

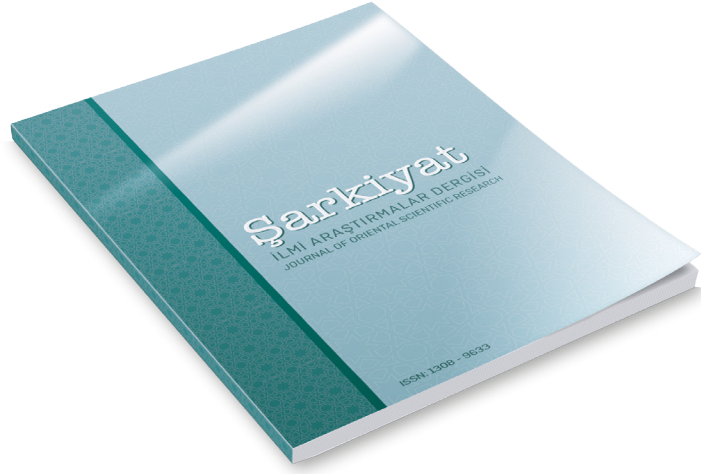
Aralık/December 2022

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 3

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 3 (Aralık/December 2022)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat>

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1 No: 2 Yenişehir/Diyarbakır

Baş Editör/Chief Editor:

Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Üsame Bozkurt - Dicle Üniversitesi

Arapça ve Kürtçe Dil Editörü/Arabic and Kurdish Language Editor:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner

Kitap Kiriği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof. Dr. Abdurrahman Adak - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Erkol - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Huseyn Khan - Salahadden University
Prof. Dr. Julian Rentzsch - JGU Mainz University
Prof. Dr. Muhammad Aly - International Saraayova University
Prof. Dr. Nouraddeen Hammady - Aljafra University
Prof. Dr. M. Edip Çağmar - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. May Abdallah - Lebanon University
Prof. Dr. H. Musa Bağcı - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Refik Korkusuz - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Taha H. Hasan - Mustansariya University
Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli - Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Yücel Uğurlu - International Saraayova University
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Gümüş - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Hayrullah Acar - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner - Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Üsame Bozkurt

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi elektronik ortamda 4 aylık aralıklarla yayın yapan uluslararası alan indekslerinde taranan hakemli bir dergidir. Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'nde en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

Journal of Oriental Scientific Research is a peer - reviewed international journal published in electronic media at 4 - Monthly Intervals. Oriental Journal of Scientific Research uses a double - blind review system with at least two reviewers. Reviewer names are kept confidential and not published. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the authors and all copyrights have been transferred to Journal of Oriental Scientific Research.

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online, International Scientific Indexing, ERIH PLUS gibi birçok ulusal ve uluslararası veri tabanı tarafından indekslenmektedir.

Journal of Oriental Scientific Studies is included in TUBİTAK ULAKBİM TR INDEX, INDEX ISLAMICUS and EBSCO databases, in addition it is indexed in many national and international databases such as Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online International Scientific Indexing, ERIH PLUS

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<p>INDEX ISLAMICUS</p>	<p>INDEX ISLAMICUS Indexing Start: 2018</p>
<p>ERIH PLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>	<p>ERIH PLUS Indexing Start: 2017</p>
<p> TÜBİTAK ULAKBİM</p>	<p>ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı / TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 2016</p>
<p>INDEX  COPERNICUS INTERNATIONAL</p>	<p>Index Copernicus International Indexing Start : 2015</p>
<p>TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ARAŞTIRMA MERKEZİ ISAM. مركز البحوث الإسلامية وقف الديانة العربي TURKIYE DIYANET FOUNDATION CENTER FOR ISLAMIC STUDIES</p>	<p>ISAM Indexing Start : 2010</p>
<p></p>	<p>EBSCO Indexing Start : 2015</p>
<p> Academic Resource Index ResearchBib</p>	<p>ResearchBib Indexing Start: 2015</p>
<p>ESJI Eurasian Scientific Journal Index www.ESJIndex.org</p>	<p>(ESJI (Eurasian Scientific Journal Index Indexing Start : 2016</p>
<p> Scientific Indexing Services</p>	<p>(SIS (Scientific Indexing Services Indexing Start : 2015</p>
<p></p>	<p>ideal Online Indexing Start : 2017</p>
<p></p>	<p>SOBIAD Indexing Start : 2015</p>
<p> Directory of Research Journals Indexing</p>	<p>(DRJI (Directory of Research Journals Indexing Indexing Start : 2015</p>
<p>ASOS indeks</p>	<p>ASOS Sosyal Bilimler İndeksi Indexing Start : 2016</p>
<p> INTERNATIONAL Scientific Indexing</p>	<p>(ISI (International Scientific Indexing Indexing Start : 2017</p>
<p> CiteFactor Academic Scientific Journals</p>	<p>Cite Factor Indexing Start: 2017</p>
<p> saif Scholars Impact</p>	<p>SAIF Scholars Index Indexing Start: 2017</p>

İÇİNDEKİLER

- 903 **Fikhu's-Sire Literatürü ve Öne Çıkan Üç Eserin Mukayesesi**
Aydın TAŞ
- 932 **Entelektüel Sorumluluk ve Eleştirisi: M. Foucault, N. Chomsky ve E. Said Üzerine Bir Analiz**
Mehmet ANIK
Muhterem UYSAL
- 948 **Yapay Zekâya Dair Etik Sorunlar**
Nazan YEŞİLKAYA
- 964..... **Sigmund Freud'un Görüşlerinin Eğitime Yansımaları**
Hazal Sema TEKKELİ
Akif AKTO
- 983 **İlkokulda Alınan Değerler Eğitiminin Ortaokul Dönemindeki Değer ve Davranışlara Etkisi: İstanbul Örneği**
Handan Yalvaç ARICI
Sümeyra ARICAN
Hanifi ÜKER
- 1012 **التيار الصوفي في البلاد التونسية وموقفه من السلطة السياسية خلال القرنين 15 و16م**
Metin ŞERİFOĞLU
- 1031 **XVI. Yüzyıl Kudüs Sancağı'nda Bir Köy: Beytülahm**
Mustafa ÖKSÜZ
- 1052 **Diyarbakır Milletvekili Zülfü Bey'in Malta'ya Sürgünü**
Mekki ULUDAĞ
Aynur Soydan ERDEMİR
- 1075 **Presbyter Johannes (Prester John) Efsanesi'ni Jacques De Vitry'nin Mart 1217 Tarihli Mektubu ve V. Haçlı Seferi Çerçevesinde Okumak**
Fatih DURGUN
- 1102 **Okul Ethosu ve Etik Karar Verme**
Eyüp AKTÜRK
- 1116 **Muhammed Pârsâ'nın Başyapıtı Faslü'l-Hitâb**
Abdalmelik İBRAHİMOĞLU
- 1144 **Hz. Peygamber'e (s.a.v.) İsnad Edilen Olumsuz Söz ve Fiillerle İlgili Bir Hadisin Tahrîc ve Yorumu**
Rıdvan YARBA
- 1170 **Azîz Neseîfî ve Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık Adlı Farsça Eseri**
Serpil KOÇ
- 1186 **Bir Kadın Yazar Zuhûr Venîsî'nin Öykülerinde Cezayir Bağımsızlık Mücadelesi**
Gamze Yücetürk KURTULMUŞ
- 1200 **Kürtlerin Kökenine Dair Rivayetlerin Kelâmî Yorumu**
-El-Kuleynî, Şeyh Saduk ve İsmail Hakkı Bursevî Örneği-
Mustafa AKMAN
- 1238 **Türkiye'de Suriyeli Göçü Sonrası Geliştirilen Politikaların Kriz Yönetimi Bağlamında Değerlendirilmesi**
İbrahim Ethem TAŞ
Sadegül DURGUN
Murat BAL
- 1256 **İslam Borçlar Hukukunda Satış Konusunun Maddi Olarak Var Olması Şartına Dair Bir Değerlendirme**
Mehmet Selim ASLAN
- 1272 **Etnografik Araştırmada Kuram ve Uygulama Sorunları**
Yaşar SUVEREN
Fuat GÜLLÜPİNAR
- 1289 **YouTube Temelli Arapça Öğrenimine Akademik Bir Bakış**
Enis ERGİN
Celal Turgut KOÇ
- 1302 **Türkiye'de Kadınların Parlamentoda Temsilinde Siyasal Partilerin Rolü**
Mezher YÜKSEL
- 1325 **Molla Nurullah-ı Godişki'nin Hayatı ve Örnek Şiirleri**
Ömer YILDIZ
- 1342 **Muhammed Şaban Kâmî-i Âmidî'nin Mirâciyye'si**
Mehmet Sait MERMUTLU
- 1364..... **العُدوية بين الثبات والتغيير**
Anas Mohammad Sharif TAHİR
- 1389 **Tarihsel Belgeler Işığında Diyarbakırlı Said Paşa'nın Hayatı ve Hizmetleri**
Bedri MERMUTLU

FİKHU'S-SÎRE LİTERATÜRÜ VE ÖNE ÇIKAN ÜÇ ESERİN MUKAYESESİ

Aydın TAŞ

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

aydintas@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8506-5732>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 26/12/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1182937>

FİKHU'S-SÎRE LİTERATÜRÜ VE ÖNE ÇIKAN ÜÇ ESERİN MUKAYESESİ

ÖZ

Çağdaş dönemde siyer-i nebiyi kronolojik olarak anlatıp ondan çıkarılacak ibret, öğüt ve hükümlere yoğunlaşan “fıkhu's-sîre” adlı eserler dikkat çekmektedir. Özellikle bu eser türünün ilk ve en önemli örnekleri olan Muhammed el-Gazzâlî, Ramazan el-Bûtî ve Munîr el-Gadbân'ın *Fıkhu's-sîre* adlı eserleri büyük ilgi ve kabul görmüştür. Makalemizde fıkhu's-sîre'nin tanımı verilmiş ve henüz kavramlaşmadığı tespiti yapılmış, bunun muhtemel nedeni izah edilmeye çalışılmıştır. Günümüzde “fıkhu's-sîre” adıyla biri Türkçe diğerleri Arapça yazılmış; on dördü kitap, biri doktora tezi olmak üzere toplam on beş eser vardır. Ayrıca doğrudan “Fıkhu's-sîre” adını taşımamakla birlikte bu içeriğe sahip dokuz da çağdaş Arapça eser tespit edilmiştir. Öneme binaen Gazzâlî, Bûtî ve Gadbân'ın kitapları; takip ettikleri metot, hedefleri, konuların işleniş tarzı, içerikleri ve kaynakları açısından bir makale çerçevesinde tanıtılıp mukayese edilmiştir. Bu üç eser, Hz. Peygamber'in doğru anlaşılması ve örnek alınması amacıyla matuf olarak yazılmıştır. Onun için söz konusu üç eserde siyerle ilgili sahîh bilgilerin verilmesine ve herkesin anlayabileceği bir dil kullanılmasına özen gösterilmiştir. Siyer konuları; Gazzâlî ve Bûtî'de içerik, Gadbân'da ise Mekke ve Medine dönemleri itibara alınarak işlenmiştir. Bûtî'nin eseri, diğer ikisine göre daha sistematik gözükmektedir. Gazzâlî ve Bûtî olayları kompoze ederek anlatırken, Gadbân çoğunlukla ilgili âyet ve rivayetleri sıralamayı tercih etmiştir. Üç yazar da ağırlıklı olarak hadis kitapları ile İbn İshâk'ın *Siyer*'inden yararlanmışlardır. Gadbân bunlara ilaveten İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinden de çokça istifade etmiştir. Bunların dışında klasik ve modern çeşitli kaynaklardan faydalanmışlardır. Bûtî ve Gadbân'ın kullandığı kaynakların, Gazzâlî'ye göre daha zengin olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh (İslam Hukuku), Fıkhu's-Sîre (Fıkhu's-Siyre), Muhammed el-Gazzâlî, Ramazan el-Bûtî, Munîr el-Gadbân.

FIQH AL-SIRAH LITERATURE AND THE COMPARISON OF THREE FEATURED WORKS

ABSTRACT

In the contemporary period, the works called “fiqh al-sirah”, which tell the life of The Prophet chronologically and focus on the lessons, advice and judgments to be drawn from him, draw attention. Especially the works of Muhammed al-Ghazali, Ramadan al-Bouti and Munir al-Gadban called *Fiqh al-sirah*, which are the first and most important examples of this type of work, have received great attention and acceptance. In our article, the definition of fiqh al-sirah has been given and it has been determined that it has not been conceptualized yet, and the possible reason for this has been tried to be explained. Today, one of them is written in Turkish and the other in Arabic under the name of “fiqh al-sirah”; There are a total of fifteen works, of which fourteen are books and one is a doctoral thesis. In addition, nine contemporary Arabic works with this content, although not directly named “Fiqh al-sirah”, have been identified. Due to its importance, the books of Ghazali, Bouti and Gadban; They were introduced and compared within the framework of an article in terms of the method they followed, their goals, the way the subjects were handled, their contents and sources. These three works were written with the aim of understanding The Prophet correctly and taking an example. For this reason, care has been taken to provide authentic information about the life of The Prophet and to use a language that everyone can understand. Sirah topics; It has been divided into sections according to its content in Ghazali and Bouti, and in the form of Mecca and Medina Periods in Gadban. Bouti's work seems more systematic than the other two. While Ghazali and Bouti were telling the events by composing, Gadban mostly preferred to list the related verses and narrations. All three authors mainly benefited from hadith books and Ibn Ishaq's *Sirah*. In addition to these, Gadban also benefited a lot from Ibn Kathir's *Al-Bidaya wan Nihaya*. Apart from these, they benefited from various classical and modern sources. It is seen that the sources used by Bouti and Gadban are richer than Ghazali.

Keywords: Fiqh (Islamic Law), Fiqh Al-Sirah, Muhammed al-Ghazali, Ramadan Al-Bouti, Munir al-Gadban.

GİRİŞ

Bir dinin, peygamberi olmadan insanlara ulaştırılması, yerleşmesi ve kurumsallaşması mümkün değildir. İslâm dini de aynı şekildedir. Rasûlullah (sav) olmadan İslâm dinini düşünmek mümkün değildir. Çünkü İslâm, Peygamberimiz'in (sav) şahsında açıklanmış, hayata geçirilmiş ve bizzat onun öncülüğünde kurumsallaşmış bir dindir.¹

Peygamberimiz (sav) Kur'ân'ı tebliğ etmesinin yanı sıra, onu beyan etmiş, öğretmiş, boşlukları doldurmuş ve onu yaşanan İslâm halinde hayata geçirmiştir. Bu itibarla, Rasûlullah'ın (sav) gerek hayatı (sîret) ve gerekse sünneti Müslümanlar için büyük bir önemi haizdir. Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlamının tek yolu Hz. Muhammed'dir (sav).² Bunun içindir ki sünnet, şer'î deliller arasında Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer almıştır (bk. el-Ahzâb 33/36; en- Nisâ 4/13, 14, 59, 64-65, 80; Âl-i İmrân, 3/31). Yine bu sebeple müslümanlar siyer ilmine önem vermiş ve siyer-i nebiden ibret, ders ve hükümler çıkararak müslümanlara somut örnek sunmuşlardır. Çünkü siyer-i nebi, nebevî sünnetin pratik tarafını temsil etmekte, onda Kur'ân canlı olarak somutlaşmakta ve rol model olarak Hz. Peygamber'in (sav) kişiliği tecelli etmektedir.³ Zira Yüce Allah, “*Andolsun ki, Allah'ın elçisinde sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çokça zikreden kimseler için (uyulacak en) güzel bir örnek (model) vardır*” (el-Ahzâb 33/21) buyurmaktadır.

Çağdaş dönemde siyer-i nebiden çıkarılacak ibret, ders ve hükümlere yoğunlaşan “fıkhu's-sîre” adıyla eser yazımı -tespitimize göre- Muhammed el-Gazzâlî ile başlamış, Ramazan el-Bûtî ve Münir el-Gadbân ile devam etmiştir. Mevcut bir ihtiyaca cevap vermesi sebebiyle adı geçen müelliflerin eserlerinin yoğun ilgi ve kabul görmesi üzerine, farklı yazarlar tarafından da “fıkhu's-sîre” adlı eserlerin kaleme alındığı görülmektedir.

Makalemizde fıkhu's-sîre'nin tarifi, fıkhu's-sîre isimli eserler ve bunlardan en önemli gördüğümüz Gaz-zâlî, Bûtî ve Gadbân'ın kitaplarının tanıtım ve mukayesesi üzerinde duracağız. Bunlara geçmeden önce Muhammed b. Ali el-Yûlû el-Cezûlî'nin fıkhu's-sîre konusunda telif edilen eserlerle ilgili 4 Ocak 2018 tarihli “Mâ üllife fi fikhi's-sîreti'n-nebeviyye” adlı blog yazısını⁴ tanıtıp çalışmamızın ondan farkını belirteceğiz.

Cezûlî, fıkhu's-sîre adlı eserlerin yazım nedeninden bahsettikten sonra siyer-i nebinin fikhî ve aksiyon yönünü açıklamaya özel önem veren yazarlarda iki eğilimin ortaya çıktığını söyler. Birinci eğilimde olan çağdaş yazarlar siyer-i nebideki tarihî olayları serdetmede tarihsel yöntemi takip ederek siyere; peygamberlikten önce Arap Yarımadası'nın sosyal, ekonomik ve dinî durumuyla başlamışlar, Hz. Peygamber'in (sav) doğumu, diğer durumları, cihatçı hayatı, İslam'a daveti ile devam etmişler ve onun (sav) vefatıyla bitirmişlerdir. Onlar siyer-i nebîyi anlatırken olayları analiz edip çıkarılan ders, ibret ve öğütleri ifade etmişlerdir.

Cezûlî, siyer-i nebîyi bütün olarak ele alan bu eğilime göre yazılan yirmi beş eser adını zikretmiştir. Bunlardan on beşinin adında “fıkhu's-sîre” geçmekte, dokuzu ise içerik itibariyle fıkhu's-sîre'ye uymaktadır. O, bunların hepsini tek liste halinde vermiştir. “Fıkhu's-sîre” adını taşıyan on beş çalışmadan dokuzu kitap, biri doktora tezi olup makalemizde bunlara yer verdik. Geriye kalanın biri makale, ikisi Arap âleminde “diplom” (دبلوم) (diploma) denilen ve Türkiye'de tam karşılığı olmayıp yüksek lisans öncesi bir dereceyi temsil eden tez, ikisi ise İbn Kayyim'in *Zâdü'l-meâd* adlı eserinden derlenmiş kitaptır. Son iki çalışmaya, başka eserden derlendiği için fıkhu's-sîre eserleri listesinde değil “Fıkhu's-Sîre Literatürü”, makaleye ise “Fıkhu's-Sîre/Siyre İsimli Eserler” başlığının girişinde değindik. Şu iki tezi ise bu tür tezlere bilimsel çalışmalarda atıf yapılmaması nedeniyle fıkhu's-sîre eserleri listesine almadık⁵:

Hatice Belî, *Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye min hilâli merviyâtî ümmehâtî'l-mü'minîn min kütübî't-tis'a* (Akâdîr: Câmîatü İbn Zohr, Külliyyâtü'l-Âdâb ve'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, Risâle Mukaddeme li Neyli Diblûm ed-Dirâsâtî'l-Ulya'l-Muammaka, 2003-2004)

1 Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995), 231.

2 Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, 284.

3 Bk. Muhammed b. Ali el-Yûlû el-Cezûlî, “Mâ üllife fi fikhi's-sîreti'n-nebeviyye”, *arrabita.ma/blog* (4 Ocak 2018).

4 Cezûlî, “Mâ üllife fi fikhi's-sîre” (4 Ocak 2018).

5 Aynı gerekçeyle akademik amaçla yazılmamış şu eseri de fıkhu's-sîre eserleri listesine eklemedik: Yavuz Selim Dumangöz (ed.), *Kardeşliğe Davet Hz. Muhammed (sav) Fıkhu's Sîre* (Ankara: Ufuk Bilgisayar Basın Yayın Ltd. Şti., 2019).

Abdullatîf Lütfî, *Fıkhı't-tâa ve 'ş-şûrâ min hilâli's-sîreti'n-nebeviyye* (Akâdîr: Câmîatü İbn Zohr, Külliyyâtü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Risâle Mukaddeme li Neyli Dîblûm ed-Dirâsâti'l-Ulya'l-Muamma-ka, 2003-2004).

İsim itibariyle fıkhı's-sîre ile ilgili gözüken bu iki tez, Edebiyat ve Beşeri İlimler Fakültesi'nde hazırlanmıştır. Tezlere ulaşım incelemeye imkânı bulamadığımız için içeriği hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz.

Makalemizde Cezûlî'nin zikrettiği eserlerden Türkçe çevirisi olanları belirttik ve “Fıkhı's-Sîre/Siyre İsimli Eserler” başlığında ilave olarak şu üç esere de yer verdik:

Orhan Aktepe, *Fıkhı's Siyre İslamın Pratiği Resulullah (sav)'ın Hayatı*, ed. M. Recai Başpehlivan (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2017).

Üsâme Fahri el-Cündî, *Fıkhı's-sîreti'n-nebeviyye (Kirâa cedîde)* (Kahire: Cumhûriyyetu Mısra'l-Ara-biyye Vizâretü'l-Evkâf, 1440).

Muhammed en-Neccâr, *Fıkhı's-sîre ve 'z-zılâlu'n-nübüvve el-Asru'l-Mekkî* (Kahire: Dâru Müfekkiri-ne'd-Devle 2021).

Cezûlî, adı “fıkhı's-sîre” olmayan ama içerik itibariyle fıkhı's-sîre'yi konu edinen dokuz kitap adı zikretmiştir. Makalemizde bunlara “İçerik İtibariyle Fıkhı's-Sîre'yi Konu Edinen Çağdaş Eserler” başlığı altında yer verdiğimiz gibi, Saîd Havvâ'nın (ö. 1989) *el-Esâs fi's-sünne ve fikhîhâ es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı kitabını ve Türkçe çevirisini de ekledik.

Cezûlî, siyer-i nebinin fikhî ve aksiyon yönünü açıklamaya özel önem veren yazarlarda ortaya çıkan ikinci eğilimin, siyer-i nebiye hususî bir yön belirleyerek yaklaşmak olduğunu belirtir ve bunları kendi içinde “siyasî, askerî ve güvenlik yönü”, “eğitim yönü”, “ekonomik, idarî, sosyal ve teknik yönü” ile “davet yönü” olmak üzere dört alt kısma ayırır. Siyer-i nebiyi siyasî, askerî ve güvenlik yönünden ele alan otuz iki; eğitim yönünden inceleyen sekiz; iktisâdî, idarî, sosyal ve teknik yönden tetkik eden on bir; davet yönünden ele alan üç olmak üzere toplam elli dört çalışma adını zikretmiştir. Siyer-i nebiyi bir bütün olarak ele almayıp sadece bir yönüne yoğunlaşan bu çalışmalara makalemizde yer verilmeyecektir.

Cezûlî, fıkhı's-sîre ile ilgili tespit ettiği çalışmaların sadece baskı bilgilerini vermekle yetinmiş, tanıtım ve mukayeselerini yapmamıştır. Makalemizde ise fıkhı's-sîre konusunda yazılan eserlerin baskı bilgileri yanında, Türkçe çevirileri olanlar belirtilecek tespit edilen yeni eserler eklenecek fıkhı's-sîre türünün –tespitimize göre- ilk ve en önemli üç eseri tanıtılıp, bunların birbiriyle mukayesesi yapılacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

“Fıkhı's-sîre”, “fikhî” ve “sîret” (ç. siyer) kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Önce terkipte geçen kelimelerin anlamını sonra da terkip olarak manasını belirtelim.

1.1. FIKIH

Bir ilme adını veren fikhî kelimesi, sözlük itibariyle “bir şeyi bilmek, onu anlamak, idrak etmek, iyi ve tam olarak anlamak, derinlemesine kavramak” anlamlarına gelmektedir.⁶

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'de, hadis-i şeriflerde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde fikhî kelimesinin kullanımı sözlük anlamı çerçevesinde kalmış olmakla birlikte, Kur'an ve hadisin Müslüman

6 Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lbekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “fkh”, 2/968; Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abduselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “fkh”, 4/442; Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut - Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999), “fkh”, 6/2243-2244; Râzî, “fkh”, 242; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “fkh”, 13/522; Hayreddin Karaman, “Fikhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1; Aydın Taş, *Fıkhı's-Siyre Siyer-i Nebî'den Çıkarılan Dersler ve Hükümler (Ders Kitabı)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Basım Müdürlüğü, 2018), 25.

toplumunun vahiy kaynaklı bilgi dayanağı olması bağlamında fıkıh kelimesi daha çok Kur'ân ve hadis merkezli dinî bilgiyi ve anlayışı (dinde derin bilgi sahibi olmayı) ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak Müslüman toplumunda vahye dayalı bilgi yorumlanarak gelişince alt ilim dallarının oluşmasına paralel olarak hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren İslâm'ın ferdî ve içtimaî hayata dair amelî hükümlerini inceleyen ilim dalını ifade eden bir terim halini almaya başlamıştır. Fıkıh sözcüğünün bir ilmî disiplin halini alması ise daha sonraki dönemlerde olmuştur.⁷

1.2. SÎRET

Sîret, sözlükte “davranış, yol, sünnet (âdet), hâl, durum, gidişat, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelir, çoğulu siyer'dir.⁸

Sîret ve siyer terim olarak Hz. Peygamber'in hayatı, hayatını konu edinen ilim dalı ve bu dalda yazılan eserler için kullanılmıştır. “Savaş yeri, savaş ve savaş hikâyeleri” anlamındaki “megâzî” ise Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyyelerinin tarihine ve bu konuda yazılan kitaplara isim olmuş, siyer kelimesinin eş anlamlısı halinde hem kendi başına hem de siyerle birlikte kullanılmıştır. Zamanla siyer yalnızca Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılan bir terim haline gelmiş, sîret ise başka şahsiyetlerin hayatlarını anlatan kitapların adlarında da yer almıştır. Bu hassasiyet İslâm âlimlerinin Hz. Peygamber'e olan saygılarını anlatması bakımından önemlidir. Resûlullah'ın (sav) hayatını anlatan eserlere “sîretü'n-nebî” veya “es-sîretü'n-nebeviyye” de denilmektedir. Siyer terimi aynı zamanda savaş, esirler ve ganimetler başta olmak üzere devletler hukuku dallarına giren konulara isim olarak verildiği gibi⁹ bu alanda yazılan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebir*'i¹⁰ gibi kitapların isminde yer almış, ayrıca fıkıh kitaplarının bir bölümünün adı da olmuştur.¹¹

1.3. FIKHU'S-SÎRE

Fıkhu's-sîre; kelime anlamı itibariyle siyretten anlaşılan fıkıh manasını ifade etmektedir.¹² Ancak bu adla yazılan eserlerde sadece siyer-i nebiden çıkarılan fikhî hükümlerden söz edilmemesi, itikâdî ve ahlakî hükümler yanında ders, öğüt ve ibretlerin de belirtilmesi, hatta bunların daha ağırlıklı olması, fıkhu's-sîre terkindeki “fıkıh” kelimesinin daha ziyade “siyreti anlamak, kavramak” şeklinde sözlük anlamında kullanıldığını, onunla siyer-i nebînin anlaşılıp ondan ders, öğüt, ibret ve hükümlerin çıkarılmasının kastedildiğini göstermektedir. Bu durum fıkhu's-sîre çalışmalarında verilen tarife yansıdığı gibi, aşağıda zikredilecek eser adlarında görüleceği üzere- eser isimlerine de yansımıştır.

7 Bk. Karaman, “Fıkıh”, 13/1; Nuri Kahveci, “İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Siyer*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 78.

8 Bk. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987 1407), “syr”, 2/691; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/198; Râzî, “syr”, 159; İbn Manzûr, “syr”, 4/389-390, ayrıca bk. 10/221; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi ıstılahâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc, ed. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/998; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Küveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' - el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1422/1965-2001 1385), “syr”, 12/116-117; Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân, *Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1413/1992), 13, çev. 19; Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/319.

9 Bk. Ahmet Yaman, “Siyer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

10 Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebir* adlı eseri hakkında bk. Ahmet Yaman, “es-Siyerü'l-Kebîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/40-41; Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı* (Ankara: Nizamiye Akademi, 2019), 64-72.

11 Bk. Fayda, “Siyer ve Megâzî”, 37/319; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2008), 11; Taş, *Fıkhu's-Sîyre*, 25; Orhan Aktepe, *Fıkhu's-Siyre İslâmın Pratiği Resulullah (s.a.v)'ın Hayatı*, ed. M. Recai Başpehlivan (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2017), 9, 10; Kahveci, “İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi”, 83, 84, 91; Muhammed Yazıcı, “Siyer Literatürü Nasıl Oluşturdu?” (06 Ağustos 2022); Muhammed Latif Altun, *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 52.

12 Bk. Taş, *Fıkhu's-Sîyre*, 25; Kahveci, “İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi”, 91.

Nitekim Uleymî, “fıkhü's-sîre” lafzının, siyerden anlaşılan dersleri ifade etmek için kullanıldığını, kiminin -İbn Kayyim'in *Zâdu'l-meâd*'da yaptığı gibi- (siyer-i nebîden çıkarılan) dersleri ve tafsîlî delillerden şer'î ahkâm istinbatının amaçlandığı fikhî ibretleri, kiminin dersleri ve yazarın görüşüne göre günümüzde insanların ihtiyaç duyduğu davetle ilgili ibretleri, kiminin nasların veya siyer-i nebî gölgesinde hayatın işaret ettiği dersleri ve ibretleri, kiminin ise dersleri, -istinbat ve tahlil kudreti nispetince- cihat, asker ve komutanlıkla ilgili ibretleri zikrettiğini söyler.¹³

Hûnî, fıkhü's-sîre'nin; siyer-i nebînin gidişatını, içerdiği dersleri, ibretleri, öğütleri ve hükümleri anlamaya çalışmak anlamına geldiğini ifade eder.¹⁴

Mursafî ise fıkhü's-sîre'nin sadece siyer ve sahih hadislerle ilgili Kur'ân ayetlerini anlatmak olmadığını, onun daha ziyade olayların yorumlanması, dağınık olanların toplanarak açık ve gizli bağlantıların bulunup uyumlu bir halka (bütün) yapılması, cüz'iyâtın (parçacıkların birbiriyle) etkileştirilmesi, zaman ve mekân-daki canlı nesneye uzanılması olduğunu belirtir.¹⁵

Fıkhü's-sîre adlı kitaplardan temin edip inceleyebildiklerimizin çoğunda doğrudan fıkhü's-sîre tarifi yapılmamıştır. Ancak belirtilen anlam eserin adı, önsöz/girişteki ifadeler, yöntem ve içerikten anlaşılmaktadır. Muhtemelen bundan dolayı tarif yapma ihtiyacı duyulmamıştır.

“Fıkhü'l-hadîs” terimleşmiş olmasına¹⁶ rağmen fıkhü's-sîre'nin henüz kavramlaşmadığını söyleyebiliriz. Bunda fıkhîta siyer kitaplarındaki bilgilerin delil olarak kullanılmamasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira İslam kültür ve medeniyeti tarihinde özellikle hadis-i şeriflerin sahip olduğu güvenilirlik ve kutsallık siyer kitaplarında yoktur. Âlimler hadislere daha güvenilir ve daha kesin gözüyle bakmışlardır. Çünkü rivayetler hususunda hadis eserlerinde gösterilen titizlik siyer eserlerinde gösterilmemiştir. Ayrıca hadis kitaplarında konu merkezli anlatım olması nedeniyle siyerle ilgili rivayetler kısadır, genellikle olayı bağlı olduğu unsurlarıyla ifade etmez ve kronolojik değildir. Dolayısıyla rivayetler, olayların birbiriyle bağlantılı anlatımının esas olduğu siyer (ve tarih) yazımı için yeterli olmamış,¹⁷ zorunlu olarak aradaki boşlukları doldurmada insan unsuru devreye girmiştir.¹⁸ Bu durumun siyer kitaplarındaki bilgilerin güvenilirliği hakkında şüphe meydana getirmesi sebebiyle hadis kitaplarının güvenilirliği ve sağlamlığı siyer kitapları ile mukayese edilemez. Nitekim Gazzâlî, siyreti yazan eski ve yeni tarihçiler ile başkalarının rivayetlerin kesinliğini sağlamada zayıf kaldıklarını belirtir.¹⁹

2. FIKHU'S-SİRE ESERLERİ

“Fıkhü's-Sîre” adıyla eser yazımı –tespit edebildiğimiz kadarıyla- çağdaş döneme aittir ve Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 1996) *Fıkhü's-sîre* (1965) adlı eseri ile başlamış, Ramazan el-Bûtî ile devam etmiş, ilgi ve kabul görmesi üzerine başka eserler yazılmış ve hâlen de yazılmaya devam etmektedir.

13 Ahmed Muhammed el-Uleymî, *Dürûs fi ş-sîreti'n-nebeviyye ve iberuhâ: Fıkhü's-sîre* (Abu Dabi: Câmiatü'l-İlmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 2000), 6-7.

14 es-Sâdık Muhammed el-Hûnî, “Fıkhü's-sîre min hılâli Gazveti Uhud”, *Mecelletü Câmiati'l-Melik Suûd el-Ulûmu't-Terbeviyye ve'd-Dirâsâtü'l-İnsâniyye* 15/1 (1423/2003), 335.

15 Sa'd el-Mursafî, *el-Câmiu's-sahîh li ş-sîreti'n-nebeviyye* (Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 1430), 1/204.

16 Fıkhü'l-hadîs; hadislerin anlaşılmasını ve onlardan hüküm çıkarılmasını konu edinen ilim dalını ifade etmektedir. Bk. Mehmet Görmez, “Fıkhü'l-Hadîs”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

17 Bk. Yazıcı, “Siyer Literatürü Nasıl Oluşturdu?” (06 Ağustos 2022); Mustafa Fayda, “İbn İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/94-95. “Fıkhü's-sünne” adlı kitaplarda da, fikhî meseleler ve ilgili hadisi şerifler, konu merkezli ele alınır.

18 Soner Duman bu durumu; “Hadisler, Hz. Peygamber'in hayatına ait bizlere parça bilgi sunan fotoğrafçılardır. Bunların içinde yer alması gereken ana albüm ise siyerdir.”, Muhammed Yazıcı ise “Hadisler Hz. Peygamberimizin hayatından çıkarılmış fotoğraf kareleri ise siyer bu fotoğrafların öncesi ve sonrasını, çekildiği ortamı ve şartları bize gösterir. Bir video nasıl fotoğraf karelerinden oluşuyorsa, siyer de hadislerin yan yana getirilip bir örgü içerisinde sunulmasından meydana gelir.” benzetmesi ile açıklar. Soner Duman, “Siyer Olmadan Asla!”, *Facebook* (28 Ocak 2018, 23:41); Yazıcı, “Siyer Literatürü Nasıl Oluşturdu?” (06 Ağustos 2022).

19 Gazzâlî kendisinin Hz. Peygamber'in siyretini yazarken doğru yöntemi iltizam ettiğini, saygın kaynaklara dayandığını ve bu alanda iyi bir seviyeye ulaştığını zannettiğini ifade eder. Muhammed el-Gazzâlî, *Fıkhü's-sîre* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1427/2006), 11.

T.C. Kültür Bakanlığı'na bağlı yazma eserlerin bulunduğu 67 kütüphanenin kayıtlarının mevcut olduğu İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanında²⁰ yaptığımız taramada “fikhu's-sîre” adında herhangi bir yazma eser tespit edemedik.

el-Mektebetü'ş-Şâmîle (vr. 1443) programında yaptığımız tarama sonucuna göre ise adında “fikhu's-sîre” geçen, siyer ilmine ait bir yazma eser kaydı bulunmaktadır. Yazma, Yemen San'a şehrinde el-Mektebe Kütüphanesi 167 kayıt numarasında el-Mehdî Lidînillâh veya İbnü'l-Murtazâ olarak bilinen Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'ya (ö. 840 h) ait *er-Ravzatü'n-nazîra fî şerhi Kitâbi'd-Dürreti'l-münîre min fikhu's-sîre* (الروضة النضيرة في شرح كتاب الدرّة المنيرة في الغريب من فقه السيرة)²¹ adını taşımaktadır.²¹ Yazma kaydında eserin siyer ilmine ait olduğunun söylenmesi, adındaki “fikhu's-sîre” ifadesinin, “siyeri anlamak” anlamında olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Kesin bir şey diyebilmek için söz konusu eserin incelenmesi gerekmektedir.

Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (v. 751/1350) “*Fikhu's-Siyre Peygamber (sav)'in Hayatı*” adıyla Türkçe çevirisi yayınlanan eser²², Arapça adından da anlaşıldığı üzere onun *Zâdü'l-meâd* adlı eserinden başkaları tarafından derlenmiştir.²³

2.1. FIKHU'S-SÎRE/SİYRE İSİMLİ ESERLER

Günümüzde “fikhu's-siyre” adıyla -tespit edebildiğimiz kadarıyla-, on dördü kitap, biri doktora tezi olmak üzere on beş eser yazılmıştır.²⁴ Kitaplardan birisi Türkçe, diğerleri Arapçadır, üç tanesinin Türkçe çevirisi vardır. Aşağıda bunları ilk baskı tarihlerine göre listeleyip baskı bilgisi ve -varsa- Türkçe çevirisini belirteceğiz. Bir sonraki ana başlıkta Gazzâlî, Bûtî ve Gadbân'ın eserlerini tanıtır birbiriyle mukayesesini yapacağız. Burada ise diğer eserlerden ulaşılabildiklerimiz hakkında kısa bilgi vereceğiz.

1) MUHAMMED EL-GAZZÂLÎ (Ö. 1996) - FIKHU'S-SÎRE (1965)

Mısırlı âlim ve fikir adamı Muhammed el-Gazzâlî'nin (1917-1996)²⁵ *Fikhu's-Sîre* adlı eseri ilk defa 1965'de Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse tarafından yayınlanmış, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır.²⁶ Dâru'l-Kalem baskısı (Dımaşk: 4. Basım, 1989) 478 sayfadır.²⁷ Eser Türkçeye çevrilmiştir (470 sayfa)²⁸. Bu eserin tanıtımı bir sonraki ana başlıkta yapılacaktır.

20 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “Türkiye Kütüphaneleri VT” (08 Eylül 2022).

21 Merkezü'l-Melik Faysal, *Hizânetü't-türâs: Fihrisü mahtûtât*, ts., 77/288, rakam 78343.

22 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Fikhu's-Siyre Peygamber (s.a.v)'in Hayatı*, çev. Hanîfi Akın (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011). Eserin Arapçası Mısırlı muâsır âlim İmâd Zekî el-Bârûdî tarafından derlenmiştir.

23 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye min Zâdi'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, haz. es-Seyyid el-Cemîlî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986); Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye min Zâdi'l-meâd*, haz. Abdurrahmân el-'Îk, Dımaşk (Beyrut - Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1410); Taş, *Fikhu's-Sîre*, 26; Cezûlî, “Mâ üllife fî fikhi's-sîre” (4 Ocak 2018).

24 Fikhu's-sîre ile ilgili Sâdık Muhammed el-Hûnî'nin “*Fikhu's-sîre min hılâli Gazveti Uhud*” adlı makalesi vardır. Makalede Uhud Gazvesi hakkında bilgi verildikten sonra “Uhud Savaşı'ndan Sonuçlar” başlığı altında gazveden çıkarılan öğütler, ibretler ve hükümler de belirtilmiştir. Kaynakları arasında Bûtî'nin *Fikhu's-sîre* adlı eseri de vardır. Hûnî, “Fikhu's-sîre min hılâli Gazveti Uhud”, 333-374.

25 Gazzâlî hakkında bk. Şahin Güven, “Muhammed Gazali (1917-1996) ve et-Tefsîru'l-Mevzû li Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm İsimli Eserindeki Tefsir Metodu”, *Bilimname* 34 (Şubat 2017), 99-104; Muhammed el-Gazzâlî hakkında bk. Muhammed İmâre, “Muhammed el-Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020).

26 Bk. Cezûlî, “Mâ üllife fî fikhi's-sîre” (4 Ocak 2018).

27 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “İSAM Kütüphanesi” (13 Eylül 2022).

28 Muhammed el-Gazzâlî, *Fikhu's-Sîre Resûlullah'in (sav) Hayatı*, çev. Resûl Tosun (İstanbul: Risale Yayınları, 2010).

2) MUHAMMED SAİD RAMAZAN EL-BÛTÎ (Ö. 2013) - FIKHU'S-SÎRE (1967)

Muhammed Saîd Ramazan Bûtî'nin (1929-2013)²⁹ eserinin ilk baskısı Beyrut'ta 1386/1967 yılında Dâru'l-Fikri'l-Hadîs tarafından iki cilt halinde yayınlanmıştır. İlk cilt *Fikhu's-sîre mine'l-milâd ile'l-hicre* (171 sayfa), ikinci cilt ise *Fikhu's-sîre min ba'di'l-hicre ile'l-vefât* (322 sayfa) adını taşımaktadır. Eserin birçok baskısı yapılmıştır.³⁰ Kitaba daha sonra Hülefâ-i Râşidîn ile ilgili özet bilginin verildiği kısım eklenmiş ve *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye mea mücez li hilâfeti'r-râşide* adıyla yayınlanmıştır (759 sayfa, siyer-i nebi kısmı 507 sayfa).³¹ Bûtî'nin eserinin Türkçe'ye iki farklı çevirisi yapılmıştır.³² Ali Nar ve Orhan Aktepe çevirisi daha sonra Muharrem Önder tarafından Arapçasıyla karşılaştırarak redaksiyondan geçirilmiştir.³³ Bu eserin tanıtımı bir sonraki ana başlıkta yapılacaktır.

3) MUHAMMED ABDÛLKÂDİR EBÛ FÂRİS (Ö. 2015) - FIKHU'S-SÎRE (1976)

Ebû Fâris'in (1938-2015) eseri Kahire'de 1976 yılında Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse tarafından yayınlanmıştır.³⁴

4) MUNİR MUHAMMED NECİB EL-GADBÂN (Ö. 2014) - FIKHU'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (1989)

Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân'ın (1942-2014), *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye* adlı eserinin Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi 1989 tarihli birinci³⁵ ve 1413/1992 tarihli ikinci baskısı 751 sayfadır. Eser Türkçe'ye çevrilmiştir (Tek cilt olarak Türkçeye çevrilen eser 669³⁶ sayfa, iki cilt halinde yayınlanan ise 400+460 sayfadır³⁷). Bu eserin tanıtımı bir sonraki ana başlıkta yapılacaktır.

