve kontrol altına alınacaktır. Konunun uzmanı olan ya da olmak isteyen bilim adamlarına düşen küresel boyutta ses getiren ve sonuç alan akademik çalışmalara imza atmaktır. OD'nin siyasî liderlerine rehber olabilecek bu tarz araştırmalar hem elzemdir hem de Osmanlı Devleti'nin savaş hukukuna uymayan bir biçimde gasp edilen bu bölge topraklarının izinin takip edilmesi, uluslararası hukukun bir gereğidir.

Kudüs, Arap-İsrail anlaşmazlığının başat bir savaş sebebi ve bu anlaşmazlık için belirleyici bir etmen olmuştur. BM nezdinde müzakere edilen bu anlaşmazlık kalıcı bir çözüme henüz kavuşmamıştır. Uluslararası hukuka dayalı girişimler hep başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak Kudüs'ün uluslararası bir kent yönetimine kavuşturulması, barışı ve huzuru tesis edebilecek bir potansiyeli barındırmaktadır. Herkesin hemfikir olduğu husus, Kudüs'ün Arap bölgesinin 1967'den beri İsrail'in işgal altında olduğudur. Kentin Doğu bölgesinde işgal, baskı ve yoksulluk baskısı altında yaşam süren Filistinliler esas olarak kentlin tamamını talep etmemişler, bunun yerine işgalden önceki kendilerine ait olan topraklara egemen olmak için mücadele etmişlerdir (Çubukçu, 2002: 54). Haklı olan bu mücadeleleri netice vermelidir ki bölge huzura kavuşarak dünya barışına katkı sunabilmelidir.

Eski Osmanlı toprağı olan Filistin Osmanlı'nın mirasıdır. Bu meselenin çözümünde yine

Osmanlı'nın bir mirasçısı olan Türkiye'nin ve İngiltere'nin garantörlüğünde, KKTC'de olduğu gibi, bir devlet yapılanmasına gidilmesi meselenin çözümüne katkıda bulunacaktır. İsrail'deki Arap-İsrail sorununu çözecek olan irade Fransa'yı, Birleşik Krallık'ı ve Türkiye'yi biraraya getirecek olan Filistin sorunu müzakerelerinde aranabilir.

KAYNAKÇA

- Arendt, H. Devrim Üzerine. Onur Eylül Kara (Çev.). İstanbul. İletişim Yayınları; 2012.
- Atay, F R. Zeytin Dağı. İstanbul. Pozitif Yayınları; 2010.
- Attar R A. Arms and Conflict in the Middle East. Manas Chatterji (ed.). Peking. Emerald Group Publishing Limited; 2009.
- Avineri, S. Herzl's Vision Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State. New York. Blue Bridge Publications; 2013.
- Aydınlı, O. (2020). Kudüs'ün Fethi ve Hz. Ömer Emannâmesi. Denizli. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (Cilt 7, Sayı 1), 608-630.
- Bozbaş, G. (2016). Ortadoğu'da Bölgesel Milliyetçilikler: Mısır Örneği. Karaman. KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 18 (31): 108-113.
- Brown, C. International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game. New Jersey. Princeton University Press; 1984.
- Cemâl Paşa. Anılarım 1913-1922. (Der.) Fahri Parin. İstanbul. Paraf Yayınları; 2010.
- Elias, N. Uygarlık Süreci I. Cilt. Ender Ateşman (Çev.). İstanbul. İletişim Yayınları; 2004.
- Çubukçu, M. Bizim Filistin-Bir Direnişin Tarihçesi. İstanbul: Metis; 2002.
- Damen, R. (2013). Al-Nakba: The Palestinian Catastrophe, Episode: 1,2,3,4. Doha. [documentary] for Al-Jazeera Tv Channel.
- Demirel, A. (2019). Orta Doğu'da Fransız Emperyalizmi Fransız: Manda Yönetiminde Suriye (1920-1946). Hatay. Bellek. (Cilt 1, Sayı 1). 69-89.
- Dursun, D. vd. Orta Doğuda Siyaset. Davut Dursun ve Tayyar Arı (ed.). Anadolu Üniversitesi yayınları; 2003.
- Fırat, E. (2017). "Filistin'de işgalin yolunu açan Balfour Deklarasyonu 100 yaşında." Anadolu Ajansı.
- Gammer, M. Political Thought and Political History Studies in Memory of Elie Kedourie. London and Portland. Frank Cass Publishers; 2003.

Hinchcliffe, P. and MILTON-EDWARDS B. Conflict in the Middle East Since 1945 3rd Edition. London and New York. Routledge Taylor and Francis Group; 2008.

Hodgson, M G S. Dünya Tarihinde İslam. Ahmet Kanlıdere (Çev.). İstanbul. Yöneliş; 1997.

Hourani, A. Arabic Thought in the Liberal Age. Cambridge University Press; 2013.

Inman, N. and Mcdonald, F. Eyewitness Travel: Jerusalem and Holy Land. London, New York, Melbourne, Munich and Delhi. DK A Penguin Company; 2007.

Jabarti, A R. Napoleon In Egypt Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation 1798. Shmuel Moreh (trans.). Leiden and New Jersey. Markus Wiener Publishers Princeton; 2006.

Huntington, S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York. A Touchstone Books-Simon and Schuster; 1996.

Jung, D. The Middle East And Palestine-Global Politics and Regional Conflict. Dietrich Jung (Ed.). New York and Hampshire. Palgrave Macmillan Publications; 2004.

Kamrava, M. The Modern Middle East A Political History Since The First World War. Berkeley, London, London. University of California Press; 2005.

Kavas, A. (2018) Filistin: Tarihin Mütemediyen Yazıldığı Ülke. Ankara. Diynaet Aylık Dergi, Sayı; 325.

Kaye, D D., Nader, A. and Roshan, P. (2011). Israel and Iran A Dangerous Rivalry. Santa Monica, California. Rand Corporation, www.rand.org

Kedourie, E. Nationalism. William Alexander Robson (Ed.). London. Hutchison University Library; 1961.

Kedourie E. (1970). "Sir Mark Sykes and Palestine 1915-1916". Taylor and Francis Group Middle Eastern Studies. ss. 340-345

Kedourie E. and Haim S. G. Palestine and Israel In The 19th and 20th Centuries. London and New York. Routledge Taylor and Francis Group; 2013.

Khalidi R I. (1988). "The Uprising and the Palestine Question," World Policy Journal 3: 497-518.

Kılınc, T. (2019). Nefret Stajı. İstanbul. Yeni Şafak Gazetesi.

Lustick, I S. State-Building Failure in British Ireland and French Algeria. Berkeley. University of California IIS Institute of International Studies; 1985.

Lustick, I S. Unsettled States Disputed Lands: Britain and Ireland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza, Ithaca and London: Cornell University Press; 1993.

Mckenzie, S L. King David A Biography. New York. Oxford University Press; 2000

Metin, C. Emperyalist Çağda Modernleşme Türk Modernleşmesi ve İran (1800-1941). Ankara: Phoenix Yayınları; 2011.

Mitchell, T. Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi. Zeynep Altok (Çev.). İstanbul. İletişim Yayınları; 2001.

Mitchell T. and Owen R. (2014). "Defining the State in the Middle East." New York and Oxford. Middle East Studies Association of North America (MESA), 179-183.

Montefiore, S S. Jerusalem: The Biography. London. Weidenfeld and Nicholson. Orion Books; 2011'a.

Montefiore S S. Kudüs Bir Şehrin Biyografisi. Cem Demirkan (Çev.). İstanbul. Pegasus; 2011.

Morin E. Avrupa'yı Düşünmek. Şirin Tekeli (Çev.). İstanbul. Afa; 1995.

Ortaylı, İ. Suudi Hanedanı, İstanbul. Milliyet Gazetesi; 2015.

Pappe, I. The Ethnic Cleansing Of Palestine. Oxford. Oneworld Publications Limited; 2007.

Poyraz Akyol, C. (2017). Arap Devletleri Ligi, Orta Doğu ve Bölge Dengeleri Üzerindeki Etkisi. Akademik Bakış Dergisi. Cilt 11 S. 21. ss. 277-302.

Ricoeur, P. Memory, History, Forgetting. Kathleen Blamey and David Pellauer (trans.). London and Chicago. The University of Chicago Press; 2006.

Rogan, E. L. and Shlaim, A. The War for Palestine Rewriting the History of 1948. Cambridge. Cambridge University Press; 2007.

Rogan, E. L. The Fall of the Ottomans The Great War In The Middle East. New York. Basic Books; 2015'a.

Rogan, E. L. (2015b) A Century After Sykes-Picot/The Fall of the Ottomans, the Rise of the

Islamic State, and the Tragedy of Arab Independence. Cairo Review Nu. 19, pp. 98-108.

Runciman, S. A History of the Crusades: Volume 1, The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. New York and Melbourne. Cambridge University Press; 1995'a.

Runciman, S. A History of the Crusades, Volume II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100-1187. New York and Melbourne. Cambridge University Press; 1995b

Sander, O. Siyasi Tarih 1918-1994. Ankara. İmge; 2002.

Sayigh, Y. Armed struggle and the search for state: the Palestinian national movement, 1949-1993. Oxford and Washington. Institute for Palestine Studies: Clarendon Press for Oxford University Press; 2004.

Solomon, P. The Book of King Solomon by Ahimaaz, Court Historian. Top Hat Press Baltimore; 2005.

Talhami, G H. Syria and the Palestinians: The Clash of Nationalisms. Gainesville. University Press of Florida; 2001.

Tomar, C. (2018). Haymatlostan işgale: Balfour Deklarasyonu. Anadolu Ajansı Analiz.

Yalçın, M. Ümmet ve Yahudiler. İstanbul: İlke Yayınları; 1993.

Zamir, M. The Secret Anglo-French War in the Middle East Intelligence and Decolonization 1940-1948. New York. London and New York. Routledge Taylor and Francis Group; 2015.

https://www.clio.fr/CHRONOLOGIE/chronologie_egypte_1_expedition_de_bonaparte_et_mehmet_ali_ouvrent_1_egypte_a_la_modernite_1798-1882.asp (10.09.2020).

<https://interactive.aljazeera.com/ajt/Palestineremix/mobile/remix/create/#!/17> (14.05.2019).

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/arab-muslim-world-opinion-of-the-arab-israeli-conflict> (10.09.2020).

<https://jewdownunder.com/2017/10/30/israel-balfour-declaration-speak/> (20.12.2019).

<https://www.jstor.org/stable/2121178?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (09.07.2019).

<https://www.science.co.il/Arab-Israeli-conflict/> (02.07.2019).

<https://history.state.gov/milestones/1945-1952/arab-israeli-war> (06.05.2019).

<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756223/obo-9780199756223-0124.xml> (10.09.2020).

https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2011/RAND_MG1143.pdf (05.05.2019).

<https://cmes.fas.harvard.edu/publications/arab-israeli-conflict-history> (05.05.2019)

<http://cths.fr/an/societe.php?id=2531> (05.05.2019).

<https://www.thecairoreview.com/essays/a-century-after-sykes-picot/> (30.10.2020).



KİTAP İNCELEMESİ

YİTİK HAZİNENİN KÂŞİFİ FUAT SEZGİN

Prof. Dr. İrfan Yılmaz, -Gençlik ve Spor Bakanlığı- Yitik Hazine Yayınları, 2.Baskı, İzmir 2013, 350 S.

*Özlem AKBULUT**

Çalışmanın müellifi Prof. İrfan Yılmaz, 1953 yılında İzmir’de dünyaya geldi. İlkokul, ortaokul ve lise eğitimini İzmir’de tamamlayan Yılmaz, 1971 yılında girdiği Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Zooloji-Botanik bölümünden 1975 yılında mezun olmuş; 1976-1984 Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Zooloji Bölümü, Sistemantik Zooloji Kürsüsüne asistan olarak atanmıştır. Yüksek Lisans ve doktorasını, Reptil ve Amfibi Sistematiği üzerine tamamlamıştır. 1984-2016 yılları arasında Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi Biyoloji Eğitimi Bölümü, Zooloji A.B.D. sırasıyla Yardımcı Doçent, Doçent ve Profesör olmuştur. Sistemantik Zooloji ve Biyoloji Eğitimi üzerine uzmanlaşan Yılmaz, Genel Zooloji, Omurgalı Hayvan Sistematiği, Biyoloji Tarihi, Biyoloji Felsefesi, Taksonomi Zoolojinin Prensipleri ve Metotları gibi alanlarda dersler vermektedir.