5) AHMED MUHAMMED EL-ULEYMÎ (Ö. 2010) - DÜRÛS Fİ'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE VE İBERUHÂ: FIKHU'S-SÎRE (2000)

Uleymî'nin (1949-2010) *Dürûs fi's-sîreti'n-nebeviyye ve iberuhâ: Fikhu's-sîre* adlı eseri 2000 yılında Abu Dabi'de Câmîatü'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehîde tarafından yayınlanmıştır ve 351 sayfadır.³⁸

Uleymî'nin eseri; mukaddime, sıra numarası verilmeyen on üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Bölümlerin adları şöyledir: 1) İslam'dan Önce Araplar, 2) Sîret-i Nebeviyye'nin Özellikleri, 3) Vahiy, 4) Mekke'de Gizli Davet, 5) Mekke'de Açık Davet, 6) Savaş (Çatışma) Alanından Uzaklaştırmak, 7) İsrâ ve Mi'râc, 8)

29 Bûtî hakkında bk. Mahsum Aslan, *Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı Eserleri İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Najmeddîn Allissa, "Muhammed Sa'îd Ramazân el-Bûtî (1347/1929-21 Mart 2013)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 167-170; Hüsnü Turgut, "el-İnsân müseyyer em muhayyer? Muhammed Sait Ramazan el-Butî, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 2009, 238 s.", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Ocak 2017), 297; Bayram Pehlivan, "Bûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/221-224.

30 Bk. Cezûlî, "Mâ üllife fi fikhî's-sîre" (4 Ocak 2018); İSAM, "İSAM Kütüphanesi" (13 Eylül 2022).

31 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye mea mücez li hilâfeti'r-râşide* (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır - Dâru'l-Fikr, 1411/1990) (589 sayfa).

32 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fikhu's-Siyre Peygamberimiz (S.A.V.)in Uygulamasıyla İslâm*, çev. Ali Nar - Orhan Aktepe (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992); Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fikhu's-Siyre*, çev. Aydın Atik (İstanbul: Bilge Adam Yayınevi, 2012).

33 Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fikhu's-Siyre Hz. Muhammed'in (sav)'in Uyguladığı İslâm*, çev. Ali Nar - Orhan Aktepe (İstanbul: İslâmî Edebiyat Yayınları, 2003).

34 Cezûlî, "Mâ üllife fi fikhî's-sîre" (4 Ocak 2018).

35 İSAM, "İSAM Kütüphanesi" (13 Eylül 2022).

36 Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân, *Fikhu's-Sîre: Resûlullah'ın (sav) Hayatı ve Daveti*, çev. Mehmet Aydemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2012).

37 Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân, *Fikhu's-Sîre: Resûlullah'ın (sav) Hayatı ve Daveti*, çev. Mehmet Aydemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014).

38 Bk. Cezûlî, "Mâ üllife fi fikhî's-sîre" (4 Ocak 2018); "Dürûs fi's-sîreti'n-Nebeviyye ve iberuhâ: Fikhu's-sîre" (Erişim 07 Ağustos 2022); Uleymî, *Dürûs fi's-sîreti'n-nebeviyye ve iberuhâ: Fikhu's-sîre*.

Resul'ün (sav) Kendisini Kabilelere Sunması, 9) Medine'ye Hicret, 10) Savaşa İzin, 11) Gazveler, 12) Refik-i A'lâ'ya, 13) Mü'minlerin Anneleri.

6) MUVAFFAK SÂLİM NÛRÎ – FIKHU'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE: KİRÂA SİYÂSİYYE DA'VİYYE HAREKİYYE (2006)

Nûrî'nin eseri Dımaşk'ta 2006 yılında Dâru İbn Kesîr tarafından yayınlamıştır³⁹ ve 448 sayfadır.⁴⁰

7) ZEYD B. ABDİLKERÎM EZ-ZEYD – FIKHU'S-SÎRE (2007)

Zeyd b. Abdilkerîm ez-Zeyd'in eseri 1428/2007 yılında Riyad'da Dâru't-Tedmuriyye tarafından 735 sayfa olarak yayınlanmıştır.⁴¹

Zeyd'in eseri⁴²; mukaddime, medhal (giriş) ve yedi fasıldan oluşmaktadır. Fasil adları şöyledir: 1) Başlangıçtan Bi'setin Hemen Öncesinde Fıkhı's-Sîre, 2) Bi'setten Habeşistan'a Hicrete Fıkhı's-Sîre, 3) Hamza ve Ömer'in (r.anhumâ) Müslüman Olmasından İsrâ'nın Sonuna Kadar Fıkhı's-Sîre, 4) (Resûl'ün Kendisini) Kabilelere Sunmasından Hicrete Fıkhı's-Sîre, 5) (Resûl'ün) Medine'ye Varmasından Benû Kureyza Gazvesi'ne Kadar Fıkhı's-Sîre, 6) Hudeybiye'den Mu'te Gazvesi'nin Sonuna Fıkhı's-Sîre, 7) Mekke Fetminden Resûl'ün (sav) Vefatına Fıkhı's-Sîre.

8) MUNÎR MUHAMMED NECÎB EL-GADBÂN (Ö. 2014) – FIKHU'T-TEMKÎN FÎ'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (2010)

Gadbân'ın eseri Mansûra'da 1431/2010 yılında Dâru'l-Vefâ tarafından neşredilmiştir.⁴³

9) EKREM ZİYA EL-UMERÎ - MİN FIKHİ'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (2012)

Umerî'nin eseri Beyrut'ta Dâru İbn Hazm tarafından 2012 yılına yayınlanmıştır.⁴⁴

10) AHMED ES-SÂLİK VELED AHMED MAHMÛD - FIKHU'L-EVLEVİYYÂT MİN HİLÂLİ'S-SÛNNE VE'S-SÎRE (DOKTORA TEZİ - 2015)

Ahmed es-Sâlik Veled Ahmed Mahmûd tarafından Fas'ın Sâyis şehrindeki Sîdî Muhammed Bin Abdillâh Üniversitesi Edebiyat ve Beşeri İlimler Fakültesi'nde yapılmış doktora tezidir.⁴⁵ İsim itibarıyla fıkhı's-sîre ile ilgili gözükmektedir. Ancak teze ulaşıp inceleme imkânı bulamadığımız için içeriği hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz.

11) ABDULLÂH İBRÂHÎM EL-MÛSÂ - MUHÂDARÂT FÎ FIKHİ'S-SÎRE (2015)

Mûsâ'nın eseri Riyad'da 1425/2015 yılında Mektebetü'r-Rüşd tarafından yayınlamıştır.⁴⁶

39 Cezûlî, "Mâ üllife fî fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

40 "Fıkhı's-sîreti'n-nebeviyye: Kirâa siyâsiyye da'viyye harekiyye" (09 Eylül 2022).

41 Cezûlî, "Mâ üllife fî fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

42 Zeyd b. Abdilkerîm ez-Zeyd, *Fıkhı's-sîre* (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 1428).

43 Cezûlî, "Mâ üllife fî fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

44 Cezûlî, "Mâ üllife fî fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

45 Cezûlî, "Mâ üllife fî fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

46 Cezûlî, "Mâ üllife fî fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

12) ORHAN AKTEPE

- FIKHU'S SİRE İSLAMIN PRATIĞI RESULULLAH (SAV)'IN HAYATI (2017)

Ramazan Bûtî'nin *Fıkhı's-Siyre* adlı eserinin mütercimlerinden olan Orhan Aktepe⁴⁷ *Fıkhı's Siyre İslamın Pratiği Resulullah (sav)'ın Hayatı* adıyla eser yazmıştır ve 372 sayfadır.⁴⁸

Aktepe'nin eseri; altı bölümden oluşmaktadır. 1) Birinci bölüme ad verilmemiştir ve sîret-i nebeviyye'ye giriş mahiyetindeki bilgiler verilmiştir. Diğer bölümlerin adları şöyledir: 2) Doğumdan Bi'sete Kadar, 3) Bi'setten Biata, 4) Biat'tan Bedir'e, 5) Medine'den Hudeybiye'ye, 6) Hudeybiye'den Davetin Tamamlanmasına.

13) ÜSÂME FAHRİ EL-CÜNDÎ - FIKHU'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (KİRÂA CEDÎDE) (2019)

Cündî'nin eseri 1440/2019 yılında Mısır Evkâf Bakanlığı tarafından Kahire'de yayınlanmıştır ve 307 sayfadır.⁴⁹

Cündî'nin eseri; Mısır Vakıflar Bakanı Muhammed Muhtâr Cum'a Mebrûk'un takdimi, temhîd (giriş) ve iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım "Nebi'nin Doğumundan Onurlu Hicrete", ikinci kısım "Hicretten Veda Haccı'na" başlıklarını taşımaktadır. Eserde gazvelere yer verilmemiştir.

14) MUHAMMED EN-NECCÂR

- FIKHU'S-SİRE VE ZİLÂLU'N-NÜBÜVVE EL-ASRU'L-MEKKÎ (2021)

Neccâr'ın eseri Kahire'de 2021 yılında Dâru Müfekkirîne'd-Devle tarafından yayınlanmıştır ve 595 sayfadır.⁵⁰

15) İSA EL-ÂKÛB - FIKHU'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (TS.)

'Âkûb'un eseri Beyrut'ta Dâru'l-Fikr tarafından yayınlanmıştır ve baskı tarihi belirtilmemiştir.⁵¹

2.2. İÇERİK İTİBARIYLA FIKHU'S-SİRE'Yİ KONU EDİLEN ÇAĞDAŞ ESERLER

Fıkhı's-sîre adını taşımasa da bu içeriğe sahip eserler önceden beri yazılmıştır. Meselâ, Hanbelî fakih İbn Kayyim el-Cevziyye, "*Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-'ibâd*" adlı ansiklopedik mahiyetteki eserinde; Hz. Peygamber'in hayatı, günlük yaşayışı ve uygulamalarından çıkarılan dînî, ahlâkî, hukukî vb. hükümleri anlatmıştır.⁵² Bu nevi eserlerin günümüzde de yazıldığını görmekteyiz. Bunlar -tespit edebildiğimiz kadarıyla-, on tanedir ve hepsi Arapçadır. Dört tanesinin Türkçe çevirisi yapılmıştır. Aşağıda bunları ilk baskı tarihlerine göre listeleyip baskı bilgisi ile -varsa- Türkçe çevirisini belirteceğiz ve ulaşabildiklerimiz hakkında kısa bilgi vereceğiz.

47 Bûtî, *Fıkhı's-Siyre Peygamberimiz (S.A.V.)in Uygulamasıyla İslâm*.

48 Aktepe, *Fıkhı's Siyre İslamın Pratiği Resulullah (s.a.v)'ın Hayatı*.

49 Üsâme Fahri el-Cündî, *Fıkhı's-sîreti'n-nebeviyye (Kirâa cedîde)* (Kahire: Cumhûriyyetu Mısra'l-Arabiyye Vizâretü'l-Evkâf, 1440).

50 "Fıkhı's-sîre ve zilâlu'n-nübüvve el-Asru'l-Mekkî" (11 Ağustos 2022); "Fıkhı's-sîre ve zilâlu'n-nübüvve: el-Cüz'ü'l-evvel. el-Asru'l-Mekkî" (11 Ağustos 2022).

51 Cezûlî, "Mâ üllife fi fıkhı's-sîre" (4 Ocak 2018).

52 Mehmet Efendioğlu, "Zâdü'l-Meâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/63; Hacı Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/122; Taş, *Fıkhı's-Siyre*, 30.

1) MUSTAFA ES-SİBÂÎ (Ö. 1964) - ES-SÎRETÜ'N-NEBEVİYYE DÜRÛS VE İBER (1972)

Sibâî'nin eserinin çeşitli baskıları vardır. Beyrut'ta 1405/1985 yılında el-Mektebü'l-İslâmî tarafından yayınlanan 8. basımı 175 sayfadır.⁵³ Kitabın Türkçeye farklı çevirileri vardır:⁵⁴

Hz. Muhammed (sav) ve Hayatı (İbretler Öğütler), çev. M. Said Şimşek - Nezir Demircan (Ankara: İkbal Yayınları, 1976), 169 sayfa.

Peygamberimizin Hayatından Dersler ve İbretler, çev. Yusuf Yılmaz (İstanbul: Risale Yayınları, 3. Basım, 1987), 144 sayfa.

Hz. Muhammed (sav) ve Hayatı, çev. M. Sait Şimşek (Konya: Tekin Kitabevi, 1992), 184 sayfa.

Hz. Muhammed (sav) Siyer-i Nebi, (Riyad: International Islamic Federation, 1994), 198 sayfa.

Hz. Muhammed'in Hayatı: Dersler ve İbretler, çev. Hüseyin Sevmeye (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1991), 191 sayfa.

Sibâî'nin eseri; Adnan Zerzûr'un takdimi, müellifin mukaddimesi (önsözü), mukaddime ve altı fasıldan oluşmaktadır. Fasılların adları şöyledir: 1) (Hz. Peygamber'in) Bi'set Öncesi Hayatı, 2) Bi'setten İtibaren Sîret Hakkında, 3) Hicretten Sonraki Sîret Hakkında, 4) Hicretten Nebî'nin Medine'de İstikrarına Kadar Sîret Hakkında, 5) Resûl'ün Askerî Savaşları Hakkında, 6) Mekke Fethi'nden Resûl'ün Vefatına Kadar Meydana Gelen En Önemli Olaylar Hakkında.

2) SAİD HAVVÂ (Ö. 1989)

- EL-ESÂS Fİ'S-SÜNNE VE FİKHIHÂ ES-SÎRETÜ'N-NEBEVİYYE (1989)

Saîd Havvâ'nın eserinin ilk baskısı Kahire'de 1409/1989 yılında Dârü's-Selâm tarafından yapılmıştır. *el-Esâs fi's-sünne ve fikhuhâ* serisi toplam 15 cilttir. Üç ana bölümden oluşan eserde hadislerden hareketle Resûl-i Ekrem'in hayatının anlatıldığı birinci bölüm dört cilt olarak "Kısmü's-sünne", akâid konularının ve itikadî mezheplerin işlendiği ikinci bölüm ise üç cilt halinde "Kısmü'l-akâid" başlığıyla yayınlanmıştır. Bu iki kısım *el Esas fi's Sünne Siyretün Nebeviyye* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (10 cilt, ilk 6 cildi sünnet kısmı, birinci cildi 527, ikinci cildi 524, üçüncü cildi 517, dördüncü cildi 585, beşinci cildi 623, altıncı cildi ise 680 sayfa).⁵⁵ "Kısmü'l-akâid" in çevirisi *Hadislerle İslâm Akaidi* ismiyle de basılmıştır (5 Cilt, çev. M. Ahmet Varol vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts., birinci cildi 560, ikinci cildi 532, üçüncü cildi 460, dördüncü cildi 495, beşinci cildi 452 sayfa). İbadet ve cihadla ilgili konuların ele alındığı üçüncü bölüm ise yedi cilt olarak "Kısmü'l-ibâdât" başlığıyla yayınlanmış ve *Hadislerle İbadet Ansiklopedisi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (12 Cilt, çev. M. Ahmet Varol vd. İstanbul: Aksa Yayın, ts.).⁵⁶

el-Esâs fi's-sünne ve fikhuhâ serisinin aynı yayınevi tarafından 1416/1995 yılında yapılan üçüncü baskısında birinci kısma "es-Sîretü'n-nebeviyye" adı verilmiş olup dört ciltten oluşmaktadır. Ciltlere müteselsil sayfa numarası verilmiş olup toplam 2204 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁷

Havvâ'nın eserinin "es-Sîretü'n-nebeviyye" adlı kısmı; nâşirin mukaddimesi, müellifin mukaddimesi, altı bab ve sonuçtan meydana gelmektedir. Babların başlıkları şöyledir: 1) Başlamasından Şerefli Nübüvete Kadar (Hz. Peygamber'in) Sîreti Hakkında, 2) Bi'setten Medine'de İstikrarına Kadar, 3) Medine'de İstikrardan Vefatına Kadar, 4) (Hz. Peygamber'in) Nitelikleri, Özellikleri ve Şemâilî Hakkında, 5) Resûl'ün (sav) Mucizeleri Hakkında, 6) Resûl'ün (sav) Etrafındaki Şeref Çemberleri (Takdim; Ümmetin Fazileti; Arapların, Kureyş'in ve Bazı Kabilelerin Fazileti; Âl-i Beyti, Ashâbı).

53 Mustafa es-Sibâî, *es-Sîretü'n-nebeviyye Dürûs ve iber* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985).

54 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "İSAM Kütüphanesi" (23 Temmuz 2022).

55 Saîd Havvâ, *el Esas fi's Sünne Siyretün Nebeviyye*, çev. Abdurrahim Ali Ural vd. (İstanbul: Aksa Yayın, 1991).

56 Hilal Görgün, "Saîd Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/561; İSAM, "İSAM Kütüphanesi" (13 Eylül 2022).

57 Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-sünne ve fikhuhâ es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1416/1995).

3) MÜNİR MUHAMMED NECİB EL-GADBÂN, EL-MENHECÜ'L-HAREKÎ Lİ'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (1995)

Gadbân'ın daha önce iki cilt halinde basılan eseri Ürdün'de 1411/1995 yılında Mektebetü'l-Menâr tarafından ilk iki cilt tek cilt halinde olmak üzere üç cilt halinde yayınlamıştır (ilk iki cilt 446 sayfa, üçüncü cilt 210 sayfa).⁵⁸ Eser, *Nebevi Hareket Metodu Teori ve Pratik* adıyla Türkçe çevrilmiş ve iki cilt halinde (472 + 372 sayfa) yayımlanmıştır.⁵⁹

Gadbân'ın eseri; önsöz, "Nebevî Hareket Metodu ile Ne Kastediyoruz?" başlığı, ikisi Mekke, ikisi Medine dönemine ait "merhale" adlı dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Merhalelerin başlıkları şöyledir: (Mekke dönemi:) 1) Gizli Davet ve Gizli Örgütlenme, 2) Açık Davet ve Gizli Örgütlenme; (Medine dönemi:) 1) Devletin Kuruluşu (Hendek Gazvesi ile sona eriyor), 2) Allah'ın Yardımı ve Fetih Merhalesi / Siyâsî Cihat ve Risâletin Zaferi (Hudeybiye Antlaşması'ndan Hz. Peygamber'in vefatına kadar uzanıyor).

4) SÂLİH AHMED EŞ-ŞÂMÎ - ES-SÎRETÜ'N-NEBEVİYYE TERBİYYETÜ ÜMME VE BİNÂU DEVLE (2002)

Şâmî'nin eseri Beyrut'ta 1423/2002 yılında el-Mektebü'l-İslâmî tarafından yayımlanmıştır.⁶⁰ Aynı yayınevini 1425/2014 yılında yayınladığı 3. basımı 359 sayfadır.⁶¹

Şâmî'nin eseri; mukaddime, araştırma metodu, önsöz, dört kısım ve sonuçtan meydana gelmektedir. Kısımların başlıkları şöyledir: 1) Mekke'de Davet Hareketi, 2) Hicret, 3) Medine Dönemi (Devletin Kuruluşu), 4) Dinin Sâbitelerinin (Korunmasının) Vasiyet (Tavsiye) Edilmesi (Veda Hutbesi).

5) ALİ MUHAMMED ES-SALLÂBÎ - DÜRÛS VE İBER FÎ TERBİYETİ'L-ÜMME VE BİNÂİ'D-DEVLE (2000) / ES-SÎRETÜ'N-NEBEVİYYE ARZU VEKÂİ' VE TAHLÎLU AHDÂS DÜRÛS VE İBER (2004)

el-Mektebetü's-Şâmiletü'z-Zehebiyye programında Sallâbî'nin *Dürûs ve iber fî terbiyeti'l-ümme ve binâi'd-devle* adlı eseri (3 Cilt, 1421/2000) de yer almaktadır. Kitabın baskısı ile ilgili başka bilgi verilmemiştir. Kitap, programa 10 cilt, 1723 sayfa olarak aktarılmıştır. Eser, Cidde'de 2008 yılında Âlemü'l-Ma'rife tarafından yayımlanmıştır.⁶² Sallâbî'nin bu eserinin içeriği, *es-Sîretü'n-nebeviyye Arzu vekâi' ve tahlîlu ahdâs dürûs ve iber* adlı eseri ile aynıdır. Son eser, Dimaşk ve Beyrut'ta 1425/2004 yılında Dâru İbn Kesîr tarafından iki cilt olarak yayımlanmıştır. Birinci cildi 752 sayfa, ikinci cildi 768 sayfadır.⁶³ Başka baskıları da yapılmıştır. Örneğin Beyrut'ta 1429/2008 yılında Dâru'l-Ma'rife tarafından 7. basımı yapılmıştır ve 933 sayfadır.⁶⁴

Sallâbî'nin eseri; mukaddime, on yedi fasıl ve sonuçtan oluşmaktadır. Fasılların başlıkları şöyledir: 1) Vahiy Nâzil Olana Kadar Bi'setten Önceki En Önemli Tarihî Olaylar, 2) Vahyin Nüzûlü ve Gizli Davet, 3) Açık Davet ve Müşriklerin Onunla Savaşma Yöntemleri, 4) Habeşistan'a Hicret, Tâif Mihneti (Eziyeti, Çilesi) ve İsrâ Mihneti, 5) (Hz. Peygamber'in) Kabileleri Dolaşması ve Sahâbenin Medine'ye Hicreti, 6) Nebî (sav) ve Arkadaşı Sıddîk'ın (ra) Hicreti, 7) Medine'de İslam Devletinin Dayanakları, 8) Büyük Bedir Gazvesi, 9) Uhud Gazvesi, 10) Uhud ve Hendek Arasındaki En Önemli Olaylar, 11) Ahzâb Gazvesi, 12) Ahzâb Gazvesi ve Hudeybiye Arasındaki Önemli Hâdiseler, 13) Açık Fetih (Hudeybiye Antlaşması), 14)

58 Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân, *el-Menhecü'l-harekî li's-sîreti'n-nebeviyye* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1411/1995).

59 Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân, *Nebevi Hareket Metodu Teori ve Pratik*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991).

60 Cezûlî, "Mâ üllife fî fikhi's-sîre" (4 Ocak 2018).

61 Sâlih Ahmed eş-Şâmî, *es-Sîretü'n-nebeviyye terbiyyetü ümme ve binâu devle* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1425/2014).

62 Cezûlî, "Mâ üllife fî fikhi's-sîre" (4 Ocak 2018).

63 İSAM, "İSAM Kütüphanesi" (23 Temmuz 2022).

64 Ali Muhammed es-Sallâbî, *es-Sîretü'n-nebeviyye Arzu vekâi' ve tahlîlu ahdâs dürûs ve iber* (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1425/2004).

Hudeybiye ve Mekke'nin Fethi Arasındaki Önemli Olaylar, 15) Mekke'nin Fethi Gazvesi, 16) Huneyn ve Tâif Gazvesi, 17) Tebûk Gazvesi ('Usra Gazvesi) (Tebûk gazvesi sonrasında Hz. Peygamber'in vefatına kadar anlatılıyor).

6) ABDÜLAZİZ B. ABDİLLÂH EL-HUMEYDÎ - ET-TÂRÎHU'L-İSLÂMÎ MEVÂKİF VE İBER ES-SİRETÜ'N-NEBEVİYYE (2005)

Humeydî'nin eseri sekiz cilt olarak yayınlanmıştır. İlk dört cildi İskenderiye'de 1418/1997 yılında Dârü'd-Da' ve tarafından iki cilt içinde yayınlanmıştır. İlk cilt 181, ikinci cilt 200, üçüncü cilt 194, dördüncü cilt 201 sayfadır. Kitabın son dört cildi İskenderiye ve Cidde'de 1418/1998 yılında Dârü'd-Da' ve ve Dârü'l-Endelüs el-Hadra tarafından iki cilt halinde yayınlanmıştır. Beşinci ve altıncı cilt 215'er sayfa, yedinci cilt 239, sekizinci cilt ise 214 sayfadır.⁶⁵

Humeydî'nin İskenderiye'de 1426/2005 yılında Dârü'd-Da' ve tarafından *es-Sîretü'n-Nebeviyye Dürûs ve İber* adında yayınlanan eseri de vardır.⁶⁶ İsminden bunun bir önceki eserin kısaltılmış hali olduğu anlaşılmaktadır. Eseri inceleme imkânı bulamadığımız için kesin bir şey diyemiyoruz.

7) ALİ MUHAMMED ES-SALLÂBÎ – GAZEVÂTÜ'R-RESÛL SALLALLÂHU ALEYHİ VE SELLEM DÜRÛS VE İBER VE FEVÂİD (2007)

Sallâbî'nin eseri Kâsım Abdullâh İbrahim tarafından neşre hazırlanmış ve Kahire'de 1428/2007 yılında Müessesetü İkra' tarafından 367 sayfa olarak yayınlanmıştır.⁶⁷

Sallâbî'nin eseri; mukaddime, temhîd (giriş) ve on üç fasıldan meydana gelmektedir. Fasılların başlıkları şöyledir: 1) Büyük Bedir Gazvesi, 2) Benû Kaynukâ' Gazvesi, 3) Uhud Gazvesi, 4) Benû'n-Nadîr Gazvesi, 5) Zâtürrikâ' Gazvesi, 6) Bedrû'l-Muavvad ve Dûmetülcendel Gazvesi, 7) Benû'l-Mustalik Gazvesi, 8) Ahzâb Gazvesi, 9) Hayber Gazvesi, 10) Mu'te Seriyyesi, 11) Mekke'nin Fethi Gazvesi, 12) Huneyn ve Tâif Gazvesi, 13) Tebûk Gazvesi ('Usra Gazvesi).

8) AHMED FERİD - VAKAFÂT TERBEVİYYE MEA'S-SİRETİ'N-NEBEVİYYE (2009)

Ferîd'in eseri İskenderiye'de 2009 yılında Dârü'l-Akîde tarafından 400 sayfa olarak yayınlanmıştır.⁶⁸ Eserin Türkçe çevirisi, *Fikhu's-Sîre Rasulûllah Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in Hayatından İmanî Dersler* (çev. M. Ahmed Varol - Oktay Yılmaz, İstanbul: Guraba Yayınları, 3. Basım, 2019) adıyla yayınlanmıştır ve 551 sayfadır.⁶⁹

Ferîd'in eseri; mukaddime ve 20 ana başlıktan (bölümden) oluşmaktadır. Bölümlerin başlıkları şöyledir: 1) Temhîd (Giriş), 2) Mustafa'nın (as) Doğumundan Önce Meydana Gelen Önemli Olaylar ve İbretli Gelişmeler, 3) (Hz. Peygamber'in) Mübarek Doğumuyla Nebvî Bi'set Güneşinin Doğuşu Arasında Olanlar, 4) Vahyin Başlamasından Mübarek Hicret Arasında Olanlar, 5) Mekke'den Medine'ye Mübarek Hicret, 6) Nebî'nin (sav) Medine'ye Gelmesi ve Büyük Bedir Gazvesi Arasında Olanlar (Bu aşamayı, "Peygamber Şehrinde İslam Devletinin Kurulması" olarak isimlendirmemiz mümkündür), 7) Büyük Bedir Gazvesi, 8) Bedir'den Sonra Uhud'dan Önce Meydana Gelen Olaylar, 9) Uhud Gazvesi, 10) Uhud Gazvesi ile Hendek Gazvesi Arasında Olanlar, 11) Ahzâb Gazvesi ve Benû Kureyza Gazvesi, 12) Ahzâb ve Benû Kureyza Hâdiselerini Takip Eden ve Hudeybiye Öncesi Meydana Gelen Olaylar, 13) Hudeybiye Antlaşması, 14)

65 İSAM, "İSAM Kütüphanesi" (23 Temmuz 2022).

66 Cezûlî, "Mâ üllife fi fikhi's-sîre" (4 Ocak 2018).

67 Ali Muhammed es-Sallâbî, *Gazevâtü'r-Resûl sallallahu aleyhi ve sellem Dürûs ve iber ve fevâid*, haz. Kâsım Abdullâh İbrahim (Kahire: Müessesetü İkra', 1428/2007).

68 Ahmed Ferîd, *Vakafât terbeviyye mea's-sîreti'n-nebeviyye* (İskenderiye: Dârü'l-Akîde, 2009).

69 Ahmed Ferîd, *Fikhu's-Sîre Rasulûllah Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in Hayatından İmanî Dersler*, çev. M. Ahmed Varol - Oktay Yılmaz (İstanbul: Guraba Yayınları, 2019).

Hudeybiye Antlaşması ve Mekke'nin Fethi Arasında Olanlar, 15) Mekke'nin Fethi, 16) Huneyn Gazvesi ve Tâif Kuşatması, 17) Tebûk Gazvesi ve Geride Kalan Üç Kişinin Kıssası, 18) Heyetler Yılı, 19) Veda Haccı, 20) Nebî'nin Vefatı.

9) SEMÎRE ZÂYİD - DÜRÛS MİNE'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE (2013)

Zâyid'in eseri Dımaşk'ta 2013 yılında 1126 sayfa olarak neşredilmiştir.⁷⁰

3. ÜÇ FIKHU'S-SÎRE ESERİNİN TANITIMI VE MUKAYESESİ

Yukarıda da belirttiğimiz üzere “fıkhu's-sîre” adıyla eser yazımı Muhammed el-Gazzâlî ile başlamış (1965), Ramazan el-Bûtî ile devam etmiş (1967), bunların ilgi ve kabul görmesi üzerine başka eserler de yazılmıştır ve hâlen yazılmaya devam etmektedir. Zikredilen iki eser ile birlikte bu alanda en dikkat çeken diğer bir eser Munîr el-Gadbân'a aittir (1989). Bu üç eser –görebildiğimiz kadarıyla-, “fıkhu's-sîre” alanının en önemli ve yaygın eserleri olup daha sonra bu konuda yazılanlara örneklik teşkil etmişlerdir. “Fıkhu's-sîre” denildiğinde akla ilk anda bu eserler gelmektedir. Türünün en iyi örnekleri olmaları yanında Türkçe çevirileri olmasının da etkisiyle ülkemiz okuyucularınca yakından tanınmaktadırlar. “Fıkhu's-sîre” adlı eserlerin hepsini –hatta ayrıntılı olarak bu üç eseri- tanıtıp karşılaştırmanın bir makale boyutunun çok üstünde olduğu açıktır. Onun için az önce zikrettiğimiz hususları dikkate alarak belirtilen üç eserin tanıtım ve mukayesesi ile yetineceğiz. Bu, “fıkhu's-sîre” literatürü içeriğinin daha iyi tanınması ve anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

3.1. ESERLERİN TANITIMI

Gazzâlî, Bûtî ve Gadbân'ın eserlerini; takip ettikleri metot, hedefleri, konuların işleniş tarzı, içerikleri ve kaynakları açısından çok ayrıntıya girmeden tanıtmaya çalışacağız.

3.1.1. MUHAMMED EL-GAZZÂLÎ - FIKHU'S-SÎRE

Gazzâlî'nin *Fıkhu's-sîre* adlı eserinin, Dârü'l-Kalem (Beyrut 2006) baskısını esas alarak tanıtacağız.

1) METOT VE HEDEF

Gazzâlî eserinin mukaddimesinde günümüzde müslümanların sîret hakkında basit ve sathî malumata sahip olduklarını; siyretin, müslümanların takip ettikleri üsve-i hasene (en iyi rol model) ve yüce şeriâtın kaynağı olduğunu, eserinde Resulullah'ın (sav) siyretini doğru bir şekilde vermek ve olayların hikmet ve tefsirlerini ortaya koymak için azami gayret sarf ettiğini belirtir.⁷¹

Gazzâlî takip ettiği metodu ve hedefini şöyle açıklar:

Yeni (olayları) tarihçiler yorumlamaya, sebeplere inmeye, dengeli olmaya ve çeşitli olayları belli bir akış içinde birbirine bağlamaya pek yatkındırlar ve takip ettikleri metodun en iyi yönü budur. Eski tarihçiler ise bütün rivayetleri toplamaya, rivayet senetlerini incelemeye ve olayların en ince noktasını dahi kaydetmeye gayret etmektedirler. Onların tespit ettiği bol miktardaki doküman içinde yerinde kullanılmış ve en iyi şekilde şahitlendirilmiş çok dikkat çekici materyaller bulunmaktadır.⁷²

Gazzâlî, kendisinin bu çalışmasında eski ve yenilerin metodunu; her ikisinin iyi yönlerini içeren yeni bir üslup içinde birleştirdiğini, ayrıntıları tek bir mana etrafında toplayıp birbirine bağladığını ifade eder. Sonra da konunun anlaşılmasını, gerçek yönünün ortaya çıkmasını ve zihinlerde kavranılabilecek hale gelmesini

70 Cezûlî, “Mâ üllife fi fıkhu's-sîre” (4 Ocak 2018).

71 Gazzâlî, *Fıkhu's-sîre*, 5, 6, çev. 10.

72 Gazzâlî, *Fıkhu's-sîre*, 6, çev. 10, 11.

sağlayan diğer nass ve rivayetleri serdettiğini belirtir. Bunu yaparken siyretin imanı artırmasını, ahlaki güzelleştirmesini, mücadele ruhunu alevlendirmesini, Hakka sarılıp ona sadık kalmaya teşvik etmesini ve bütün bunlara ait ilginç misallerle donanmasını hedef edindiğini söyler.⁷³

Gazzâlî, siyeri, bir askerın komutanı veya bir takipçinin efendisi yahut bir öğrencinin üstadı hakkında yazdığı gibi yazdığını ve tarafsız bir tarihçi olmadığını belirterek,⁷⁴ siyer-i nebiye bir mü'min olarak yaklaştığını açıkça beyan eder.

2) KONULARIN İŞLENİŞ TARZI

Gazzâlî, olayları anlatırken onların yorum ve değerlendirmesini yapmakta, çıkarılacak ibret, ders ve hükümleri belirtmektedir. Muhtemelen bundan dolayı –iki yer dışında⁷⁵- konu sonlarında “Dersler ve İbretler” gibi başlık kullanmamıştır. Ondan sonra fikhu's-sîre alanında yazılan eserlerden inceleyebildiklerimizde ise önce olay anlatılmakta ardından yorum ve değerlendirmesi yapılmakta, ondan çıkarılacak ibret, ders ve hükümler belirtilmektedir. Gazzâlî, olayları ayrıntıya girmeden anlatmaktadır.

3) İÇERİK

Gazzâlî'nin eseri; mukaddime, on bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Mukaddimedede kitabın yazılma nedeni ve hedefinden, takip edilen metottan söz edilir. Eserin tarafsız bir tarihçi olarak değil mü'min olarak yazıldığı belirtilir.

Mukaddimededen sonra “*Bu Kitaptaki Hadisler Hakkında*” başlığı altında eserdeki hadislerin tahrîcinin Muhaddis Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1999) tarafından yapıldığı belirtilir. Gazzâlî, Elbânî tarafından hadislerin tahrîc ve ta'lîkini (sıhhat durumu ile değerlendirmesini) yapmasının kendisini sevindirdiğini belirtir, ona ve bu işe gönüllü olanlara teşekkür eder. Onun bu ifadesinden Elbânî'nin bu işi Gazzâlî'nin talebi üzerine değil, gönüllü olarak yaptığı anlaşılmaktadır. Bu durum Elbânî'nin esere verdiği önemi göstermektedir.

Gazzâlî, siyeri içeriğine göre bölümlere ayırarak işlemiştir. Onun eserinde ele aldığı konular, bölümlerin ana başlıklarını dikkate alarak ifade edecek olursak şöyledir:

Birinci bölüm, “Risâlet ve İmâmet” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm sîret-i nebeviyyeye giriş mahiyetinde olup şu konular üzerinde durulmuştur: Eski medeniyetler üzerinde putperestliğin hâkimiyeti, son risâletin özellikleri, bi'set (peygamber gönderilme) zamanında Arapların durumu, Peygamberimizin eğitimci yönü, Sünnetin Kitap nezdindeki yeri, Peygamber'in (sav) beşerî yönü ve onda meydana gelen hârikulâde olaylar (mucizeler).

İkinci bölüm, “Doğumundan Peygamberliğine Kadar Geçen Süre” başlığını taşımakta olup şu konular hakkında bilgi verilmiştir: Hz. Peygamber'in (sav) nesebi, doğumu, süt emzirilmesi, göğsünün yarılması, Râhib Bahîra olayı, çalışma hayatı, Ficâr harbi, Hilfû'l-fudûl ve Hz. Peygamber'in buna katılması, Hz. Hatice ile tanışıp onun adına ticaret yapması ve onunla evlenmesi, Kâbe hakkında kısa bilgi, Hz. Peygamberin Kâbe'nin yenilenmesine katılması, bi'setten önce puta tapmayıp hakkı arayanlar, Hz. Peygamber'in Hirâ mağarasında uzlete çekilmesi ve kırk yaşına doğru orda iken ilk vahyin indirilmesi, bu olayın onun üzerindeki etkisiyle Hz. Hatice'nin yanına gelmesi, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'i teskin etmesi ve Varaka b. Nevfel'in yanına götürmesi.

73 Gazzâlî, *Fikhu's-sîre*, 6, çev. 11.

74 Gazzâlî, *Fikhu's-sîre*, 6.

75 Muhammed el-Gazzâlî, *Fikhu's-sîre* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1427/2006), 173, çev. 163 “(Hz. Peygamber'in Gizliden Hicreti İçin) Tedbir Almasından Çıkarılacak Ders”; 265, çev. 257 “Uhud Gazvesi'ndeki “Musibetten Çıkarılacak İbretler” başlığını kullanmıştır. Bir yerde ise, kitabın aslında olmayıp eser Şâmî'ye aktarılırken köşeli parantez içinde konulmuş Uhud Gazvesi ile ilgili “Dersler ve İbretler” başlığı vardır (s. 269).

Üçüncü bölüm, “Davet Cihâdî” başlığını taşımakta olup Mekke dönemi Birinci Akabe Biati’ne kadar anlatılmaktadır. Burada şunlar işlenmiştir: Hz. Peygamber’in insanları uyarmasını isteyen âyetin inmesi üzerine davete başlaması, Mekke’de inen sûrelerin içeriği, ilk müslümanlar, davetin açığa vurulması ve gösterilen tepkiler, Ebû Tâlib’in Hz. Peygamber’i himaye etmesi, müslümanların gördükleri zulüm ve işkence, baskı ve işkenceden istedikleri neticeyi elde edemeyen müşriklerin görüşme yoluyla uzlaşma sağlamaya çalışması, Habeşistan’a hicret, Hz. Hamza ve Hz. Ömer’in müslüman olmaları, müslümanların muhasara altında tutulması, Ebû Tâlib ve Hz. Hatice’nin vefat ettiği hüznün senesi, Hz. Peygamber’in Tâife gidişi, İsrâ ve Miraç olayı.

Dördüncü bölüm, “Genel Hicret: Başlangıç ve Sonuçları” başlığını taşımakta olup Birinci Akabe Biati’nden itibaren Mekke döneminin geriye kalan kısmı ele alınmaktadır. Bu kısımda şunlar anlatılmıştır: Medinelilerin Yahudilerle komşu oldukları, Yahudilerin yakında Allah’ın peygamber göndereceğini ve kendilerinin ona tabi olacağını söylemelerine rağmen Hz. Peygamber’e inanmadıkları, Mekke ve Medine arasındaki ekonomik, dinî ve sosyal yapı açısından farklar, Birinci ve İkinci Akabe Biati, Medine’ye ilk hicret edenler, Dâru’n-nedve’de Hz. Peygamber’i öldürme kararı alınması, Resûlullah’ın (sav) hicreti ve Medine’ye varışı.

Beşinci bölüm, “Yeni Toplum İnşasının Temelleri” başlığını taşımakta olup Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra orada yeni müslüman toplum oluşturma amacına yönelik ilk icraatları hakkındadır. Burada şu konular üzerinde durulmuştur: Mescid inşası, ensâr ve muhâcir arasında kardeşlik ilanı, Yahudiler ile ilişkiyi düzenleyen antlaşma (vesîka) yazılması, ashâbın üstünlüğü ve fazileti, ezanın meşrû kılınışı, ibadetin mana ve önemi, Hz. Peygamber’e Medineli müslümanların ilgisi ve insanların onda gördükleri olgunluk numuneleri.

Altıncı bölüm, “Kanlı Mücadele” başlığını taşımakta olup Medine döneminin Hudeybiye Umresi’ne kadarki olayları anlatılmış, ağırlıklı olarak seriyye ve gazveler üzerinde durulmuştur. Burada şunlar hakkında bilgi verilmiştir: Cihada hazırlık aşaması, seriyyeler, Abdullah b. Cahş Seriyyesi, Bedir Savaşı, Bedir zaferinin Araplar üzerindeki etkisi, Yahudilerle Müslümanlar arasında mücadelenin başlaması, Kureyş ile çatışmalar, Uhud Harbi, Hamrâülesed Gazvesi, Uhud Harbi’nin izleri, Benû Nadîr’in Medine’den çıkarılması, Recî’ ve Bi’rûmaûne olayları, Son Bedir (Ebû Süfyân’ın Uhud’dan ayrılırken söz verdiği randevu için yola çıktıktan sonra geri dönmesi), Dûmetülcendel harekâtı, Benû Mustalik Gazvesi, İfk (İftira) olayı, Ahzâb (Hendek) Gazvesi, Benû Kureyza Gazvesi.

Yedinci bölüm, “Yeni Bir Tavrı” başlığını taşımakta olup Medine döneminin Hudeybiye Umresinden Veda Haccı’na kadar olan olaylar anlatılmıştır. Ele alınan konular şunlardır: Umre için yola çıkılması ve Hudeybiye’ye varılması, müşriklerin müslümanları Mekke’ye sokmamak istemesi üzerine iki taraf arasında yapılan müzakereler, Rıdvân Biati, Hudeybiye Antlaşması, Hudeybiye sonrası olaylar, Hayber Gazvesi, Habeşistan muhacirlerinin dönüşü, Necid taraflarına seriyyeler gönderilmesi, hükümdar ve emirlere gönderilen mektuplar, Kaza Umresi, Mu’te Savaşı, Zâtüsselâsil Seriyyesi, Mekke’nin Fethi, Huneyn Savaşı, Tâif kuşatması, Tâif’ten Mekke’ye, Mekke’den Medine’ye dönüş, Tebûk Gazvesine katılma konusunda mü’min ve münafıkların tutumu, Tebûk Gazvesi, Dırâr Mescidi olayı, Arap heyetlerin İslam’a girmek için Medine’ye gelmesi, Hz. Ebû Bekir’in insanlara hac yaptırmayı, putperest ve ehl-i kitap heyetlerin İslam hakkında bilgi almak için Medine’ye gelmesi.

Sekizinci bölüm, “Müminlerin Anneleri” başlığını taşımaktadır. Burada İslam’daki çok evliliğe izin verilmesine yapılan itirazlara cevap verilmiş ve Hz. Peygamber’in çok evliliğinin nedenleri izah edilirken yaptığı evliliklerden kısaca söz edilmiştir.

Dokuzuncu bölüm, “Veda Haccı” başlığını taşımakta olup İslam’ın Arap Yarımadasında istikrar kazanması, Veda Haccı ve akabinde Medine’ye dönüş anlatılmıştır.

Onuncu bölüm, “En Yüce Dost” başlığını taşımaktadır. Nebi’nin (sav) hastalanması, bu esnadaki olaylar ile emir ve tavsiyeleri, vefatı ve bunun müslümanlar üzerindeki etkisi belirtilmiştir.