Yılmaz’ın çalışmasında Fuat Sezgin, dünya bilim tarihçiliğinde önemli izler bırakan bir Türk düşünürdür ve yaptığı çalışmalarla İslam bilim tarihine yeni bir perspektif kazandırmıştır. Ona göre medeniyet tarihi Batı medeniyetinin ve tarihinin bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu tavır ise dünyada yanlış bir İslam medeniyeti algısı oluşturmuş ve medeniyet tarihine pek de katkısı olmayan, Batı uygarlığı huzurunda aciz görülen bir İslam medeniyeti zihniyeti var etmiştir. Halbuki Fuat Sezgin’e göre İslam medeniyeti tarihi, beşeriyet tarihinin kırılma evrelerinden birisidir. Çünkü İslam medeniyetinin katkılarıyla ilerleyen bilim ve teknik, dünya coğrafyasında yeni açılımların vücut bulmasına olanak sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki insanlığın ortak mirası olan bilim, yalnızca tek bir milletin veya medeniyetin eseri değildir. Bilim; ulusların ortak ürünüdür.

* Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, ORCID: 0000-0001-87936327, akbulutozlem@outlook.com

İslam uygarlığı üzerine yapılan çalışmalar eksik kalmakla birlikte çeşitli ideolojik sebeplerden de dikkate alınmamıştır. Batı'nın yükselişini gerçekleştiren Doğu'ya ait pek çok keşif, kişi ve yer, geleneksel bakış açısında görmezden gelinen şeylerdir.¹ Bu yüzden bilim tarihi yazılırken İslam uygarlığının bu tarihe kattığı değer ortaya konulmamıştır. Fuat Sezgin, İslam bilim tarihi alanındaki fikirleriyle ve ortaya koyduğu çalışmalarıyla bilim tarihine yeni bir rota çizmiştir. Aynı zamanda kalıplaşmış nasların yanlışlığını ispatlayarak gerçekleri gün yüzüne çıkarmış ve bu sayede dünya bilim tarihçiliğinin önemli isimlerinden biri olmuştur.

Bu çalışmada “Yitik Hazine'nin Kâşifi Fuat Sezgin” adlı eserin tanıtımı ve incelemesi yapılmıştır. Eser, bilimler tarihinin insanlığın ortak ürünü olduğunu ve Batı medeniyetinin İslam medeniyetine çok şey borçlu olduğunu gözler önüne seren bu kıymetli bilim insanını gençlere tanıtmayı amaçlamaktadır. Fuat Sezgin ve çalışmalarının anlatıldığı kitap -çok az eserin- bulunduğu gençlerimize bilim tarihimizi anlatan çalışmalara önemli katkılar sağlamaktadır. Bu incelemenin belki de en önemli özelliği, eserle ilgili yapılan ilk çalışma olmasıdır. Eser; Fuat Sezgin'in biyografisi ve dört bölümden oluşmaktadır. Biyografi kısmında Fuat Sezgin'in gençlik yılları ve tahsil hayatı, Türkiye'den ayrılışı ve Almanya yılları anlatılmaktadır. Almanya'da bulunduğu yıllarda kurduğu enstitüden, bu enstitü bünyesinde açılan müzeden ve çalışmalardan bahsedilmektedir.

“Düşünceleri ve Tavsiyeleri” adını taşıyan eserin birinci bölümünde Fuat Sezgin'in düşünce dünyasından bahsedilmekte ve gençlere verdiği tavsiyelere değinilmektedir. Bu bölümde bilim tarihçiliğinin dünyadaki kilit isimlerinden biri Sezgin'in İslam bilim ve teknik alanındaki çalışmalarıyla hem İslam hem de Batı dünyasına yerleşmiş birçok fikri ters yüz ettiği anlatılır. Onun, İslam bilim tarihi alanına yaptığı katkılarla dünya bilim tarihinin seyrini değiştirdiği ifade edilirken bu alanda yaptığı nesnel açıklamalarıyla Batı endeksli bilim tarihi anlayışlarını kabul etmediği belirtilir. Esere göre Sezgin, İslam medeniyetinin bilimler tarihi ve teknik alanında ciddi çalışmalar yaptığını söylerken, Müslümanların bu alandaki büyük fikirlerini fiiliyata dökerek başarı sağladıklarını belirtir. Aynı zamanda ona göre bilim tarihi, uygarlıkların geçmişten günümüze yaşam koşullarını geliştirmek, bu uygarlıkların üzerinde bulunduğu evreni bilmek ve anlamak konusundaki tüm çalışmalarının hakikatini sergileme çabasıdır.

Esere göre Fuat Sezgin, ilimlerin medeniyetlerin birbirini etkilemesiyle oluştuğunu belirtir ve uygarlık sürecinin-tarihinin birbiriyle ilişkili olduğunu ileri sürer. Sezgin, bilimlerin ilerleme yasasını bir nehir tasavvuruyla açıklar: “Nasıl ki bir nehir küçük membalardan çıkıp yavaş yavaş artıyor, bir eğimle ovaya doğru süratle akıyor ve orada hem genişliyor hem de hızı azalıyor sonra

¹ Hobson, “Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri”, Çev. Esra Ermert, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011),11.

bir daha toplanıyor, yeniden sürat kazanıyor ve böyle sürüp gidiyorsa bilimlerde farklı insanların elinden, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş geliyor ve şimdiki halini alıyor.” Bu cümlelerde görüldüğü gibi uygarlık tarihinin yalnızca bir topluluğa veya harsa özgün bir inkişaf olduğu düşüncesini yanlış bulan Sezgin, medeniyet tarihinin toplumların oluşturduğu ortak bilgi ve çalışmalardan teşekkül ettiğini belirtir ve bilim tarihinin yalnız bir toplumla ya da insanla ilişkili gibi oluşturulamayacağını, uygarlığın aşama aşama biçim aldığını ifade eder.

Bu bölümün ikinci kısmını Sezgin’in tavsiyeleri oluşturmaktadır. Gençlere ve ilim yapmak isteyen herkese verdiği tavsiyelerin başında mütevazılık gelmektedir. Bu konunun çok önemli olduğunu belirten Sezgin, bilim adamı olmanın en büyük vasıflarından birinin tevazu olduğunu belirtir ve öğrendikçe tevazuun artması gerektiğini söyler. İkinci tavsiyesi ise zaman hususundaki hassasiyettir. Başkasının hakkını almama, insanları bekletip onların en değerli varlıklarından birisi olan zamanlarını israf etmeme düsturuna sahip olunması gerektiğini ifade eden Fuat Sezgin, bu konudaki eksiklere de değinir.