Sonuçta, Rasûlullah'ın (sav) vefatından hemen sonra İslâm ile putperestler arasında tekrar amansız bir mücadele başladığı, müslümanların dinlerine sadakat gösterip putperestliği belini bir daha doğrulamayacak şekilde ortadan kaldırdıkları, kısa zamanda büyük fetihler gerçekleştirildiği, İslâm'ın bu büyük şerefli tarihinden sonra artık ümmetine hükmedemez hale geldiği, bugünkü medeniyetin dinin hayat hükmetmesine izin vermediği, diğer dinlerin de kenara çekildiği, İslâm'ın iki ana kaynağı Kitab ve Sünnet'in muhafaza edilmesine rağmen müslümanlar arasına hurafe ve şekilciliğin yayıldığı, hak-bâtıl mücadelesinin geçmişten günümüze amansız devam ettiği, müslümanların çok çalışması gerektiği ifade edilir. Bugün dünyanın İslâm'a niçin muhtaç olduğunun açıklaması yapılır. Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet hakkıyla incelemeden asla anlaşılmayacağı belirtilir.

4) KAYNAKLAR

Gazzâlî'nin ağırlıklı olarak hadis kitapları ile İbn İshâk'ın (ö. 151/768) siyerinden (*es-Sîre/es-Siyer ve'l-meğâzî*) yararlandığı görülmektedir. O, mukaddimede eskilerin ve yenilerin yazdığı siyer kitaplarından da çok faydalandığını belirtmesine rağmen⁷⁶ metinde en fazla İbn İshâk'ın (ö. 151/768), sonra İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) adını zikretmiştir. Bunların dışında bazı siyer, tabakat, tarih ve tefsir kitaplarından yararlanmışır. Gazzâlî'nin bazen ismini değil vasfını belirttiği kişileri veya yazar adını belirtmediği kitap türünü zikrettiği de olmaktadır.⁷⁷

Gazzâlî, eserinde dipnot kullanmamış, metin içinde bilginin alındığı kaynağın veya müellifinin adını söylemekle yetinmiş, kitabın sonuna kaynaklar listesini eklememiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi eser yazıldıktan sonra Nâsiruddîn el-Elbânî kitaptaki hadislerin tahrîc ve ta'lîkini yaparak dipnotlarda belirtmiştir. İslam dünyasında ilgi gören ve birçok baskısı yapılan kitapta atıfların dipnotta belirtilmemesi ve sonuna kaynakça listesi eklenmemesi bir eksiklik olarak gözükmektedir.

3.1.2. RAMAZAN EL-BÛTÎ - FIKHU'S-SÎRE

Bûtî'nin *Fikhu's-sîre* adlı eserinin, *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye me'a mücez li hilâfeti'r-râşide* adıyla yayınlanan baskısını (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır - Dâru'l-Fikr, 1411/1990) esas olarak tanıtacağız.

Bûtî, 10 Eylül 1968 tarihli⁷⁸ "*İkinci Baskının Mukaddimesi (Önsözü)*"nde, bu kitabı, Hz. Peygamber'in (sav) siyerine ilgi duyan ve ondan çıkarılacak hüküm, ders ve öğütleri öğrenmek isteyenlere takdim ettiğini, kitabın daha güzel ve verimli olabilmesi için bu baskıda, pek çok bölüme ilavelerde bulunduğunu ve kitabı yeniden gözden geçirip tashih ettiğini belirtir.⁷⁹

1) METOT VE HEDEF

Bûtî, "*İkinci Baskının Mukaddimesi (Önsöz)*"ünde, Hz. Peygamber'in hayatını yazmada ve değerlendirmede, bilinçli olarak çağımızda ortaya konan yanlışları tashih edecek bir yöntem takip ettiğini, bunun, oryantalist ve Batıcı yazarların 19. asrın sonunda ortaya attıkları ve etkileri hâlâ devam eden hata ve gereksiz polemikleri gözler önüne seren bir yöntem olduğunu belirtir.⁸⁰

Bûtî, Hz. Muhammed'in (sav) hayatına dair saptırıcı fikirler ileri süren ekolün ortaya çıkmasındaki en önemli âmilin, Arap aydınların gözlerini kamaştıran Avrupa'daki bilimsel gelişmeler olduğunu söyler. Batı'nın gelişmesi karşısında gözleri kamaşan bu aydınların, müslümanların İslâm'a, Batılıların Hıristiyanlığa baktığı gibi bakmadıkça İslâm dünyasında herhangi bir gelişmenin olamayacağı kanaatine vardıklarını, buna paralel olarak İslâm'daki gaybî her konuyu maddî ölçüler içinde ele almayı gerekli gördüklerini belir-

76 Gazzâlî, *Fikhu's-sîre*, 6, çev. 10.

77 Örnek olarak bk. Gazzâlî, *Fikhu's-sîre*, 33, çev. 34 (müfessirler); çev. 288 [siyer kitap(lar)ı]; 313, çev. 306 (ulemadan bazıları); 222, çev. 211 (Avrupalı müsteşrikler); 147, çev. 140 (bazı yazarlar).

78 Atik Aydın çevirisinde tarih sehven 1 Nisan 1991 yazılmıştır. Bûtî, *Fikhu's-Siyre*, 26.

79 Bûtî, *Fikhu's-sîre*, 9, Aydın çev. 21.

80 Bûtî, *Fikhu's-sîre*, 9, Aydın çev. 21.

tir. Onlar, bilimin kabul etmediği gaybî hiçbir esasa inanılmaz ve bilimsel keşiflerin desteklemediği hiçbir mucize kabul edilmezse, bilim ve gelişme bakımından Avrupa'ya yetişebileceklerini sanmışlardır.⁸¹

Bûtî, “dinde reform” olarak adlandırılan bu çalışmaların ilk nüvelerinin böyle ortaya çıktığını, gerçek din hiçbir zaman bozulmadığı için reforma ve reformcuya ihtiyacı olmadığını, reformun ilk tezahür ettiği alanın Hz. Peygamber'in hayatı olduğunu ifade eder. Onun verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber'in (sav) hayatı, Avrupa rasyonalizmi ve modern bilim ışığı altında ele alınmaya başlanmıştır. (Muhammed) Hüseyin Heykel'in (1888-1956) *Muhammed'in Hayatı* adlı kitabı, bu konuda öncülük eden ilk denemedir. O, bilim olmadan Hz. Muhammed'in hayatının doğru bir şekilde anlaşılamayacağı fikrini ortaya atmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Muhammed'in (sav) hayatında Kur'ân dışında yaşanmış herhangi mucizeden söz etmek mümkün değildir. O dönemde Ezher Üniversitesi rektörü olan (Muhammed Mustafa) Merâğî (1881-1945), herkesten daha önce davranarak kitaba övgülerde bulunmuş ve atılan bu adımı tebrik etmiştir. İslâm'ı ve Hz. Peygamber'in hayatını bilimsel yöntemle ele alan diğer bir kişi ise Muhammed Ferîd Vecdî'dir (1878-1954). O, bu konuda bir dizi makale yazmış ve Kitap ve sünnetten yüz çevirme pahasına da olsa, bu yöntemle bağlı kalmayı esas almıştır. Bu, sahîh ve mütevâtir olarak nakledilse de aklı, gaybî esaslara, mucizelere üstün tutan ve ilim sahibi olmayı, insanın duygu ve şuur alanına giren her şeyi inkâr etmeye bağlayan bir yöntemdir. Bûtî, bu kitapta en önemli işinin, bu ekolün kalıntılarını izale etmek olduğunu belirtir.⁸²

Bûtî, kitabında konuları ele alırken ilkeler ve hükümleri istinbat etme esasına dayanan akademik metodu kullandığını, kendisine göre faydası olsa bile salt edebî yöntemden uzak durduğunu, zira bu kitabı takdim edeceği ilk çevrenin üniversite çevresi olduğunu belirtir. O, bu çevreye en uygun yöntemin birinci yöntem olduğunu, farklılıklar arz etse de, okuyuculardan gelen tepkilerin de kendisini bu yöne sevk ettiğini ifade eder.⁸³

Bûtî, “*Yeni Baskı Mukaddimesi (Önsöz)*”ünde, Hz. Peygamber'in (sav) hayatını yazan pek çok kimsenin, onun (sav) hayatını -ondan önce ve sonra yaşanan büyük insanların hayatı gibi-, sırf büyük beşerî bir hayat olarak ele aldığını ve İslâm'ın zaferini Hz. Muhammed'in önderliğinde gerçekleşen ve aşırı sağcılara karşı kazanılan bir sol devrim olarak tanıtmakta ısrar ettiğini, böylece Hz. Muhammed (sav) ve arkadaşlarının başarısının arkasında Arapları diğer milletlere üstün kılma arzusunun yattığı şüphesini sokmaya çalıştığını, bu uğurda kalemler seferber edildiğini, paralar ve hediyeler dağıtıldığını, hatta bunun kendisinden bile açıkça istendiğini belirtir.⁸⁴

Bûtî, yoğunluğuna rağmen bütün bu kitapların etkisinin dağıldığını, insanların, Resulullah'ın (sav) azametinin onun beşeriyetine değil nübüvvetine dayandığını; zaferinin, mal ve servet sâiki ile değil Allah'ın takdiri ile gerçekleştiğini anlayıp inandığını ifade eder.⁸⁵

2) KONULARIN İŞLENİŞ TARZI

Bûtî, olayı ana hatlarıyla anlattıktan sonra “İbretler ve Öğütler” başlığı altında olayın yorum ve değerlendirmesini yapmakta, ondan çıkarılacak ibret, ders ve hükümleri belirtmektedir.⁸⁶ O, hâdiseleri ayrıntıya girmeden anlatma nedenini, okuyucunun usanmadan rahat bir şekilde okuyabilmesi olarak ifade etmektedir. Zira bir kitap belli bir hacmi aştığında ondan daha az istifade edileceğini ve sadece ihtiyaç halinde başvurulacak bir kaynak eser haline geleceğini, oysa böyle bir kitaptan beklenenin, her an okunabilen ve yararlanılan kullanışlı ve rahat bir kitap olması olduğunu söyler.⁸⁷

81 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 9, Aydın çev. 22.

82 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 10-11, Aydın çev. 22-23.

83 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 12, Aydın çev. 24.

84 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 7, Aydın çev. 19.

85 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 7, Aydın çev. 19.

86 Örnek olarak bk. Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 45, 49, 52, 55, 60. Bûtî, benzer anlama gelmek üzere *Tebûk Gazvesi* başlığında bir yerde “İbretler ve Hükümler” (s. 301); *İsrâ ve Mi'râc* ile *İfk* olayı başlığında birer defa “İbretler ve Delâletler (İşaretler)” (s. 109, 206); Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra orada yeni müslüman toplum oluşturma amacına yönelik ilk üç icraatını anlattığı yerde üç defa “İbretler ve Deliller (İşaretler)” (s. 143, 147, 152) ifadesini kullanmıştır.

87 Bûtî, *Fıkhu's-sîre*, 12, Aydın çev. 24.

3) İÇERİK

Bûtî'nin eseri; mukaddimeler, yedi bölüm, sonuç yerine konulan ek bölüm ve sonradan ilave edilen bir bölümden oluşmaktadır.

“*İkinci Baskının Mukaddimesi (Önsöz)*”ünde Bûtî, bu kitabı, Hz. Peygamber'in (sav) siyerine ilgi duyan ve ondan çıkarılacak hüküm, ders ve öğütleri öğrenmek isteyenlere takdim ettiğini, ilk baskının beklemediği ilgiyle karşılaştığını, bu baskıda pek çok bölüme ilavelerde bulunduğunu ve kitabı yeniden gözden geçirip tashih ettiğini, eserinde takip ettiği metodu, zamanımızda siyer yazımındaki yanlışları ve bunun nedenlerini, bu kitapta en önemli işinin bu yanlışları düzeltmek olduğunu, eserini öncelikle üniversite çevresine hitap etmesi için yazdığını ve rahat okunması için konuları çok uzatmadığını, delillere dayanarak yazdıklarına objektif ve ilmî yaklaşmak yerine, kin ve nefretle bakanların eserinden rahatsız olduklarını belirtir ve buna dair bazı örnekleri zikreder. Bağnazlık ve taassuba düşmedikçe, insanların sağlam delillere dayanarak farklı görüşler savunmasında bir tehlike olmadığını ifade eder.

“*Yeni Baskı Mukaddimesi (Önsöz)*”ünde bahsedilenleri yukarıda “Metot ve Hedef” başlığında belirttiğimiz için burada tekrar etmiyoruz.

Bûtî, siyeri içeriğine göre bölümlere ayırarak işlemiştir. Onun eserinde ele aldığı konular, bölümlerin ana başlıklarını dikkate alarak ifade edecek olursak şöyledir:

Birinci bölüm, “Mukaddimeler” başlığını taşımaktadır. Burada şu konular ele alınmıştır: Siyer-i nebevînin İslâm'ın anlaşılmasında önemi, siyer-i nebevî araştırmalarının gelişim süreci ve günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği, siyer kitapları yazımın başlama ve gelişme süreci, siyer-i nebevî rivayetinde ilmî yöntem, yazımı konusundaki modern ekoller (yöntemler) ışığında siyer-i nebevî, sübjektif siyer ekolünün (yönteminin) günümüzdeki durumu, siyer-i nebevînin nasıl inceleneceği, İslam'ın doğuşunun beşiği olarak Arap Yarımadası'nın seçilmesinin sırrı, son peygamber Muhammed (sav) ve onun davetinin (dininin) önceki semavî davetlerle olan ilişkisi, cahiliye dönemi ve ondaki Hanîf kalıntıları.

İkinci bölüm, “Doğumundan Bi'sete (Peygamberliğe)” başlığını taşımaktadır. Burada Hz. Peygamber'in soyu, doğumu ve sütanneye verilmesi, Şam'a ilk seyahati ve geçimini temin etmek için uğraşması, Hz. Hatice'nin ticaret işlerini yürütmesi ve onunla evlenmesi, Kâbe'nin onarılmasına katılması, Hirâ mağarasındaki uzleti, vahiyin başlaması üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölüm, “Bi'setten Hicrete (Kadar Olan Süreçte) Nebi'nin (sav) Hayatında İslâmî Davet Aşamaları” başlığını taşımaktadır. Bölümün başında Resulullah'ın (sav) hayatında Mekke ve Medine dönemlerinde İslâm'a davetinin merhaleleri şöyle ifade edilir: 1) Gizliden davet aşaması (Mekke döneminin ilk üç yılı), 2) Savaşmadan dil ile açıktan davet aşaması (Medine'ye hicrete kadar), 3) Saldıran ve savaşı başlatanlara karşı (savunma amaçlı) savaşarak açıktan yapılan davet aşaması (Medine'ye hicretten Hudeybiye Antlaşması'na kadar), 4) İslâmî davete engel olan ya da İslâm'a girmeye mani olanlara karşı (fetih amaçlı) savaşarak açıktan davet aşaması (Hudeybiye Antlaşması'ndan Hz. Peygamber'in vefatına kadar). Görüldüğü gibi merhalelerin ilk ikisi Mekke, son ikisi ise Medine döneminde cereyan etmiştir. Üçüncü bölümde Mekke dönemi anlatılmış ve şu konular üzerinde durulmuştur: Gizli davet, açıktan davet, müslümanların maruz kaldığı işkence, işkenceden istedikleri sonucu alamayan müşriklerin görüşme ve uzlaşma siyasetini denemesi, bundan sonuç alamayan müşriklerin ekonomik boykot uygulaması, İslâm'da ilk hicretin Habeşistan'a yapılması, Resûlullah'a (sav) Habeşistan Hıristiyanlarından bir heyetin gelmesi –Hz. Peygamber'e gelen ilk heyettir-, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in vefat ettiği hüznün yılı, Resûlullah'ın (sav) Tâif'e hicreti, İsrâ ve Mi'râc mucizesi, Resûlullah'ın (sav) hac mevsiminde Kâbe'yi ziyârete gelen kabilelere kendisini tanıtmaları ve ensarın müslüman olmaya başlaması, Birinci ve İkinci Akabe Biati, cihad ve cihadın farz kılınmasına dair kısa açıklama, Resûlullah'ın (sav) ashâbına Medine'ye hicrete izin vermesi, Resûlullah'ın (sav) hicreti, Küba'ya varışı, Medine'ye gelip Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde ikamet.

Dördüncü bölüm, “Yeni Toplumun Temelleri” başlığını taşımaktadır. Burada Hz. Peygamber'in Medine'de yeni müslüman toplum ve devletinin alt yapısını oluşturma amacına matuf ilk üç icraatı olan; mescidin yapımı, Müslümanlar (ensâr ile muhâcir) arasında kardeşlik ilanı, müslümanlarla gayr-ı müslimler arasındaki ilişkileri düzenleyen Medine Vesikası'nın yazılması işlenmiştir.

Beşinci bölüm, “Savunma Savaşı Merhalesi” başlığını taşımakta olup üçüncü bölümün başında ifade edilen İslâmî davetin merhalelerinden üçüncü aşamayı ifade etmektedir ve Medine döneminin Hudeybiye Antlaşması’na kadarki ilk bölümünü kapsamaktadır. Bölümün mukaddimesinde burada ele alınan gazvelerin savunma savaşları olduğu vurgulanmıştır. Ardından Resûlullah’ın (sav) ilk yaptığı gazve olan Veddân Gazvesi, Büyük Bedir Gazvesi, Benî Kaynukâ‘ ve yahudilerin müslümanlara ilk ihaneti, Uhud Gazvesi, Yevmu’r-Raci’ ve Bi’rimaüne olayları, Benû’n-Nadîr Yahudilerinin Medine’den çıkarılması, Zâtürrikâ‘ Gazvesi, Benû’l-Mustalik (Müreysi’) Gazvesi, İfk olayı, Hendek Gazvesi, Benû Kurayza Gazvesi hakkında bilgi verilmiştir.

Altıncı bölüm, “Fetih: Sebepleri ve Sonuçları Davetin Yeni Bir Merhalesi” başlığını taşımakta olup üçüncü bölümün başında ifade edilen İslâmî davetin merhalelerinden dördüncü ve son aşamayı ifade etmektedir. Burada anlatılanlar şöyledir: Rıdvân Biati, Hudeybiye Barış Antlaşması, Hayber Gazvesi, kabilelere gönderilen seriyyeler ve krallara yazılan mektuplar, Kaza Umresi, Mu’te Gazvesi, Mekke’nin Fethi, Huneyn Gazvesi, Tebûk Gazvesi, Hz. Ebû Bekir’in hicrî dokuzuncu yılda insanlara hac yaptırması, Dırâr Mescidi olayı, Sakîf heyetinin Medine’ye gelip İslâm’a girmesi, Arap heyetlerinin peşpeşe gelip İslâm’a girmeleri, Adiy b. Hâtim’in İslâm’a girmesi, Resûlullah’ın (sav) insanlara İslâm’ın ilkelerini öğretmek için öğretmenler göndermesi, Veda Haccı ve Veda Hutbesi.

Yedinci bölüm, “Resûlullah’ın (sav) Hastalanması ve Yüce Dosta Kavuşması” başlığını taşımaktadır. Üsâme b. Zeyd’in Bulkâ‘ üzerine gönderilmesi, Resûlullah’ın (sav) hastalanması, ölüm sekerâtı ve vefatı işlenmiştir.

Sonuç olarak (sonuç yerine) konulan ek bölüm, “Resûlullah’ın (sav) Bazı Özellikleri ve Mescidi İle Kabrini Ziyaret Etmenin Fazileti Hakkında Bir Sonuç” başlığını taşımaktadır. Hz. Peygamber’in kefenlenmesi, defnedilmesi, vefat ettiğinde hayatta kalan eşlerinin adları, erkek ve kız çocuklarının adları, bazı üstün vasıfları, Resûlullah’ın (sav) mescidini ve kabrini ziyâret etmenin kişiyi Allah’a (cc) yakınlaştıran en önemli vesilelerden birisi olduğu ve günümüze kadar her asırdaki müslümanların büyük çoğunluğunun bu konuda icmâ ettiği, buna sadece İbn Teymiyye’nin muhalefet ettiği, iki tarafın delil ve gerekçeleri belirtilir. Cumhurun görüş savunulur ve Resûlullah’ın (sav) kabrini ziyaret etmenin âdâbı ile bitirilir.

Sekizinci bölüm, “Râşid Halifeler Tarihine Dair Bir Özet” başlığını taşımaktadır ve kitaba sonradan ilave edilmiştir. Adından da anlaşıldığı üzere ilk dört halife döneminde meydana gelen önemli olaylar hakkında kısa bilgi verilmiş ve bunlardan çıkarılan ibret ve öğütler ifade edilmiştir. Bûtî, 1 Nisan 1991 tarihli “*Yeni Baskı Mukaddimesi (Önsözü)*”nde, bu baskıya Raşid Halifeler dönemi ile ilgili bir bölüm ilave ettiğini, bu bölümde de Hz. Peygamber’in siyerini anlatırken takip ettiği yöntemi kullandığını, halifelerin hayatını tek tek ele alıp her birinin döneminde yaşanan önemli olaylar üzerinde durup onlardan çıkarılabilecek dersleri ve öğütleri anlattığını, eserinin bu yolla, Resulullah (sav) ve Raşid Halifelerin siyeri için yeterli bir kaynak haline gelebildiğini belirtir.⁸⁸

4) KAYNAKLAR

Bûtî’nin ağırlıklı olarak hadis kitapları ile İbn İshâk’ın *Siyer*’inden yararlandığı görülmektedir. O, bunların dışında çeşitli siyer, tabakat, tarih, mezhepler tarihi, tefsir, ahkâm tefsiri, hadis şerhi, ahkâm hadisi, hadis usulü, fıkıh, fetva, ahkâm-ı sultâniyye, helal harâm, fıkıh usulü, kavâid türü eserlerden ve bazı modern kitaplardan istifade etmiştir. Bûtî’nin kaynaklarının zenginliği dikkat çekmektedir.

Bûtî, Gazzâlî’nin *Fıkhu’s-sîre* adlı eserine doğrudan atıf yapmamış (bilgi almamış) ve hakkında yorumda bulunmamıştır. Sadece üç yerde onun eserindeki hadisleri tahrîc eden Elbânî’nin tahrîcini tenkit ederken Gazzâlî’nin eserini anmıştır.⁸⁹

88 Bûtî, *Fıkhu’s-sîre*, 8, Aydın çev. 20.

89 Örneğin Bûtî, Elbânî’nin Tirmizî’nin “hasen-garîb” ve “metninde münkerlik vardır” dediği hadisin isnadının sahih olduğunu söylediğini ve Tirmizî’nin hadis ile ilgili yaptığı değerlendirmenin sadece “hasen” kısmını naklettiğini belirtir ve “*Hâlbuki o, bundan daha sahih olan hadisleri bile zayıf saymaktan geri durmaz. Her neyse...*” der. Bûtî, *Fıkhu’s-sîre*, 48, dipnot 6, Aydın çev. 64, dipnot 18. Diğer yerler için bk. a.mlf., *Fıkhu’s-sîre*, 252, dipnot 29, Aydın çev. 328, dipnot 217; 335, dipnot 11, Aydın çev. 432,

Bûtî, eserinin dipnotlarında yararlandığı kaynakları ve bilginin geçtiği yeri belirtmiş ancak eserin sonunda kaynakların toplu listesini vermemiştir. İslam dünyasında rağbet gören ve birçok baskısı yapılan kitabın sonuna kaynakça listesi eklenmemesi bir eksiklik olarak gözükmektedir.

3.1.3. MUNİR EL-GADBÂN - FIKHU'S-SÎRETİ'N-NEBEVİYYE

Gadbân'ın *Fıkhı's-sîreti'n-nebeviyye* adlı eserini, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi tarafından 1413/1992 tarihli ikinci baskısını esas alarak tanıtacağız.

1) METOT VE HEDEF

Gadbân *önsözde* kitaba hâkim havanın müfredat ağırlıklı olup eğitsel bir yön taşıdığını, zira kitabını esas itibariyle eğitim-öğretim amacı gözeterek hazırladığını ancak bu durumun duyguların akla karışmasına engel oluşturmayacağını, çünkü bütün mevcudat içinde Müslümanın kalbine en sevgili olan; sevgisi olmadan imanın kemale eremeyeceği ve lezzetine ulaşamayacağı Peygamber Efendimiz'in (sav) hayatının söze konu olduğunu ifade eder. Hakkında konuşulan evlatlarımızdan, ana-babamızdan, bütün insanlardan ve hatta öz nefsimizden daha sevgili olduğundan bir duygu deryasına gark olmak işten bile değildir!⁹⁰

2) KONULARIN İŞLENİŞ TARZI

Gadbân, *önsözde*, “*Bu kitabın en zengin ilk kaynağının Kur'ân-ı Kerim, ikincisinin ise Hadis-i Şerifler olması için özen gösterdim. Dolayısıyla kitaba konu olan araştırmaların her birinin omurgasını, siyerle ilgili kitaplar değil, hadis kitapları oluşturdu.*” demektedir.⁹¹ O, eserinde bunu gerçekleştirmiş ve olayları kompozit ederek anlatmaktan ziyade, ilgili âyet ve rivayetleri sıralamayı tercih etmiş, kendi yorum ve değerlendirmesine az yer vermiştir. Yorum ve değerlendirmesini çoğunlukla ilgili âyet ve rivayetleri sıraladıktan sonra başlık kullanmadan, bazen ise “Min fıkhî...” başlığı altında belirtmiştir.⁹² Kimi zaman konu arasında mülâhazalarını belirttiği de olmuştur. Gadbân mülâhaza kısmında olaydan çıkarılacak hükme fazla değinmemiştir.⁹³

Gadbân'ın konuya doğrudan nakille başlaması, araya kısa da olsa bağlantı/açıklama yazmadan nakilleri arka arkaya sıralaması okurken akıcılığı bozmakta ve ilk anda rivâyet (hadis) kitabı intibahı uyandırmaktadır. Kısa da olsa giriş/bağlantı/açıklama cümleleri olsaydı isabetli olurdu.

3) İÇERİK

Gadbân'ın eseri; *önsöz*, giriş bölümleri, üç bölüm ve ek bölümden oluşmaktadır.

Önsözde eserin yazım tarzı ve temel kaynakları belirtilmiştir.

Gadbân, siyeri Mekke ve Medine dönemlerine göre bölümlere ayırarak işlemiştir. Onun eserinde ele aldığı konular, bölümlerin ana başlıklarını dikkate alarak ifade edecek olursak şöyledir:

“*Giriş Bölümleri*” başlığı altında sîret-i nebeviyye'ye giriş mahiyetindeki şu bilgilere yer verilmiştir: Sîret-i nebevî'nin tanımı, önemi, kaynakları, müslümanların tarihe verdikleri önem, İbn İshâk ve *Sîret*'i, İbn Hişâm ve İbn İshâk'ın *Sîret*'i üzerine yaptığı çalışma, tarih boyunca sîret-i nebevî ile ilgili yazılan eserlere örnekler, insanlığın peygamberlere ve Hz. Peygamber'e olan ihtiyacı, insanların tevhid fitratı üzere yaratıldığı, şirkin ârîzî bir hal olduğu, Allah'ın dilediğini peygamber seçtiği, Arapların aslı ve inançları, Araplara

dipnot 333. Bûtî, bir yerde Gazzâlî'nin *Fıkhı's-sîre* adlı eserini anmadan Elbânî'yi zikretmiştir. a.mlf., *Fıkhı's-sîre*, 336-337, dipnot 15, Aydın çev. 433, dipnot 337.

90 Gadbân, *Fıkhı's-sîre*, 7, çev. 13.

91 Gadbân, *Fıkhı's-sîre*, 8, çev. 13-14.

92 Gadbân'ın “Min fıkhî...” başlığını kullandığı yerler için bk. Gadbân, *Fıkhı's-sîre*, 82, çev. 84; 90, çev. 92; 104, çev. 106; 479, çev. 530; 491, çev. 543; 507, çev. 559; 520, çev. 576; 531, çev. 589.

93 Gadbân'ın istisnaî olarak hükme değinmesine örnek olarak bk. Gadbân, *Fıkhı's-sîre*, 302-303, çev. 279.

şirkin sonradan bulaştığı, İslam'ın şirke çıkan yolları kapatmaya önem verdiği, İslam öncesi Arapların soyu, dinî, siyâsî, iktisâdî ve ahlakî durumu.

“*Muhammed'in (sav) Peygamberlik Öncesi Hayatı*” bölümünde şu konular işlenmiştir: Allah'ın Hz. Peygamber'i asil ve şerefli bir aileden seçmesi, yetimliği ve sütanneye verilmesi, çobanlık yapması, Hz. Hatice adına ticaret yapması, amcası Ebû Tâlib'in yanında Şam'a yaptığı yolculukta Râhib Bahîra ile karşılaşması, peygamberlik öncesinde cahiliyenin kötü âdetlerinden korunması, Arafat'ta vakfe yapması, Ficâr Harbinde yer alması, Hilfu'l-Fudûl'a katılması, Kâbe'nin onarılmasına katılması ve Hacer-i Esved'i yerine kimin yerleştireceği ihtilafında hakemlik yapması, Hz. Hatice ile evlenmesi.

“*Davetin Mekke Dönemi*” bölümünde bu döneme ait şu konular ele alınmıştır: Vahyin başlaması, İslam davetinin geçirdiği aşamalar, müşriklerin İslam davetine mani olmak için başvurduğu yalan, tehdit, işken-ce, mal, makam, kadın teklifi, mucize isteği, suikast, tecrit ve ilişiği kesme yöntemleri, belalarla imtihan olmanın sünnetullâhtan olduğu, bunun hikmeti ve buna sabretmek gerektiği, müslümanların dinlerinden taviz vermeden cahiliye değerlerinden istifade etmesi, Habeşistan'a hicret ve Kureyşlilerin muhacirleri geri getirme çabaları, Resûlullah'ın (sav) Tâif'e gidip Sakîf kabilesine kendisini tanıtmaması, hac mevsiminde Kâbe'yi ziyârete gelen kabilelere kendisini tanıtmaması, İsrâ ve Mi'râc olayı, Akabe Biatleri, Medine'ye hicret.

“*Davetin Medine Dönemi*” bölümünde Resûlullah'ın (sav) Medine'ye varışından Tebûk Gazvesi'ne kadar olan olaylar, davet karşısında münafıkların konumu ve Hz. Peygamber'in (sav) zevceleri başlıklarına yer verilmiştir. Bu başlıklar altında işlenen konular şöyledir: Medine'de ilk önce nebevî toplum tesisi için Mescid-i Nebevî'nin inşası, muhacir ile ensâr arasında kardeşlik ilanı, muhacir, ensâr ve Yahudiler arasında karşılıklı hak ve sorumlulukları düzenleyen Medine Vesikası'nın (İslam Anayasası'nın) yazılması, davette savaştan geri durulma merhalesi, cihada izin verilmesi, cihadın önemi, cihad ile sıradan savaşlar arasındaki farklar, Abdullah b. Cahş Seriyyesi, Bedir Gazvesi, Uhud Gazvesi, Hendek Gazvesi, Hudeybiye Gazvesi, Hayber Gazvesi, Mu'te Gazvesi, Mekke'nin Fethi, Huneyn Gazvesi, Tebûk Gazvesi, davet karşısında münafıkların ve yahudilerin konumu, Hz. Peygamber'in zevceleri.

“*Ek Bölüm*” başlığı altında Rasûlullah'ın (sav) kral ve emirlere yazdığı davet mektupları, ahlakı, onu sevmenin dinen gerekli olduğu, hayatının son dört günü, vefatı, teçhizi, tekfini, defni, namazının kılınması, ondan sonra Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesi, Hz. Ebû Bekir'in mürted ve zekât vermeyenlerle mücadelesi ve mürtedlere gönderdiği mektup zikredilmiştir. Ancak Veda Haccı ve Hutbesi'ne değinilmemiştir.

4) KAYNAKLAR

Gadbân *önsözde* eserinin temel kaynaklarını -en çok kullandığından başlayarak-; Kur'ân-ı Kerim, Hadis-i Şerifler, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Sîret'i* [*el-Bidâye ve'n-nihâye*'si], İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Sîret'i*, sahîh hadislerle çatışmayan zayıf rivayetler şeklinde ifade eder.⁹⁴ O, kaynak tercihinin nedenini açıklarken sağlam bilgi kullanmaya vurgu yapar.⁹⁵

Gadbân zikrettiği temel kaynakların dışında klasik ve modern çeşitli siyer, tabakat, tarih, tefsir, hadis şerhi, akâid türü eserlerden de istifade etmiştir. Kullandığı kaynakların zenginliği dikkat çekmektedir.

Gadbân, dipnota yararlandığı temel kaynakları yazmış, tâlî (modern) kaynaklar ise ekseriyetle belirtmemiştir. Kitap sonundaki kaynakçaya ise yararlandığı tüm eserleri eklemiştir.⁹⁶ Gadbân örneğin, Gazzâlî ve Bûtî'nin *Fikhu's-sîre* adlı eserlerine metin ve dipnotlarda yer vermemiş sadece kaynakçada belirtmiştir.⁹⁷

94 Gadbân, *Fikhu's-sîre*, 13-15, çev. 8-9.

95 Bk. Münîr Muhammed Necîb el-Gadbân, *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1413/1992), 8-9, çev. 13-15.

96 İstisnâî olarak modern kaynağın belirtilmesine örnek: Gadbân, *Fikhu's-sîre*, 227, çev. 212; 386, çev. 352; 394, çev. 359 (Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*).

97 Gadbân, *Fikhu's-sîre*, 747, çev. 667.

3.2. ESERLERİN MUKAYESESİ

Tanıtımını yaptığımız Gazzâlî, Bûtî ve Gadbân'ın eserlerini, tanıtım yaparken kullandığımız başlıklara göre karşılaştırmaya çalışacağız.

1) METOT VE HEDEF AÇISINDAN

Tanıtımını yaptığımız üç eser, Kur'ân-ı Kerim'de bizler için üsve-i hasene (en iyi rol model) olarak sunulan ve şahsında dinin somutlaştığı Hz. Peygamber'in doğru anlaşılması ve örnek alınması amacıyla matuf olarak yazılmıştır. Onun için siyerle ilgili sahîh bilgilerin verilmesine ve herkesin anlayabileceği dil kullanılmasına özen gösterilmiş, konular yorumlanmış ve onlardan çıkarılacak ibret, ders, öğüt, hikmet, sır ve hüküm belirtilmiştir.

2) İÇERİK AÇISINDAN

Üç eserin baş kısmında siyer-i nebiye giriş mahiyetinde bilgiler verilmiştir. Siyer konuları; Gazzâlî ve Bûtî'de –aralarında taksim farkı olsa da- içeriğine, Gadbân'da ise Mekke ve Medine şeklinde dönemlerine göre bölümlere ayrılarak işlenmiştir.

Üç eserde siyerin ana konuları ele alınmış, ancak Gadbân'ın eserinde Veda Haccı ve Hutbesi'ne değinilmemiştir. Aralarında ayrımı sayılabilecek bazı olayların ele alınıp alınmaması ve ele alınan hâdisenin detayları açısından bazı farklar olduğu gözükmektedir.

Eser sonunda sadece Gazzâlî sonuç yazmış, Bûtî sonuç yerine “Resûlullah'ın (sav) Bazı Özellikleri ve Mescidi ile Kabrini Ziyaret Etmenin Fazileti Hakkında Bir Sonuç” başlıklı ek bölüm kaleme almış, Gadbân ise eserinde sonuç bölümüne yer vermemiştir.

Bûtî'nin eseri, diğer ikisine göre daha sistematik olduğu gözükmektedir.

3) KONULARIN İŞLENİŞ TARZI AÇISINDAN

Gazzâlî ve Bûtî olayları kompoze ederek anlatırken Gadbân ekseriyetle ilgili âyet ve rivayetleri sıralamayı tercih etmiştir. Gadbân'ın üslubu okurken akıcılığı bozmakta ve siyer değil, rivayet kitabı intibayı uyandırmaktadır.

Olayların yorumunu, değerlendirmesini, onlardan çıkarılacak ibret, ders ve hükümlerin belirtilmesini; Gazzâlî hâdiseleri anlatırken ifade etmiş, -iki yer dışında- konu sonlarında “Dersler ve İbretler” gibi başlık kullanmamıştır. Buna karşılık Gadbân da çoğunlukla ilgili âyet ve rivayetleri sıraladıktan sonra yorum ve değerlendirmesini başlık kullanmadan yazmış, bazen “Min fikhi...” başlığını kullanmıştır. Bûtî ise olayları anlattıktan sonra “İbretler ve Öğütler” başlığını kullanmıştır. Üç eserde de olaylardan ağırlıklı olarak ibret ve öğüt çıkarılmış, hüküm çıkarımı daha az olmuştur. Hâdiselerden elde edilen hükümlere en fazla Bûtî, daha sonra Gazzâlî, en az ise Gadbân yer vermiştir.

4) KAYNAKLAR AÇISINDAN

Gazzâlî'nin ağırlıklı olarak hadis kitapları ile İbn İshâk'ın *Siyer*'inden yararlandığı görülmektedir. Bunların dışında İbn Hişâm başta olmak üzere bazı siyer, tabakat, tarih ve tefsir kitaplarından da faydalanılmıştır. Onun bazen ismini belirtmediği kişileri (müfessirler, ulemadan bazıları, Avrupalı müsteşrikler gibi) veya müellif adını belirtmediği kitap türünü (siyer kitapları gibi), zikrettiği de olmuştur.

Bûtî'nin de ağırlıklı olarak hadis kitapları ile İbn İshâk'tan yararlandığı görülmektedir. O, bunların dışında çeşitli siyer, tabakat, tarih, mezhepler tarihi, tefsir, ahkâm tefsiri, hadis şerhi, ahkâm hadisi, hadis usulü, fıkıh, fetva, ahkâm-ı sultâniyye, helal harâm, fıkıh usulü, kavâid türü eserlerden ve bazı modern kitaplardan istifade etmiştir.

Gadbân, temel kaynaklarını -en çok kullandığından başlayarak-; Kur'ân-ı Kerim, Hadis-i Şerifler, İbn Kesîr'in *Sîret*'i [*el-Bidâye ve'n-nihâye*'si], İbn İshâk'ın *Sîret*'i, sahîh hadislerle çatışmayan zayıf rivayetler şeklinde ifade etmiştir. O, bunların dışında klasik ve modern çeşitli siyer, tabakat, tarih, tefsir, hadis şerhi, akâid türü eserlerden de istifade etmiştir.

Bûtî ve Gadbân'ın kullandığı kaynakların, Gazzâlî'ye göre daha zengin olduğu görülmektedir.

Bûtî, Gazzâlî'nin *Fıkhı's-sîre* adlı eserine doğrudan atıf yapmamış (bilgi almamış) ve hakkında yorumda bulunmamıştır. Sadece üç yerde Elbânî'nin tahrîcini tenkit ederken Gazzâlî'nin eserini anmıştır. Gadbân ise Gazzâlî ve Bûtî'nin *Fıkhı's-sîre* adlı eserlerine metin ve dipnotlarda yer vermemiş sadece kaynakçada yazmıştır.

Gazzâlî eserinde dipnot kullanmamış, metin içinde bilginin alındığı kaynağın veya müellifinin adını söylemekle yetinmiş, kitabın sonuna kaynaklar listesini eklememiştir. Eser yazıldıktan sonra Elbânî kitap-taki hadislerin tahrîc ve ta'likini yaparak dipnotlarda belirtmiştir. Bûtî, dipnotlarda yararlandığı kaynakları ve bilginin geçtiği yeri belirtmiş ancak eserin sonunda kaynakların toplu listesini vermemiştir. Kaynakça listesi olmaması iki eser için bir eksiklik olarak gözükmektedir. Gadbân ise yararlandığı temel kaynakları dipnotta belirtmiş, tâlî (modern) kaynakları sadece kaynakçada yazmıştır.

SONUÇ

Fıkhı's-sîre literatürünü ele aldığımız makalemizde elde ettiğimiz sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

Çağdaş dönemde siyer-i nebiden çıkarılacak ibret, ders ve hükümlere yoğunlaşan "fıkhı's-sîre" adıyla eser yazımı -tespitimize göre- Gazzâlî ile başlamış, Bûtî ve Gadbân ile devam etmiştir. Bunların eserlerinin yoğun ilgi ve kabul görmesi üzerine "fıkhı's-sîre" adlı eserlerin devamı gelmiştir.

Fıkhı's-sîre lafzıyla siyer-i nebînin anlaşılıp ondan ders, öğüt, ibret ve hükümlerin çıkarılması kastedilmektedir.

Fıkhı's-sîre henüz kavramlaşmamıştır. Bunda fıkhıta siyer kitaplarındaki bilgilerin delil olarak kullanılmamasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira âlimler hadislere daha güvenilir ve daha kesin gözüyle bakmışlardır. Çünkü rivayetler hususunda hadis eserlerinde gösterilen titizlik, -sahîh rivayetlerin bıraktığı boşlukları doldurma mecburiyetinden dolayı- siyer eserlerinde gösterilmemiştir.

Günümüzde "fıkhı's-siyre" adıyla yazılan; on dördü kitap, biri doktora tezi olmak üzere toplam on beş eser tespit ettik. Kitaplardan birisi Türkçe gerisi Arapçadır. Arapça olanlardan üç tanesi Türkçeye çevrilmiştir. Öte yandan "Fıkhı's-Sîre" adını taşımasa da bu içeriğe sahip birçok eser yazılmıştır. Bu nevi çağdaş eserlerden; dokuz tanesinin Arapça kaleme alındığını tespit ettik. Bunlardan dört tanesinin Türkçe çevirisi yapılmıştır.

"Fıkhı's-sîre" adıyla yazılan eserlerin ilklerinden olan Gazzâlî, Bûtî ve Gadbân'ın kitapları; tespitimize göre bu türün en önemlileridir ve daha sonra bu konuda yazılanlara örneklik teşkil etmişlerdir.

Söz konusu üç eserde genel hatlarıyla Hz. Peygamber'in hayatı, normal bir biyografi eserinden farklı olarak insanlara örneklik teşkil eden boyutuyla işlenmiştir. Bu yapılırken -kullandıkları kaynaklarda farklılıklar olsa da- hadis, siyer, tarih, tefsir, fıkhı gibi İslâmî ilimlerin kaynaklarından istifade edilmiştir. Bu noktada işlenen konular ana hatlarıyla aynı olmakla beraber ayrıntı düzeyinde kimi konuların ele alınmamasından kaynaklı küçük farklılıkların olduğu da görülmektedir.

Makalemizin araştırmacıların dikkatini fıkhı's-sîre literatürüne çekerek bu alanda daha kapsamlı çalışmalara vesile olmasını umuyoruz.