Sezgin’in üçüncü tavsiyesi ise okumaktır. Bu konuda arzu edilen seviyede olunmadığını belirten Sezgin okumak konusunda herkesin sorumlu olduğunu söyler. Öğretmenlere, sosyolog ve pedagoğlara büyük iş düştüğünü söylerken aynı zamanda camide vaaz veren imamların da okuma üzerine çalışmaları gerektiğini belirtir. İnsanımızın okumayı şiar edinmesinin son derece mühim bir konu olduğunu belirterek son tavsiyesine geçer. Sezgin eğitimde ehil bir hoca bulmanın azim ve gayret gerektirdiğini ifade eder. İslam medeniyetinin ilerlemesindeki en büyük ve en temel unsurlarından birisinin ilimlerin hocalardan öğrenilmesi olduğunu belirtir ve hocanın eğitimin vazgeçilemeyecek baş ustası olduğunu ekler. Bu bölüm hocanın şu son tavsiyesi ile son bulur;

“...Türkiye’de genç dimağlara, okuyan nesillere tavsiyem İslam dünyasının ne yapıp edip müspet yönleri itibarıyla Avrupa’yı yani bugünkü modern medeniyeti anlaması, tanıması, ondan ilmî terakki adına bütün unsurları mümkün olduğu kadar alması lazım.”²

“Bilim Tarihimizden Örnekler” başlığını taşıyan eserin ikinci bölümü Fuat Sezgin’in bilim tarihi hakkındaki görüşleri ile başlar. Ona göre uygarlık tarihinin anlaşılmasında ehemmiyetli insanî faaliyetlerden olan bilim tarihi, tarihin başlangıç noktasından günümüze değin değişik milletlerce meydana getirilen teknolojinin, bilimin, düşüncenin süreç içerisinde kendi şartları dahilinde objektif bakış açısıyla değerlendirilmesi ve açıklanmasıdır. Bilim tarihinin içeriğiyle makro bir bilim dalı olmasının yanında geçmişi ve günümüzü etkileyen de bir bilim dalı olduğunu belirten Sezgin,

² A.g.e., s.120.

bu açıdan bakıldığında toplulukların gerçek şekilde çözümlenebilmeleri için kendi tecrübeleri ışığında yorumlanmaları ve bu noktada nesnel ölçütlerle değerlendirilmeleri gerektiğini bildirir.

Ona göre bilim tarihi medeniyetler ve bu medeniyetleri oluşturan toplumlar için son derece önemli bir bilim dalıdır. Çünkü bir medeniyetin, tarihi içerisindeki çalışmalarını ortaya koyması, medeniyet tarihinde yerini alması ve isim yapmasının en önemli yollarından biri de bilim tarihidir. Esere göre Fuat Sezgin'in gayesi, İslam bilim tarihinin beşeriyet tarihindeki durumunu, tesirini nesnel şekilde ortaya koymak, İslam uygarlık tarihi hakkında dünya üzerinde benimsenmiş hatalı inançları tashih etmek ve Müslümanların beşeriyet tarihindeki yerlerini belirlemektir. Sezgin, bilim tarihindeki maksadını şöyle izah eder: "Tek gayem, Müslümanlara, bilhassa Türklere -ister dindar ister dinsiz olsunlar- İslam ilimlerinin hakikatini takdim etmek, onları hislerini hırpalayan yanlış ve hükümlerden arındırmak ve bireyin yaratıcılığına olan inancı şahsiyetlerine eklemelerini sağlamaktır. Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere Sezgin, objektif anlayış ile İslam medeniyetinin dünya medeniyetindeki yerini tespit etmeyi amaçlar.

İslam uygarlığının çeşitli toplumlardan aldığı ilimleri ilerlettiğini, daha önce olmayan ilim sahaları meydana getirdiğini, orijinal ilim çalışmaları ortaya koyduğunu belirten Sezgin, İslam dünyasında bilimsel faaliyetlerin 9. yüzyılın ilk yarısından başlayıp 16. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiğini ileri sürmüştür.³ Ona göre İslam uygarlığı, başka uygarlıklarla birbirini etkilemiş, önceki ilimleri ilerleterek müteakiben doğacak ilimlerin esasını oluşturmuştur. İslam medeniyeti dünya medeniyetini oluşturan köklerden biri olmuştur. Fakat İslam medeniyetinin dünya medeniyetine katkıları günümüze kadar tam anlamıyla belirtilememiş ve bu katkılar bütün olarak ortaya konulamamıştır. Görüldüğü üzere İslam uygarlığının dünya medeniyetindeki yeri tam olarak belirlenebilmiş değildir. Bu durum İslam medeniyetinin kabul edilmemesine veyahut İslam medeniyeti çalışmalarının yok sayılmasına sebebiyet vermiştir.

Müslümanların 16. asrın ortalarına değin bilimde Avrupalılara oranla daha ileride olduğunu belirten Fuat Sezgin, Avrupalıların Müslümanlardan bilgiyi 10. yüzyıldan itibaren aldığını, bu alış merhalesinin tam 500 yıl sürdüğünü, 17. yüzyılın başlarında Avrupalıların önderlik konumuna geçtiğini ve onlarda üstünlük duygusu, böbürlenme merhalesi başladığını söyler. Ona göre Avrupalılarda doğan bu üstünlük duygusu, aradan çok büyük bir zaman geçmeden- daha doğrusu 18.yüzyılda Rönesans tabiri içinde- günümüze kadar geçerliliğini pek kaybetmemiş olan kalıplaşmış ifadesini bulmuştur. Bu görüşle birlikte Avrupa'da Müslümanların bilim tarihinde

³ Fuat Sezgin, "İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", Adam Akademi, 1 (2011), 92-94.

yaptığı çalışmalar yok sayılmış, görmezlikten gelinmiş ve Avrupa bilim tarihini objektif bakış açısından uzak bir tavırla incelemiştir.