KAYNAKÇA

- Aktepe, Orhan. *Fikhu's-Siyre İslâmın Pratiği Resulullah (s.a.v.)'in Hayatı*. ed. M. Recai Başpehlivan. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2017.
- Allissa, Najmeddin. "Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî (1347/1929-21 Mart 2013)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 167-170.
- Altun, Muhammed Latif. *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Apaydın, Hacı Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/109-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aslan, Mahsum. *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı Eserleri İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-. *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye mea mücez li hilâfeti'r-râşide*. Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir - Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 1411/1990.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-. *Fikhu's-Siyre*. çev. Aydın Atik. İstanbul: Bilge Adam Yayınevi, 4. Basım, 2012.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-. *Fikhu's-Siyre Hz. Muhammed'in (sav)'in Uyguladığı İslâm*. çev. Ali Nar - Orhan Aktepe. İstanbul: İslâmî Edebiyat Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-. *Fikhu's-Siyre Peygamberimiz (S.A.V.)in Uygulamasıyla İslâm*. çev. Ali Nar - Orhan Aktepe. İstanbul: Gonca Yayınevi, 10. Basım, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987 1407.
- Cezûlî, Muhammed b. Ali el-Yûlû el-. "Mâ üllife fî fikhi's-sîreti'n-nebeviyye". *arrabita.ma/blog*. 4 Ocak 2018. Erişim 11 Ağustos 2022. <https://www.rrabita.ma/blog/%d9%85%d9%8e%d8%a7-%d8%a3%d9%8f%d9%84%d9%91%d9%90%d9%81-%d9%81%d9%90%d9%82%d9%92%d9%87-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%91%d9%90%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d8%a7-%d9%84%d9%86%d9%91%d9%8e%d8%a8%d9%8e/>
- Cündî, Üsâme Fahri el-. *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye (Kirâa cedide)*. Kahire: Cumhûriyyetu Mısra'l-Arabîyye Vizâretü'l-Evkâf, 1440.
- Duman, Soner. "Siyer Olmadan Asla!" *Facebook*. 28 Ocak 2018, 23:41. <https://www.facebook.com/groups/mektebiusul/permalink/735663093305100/>
- Dumangöz, Yavuz Selim (ed.). *Kardeşliğe Davet Hz. Muhammed (sav) Fikhu's-Sîre*. Ankara: Ufuk Bilgisayar Basın Yayın Ltd. Şti., 2019.
- Efendioğlu, Mehmet. "Zâdü'l-Meâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ferîd, Ahmed. *Fikhu's-Sîre Rasûlullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in Hayatından İmanî Dersler*. çev. M. Ahmed Varol - Oktay Yılmaz. İstanbul: Guraba Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Ferîd, Ahmed. *Vakafât terbeviyye mea's-sîreti'n-nebeviyye*. İskenderiye: Dâru'l-Akîde, 2009.
- Gadbân, Münîr Muhammed Necîb el-. *el-Menhecü'l-harekî li's-sîreti'n-nebeviyye*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1411/1995.
- Gadbân, Münîr Muhammed Necîb el-. *Fikhu's-Sîre: Resûlullah'in (sav) Hayatı ve Daveti*. çev. Mehmet Aydemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2012.
- Gadbân, Münîr Muhammed Necîb el-. *Fikhu's-Sîre: Resûlullah'in (sav) Hayatı ve Daveti*. çev. Mehmet Aydemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- Gadbân, Münîr Muhammed Necîb el-. *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye*. Mekke: Câmîiatu Ümmi'l-Kurâ, 2. Basım, 1413/1992.
- Gadbân, Münîr Muhammed Necîb el-. *Fikhu's-sîreti'n-nebeviyye (Dâru'l-Vefâ)*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1417.
- Gadbân, Münîr Muhammed Necîb el-. *Nebevi Hareket Metodu Teori ve Pratik*. çev. Tarık Akarsu. 2 Cilt. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
- Gazzâlî, Muhammed el-. *Fikhu's-sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1427/2006.
- Gazzâlî, Muhammed el-. *Fikhu's-Sîre Resûlullah'in (sav) Hayatı*. çev. Resûl Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Görgün, Hilal. "Saîd Havvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/560-562. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadis". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Güven, Şahin. "Muhammed Gazali (1917-1996) ve et-Tefsîru'l-Mevzûî li Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm İsimli Eserindeki Tefsir Metodu". *Bilim-name* 34 (Şubat 2017), 97-119.
- Havvâ, Saîd. *el-Esas fi's-Sünne Siyretün Nebeviyye*. çev. Abdurrahim Ali Ural vd. 10 Cilt. İstanbul: Aksa Yayın, 1991.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi's-sünne ve fikhîhâ es-Sîretü'n-nebeviyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 3. Basım, 1416/1995.
- Hûnî, es-Sâdik Muhammed el-. "Fikhu's-sîre min hilâli Gazveti Uhud". *Mecelletü Câmîati'l-Melik Suûd el-Ulûmu't-Terbeviyye ve'd-Dirâsâtü'l-İnsâniyye* 15/1 (1423/2003), 333-375.

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'İbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye min Zâdi'l-meâd*. haz. Abdurrahmân el-İk, Dimaşk. Beyrut - Dimaşk: Dâru'l-Hikme, 1410.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye min Zâdi'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. haz. es-Seyyid el-Cemîlî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Fıkhu's-Siyre Peygamber (s.a.v)'in Hayatı*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İmâre, Muhammed. "Muhammed el-Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. "İSAM Kütüphanesi". 23 Temmuz 2022. <http://www.isam.org.tr/>
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. "İSAM Kütüphanesi". 13 Eylül 2022. <http://www.isam.org.tr/>
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. "Türkiye Kütüphaneleri VT". 08 Eylül 2022. <http://www.isam.org.tr/>
- Kahveci, Nuri. "İslâmî İlimlerde Fıkıh-Siyer İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Siyer*. ed. Fezâ Betül Köse. 77-93. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Merkezü'l-Melik Faysal. *Hizânetü't-türâs: Fihrisü mahtûtât*, ts.
- Mursafi, Sa'd el-. *el-Câmiu's-sahih li's-sîreti'n-nebeviyye*. 6 Cilt. Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 1430.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2008.
- Pehlivan, Bayram. "Bûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/221-224. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut - Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Nemüzecciyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Sallâbî, Ali Muhammed es-. *es-Sîretü'n-nebeviyye Arzu vekâi' ve tahlîlu ahdâs dürüs ve iber*. Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1425/2004.
- Sallâbî, Ali Muhammed es-. *Gazevâtü'r-Resûl sallallâhu aleyhi ve sellem Dürüs ve iber ve fevâid*. haz. Kâsım Abdullâh İbrahim. Kahire: Müessesetü İkra', 1428/2007.
- Sibâî, Mustafa es-. *es-Sîretü'n-nebeviyye Dürüs ve iber*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 8. Basım, 1405/1985.
- Şâmî, Sâlih Ahmed eş-. *es-Sîretü'n-nebeviyye terbiyyetü ümme ve binâu devle*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1425/2014.
- Taş, Aydın. *Fıkhu's-Siyre Siyer-i Nebî'den Çıkarılan Dersler ve Hükümler (Ders Kitabı)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Basım Müdürlüğü, 3. Basım, 2018.
- Taş, Aydın. *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*. Ankara: Nizamiye Akademi, 2019.
- Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî et-. *Mevsûatü Keşşâfi istılahâti'l-funûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Turgut, Hüsnü. "el-İnsân müseyyer em muhayyer? Muhammed Sait Ramazan el-Butî, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 2009, 238 s." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Ocak 2017), 297-300.
- Uleymî, Ahmed Muhammed el-. *Dürüs fî's-sîreti'n-nebeviyye ve iberuhâ: Fıkhu's-sîre*. Abu Dabi: Câmîatü'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 2000.
- Yaman, Ahmet. "es-Siyerü'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/327-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. "Siyer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/316-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Muhammet. "Siyer Literatürü Nasıl Oluşturdu?" 06 Ağustos 2022. <http://muhammetyazici.com.tr/siyer-literaturu-nasil-olustu/>
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Küveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' - el-Meclisü'l-Vatânî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1422/1965-2001 1385.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.
- Zeyd, Zeyd b. Abdilkerîm ez-. *Fıkhu's-sîre*. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 3. Basım, 1428.
- "Dürüs fî's-sîreti'n-Nebeviyye ve iberuhâ: Fıkhu's-sîre". Erişim 07 Ağustos 2022. <https://altibrah.ae/book/1627>
- "Fıkhu's-sîre ve zilâlu'n-nübüvve el-Asru'l-Mekkî". 11 Ağustos 2022. Erişim 11 Ağustos 2022. <https://mofakroun.com/%d9%81%d9%82-%d9%87-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%8a%d8%b1%d8%a9-%d9%88%d8%b8%d9%84%d8%a7%d9%84-%d8%a7%d9%84%>

d9%86%d8%a8%d9%88%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%83%d9%8a

“Fıkhu's-sîre ve zilâlu'n-nübüvve: el-Cüz'ü'l-evvel. el-Asru'l-Mekkî”. 11 Ağustos 2022. Erişim 11 Ağustos 2022. https://books.google.com.tr/books/about/%D9%81%D9%82%D9%87_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9_%D8%A7%D9%84-D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9_%D9%88%D8%B8.html?id=aE-WzgEACAAJ&redir_esc=y

“Fıkhu's-sîreti'n-nebeviyye: Kirâa siyâsiyye da'viyye harekiyye”. 09 Eylül 2022. <https://www.noor-book.com/book/review/368570>

EXTENDED ABSTRACT

It is not possible for a religion to be conveyed, settled and institutionalized without a prophet. The same is true for the religion of Islam. It is not possible to think of the religion of Islam without the Messenger of Allah (pbuh). Because Islam is a religion that was revealed and implemented in the person of our Prophet (pbuh) and institutionalized under his leadership.

In addition to conveying the Qur'an, our Prophet (pbuh) declared it, taught it, filled in the gaps and brought it to life in the state of Islam. In this respect, both the life (sirah) and the Sunnah of the Messenger of Allah (pbuh) are of great importance for Muslims. The only way to understand the Quran correctly is Muhammad (pbuh). For this reason, the Sunnah has taken the second place after the Qur'an among the Shari'ah evidences. For this reason, Muslims gave importance to the studies of sirah and presented a concrete example to Muslims by drawing lessons, advice and judgments from the Siyar Al-Nabi. Because The Siyar Al-Nabi represents the practical side of the prophetic Sunnah, the Qur'an is embodied alive in it and the personality of the Prophet (pbuh) is manifested as a role model.

In the contemporary period, the writing of the work called "fiqh al-sirah", which concentrates on the lessons, advice and judgments to be drawn from The Siyar Al-Nabi, started with Muhammed al-Ghazali and continued with Ramadan Al-Bouti, Munir al-Gadban, as far as we can detect. It is seen that the works named "fiqh al-sirah" were written by different authors due to the intense interest and acceptance of the works of the aforementioned authors due to responding to an existing need.

"Fiqh al-sirah" is a composition consisting of the words "fiqh" and "sirah" (p. siyar), and it means the meaning of fiqh, which can be understood from the sirah. However, in the works written under this name, not only the judgments of fiqh derived from The Siyar Al-Nabi are mentioned, but also lessons and advices are stated in addition to the creed and moral provisions. This situation shows that the word "fiqh" in the composition of fiqh al-sirah is used in the dictionary meaning of "understanding and comprehending the sirah", and by it it is meant to understand The Siyar Al-Nabi and to draw lessons, advice and judgments from it. The meaning mentioned is reflected in the names of the works as well as in the description given in the works of fiqh al-sirah.

Although "fiqh al-hadith" has been termed, we can say that fiqh al-sirah has not yet been conceptualized. We believe that the fact that the information in the books of sirah is not used as the evidence for the fiqh. Because in the history of Islamic culture and civilization, the reliability and sanctity of hadith-i sharifs are not found in the books of the siyar. Scholars have regarded hadiths as more reliable and more certain. Because the meticulousness shown in the works of hadith regarding the narrations was not shown in the works of the siyar.

In addition, because of the subject-centered narration in hadith books, the narrations about the sirah are short, usually do not express the event with its related elements and are not chronological. Therefore, the narrations were not sufficient for the writing of the sirah (and history) in which the interconnected narration of the events was essential, and the human element necessarily stepped in to fill the gaps. This situation has created doubts about the reliability of the information in the books of sirah. For this reason, the reliability and soundness of hadith books cannot be compared with the books of siyar.

The writing of the work under the name "fiqh al-sirah" belongs to the contemporary period -as far as we can determine. It started with Muhammad al-Ghazali's (d. 1996) *Fiqh al-sirah* and continued with Ramadan Al-Bouti (d. 2013). Upon the interest and acceptance of the works of these two authors, other works were written and still continue to be written. Along with the two works mentioned, another work that draws the most attention in this field belongs to Munir al-Gadban (d. 2014).

Today, fifteen works, fourteen of which are books and one of which is a doctoral thesis, have been written under the name of "fiqh al-sirah" -as far as we can determine-. One of the books is in Turkish, the others are in Arabic, and three of them have Turkish translations. In our article, we listed the works written under the name of "fiqh al-sirah" according to the first printing dates, indicated the printing information and the

Turkish translation, if available, and gave brief information about what we could reach.

Although it does not bear the name of “fiqh al-sirah”, the works with this content have been written for a long time. For example, Ibn Qayyim al-Jawziyya’s work named *Zad al-ma‘ad* is like this. He explained in this book, the religious, moral, legal, etc. provisions derived from The Prophet’s life, daily life and practices. We see that such works are still being written today. There are ten of them - as far as we can identify - and all are in Arabic. Four of them have been translated into Turkish. In our article, we listed these works according to the first printing dates, indicated the printing information and the Turkish translation, if available, and gave brief information about what we could reach.

The works of Ghazali, Bouti and Gadban called *Fiqh al-sirah* -as far as we can see- are the most significant and widespread works in this field and set an example for what was written later on this subject. For this reason, we tried to introduce and compare these three books within the framework of an article in terms of the method they followed, their goals, the way the subjects were handled, their contents and sources.

These three works mentioned was written with the aim of understanding The Prophet correctly and taking an example. For this reason, the care has been taken to provide authentic information about the life of The Prophet and to use a language that everyone can understand. Sirah topics; it has been divided into sections according to its content in Ghazali and Bouti, and in the form of Mecca and Medina Periods in Gadban. Bouti’s work seems more systematic than the other two. While Ghazali and Bouti were telling the events by composing, Gadban mostly preferred to list the related verses and narrations. All three authors mainly benefited from hadith books and Ibn Ishaq’s *Sirah*. In addition to these, Gadban also benefited a lot from Ibn Kathir’s *Al-Bidaya wan nihaya*. Apart from these, they benefited from various classical and modern sources. It is seen that the sources used by Bouti and Gadban are richer than Ghazali.

ENTELEKTÜEL SORUMLULUK VE ELEŞTİRİ: M. FOUCAULT, N. CHOMSKY VE E. SAİD ÜZERİNE BİR ANALİZ

Mehmet ANIK

Bingöl Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, anik@bingol.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6560-2470>

Muhterem UYSAL

Bingöl Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, muysal@bingol.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0741-6343>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 27/07/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 26/12/2022
<https://doi.org/sarkiat.1149596>

Bu çalışmada yer alan Michel Foucault ve Edward W. Said ile ilgili kısımlar
Prof. Dr. Mehmet Anık tarafından, Noam Chomsky ile ilgili kısım ise
Araş. Gör. Muhterem Uysal tarafından yazılmıştır.

ENTELEKTÜEL SORUMLULUK VE ELEŞTİRİ: M. FOUCAULT, N. CHOMSKY VE E. SAİD ÜZERİNE BİR ANALİZ

ÖZ

Üniversitelerin sayısının arttığı ve kitle iletişim teknolojisindeki gelişmelerle birlikte hem yazılı hem de sözlü olarak fikirlerin dolaşımının kolaylaştığı günümüzde, kendisini entelektüel olarak nitelendiren ve fikirleriyle kitlelere yön vermeye çalışan insanların sayısında da büyük bir artış bulunmaktadır. Entelektüel olmanın bir meslekmiş gibi algılanmaya başlandığı bir ortamda, entelektüel kimliğin ya da entelektüel sorumluluğun gerçekte ne olduğu kadar, entelektüel bir eleştirinin sahip olması gereken temel niteliklerin neler olduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Bundan hareketle ana çerçevesi entelektüel sorumluluk ve eleştiri olarak belirlenen bu çalışma, çağdaş sosyal teoride önemli etkileri olan üç büyük entelektüel figür etrafında bu sorunu analiz etmektedir. Michel Foucault, Noam Chomsky ve Edward Said birbirleriyle etkileşim içerisinde olan, eleştirel bakış açısına sahip olmaya ve sadece yazan değil aynı zamanda eylemde bulunan entelektüel figürüne önem veren kişilerdir. Bahsedilen üç isimde entelektüel kariyer ve kişisel çıkar beklentisiyle iktidarla ilişki içerisinde olan kişi olarak görmemektedir. Onlara göre entelektüel sorumluluk, toplumu aydınlatmak üzere iktidar ilişkilerini eleştirel şekilde analiz etmeyi ve her ne pahasına olursa olsun hakikatin sözcülüğünü yapmayı içerir.

Anahtar Kelimeler: Michel Foucault, Noam Chomsky, Edward Said, Entelektüel, İktidar, Çağdaş Sosyal Teori.

INTELLECTUAL RESPONSIBILITY AND CRITICISM: AN ANALYSIS ON M. FOUCAULT, N. CHOMSKY AND E. SAID

ABSTRACT

The number of universities has increased and the circulation of ideas, both written and verbal, has become easier with the developments in mass communication technology today. There is a great increase in the number of people who describe themselves as intellectuals and try to direct the masses with their ideas. In an environment where being intellectual is perceived as a profession, it is important to determine what intellectual identity or responsibility of intellectuals really are as well as what the basic qualities an intellectual critic should have. From this point of view, this study, whose main frame is determined as intellectual responsibility and criticism, analyses this issue revolving around three great intellectuals having significant influences on contemporary social theory. Having interaction with each other, Michel Foucault, Noam Chomsky and Edward Said give importance to an intellectual figure, not only writing, but also acting, having a critical point of view. All three names mentioned do not regard the intellectual as a person who is in a relationship with power for the expectation of career and personal gain. For them, intellectual responsibility includes critically analysing power relation to illuminate people and being the spokesperson of truth at all costs.

Keywords: Michel Foucault, Noam Chomsky, Edward Said, Intellectual, Power, Contemporary Social Theory.

GİRİŞ

Entelektüellere¹ yüklenen (özellikle toplumsal ve siyasal) sorumluluk ile entelektüel eleştiriye yüklenen anlam, A. W. Gouldner'in entelektüellerle ilgili çalışmasında belirttiği gibi bir toplumdaki diğerine farklılaşabildiği gibi dönemselsel ya da tarihsel olarak da farklı nitelikler taşıyabilmektedir (Gouldner, 1993). Ayrıca bir toplum içerisindeki farklı kesimlerin yaşam dünyası algıları ve beklentilerine bağlı olarak da bu konudaki yaklaşım farklılaşabilmektedir. Ortodoks Marksizm temelli analizde, entelektüelin konumu ve rolü genelde ihmal edilmiş olsa da Neo-Marksist teoride farklı açılardan bu konuya daha fazla önem verilmiştir. Antonio Gramsci (1967), şehir ve köy tipi entelektüel ya da geleneksel ve organik entelektüel şeklinde ayrımlar yaparak; egemen sınıfın elçileri vazifesini gören ve rıza üretimine katkıda bulunarak hegemonya ilişkilerinin sürmesine neden olan entelektüel figürünü eleştirirken, kapitalist toplumdaki hegemonya ilişkilerine eleştirel yaklaşan, sömürü ilişkilerini gizlemeye yönelik rıza üretimine katkıda bulunmayan ve anti-kapitalist bir misyonla sınıfsal bilinci ve buna dayalı mücadeleyi yükseltmeye yönelik çaba sergileyen entelektüel figürünün ise gerekliliğine atıfta bulunur.

Muhafazakâr biri için entelektüel, modern bir dönemde yaşasa dahi, kadim geçmişin ve onla bağlantıyı sağlayan geleneksel ya da kutsal değerlerin öneminin idrakinde olan ve bunları yaşa(t)maya yönelik bir sorumluluk bilinciyle hareket edip, modern kültürün bu noktadaki tahrip edici etkilerine dikkat çeken ve bu doğrultuda toplumu bilinçlendiren kişidir. Ulusal birisi için entelektüel, yüceltilmiş ulus anlayışı çerçevesindeki fikirleriyle ulusun bireylerine rehberlik eden, çağdaş uygarlık mücadelesinde yol gösteren, ulusal kimliğin ve değerlerin toplumsal hafızada inşa edilmesinde öncü rol oynayan, ulusu tehdit eden unsurları doğru şekilde tespit eden ve bunlara karşı eleştirel pozisyonda olan kişidir. Liberal birisi için entelektüel, bireyleri baskı altına alan totaliter anlayışlara ya da toplumsal yükümlülükler karşısında bireysel özgürlükleri savunan ve (evrensel) liberal ilkelerin benimsenmesi konusunda (fikirleriyle) mücadele veren kişidir. Feminist birisi için entelektüel, eril tahakküme kaynaklık eden her türlü anlayışa karşı mücadele veren ve bu hususta düşünsel öncülükte bulunan kişiyken; çevreci birisi için ise entelektüel, ekosistemin korunmasının öneminin bilincinde olan, bu hususta fikirleriyle topluma önderlik eden ve hem teoride hem de pratikte doğal sistemlere yönelik tahribatı engellemeye çalışan kişidir. Sosyal demokrat, anarşist ya da daha farklı yaşam görüşüne sahip birisi için entelektüel sorumluluk ve eleştiri çerçevesi de bağlı olduğu görüşe göre değişebilmektedir. Yaşam görüşlerinin farklılığına bağlı olarak ortaya çıkan ayrışmaların yanı sıra liberal cumhuriyetçilik ya da ulusal muhafazakarlık örneklerinde olduğu gibi değişik yaşam görüşlerinin bir araya getirilmesi durumuna bağlı olarak bu konudaki algıda kesişimler de olabilmektedir.²

Tarihsel ve toplumsal koşullara ya da siyasal tutum alışlara bağlı olarak entelektüel kesime yönelik algılar farklılık arz etse de genel olarak entelektüel nitelendirilmesi; zihinsel faaliyette bulunan, toplum içerisindeki diğer bireylerle kıyaslanınca bilgi seviyesi daha yüksek olan ve düşünceleriyle bireyler üzerinde etkili olup, düşünsel öncülük yapan bireyler için kullanılmaktadır. Shils'e göre entelektüeller, sahip oldukları fikirleri (konuşma, yazma, öğretme gibi) farklı yollarla, nüfusun entelektüel olmayan kesimlerine aktararak, çeşitli konularda onlara bir kavrayış ve imgelem aşarlar ve bu özellikleri itibarıyla farklı dönemlerde tarihsel bir rol oynamışlardır (Shils, 1958: 7). Entelektüellerin, ideoloji inşa eden ve aktaran kişiler olarak nitelendirilmeleri (Mannheim, 2017; Ülgener, 1983) de bu anlamda kayda değerdir. Bauman da toplumun entelektüel olmayan kesimi ile kıyaslanınca entelektüellerin, görüş ayrılıkları ve hakikatin ne olduğu hususunda hüküm verme yetkisine daha kolay eriştiklerini ve bu yönüyle adeta 'yasa koyucular' rolünde olduklarını belirtmektedir (Bauman, 2003: 11). Yazılı hukuk metinleri haline getirmeseler de hitap ettikleri

1 Türkçede entelektüel kelimesinin yanı sıra; entelijansiya, aydın, bilge, bilgin, münevver, âlim gibi farklı kelimelerin yakın ya da eş anlamlı olarak kullanılması durumu söz konusudur. Çalışmanın odağından kopmamak için bu konudaki etimolojik ve epistemolojik değerlendirmelere girilmemiştir. Foucault, Chomsky ve Said'in konuyla ilgili metinlerinde entelektüel kelimesini tercih etmiş olmaları nedeniyle, bu çalışma boyunca entelektüel kelimesi kullanılmıştır.

2 Belirli bir dünya görüşüne sahip bir grup kendi beklentilerinin ya da ideallerinin düşünsel öncüsü olarak gördüğü kişiyi, 'entelektüel sorumluluğun gerçek temsilcisi' olarak benimseyip, ona ait değerlendirmeleri ve eleştirileri de 'hakikat sözcülüğü' şeklinde değerlendirirken, karşıt düşüncede olan ya da ötekileştirilmiş bir grubun düşünsel temsilcisi olduğu düşünülen bir entelektüeli de aynı şekilde ötekileştirerek, onu hakikate kör olmak, cehaletin temsilciliğini yapmak ya da hakikati çarpıtmak ile itham edilmektedir.

topluluğun üyeleri tarafından işleyiş ve uygulamada dikkate alınmak üzere, entelektüellerin birtakım standartlar oluşturduklarını söylemek mümkündür (Arslan, 2007: 80).

R. Williams (2012: 204-205), entelektüel kelimesinin yirminci yüzyılın ortalarına kadar İngilizce’de olumlu bir anlamdan ziyade (toplumdan kopukluk gibi) olumsuz kullanımlara sahip olduğunu, sonrasında bu yöndeki olumsuz tutum belirli açılardan etkisini sürdürse bile özellikle en genel türde zihinsel işleri yapan insanları nitelendirmek üzere kullanılmasıyla bu kavram hakkında daha olumlu çağrışımların ortaya çıkmaya başladığını belirtmektedir. Tarihsel ve toplumsal koşullar altında entelektüele yönelik bu algı konusunda Julien Benda daha farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Benda (2017), 19. yüzyıla gelinceye değin, insanlığın zaman zaman kötülüğü yeşertmesine rağmen, ‘okumuş, eğitilmiş kimseler’ olarak entelektüellerin, insanlığın iftihar kaynağı olacak şekilde, iyiliği yüceltmeyi başardıklarını, ancak 19. yüzyıldan itibaren bu konuda keskin bir değişim yaşandığına dikkat çekmektedir. Ona göre, 19. yüzyılın sonundan itibaren, entelektüeller siyasi ihtiraslara kapılmaya başlamış ve entelektüel çerçevedeki faaliyetlerine de bu siyasi ihtiraslarını katmaktan geri kalmamışlardır. Benda, ırksal, sınıfsal ya da ulusal türden ihtiraslara kapıldığı oranda, entelektüellerin kendi asli sorumluluklarını yerine getirmede ya da gerçek entelektüel işlevlerini gerçekleştirilmede başarısız olduklarını belirtmektedir. Ona göre modern entelektüeller, bir yandan evrensellik hissini yerip, tikele bağlılığı överken, öte yandan somut fayda ya da maddi güce sahip olmayı önemseyip, manevi faydayı küçümsemektedirler. Elbette modern dönemdeki bütün entelektüelleri kapsayacak şekilde yapılan Batı merkezli bu değerlendirmenin aşırı genelleme içerdiğini belirtmek gerekir.

A. Montefiore, entelektüellerin politik sorumluluğu üzerine yaptığı çalışmada (1990), entelektüel bir çalışmanın sahip olması gereken temel nitelikleri ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre entelektüel bir çalışma, hakikati sağlam şekilde ifade etmeye yönelik bir çaba içermeli ve bu çabanın gerçekleştirilmesinin kültürel olarak nasıl bir etkileşim ortaya çıkaracağını göz ardı etmemelidir. Bu etkileşim sürecinde, sosyo-politik güçler tarafından bu çalışmaya yönelik gelebilecek olası tehditler üzerinde de durulmalı ve bu tür tehditlere karşı entelektüel çalışmayı mümkün kılacak koşulları savunmaya yönelik ahlaki bir sorumluluğa sahip olunması gerektiği gibi bu ahlaki sorumluluğun ortaya konulacak çalışmada felsefi açıdan da temellendirilmesi gerekmektedir.

Entelektüel, düşünsel anlamda etkilemek ve belirli bir yönde pratiğe yönlendirmek üzere, fikirleriyle insanlara hitap eder. Bununla birlikte entelektüel, elitist bir yaklaşıma sahip olduğu oranda, düşüncelerinin muhatabı konumundaki toplum kesimlerinden kopuk bir konumda da olabilmektedir. Fildişi kulede yaşayıp, kendini toplumdan soyutlayan, hakikati ve ilericiliği kendi tekelinde gören, insanları hor gören ve kişisel çıkar peşinde koşan entelektüel figürü genelde eleştiri konusu olurken, entelektüelin iktidar odaklarına karşı mesafeli bir konumda olması ve her ne pahasına olursa olsun ‘hakikat’i söylemesi ise, entelektüel özerkliğin korunması anlamında, genelde olumlu yönde değerlendirmelere konu olmaktadır. Bu noktada entelektüelin kendi fikirleri de dahil olmak üzere eleştirel bir paradigmaya sahip olması, gerçek anlamda entelektüel bir bilinç ve sorumluluk bağlamında önem arz etmektedir. M. Winock da entelektüel misyonu nitelendiren temel niteliklerden birinin eleştirel bakış açısı olduğunu belirtip, bu hususun önemine ve gerçek entelektüelin gayrişahsi pozisyonuna dikkat çeker (Winock: 2007: 617). Entelektüel misyonun gerçekleştirilmesinde önemli yeri olan eleştirel bakış açısının sahip olması gereken asli niteliklerden biri, kişisel çıkar elde etme arzusuna hizmet etmemesidir. P. Bourdieu (2006: 16-17), gerçek bir demokrasinin olabilmesi için gerçek bir eleştirel karşı güç olması gerektiğini ve bunun için de ‘kendini bilgin sanan’ kişilerden (doxosophos) öte, sorumluluklarının farkında olan eleştirel entelektüellere ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.

Entelektüel sorumluluk ve eleştiri ile ilgili bu çalışma, dile getirdikleri fikirlerle çağdaş sosyal teoride büyük etkileri olan; Michel Foucault, Noam Chomsky ve Edward Said etrafında konuyu ele almaktadır. Bu üç entelektüel, birbirleriyle bağlantılı isimler olmaları nedeniyle tercih edilmiştir.³ Çalışmada bu üç ente-

3 Foucault, Chomsky ve Said birbirleriyle etkileşim içerisinde olup, çeşitli etkinlikler vesilesiyle bir araya gelmiş isimlerdir. Bunlardan bazıları kitaplaştırılmıştır. Foucault ve Chomsky’nin (2012) insan doğası üzerine yaptıkları söyleşi bunun örneklerinden biridir. Bu etkileşime bir diğer örnek, Chomsky’nin Filistin-İsrail sorunu ve ABD’nin bu konudaki konumu üzerine yazdığı *Fateful Triangle* (1999) çalışmasıdır. Bu çalışmanın önsözünü E. Said yazar ve Chomsky’nin bu eserinin, bu hususta yazılmış en tutkulu kitap olduğunu belirtir.

lektüelin fikirleri ve çalışmaları ile ilgili genel bir değerlendirme yapmanın ötesinde, çalışmanın kapsamı dahilinde, entelektüel sorumluluk ve eleştiri etrafındaki fikirleri üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.

1. HAKİKAT TEKELCİLİĞİ KARŞISINDA İKTİDAR AĞLARINI AÇIĞA ÇIKARMAK: AKTİVİST BİR ENTELEKTÜEL OLARAK MİCHEL FOUCAULT

20. yüzyılın en önemli teorisyenlerinden biri olan Paul-Michel Foucault (1926-1984); psikiyatri, kriminoloji, felsefe, tarih, siyaset, sosyoloji gibi farklı alanları kapsayan disiplinlerarası çalışmalarında takındığı eleştirel bakış açısına paralel olarak, entelektüelin rolü konusundaki eleştirel yaklaşımıyla da dikkat çeker. Kendisinin ‘iktidar teorisyeni’ olmadığını söyleyen Foucault (2001b: 47; 2011b: 340-341), bir kurumda, idarede ya da egemen bir sınıf ile tahakküm altındaki sınıf arasında rol oynayan iktidar ilişkilerinin verili andaki işleyişini ele aldığını ve tarihsel açıdan benliğin kurulması ya da benliğin dönüşümlülük biçimi ve bunun ilişkilendirildiği hakikat söyleminin oluşum tarzıyla ilgili tarih yaptığını belirtmektedir.

Geleneksel entelektüel figürüne eleştirel yaklaşan Foucault’nun, bu yöndeki eleştirileri özellikle 1968 hareketinin akabinde yoğunluk kazanır. Foucault, entelektüelin sadece yazma işiyle ilgilenen bir kişi olarak konumlandırılmasını ve yazma edimine bu çerçevede alt-üst edici bir işlev yüklenip, pratik ya da eylem boyutunun ihmal edilmesini eleştirir (2014b: 272-273). Yazının eylem gücünden yoksun bırakıldığı kapitalist bir toplumda, bu koşullar altındaki yazma ediminin yalnızca egemen güçlerin baskıcı sistemini güçlendirmeye yaradığını savunan Foucault, entelektüel uğraşmayı toplumsal bir statü edinme uğruna yapmayan ve aktüel toplumsal gelişmeleri, tarihsel veriler ışığında doğru ve eleştirel tarzda okuyabilen aktivist entelektüel figürünün önemine dikkat çekmektedir.

Foucault’nun kişisel hayatında sahip olduğu aktivist yön dikkate alındığında, bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Paris ya da Berlin gibi yerlerde katıldığı protesto eylemleri kadar, Batı dışı dünyadaki gelişmeleri de yakından takip etmesi ve bu noktadaki aktivizmi bu açıdan önemlidir. Sadece Cezayir sömürgeciliği değil, Batı dışı dünyadaki Batı sömürgeciliği karşıtı tutumu, Vietnam Savaşı karşıtı olarak, ‘Vietnam’a Gemi’ projesinin organizatörlüğünü ve sorumluluğunu üstlenmesi, İran’daki gelişmelerle yakından ilgilenmesi ve olan biteni doğrudan gözlemlemek için İran’a gitmesi, Filistin kamplarında kalması, Tunus’ta üniversitede ders verdiği dönemde, 1968’deki eylemlerde öğrencilerinin bir kısmının tutuklanması sonrasında, onların salıverilmesi için üniversite ile olan sözleşmesinin iptal edilmesine neden olan çeşitli eylemlerde bulunması, disiplin ve gözetim toplumuna dikkat çekmek için 1971’de ‘Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu’nu kurması, Brezilya’ya üniversitede ders vermek üzere gitmesi ve bu ülkedeki baskı rejimine tanık olduktan iki ay sonra, özgürlüğün olmadığı bir ülkede ders vermeyi reddederek bu ülkeden ayrılması gibi gelişmeler, Foucault’nun aktivist entelektüel yönüne sadece birkaç örnektir.⁴ Deleuze’ün (2013: 44), Foucault’yu, teori ve pratik yönü doğrudan bağlantılı olan, “yeni iktidar kavrayışını icat eden ilk kişi” olarak nitelendirmesi de bu açıdan kayda değerdir. Öte yandan Foucault’nun entelektüel sorumluluk çerçevesinde, sadece teoriye değil, eyleme de önem veren biri olduğunu belirtirken, bunun bir düşüncenin ya da sorununun sloganik düzeye indirgenmesi, aynılaştırılması ya da tüketim nesnesine dönüştürülmesi şeklinde olmadığını da belirtmek gerekir.

Özellikle Louis Althusser’in etkisiyle, başlangıçta Marksçı bir eğilime sahip olan Foucault, Althusser’in önde gelen kuramcılarından biri olduğu Fransız Komünist Partisi’ne üye olsa da kısa bir süre sonra buradan ayrılmış ve tasnif edici ideolojik kimliklere kendisini indirgememeye özen gösteren bir entelektüel figürü çizmiştir. Foucault’ya göre entelektüel’in başlıca sorumluluğu, -büyüleyici sözlerle- kitlelere öğüt vermek ya da onlar adına karar vermek değildir (2012b: 45). Bu noktada entelektüel, kitleleri nesneleştirerek neyin nasıl olması gerektiğine karar veren ya da ne şekilde yaşanması gerektiğine dair standartlar ortaya koyan ‘kutsal ya da buyurgan kişi’ pozisyonunda olmamalıdır. Zira böyle bir durum entelektüelin kitleler nezdinde kendisini bir güç odağına dönüştürmesi ve kendi iktidarını ilan etmesi olacaktır.

4 Foucault’nun biyografisi ve hayatındaki bu gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Eribon (1991); Miller (1994) ve Macey (1995).

Foucault, Antik Yunan'daki *parrhesia* mefhumu üzerine yaptığı analizde, bir insana karşı fiziksel şiddet kullanmakla, onu baştan çıkarmak için entelektüel becerisini kullanmak arasında önemli bir fark olmadığını, hatta ikincisinin daha kötü olduğuna dikkat çeker (2012a: 32). İlkinde iradesi ya da isteği dışında bir insana kötülük yapmak söz konusuysen, ikincisinde bireyi aldatarak, iradesini ele geçirmek ya da düşünme ve konuşma becerisini olumsuz şekilde kullanarak, kendi arzuları doğrultusunda bir insanı manipüle etmek durumu söz konusudur. Bu durum her şeyden önce, gerçek bir entelektüel sorumluluk ile bağdaşmayacak şekilde, entelektüelin kendi odağında bir iktidar ilişkisi tesis etmesi anlamına gelmektedir.

İktidarın tesisinde, işleyişinde ve varlığını sürdürmesinde söylemsel düzen hayati bir rol oynar (Foucault, 1987). Yaşama tarzıyla ilgili belirli standartların oluşturulmasına dair söylemler, bu doğrultuda hayatımızda olması ve olmaması gerekenlerle ilgili üretilen söylemler, nelerin arzu edilmesi gerektiğine dair söylemler, olay ve olgulara yönelik sahip olunması gereken bakış açısıyla ilgili söylemler ve bunlara eşlik eden diğer söylemlerin yanı sıra hayatın farklı alanlarında mevcut olan örtük hegemonyanın ya da baskıcı hiyerarşinin varlığını gizlemeye yönelik söylemler, iktidar ilişkilerinin tesisinde ve yeniden üretiminde yakından rol oynamaktadırlar. Entelektüel sorumluluğun gereklerinden biri, kendi odağında bir iktidar ilişkisi tesis etmemek iken, bir diğeri de baskıcı ilişkileri doğuran ve özgürlük yanılmasına neden olan söylemsel düzenin bir parçası olmamak ve böylece iktidarın yeniden üretimine katkıda bulunmamaktır.

Foucault'nun yaptığı değerlendirmeler dikkate alındığında, entelektüelin kendi odağında bir iktidar ilişkisi tesis etmemeye özen göstermesi gerektiği düşüncesinin yanı sıra baskıcı iktidar ilişkilerinin varlığını sürdürmesinde de rol oynamaması gerektiği yönündeki yaklaşım, entelektüelin suskun bir eylemsizliğe mahkûm olması anlamına mı gelmektedir? Elbette ki hayır. Foucault'ya göre (2014a) entelektüel kişi, hakikati kendi tekelinde görmemeli ve sadece başkalarının düşüncelerini değil, aynı zamanda kendi düşüncelerini de (gerektiğinde) değiştirecek bir anlayışa sahip olmalıdır. Sürekli bir hakikat kaygısının rehberliğinde, kendini geliştirerek hem kendi düşüncelerini hem de bir peygamber gibi davranmaksızın, başkalarının düşüncelerini değiştirme çabası içerisinde olmak, Foucault'ya göre entelektüelin varlık nedenidir. Bu noktada entelektüel bilgi, bir iktidar ilişkisinin kurulmasına aracı olmaktan öte ya da iktidar oyunlarında taraf olmaktan öte, baskıcı iktidar ilişkilerine zemin oluşturan örtük hakikatin deşifre edilip, anlaşılmasını sağlayarak, hayatta kalmanın aracı olmaktadır. Gizlenmiş hakikati deşifre edecek olan eleştirel bilgi, iktidarın tahakkümü altındaki bir dünyadan, özgürlüğe açılan kapı olacaktır.

Entelektüelin başlıca sorumluluğu, modern toplumlarda sadece devlet aygıtı ve yöneticilerine ait uygulamalarla sınırlı kalmayıp, gündelik hayat içerisindeki mikro ilişkilere de sirayet eden ve giderek daha da incelen mikroskobik iktidar dizilerini açığa çıkarmak olmalıdır. Foucault, Chomsky ile yaptıkları söyleşide (2012: 43), toplumsal dünyayı fiilen denetleyen, bastıran ya da ezen bütün siyasi iktidar ilişkilerini, gizlenmiş olsalar dahi, entelektüel sorumluluk gereği, gözler önüne sermek gerektiğini ifade etmektedir. Buradaki iktidar ilişkilerinden kast edilen sadece iktidardaki siyasetçilerle sınırlı bir ilişki olmayıp; aile, üniversiteler de dahil olmak üzere okullar, tıp, psikiyatri ve hapishaneler gibi toplumsal dünyadaki diğer yapıların, siyasal iktidarın varlığını sürdürmesindeki rolleri ve yine bu iktidar ilişkilerinin gündelik hayat içerisinde farklı boyutlardaki yansımalarıdır. Böyle bir durumda entelektüel, bireylerin kuşatıldıkları ya da hapsedikleri baskıcı iktidar mekanizmalarını görünür kılarak, analiz etmelerini sağlayacak ve böylece onlara bilinçli ve özgür failler olma imkânı sağlayacak araçları sunma yönünde oldukça güç bir sorumluluk edinmiş kişi olmaktadır:

“(…) Entelektüelin rolü, bir süredir, gizli biçimde işleyen baskıcı iktidar mekanizmalarını görünür kılmaktan ibarettir. (...) İktidarın yalnızca baskı uygulamaktan -bastırmak, engel çıkarmak, cezalandırmak- ibaret olmadığını, arzuyu yaratarak, zevki kışkırtarak, bilgiyi üreterek bundan daha derine nüfuz ettiğini de göstermelidir. (...) İktidar kendini bastırmakla, gerçeğe erişmeye sınır çekmekle, bir söylemin ifade edilmesini engellemekle sınırlamaz: İktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer, işte onu bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir; yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir” (Foucault, 2012b: 48-49).

Butler, Foucault'nun analizi konusunda, önemli bir paradoksa dikkat çeker: İktidar hemen hemen her yönüyle özneyi kurguluyorsa, tabiiyet ilişkisine dayalı şartlarda yaşadığı halde bireyin iktidar odaklarına karşı mücadele edecek aktif bir özneye dönüşmesi ve özgürleşmesi ne denli mümkündür? (Butler, 1997).

Foucault açısından bunun bir paradoks olmadığını belirtmek gerekir. Foucault'nun yaptığı haliyle, olumsuz bir olguyu açığa çıkarmak, bu olumsuz olguyu onaylamak anlamına gelmemektedir. Foucault'nun kendi ifadesiyle, iktidar ilişkisinin olduğu her yerde, bu etkiyi alt edecek ve onu çıkmaza sürükleyecek bir direniş olasılığı da vardır (Foucault, 2002). Farklı iktidar odaklarına ait bir sarmal içindeki denetimden kurtulabilmenin ilk yolu, kapatıldığının farkında olmaktan geçmektedir. Nihayetinde Foucault (2001a: 3), insanların özgürlüklerini kısıtlayan yapıların yıkılabileceğini ortaya koymaya çalıştığını belirtmektedir. Entelektüel bu noktada kendi uzmanlık alanı dahilinde önemli sorumluluklar icra edebilir. Foucault'nun entelektüeli, evrensel bir bilinç rolüne bürünen ve evrensel söz söyleme peşinde koşan bir figür olmanın ötesinde, 'spesifik (özümlü) entelektüel' olarak adlandırdığı ve kendi uzmanlık bilgisinden yararlanarak, gizlenmiş bilgi ve iktidar mekanizmalarını görünür kılmaya yönelik çaba içerisine giren kişi olmaktadır. Foucault (2012b: 244-245), entelektüellerin daha öncesinde evrensel bir filozof olma peşindeki uğraşısına karşın, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren entelektüelin çerçevesinin genişlediğini ve farklı disiplinler içerisindeki entelektüellerin, kendi alanları dahilinde, iktidarın işleyişini denetlemeye yönelik sınırları açığa çıkararak, önemli roller oynayabileceklerini ifade etmektedir.

Foucault'nun dünyanın farklı yerlerindeki iktidar ilişkilerinin neden olduğu tahakküm sorunlarıyla yakından ilgilenen ve iktidarın farklı biçimlerine dair de sıklıkla analizlerde bulunan biri olduğu dikkate alındığında, evrensel söz söyleme peşindeki entelektüel anlayışını eleştirerek, spesifik entelektüel vurgusu dahilinde entelektüel uğraşmayı dar uzmanlık alanlarına indirger görünmesi eleştirilebilir. Ancak Foucault'nun (2011a) gerek geleneksel entelektüel anlayışına yönelik eleştirilerde bulunmak gerekse de yaşadığı dönemde özellikle Marksist çevrelerde egemen olan, entelektüelin evrenselliğinin temsilcisi olduğuna dair yaklaşımları eleştirmek için bu kavrama başvurduğunu göz ardı etmemek gerekir. Yanlış anlamalara neden olsa da spesifik entelektüel vurgusunun, iktidar odaklarına karşı global düzeyde bir mücadele verilmemesi gerektiği anlamını içermediğini özellikle belirtmek gerekir. Foucault'nun bu kavrama başvurusunun temel nedenlerinden biri de geçmiş dönemlerden farklı olarak, modern toplumlarda artan (ve 1960'lardan beri hızlanan) uzmanlaşmaya bağlı olarak, bireylerin giderek spesifik alanlarda çalışmaya başlamasıdır. Foucault, değişik bilgi biçimlerinin ortaya çıktığı spesifik alanlarda doğrudan elde edilen bu somut bilincin bir avantaj olabileceğini düşünmektedir. Zira iktidarın ya da iktidar ilişkilerinin tekil bir türü ya da biçimi yoktur ve her topluma egemen hakikat rejimi ve hakikat siyaseti de farklı nitelikler taşıyabilmektedir. Bu noktada alandan doğrudan elde edilen bilgi, spesifik entelektüelin iktidar ilişkilerini deşifre etmesini kolaylaştırıcı bir unsur olacaktır. Ancak spesifik entelektüelin de önünde çeşitli riskler vardır ve bu risklerden belki de en önemlisi, dar uzmanlık alanlarına hapsolup, yerel mücadeleyle sınırlı kalmak ve global bir strateji güdememektir. Bu konudaki bir diğer risk de maaşlı bir çalışan olarak, çalıştığı kurumdaki hegemonya biçimlerinden, tam anlamıyla eleştirel bir bakış açısına sahip olamadığı için kopmamak, kariyer kaygısı taşıyıp, kişisel çıkarlarının peşinde koşmak ve dolayısıyla gerçek entelektüel sorumluluğa sahip olamamaktır. Bu risklerin üstesinden geldiği durumlarda, spesifik entelektüel önemli roller oynayabilmektedir.

2. İKTİDARIN HİZMETİNDE OLMAK YA DA HAKİKATİ SÖYLEMEK: NOAM CHOMSKY'E GÖRE ENTELEKTÜELİN AHLAKİ SORUMLULUĞU

Avram Noam Chomsky'nin çalışmalarına baktığımızda, yüzden fazla kitap, yüzlerce makale ve binlerce konuşma/röportaj ile akademi dünyasında eşine az rastlanır üretkenlikte bir profille karşılaşmaktayız. Chomsky, dilbilim ve dilbilim kuramı üzerinden temellendirdiği zihin ve insan doğası felsefesi ile siyaset olmak üzere üç alana önemli, belirli noktalarda (özellikle dilbilim alanında) çığır açan katkılarda bulunmuştur. Chomsky'nin aktivist entelektüel kimliği ve siyaset üzerine yaptığı çalışmaların, akademik kimliğine atıfta bulunan dilbilim çalışmaları kadar tanınırlığa sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Siyaset alanında yaptığı çalışmaların genel odağını ABD'nin sömürgeci dış siyasetine yönelik amansız muhalefeti oluşturmaktadır. Chomsky'nin özellikle 1964'te ABD'nin Vietnam'a müdahalesiyle başlayan ve günümüze kadar devam eden muhalefeti, devlet politikalarının yalanlarına, aldatmalarına, insanlık dışı hareketlerine yönelik, merkezinde hükümetin eylemleri ile bu eylemlerin resmi propaganda sistemi tarafından tasvir edilmesi arasındaki eşitsizliğe yapılan sürekli vurgunun yer aldığı bir dizi yıkıcı saldırı üretti (Smith, 1999:

190). Onun söz konusu politikalar çerçevesinde ele aldığı en önemli konulardan biri de entelektüelin bu politikalar karşısında kendini konumlandığı ya da konumlandırması gerektiği yer meselesidir.

Entelektüel nedir sorusuna, bunun o kadar da ciddiye aldığı bir terim olmadığı yanıtını veren Chomsky, tanıdığı entelektüellerin çoğunun entelektüel uğraş olarak nitelendirilebilecek etkinliklerden çok uzak olduğunu düşünmektedir. Chomsky, entelektüel işçiler dediği ve akademik faaliyetlerin önemli bir kısmını da dahil ettiği, elleriyle değil de zihinleriyle çalışan insanların çoğunun yaptıkları işin, söylenenleri aktaran katiplikten ibaret olduğunu dile getirmektedir (Chomsky, 2011: 8). Chomsky'nin terim olarak entelektüeli ciddiye alınacak bir şey olarak görmemesinin temelinde özellikle teknik işlerde çalışan bireylerin iktidarla kurduğu ilişki önemli bir sebeptir. Dolayısıyla Chomsky'nin bu konuda eleştirdiği entelektüel figürünün, iktidara hizmet eden entelektüel figürü olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü bu tür entelektüeller, kitlesel medya ve rıza mühendisliği vasıtasıyla rıza üreterek ve propaganda teknikleriyle toplumsal zihin dünyasını yönlendirerek (Chomsky, 2014; Chomsky, 2017b) iktidarın emellerini gerçekleştirmesinde kilit rol oynamaktadır. Chomsky'e göre, özellikle modern toplumlarda az ya da çok tanımlanabilir bir kategori olarak gelişen ve geçen yüzyıldan itibaren kendilerini yönetici olarak görmeye başlayan entelektüeller genellikle kendilerini çok zeki ve aydınlanmış kimseler olarak görme eğilimindedirler. Tarih yazma ve sosyoloji yapma görevine sahip olan bu sınıfın sunduğu dünya resminde halk, hiçbir şeyden anlamayan aptal ve cahil yığınlardan oluşur (Chomsky, 2017a: 93). Chomsky'e göre entelektüellerin çizdikleri tablonun aksine, toplumun beyni en fazla yıkanmış, en cahil ve en aptal kesimini entelektüeller oluşturmaktadır; çünkü her şeyden önce toplumun okuryazar kesimi olarak, mimarları oldukları propaganda sisteminin aynı zamanda en büyük kurbanlarıdır (Chomsky, 2014:221, Chomsky, 2017a: 94-203).

Chomsky entelektüeli olumlu bir çağrışımla ifade etmesi gerektiğinde ise, “şeyler hakkında düşünmeye, şeyleri anlamaya, şeyleri çözümlenmeye, belki de bu kavrayışlarını açık bir şekilde ifade etmeye ve başkalarına anlatmaya çalışan kimseler” olduğunu ifade etmekte ve bunu da “entelektüel hayat” olarak tanımlamaktadır (Chomsky, 2011: 8). Chomsky'nin bu faaliyetleri “entelektüel hayat” olarak tanımlamasının nedeni, akademide ya da başka teknik konumlarda işler yürüten ayrıcalıklı sınıfın içerisinde bulunması gereken eylemler olarak anlaşılmasında gerekliliğinden ileri gelir. Elbette ki iktidarın yalan ve propagandalarına karşı teyakkuza olmak doğası gereği adaleti arayan bir varlık olan her insanın sorumluluğudur. Gerçekler, bilmek isteyen herkes tarafından bilinir (Chomsky, 2017c) ve her insan dahil olduğu eylemlerden (ya da eylemsizliklerinden) ve bu eylemlerin sonuçlarından sorumludur (Chomsky, 2001). Ancak hükümetin propaganda aygıtının gücünün fazlalığı, konuyla ilgili bir araştırma çabası içerisine girişmeyen yurttaşın, hükümetin açıklamalarını gerçeklerle karşı karşıya getirmesini zorlaştırır. Bu durumda insanların sorumluluğuyla entelektüelin sorumluluğu arasında önemli bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Özellikle Batı dünyasında entelektüeller; siyasi özgürlük, bilgiye erişim ve ifade özgürlüğünden gelen önemli bir güce sahiptirler. Bu ayrıcalıklı azınlık için Batı demokrasisi, mevcut tarihsel olayların bize sunulduğu çarpıtma, ideoloji ve sınıf çıkarları perdesinin ardında yatan gerçeği aramak için boş zaman, kolaylık ve eğitim imkanları sağlar. Her ayrıcalık birtakım fırsatlar sunduğu gibi yeni sorumluluk alanları yaratır (Chomsky, 2017c). Bu durumda, entelektüeller de dahil olmak üzere Amerikan halkının suç ortaklığı ve bazen doğrudan desteği ile ABD hükümeti tarafından gerçekleştirilen eylemlerden bahsettiğimizde entelektüellerin sorumlulukları, onların sahip olduğu benzersiz ayrıcalıklar düşünüldüğünde, Macdonald'ın “insanların sorumluluğu”⁵ dediği şeyden çok daha derindir (Chomsky, 2017c, 2001).

Chomsky, entelektüellerin “görevi” ile, ahlaki sorumlulukları arasında bir ayrım yapar. Ona göre entelektüellerin görevi, diğer insanların dünyayı mevcut otorite ve ayrıcalıkları destekleyecek şekilde kavramalarını sağlamak için çalışmaktır. İktidarın hizmetinde olan toplumsal kurumların bu insanlara zaman ve olanak sağlamasının nedeni de budur (Chomsky, 2011: 9). Görevlerini yerine getirmeyi bıraktıkları takdirde ise işlerini idame etme fırsatını kaybetme riski ile karşı karşıya kalmaları kaçınılmaz olur. Chomsky'nin entelektüellerin görevi ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler, L. Althusser'in *İdeoloji ve Devletin İde-*

5 1967'de yayımlandığında büyük ses getiren *The Responsibility of Intellectuals* adlı makalesinin ortaya çıkmasında, Chomsky üzerinde önemli bir etkisi olan ve 1940'ların savaş ortamında hükümetlerinin yaptıkları müdahalelerde, entelektüelin ve toplumun sorumlulukları üzerine yazdığı bir dizi makalenin toplandığı kitap için bkz. Macdonald (1957).

olojik Aygıtları'nda entelektüellerle ilgili yaptığı analizle paralellikler taşır. Althusser (2002: 94), devletin halk kitleleri üzerinde egemenliğini sağlamasında; baskı, tehdit ve şantajla dayalı devlet ideolojisinden çıkar sağlayan entelektüellerin oynadıkları role dikkat çekmekte ve sistemin kendisini yeniden nasıl ürettiğini analiz etmektedir. Chomsky, bu anlamda iktidarın hizmetinde olan entelektüel figürünü eleştirirken, entelektüellerin sahip olması gereken ahlaki sorumluluğu ise daha farklı bir boyutta değerlendirmektedir. Ona göre entelektüellerin ahlaki sorumlulukları, hakikati anlamaya çalışmak, dünyayı anlamaya dair bir kavrayışa ulaşmak için başkalarıyla iş birliği yapmak, diğer insanları bu konuda aydınlatmak, onların da hakikati kavramasına yardım etmek ve yapıcı eylemler için zemin oluşturmaktır. Ancak burada bir çatışmanın ortaya çıkması kaçınılmazdır; çünkü entelektüel bu ahlaki sorumlulukları yerine getirdiğinde, iktidarın beklentilerinin aksine eylemlerde bulunmuş olacaktır ve entelektüel faaliyetlerini sürdürmek için sahip olduğu imtiyazları kaybetmeyle karşı karşıya kalabilecektir (Chomsky, 2011: 9-10). Entelektüel duruş açısından bu noktadaki ahlaki sorumluluk, bu tür bir kaybı göze almaktır.

Güçle kapışmaya girmek, pahalıya mal olan ve meşakkatli bir iştir; aksine iktidarla uyum içerisinde olmak, hiçbir bedel ödememenin yanında kişisel olarak birçok çıkar sağlamanın muhtemel olduğu bir durumdur (Chomsky, 1993: 21). Bu yüzden her toplumda entelektüel olarak kabul görenlerin ezici çoğunluğu iktidara tabi olma eğilimindedir. İktidara tabi olmayanlar ise, gücü ellerinde bulunduranlar tarafından entelektüel olarak kabul edilmeyip, muhalif ya da “ideolojik” olmakla itham edilip marjinalleştirilirler (Chomsky, 1998: 203). Chomsky'e göre entelektüelin rolü tarihteki peygamberlerle eşdeğer bir konumdadır. Yaygın görülen entelektüel figürü, kendi ayrıcalıklı konumlarını kaybetmemek uğruna iktidara dalkavukluk eden, en iyi ihtimalle sessizliğe gömülen sahte peygamberler gibidir. Bu tür sahte entelektüeller, günümüzde iktidar odakları tarafından saygın olarak nitelendirilseler bile tıpkı sahte peygamberlerin kendi zamanlarından yüzyıllar sonra sahte peygamberler olarak adlandırılmaları gibi, onlar da tarih içerisinde hak ettikleri gerçek değeri bulacaklardır. Kendi döneminde hem manevi hem de jeopolitik meselelerde eleştiriler geliştiren peygamberler işkencelere maruz bırakılmış, sürgüne yollanmışlardır. Günümüzde ise ahlaki sorumluluk sahibi entelektüeller, resmi yalanları ifşa ettiklerinde ya da hakikati dile getirdiklerinde, birtakım damgalamalara maruz bırakılmakta ve ana akım medya içerisinde yer edinmeleri imkânsız hale getirilmektedir. Chomsky'e göre muhalifleri marjinalleştirme eğilimi hep olmuştur, fiili güç ve egemenlikteki büyük eşitsizlikler var olduğu sürece de hep olacaktır (Chomsky, 1998: 203). Resmi amaçları destekleyen ve resmi suçları görmezden gelen veya meşrulaştırmaya çalışan konformist entelektüellerin kendi toplumlarında onurlandırıldığı ve ayrıcalıklı kılındığı, değer odaklıların ise cezalandırıldığı tarihsel bir evrensele yakın gibi görünmektedir (Chomsky, 2017c).

Chomsky'e göre Aydınlanma'dan bu yana entelektüelin belki de en önemli rolü, ideolojinin maskesini düşürmek, bildiğimiz her toplumda var olan adaletsizliği ve baskıyı açığa çıkarmak, özgür ve yaratıcı bir yaşam için olasılıkları genişletmek olmuştur (Chomsky, 1968: 5-6). Doğruyu söylemek, yalanı ifşa etmek entelektüellerin sorumluluğudur; ancak bu, yorum yapmadan geçmek için yeterli bir gerçekçilikten öte bir şeydir (Chomsky, 2017c). Entelektüel, iktidara sadece hakikati ifade etmenin ötesinde aynı zamanda bir dinleyici kitlesi, ortak ilgi topluluğu arayışında olmalı ve bunlara dünyayı değiştirmeye yönelik yorum ve analizleri sağlama sorumluluğuna sahip olmalıdır (Chomsky, 1968: 8). Entelektüelin kendisine biçilen yöneticilik rolü ve güç uğruna bu değerlerden vazgeçmesi, kendi sorumluluğuna ihanet etmek olacaktır.

3. MARJİNAL, YERSİZ YURTSUZ VE SÜRGÜN BİR ENTELEKTÜEL: EDWARD SAİD'TE ENTELEKTÜEL SORUMLULUK VE ELEŞTİRİ

Edebiyat, müzik, tarih, siyaset, oryantalizm ve postkolonyalizm gibi alanlardaki çalışmalarıyla tanınan Edward Wadie Said (1935-2003), sadece yazar ya da akademisyen yönü ile değil, aktivist yönü ve bu çerçevede Filistin davasına verdiği destekle ön plana çıkan bir entelektüel olmuştur. Said'in entelektüel kimliğini şekillendiren başlıca hususlardan biri çok kimlikli aile bağları ve bunlar etrafında çocukluk döneminde yaşanan gelişmelerdir. Said'in deyimiyle “bütün aileler ana babalarını, çocuklarını icat ederler; her birine bir hikâye, bir kişilik, bir yaradılış, bir kader, hatta bir dil biçerler” (Said, 2014: 21). İngilizlerin egemenliği

altında olduğu dönemde Kudüs'te doğan Said'in babası (Wadie) aynı zamanda ABD vatandaşlığına sahip Filistinli Hristiyan bir iş adamı, üzerinde daha büyük etkisi olan⁶ annesi (Hilda) ise bir tarafı Lübnanlı, bir tarafı da Filistinli Hristiyan bir ailedendir. Kudüs'teki Yahudileştirme politikası çerçevesinde ailesinin sürgüne maruz kalması sonrasında, 1947'nin sonlarında taşındıkları Kahire'de geçen çocukluğunda, aile içinde Arapçanın yanı sıra İngilizceyi de konuşma dili olarak kullanan, kendi ifadesiyle her iki dilde de rüya gören ve bunlardan hangisinin ilk dili olduğundan hiçbir zaman emin olamayan, üniversite yaşamı öncesinde de İngiliz sistemi merkezli bir eğitim gören ve (Batı menşeli bir müzik aygıtı olan) piyano çalmayı seven ve operaya ilgisi olan Said, Edward ismine ve babasından dolayı ABD vatandaşlığına da sahip biri olarak⁷, Doğu dünyasında bir yönüyle Batılı bir kimlikten parçalar barındırırken, 1951'de gittiği ABD'de ise, Arap kökenli biri olarak, Doğulu kültürel kimlikten izler taşıdığı için zaman zaman dışlanmaya maruz kalan biri olmuştur.⁸

Said, Batı dünyasında genelde ötekileştirme, hiyerarşik bir bakış açısıyla küçümseme ve hor görme üzerine inşa edilen Doğulu imajına entelektüel açıdan eleştirel yaklaşır ve negatif stereotipleştirmeye dayalı bu Doğulu imajıyla ilgili sorunlara dikkat çeker. Said, Doğu dünyasında da Batı dünyasında da yabancılaşma taşıyor ve sabit bir kökene sahip ol(a)mamanın verdiği zorluğa dikkat çekerek (2006a: 16), kendisini tek bir dünyaya tam anlamıyla ait görmez. Said'in anılarına yer verdiği *Yersiz Yurtsuz* kitabının başlığı, bir yönüyle bir Filistinli olarak Said'in ana yurdundan koparılmışlığına ve Filistinlilerin bu konudaki genel sorununa göndermede bulunurken, öte yandan kendisinin Doğu ve Batı arasında bir yönüyle bölünmüş, bir yönüyle de bütünleştirmeye yönelik melez kimliğine atıfta bulunmaktadır.

Said (1995), bir entelektüelin başlıca sorumluluklarından birinin, hakikatin yanında durmak ve gerektiğinde onun savunuculuğunu yapmak olduğunu vurgular. Said'e göre entelektüelin sahip olması gereken bu tutum, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk gereğidir. Bu noktada ulusal, siyasal ya da ideolojik aidiyeti her ne olursa olsun, bir entelektüelin insanların çektiği acılar ve maruz kaldığı baskılar karşısında hümanist eleştiriye başvurması ve bu konuda mümkün olduğunca geniş halk kesimlerine (onları küçümsemekten ya da elitist tavırlara sahip olmaksızın) hitap etmesi gerektiğini savunur. Said, bu yapılırken de nabza göre şerbet vermek, şovenist ya da popülist tutumlar takınmak, konuşulması gereken yerde susmak gibi entelektüel sorumlulukla bağdaşmayacak tutumlardan ise özellikle sakınılması gerektiğini belirtmektedir. Bir entelektüelin görevi, egemen otorite tarafından belirlenmiş sınırlar içerisinde hareket etmek değil, gerektiğinde bunlara karşı mücadele etmektir (Said, 1985: 378). Bu yönüyle bakıldığında Said için entelektüel; insani düzeydeki ilişkileri olumsuz etkileyen ya da insanlar arası iletişim olanağını ortadan kaldıran klişelere ve indirgeyici kategorilere karşı olan ve bunları kıran kişidir. Said, her yönden kendisine sonsuz gönül borcu hissinde olduğunu belirttiği Foucault'nun geç dönem çalışmalarında olduğu haliyle; indirgeyici, yargılayan, teorileştiren ve genelleyen tüm retrospektif tarihsel çözümlemelerin, entelektüel açıdan kusurlu olduğunu belirtir (Said, 2006b: 63-64).

Özellikle oryantalizm üzerine yaptığı kıymetli çalışmalarla tanınan Yücel Bulut'un da belirttiği gibi Said yaptığı çalışmalarda, bir entelektüel olarak, iki dünya adına konuşma ve bu iki dünyayı bir yönüyle uzlaştırma çabası içerisine girer (Bulut, 2012: 115). Said, "1970'lerin ortalarına gelindiğinde, birbirlerine taban tabana zıt iki taraf adına hem Batı hem de Araplar adına konuşmak gibi ilginç olsa da pek özenilecek yanı olmayan" bir konumda olduğunu belirtir (Said, 2006a: 20). İki dünyanın bir arada yaşamasını her zaman mümkün gördüğünü söyleyen Said, kendisini her iki dünyaya ait bir entelektüel olarak nitelendirir (2009: 175). Said, küresel çapta tanınan bir entelektüel olmasını sağlayan, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark An-*

6 Bu konuda bkz. Said (2006a; 2014) ve Ali & Said (2006).

7 Said'e Edward ismi, doğduğu dönemde Galler Prensi olan Edward VIII'e annesinin duyduğu hayranlık nedeniyle verilmiştir. Said, Arap soyadının önüne iliştirilmiş bu İngiliz ismini her zaman yadırgadığını, daha az yadırgar hale gelmesinin de yaklaşık elli yılını aldığını belirtmektedir (2006a: 16; 2014: 21).

8 Said, Mısır'daki Victoria Kolej'de okurken, sürekli sorun yarattığı gerekçesiyle öğrencilikten atılmasından sonra, ebeveynlerinin kendisini ABD Massachusetts'in kuzeybatısında yer alan püriten bir yatılı okula kaydettiklerini, bu okulu dereceyle bitirmesine rağmen, mezuniyet konuşması yapma hakkının kendisinden alındığını belirtmekte ve Arap kökeninin bu noktada gerek okurken gerek sonrasında neden olduğu sorunlara dikkat çekmektedir. Said, üniversite hayatı sonrasında Columbia Üniversitesi'nde akademisyen olarak çalışmaya başladığında, işe alınırken, Hristiyan bir Arap olarak değil de İskenderiyeli bir Yahudi olarak sunulduğuna dair bilgiyi, çok sonradan öğrendiğini ifade etmektedir (2006a: 18-19).

layışları başlıklı çalışmasında (2013), hümanist perspektifte eleştirel kültür incelemeleri yapmanın önemini vurgulayan bir yaklaşımı benimser. Batı dünyasında, ötekileştirmeye yönelik kolektif kategorileştirmenin bir ürünü olarak, Doğu ya da Doğulu gibi sahte bütünlükler oluşturan indirgeyici yaklaşımları eleştiren Said, bu noktada açık ve örtük oryantalist yaklaşımlara dikkat çekerken, öte yandan oksidentalist bir çerçevedeki Batı kategorisinin de benzer bir indirgeyici ve genelleseyici sorun içerdiğine dikkat çeker.

Medyada İslam çalışmasında (2008), Batı dünyasında İslam'la ilgili haberlerin; ideolojik, önyargılı ve nesnellikten uzak bir şekilde nasıl üretildiklerini ortaya koyan Said, *The Question of Palestine* (1980), *The Politics of Dispossession* (1994) ve daha farklı çalışmalarında da Filistinlilerin mülksüzleştirilmelerini, yaşamlarının Yahudi soykırımının bedeline dönüştürülmesini ve İsrail tarafından asimetrik bir şiddete maruz kalsalar da Batı dünyasında İsrail teröründen bahsedilmemesine karşın, Filistin ve Filistinlilerin 'terör' ile özdeşleştirilmelerini ve bu konuda ortaya konulan ikiyüzlülüğü eleştirir. Said İsrail'in uygulamalarının eleştirilmesinin ve bu konuda ortaya çıkan akademik aktivizmin, anti-semitizm ile aynı kefeye konulmaması gerektiğini, ikisinin birbirinden farklı olduğunu belirtir⁹ (Said, 2009: 196). Said bir yandan Doğular, Müslümanlar ve Filistinlilere yönelik Batı dünyasında oluşturulan negatif stereotipleri eleştirip, Filistin davasının entelektüel sözcülüğünü yaparken, öte yandan Yahudilerin maruz kaldıkları soykırım karşısında, hümanist bir yaklaşım benimseyerek, bu durumu insanlığın büyük bir trajedisi olarak nitelendirir ve uzlaşmacı kimliğinin bir parçası olarak, Filistin-İsrail sorununun mevcut gerginlikler ve çatışmaların sürdürülmesiyle bir çözüme kavuşamayacağını, ancak eşitlikçi demokratik değerlerin benimsenmesiyle, Arap ve Yahudilerin, birbirlerini yok saymadan, barış içinde bir arada yaşayabileceklerine dair bir inanç besler (Said, 2005b: 55-56; 2016a: 338).

Said'e göre entelektüelin görevi; tarih, resmi bellek, ulusal kimlik ya da misyonlar üzerine kavgaya tutuşanların öne sürdükleri fikirlere farklı olacak perspektifler ve alternatif anlatılar geliştirmektir. Ona göre entelektüel sorumluluk ve eleştiri, 'çatışma alanları' oluşumuna katkıda bulunmaktan öte, 'birlikte yaşama alanları' oluşturmaya odaklanmalıdır (Said, 2005a: 184-185). Said'e göre bir entelektüel, kendi toplumu içindeki ya da dünyanın farklı yerlerindeki insani trajediler karşısında, entelektüel sorumluluğunun bir gereği olarak ayırım yapmamalı ve bu türden hadiseler karşısında, kişisel çıkar ya da kaygılardan hareketle seçmece bir tavra girmeksizin, tutarlı bir ortak tavır sergilemelidir. Said bu noktada ABD'deki sol entelektüellerin, dünyanın farklı yerlerindeki sorunlarla ilgilenirken, İsrail'in sistematik şiddetine maruz kalan, yaşamları rehin alınan ve yersiz yurtsuzlaştırılan Filistinlilerin yaşadıkları insani trajedi söz konusu olduğunda ise, ölümcül sessizliğe bürünmelerini, entelektüel sorumlulukla örtüşmeyen paradoksal bir tutum olarak tenkit eder (2016a: 380-381).

Said'e göre, entelektüele düşen başlıca rollerden biri, muhalefet etmek ve eleştirel bir bakış açısına sahip olmaktır. Bireysel meydan okumaya ve sorgulamaya çok az alanın bırakıldığı, insan zihninin ambalajlanmış bilgi paketleriyle sürekli bombardıman altında tutulduğu, devlet odaklı iktidar aygıtlarının ya da çokuluslu şirketlerin genelde insanları körelten politikalar izledikleri, sorumluluk taşımadan kâr peşinde koşan güçlü gruplara zemin hazırlayan neo-liberal piyasa ekonomisinin uygulandığı ve daha fazla kâr hırsıyla genetik yıkıma ve doğal çevre tahribatına neden olunan bir ortamda, muhalif bir pozisyonda olabilmek, daha hümanist bir yaşam ideali bağlamında önem arz etmektedir (Said, 2009: 114). Metalaştırılmış çıkarlar ya da ticari hedefler peşinde olmaksızın, yaşadığımız dünyadaki olumsuzluklar karşısında susmayıp, eleştirel bir pozisyonda olmak ve muhalefet etmek, Said'e göre entelektüel bir sorumluluk gereğidir ve bu hususta yapılacak entelektüel önderlik, tahakkümcü ilişkilerden bağımsızlaşma ve daha insanî bir yaşam için kilit rol oynamaktadır.

Entelektüel, yaşadığı dünyadaki yapılar ve gelişmeler karşısında eleştirel olmakla mükelleftir ve bu halin bir gereği olarak da şüpheli olmalıdır. Elbette bu şüphelilik, düşünsel anlamda temelsiz yaklaşımlara

9 Ari Shavit ile yaptığı söyleşide, kendisini T. Adorno'nun yegâne gerçek takipçisi ve en son Yahudi entelektüel olarak nitelendiren Said'in (2016a: 530), anti-semitist biri olmamasına karşın, Filistin davasının entelektüel sözcülüğünü yapması, Filistin Ulusal Konseyi üyeliğinde bulunması ve İsrail'in uyguladığı devlet terörünü eleştirmesi nedeniyle, (özellikle İsrail'e koşulsuz destek veren) bazı çevreler tarafından, "terör profesörü" şeklinde damgalanıp, ötekileştirildiğini belirtmek gerekir. Said'in dışlayıcı söylemlere ve tavırlara maruz kalması, yanlış ve yanıltıcı temsillere karşı entelektüel yaşamı boyunca verdiği mücadeleyi daha anlamlı kılmaktadır.

sahip olmak ya da peşinen negatif bir pozisyon almak şeklinde olmamalıdır. Said'e göre (1995) entelektüel hiçbir şeye karışmama dinginliğine girmeyen, toplumsal sorumluluklarının farkında olan ve kişisel çıkar arzusuyla, iktidara yaltaklanmayan ya da hami arayışına girmeyen kişidir. Said, düşünsel yaşamın profesyonelleştirilmesine eleştirel yaklaşan biridir. Yaşadığımız dünya, entelektüellerden ziyade uzman ve profesyonellerin sayısının giderek çoğaldığı bir dünya haline gelmiştir. Said'e göre profesyonelizm ya da uzmanlık, entelektüel özgürlüğe ya da kısıtlanmış olmayan entelektüel uğraşa karşı bir tehdittir. Entelektüel uğraşı, geçim kaygısıyla yapılan bir meslekmiş gibi algılandığı oranda, sahip olması gereken eleştirellikten uzaklaşıp, statükonun batağına saplanmakta ve metalaş(tırıl)maktadır. Said'e göre, totaliter sistemlerde düşünce ve entelektüel özgürlüğe getirilen kısıtlamalar bir sorun olduğu kadar, entelektüel uyumculuğun ödüllendirilmesi, bilimin değil hükümetlerin koyduğu amaçlara ulaşmaya yönelik teşvikler ya da piyasadana daha büyük pay kapmaya yönelik çabaların kendisi de entelektüel misyonun altını oyan hususlardır.

Uzman, çalıştığı alanın gerekleri dahilinde, başkalarının kendisinden yapmasını bekledikleri şeyleri yapan kişi konumundadır. Uzmanlaşma, bir entelektüelin sahip olması gereken amatör ruhun yanı sıra heyecan duyma ve keşfetme duygusunu köreltir. Bu yönüyle bakıldığında akademinin yükselişi, bağımsız entelektüel bireyin önünü açan bir gelişme olmanın ötesinde, entelektüel özerlik anlamında bir yönüyle olumsuz gelişmelere zemin oluşturmuştur. Entelektüel uğraşının bir meslek ya da kariyer yarışı olarak algılanmasının ve uzmanlığa indirgenmesinin bir diğer boyutu da profesyonel politikacılara hizmet etmek üzere, politika yönelimli entelektüellerin sayısındaki artıştır. Politika yönelimli entelektüeller, kendilerini anlaşılır nedenlerle merkeze çağıran iktidar ya da siyasetçilerin davetlerine icabet ettiklerinde, onların çalışanları olmayı açık ya da örtük şekilde kabul etmiş olmaktadır. Bu durum onları belirli alanlarda bilgi sahibi olan ve iktidar odaklarına ya da şirketlere hizmet eden ve statükonun sürmesini sağlayan uzmanlara dönüştürmektedir. Said'e göre, entelektüeller statükoyu ya da iktidar normlarını içselleştirmeden ve verili kimlik politikalarını kabul etmeksizin; tüm tasavvurların kim tarafından, ne şekilde, hangi amaçla ve ne tür bileşenlerle inşa edildiğini açığa çıkarmalıdır (Said, 2015; 2016b; Ali&Said, 2006). Diğer türlü geçim kaygısıyla statükoya hizmet eden maaşlı uzmanlara ya da memurlara dönüştükleri ve düşünsel özerklikten yoksun oldukları bir durumda, onları entelektüel olarak nitelendirmek mümkün değildir.

Said'e göre (1995), insan sadece özel alanda kalarak entelektüel olamaz. Zira fikirlerini sözlü ya da yazılı olarak dile getirdiği andan itibaren kamusal dünyaya dahil olmaktadır. Bununla birlikte entelektüel sadece kamusal alana ait bir figür de değildir. Said bu noktada entelektüelin, popülist ya da şoven bir yaklaşımla kamusal alandaki takipçilerini, okuyucularını ya da dinleyicilerini sırf mutlu edecek sözler söylemenin peşinde olmayan, aksine gerektiğinde onları huzursuz edecek sözleri dile getirmekten çekinmeyen, insani açıdan duyarlılık sahibi kişi olarak nitelendirmektedir. Entelektüel, düşünceleriyle hitap ettiği bireyleri, memnun edilmesi gereken müşteriler olarak görmemeli, demokratik değerleri gözeterek, profesyonel bir ricacı olmanın aksine, amatör vicdanı temsil etmelidir. Said'e göre modern entelektüel, temsil etme sanatını görev edinmiş kişidir. Basmakalıp fikirlere ya da egemen normlara karşı yapılan bu temsil, istikrarlı bir gerçeklik ve atletik bir zihinsel enerji gerektirmektedir. Bağımsız bir ses olarak entelektüel birey, toplumsal dünyada zayıf olanları ya da temsil edilmeyenleri de temsil etmek, gerektiğinde kamuoyuna karşı onların da sözcülüğünü yapmak ve güç odaklarına karşı verilen mücadelede hakikatin sözcülüğünü yapmakla mükelleftir.

SONUÇ

Entelektüel sorumluluk ve eleştiri konusunda, tarihsel ve toplumsal koşullara ya da siyasal tutum alış-lara bağlı olarak, birbirinden farklı değerlendirmeler yapılsa da ortak olan bir unsur entelektüele genelde düşünsel anlamda öncü rol biçilmesidir. Düzen savunucusu ya da düzen karşıtı olma haline bağlı olarak, entelektüel algısı farklılaşmakta ve entelektüel olduğu düşünülen kişiden toplumdaki kesimleri fikirleriyle etkilemesi beklenmektedir. Dolayısıyla entelektüele biçilen düşünsel öncülük, (baskıcı olsun ya da olma-sın) kurulu bir düzenin meşrulaştırılması ve rejim düşmanlarına karşı savaşılmaya yönünde bir beklenti içe-rebildiği gibi mevcut düzenin gayri meşru, sorunlu ve zayıf yanlarını ortaya koymaya yönelik bir beklenti de olabilmektedir. Entelektüel uğraşı elbette beklentilere indirgenmemelidir. Zira entelektüel sorumluluk, toplumun ya da kişilerin beklentilerine uygun davranmanın ötesinde, bu yöndeki beklentilerle örtüşmediği hallerde dahi hakikati savunmayı içerir. Entel olmak¹⁰ ile entelektüel olmak elbette birbirinden ayırt edil-melidir. Üniversitelerin yaygınlaştığı, internet teknolojisinin oldukça geliştiği ve geçmişle kıyaslandığında, fikirlerin dolaşımının oldukça kolaylaştığı günümüzde, kendisine entelektüel konumu ve rolü biçenlerin sayısında da büyük bir artış olmaktadır. Bu durum, entelektüelin temel niteliklerinin neler olduğu sorunu-nu önümüze koyar.

Gerek Foucault gerek Chomsky gerekse Said her şeyden önce entelektüelin (kendi fikirleri de dahil olmak üzere) eleştirel bir bakış açısına sahip olmasının önemine dikkat çekerler. Her üç isim de gerek belirli açılardan dışlayıcı söylemleri gerekse vaatlerine karşın olumsuz pratikleri dikkate alındığında, Batı hümanizmini eleştirirken, evrensel hümanist değerlere sahip çıkarlar. Onlara göre eleştirel bir paradigmayı benimsemiş olan entelektüelin temel sorumluluklarından biri, bir yandan resmi ya da egemen yaklaşımlara dair dekonstrüksiyonda (yapısöküm) bulunurken, öte yandan evrensel hümanist değerleri gözeterek rekons-trüksiyon (yeniden inşa etme) sürecine de katkıda bulunmaktır. Zira insani değerlere daha uygun ve daha özgür bir yaşam inşa etmek için, bazen mevcuttaki sorunlu yapıyı yıkmak gerekir.

Foucault'nun spesifik entelektüel değerlendirmesi ile Chomsky'nin entelektüelin ahlaki sorumluluğuna dair vurgusu ve Said'in uzmanlık ve entelektüel olmanın birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı alan olduğuna dair değerlendirmeleri birbirine zıt gibi gözükse de küçük nüanslar haricinde benzer vurgular içermektedir. Foucault'nun spesifik entelektüeli, belirli bir alanda uzmanlığa dayalı fazlaca bilgi birikimi olan birinin, aynı zamanda entelektüel olduğu anlamına asla gelmemektedir. Zira Foucault'ya göre, belirli bir alanda uzmanlık bilgisine sahip olmanın yanı sıra bu uzmanlık bilgisinden yararlanarak, örtük iktidar ağlarını açığa çıkarmaya yönelik zihinsel ve pratik çaba sergileyen kişi spesifik entelektüel olmaktadır. Chomsky ve Said ise bu konuda entelektüelin özellikle ahlaki sorumluluğuna vurgu yapmaktadırlar. Buna göre, kendi tekelinde görmeksizin hakikat uğruna mücadele veren, dünyanın her neresinde(n) olursa olsun zalimin değil, mazlumun sözcülüğünü ve savunuculuğunu yapan, şoven duygularla hareket etmeyen, belirli bir mesleği icra ediyor olsa dahi ulusal, bölgesel ya da küresel düzeyde hegemonya ilişkilerinin parçası ol-mayan, aksine buna karşı düşünsel mücadele veren ve bu doğrultudaki fikirleriyle insanlar üzerinde etkide bulunan kişi entelektüel sorumluluğa uygun davranmış olmaktadır.

Entelektüel uğraşı; bir mesleğin çıktısı olmadığı gibi maddi çıkar elde etme ve bu gaye doğrultusundaki kariyer hevesiyle yürütülen bir etkinlik değildir. Bu durum belirli bir mesleği ya da uzmanlığı olan ve ma-aşlı bir işte çalışan birinin entelektüel olamayacağı anlamına da gelmemektedir. Belirli bir işte çalışıyor olsa dahi, hakkaniyetin tesisi için sürekli hakikat arayışında olan, bu konuda tecessüsünü yitirmeksizin ve özve-riden kaçınmaksızın çaba sarf eden ve maaş karşılığı icra ettiği mesleği dahil olmak üzere sahip olduklarını bu uğurda yitirmeyi göze alan kişi entelektüel sorumluluğa uygun davranan kişidir. Zira entelektüel özerk-liğe önem verdiği ve kariyerizm bataklığına saplanmadığı ya da şahsi çıkar peşinde koşmadığı sürece, bir kişi pekâlâ hem alanında başarılı bir akademisyen hem de entelektüel sorumluluk sahibi bir birey olabilir.

10 Kendini entelektüel sanmak, ancak hakikatte bu niteliklere sahip olmamak.

KAYNAKÇA

- Ali, Tariq - Said, Edward W. *Conversations with Edward Said*, London: Seagull, 2006.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp & M. Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2. Basım, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Benda, Julien. *Aydınların İhaneti*, çev. C. Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. basım, 2017.
- Bourdieu, Pierre. *Karşı Ateşler*, çev. H. Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Bulut, Yücel. "Edward W. Said'e ve Oryantalizme Dair", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/8 (2012), s. 113-160.
- Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Chomsky, Noam. "Philosophers and public philosophy". *Ethics*, 79/1 (1968), 1-9.
- Chomsky, Noam. *Medya Gerçeği*, çev. A. Yılmaz, İstanbul, Tüz zamanlar Yayıncılık, 1993.
- Chomsky, Noam. "Soğuk Savaş ve Üniversite". çev. M. Ceylan. *Soğuk Savaş ve Üniversite: Savaş Sonrası Yılların Entelektüel Tarihi*. ed. Noam Chomsky, 187-207. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1998.
- Chomsky, Noam. *Fateful Triangle: The United States, Israel and Palestinians*, London: Pluto Press, 1999.
- Chomsky, Noam. *Intellectuals And The Responsibilities Of Public Life: An Interview with Noam Chomsky*. Erişim tarihi: 25 Temmuz 2022. <https://www.publicanthropology.org/intellectuals-and-the-responsibilities-of-public-life-an-interview-with-noam-chomsky-may-27th-2001-by-robert-borofsky/>
- Chomsky, Noam. *Entelektüellerin Sorumluluğu*, çev. N. Ersoy, İstanbul: Bgst Yay, 2. Basım, 2011.
- Chomsky, Noam. *Propaganda ve Toplumsal Zihin*, çev. Z. Atam, İstanbul: İthaki Yay, 2014.
- Chomsky, Noam. *Güç ve İdeoloji Üzerine*, çev. T. Doğan, İstanbul: Bgst Yay, 2017a.
- Chomsky, Noam. *Rızanın İmalatı*, çev. E. Abadoğlu 3.Baskı, İstanbul: Bgst Yay, 2017b.
- Chomsky, Noam. *The Responsibility of Intellectuals*. Epub: The New Press, 2017c.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, çev. B. Yalım, E. Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Foucault, Michel. *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayın, 1987.
- Foucault, Michel (). "İktidar ve Benlik", *Kendini Bilmek*. M. Foucault vd. çev. G. Ç. Güven, 1-10. İstanbul: Om Yayınevi. 3. Basım, 2001a.
- Foucault, Michel. *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, çev. Ü. Umacı, A. Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2. Baskı, 2001b.
- Foucault, Michel. *Toplumunu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. I. Ergüden, O. Akinhay, F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011a.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011b.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, , İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012a.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2012b.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O. Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2014a.
- Foucault, Michel. *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2014b.
- Foucault, Michel - Chomsky, Noam. *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2. baskı, 2012.
- Gouldner, Alvin W.. *Entelektüelin Geleceği*, çev. A. Özden, N. Tunalı, İstanbul: Eti Kitapları, 1993.
- Gramsci, Antonio. *Aydınlar ve Toplum*, İstanbul: Çan Yayınları, 1967.
- Macdonald, Dwight. *The Responsibility of Peoples And Other Essays in Political Criticism*, London, Gollancz, 1957.
- Macey, David. *The Lives of Michel Foucault*, New York: Vintage, 1995.
- Mannheim, Karl. *Kültür Sosyolojisi*, çev. M. Yalçınkaya, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*, New York: Anchor Books, 1994.
- Montefiore, Alan. "The Political Responsibility of Intellectuals". *The Political Responsibility of Intellectuals*, ed. I. MacLean, A. Montefiore, P. Winch. 201-228. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Said, Edward W. *The Question of Palestine*, New York: Vintage Books, 1980.
- Said, Edward W. *Beginnings: Intention and Method*, New York: Columbia University Press, 1985.