Bölümün devamında Fuat Sezgin, İslam Bilim Tarihi alanında eserler vermiş bilim adamlarına ve yaptıkları çalışmalara değinir. Musariyye Üniversitesi ve İskenderiye Kütüphanesi'nden anekdotlar aktaran Sezgin Müslümanların matematik, geometri, denizcilik, coğrafya, astronomi, kimya, fizik, optik gibi alanlarda muazzam çalışmalar yaptığını ve çok kıymetli eserler oluşturduklarını örnekleriyle izah eder. O, İslam medeniyetinin bu alanlarda büyük bilim adamları yetiştirdiğini ve bu bilim adamlarının çeşitli alanlarda büyük eserler ortaya koyduğunu, önemli ve yaratıcı çalışmalar yaptığını söyler. Müslümanların yaptığı bu çalışmaların bilimin ilerlemesinde ciddi rol oynadığını da belirtir.

Eserin üçüncü bölümü “İlimler ve Şehirler” başlığını taşır. Fuat Sezgin, bu bölümde İslam dünyasının belli başlı ilim merkezleri hakkında görüşlerini belirtir. Bu ilim merkezleri Rey, Kırşehir, Sivas ve Semerkant'tır. Bu merkezlerde usturlap, su ile çalışan saat, hidrolik aletler, su dolapları ve tulumbalar, mekanik ve otomat aletler, tıp aletleri, mancınık gibi birçok aletin yapıldığını bildirir. Eserin dördüncü ve son bölümü “Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Eserleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Sezgin'in 2010 yılına kadar oluşturduğu eserlerden bahsedilmekte ve eserlerinin listesi yer almaktadır.

Esere göre Sezgin'in eserlerinin büyük çoğunluğu orijinal el yazmalarından tercüme ve bu eserler hakkında diğer araştırmacıların yazdıklarının derlemesinden oluşmaktadır. İslam medeniyetine ait her nesneyi büyük bir ihtimam ve dikkatle inceleyerek tanıtmış, kimilerini tercüme etmiş, kimilerini tıpkıbasım yapmış, kimilerinin ise farklı zamanlarda basılmış nüshalardaki değişik metinlerini karşılaştırıp dipnotlarla izah yapıp yayımlamıştır. Doçentlik tezi olarak hazırladığı Buhari'nin Kaynakları başlıklı çalışması alanında ilk özelliği taşımaktadır. Çünkü o bu çalışmasıyla bilinen görüşün aksine İslam'ın erken devrelerindeki Hadis kaynaklarının sözlü değil yazılı kaynaklara dayandığını savunmaktadır.⁴

Bu çalışma hala alanının mühim kaynaklarından biri olarak kabul görmektedir. Yine o dönemlerde yazmaya başladığı kısaltılmış adı ile GAS olarak da bilinen Geschichte des Arabischen Schrifttums (İslam Bilim Tarihi) adlı çalışması tüm dünyada bilimler tarihi alanında kaynak kitap niteliğindedir. 1982 yılında Goethe Üniversitesi'nde Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü kuran Fuat Sezgin, İslam Bilimler Tarihi'ni doğru ve objektif göstermek amacıyla Frankfurt'ta

⁴ Fuat Sezgin, “İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Tablosu”, Söyleşi: Sefer Turan, Bilim Tarihi Sohbetleri içinde (İstanbul: Pınar Yayınları,2019),17.

İslam Bilim Tarihi Müzesi'ni kurmuştur. Bu enstitüde dünyanın her tarafından üstün emek ve itinayla, büyük cefalar çekerek aldığı 45.000 ciltten oluşan kitaplarla Bilimler Tarihi Kütüphanesi'ni kurmuştur. Bazı kitapları, alanında orijinal tek nüsha olma özelliğini taşıyan bu kütüphane İslam Bilimler Tarihi açısından dünyada tek olma özelliğine sahip, sınıflara ayrılmış, uzman bir kütüphanedir.

İslam'da Bilim ve Teknik isimli beş ciltlik eseri İslam dünyasının bilim ve teknoloji alanlarında insanlığın gelişmesine yaptığı katkıları incelemektedir. Kitapta bunların dışında Sezgin'in yazdığı veya derleyip yayına hazırladığı seksen eserin listesi verilmektedir.

“Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin” adlı eseri tanıtmak amacıyla yapılan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Hayatını İslam bilim ve teknolojisini tanıtmaya adanmış Fuat Sezgin, her biri özgün nitelikteki ürünlerini tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi temel İslam bilimleri ve astronomi, matematik, geometri, tıp, genetik, coğrafya, optik, felsefe ve kimya gibi sahalarda oluşturmuştur. İslam medeniyeti ve İslam bilim tarihçiliğindeki araştırmaları ve çalışmalarıyla bilim tarihi alanında o güne kadar gösterilmemiş bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu bakış açısı, İslamî bilimler tarihiyle ilgili gerçeklerin ortaya çıkarılmasında ana etken olmuştur. Bilim tarihçiliği konusunda bütünsel bir perspektife sahip olan Fuat Sezgin, bilimler tarihinin insanlığın ortak değeri -universalismus- olduğu görüşünü benimsemektedir. Ona göre bilimler tarihi insanlığın müşterek malıdır ve bilimler sıçrama yaparak değil yavaş yavaş tekâmül eder.⁵ O, bu düşüncesiyle dünya tarihinde yeni bir merhale başlatmıştır. Bu sayede Fuat Sezgin bütün dünyayı ve insanlığı içine alan bir anlam üretebilmiştir.

Fuat Sezgin bilim tarihi alanında yalnızca fikirleriyle ses getirmemiştir. O aynı zamanda bu alanda ortaya koyduğu çok önemli çalışmalarıyla da bilimler tarihinde derin izler bırakmıştır. O, Müslümanların ilim dünyasındaki yerlerini bilmediğinden, bütün bilinenlerin birkaç tane usturlap ve birkaç rub'u tahtasından ibaret olduğu belirtir. Batı dünyasının bu gerçekleri bilerek gizlediğinden ve İslam dünyasının bundan haberi bile olmadığından bahseder. Kendisi ise İslam dünyasının böyle olmadığını ve İslam'ın ilimle alakasız bir din olmadığını ifade eder. Geri kalmışlığın sebebi olarak İslam dininin suçlanmasını hiçbir zaman tasvip etmez. Bütün bu yanlış anlaşılımları tashih etmek için de bu çalışmalara başlar. Onun, İslam medeniyetine bağlı toplumlara İslam bilimlerinin gerçekliğini takdim etmek, bu insanları öz varlıklarına olumsuz tesir eden hükümlerden kurtarmak için mücadele ettiği görülmektedir.

⁵ Fuat Sezgin, “İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Tablosu”, Söyleşi: Sefer Turan, Bilim Tarihi Sohbetleri içinde (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 35.

Onun görevi, İslam medeniyetinin Batı'nın yükselmesine yol açan sayısız katkılarının izini sürmek olmuştur. Uzun seneler çabalayarak İslam bilginlerinin bazıları kaybolan bazıları da yalnızca kitaplarda kuramsal halde kalan buluşlarının prototipini üretmeyi başarmıştır. Bilim ve teknik tarihinin ender yapıtlarını el yazması kitaplardan çıkarıp önce ne olduklarını ve nasıl çalıştıklarını incelemiş sonrasında uzmanlara yapılacak aletin şeklini ve çalışma prensiplerini anlatarak yol göstermiş, zaman zaman da uzmanların çalışmalarında çeşitli düzeltmeler yaparak eserleri oluşturan parçaların asıllarıyla aynı olması için büyük çabalar harcamıştır. Zaman içerisinde tasarlanıp hayata geçirilen, İslâm bilginlerinin icat etmiş olduğu, aletlerin sayısı sekiz yüzü bulsa da ona göre bu sayı kitaplarda yer alan icatların yüzde biri bile değildir. Görüldüğü üzere Fuat Sezgin, İslam medeniyetinin yitik hazinelerini gün yüzüne çıkarmış ve İslam toplumlarının dünya tarihindeki yerini hatırlatıcı bir misyon yüklenmiştir.

KAYNAKÇA

Awrahim, Tareq. “Tarihçi Fuat Sezgin ve İslam Medeniyeti Tarihinde Düzelttiği Kavramlar” Mukaddime. 8 (2), 2017, 365-386.

Fazlıoğlu, İhsan. “Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 2, Sayı 4 (2004), 355-370.

Fuat Sezgin, “İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Tablosu”. Söyleşi: Sefer Turan, Bilim Tarihi Sohbetleri İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

Hobson, John. “Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Kışlakçı, Turan. “Dünya Bilim Tarihi Yeniden Yazılmalı”. Röportaj: Fuat Sezgin ile, Yeni Şafak Gazetesi, 26 Eylül 2005.

Korkmaz, Tayfur. “20. Yüzyıl İslam Bilim Tarihi Çalışmaları: George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Sayılı, Aydın. “Bilim Tarihi”. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Sekili, Mustafa. Prof. Dr. Fuat Sezgin ile Söyleşi. 25 Mayıs 2008, <https://www.youtube.com/watch?v=kinYTNu6puY> (1 Eylül 2018).

Sezgin, Fuat. “Arap İslam Bilimleri Tarihi” Cilt I. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayımcılık, 2015.

Sezgin, Fuat. “Bilim Tarihçiliğine Bir Bakış”. İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde, (Ed.) Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu, 98-111, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Sezgin, Fuat. “Müslümanların Coğrafya Tarihine Bugüne Kadar Bilinmeyen İnanılmaz Büyük Katkısı”. Konferans, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 15 Haziran 2015, 1-16.

Sezgin, Fuat. “Prof. Dr. Fuat Sezgin’in Açılış Dersi”. Akademik Açılış Konferansı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 17 Ekim 2016, 3-26.



KİTAP İNCELEMESİ

İSLAM HUKUKUNDA İNSAN HAKLARI VE EŞİTLİK

Doç. Dr. Mustafa YAYLA, Çizgi Kitabevi, 2011, ISBN: 978-605-4451-74-6 351 sayfa

*Dr. Enver KAŞLI**

Yazar Mustafa YAYLA, 1960 yılında Sinop Boyabat'ta doğmuştur. 1982 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünden mezun olmuş; mezuniyet sonrasında bir süre öğretmenlik yapmıştır. Doktora çalışması için İslam Araştırmaları Merkezi'ne geçmiştir. İngiltere'de hukuk eğitimi görmüştür. 2011 yılında Kırklareli Üniversitesine öğretim üyesi olarak atanmıştır. 2014 yılından günümüze Polis Akademisi Başkanlığı'nda görev yapmaktadır.

İnceleme yapılan eser, yazar tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalında 1994 yılında hazırlanan doktora tezinin aynen kitaplaştırılmış halidir. Kitap; giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Bilindiği üzere insan hakları, günümüzde birçok felsefi, siyasi ve hukuki tartışmanın odağında bulunmaktadır. İnsan hakları konusunda yaşanan tartışmalar, Müslüman düşünür ve yazarlar tarafından da yakından takip edilmekle birlikte “insan haklarının” siyasi elitlerin de dillerinden düşmediği görülmektedir.

Yazar tarafından yapılan değerlendirmelerde, insan haklarının gelişiminde önemli bir yeri bulunan Birleşmiş Milletler (BM) tarafından ilan edilen ve sonrasındaki insan haklarıyla ilgili tüm belgelere temel teşkil eden İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (İHEB) esas alındığı görülmektedir. 10 Aralık 1948 tarihinde BM Genel Kurulu'nda yapılan oylamada beyannameye çekimser kalma nedenleri arasında beyannamedeki bazı maddelerin, İslam dininin temel kurallarına aykırı olduğu belirtilmesi üzerine devam eden süreçte İslam hukuku ve insan hakları konusunda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda İslam hukukunun temel kaynaklarına ve güncel araştırmalara yer verilen kitapta birey, toplum ve devlet açısından bu alandaki birçok tartışmalı konuya farklı bakış açıları sunulmaktadır.

* Dr., Ankara Emniyet Müdürlüğü, ORCID: 0000-0001-87936327, kaslienver@gmail.com.