- Said, Edward W. *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination*, 1969-1994, New York: Vintage Books, 1994.
- Said, Edward W. *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. T. Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Said, Edward W. *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005a.
- Said, Edward W. *Oslo'dan Irak'a ve Yol Haritası*, çev. M. Uyurkulak, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005b.
- Said, Edward W. *Kış Ruhü: Edward W. Said'den Seçme Yazılar*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2006a.
- Said, Edward W. *Müzikal Nakışlar*, çev. G. Çağalı Güven, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006b.
- Said, Edward W. *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*. çev. A. Babacan, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Said, Edward W. *Kültür ve Direniş: David Barsamian'la Konuşmalar*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. B. Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Said, Edward W. *Yersiz Yurtsuz: Anılar*, çev. A. Ülçer, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Said, Edward W. *Sürgün Üzerine Düşünceler*, çev. S. Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Said, Edward W. *İktidar, Siyaset ve Kültür*, çev. S. Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2016a.
- Said, Edward W. *Kültür ve Emperyalizm*, çev. N. Alpay, İstanbul: Hil Yayın, 4. Basım, 2016b.
- Shils, Edward. *The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis*, *Comparative Studies in Society and History*, 1/1 (1958), p. 5-22.
- Smith, Neil. *Chomsky: Ideas and Ideals*, Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 1999.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara: Mayaş Yayınları, 1983.
- Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözcüğü*, çev. S. Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Winock, Michel. *Aydınlar Yüzyılı*, çev. E. Göze, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2. baskı, 2007.

EXTENDED ABSTRACT

The socio-political responsibility and the meaning attributed to the intellectuals and intellectual criticism differ depending on social and historical conditions, individuals' ways of perceiving and interpreting life. For a Marxist, the real intellectual is someone who critically evaluates the oppressor-oppressed relationship in the capitalist system, and pioneers the struggle grounded class consciousness with an anti-capitalist mission. For a liberal, an intellectual is someone who defends individual freedoms against totalitarian approaches and social obligations that oppress individuals, and who struggles with his/her enlightening ideas for the adoption of (universal) liberal principles. For a conservative, an intellectual, even if s/he lives in a modern era, is a person who is aware of the importance of the ancient past and the traditional or sacred values that provide a connection with this past, acts with a sense of responsibility to preserve these values, draws attention to the destructive effects of modern culture at this point, and raises awareness of the society in this direction. For a nationalist, an intellectual is a person who guides the individuals of the nation with his/her ideas within the framework of the glorified nation, plays a leading role in the construction of national identity and values in the collective memory, appropriately identifies the issues that threaten the nation and takes a critical position against them. For a feminist, an intellectual is a person who struggles against all approaches which are the source of masculine domination and leads the individuals in the society in this regard. For an environmentalist, an intellectual is a person who is aware of the importance of protecting the ecosystem, leads the society with his/her ideas on this issue, and efforts to prevent the destruction of natural system both in theory and in practice. For a social democrat, anarchist, or someone with view of life, the framework of intellectual responsibility and criticism may also vary depending on the view s/he adheres to. In addition to the divergences that arise due to the difference of political views, there may also be intersections in perception on this issue depending on the combination of different life views, as in the examples of liberal republicanism or national conservatism.

Foucault, Chomsky and Said emphasize that one of the basic qualities that an intellectual must have is a critical perspective (including against his/her own ideas). The aforementioned thinkers criticize Western humanism considering its exclusionary discourses in certain aspects and its negative practices despite its promises, but they embrace universal humanist values. According to them, one of the main responsibilities of an intellectual is to contribute the reconstruction through consideration of universal humanist values, while deconstructing official or dominant approaches. Sometimes it is necessary to demolish the existing structure to build an unrestricted life in line with humanitarian values.

Foucault's specific intellectual assessment, Chomsky's emphasis on the moral responsibility of the intellectual, and Said's assessment on expertise and being intellectual include similar emphasis but minor nuances. Foucault's specific intellectual never means that someone with knowledge based on expertise in a particular field is also an intellectual. According to Foucault, in addition to having expertise in a particular field, a person showing mental and practical efforts to reveal the implicit networks of power through his expertise, is a specific intellectual. On the other hand, Chomsky and Said emphasize the moral responsibility of the intellectual. According to them, one who struggles for the truth without seeing it in his/her own monopoly, acts as the spokesperson of the oppressed people against the oppressors, does not act with chauvinistic feelings, is not part of hegemonic relations at the national, even if s/he works in a particular occupation, struggles intellectually against inhumane acts and influences people with his/her ideas in this direction acts in accordance with intellectual responsibility.

Intellectual activity is not an output of a profession, nor an activity performed with the aim of gaining financial benefits and career enthusiasm in line with this purpose. This does not mean that someone with a certain profession or specialization and working in a paid job cannot be an intellectual. Even if s/he works in a certain job, one constantly seeks the truth for the establishment of fairness, makes an effort without losing his curiosity and refraining from self-sacrifice, is ready to lose everything s/he has for this purpose, including his/her profession, is a person acts accordance with intellectual responsibility. As long as s/he gives importance to intellectual autonomy and does not get bogged down in careerism and does not seek self-interest, a person can be both a successful academician and an intellectually responsible individual.

YAPAY ZEKÂYA DAİR ETİK SORUNLAR

Nazan YEŞİLKAYA

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,
nkorkunc14@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9628-3492>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi:15/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 31/12/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1189864>

YAPAY ZEKÂYA DAİR ETİK SORUNLAR

ÖZ

Bilim kurgunun karanlık vizyonlarını bilim gerçekliğine dönüştürebilen insan-dışı zekânın etik sorunları, akıllı makineler yaygın hâle geldikçe çoğalmakta ve popüler ilgi odağı haline gelmektedir. Yapay zekâ (YZ) algoritmaları ya da düşünen makineler, modern yaşamın ciddi yükümlülüklerini üstlenerek sosyal yaşamın vazgeçilmez bir evresi olmaya doğru yol alırken bir takım etik sorunları da beraberinde getirmektedir. Dönüştürücü teknoloji olarak lanse edilen YZ destekli sistemlerle ilgili tematik sorunların yer aldığı bu çalışmada, YZ'nin sorumluluk alanlarının ve YZ ile ilgili etik kaygı ve sorunların neler olduğunun netleştirilmesi konu edilmiştir. YZ'nin geleneksel ahlak kavramlarımızı, etik yaklaşımlarımızı ve ahlak teorilerimizi yeniden tanımlama potansiyeline sahip olduğuna dikkat çekilen makalede, YZ tasarımında etik ilkelere duyulan ihtiyaç, teknoloji alanındaki güncel araştırmalardan örneklerle ortaya konuyor. Yeni teknolojilerin ve teknolojik süreçlerin tasarım, dağıtım ve kontrolünün makinelerle aktarıldığı bir döneme hızla yaklaştığımızı vurgulayan bu çalışmanın amacı, inovasyon hızına bağlı olarak oluşabilecek teknolojik başıboşluğun önüne geçmektir. Makale hem politika yapıcıları hem de yasa koyucuları, YZ'de ortaya çıkan etik sorunları çözmek ve endişeleri hafifletmek için felsefenin rehberliğinde etik değerleri ve ilkelere titizlikle YZ'ye işlemeye çağırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Etik, Yapay Zekâ Etiği, Yapay Zekânın Etik Sorunları, Yapay Zekâya Dair Kaygılar.

ETHICAL ISSUES REGARDING ARTIFICIAL INTELLIGENCE

ABSTRACT

Ethical issues regarding non-humanoid intelligence that can turn the dark visions of science fiction into science fact are multiplying and becoming the focus of popular attention as intelligent machines become almost ubiquitous. Artificial intelligence (AI) algorithms or thinking machines bring with them a number of ethical problems as they take on serious obligations of modern life and move towards becoming an indispensable stage of social life. In this study, which includes thematic problems related to artificial intelligence supported systems, which are launched as transformative technology, it is aimed to clarify the responsibility areas of artificial intelligence and what the ethical concerns and problems about artificial intelligence are. In the article, which draws attention to the fact that artificial intelligence has the potential to redefine our traditional moral concepts, ethical approaches and moral theories, the need for ethical principles in artificial intelligence design is demonstrated with examples from current research in the field of technology. Emphasizing that we are rapidly approaching a period in which the design, distribution and control of new technologies and technological processes are transferred to machines, the aim of this study is to avoid any technological straying that may occur depending on the speed of innovation. The article calls on both policy makers and legislators to meticulously process ethical values and principles into AI under the guidance of philosophy in order to resolve the ethical problems that arise in AI and to alleviate concerns.

Keywords: History of Philosophy, Ethics, Ethics of Artificial Intelligence, Ethical Problems of Artificial Intelligence, Concerns about Artificial Intelligence.

GİRİŞ

Son yıllarda, etten ve çelikten yapılmış transhümanları ve siborgları daha kapsamlı bir ifadeyle post-hümanları düşünüyoruz. İnsanların geçmişte sadece techné yani sanatla üretilebilen makineler olduğu görüşünü geride bırakarak insanların makinelere karışacağı fikrine yöneliyoruz.¹ Yeni teknolojilerin ve teknolojik süreçlerin tasarım, dağıtım ve kontrolünün makinelere devredildiği bir döneme hızla yaklaşıyoruz. George Grant'ın belirttiği gibi, “teknoloji çağın ontolojisidir”² söylemi, arkaik dünya görüşünü geride bırakan yeni dijital dönüşüm çağına geçişi belki de en iyi şekilde özetliyor. Hayatımızın birçok yönüne entegre olarak küresel düzeyde önemli değişikliklere neden olan YZ uygulamaları; sağlıktan ulaşım, üretimden güvenliğe, eğitimden eğlenceye kadar birçok sektörü dönüştürmektedir. YZ algoritmaları ya da düşünen makineler, modern yaşamın ciddi yükümlülüklerini üstlenerek sosyal yaşamın vazgeçilmez bir evresi olmaya doğru yol alırken bir takım etik sorunları da beraberinde getirmektedir.

Yeni teknolojilerin günlük hayata entegre edilmesi, ahlaki bütünlükle ilgili sorunların ortaya çıkmasını da beraberinde getirmektedir. Yapay zeka kullanımı yaygınlaştıkça, yapılan tereddütler ve itirazlarla öne çıkan karmaşık etik sorunlar gündeme gelmektedir. Örneğin, YZ ile kendi kendini süren arabalar veya insan müdahalesi olmadan öldürmeye kodlanan otonom silahlar, “katil robotlar”³, YZ uygulamalarında dün olduğu gibi bugün de süregelen tartışmaların konusudur. YZ’de etiğe odaklı tartışmaların çoğu, ahlaki açıdan ele alınması gereken sorunlu hususları kapsamaktadır. Bu meselelerden en belirginini, YZ’ye sahip makinelerin insanlara veya diğer varlıklara zarar verip vermeyeceği yönündeki etik tartışmalardır.

Etik değerlere hâkim insansı robot üretmeye doğru ilerlenen şu günlerde bir diğer gündem maddesi ise düşünen makinelerin “ahlaki statü”leriyle⁴ ilgilidir. YZ, hayatımızın çeşitli yönlerinde karar vermede önem kazanırken insansı olmayan bu yapıların, “etik” olup olmadığı ve adaletin normatif beklentilerine bağlı kalarak insanlara fayda sağlayıp sağlamadığı konusunda inceleme yapılması gerekmektedir. Çünkü makineler ve bilgisayarlar toplumsal rolleri itibariyle inisiyatif ele alarak daha da karmaşık hâle geliyor. İnsan yetenekleriyle eşleşebilecek veya insan yerine ikame edilebilecek YZ’ye sahip makinelerin ortaya çıkışı, dünyadaki en yüksek ahlaki statüye sahip varlıklar olarak insanların geleneksel benlik duygusuna büyük bir meydan okuma olarak yorumlanabilir.

YZ’nin geleneksel ahlaki kavramlarımızı, etik yaklaşımlarımızı ve ahlak kuramlarımızı yeniden tanımlama potansiyeline sahip olduğuna dikkat çekersek, makinelerin etik güvence olmadan özerk bir şekilde çalışma ihtimali, çoğumuzu rahatsız edecek bir durum olarak kabul edilebilir. Bu nedenle, “YZ, doğrudan insanla ve toplumsal yaşamla ilişkili olması bakımından etik çerçevede incelenmesi” gereken bir konudur.⁵ Bilindiği üzere etik, hayatımızın her alanında verdiğimiz kararları yöneten ahlaki yargıya rehberlik etmeyi amaçlarken değer ise iyi bir yaşamın ne olduğu, insan dışı varlıklar dahil olmak üzere başkalarına ve doğaya ne borçlu olduğumuzu tanımlayan şeydir. Dolayısıyla yüksek verimlilik ve üretkenlik seviyesi vaat eden YZ’nin, insanların daha iyi hayatlar sürdürmesine katkıda bulunması ve refah düzeyini artırması etik bir değer olarak kabul edilebilir.

Bu bağlamda, YZ destekli sistemlerin sunduğu sayısız faydayı vurgulamakta fayda vardır. Analitik yetenekleri göz önüne alındığında YZ; insanların basitçe işleyemedikleri verileri hızlı bir şekilde sonuçlandırabilir ve bağlayabilir, insanlardan daha tutarlı olup onları sıkıcı veya tekrarlayan görevlerden kurtardığı için çoğu zaman hayatı kolaylaştırır. Öte yandan, son yıllarda bilimsel literatür ve medyanın gündeminde yer alan insan zekâsının dışsallaştırılması olarak nitelendirilen YZ’nin bazen kasıtsız olarak önyargıları yaydığı, sorumluluktan kaçındığı ve ayrımcılık yaptığı yönünde eleştiriler de hüküm sürdürmektedir. YZ’nin rastgele bir kullanıcı grubunu bir bilgisayar sistemindeki diğerlerine göre ayrıcalıklı kıldığı, haksız sonuç-

1 Bkz. Nazan Yeşilkaya, “Yeni Bir Varlık Türü Olarak Biyoteknolojik Varlıklar ve Adalet Sorunu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı 26 (2021), 233-256.

2 George Grant, *Technology and Justice* (Concord, Ontario: House of Anansi, 1986): 32.

3 Bkz. Richard G. Epstein, “The Case of The Killer Robot (part 2),” *Acm Sigcas Computers and Society* 24.4 (1994): 12-32; Robert Sparrow, “Killer Robots”, *Journal of Applied Philosophy*, 24(1), (2007) 62-77.

4 Bkz. John P. Sullins, “When Is a Robot a Moral Agent?”, *International Review of Information Ethics* Vol. 6 (12/2006), 23-30.

5 Arslan Topakkaya – Yağmur Eyibaş, “Yapay Zekâ ve Etik İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 70, 81-99 (2019), 86.

lar ürettiği, sistematik ve tekrarlanabilir hataları tespit edip sürdürdüğü, algoritmik önyargı ve adaletsizliği artırdığı akademik dünyada yaygın olarak tartışılmaktadır.

Bu noktada belirtilmelidir ki teknolojik gelişmeler ne kadar karmaşıkça ortaya çıkacak etik sorunlar da o kadar karmaşıklaşır. Büyük gücün büyük sorumluluk getirdiği düşünüldüğünde, büyük bir güç olarak lanse edilen YZ'ye sahip makinelerin insanlara veya diğer varlıklara zarar verip vermeyeceği ve sorumluluk konusu önemli etik tartışmalar arasındadır. Örneğin insan müdahalesi olmadan öldürebilen “ölümcül otonom silah sistemleri (LAWS)”⁶, “otonom arabalar”⁷ ve “öngörücü polislik”⁸ gibi gelişmelerle öne çıkan YZ uygulamaları, karmaşık etik sorunların merkezinde yer almaktadır. Bu nedenle YZ'nin, insanlarla güven ve adalet içinde çalışması ancak şeffaflık, sorumluluk ve hesap verebilirlik içeren etik bir YZ'nin inşa edilmesi ile mümkün kılınabilir.

Yukarıda belirtilen faktörler nedeniyle, insan-dışı zeki yapıların sorumluluk alanlarının felsefi ve etik analizini gerektiren tematik sorunları ve etik kaygıları değerlendirmek ve inovasyon hızını göz önünde bulundurarak herhangi bir teknolojik başıboşluktan kaçınmak için YZ'de etiğin kaçınılmazlığını vurgulamak önemlidir. İnsanlığın ve hatta gezegenin ortak yararını hedef alarak, dönüştürücü teknoloji olarak lanse edilen YZ destekli sistemlerin inşa edilebilmesi için etik sorunların ve etik kaygıların şimdiden açıklığa kavuşturulması gerekliliği bu makalenin konusudur. YZ'nin geleneksel ahlaki kavramlarımızı, etik yaklaşımlarımızı ve ahlak kuramlarımızı yeniden tanımlama potansiyeline sahip olduğuna dikkat çeken bu çalışmada, YZ'nin gelişimi ve kullanımından kaynaklanan etik sorunlar felsefi bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Ayrıca YZ etiğinin önemini, YZ'de etik ilkelere duyulan ihtiyacı ve kaygıları kapsayarak, alandaki güncel araştırmalardan örneklere yer vermektedir.

1. ETİK YAPAY ZEKÂYI TANIMLAMA

Yunanca “alışkanlık, gelenek, örf, adet, karakter” anlamına gelen “ethos” kelimesinden türetilen etik, felsefenin “doğru ve yanlış davranış kavramlarını sistematikleştirmeyi, savunmayı ve önermeyi içeren” bir dalıdır.⁹ Ahlaki yargılarımızın rasyonel gerekçesini inceleyen etik; ahlaki olarak doğru ya da yanlış, haklı ya da haksız olanı inceleme konusu yapar. İnsanların doğa ve diğer insanlarla etkileşimlerinde özgürlük, sorumluluk ve adaletin bir yansıması olan etiğin genel olarak insanlarla dünya arasındaki ilişkiye odaklandığını belirtebiliriz.

İnsan eşdeğeri veya üstün performansla sahip mevcut YZ algoritmaları, yalnızca tek ve sınırlı bir alanda özel olarak programlanmış bir yetkinlik ile karakterize edilir. YZ sistemlerinin insan onurunu koruması ve hiçbir şekilde insana zarar vermemesi, “etik YZ” olarak tanımlanmaktadır ve konusu bakımından uygulamalı etik alanına girmektedir. Teknoloji felsefesinin de en önemli konularından biri olan etik YZ; “bi-reysel haklar, mahremiyet, ayrımcılık yapmama ve manipülasyon yapmama gibi temel değerlerle ilgili iyi tanımlanmış etik yönergelerle bağlı kalan YZ'dir.”¹⁰ YZ etiği, YZ teknolojisinin geliştirilmesini ve sorumlu kullanımını bilgilendirmeyi amaçlayan bir ahlaki ilkeler ve teknikler sistemidir.¹¹

Etik YZ, YZ'nin meşru ve gayri meşru kullanımını belirlemede etik hususları önceler. Etik YZ uygulayan kuruluşlar, bu yönergelerle uyulmasını sağlamak için açıkça belirtilen politikalara ve iyi tanımlanmış inceleme süreçlerine sahiptir. Uygulamalı etik çatısı altında konumlanan tekno-etik olarak da bilinen teknoloji etiği, gelişen teknolojilerle bağlantılı olarak teknoloji çağının etik sorunlarını ele almaktadır. Yeni

6 LAWS (Lethal autonomous weapons) olarak anılan “ölümcül otonom silah sistemleri”, barut ve nükleer silahların ardından savaşta “Üçüncü Devrim” olarak lanse edilmektedir. Bkz. Rebecca Crotoof, “The Killer Robots Are Here: Legal and Policy Implications”, *36 Cardozo L. Rev.*: 1837 (2015).

7 Bk. Sven Nyholm, “The Ethics of Crashes with Self-Driving Cars: A Roadmap, I”, *Philosophy Compass* Vol. 13 (2018), 2-10.

8 R. Richardson vd., “Dirty Data, Bad Predictions: How Civil Rights Violations Impact Police Data, Predictive Policing Systems, and Justice”, *NY Univ Law Rev.* Online 192, (2019) <https://ssrn.com/abstract=3333423>. Erişim 10 Eylül 2022.

9 Ethics, Britannica, <https://www.britannica.com/topic/ethics-philosophy> Erişim: 20 Kasım 2022.

10 Ethical AI, *Glossary*, <https://c3.ai/glossary/artificial-intelligence/ethical-ai/> Erişim: 10 Mayıs 2022.

11 George Lawton, “AI Ethics (AI Code of Ethics)”, TechTarget, <https://www.techtarget.com/whatis/definition/AI-code-of-et-hics> Erişim: 12 Mayıs 2022.

teknolojileri kullanılmanın doğuracağı etik sorunlar nelerdir? İnsan yaşamını hem iyileştiren hem de bozan YZ teknolojilerinin dönüştüren ve geliştiren gücü, toplumsal alanda derin etkilere neden olurken bu durum, ilkeler ve değerler bakımından ne tür tartışmalara yol açmaktadır? YZ, sorumluluk alabilir mi? Etik bir YZ olası mıdır? YZ, empati kurabilir mi? YZ, özgürce karar alabilir mi? Robotların hakları olmalı mı? Akıllı makineler, insan zekâsından daha iyi düşünebilir mi? Karar vermede insan yargısının bazı unsurları vazgeçilmez midir? Bu ve benzeri sorular, uygulamalı etiğin cevabını aradığı konular arasında yer almaktadır.

Öz farkındalığı olmayan ve dolayısıyla etiğin temeli olan “empati” denilen şeye sahip olmayan YZ’nin, nasıl etik olabileceği merak konusudur.¹² YZ’nin var olan tek ahlaki pusulası, doğru ve yanlış olanın çıtasını belirleyen geliştiricisine aittir. Tasarımcısının yüksek ya da düşük bir ahlaki pusulaya sahip olması YZ’ya aynı paralelde nitelikler yüklemesiyle sonuçlanabilir. YZ’de etik açıdan sorumlu inovasyonun geliştirilmesinde YZ’nin “etik” olması gerektiği konusunda açık bir fikir birliği olsa da hem etik YZ’yi neyin oluşturduğu hem de bunun gerçekleşmesi için hangi etik gerekliliklerin, teknik standartların ve en iyi uygulamaların gerekli olduğu konusunda tartışma sona ermemiştir.¹³ YZ için etik bir çerçeve oluşturmak, YZ destekli sistemlerin ve araçların risklerini, faydalarını aydınlatmak ve sorumlu kullanımları için kılavuzlar oluşturmak önemlidir.

YZ’yi sorumlu bir şekilde kullanmak, bizi insan yapan şeyin ne olduğu sorusunu incelemeyi gerektirir. Stahl’in de belirttiği üzere etiği anlamanın formülü insanlık durumunu anlamaktır. Etik ilkeler geliştirir ve yaşamımızda uygularız. Çünkü bizler, bizimkine benzer korkuları ve umutları olan başkalarıyla empati kurabilen bedensel, savunmasız, ölümlü varlıklarız. Bu özelliğimiz sosyal doğamızın ve dolayısıyla ahlakımızın temelidir. YZ’nin ahlaki olarak sorumlu ve etik bir temsilci olması için bu özellikleri paylaşması gerekir. Şu an için hiçbir yapay sistem empati kurma özelliğine haiz değildir. İnsana dair bu özellik YZ’nin insanı aşan ve bir süredir başarmış olduğu hesaplama yeteneğiyle ilgili olmayıp YZ’nin bizimle aynı kategoride olmadığı gerçeğiyle alakalıdır.¹⁴

2. YAPAY ZEKÂDA ETİĞİN ÖNEMİ

YZ için etiğin neden gerekli olduğu üzerinde çalışan YZ araştırmacılarının ve düşünürlerinin gündemlerinde öne çıkan konulardan biri otonom araçlara etik bir boyut katmaktır. YZ’ya insana has zihinsel özelliklerin merceğinden bakmak, onu insan zihninin bir tür kopyasına indirgemek, YZ’nin ortaya çıkardığı sorunların kusurlu ve nihayetinde sınırlı bir etik analizine yol açar. YZ’de etiğin önemi, özellikle birtakım sorularla daha görünür olabilir: Herhangi bir YZ sisteminde yanlış giden bir durum söz konusu olduğunda sonuçlarından kim ya da kimler sorumlu olacaktır? Olumsuz bir sonuçla karşılaştığımız zaman, YZ’yi suçlamayı mı tercih edeceğiz yoksa bu durumdan sorumlu şirketleri denetlemeyen bürokratları ya da bürokrasiyi mi suçlayacağız? Bir YZ sistemi, kendisine verilen görevde başarısız olduğunda suçu kim üstlenir, YZ’yi tasarlayan veya kodlayan programcılar mı yoksa son kullanıcılar mı sorumlu tutulacaktır?¹⁵ Kısacası YZ sistemleri, insanların karar alma sürecine dahil edilecek mi, insan yerine kendileri mi karar verecek yoksa melez bir yapı olarak mı değerlendirilecek? Bu minvaldeki sorular, insan-dışı zeki yapıların sorumluluk alanlarının etik analizini gerektiren tematik sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanoğlu doğru ile yanlış ayırt edebilme ve empati kurabilme yeteneğine sahipken YZ veya otonom sistemler gibi algoritmik unsurlarda benzeri nitelikler söz konusu değildir. Bu sistemlerin sadece doğru ve yanlış etiketlerle kodlanmış olması bir takım etik yarıklara neden olmaktadır.¹⁶ Teknoloji şirketlerinin kendi çıkarları doğrultusunda etik ilkeler uyguladığı otonom sistemlerin algoritmik önyargılarla verdiği kararlar

12 M. Asada, “Towards Artificial Empathy”, *Int J of Soc Robotics* 7, (2015), 19–33. Ayrıca bkz. Ö.N. Yalçın - S. DiPaola, “Modeling Empathy: Building a Link Between Affective and Cognitive Processes”, *Artificial Intelligence Review* 53, (2020), 2983-3006.

13 A. Jobin vd., “The Global Landscape of AI Ethics Guidelines”, *Nat Mach Intell* 1, 2019, 389.

14 Bernd Carsten Stahl, “Ethical Issues of AI”, *Artificial Intelligence for a Better Future*, 2021, 35- 53.

15 Modern bürokratlar sıklıkla, sorumluluğu o kadar geniş bir şekilde dağıtan yerleşik prosedürlere sığınır ki sonuçta ortaya çıkan felaketlerden sorumlu olacak hiç kimse tespit edilemez. Bkz. Bostrom, 709.

16 Bkz. Paula Boddington, *Towards a Code of Ethics for Artificial Intelligence*, Heidelberg: Springer, 2017.

bu duruma bir örnektir.

Kısacası teknoloji şirketlerinin etik kriterlerini hangi değerlere dayandırdığı, doğru ya da yanlışın ne olduğuna dair tespitleri ve bu tespitlere dayalı olarak oluşturdukları kurallar tartışmaya ihtiyaç duymaktadır. YZ sistemlerinin araştırılması, geliştirilmesi ve uygulanmasındaki ilerlemeler, YZ etiği üzerine geniş ve kapsamlı bir söylemi doğurmaktadır. Bu nedenle, yenilikçi uygulamaların hızı göz önüne alındığında, herhangi bir teknolojik başıboşluğun yaşanmaması için YZ’de etiğin önemi göz ardı edilmemelidir.

Sonuç olarak geliştirilmekte olan belirli bir YZ donanımlı araçla ilgili olarak meydana gelen veya gelecekte oluşabilecek herhangi bir etik hatadan kimin sorumlu tutulacağı konusu tartışılması gereken ciddi bir konudur. Rosalind Picard’ın da iddia ettiği üzere, “bir makinenin özgürlüğü ne kadar büyükse, ahlaki standartlara da o kadar çok ihtiyaç duyulur.”¹⁷ Bu bağlamda YZ’de ahlaki bir ilkenin oluşturulması endüstrinin ve politika yapımcıların önemli sorunları arasında yer almalıdır. Olumsuz ya da kriminal bir durum baş gösterdiğinde, etik YZ politikalarının yasal zeminde nasıl bir karşılığının olacağı, mevcut yasal düzenlemelerin ihtiyaca cevap verip vermediği ya da ne şekilde yasal düzenlemelere ihtiyaç duyulduğu hususu YZ’nin etik olmayan kullanımını tespit etmek açısından önemlidir. Bu nedenle YZ’nin kötü aktörler tarafından etik dışı kullanımını önlemek için özellikle de politika yapımcılar tarafından bazı planlar yapılmalı ve tedbirler alınmalıdır.

YZ algoritmalarının ya da herhangi bir otonom sistemin ulusal ve uluslararası denetimlerde sergileyeceği şeffaflığın derecesi etik değerlerin YZ ile ne derecede bütünlük arz ettiğiyle yakından ilintilidir. Nitekim Bostrom’a göre yalnızca güçlü ve ölçeklenebilir değil aynı zamanda denetime karşı şeffaf olan YZ algoritmaları geliştirmek giderek daha önemli hâle gelecektir.¹⁸ YZ algoritmalarının manipülasyona ve dezenformasyona açık sorunlarının göz ardı edilmesi yerel ve küresel boyutta birtakım etik sorunlar doğurmaktadır. Düşünen makinelerin tasarımında ne tür bir programlama kullanıldığı çok önemli bir kriterdir. Bu noktada, makineler için etik kriterler geliştirmenin yanı sıra makine kullanan insanlar için de etik değerler ve ilkeler geliştirmenin önemi açıktır.

YZ’de etiği vazgeçilmez kılan bir diğer husus, YZ’nin şeffaf, sorumlu ve hesap verebilir bir forma sokulmasıdır. Bostrom’a göre YZ’nin tek istenen özelliği şeffaflık değildir. Sosyal işlevleri devralan YZ algoritmalarının, yönettikleri kişiler tarafından öngörülebilir olması da önemlidir.¹⁹ Bu ise YZ kullanımının yasalar, düzenlemeler ve normlar temelinde yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Etik YZ stratejileri oluşturma çabaları, önyargılı veri veya algoritmaların kullanımına karşı insanlar için güvenli bir ortam sağlamayı mümkün kılmaktadır. Anderson’a göre otonom makinelerin kendi başlarına doğru etik kararlar verebileceklerine güvenmek isteriz ve bu da makineler için bir etik oluşturmamızı gerektirir.²⁰ Ancak yine de etik bir YZ uygulamasının istenmeyen ve öngörülemeyen olumsuz durumlara neden olabileceği ihtimali bir makineye güvenmeyi zorlaştırmaktadır.

3. ETİK YAPAY ZEKÂYA DAİR BEKLENTİLER

Etik bir YZ sisteminden kuralları ve ilkeleri açıklayabilmesi ve uygun davranışa rehberlik edecek motivasyonu sağlayabilmesi beklenir. Ayrıca etik YZ kapsayıcı, açıklanabilir, olumlu bir amaca sahip ve verileri sorumlu bir şekilde kullanabilir olmalıdır. Bu bağlamda YZ etiği, YZ teknolojisinin geliştirilmesini ve sorumlu kullanımını bilgilendirmeyi amaçlayan bir ahlaki ilkeler ve teknikler sistemidir.²¹ İnsan haklarına saygı göstermek, insani değerlerle uyum sağlamak ve mümkün olduğunca insanı güçlendirirerek bütünsel refahı teşvik etmek gayesiyle tasarlandıkları sürece YZ sistemleri toplumda iyiliğin sürdürülmesi için muazzam bir güç olabilir. Değerler hususu, YZ’de etiği kaçınılmaz kılan ve farkında olsak da olmasak da

17 Rosalind Picard, *Affective Computing* (Cambridge, MA and London: MIT Press: 1997), 19.

18 Nick Bostrom ve Eliezer Yudkowsky, *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, “The Ethics of Artificial Intelligence”, eds. William Ramsey and Keith Frankish, Cambridge University Press, 2011, s. 919.

19 Bostrom, “The Ethics of Artificial Intelligence”, 920

20 Michael Anderson, *Machine Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1.

21 Lawton, “AI Ethics (AI Code of Ethics)”, 1.

seçimlerimizin dayanağı ile yakından ilintili olup çevremizi ve doğal kaynaklarımızı korumak için tasarlanmalıdır. Bu değerler, politika yapıcılara olduğu kadar mühendislere, tasarımcılara ve geliştiricilere de rehberlik etmelidir. YZ sistemlerindeki ilerlemeler yalnızca küçük gruplara, tek bir ulusa veya tek bir şirkete fayda sağlamaktan ziyade tüm insanların hizmetinde olmalıdır.²²

Bu gayeye bağlı olarak son yıllarda, bir dizi etik yönerge yayınlandı. Bu yönergeler, yeni YZ teknolojilerinin “yıkıcı” potansiyellerinden yararlanmayı amaçlayan normatif ilkeler ve önerileri içermektedir.²³ Avrupa Komisyonu, 8 Nisan 2019’da “Güvenilir Yapay Zekâ Sistemleri İçin Etik İlkeler Rehberi”ni yayınlamaya karar verdi. Benzer şekilde UNESCO’ya üye ülkeler, YZ etiği ile ilgili ilk küresel anlaşmayı 24 Kasım 2021’de kabul etti. Anlaşma, insan haklarını ve insan onurunu sadece korumakla kalmayacak aynı zamanda teşvik edecek ve dijital dünyada, hukukun üstünlüğüne güçlü bir saygının inşa edilmesini sağlayan etik bir yol gösterici pusula ve küresel bir normatif ana kaya olacaktır.

Bahsi edilen yönergelerin yanı sıra son yıllarda AB, topluma büyük ölçüde zarar verebilecek sorumsuz kullanımı önlemek için YZ’yi çevreleyen yasalar çıkararak onu güvenli, şeffaf, etik ve tarafsız hâle getirmek için bir komisyon oluşturdu.²⁴ Bu tür sorumlu YZ çalışmalarına devam etmek, teknolojinin nasıl kullanıldığına şeffaflık ve açıklık getirmek açısından oldukça önemlidir. YZ’nin verdiği kararların kullanıcılar üzerinde geri dönüşü olmayan ve yaşamı değiştiren bir etkisi olabileceği göz önüne alındığında YZ’nin daha demokratik ve sorumlu hâle getirilmesi “etik YZ” oluşturmak için önemli bir adım olacaktır.

Bir başka nokta da düşünen makinelerin insan topluluğuna yarı-özerk failer olarak girmesi halinde bu failerin, toplumun sosyal ve ahlaki normlarını takip etmeleri yönündeki beklentidir. Normların bu tür yarı özerk sistemlere yerleştirilmesi, konuşlandırılacakları topluluğun net bir tanımını gerektirir. Ayrıca, belirli bir topluluk içinde bile farklı teknik düzenlemeler farklı normlar gerektirecektir. İlk adım, sistemlerin içinde konuşlandırılacağı belirli topluluğun normlarını ve özellikle gerçekleştirmek üzere tasarlandıkları görev türleriyle ilgili normları belirlemektir.²⁵ Görüldüğü üzere çok kültürlülük nedeniyle neyin iyi olduğu veya neden iyi olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda yani etik uzlaşmaların nasıl sağlanacağı hususunda çoğu zaman pek bir fikir birliği sağlanamayabilir. Çoğulcu bir dünyada kimin normlarının hâkim olacağına ilişkin çatışmalarla karşı karşıyayız ve bu aşılması çok zor bir sorun olmaya devam ediyor. Günümüz dijital dünyasında böyle bir “etik fikir birliği”²⁶ küresel düzeyde bulunmamaktadır. Oysa dijital teknolojiler ve veri akışları zaten yoğun bir şekilde küresel olduğu için fikirbirliğine acilen ihtiyacımız söz konusudur.

Bu tür anlaşmazlıkların yanı sıra, etik YZ’de yardımseverlik, güvenlik, başarı ve öz yönetim gibi paylaşılan etik değerleri tanımlamak için çok sayıda girişimde bulunulmuştur. YZ’ye dair etik beklentiler arasında en dikkat çeken hususlar kullanıcı dostu, şeffaf, açıklanabilir, adil ve tarafsız olmasının yanı sıra insanların daha iyi hayatlar yaşamalarına olanak sağlamaya yönelik sundukları refah vaatleridir.

YZ sistemleri için ilk etik kod, *Runaround*’ta²⁷ “Üç Robot Yasası”nı (The Three Laws of Robotics) sunan ünlü bilim kurgu yazarı Isaac Asimov tarafından tanıtıldı. Otonom YZ’nin potansiyel tehlikelerini gelişmelerinden çok önce öngören Asimov, bu riskleri sınırlamanın bir yolu olarak bu üç yasayı daha sonra *Robots and*

22 Bkz: IEEE, *Ethically Aligned Design- A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems*, (USA: IEEE, 2019), 10.

23 Bkz. Thilo Hagendorf, *The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines*, *Minds and Machines* 30: (2020), 99. Yarı sistematik bir değerlendirme olarak tasarlanan bu makale, örtüşmelerin yanı sıra ihmalleri de vurgulayarak 22 kılavuzu analiz edip karşılaştırmaktadır.

24 Sray Agarwal- Shashin Mishra, *Responsible AI Implementing Ethical and Unbiased Algorithms*, (Switzerland: Springer, 2021), 175.

25 IEEE, *Ethically Aligned Design- A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems*, (USA: IEEE, 2019), 6.

26 İnsan hakları savunucuları genellikle etik çerçevelerin kullanımını evrensellikten yoksun olmakla eleştirir. Bk. Sakiko Fukuda-Parr ve Elizabeth Gibbons, “Emerging Consensus on ‘Ethical AI’: Human Rights Critique of Stakeholder Guidelines”, *Global Policy* Vol. 12 (2021), 32 – 44.

27 Bkz. I. Asimov, *Runaround: A Short Story*, (New York: Street and Smith, 1942).

Empire'da²⁸ “Robotiğin Sıfırncı Yasası” olarak adlandırılan dördüncü bir yasayla destekledi. Bu dört yasa şöyle formüle edilir: (1.) Bir robot bir insana zarar veremez veya hareketsiz kalarak bir insanın zarar görmesine izin veremez. (2.) Bir robot, birinci yasayla çelişmediği sürece, insanlar tarafından verilen emirlere uymak zorundadır. (3.) Bir robot, birinci veya ikinci yasa ile çelişmediği sürece kendi varlığını korumalıdır. (4.) Bir robot insanlığa zarar veremez veya hareketsiz kalarak insanlığın zarar görmesine izin veremez.

Asimov hikayelerinde bulunan robotik yasasının bir alternatifi olan “sorumlu robotiğin üç alternatif yasası”nı ana hatlarıyla belirten ilk bilimsel çalışma 2009 yılında Murphy ve Woods tarafından yapılmıştır. Buna göre sorumlu robotiğin alternatif üç kanunu şu şekildedir: (1.) Bir insan, en yüksek yasal ve profesyonel güvenlik ve etik standartlarını karşılayan insan-robot çalışma sistemi olmadan bir robotu konuşlandıramaz. (2.) Bir robot, bir insana rollerine uygun şekilde yanıt vermelidir. (3.) Bir robot, birinci ve ikinci yasalara uygun olarak kontrolün diğer ajanlara sorunsuz transferini sağladığı sürece, kendi varlığını korumak için yeterli konumlanmış özerkliğe sahip olmalıdır.²⁹ Gerek Asimov’un öngörülerıyla şekillenen yasalar gerekse Murphy ve Woods’un alternatif yasaları, etik kaygılardan beslenerek ortaya çıkan bu endişeleri tanımlamak ve olası risklerin önüne geçmek amacıyla kaleme alınmaları bakımından etik YZ’nin oluşumunda önemli bir yer teşkil etmektedir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, etik YZ ile ilgili beklentiler çoğunlukla etik standartlarımızı benimseyecek insan dostu YZ sistemleri oluşturmak gibi niteliklerle donatılmış özerk yapıların olması gerektiği konusunda ortak bir paydada birleşiyor. Ayrıca çevreye duyarlı, güvenilir ve etik bir YZ inşa etmeye dair beklentiler arasında sosyal sorumluluğu gözetmesi, insanları ve ortak iyiliği faydalı bir şekilde koruması ve hizmet etme amacına cevap vermesi yer almaktadır.

Sonuç olarak belirtilmelidir ki toplumsal sorumluluğu, insanları ve ortak iyiyi yararlı bir şekilde korumaya ve hizmet etmeye yönelik bir amaca cevap vermesi beklenen YZ’nin; çevreye duyarlı, güvenilir ve etik bir form üzerine inşa edilmesi YZ’den beklenen hedefler arasındadır. Avrupa Birliği’nin Yapay Zekâ Konusunda Üst Düzey Uzman Grubu’nun savunduğu gibi, “YZ kendi başına bir amaç değil insani gelişmeyi artırmak, böylece bireysel ve sosyal refahı ve ortak iyiliği geliştirmek, ilerleme ve yenilik getirmek için umut verici bir araçtır.”³⁰

4. YAPAY ZEKÂYA DAİR ETİK KAYGILAR

YZ’nin yaşamımızdaki rolünün artması, insan toplumlarını yeni teknolojilerden kaynaklanan tehditlere maruz kalma konusunda endişeye sevk etmektedir. YZ etiğinin, YZ sistemleri ve bunlar üzerinde çalışan insanlar tarafından nasıl algılandığını daha iyi anlamak açısından “SHERPA”³¹ önemlidir. Bu projede amaçlanan literatür incelemelerinin ötesine geçerek insanların YZ’nin etik sorunlarından bahsederken akıllarında ne olduğunu ampirik olarak bulmaktır. Bunun yanı sıra, YZ söz konusu olduğunda, hepimizin çok dikkatli bir şekilde düşünmesi gereken temel etik zorluklardan bazılarını vaka çalışmaları ve Delphi çalışmasıyla tespit eden Stahl, *Ethical Issues of AI* (Yapay Zekâda Etik Sorunlar) adlı çalışmasında YZ’ye dair tüm etik sorunları toplam 39 kategoride sıralanmaktadır:

“(1.) İnovasyon maliyeti, (2.) Fiziksel bütünlüğe zarar, (3.) Kamu hizmetlerine erişim eksikliği, (4.) Güven eksikliği, (5.) Yapay zekânın “Uyanışı”, (6.) Güvenlik sorunları, (7.) Kaliteli veri eksikliği, (8.) İşlerin ortadan kalkması, (9.) Güç asimetrisi, (10.) Sağlık üzerinde olumsuz etki, (11.) Bütünlük sorunları, (12.) Verilerin doğruluğu eksikliği, (13.) Gizlilik eksikliği, (14.) Şeffaflık eksikliği, (15.) Askeri kullanım potansiyeli, (16.) Bilgilendirilmiş onay eksikliği, (17.) Önyargı ve ayrımcılık, (18.) Adaletsizlik, (19.) Eşitsiz güç ilişkileri, (20.) Kişisel verilerin kötüye kullanılması, (21.) Adalet sistemi üzerinde olumsuz etki, (22.) Demokrasi üzerinde olumsuz etki, (23.) Suç ve kötü niyetli kullanım potansiyeli, (24.) Özgürlük ve bireysel

28 Bkz. I. Asimov, *Robots and Empire: The Classic Robot Novel*, (New York: HarperCollins, 1986).

29 R. Murphy – D. Woods, Beyond Asimov: The three laws of responsible robotics, *IEEE Intelligent Systems*, 24(4), 14–20, 2009, 19.