“Genel Olarak İnsan Hakları” başlıklı giriş kısmında hak ve insan hakları kavramı, insan hakları tartışmaları ve insan haklarının tarihçesinden oldukça detaylı olarak bahsedilmektedir. Günümüzde insan hakları, karmaşık ve çok yönlü bir konu olarak kabul edilmektedir. İnsan hakları; insanın sırf insan olduğu için sahip olduğu haklar olup belirli otoriteyi temsil eden kral veya papa tarafından bağışlanmış değildir (s. 29-30). İnsan hakları kavramının Batı kültüründe ortaya çıkmış olması, diğer kültürlerde insanla ilgilenilmediği anlamına gelmediğini belirten yazar, insan haklarını insana mahsus olan hakların en temel olanları olarak nitelermektedir (s. 32). Günümüzde insan hakları ihlalleri, sadece ülkelerin iç hukuk sorunu olarak görülmemektedir. İnsan hakları alanında yürütülen faaliyetlerin uluslararası düzeyde gerçekleşmesinde BM’nin önemli bir yer tuttuğu belirtilmekle birlikte bu teşkilatın bağlayıcı yönünün zayıflığı eleştirilmektedir (s. 36-37).

Yazar, insan haklarının uluslararası toplum tarafından koruma altına alınmasını devrimci bir fikir olarak nitelerken uluslararası insan hakları belgelerinin Batı kültürü kökenli olduğunu, belirli bir toplumsal yapının değerlerini esas aldığını, bu belgelerin eleştirilmesini ve yeniden yorumlanmasını öne sürenlerin de olduğunu belirterek insan haklarıyla ilgili eleştirel görüşlere de yer vermektedir (s. 68-70). Giriş bölümünde insan haklarının tarihçesi incelenirken Antik Yunan felsefesi, Roma İmparatorluğu, İngiltere, Fransa, Amerika gibi Batı dünyasındaki önemli gelişmeler ana hatlarıyla ele alınmaktadır. İslam hukukunda insan haklarının kökenleri ise birinci bölümde incelenmektedir.

“İslam Hukukunda İnsan ve Hak” başlıklı birinci bölümde; İslam hukuku açısından eşitlik, insan, hak anlayışı, insan hakları gibi temel kavramlara ilişkin değerlendirmelere yer verilmektedir. Yazara göre İslam hukuku, insanlığa bir hukuk yapılanmasının ana projeleriyle beraber eşitlik, hak ve adalet bilincini vermektedir (s. 72). Günümüzde benimsenen hukuk ve ahlak arasındaki keskin sınırlar yerine İslam hukuku kavramının, hukuk kurallarıyla birlikte ahlak kurallarını da kapsayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Gerçekten de İslam dininde haklar, yükümlülükler ve ahlak iç içe geçmiş durumdadır.

Din kelimesinin İslam hukukunda, Batı kültüründe anlaşıldığı şekilde dinin şahsi bir mesele veya Allah ile birey arasındaki ilişkiyle sınırlı olmadığını belirten yazar, oryantalistlerin İslam hukuku hakkındaki değerlendirmelerinde kendi kavramlarına göre değerlendirme yaparak hataya düştüklerini söylemektedir (s. 76). İslam hukukunda zamana göre değiştirilmesi mümkün olmayan dokunulmaz kurallar olduğunu belirten yazar, bu kuralların pozitif hukuktaki sınırsız yasama yetkisi tarafından değiştirilebilme ihtimaline karşı bir güvence oluşturduğunu söyleyerek İslam hukukunda hükümlerin değişmesiyle ilgili eleştirilere de farklı bir bakış getirmektedir (s. 120, 147).

Medine Vesikası olarak bilinen belgeyle çoğulcu bir toplum kurulduğunu ifade eden yazar, günümüzde birçok toplumun halen çözemediği ırk, cinsiyet, sınıf gibi sosyal ayrımların Kur'an tarafından yasaklanarak 622 yılında temel haklar bakımından insanlar arası eşitliğin sağlandığını vurgulamaktadır. Günümüzde ise Müslüman hukukçular arasında İslam dininin insan haklarına bakışında görüş ayrılıkları mevcuttur. Gelenekçi değerlendirmelere göre İslam hukuku, insan hakları bildirgeleri ve kurumlarıyla uyumludur. Sekülerist değerlendirmelere göre ise İslam hukuku, insan hakları kapsamındaki temel hakları ihlal etmektedir. Bu değerlendirmelere alkollü madde tüketimi, zina gibi fiillerin cezalandırılması ile bedensel cezalar dayanak olarak gösterilmektedir (s. 124-128).

İslam'a göre insan fiillerinin yapılması emredilenler, yapılması tavsiye edilenler, yapılmasında herhangi bir sınırlama yapılmamış olanlar, yapılması uygun olmayanlar ve yapılması yasak olanlar şeklinde beş kategori oluşturduğunu belirten yazara göre, yasaklandığı belirtilmeyen insan fiillerinde hürriyet esastır (s. 138). Bu hürriyetçi yaklaşımın yanı sıra insan haklarının sadece insan davranışlarıyla sınırlı olmadığını belirten yazar; insan hakları bitkileri, ağaçları, hayvanları, doğal kaynakları ve çevreyi de içine aldığını söyleyerek İslam ve insan hakları ilişkisine yeni bir ufuk kazandırmaktadır (s. 145). Küresel ısınma gibi çevresel sorunlara yönelik duyarlılığın son dönemlerde arttığı dikkate alındığında bu değerlendirmenin ne derece önemli olduğu açıktır.

İslam tarihinde insan haklarına ilişkin modern uygulamaların düşünce, uygulama ve kurumsallaşma açısından benzerlerine rastlamak mümkünse de Batı dünyasındaki kavram çeşitliliği ve devletler üstü bir teşkilatlanma modeli olmamıştır. İnsan haklarının gözetildiği hükümlere örnek olarak İslam ceza hukuku ve insan haklarının incelendiği kısımda sanık hakları, etkin soruşturma yapılması, ispat hükümleri, hapis hane koşulları, cezalarda şahsilik ilkesi ve af konusunda İslam tarafından benimsenen güçlü ilkelere yer verilmektedir (s. 151-166).

"İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler" başlıklı ikinci bölümde; kişi hak ve hürriyetleri, iktisadi ve içtimai, manevi, siyasi hak ve hürriyetler incelenmektedir. İslam hukukuna göre insan hür olarak doğduğundan, hürriyet tabi bir haktır. İslam'ın bu yaklaşımından dolayı hürriyet düşüncesi, Batı dünyasında yaşanan felsefi, toplumsal, siyasi mücadele evrelerini geçirmemiştir. İnsan hayatı, Kur'an'a göre kutsal olup; dokunulmazdır, başkasını haksız yere öldürmek ve intihar etmek yasaktır. Yazar, hayat hakkını incelerken hayatın asgari geçim şartlarını taşıması gerekliliğini tamamlayıcı bir unsur olarak değerlendirmektedir (s. 176). Bu yönüyle bakıldığında sosyal haklar ve hayat hakkı arasında önemli bir ilişki kurulmaktadır.