30 European Commission, *High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, Ethics Guidelines for Trustworthy AI*, Brussels: 2012. <https://www.aepd.es/sites/default/files/2019-12/ai-ethics-guidelines.pdf>. Erişim: 08 Haziran 2022.

31 Bkz SHERPA, <https://www.project-sherpa.eu/> Erişim: 10 Haziran 2022.

özerklik kaybı, (25.) Tartışmalı veri sahipliği, (26.) İnsan temasının azaltılması, (27.) Veri ve sistemlerin kontrol ve kullanım sorunları, (28.) Tahmine dayalı önerilerin doğruluğunun olmaması, (29.) Bireysel olmayan önerilerin doğruluğunun olmaması, (30.) Ekonomik gücün yoğunlaşması, (31.) Tedarik zincirinde temel insan haklarının ihlali, (32.) Son kullanıcıların temel insan haklarının ihlali, (33.) İstenmeyen, öngörülemeyen olumsuz etkiler, (34.) “Yanlış” sorunların önceliklendirilmesi, (35.) Hassas gruplar üzerinde olumsuz etki, (36.) Sorumluluk ve sorumluluk eksikliği, (37.) Çevre üzerinde olumsuz etki, (38.) Karar vermede insan faktörünün kaybı, (39.) Bilgiye erişim ve bilgi özgürlüğü eksikliği.”³²

Genel olarak ön plana çıkan etik zorluklar yukarıda yer verildiği şekilde sıralansa da birincil ve sıklıkla dile getirilen etik kaygı, gizlilik ve veri koruma sorununa ilişkin kaygıdır. Bu noktada gizlilik ve veri korumanın aynı şey olmadığını belirtmek gerekir.³³ Ancak YZ etiği amaçları doğrultusunda, temel gizlilik endişesi bilgi gizliliğidir ve veri koruma, bilgi gizliliğini korumanın bir yolu olarak anlaşılabilir.³⁴ YZ'nin büyüleyici ve bir o kadar da korkutucu dünyasında, mahremiyet ve gözetim hususu da etik meselelerle yakından ilgili bir konu olarak belirmektedir. Özellikle de yaygın gözetimin YZ ile zirveye tırmanması, insanların ve toplumların birçok sahada gözetlenmesine neden olmaktadır. Şirketler ve hükümetler tarafından YZ sistemleri aracılığıyla insanların ne yaptığının sürekli olarak takip edilmesi mahremiyet alanlarının aşınmasına sebebiyet vermektedir. YZ'nin etkin olduğu yakın gelecekte beklenen aşırı gözetim, mahremiyetin sonu olarak yorumlanırken bu durum aynı zamanda etik anlamda da endişe uyandırmaktadır.

İnsanların izinleri olmaksızın “Büyük Birader” tarafından devamlı izlenmesi, özellikle de yüz tanıma teknolojilerinin gelişimiyle stadyumlarda, parklarda ve kamusal alanlarda geniş kalabalıklar içinde kimliklerinin tespiti daha da kolay hâle gelmektedir. Bu durum, herkesin yaşamı üzerinde yalnızca birkaç şirketin ya da hükümetin bilgi ve kontrole sahip olabileceği varsayımı dikkate alındığında daha da rahatsız edici bir hal almaktadır.

Sanayi devriminden sonra daha da otomatik hâle gelen toplumun maruz kaldığı sorunlardan bir diğeri de sahte medya ve dezenformasyonun yükselişiyle YZ'nin kötü amaçlara alet edebilmesidir. Nitekim yenilikçi uygulamaların her geçen gün daha da güçlenmeye devam etmesi YZ'nin birey ve toplum yararından ziyade bir takım grupların çıkarları için araç olarak kullanılmasını kaçınılmaz kılacaktır. Bu ise propaganda, dezenformasyon, kötü niyetli müdahale ve şantaj gibi ciddi saldırılar şeklinde kendini gösterecektir. Ezcümle bunlar, YZ bazlı yeni teknolojilerin güvenlik açığına işaret etmektedir.

Özellikle belirtmelidir ki YZ'ye sahip olamayacağı nitelikler vererek onu somut kılmamaya dikkat edilmelidir. Erdemleri insanlar yerine YZ'ye uygulamaktan kaçınmak önemlidir. “Güvenilir yapay zekâ” ve “sorumlu yapay zekâ” bu yönelimin iki örneğidir. Güven nesnelere değil, kişilerarası bir ilişkidir. Güven duygusu YZ'yi tasarlayan, programlayan, geliştiren ve kullanan insanlara mahsus bir yetidir dolayısıyla YZ teknolojik formundan ötürü güven konusu yapılmamalıdır. YZ için Avrupa etik yönergeleri üzerinde çalışan komisyonun uzman grubunun bir üyesi olan Alman filozof Profesör Thomas Metzinger'in iddia ettiği gibi, güvenilir YZ hikâyesi bir pazarlama anlatısıdır. Potansiyel yaptırımlarla ilgili sorumluluk, YZ'ye ait olmayıp temsilcisinin niyetine göre değerlendirilir. YZ Kantçı anlamda otonom hâle gelmedikçe yani bir tür iradeyi ifade edemedikçe sorumlu tutulamaz. Ancak onu tasarlayan, programlayan, geliştiren ve kullanan insanlar sorumlu tutulmalıdır.³⁵

YZ ile ilgili çokça atıfta bulunulan diğer endişe konusu ise “önyargıdır.”³⁶ Makine öğrenimi sistemlerinin kasıtlı veya kasıtsız olarak, hâlihazırda var olan önyargıların yeniden üretilmesine neden olabilmesi önemli bir sorundur. Söz gelimi, algoritmik sistemler aracılığıyla yapılan işe alımlardaki cinsiyet yanlılığı-

32 Stahl, “Ethical Issues of AI”, 35–53.

33 G. Buttarelli, “Choose Humanity: Putting Dignity Back into Digital”, In: *Speech At 40th International Conference of Data Protection and Privacy Commissioners*, Brussels, (2018) https://www.privacyconference2018.org/system/files/201810/Choose%20Humanity%20speech_0.pdf. Erişim 10 Eylül 2020.

34 Stahl, “Ethical Issues of AI”, 35-53.

35 Emmanuel R. Goffi, *Responsible AI Implementing Ethical and Unbiased Algorithms*, ed. Sray Agarwal ve Shashin Mishra (London: Springer, 2021), ix-x.

36 CDEI, *Interim Report: Review into Bias in Algorithmic Decision-Making*, Centre for Data Ethics and Innovation, London, 2019. <https://www.gov.uk/government/publications/interim-reports-from-the-centre-for-data-ethics-and-innovation/interim-report-review-into-bias-in-algorithmic-decision-making> Erişim: 08 Ağustos 2022.

nın veya denetimli serbestlik süreçlerinde makine öğrenimi yoluyla ırksal önyargıların devam ettirildiğine dair çokça bulgu söz konusudur.³⁷ Anlaşılacağı üzere YZ kaynaklı olarak toplumun karşı karşıya kaldığı yasal ve etik sorunlar arasında mahremiyet ve gözetim, önyargı veya ayrımcılık yer alır. Dolayısıyla potansiyel olarak felsefi zorluk, insan yargısının rolüdür. Çünkü verilere gömülü önyargılarla baş etmek nerdeyse imkânsızdır.

Yeni dijital dönüşüm çağında, emek yoğun işgücünün YZ destekli sistemlerle değiştirilmesi, çalışanların yerinden edilmesiyle ilgili endişeleri artırıyor. Günümüz teknoloji çağında otomatlar mağaza görevlilerinin, ilgili yasal belgeleri bulan otomatik keşif programları avukatların ve yasal yardımcılarının, otomatik sanal asistanlar ise müşteri hizmetleri temsilcilerinin yerini alıyor. Yapay zekâ; hastalıkları teşhis etme, dilleri tercüme etme, müşteri hizmetleri sağlama gibi birçok “insan” işinde başarılı oluyor ve hızla gelişiyor. YZ'nin tüm bu başarıları, onun insan işçilerin yerini alacağına dair makul korkuları artırıyor.³⁸ Dijital araçlar bize, biz de onlara karşı daha önce hiç bu kadar duyarlı olmamıştık. YZ, işin nasıl yapıldığını ve kimin yaptığını kökten değiştirecek olsa da teknolojinin daha büyük etkisi, insan yeteneklerinin yerini alması değil tamamlaması ve artırması olacaktır.

YZ donanımlı sistemlere ilişkin korkuların yersiz olduğunu savunanlara göre insanların yaptığı iş yok olmaz, tam tersine iş şeklinin değiştiğini ve yeni beceriler gerektirdiğini görüyoruz. İnsanlara ve teknolojiye saygı duyarak YZ'yi yönetebilmemiz için akıllı makinelerle birlikte çalışma konusunda daha iyi olmamız gerekiyor. Bu anlamda insanlar ve makineler birbirlerinin güçlü yanlarını artırabilir. Hatta YZ'yi iş süreçlerine dahil etmek angaryayı ortadan kaldırır. Bu tür işbirlikçi zekâ yoluyla insanlar ve YZ, birbirlerinin tamamlayıcı güçlerini aktif olarak geliştirir. Bir taraftan insan özelliklerinden olan liderlik, takım çalışması, yeni şeyler ortaya koyabilme yeteneği ve sosyal beceriler, diğer taraftan ise YZ'nin öne çıkan nitelikleri arasında yer alan hız, ölçeklenebilirlik ve niceliksel yetenekler gibi her iki alanın güçlü yanlarının birbirini tamamlaması, çok daha etkili sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

YZ'nin insan toplumları için ortaya koyduğu başlıca etik zorluklardan biri de insanın kendisini ikinci planda bir varlık olarak görmesine neden olmasıdır. Hızlı, güçlü ve verimli hâle gelen YZ sistemleri karşısında insanlar kendilerini bazı açılardan aciz hissedebilmektedir. İşlerimizi gerçekleştirme şeklimizin otomatikleşmeye devam etmesi insan olarak katkımızın ne olacağını gündeme getirmektedir. YZ'nin bu yönleri, insan olmanın gerçekte ne anlama geldiği konusunda bizleri anlam arayışına sürüklemektedir.

Bununla birlikte özel hayatımızdaki teknolojik müdahaleler karşısında uyanık kaldığımız sürece, YZ'nin gelişimi bireyin özerkliği ve özgürlüğünü zayıflatamayacaktır. Son olarak belirtilmelidir ki bazı iddiaların aksine makineler, insanlık için varoluşsal bir tehdit oluşturmaz. Çünkü özerkliği tamamen teknolojik olan YZ yalnızca bilgi almaktan karar vermeye giden maddi nedensellik zincirlerine tekabül etmektedir. Öte yandan, makinelerin hiçbir ahlaki özerkliği yoktur dolayısıyla karar verme sürecinde kafamızı karıştırırsalar ve bizi yanıltırsalar bile, kendi iradeleri yoktur ve onlara verdiğimiz komutlara tabidirler.³⁹

YZ'ye sahip sistemlerde başı çeken endişelerden biri de robot ordularıdır. Özerk bir komuta yapısına sahip robot orduların oluşturulmasının kaçınılmaz olduğunu belirten uzmanlar, bu robotların mutlak güç ve cezasızlık duygularının ortaya çıkmasına yol açacağına inanmaktadır. Bir çatışma halinde insanlar otonom yapıların aksine karşı tarafın hareket şeklini, ahlaki tutumlarını, duygularını görmezden gelmezler. Yani

37 Bkz. FA. Raso vd. *Artificial Intelligence & Human Rights: Opportunities & Risks*, Berkman Klein Center Research Publication No. 6, 2018.

38 “Elbette, birçok şirket süreçleri otomatikleştirmek için yapay zekâyı kullandı ancak onu esas olarak çalışanları yerinden etmek için kullananlar yalnızca kısa vadeli üretkenlik kazanımları görecektir. 1.500 şirketi kapsayan araştırmada, firmaların en önemli performans artışlarını insanlar ve makineler birlikte çalıştığında elde ettiği sonucuna varıldı. Bu tür işbirlikçi zekâ yoluyla, insanlar ve YZ, birbirlerinin tamamlayıcı güçlerini aktif olarak geliştirir: Birincisinin liderlik, ekip çalışması, yaratıcılık ve sosyal becerileri ve ikincisinin hızı, ölçeklenebilirliği ve nicel yetenekleri. İnsanlara doğal gelen (örneğin şaka yapmak) makineler için yanıltıcı olabilir ve makineler için basit olan (gigabaytlarca veriyi analiz etmek) insanlar için neredeyse imkânsız kalır. İş, her iki tür yetenek de gerektirir.” Bkz., “Collaborative Intelligence: Humans and AI are Joining Forces”, *Harvard Business Review*, <https://hbr.org/2018/07/collaborative-intelligence-humans-and-ai-are-joining-forces> Erişim: 20 Temmuz 2022.

39 Bkz. R. A. Calvo vd., “Supporting Human Autonomy in AI Systems: A Framework for Ethical Enquiry,” *Ethics of Digital Well-Being: A Multidisciplinary Approach*, ed. C. Burr- L. Floridi (Cham: Springer, 2020), 31–54.

profesyonel askerler arasında şefkat ve duyarlılık zamanla azalsa bile başkalarının acılarını doğrudan gözlemlemeleri, askeri personel üzerinde hala caydırıcı bir etkiye sahiptir. Silah uzmanı ve gazeteci Vasili Sychev'in de belirttiği üzere, robot orduları komuta edecek insanlar olmadan tam özerklikle düşmanlıklarını yürütebilecek otonom silahlar için endişelenmeye başlamamızın zamanı geldi.⁴⁰ Sychev'in bu uyarısını dikkate alacak olursak otonom makinelerin, doğru etik kararları kendi başlarına verebilmelerine güvenmek isteriz. Bu ise bizlerin makineler için ideal bir etik oluşturmasıyla mümkündür.⁴¹

Diğer bir endişe kaynağı ise sosyal robotlar konusuyla bağlantılı olarak antropomorfizmdir. Antropomorfizm, genel olarak, belirgin şekilde insana benzer duyguların, zihinsel durumların ve davranışsal özelliklerin cansız nesnelere, hayvanlara ve genel olarak doğal fenomenlere ve doğaüstü varlıklara atfedilmesi olarak tanımlanır.⁴² Bu görüşe göre, YZ'nin insan özelliklerine benzediğinin inkârı, insanın benzersiz ve özel olduğuna dair hümanist bir anlayışı, yani felsefi ve bilimsel nedenlerle geniş çapta eleştirilen insan merkezli görüş türünü ima eder.⁴³ Bu argüman, yanlışlıkla ontolojik ve ahlaki düşünceleri karıştırıyor gibi görünmektedir. YZ'de insana benzer özelliklerin varlığını sorgulamak, ahlaki insan istisnacılığını savunmayı değil ontolojik bir perspektiften insanların ve YZ'nin farklı olduğu gösterir. Bu tür bir sorgulama, hümanist bir düşüncüyü benimsemeyi, diğer zekâ "türlerinin" mümkün olduğunu inkâr etmeyi ya da insan seviyesindeki zekânın zekâ için en iyi standart olduğunu düşünmeyi gerektirmez. Kavramsal düzeyde, insan özelliklerini YZ'ye yansıtmak, insanları model veya paradigma olarak konumlandırmakla sonuçlanabilir ve bu, potansiyel olarak farklı zekâ biçimlerine kapalı, insan merkezli bir ontoloji biçimine geri dönmeyi sağlar.

Bu bakımdan, insanbiçimleştirme eğiliminin birtakım etik sonuçları vardır. İlk olarak, YZ'leri insan benzeri olarak algılamak, onları hem ahlaki failer olarak hem de eylemlerini özerk bir karar verme sürecinin sonucu olarak görmeyi gerektirir.⁴⁴ İkincisi, insansı robotlar hem YZ'ye ilişkin aşırı korkuların (örneğin, YZ'nin insanları modası geçmiş kılacağı) hem de eleştirel olmayan iyimserliğin (YZ'nin gerçekte insanlar gibi davranabilme ve zor görevleri insanlardan daha iyi yapabilme derecesine ilişkin) kaynağı olabilir. Son olarak, yukarıda değindiğimiz türden bir antropomorfizm, ahlaki ve ontolojik sınırları bulanıklaştırarak etik karışıklık doğurabilir.⁴⁵

40 Vasily Sychev, "The Threat of Killer Robots", *Unesco Courier*, <https://en.unesco.org/courier/2018-3/threat-killer-robots> Erişim: 13 Haziran 2022.

41 Anderson, *Machine Ethics*, 1.

42 Bkz. G. Airenti, "The Cognitive Basis of Anthropomorphism: From Relatedness to Empathy", *International Journal of Social Robotics* 7(1): 2015, 117–127. Ayrıca Bkz. N. Epley vd., "On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism", *Psychological Review* 114(4) 2007, 864-886.

43 Bkz. Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013).

44 A. Waytz vd. "Who Sees Human? The Stability and Importance of Individual Differences in Anthropomorphism", *Perspectives on Psychological Science* 5(3): (2010), 219-232.

45 Arleen Salles vd. "Anthropomorphism in AI", *AJOB Neuroscience*, 11:2 (2020), 88-95.

SONUÇ

Değişen dijital dünyada, kendi kendini idame ettiren YZ bazlı makineler ve bilgisayar uygulamaları her geçen gün daha da karmaşık hâle gelmekte ve yaşamın birçok yönünü dönüştürmektedir. Teknoloji felsefesinin en dinamik konularından biri haline gelen YZ etiği geleneksel ahlak anlayışlarımızı yeniden tanımlama ve sorgulama gerekliliğini doğurmaktadır. Etik YZ araştırmalarına ilişkin son literatürde gündeme getirilen hususlar arasında güvenlik, şeffaflık ve mahremiyet gibi geniş çapta tartışılan etik sorunlarla birlikte, otonom araçların çalışma sektöründe baskın hale gelmesinin doğuracağı istihdam sorunu ve birçok alanda akıllı makinelerin insanın yerini alacağı yönünde büyüyen kaygılar yer almaktadır.

Esasında her teknolojide olduğu gibi YZ de tarafsız bir yapı arz eder. Ancak YZ'nin birey ve toplum yaşamına yapıcı ya da yıkıcı etkisi onu kullanırken yahut tasarlarken benimsediğimiz etik tercihlerle bağlantılıdır. YZ donanımlı sistemlerin insanlığın, diğer canlı türlerin ve gezegenin ortak iyiliğini temel alarak inşa edilmesi, etik sorular ve kaygılar konusunda sergilediğimiz hassasiyetle yakından ilintilidir. Etik değerlerden yoksun ya da bu değerlerin titizlikle işlenmediği bir YZ'nin bize vadedeceği yaşam her ne kadar hayatı kolaylaştıran bir etkiye sahip gibi görünse de beraberinde getireceği adaletsizliklerle çok da mutlu bir yaşam sunmayacaktır. Dolayısıyla etik YZ oluşturmanın gerekliliği ve zorluğunun bilincinde olarak insandan daha akıllı YZ'ler tasarlarken, eşitliği ve adaleti bu sistemlerin kalbinde tutmak önceliklerimiz arasında yer almalıdır. İleri teknolojinin insanlar ve doğa için tehlikeli boyutlara gelmemesi ve iyi bir gelecek tasavvuru için kontrollü YZ düzenlemeleri elzemdir. Bu bağlamda yakın gelecekte, YZ'nin post-hümanların yeteneklerini geride bırakarak farklı bir türe evrilmesi olasılığının etik sonuçlarının neler olabileceği şimdiden sorgulanmalıdır. Çünkü biz hazır olsak da olmasak da YZ geliyor.

KAYNAKÇA

- Agarwal, Sray- Mishra, Shashin. *Responsible AI Implementing Ethical and Unbiased Algorithms*. Switzerland: Springer, 2021.
- Airenti, G. “The Cognitive Basis of Anthropomorphism: From Relatedness to Empathy”. *International Journal of Social Robotics* 7(1): 2015, 117-127.
- Anderson, Michael. *Machine Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Asada, M. “Towards Artificial Empathy”. *Int J of Soc Robotics* 7 (2015), 19-33.
- Asimov, Isaac. *Robots and Empire: The Classic Robot Novel*. New York: HarperCollins, 1986.
- Asimov, Isaac. *Runaround: A Short Story*. New York: Street and Smith. 1942.
- Bostrom, Nick- Yudkowsky, Eliezer. “The Ethics of Artificial Intelligence”. *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, eds. William Ramsey- Keith Frankish: Cambridge University Press, 2011.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- Calvo, R. A. vd. “Supporting Human Autonomy in AI Systems: A Framework for Ethical Enquiry”. *Ethics of Digital Well-Being: A Multidisciplinary Approach*. ed. C. Burr- L. Floridi. Cham: Springer, 2020, 31-54.
- CDEI. *Interim Report: Review into Bias in Algorithmic Decision-Making*. Centre for Data Ethics and Innovation. London, 2019. <https://www.gov.uk/government/publications/interim-reports-from-the-centre-for-data-ethics-and-innovation/interim-report-review-into-bias-in-algorithmic-decision-making> Erişim 08 Ağustos 2022.
- Crotoft, Rebecca. The Killer Robots Are Here: Legal and Policy Implications. *36 Cardozo L. Rev:* 1837 (2015).
- Epley, N. vd. “On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism”. *Psychological Review* 114(4) 2007, 864-886.
- Epstein, Richard G. “The Case of The Killer robot (part 2)”. *Acm Sigcas Computers and Society* 24.4 (1994), 12-32.
- Ethical AI. *Glossary*, <https://c3.ai/glossary/artificial-intelligence/ethical-ai/> Erişim: 10 Mayıs 2022.
- European Commission. *High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, Ethics Guidelines for Trustworthy AI*. Brussels: 2019. <https://www.aepd.es/sites/default/files/2019-12/ai-ethics-guidelines.pdf> Erişim: 08 Haziran 2022.
- FA., Raso. vd. *Artificial Intelligence & Human Rights: Opportunities & Risks*. Berkman Klein Center Research Publication: No. 6, 2018.
- Goffi, Emmanuel R. *Responsible AI Implementing Ethical and Unbiased Algorithms*. ed. Sray Agarwal-Shashin Mishra. London: Springer, 2021.
- Grant, George. *Technology and Justice*. Concord, Ontario: House of Anansi, 1986.
- Hagendorf, Thilo. “The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines”. *Minds and Machines* 30: (2020) 99- 120.
- Harvard Business Review, “Collaborative Intelligence: Humans and AI are Joining Forces”, <https://hbr.org/2018/07/collaborative-intelligence-humans-and-ai-are-joining-forces> Erişim: 20 Temmuz 2022.
- IEEE. *Ethically Aligned Design- A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems*, USA: IEEE. 2019.
- Jobin, A. vd. “The Global Landscape of AI Ethics Guidelines”. *Nat Mach Intell* 1, (2019), 389-399.
- Lawton, George. “AI Ethics (AI code of ethics)”, *TechTarget*, <https://www.techtarget.com/whatis/definition/AI-code-of-ethics>. Erişim: 12 Mayıs 2022.
- Murphy, R.- Woods, D. “Beyond Asimov: The Three Laws of Responsible Robotics”. *IEEE Intelligent Systems* 24(4), (2009), 14-20.
- Nyholm, Sven. “The Ethics of Crashes with Self-driving Cars: A roadmap, I”. *Philosophy Compass* Vol. 13 (2018), 2-10.
- Parr, Sakiko Fukuda- Gibbons, Elizabeth. “Emerging Consensus on ‘Ethical AI’: Human Rights Critique of Stakeholder Guidelines”. *Global Policy* Vol. 12 (2021), 32 – 44.
- Picard, Rosalind. *Affective Computing*. Cambridge, MA and London: MIT Press: 1997.
- R. Richardson vd. “Dirty Data, Bad Predictions: How Civil Rights Violations Impact Police Data, Predictive Policing Systems, and Justice”. *N Y Univ Law Rev Online* 192. (2019) <https://ssrn.com/abstract=3333423>. Erişim 10 Eylül 2022.
- Salles, Arleen vd. “Anthropomorphism in AI”. *AJOB Neuroscience*, 11:2 (2020), 88-95.
- SHERPA, <https://www.project-sherpa.eu/> Erişim: 10 Haziran 2022.
- Sparrow, Robert. “Killer Robots”. *Journal of Applied Philosophy*, 24(1), (2007). 62-77.
- Stahl, Bernd Carsten. “Ethical Issues of AI”, *Artificial Intelligence for a Better Future*, (2021), 35-53.
- Sullins, John P. “When Is a Robot a Moral Agent?”. *International Review of Information Ethics* Vol. 6 (12/2006), 23-30.
- Sychev, Vasily. *The Threat of Killer Robots*, <https://en.unesco.org/courier/2018-3/threat-killer-robots> Erişim: 13 Haziran 2022.
- Topakkaya, Arslan- Eyibaş, Yağmur. Yapay Zekâ ve Etik İlişkisi. *Felsefe Dünyası*, Sayı: 70, (2019), 81-99.
- Waytz, A. vd. Who Sees Human? The Stability and Importance of Individual Differences in Anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science* 5(3): (2010), 219-232.

Yalçın, Ö.N.- DiPaola, S. Modeling Empathy: Building a Link Between Affective and Cognitive Processes. *Artificial Intelligence Review* 53, (2020), 2983-3006.

Yeşilkaya, Nazan. “Yeni Bir Varlık Türü Olarak Biyoteknolojik Varlıklar ve Adalet Sorunu”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 233-256.

EXTENDED ABSTRACT

In recent years, we have been considering transhumans made of flesh and steel, and cyborgs, in more comprehensive terms, post-humans. Leaving behind the view that humans were machines that could only be produced with techné, that is, art, we move towards the idea that humans will mix with machines. We are rapidly approaching a period when the design, distribution and control of new technologies and technological processes are transferred to machines. AI applications that cause significant changes at the global level by integrating many aspects of our lives; It transforms many sectors from health to transportation, from production to security, from education to entertainment. While AI algorithms or thinking machines take on the serious obligations of modern life and become an indispensable stage of social life, they also bring with them some ethical problems.

The integration of new technologies into daily life brings about the emergence of problems related to moral integrity. As the use of AI becomes widespread, complex ethical problems are coming to the agenda, which are highlighted by the hesitations and objections made. For example, self-driving cars with AI or autonomous weapons coded to kill without human intervention, “killer robots” are the subject of ongoing discussions in AI applications today as well as yesterday. Most of the discussions focused on ethics in AI cover problematic issues that need to be addressed from a moral point of view. The most prominent of these issues is the ethical debate about whether machines with AI can harm humans or other beings.

In these days, which are moving towards producing humanoid robots that dominate ethical values, another agenda item is about the “moral status” of thinking machines. While AI is gaining importance in making decisions in various aspects of our lives, it is necessary to examine whether these non-humanoid structures are “ethical” and whether they benefit people by adhering to the normative expectations of justice. Because machines and computers are becoming more complex by taking the initiative in terms of their social roles. The advent of machines with AI that can match or replace human capabilities can be interpreted as a major challenge to humans’ traditional sense of self as beings with the highest moral status in the world. Noting that AI has the potential to redefine our traditional moral concepts, ethical approaches and moral theories, the possibility of machines working autonomously without ethical assurance can be considered as a situation that will disturb most of us.

At this point, it should be noted that the more complex the technological developments, the more complex the ethical problems that will arise. Considering that great power brings great responsibility, whether machines with AI, which is touted as great power, will harm people or other assets, and the issue of responsibility are among important ethical discussions. For example, AI applications that stand out with developments such as “lethal autonomous weapon systems (LAWS)”, “autonomous cars” and “predictive policing” that can kill without human intervention are at the center of complex ethical issues. For this reason, AI can only work with people in trust and justice, by building an ethical AI that includes transparency, responsibility and accountability.

In fact, as in every technology, AI also presents an impartial structure. However, the constructive or destructive effect of AI on individual and social life is related to the ethical choices we adopt when using or designing it. Building AI-equipped systems based on the common good of humanity, other species, and the planet is closely related to our sensitivity to ethical questions and concerns. Although the life promised to us by an AI devoid of ethical values or in which these values are not meticulously processed may seem to have an effect that makes life easier, it will not offer a very happy life with the injustices it will bring along. Therefore, keeping equality and justice at the heart of these systems should be among our priorities while designing AIs that are smarter than humans, being aware of the necessity and difficulty of creating ethical AI. Controlled AI arrangements are essential for advanced technology not to become dangerous for humans and nature, and for a good future envisioning. In this context, the ethical consequences of the possibility of AI evolving into a different genre in the near future, leaving the capabilities of post-humans behind, should be questioned now. Because whether we’re ready or not, AI is coming.

Due to the factors mentioned above, it is important to highlight the inevitability of ethics in AI in order to evaluate the thematic issues and ethical concerns that require philosophical and ethical analysis of the areas of responsibility of non-human intelligences, and to avoid any technological ramblings by considering the pace of innovation. In this study, which includes thematic problems related to artificial intelligence supported systems, which are launched as transformative technology, it is aimed to clarify the responsibility areas of artificial intelligence and what the ethical concerns and problems about artificial intelligence are. In the article, which draws attention to the fact that artificial intelligence has the potential to redefine our traditional moral concepts, ethical approaches and moral theories, the need for ethical principles in artificial intelligence design is demonstrated with examples from current research in the field of technology. Emphasizing that we are rapidly approaching a period in which the design, distribution and control of new technologies and technological processes are transferred to machines, the aim of this study is to avoid any technological straying that may occur depending on the speed of innovation. The article calls on both policy makers and legislators to meticulously process ethical values and principles into AI under the guidance of philosophy in order to resolve the ethical problems that arise in AI and to alleviate concerns.

SIGMUND FREUD'UN GÖRÜŞLERİNİN EĞİTİME YANSIMALARI

Hazal Sema TEKKELİ

Milli Eğitim Bakanlığı, hazalsematekkeli@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5838-6335>

Akif AKTO

Mardin Artuklu Üniversitesi, akifdakto@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5838-6335>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi:25/02/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 29/12/2022

SIGMUND FREUD'UN GÖRÜŞLERİNİN EĞİTİME YANSIMALARI

ÖZ

Teknolojik ve bilimsel gelişmelerin çok hızlı olduğu bu yüzyılda değişim ve yeniliklere ihtiyaç duyulan alanlardan biri şüphesiz ki eğitimidir. Eğitimi farklı bakış açılarıyla yeniden ele almak çeşitli düşünce paradigmaları doğurabilir. Eğitimde anahtar paradigmalardan biri, bireyin psikoanalitik yapısıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda, araştırmanın amacı; Sigmund Freud' u, hayatını, fikir dünyasını, kuramlarını eğitimin çeşitli boyutlarıyla ilişkilendirmektir. Bu çalışmada, Freud' un topografik kuramı ve yapısal kişilik kuramı; kişilik, kimlik eğitimi gibi eğitimin bazı boyutlarıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, psiko-seksüel gelişim kuramı, cinsel eğitim, erken çocukluk dönemi eğitimi ve pedagoji alanları ile örneklenilerek sunulmuştur. Çalışmanın amacı, Ödip kompleksi, bastırma, kastrasyon gibi Freudyan kavramların eğitimin çeşitli boyutlarıyla nasıl ilişkilendirilebildiğini açıklamaya çalışmak ve Psikoanalitik kavramların eğitim için nasıl faydalı olabileceğini göstermektir. Bu çalışma; kuramsal doküman analizi kullanılarak yapılmıştır. Psikoanalitik kuramlar ve Freudyan kavramların eğitim çerçevesinde insanı nasıl etkileyebildiğini göstermek araştırmanın önemini vurgular. Ayrıca, Freudyan kuram ve eğitimi bütünleştirmek için örnekler vererek eğitim yeniden ele alınmıştır. Bu çalışmanın eğitimcilere ışık tutabileceği ve örnekler sunabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim ve Freud, Ödip Kompleksi, Kastrasyon, Cinsel Eğitim ve Freud, Freud Kuramları, Erken Çocukluk Eğitimi

THE REFLECTIONS OF SIGMUND FREUD'S VIEWS ON THE EDUCATION

ABSTRACT

One of the fields in which change and innovations needed is surely education in this century when technological and scientific improvements are so fast. To reconsider education with different views may create various thought paradigms. One of the key paradigms for education is related to one's psychoanalysis. In this context, the purpose of the study is to associate Sigmund Freud, his life, world of ideas, theories with various aspects of education. In this study, Freud's topographic theory and structural personality theory were associated to some aspects of education such as personality, identity education. Also, psychosexual theory was submitted by being exemplified with sex instruction, early childhood education and pedagogy. The goal is trying to explain how Freudian concepts such as Oedipus complex, repression, castration may be associated to various aspects of education. Trying to show how psychoanalytic concepts may be useful for education is the aim. Theoretical document analysis was used. To show how psychoanalytic theories and Freudian concepts may influence person in the framework of education emphasizes importance of the study. Also, education was rehandled by giving sample examples for integrating Freudian theory and education. This study is thought to be able to light and offer examples for educators.

Keywords: Education and Freud, Oedipus Complex, Castration, Sex Instruction and Freud, Freudian Theories And theories, Early Childhood Education

GİRİŞ

İnsanoğlunun yüzyıllardan beri süregelen eğitim ihtiyacı; birçok bilim adamı, filozof, araştırmacı, kuramcı ve eğitimcinin merakını uyandırmıştır. Bu bağlamda, eğitim olgusunun farklı bakış açılarına göre tanımlandığını görmek kaçınılmazdır. Bireyin gelişime ve eğitime gereksinim duyması; kendi doğasını merak etmesinin ve öğrenmeye çalışmasının sonucunda gerçekleşmiştir.¹Bu sebeple kişinin bilim insanı, eğitimci, filozoflar hakkında bilgi sahibi olması, gelişimine ve eğitilmesine ışık tutacağı gibi; olaylara ve olgulara detaylı bakabilme perspektifi de sunacaktır. İnsanın düşünce dünyasının zenginliğine vurgu yapan bu düşünce, Freud' un evrendeki en büyük gösterinin kişinin aklını keşfettiğin anda başladığını ileri sürmesi fikri ile örtüşür²

Sigmund Freud'u, hayatını, fikir dünyasını, kuramlarını anlamak amacıyla Freudyen kuram incelendiğinde; bu kuramın sadece psikiyatri için değil; psikoloji, sanat, felsefe, antropoloji, sosyoloji ve siyaset gibi alanlar için mühim, kendine has bir düşünce alt yapısı ortaya çıkardığı görülmektedir. Freud, beynin "medulla oblongata" gibi somut olan bir kısmını incelemiş, devamında zihnin nasıl işlediğini açığa çıkarma gayreti içinde disiplinler arası unsurları da kullanarak bilinçaltı benlik gibi soyut olan kavramlara doğru ilerlemeler kaydetmiştir. Bu durum literatürde "gözlenebilir olandan meta psikolojiye doğru" olarak adlandırılmaktadır.³Freudyen kuramın, üzerinde 45 sene çalışılarak defalarca gözden geçirilip düzeltilen ve disiplinler arası ve somuttan soyuta bir yaklaşıma sahip kuram olduğu görülmektedir. Ayrıca, Adler, Ericson, Hönlrey, Juge gibi birçok bilim insanı Freudyen psikoterapi ve kişilik kuramlarının öncülüğünde kendi kuramlarını geliştirmişlerdir. Ancak, temelde ilk kuramı ortaya atan Freud' un fikirlerini incelemek ve birçok bilim insanına yol gösterici olduğunu vurgulamak gerekir.⁴ Freud' un bilimsel katkılarının medeniyet için çok anlam ifade ettiğini belirten Beerman, ilk kez çocukluk yaşantılarına vurgu yapan Freud' un çocukluk dönemine verdiği önemin kişilik eğitimine etkilerini vurgulamıştır. Çocukluktaki yoğun duygusal çatışmalar çözülmezse bu çatışmaların ortadan kaybolmadığını ve daha sert duygusal rahatsızlık olarak şekil değiştirdiğini ya da devam ettiğini, hatta hayatla mücadele ederken içe sinen bir huzursuzluk yaratabildiğini ifade etmiştir.⁵Kısaca, çocukluk yaşantılarının ileride kişilik ve kimlik eğitimini şekillendirdiği şeklinde kayda değer bir bilgiyi savunan Freudyen kuramın, bahsedildiği gibi somuttan soyuta olması, disiplinler arası olması, yaklaşık yarım asır üzerinde emek verilmesi, birçok filozofa, bilim insanına ve eğitimciye yol gösterici bir başlangıç noktası olması açısından incelenmesi önerilir.

Morris tarafından psikanalizin babası olarak adlandırılan Freud' un, zihninin karmaşıklığı, nörolog ve uzman olması, fikirlerini anlayabilmeyi zorlaştırmış ve yaşadığı çağda geniş çapta okunmamasına sebep olmuştur.⁶Onun fikirlerini anlayabilmek için, yaşamını ve teorilerini birlikte ele almak gerekir. Doksat, Freud vakalarının bir kısmını bir araya getirdiği çalışmasında, Freud' un psikanaliz teorisi ile iyileştirmeye çalıştığı hastaların gerçekte iyileşmediklerini ileri sürer.⁷ Bu durum; normal-anormal, iyileşme-hastalık bağlamında Freud vakalarını değerlendirirken bir yöntem sunduğunda Freud' un iyileşme kavramı ile kastettiği ölçütler göz önünde bulundurulabilir. Yalnızca bu açıdan "Freudyen iyileşme nedir?" şeklinde sorgulama yapılabilir.

1 Ömer Erduran ve Nezahat (ed.), *Geliştiren Anne-Baba* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016),17.

2 Elif Eda Özdamla, *Sigmund Freud*, 1.

3 Endam Köybaşı, "Freud' un Zihin Kuramı Bize Ne Anlatır?", *Madde, Diyalektik ve ToplumBilim ve Aydınlanma Akademisi*, 3/3, (2020), 185- 193

4 Kemal Özcan Uzman Psikolog, "*Kemal Özcan sayfası makale yazarları*" (Erişim 10 Kasım 2022), <https://kemalozcan.org/sigmund-freud-psikanalitik-kuramin-degerlendirilmesi>

5 Rabbi Leonard Beerman, *Sigmund Freud: May 11, 1956. The Eternal Dissident: Rabbi Leonard I. Beerman and the Radical Imperative to Think and Act (Ebedi Karşıt Görüşlü Rabbi Leonard I. Beerman ve Düşünmek ve Harekete Geçmek için Radikal Mecburiyet)*. (2018). 43-46.

6 Marla Morris, "Psychoanalytic Curriculum Concepts Counterpoints [Psikoanalitik Müfredat Kavramları -Karşı Sürüm]", (2016), 320.

7 M. Kerem Doksat - G. Doksat Neslim, "Sigmund Freud'un Vakalarının Gerçek Yüzü", *New/Yeni Symposium Journal* 3 /51 (2013), 158-165.

Batı dünyasında Charles Darwin' in evrim teorisi gibi ses getiren Freud' un psikanalitik teorisi; Freud' un takipçilerinin onun tüm fikirlerine katılmamalarına rağmen dahi olduğunu düşünmelerine neden olmuştur. Ancak; onun akıl sağlığının yerinde olmadığını düşünen birçok tıp alanı profesörü de vardır. Örneğin; yetişkinlerdeki gibi çocukların cinsel dürtülerinin davranışları belirlemedeki önemini vurguladığı teorisi oldukça tartışılmıştır⁸ Yetişkin ve çocuk cinselliğinin benzerliklerini sergilemesi, fikir olarak bilim dünyasında tam bir kaosa sebep olmuştur. Özşahin, yetişkin ve çocuk cinselliği arasındaki benzerlik ve farklılıkları çalışmasında çocuksu masumluk ve Freud psikoanalitik kuramı açısından değerlendirmiştir⁹ Çalışmanın ilerleyen bölümünde bu konuya yer verilmiştir. Freud' un fikirlerine ilişkin hala bilgilerin yetersiz kaldığı pedagoji alanında onun sistematik olmayan teorileri tam manasıyla birleştirilememiştir. Bugüne dek pek çok eğitimcinin Freud' un adını anıp onun orijinal eserlerini okumadan yorumlamaları şaşırtıcıdır¹⁰ Bu bağlamda farklı fikir dünyası ile psikanaliz teorisini ortaya atarak bireyin bilinçaltına yoğunlaşan Freud' un gelişim dönemlerine dikkat etmenin önemini vurgulaması, pedagoji ve eğitim alanlarına yaptığı katkıları bilmek eğitimcilere başka bir perspektif kazandırabilir. Özellikle bilinçaltı çalışmaları ve çocuk-ebeveyn ilişkisini oluşturan erken dönem yaşantılarına ilişkin kavramları, psikoloji, din, antropoloji, sosyoloji, terapi, edebiyat, sanat ve tarih vb. alanlarda büyük tesir bırakmıştır.¹¹

Freudyen yaklaşıma karşı çıkılsa da savunulsa da her iki durumda bu teorinin bir dönüm noktası niteliğinde olduğu ve literatürde referans gösterildiği görülmektedir¹² Freudyen kuramın kapsamının geniş olmasından ve literatürde eğitim ve Freudyen kuram konusunu bağdaştıran çalışmaların dağınık olmasından kaynaklı bu çalışmanın bu çerçevede kısmen düzenleyici rolünde örnek fikirler sunarak eğitimcilere yol gösterme gayretinde olduğu ifade edilebilir.