Yine İslam hukukunda Roma hukukundan farklı olarak borçtan dolayı hapis olmaması günümüzdeki yaklaşıma benzemektedir. Mülkiyet hakkının sınırlandırılmasıyla ilgili

değerlendirmelerinde yazar, İslam hukukunda yeri olmayan vergilerin mülkiyet hakkını ihlal ettiğini söyleyerek İmam Serahsi isimli meşhur alimin tavrını örnek vermekte (s. 185) ve kamulaştırmanın ancak bedel karşılığında yapılabileceğini belirtmektedir (s. 187). Din, düşünce ve ifade hürriyeti ile dernek kurma, toplantı ve gösteri hürriyeti incelenirken oldukça farklı görüşlere ve insan hakları uygulaması yönünden önem taşıyan tarihi olaylara da yer verilmektedir. Siyasi hak ve hürriyetlerden bahsedilirken hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin hak ve yükümlülüklerine yer verilmektedir. Özellikle yönetilenlerin seçme hakkı, zulme karşı protesto hakkı tarihi örneklerle anlatılmaktadır.

“Hak ve Eşitlik Bakımından İslam İç ve Dış Hukuk Yapısı” başlıklı üçüncü bölümde; İslam siyasal nizamı, uluslararası hukuk ve evrensel moral değerler incelenmektedir. İslam siyasal nizamıyla ilgili olarak hâkimiyet problemi, toplumsal sözleşme, İslam devlet yapısının genel özellikleri, Medine örneği, hukuk düzeni, yargı, mezalim uygulaması ve adaletten bahsedilmektedir (s. 215-245). İslam ülkesinde yaşayan toplumun, Müslümanlar ve gayrimüslimler olarak ikiye ayrıldığı belirtilmektedir. Cinsiyet eşitliği konusuna değinen yazar, uluslararası hukukun henüz hiç kadın haklarıyla ilgilenmediği dönemlerde İslam tarafından kadınlar erkeklerle eşit kabul edilerek kadınlara sosyal ve medeni haklar verildiğini, yine İslamiyet’le birlikte dinin cahiliye toplum yapısını kadın lehine değiştirdiğini vurgulamaktadır (s. 258-259). Kadın haklarıyla ilgili tartışılan devlet başkanlığı, şahitlik, poligami ve boşanma, eğitim konularında yazar, hürriyeti esas kabul eden bir yaklaşım göstermektedir. İslam hukukunda insan haklarıyla ilgili belgeler arasında Veda Hutbesi’nin, Müslümanlar tarafından ilk bildirme olarak kabul edildiği belirtilmektedir (s. 296).

İslam hukukunun uygulanması için devletin varlığının gerekli olmadığını belirten yazar, her insan tek başına bile olsa gücü dâhilinde İslam’ın emir ve yasaklarına uymak zorunda olduğunu ifade etmektedir. Devlet ve polis gücünün tamamlayıcı olup İslam’da emir ve yasakların Müslümanlar için ferdi olarak bağlayıcı olduğu söylenmektedir (s. 310). İslam hukukunun insan fiillerine bu bakış açısı, günümüzdeki hukuk anlayışından farkını da ortaya koymaktadır. Günümüzde hukuk normunun ayırt ediciliği için devletin zorlayıcı gücü zorunluluk kabul edilirken, İslam hukukunda ferdin inancına bağlılığı daha öne çıkmaktadır.

Sonuç kısmında modern insan haklarıyla İslam hukuku arasındaki ilişkiye yönelik tartışmaların devam ettiğinden bahsedilmektedir. İslam hukukunun temel kaynakları arasında yer alan Kur’an ve sünnet ilahi kökenli olduğu için, İslam’a göre insan hakları değiştirilemez ve dokunulmazdır. İnsan haklarının birçok devlet tarafından anayasalarda düzenlendiğini belirten yazar, bu hakların olağanüstü hallerde bile askıya alınmasının ve kaldırılmasının İslam hukukuna aykırı olduğunu vurgulamaktadır. İHEB’de yer verilen hürriyetlerin İslam’daki eşitlik, adalet,

hürriyet konularıyla bir çelişki halinde olmadığını düşünen yazar, bu görüşün birçok Müslüman düşünür tarafından benimsendiğini belirtmektedir. Bununla birlikte alternatif İslam insan hakları beyannamesi hazırlamak için adımlar atıldığını da söyleyen yazar, İslam'da insan hakları olduğu ve İHEB'le ilan edilen haklarla ilgili İslam'ın kendi bağlamında uzlaşabileceği sonucuna varmaktadır.

Son olarak; eser, yeni bir yöntemle kaleme alınmış olduğundan, incelenen çalışmanın İslam insan hakları konusunda çalışma yapanlara önemli katkılar sağlayabileceği değerlendirilmektedir. Bununla birlikte eserde farklılaşan yönler değinmek de mümkündür. Yazar; din, düşünce ve fikir açıklama/ifade hürriyeti, dernek kurma, toplantı ve gösteri hürriyetini “manevi hak ve hürriyetler” başlığı altında inceleyerek günümüz insan haklarının sınıflandırılmasından ayrılmaktadır. Buna ilave olarak, günümüz insan hakları hukuku incelenirken sadece BM tarafından hazırlanan belgelere yer verilmesinin yanı sıra insan haklarını bölgesel düzeyde koruyan ve bağlayıcı olan insan hakları faaliyetlerine yer verilerek çalışmanın daha da zenginleştirilebileceği düşünülmektedir. Çalışmanın 1994 yılında bitirilen doktora tezinin aynı şekilde 17 yıl sonra 2011 yılında basılan bir kitap olduğu dikkate alındığında, bu alanda yapılan birçok akademik çalışmaya ilham kaynağı olduğu; sonrasında yapılan çalışmalara öncülük ettiği aşikârdır.



İSLÂM

MEDENİYETİ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION



İSLAM MEDENİYETİ VAKFI

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe Yani No:17,34672 Üsküdar / İstanbul

Tel.: (0216) 343 97 31

imdergisi@gmail.com