1. SİGMUND FREUD (1856 - 1939)

Sigmund Freud (Sigismus Schlomo Freud) Avusturyalı bir psikiyatristtir ve 20. yüzyılın en etkili psikoloji kuramcısıdır.¹³ Sigmund Freud, 1856 yılında Avusturya-Macaristan imparatorluğuna ait küçük bir şehir olan Freiberg' in Mahren kasabasında (Moravya' da) doğar. 1860 yılından sonra ailesiyle Viyana' ya taşınarak ömrünün geri kalanını burada geçirir. Freud orta halli bir Yahudi ailesinden gelir. Babasının yaptığı ikinci evlilikten doğan çocukların en büyüğüdür. Babasının ilk evliliğinden de iki yetişkin abisi vardır. Kendisinden 20 yaş büyük olan abisinin bir çocuğu olduğundan, Freud doğduğu andan itibaren dayı olmuştur. Freud' un hayatında yeğeni, kendi ve yedi küçük kardeşi önemli rol oynar.¹⁴ Babası yün tüccarıdır. İnsanlardan kısmen uzak, soğuk ve otoriter bir kişiliğe sahiptir.¹⁵ Freud çocukluğu boyunca ailesiyle birlikte maddi sıkıntı yaşar; ama babası, Freud' un zeki ve çalışkan olduğunu bildiğinden eğitimine her zaman öncelik verir, hiçbir masraftan kaçınmaz. Dokuz yaşındayken Gymnasium' u (ortaokul) kazanır ve orada geçirdiği son altı sene içerisinde sürekli sınıf birincisi olur. Mezun olduğunda on yedi yaşındadır. Mesleğine henüz karar verilmemiştir. O güne kadar genel bir eğitim alır. Üniversiteye gideceği kesindir ama bölümü henüz belli değildir. Freud, bilimsel kariyer hayatı için doktor olmayı hiç düşünmediğini ifade eder.¹⁶ Çoğu kez

8 David Reed Shaffer, *Developmental Psychology: Childhood and Adolescence [Gelişim psikolojisi: çocukluk ve ergenlik]* (Belmont, Kaliforniya: Wadsworth, 1946), 42-45.

9 Sunay Özşahin, " Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluluğu", *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 3/ 6 (2019), 129-137.

10 Gred Dimitriadis ve Bob Lingard (ed.), *Freud and Education [Freud ve Eğitim]* (İngiltere, Londra: Routledge Yayıncılık, 2011), 53.

11 Anita Woolfolk Hoy, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 66-67.

12 Kemal Özcan Uzman Psikolog, "Kemal Özcan sayfası makale yazarları" (Erişim 10 Kasım 2022), <https://kemalozcan.org/sigmund-freud-psikanalitik-kuramın-değerlendirilmesi>

13 Pınar Çıngır, *Freudian Theories on Education [Eğitimde Freud Tarzı Teoriler]* (Bursa:Uludağ Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 2010), 14

14 Selçuk Budak ve Ö Yurttaş (ed.), *Sigmund Freud, Psikanalize Giriş Dersleri, Öteki Psikoloji* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 51.

15 Sigmund Freud, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine (New Introductory Lectures on Psycho-analysis)*, çev. Elif Çalınır, (İstanbul: Olimpos Yayınları, 2019).

16 Selçuk Budak ve Ö Yurttaş (ed.), *Sigmund Freud, Psikanalize Giriş Dersleri, Öteki Psikoloji* (2018), 51.

de doktorluğun konum ve faaliyetleri konusunda fazla ilgili olmadığını belirtir.¹⁷ Üstelik insan davranışları ve doğal nesnelerin özünü öğrenme isteği içerisindeydi.¹⁸ Okulu bitirmek üzere katıldığı okuma dersinde 'doğa' üzerine yazılan süslü bir denemeden etkilenir. Pratik sebeplerden dolayı tıp alanını seçmek durumunda kalır. 17 yaşında, 1873 sonbaharında, üniversiteye tıp öğrencisi olarak kaydolur. Fakat tıp derecesi almak için acele etmez. İlk bir iki yıl farklı konularda dersler alsa da sistemli olarak ilk önce biyoloji, sonra da fizyoloji üzerinde yoğunlaşır. Üçüncü sınıftayken yılanbalığının anatomisini inceleme ödevinde dört yüz tane örneği kesip açarak detaylı bir şekilde ilk araştırmasını gerçekleştirir. Kısa bir süre sonra Brücke'in yönettiği fizyoloji laboratuvarına girerek orada altı yıl mutlu bir şekilde çalışır. Fiziksel bilimlere yönelik tutumu sergilemesi, onun laboratuvarında geçirdiği yıllardan etkilendiğinin bir göstergesidir. O senelerde, esasen merkezi sinir sisteminin anatomisi üzerinde çalışır, makaleler yayınlamaya başlar. Laboratuvar çalışmaları, ailesinin maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yetmediği için 1881'de tıp diplomasını almaya karar verir. Bir yıl sonra laboratuvarından istemeden ayrılarak Viyana Genel Hastanesi'nde göreve başlar. Beyin anatomisi hakkında makaleler çıkarır. 1884 yılında kokainin klinikte kullanımına ilişkin araştırmalar yapar. 1885 yılında nöropatoloji alanında "Privatdozent" (Üniversite Hocası) unvanı alır. Freud erken yaşlardan itibaren önemli bir insan olma hırsı ile keşifler yapmak düşüncesindedir.¹⁹ Beklediği bilimsel keşifler bir türlü gerçekleşmediğinden artık cesareti kırılmaya başlar ve o sıralarda Martha Bernays'a aşık olur. Evlenip eşini rahat ettirmek için para kazanması gerekmektedir. Dört sene nişanlı kaldıktan sonra evlenen Freud, nişanlı olduğu yıllarda hipnozla ilgili çalışmaları gözlemlemek amacıyla bir araştırma bursu kazanır ve bilinçaltının gücü konusunda fikirleri oluşmaya başlar. 1899 yılında ise kendi iç dünyasını irdelemesi, hastaları gözlemlemesi, Joseph Breuer ile olan çalışması sonucunda "Rüyaların Yorumlanması" adlı kitabını çıkarır.²⁰ Freud yakın geleceği adına iki amaç belirler. İlki doçent olmak diğeri ise Paris'te ün kazanmış nörolog ve psikiyatr Charcot'un yanında kalmasına yarayacak yukarıda bahsi geçen araştırma bursunu kazanmaktır. Zor bir süreç geçirdikten sonra faydası olacağına inandığı amacına 1885 yılında ulaşır.²¹ Çalışmak amacıyla bir süre Charcot'un küçük histerik sendromlarla, belirtileri ortaya çıkarmada kullanılan hipnotizma yöntemiyle yakından ilgilenir.²² Bu sayede Freud adına ruh dünyasının araştırılmasının ilk adımı atılır.

1886'nın ilkbaharında Viyana'ya döndüğünde, ilk olarak sinir hastalıkları uzman hekimisi olarak özel muayenehane açar ve dört sene mektuplaştığı nişanlısıyla evlenir. Bu esnada nöropatoloji alanında çalışmalarına devam ederek çocuklarda beyin felci üzerinde hatırı sayılır bir başarıya sahip olur. Söz yitimi konusunda bir monografi çıkarır. Yine de nevroz konusundaki ilgisi zihnini sürekli meşgul eder ve birtakım başarısız elektroterapi deneyimlerinden sonra daha çok hipnozla telkin yöntemine odaklanır. Freud'un kendinden epey yaşlı olan uzman doktor arkadaşı Joseph Breuer, histeri hastası olan bir kızını yeni bir tedavi yöntemi kullanarak tamamen iyileştirmiştir. Freud arkadaşını bu yöntem konusunda yeniden çalışması için ikna etmeye çalışır. Kendisi de bazı yeni vakalarda büyük başarı elde eder. Teoride ve uygulama esnasında hipnoz sırasında yaşananlar hususunda Breuer ile fikir ayrılıkları yaşayarak farklı yollarda devam ederler. Freud artık psikanaliz adında yeni bir fikrin temellerini atmaya yönelir. Tüm hayatını bu noktadan sonra psikanaliz ile temellendirmeye ve teoriyle pratikte bu temeli entegre etmeye adanır.²³

Freud, mutlu bir evlilikten doğan üç kız, üç erkek olmak üzere altı çocuk babasıdır. Geleceğin seçkin bir psikanalisti olacak kızı Anna Freud, babasının çalışmalarını farklı bir perspektifte devam ettirmiştir.²⁴ Mutlu aile hayatı dışında iş hayatında bu kadar şanslı değildir. Freud'un düşünce yapısını şekillendirmede içinde yaşadığı çevrenin etkisi büyüktür. Viyana'da hakim olan Yahudi düşmanlığı, üniversitedeki öğretim görevlisi pozisyonunu olumsuz yönde etkiler. Özellikle Berlinli kulak, burun, boğaz doktoru Wilhelm Fliess ile arkadaşlığı süresince on beş sene boyunca, fikirlerini ve eserlerinin taslak örneklerini onunla

17 Michael D Berry, "Key Pedagogic Thinkers- Sigmund Freud", *Pedagojik Gelişim Dergisi* 4 / 1 (2014), 20–23.

18 Kamuran Şipal (ed.) *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*. (İstanbul: Say Yayınları, (2018), 2/7.

19 Selçuk Budak ve Ö Yurttaş (ed.), *Sigmund Freud, Psikanalize Giriş Dersleri, Öteki Psikoloji* (2018), 51.

20 Elif Eda Özdamla, *Sigmund Freud*, (İstanbul: EZR Yayıncılık, 2019)

21 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/8.

22 Işık Savaşır ve Yusuf Savaşır (ed.), *Charles Brenner - Psikanaliz Temel Kavramlar*, (HYB yayıncılık, 1998), 8.

23 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/12.

24 Freud, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine*, çev. Elif Çalner, 8.

mektuplaşarak paylaşır. Bu taslaklar arasında Freud'un kariyer dünyasında dönüm noktası olan "Bilimsel Bir Psikoloji'nin Taslağı" çalışması, onun fizyolojiden psikolojiye yöneldiğini gösteren eseridir. Bu eser Freud'un psikanaliz alanında, bu alan daha var olmadan önce nasıl düşündüğünü ve psikanalizin temellerini nasıl attığını gösterir. Freud, Fliess ve birkaç öğrencisi dışında çalışmalarında meslektaşlarından fikirleri bağlamında fazla destek görmemiştir. Fakat bir süre sonra Zürih Psikiyatri Kliniği yöneticisi ve onun asistanı olan C.G. Jung, onu desteklemeye başlayınca psikanalizin başlangıcı sağlanır. 1908'de ilk uluslararası psikanaliz toplantısı Salzburg'da gerçekleşir. 1909'da Freud ve Jung ilk defa konferans vermeleri amacıyla ABD'ye davet edilir. Freud'un kitapları başka dillere çevrilmeye başlanmıştır ve dünya çapında bazı bölgelerde psikanaliz uygulama grupları meydana gelir. Freud'un fikirlerini kabul ettirmesi o kadar kolay olmamıştır. Alfred Adler ve Jung ile olan yolları, fikir ayrılıkları sebebiyle ayrılmıştır.²⁵

Burada Freud'un üniversite yıllarında kendisini bilime adayan nörolog Freud ile seneler sonrasında psikanalizi icat eden Freud birbirinden çok farklı kişiler gibi gözükse de tüm yaşamını ve eserlerini dikkatle inceleyen birisi için devamlılığı olan ya da kesintiye uğrayan düşünce dünyasına rağmen süreklilik içerisinde ve doğal olan bir süreçten bahsedilebilir.²⁶ Bu bilgi dikkate alınarak eserleri değerlendirilebilir.

Birinci Dünya Savaşı başladığı için psikanalizin dünyaya yayılması bir süreliğine sekteye uğrar. Kısa bir süre sonra Freud hayatının en büyük trajedilerini arka arkaya yaşamaya başlar. Önce kızlarından biri vefat eder ve ardından en sevdiği yeğenlerinden biri ölür. Ömrünün son on altı senesi yakalandığı kötü bir hastalıkla boğuşarak geçer. Bu kadar olumsuz olayların içerisinde yine de fikirlerini üretmeye devam eder. Özellikle sosyoloji alanında geniş çapta tanınmıştır. 80. doğum gününde "Royal Society" (Kraliyet Topluluğu) daimi yazar üyelerinden biri olarak seçilir ve bu durum ona büyük haz verir. 1938 yılında Hitler Avusturya'yı işgal ettiğinde Freud, hatırı sayılır dostları ve hayranları sayesinde bir şöhrete sahiptir. Ancak yazıları için aynı durum söz konusu olmamıştır. Tüm yazılarına el konulmuş ve imha edilmiştir. Freud'un Viyana'yı terk etmesi kaçınılmaz hale gelir ve işgal yılında ailesinden birkaç kişiyle birlikte Londra'ya göç eder. Bir sene sonra 23 Eylül 1939'da hayata veda eder.²⁷

Freud geliştirdiği psikolojik kuramları, fizyolojik temellere dayandırma konusunda oldukça uğraşlar vermiştir. 1954 yılında yazdığı Psikoterapi ve Psikanalizin Tarihi adlı eserinde, 1890'lı yıllarda nöroloji ve psikolojiyi bağlantı kurarak bir arada açıklamaya çalışmak adına çok mücadele ettiği görülmektedir.²⁸ Fakat iki bilim dalı tam bir bütünlük açısından tatmin sağlamadığından çabaları sonuçsuz kalmıştır.²⁹ Bu noktada, Freud'un mücadele ruhunu ve mücadele ederken doğru bildikleri hakkında zorluklara rağmen pes etmediğini görmek mümkündür.

Freud'un Paris'ten döndükten sonra kendi muayenehanesini açması ile meslek hayatına hipnozcu olarak başladığı görülür. Burada ilk defa hastalar üzerinde hipnotik telkin uygulamasını denemiş ve odasındaki kanepesinde hastaların transa geçmesini sağlamıştır. Çünkü hastanın uzanması trans geçişini kolaylaştırmaktadır. Bu şekilde hastanın ikinci zihnine girmeyi deneyen Freud, hastalarını iyileştirebilmek adına su tedavisi, elektroterapi gibi farklı yollar da denemiştir. Histerisi çok ciddi durumda olan, sürekli kasılmaları, görme ve konuşma sorunları yaşayan Anna O. konuşarak tedavi etmeye çalıştığı ilk hastadır. Bundan sonra Freud, hipnoz ve telkin tedavisinin yanı sıra konuşma terapisini de tedavilerinde kullanmaya başlamıştır. Çoğu histeri hastasının çocukluk yaşantılarında travmalar, cinsellik içeren tacizler ya da baskılanan cinsel fanteziler olduğunu fark eder. Bu sebeple kadın hastaları seanslar sırasında Freud'a romantik yaklaşımlar sergilediğinden Freud bu konuları daha derinden araştırmaya karar vermiştir.³⁰ Freud'un cinsel eğitime ve çocukluk travmalarına bu denli önem vermesinin sebebi, çocukluk yaşantıların ileride yaşamı derinden etkileyebilme gücüne sahip olmasını keşfetmesinden kaynaklanmaktadır.

25 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/14.

26 Esra Koska - Burak Öztornacı, "Sigmund Freud: Eleştirel Bir Biyografi Denemesi." *Madde, Diyalektik ve Toplum* 3 / 3 (2020) 177-84.

27 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/10.

28 Vikipedi-Özgür Ansiklopedi "*Vikipedia Yazarları*" (Erişim 2 Şubat 2021). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Psikanaliz>.

29 Işık Savaşır ve Yusuf Savaşır, *Charles Brenner - Psikanaliz Temel Kavramlar*, 18.

30 Sigmund Freud, *Sigmund Freud- Bilinçaltını Keşfetmek*. Çev. Oğuz Tüz, (İzmir: İkilem Yayınevi, 2020), 111.

2. SİGMUND FREUD' UN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

2.1. GELİŞİM DÖNEMLERİNE GÖRE EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

Freud, psikolojide etkili bir kuram olan psikanalizi ortaya atmış ve psikanaliz kuramını bilinç sınıflaması, kişilik yapısı ve psiko-seksüel gelişim dönemleri olarak üç kategoride toplamıştır.

2.1.1. BİLİNÇ SINIFLAMASI

İnsanın bilinçlilik hali “bilinç” ve “bilinçaltı” olmak üzere iki grupta toplanır. Farkındalık halindeki yaşantılar bilinci temsil ederken farkında olunmayan yaşantılar ise bilinçdışı ile ilişkilidir. Bilinçdışındaki yaşantılar bazı özel tekniklerle bilinç düzeyine çıkarılabilir.³¹ Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud, zihni bir buzdağı olarak betimler. Genel çerçevede bilinç ve bilinçaltı olarak tanımladığı bilinç evrelerini buzdağının suyun altında ve üstünde kalan bölümleriyle ilişkilendirerek anlatır. Freud'a göre bilincin büyük bir bölümünü içine alan bilinçaltı; korkuları, bencil ihtiyaçları, utanılacak yaşantıları, ahlak dışı olan dürtüleri kapsar. Bilinçli durumlar, düşünceler ve algılar mantıksal olarak ihtiyaçlara göre kullanılan farkındalık içeren durumlarla ilişkilidir. Freud bilinç ve bilinçaltının yanı sıra önbilinçten de söz eder. Önbilinçte farkında olunmasa da hemen bilince taşınılabilecek anılar ve bilgiler vardır. Örneğin, güneşin renginin turuncu, sarı ve bunlara yakın renklerden oluştuğunu bilmek gibi. Fakat Freud ortaya attığı kavramları beyin biyolojisiyle açıklamak için yeterli sayıda hipotezler üretmemiştir.³²

Freud; öncelikle ‘Topografik Modeli’ geliştirmiştir. Fakat bu modelin kişilik yapısını açıklamada yetersiz kaldığını düşünerek ‘Yapısal Kişilik Kuramı’ nı geliştirmiştir.

2.1.2. KİŞİLİK YAPISI

Freud'a göre psişik (ruhsal) yapı id, ego ve süpereo olmak üzere üç bölümden oluşur. Freud; koordine halinde olmayan dürtülere ‘İd’, koordine sağlayan ve gerçeğe uygun olan işleve ‘Ego’, eleştirel olan ve ahlaka ilişkin öğütler veren işleve ise ‘Süpereo’ adını vererek sonradan yeni bir bakış açısıyla bu kavramları keşfeder. Bu sayede pek çok soruna çözüm sunabilme fırsatını yaratır.³³ İd; yeme, içme, nefes alma gibi hayati işlevlere sahiptir. Ayrıca cinsellik ve saldırganlık gibi ilkel dürtüleri önemseydiğinden, acıdan kaçmaya ve hazza ulaşmaya çalışır. Sağlıklı bir yetişkinin kişiliğinde id; ego ve süpereo vasıtasıyla denetlenir.³⁴ Süpereo, çocukluk geçmişini içine alan kuşakların bağlantıları üzerinden şekil alır. Bu bakımdan, her kuşakta yaratılan süperegonun saldırganlığı yalnızca psikanalitik bağlamda aydınlatılmış bir eğitimle değiştirilebilir.³⁵ Özellikle, çocuk gelişiminde bazı durumların değişmez olarak ne zaman gerçekleşeceği tahmin edilebilir ve beklenendir. Gelişim sürecinde çocuk değişme ile değişmezlik durumlarını birlikte yaşar. Saldırganlık ve cinsellik dürtüleri değişmez özellikler arasındayken çalışkanlık değişebilir bir özelliktir.³⁶ Freud değişmez olan ilkel dürtüleri, id ve süpereo ile bütünleştirmeye çalışmıştır.

Freud, kişilik gelişiminde ilk altı yılın önemini vurgular ve bu yıllardaki yaşantıların bireyin ileride kişilik yapısını belirleyici olduğunu ileri sürer. Freud, kişilik gelişimini, birbiri ardına gelişen evrelerden oluşan beş psikoseksüel gelişim döneminde inceleyerek; çocuğun psikolojik ve cinsel gelişimini bu dönemlerle açıklamaya çalışmıştır. Bu dönemler; oral, anal, fallik, gizil (latent) ve genital dönemlerdir.³⁷

31 Elif Eda Özdamla, *Sigmund Freud*, 21.

32 Tübitak. *Bilim ve Teknik Tübitak Aylık Popüler Bilim Dergisi*, 497 (2009, Nisan).

33 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/11.

34 Yusuf Bahri Gündoğdu, “Psikanalitik Kişilik Kuramlarına Göre Gelişim Değişimin İmkânı” *Türkçe Çalışmalar*; 11 / 17 (2016), 373–404.

35 Zülfükar E.Özer, *A Critical Consideration of Narratives Concerning the Emergence of Civilization: Nietzsche and Freud. [Medeniyetin Ortaya çıkışını ilgilendiren anlatıların kritik bir değerlendirmesi: Nietzsche ve Freud]*. (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 42.

36 Zekeriya Hamamcı - Ezgi Hamamcı, “Çocuk Gelişimi Kuramları ve Dil Öğretmenleri İçin Yansımaları”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 4 / 1 (2015), 125–34.

37 David Reed Shaffer, *Developmental Psychology: Childhood and Adolescence [Gelişim Psikolojisi: Çocukluk ve Ergenlik]*,

2.1.3. PSİKO-SEKSÜEL GELİŞİM DÖNEMİ

İnsanın gelişim sürecinde bedeninde bulunan cinsel haz bölgeleri üzerinde duran Freud, gelişimi psiko-seksüel bir zemin üzerine inşa etmiştir ve beş tane gelişim döneminden bahsetmiştir. İlk gelişim dönemi oral dönemdir. Oral kelimesi Latince'de "ağız" demektir. Bu yüzden ağız evresi olarak da bilinir. Psikoseksüel gelişimin ilk basamağı olan oral dönem, bebeğin annesine en çok ihtiyaç duyduğu dönemdir. Bu süreç doğumdan başlayarak on sekizinci aya kadar geçen süreyi içerir. Bebek bu dönemde otoerotik olduğundan dolayı kendi varlığından ve benliğinden hoşlanır. El, ayak gibi bazı organlarını ağzına götürür, bundan zevk alır. Çünkü bu dönemde esasen haz kaynağı emmedir. Çocuğun annesini emmesi de bununla alakalı bir durumdur. Çocuğun yaşamdaki ilk temel etkinliği emmedir. Çocuğun dudakları erojen bölge olduğundan sıcak süt akışından kaynaklı uyarma haz hissetmeye neden olur.³⁸Bu dönemde çocuk, yeterince beslenememişse ya da kendi kendine beslenebileceği dönemde bile hala uzun süre emziriliyorsa ileride güvensiz, bağımlı kişilik geliştirir.³⁹

Anal dönem 18. Ay ile 3 yaş arasında kalan dönemdir. Libido, anal bölge etrafında yoğunlaşır ve anal bölgedeki kaslar gelişmeye başlar. İlk defa tutma, bırakma ile anal bölgedeki kasları çalıştırarak ilk tuvaletini gönüllü olarak yapan çocuk, Freud' a göre cinsel içgüdüsünü dışkılama sayesinde tatmin eder.⁴⁰ Bu dönemde özellikle de tuvalet eğitiminde çocuk üzerinde baskıcı, sert bir disiplin sağlamaya çalışma veya fazla serbestlik, çocukta bağımsızlığın gelişimini geciktirir.⁴¹

Üçüncü yaşın sonlarına doğru fallik dönem başlar. Bu dönemde en önemli cinsel yer üreme organlarıdır. Erkeğin ve kızın cinsel organı ilgi nesnesi halindedir. Fallik dönem buluş çağı ile genital dönem arasında kalan dönemdir. Bu sebeple fallik dönem ve genital dönem bazen birbirinin yerine kullanılsa da farklı kavramlardır, birbirine karıştırılmamalıdır.⁴²

Gizil (latent) dönem 7 yaştan başlayarak 12-13 yaşlarına kadar sürer. Cinsel dürtüler, çatışmalar ve çalkantılar bu dönemde sakin bir süreçtedir. Bu sakinlik ve durgunluk, insanın ergenlik çağında yüz yüze gelebileceği karmaşık bir döneme hazırlık olabilir. Çocuk, örtülü dönemi sağlıklı bir şekilde geçirmediğinde içsel dürtülerini aşırı denetlemeye çalışır veya denetimi sağlama konusunda başarısız olur. Denetimi sağlayamadığı durumlarda ise enerjisini yanlış harcar ve dürtüleri üzerinde aşırı kontrol sahibi olursa da karakter olarak takıntılı bir birey haline dönüşür.⁴³

Genç yetişkinlik dönemini kapsayan genital dönem psikoseksüel gelişim kuramının son basamağıdır. Genç bireyin ilgisi kendisinden ve ailesinden uzaklaşarak başkasına yönelir. Karşı cinse ilgi duyulabilir. Dönem içerisinde aile ilişkileri çözümlenememişse tekrar çatışmalar ortaya çıkabilir. Bu çatışmaları çözmek amacıyla hareket etmesi bireyin kimlik gelişimini kolaylaştırır.⁴⁴

Freud' a göre beş psikoseksüel gelişim dönemi bütün insanlarda aynı sıralama biçiminde görülür. Bir dönem içerisinde yaşanan çatışmalar çözümlenemezse birey o dönemde takılıp kalır. Örneğin; anal kişilikli birisinden söz edilirken onun düzen ve kontrol takıntısından bahsedilebilir ve bu tarz bir kişilik anal dönemde takılı kalmış olabilir.

3. EĞİTİM VE FREUD

İnsanlığın varoluşundan beri süregelen eğitim, geçmişten bugüne dek her toplumda, farklı gelişmişlik düzeyinde devam etmektedir. Günümüzde eğitimden bahsedildiğinde sadece kuramsal bağlamda okullar

(Belmont, Kaliforniya: Wadsworth, 1946), 42-45.

38 Şükran Gökdeniz, *İlköğretimde Cinsel Bilgiler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*, (Bursa:Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

39 Elif Eda Özdamla, *Sigmund Freud*, 37.

40 David Reed Shaffer, *Gelişim Psikolojisi: Çocukluk ve Ergenlik*, 45-47.

41 Elif Eda Özdamla, *Sigmund Freud*, 22.

42 Işık Savaşır ve Yusuf Savaşır, *Charles Brenner - Psikanaliz Temel Kavramlar*, 19.

43 Şükran Gökdeniz, *İlköğretimde Cinsel Bilgiler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*.

44 Elif Eda Özdamla, *Sigmund Freud*, 37.

düşünülmemelidir. Resmi olmayan eğitim ya da çevreden edinilen eğitim, sosyal bir kurum olan okullarla ilişki içindedir.⁴⁵ Eğitim kavramının kökeni; okulların varoluşundan çok daha öncesinde ve sonrasında da eğitimin var olduğunu göstermektedir. Kültürel çeşitliliğin çok boyutlu olmasından dolayı eğitimin sınırları evrenselidir.⁴⁶ Bu bağlamda eğitim kavramsal açıdan yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Eğitim; en genel çerçevede tanımlandığında bireyi kültürel hayata hazırlayan, bütün sosyal süreçleri kapsayan bir kavramdır. Kültürel bir çevrede doğan birey zaman içerisinde evreler halinde, içinde yaşadığı kültürün bir parçası haline gelir. Bireyin içinde yaşadığı toplumda aile, akran, topluluklar, devlet, ibadethaneler, medya gibi onu sosyalleştiren ve ilişki kurmasını sağlayan kurumlar vardır. Eğitim kuramcıları ve filozoflar; insanın bu kurumlarla ilişkilerinde eğitimin rolünü kabul eder ve onun var olan gücüne katkı sağlayan sosyal bir intizamın genel çerçevesini belirlemeye çalışırlar.⁴⁷ Sosyal çevrenin eğitimle olan ilişkisi; eğitimin yaşam boyu süren, çok boyutlu bir hale dönüştüğünü gösterir. Eğitimin sürekliliği, kapsamlı olması, çok yönlü ilişkileri gerektirmesi ve kapsam açısından evrensel olması, yaşam boyu süregelen bir süreç olduğunu sergiler.⁴⁸ Sosyal olmaya ihtiyacı olan birey, her yönden gelişimini destekleyecek bir düzene ihtiyaç duyacaktır. Bu düzeni sağlayan şüphesiz ki eğitimidir. Eğitim, planlı bir şekilde kişiyi ve toplumu belirlenen hedeflere göre ileriye taşıyan, farklılaştıran, bilinçli olarak davranış edinmesini sağlayan, tasarlanmış bir süreçte göre eğiten etkinlikler olarak tanımlanabilir.⁴⁹

Eğitim vasıtasıyla bireyin kişilik gelişiminin yanı sıra sosyal değişim göstermesi ve bu değişimin tüm evrelerini içselleştirerek içinde yaşadığı toplumun, ihtiyaçlarını karşılamak istemesi kaçınılmazdır. Toplumun sosyal, kültürel, politik ve ekonomik dinamikleri, eğitim adına bir çerçeve oluşturur.⁵⁰ Eğitim alanında toplumun etkisi göz önüne alındığında; eğitimci, filozof, kuramcı vb. tarafından eğitimin çeşitli tanımları ve boyutlarının ortaya çıkması beklenen bir durumdur.

Freud cinsiyet ve saldırganlık konularını aşırı vurguladığı, kuramlarını çoğunlukla ruhsal sıkıntılar yaşayan zengin Avrupalı kadınların üzerinde kurduğu, çocuklar üzerinde çalışmalar yapmadan onların gelişim dönemlerini belirlediği ve kuramlarını destekleyecek ya da çürütecek deneysel veriler toplamadığı için çok eleştiri almıştır. Onun psikanaliz teorisini eğitim ve pedagojiyle bağdaştırmak ilk başta problemlili görünür. ⁵¹ Freud doğrudan eğitime ilişkin çalışmalar yapmamış gibi görünse de özellikle psikanaliz kuramı ve kişilik ile ilgili olan çalışmaları eğitim ve pedagoji alanlarına uyarlanabilir. Bu sebeple literatürde yer alan bazı çalışmalar eğitimin farklı boyutları ve Freud'un fikirleri ile birlikte düşünülerek aşağıda belirtilmiştir:

*Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluluğu adlı çalışmada cinsel eğitim ve Freudyen kuram yeniden ele alınmıştır. Çalışmada; Freud ve çocuk cinselliği hakkında bilinen birtakım yanlışlara dikkat çekmek istenmiştir. Bu birtakım yanlışlar ile kastedilen çocuksu cinsellik ve yetişkinlerde cinsellik kavramları hakkında bilinen yanlışlardır. Freud ve çocuksu cinsellik konusu bir arada kullanıldığında, adeta Freud, çocuğun masum olmaktan uzaklaşmış gibi gösterilmesinin bir yanlış anlaşılma olduğunu ifade eder ve Freud kuramının bu bağlamda farklı bakış açısıyla yeniden incelenmesi gerektiği bu çalışmada vurgulanmıştır. Belirtilen çalışmada Freudyen kavramların literatürde hala yeterince netleşmemesi de yeni çalışmalar yapma ihtiyacı doğurabilir⁵²

*Çocukların Doğası Üzerine Görüşler adlı makalede psikanalitik teorinin eğitim çevresinde yeni yeni önemini anlaşıldığı ifade edilmiştir. Freud'un psikanalitik teorisinde belirtilen cinsellik ve saldırganlık, bencillik gibi dürtülerin kontrolünün zaman içinde geliştiğini ve süperegö ile dengeye kavuştuğunu belirtir.

45 Geral L. Gutek, G. L. *Philosophical And Ideological Perspectives On Education (Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar)* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), 5.

46 Fatma Varış, "Program Geliştirmede Metodolojik Sorunlar", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 18 / 1 (1985), 68.

47 Geral L. Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, 43.

48 Fatma Varış, "Program Geliştirmede Metodolojik Sorunlar", 67-77.

49 Mustafa Uslu, "Müzik Eğitiminin Yaratıcılık Boyutu" *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2013, Şubat), 72.

50 Fatma Varış, "Program Geliştirmede Metodolojik Sorunlar", 67-77.

51 Muhammed Afzal Awan, "Psikoanalizde Freud Tarzı Fikirler: Çağdaş Öğretim Uygulamalarında, Dil ve Edebi Çalışmalarda İlerlemelerde İçerikler" *Advances In Language And Literary Studies*, 8 / 5 (2017), 150.

52 Sunay Özşahin, "Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluluğu", *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi*, 3 / 6 (2019), 42.

Bu dengeyi, ahlaki standartlar, anne-baba, çevrenin sağladığı görülmektedir. Doğuştan gelen dürtülerin gelişim dönemlerine ve ihtiyaçlara göre belli miktarda ve şekilde doyumunun sağlanmasının sağlıklı kişilik gelişimi için gerekli olduğu çalışmada belirtilmiştir. Hatta çocuğun içsel ve çevresel bağlamda dürtülerinin bastırılmasının iç çatışmalara ve nevroitik kişilik gelişimine sebep olduğuna dikkat çekilmektedir. Burada Freud'un kuramlarının eğitim alanında yeniden ele alınmasının önemi vurgulanmıştır⁵³

*Freud'un erken çocukluk dönemindeki yaşantılara verdiği önemi sıklıkla referans gösteren bir çalışmaya göre; üniversite yıllarının bireylerin benlik ve özgüven duygularının gelişiminde geçiş aşaması olduğu, bu geçiş aşamasında doğuştan üniversite yıllarına dek yaşadıkları kriz dönemlerini sağlıklı olarak atlatalmaları için öneriler verilmiştir. Kişisel gelişime ilişkin ders içerikleri, sosyal bağlamda kendilerini geliştirebilecekleri etkinliklerin eğitim kurumları aracılığıyla sağlanması öneriler içerisindedir. Çalışmada Freud'un teorilerinin eğitim ile ilişkilendirilmesinin bireye sağladığı olumlu benlik gelişimi ve özgüven gelişimini vurgulamaktadır.⁵⁴

4. FREUD'UN GÖRÜŞLERİNİN EĞİTİME YANSIMALARI

Sigmund Freud; insanın doğasını anlama ve ruhsal bağlamda insanı analiz etme konusunda 19. yüzyıla damgasını vuran bir psikanalist ve düşünürdür.⁵⁵ Birçok farklı alanda çalışmalar yapsa da insanı ve kendini anlamaya çabalaması eğitim bilimleri ile ortak bir kesişim noktası olarak 'insan, insanı anlama' kavramlarını önemsemeyi hatırlatır. Eğitim psikoterapiden oldukça farklıdır. Çünkü başka yöntemlerin kullanılmak zorunda kaldığı, başka konu alanları ile ilgilenmek zorundadır. Fakat amaçları aynıdır: Bilinçsizlikten önbilince geçebilmek. Psikoterapi, düşünceyi ve düşünceden gelen davranışın karanlık doğasını etkilemek ister.⁵⁶

Freud'un psikanalize dair düşünceleri; Freud'dan sonra pozitif ve negatif yönde birçok münakaşaya yol açmış ve konu hakkında birçok eser yazılarak incelemeler yapılmıştır. Freud'un bilimsel bir eğitime ve bakış açısına sahip olması, yaptığı çalışmalarda ve işinde onu önemli bir yere taşımıştır. Örneğin; "Entwurf einer Psychologie (Bilimsel Psikoloji Projesi) gibi yazılarında, Freud ruh teorilerini fizyolojik ve materyalist bir çerçevede temellendirme amacındadır.⁵⁷Burada Freud'un fikirlerinin dünyası ve teorilerinin belirli fizyolojik ve maddesel temellere dayanması bilimselliği vurgular. Freud, insan ruhunu bilimsel olarak ilk defa sistematik bağlamda araştıran kişidir. Freud'u farklı kılan taraf; belki de başarılı olduğu alanlar kadar başarı sergileyemediği hipnoz, telkin, serbest çağrışım gibi yöntemlerde başarıda süreklilik sağlayamadığı durumlarda dahi mücadele etme ruhuna sahip olmasıdır. Eski fikirlerini sürekli geliştirmek için mükemmelleştirme çabası karakterine yerleşmiş bir çabadır. Bu yaklaşımını psikonevroz, psikoz vb. alanlarda aydınlatmada kullanırken; sanatsal, dini, siyasal vb. alanlardaki başarısız olduğu durumları tahlil eder ve pedagoji, arkeoloji gibi farklı bilim dallarına da ışık tutar. Bu şekilde Freud bilgilerini, yanlışlarını, doğrularını çözümlenerek 'metapsikoloji' adında yeni bir alan ortaya çıkarmıştır.⁵⁸Freud'un fikir dünyasını eğitim alanıyla örneklendirmeye çalışmak amacıyla bu bölümde birtakım örnekler verilmiştir:

*Freud, çocuğun hayatında sırasıyla birbirini takip edebilecek bazı tehlike durumlarını belirtir. Birincisi; çocuğun kendisini besleyen, büyüten, sevgi veren, doyum kaynağı olarak gördüğü ebeveyn ya da bakıcı olan bireyden ayrılmasıdır. Freud çocuğun yaşamında art arda ortaya çıkacağı beklenebilecek bir sıra belli tehlike durumlarını belirtir. Psikanalitik yayınlarda bu durum "nesne kaybı" ya da "sevilen nesnenin kaybı"

53 Falih Köksal ve Nehir Özcan, "Çocukların Doğası Üzerine Görüşler Eğitim Ortamında Çocuklara Yaklaşımı Nasıl Etkiler?", *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies*, 15 (2022), 257-271.

54 M. Olcaç Çam, Esra Engin ve Merve Uğuryol "Üniversite Öğrencilerinde Benlik Gelişimi ve Güven Duygusu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/51 (2017), 508-514.

55 Zeynep Oktuğ, *Freud'un Kişilik Birimleri (Id-Ego-Süperego) ile Reklam İletisinin İzleyici Üstünde Yarattığı Etkiler Arasındaki Bağlantı : Magnum, Kalbim Benecol ve Lösev Reklamları Üzerine Bir Araştırma*. (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2007), 7/7.

56 Dimitriadis ve Lingard, *Freud and Education [Freud ve Eğitim]*, 55.

57 Sigmund Freud, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine*, çev. Elif Çalner, 10.

58 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/14.

şeklinde yer alır. Ayrıca çocuk için o çağda yeterince karmaşık olan sevgi kavramını tam anlamak için çok küçük olduğu bilinir. Aslında çocuk için belirlenmiş tehlike durumu, doyum için mecburen bağımlı olduğu bir kişinin sevgisinden mahrum kalmaktır. Üstelik kişi var olsa dahi çocuk onun sevgisini kaybetmekten korkar. Buna “nesnenin sevgisinin kaybı” adı verilir. Bu dönemden sonra gelen tehlike hali iki cinsiyet türü için farklıdır. Erkek çocuk söz konusu olduğunda tehlike bilimsel yayınlarda kastre edilme adı verilen (castration) erkeklik organının kaybedilmesidir. Küçük kızlarda ise buna benzer olarak cinsel organlarının yaralanmasıdır. Son tehlike durumu ise suçluluk, superego tarafından beğenilmeme, onaylanmama ya da cezalandırılmadır. Bu tehlikelerin ilki ego gelişmesi bağlamında en erken dönemlerinin özelliklerindedir. İkinci tehlike durumu da eklenirse iki buçuk-üç yaşlarına kadar çıkılır. Bu yaşlara kadar üçüncü tehlike fazla önem taşımaz. Sonuncu olanı superegonun gelişmiş olduğu beş-altı yaşlarından sonra önem kazanır. Tüm tehlikeler önem olarak bireyden bireye farklılık gösterir ama bilinçdışı bir ölçüde tüm yaşam boyu devam edebilir. Nevrotik hastalarda bu tehlikeler bilinçdışı aşırı ölçüde sürer. Ayrıca bilinçdışı korkularından hangi tehlikenin en mühim olduğu bilinirse uygulama ve tedavi için çok önemlidir.⁵⁹

Bu durumda çocukların bu dönemleri sağlıklı atlatabilmeleri için destek olunmalı ve süreçlerin farkında olarak ebeveynler uzmanlar tarafından bilgilendirilebilir. Ödipüs kompleksi bu bağlamda cinsel gelişimin merkezi olarak kabul edilir. Ardından durgunluk dönemine girilmesiyle cinsel manada sakin bir ruh haline bürünür. Freud'a göre bu dönemden itibaren bastırma söz konusudur. Küçüklüklerinde otoriteyi sağlamlaştırmak adına babadan veya doktordan korkulması, bakıcı kişinin çocuğa özellikle altını ıslatma konusunda suçluluk hissettirmesi ve ergenliğe girmek üzere olan gençlerin yatağı ıslatmaları halinde (cinsel rüya görerek ıslanma) utandırılmaları Freud bakış açısına göre yanlıştır. Özellikle Ödipüs kompleksinde çocuk kendisini hem babasının yerine koyarak erkeksi bir tutum sergiler hem de babasının yerine geçerek annesinin sevgisini talep eder. Çocuk, bakıcısı veya bir otorite tarafından altını ıslattığı için hadım edilme tehdidi ile karşılaştığında bu durumu ciddiye alması için yeni bir yaşantı gereklidir. Bu yaşantı öncesinde tereddüt yaşamaya devam eder ve bir akran olan kız çocuğun cinsel organını tesadüfen görmesiyle bu tereddüt son bulur. Bu durumda kendisiyle benzer özellik taşıyan bireyin bir uzuvdan yoksun olması durumu kendisinin de uzvunu yitirme korkusunu pekiştirir. Hadım edilme tehdidi resmen var olmuştur artık.⁶⁰ Bu durumda bakıcı ya da bakımdan sorumlu kimse olarak çocuğun cinsel hayatında henüz gelişim dönemine göre cinsel boşalma yaşamayacağı ve aşk ilişkileri yaşamayacağını bilmesi gerekir. Bu şekilde çocuğa ileride hayatını bu denli ciddi etkileyebilecek hadım edilme korkusu yaşılmamalıdır.

Freud'un kendine özgü görüşlerini eğitim çerçevesinde görebilmek adına özellikle psikanalizin eğit-bilimsel (pedagojik) önemini kavramak yerinde olacaktır. Psikanaliz alanı çocukların istek, fikir ve gelişim süreçlerine ilişkin durumların ardındaki perdeyi aralamıştır. Freud'un psikanaliz kavramları; Çocuklukta Ödipüs kompleksi, narsisizm, sapık davranışlar, cinsel merak gibi konular hayretle karşılandığından çocuğun iç dünyasında neler hissedebileceği düşünülemez. Çünkü bu noktada büyüklerin kendi değer yargıları, düşünce evreleri, ruhsal yaşamları çocuğu anlamaktan bir hayli uzak kalacaktır. Psikanaliz çalışmalarını bilinçli bir gözle içselleştiren eğitimciler, çocukların gelişim dönemleri bakımından cinsel içgüdülerinin, sapık eğilimlerinin dönemseldiğinin idrakine vardıklarından aşırı tepki göstermezler. Bu denli güçlü içgüdülerin dışarıdan zorla bastırılmasıyla çocuğun hayatından bu izler silinmez, kontrol altına alınması zordur. Tam tersine gelecekte nevroz eğilimine dönüşebilir.⁶¹

Anne ve babalar Oedipus kompleksi ve elektra karmaşası yaşayan çocuklarına temkinli davranarak stratejiler geliştirebilir. Örneğin; erkek çocuğun annesiyle, kız çocuğun babasıyla sürekli birlikte uyumak istemesine karşı çocuğun yalnız uyku uyuması bu komplekslerin gelişimini engelleyebilir.⁶² Ancak; bu durumu reddeden çocuklar sakinleştirilerek çocukla bağ kurup onun öncelikle sağlıklı düşünebileceği sakinliğe ulaşması beklenmelidir. Çünkü öfke halinde vücut henüz kavramaya hazır olmayan sağ beynin duvarına

59 Işık Savaşır ve Yusuf Savaşır, *Charles Brenner - Psikanaliz Temel Kavramlar*, 28.

60 Sigmund Freud, *Sevgi ve Cinsellik Üzerine-Sigmund Freud*, çev.Akın Kanat, (İzmir: İlya İzmir Yayınevi - Atlantis Yayınevi, 2016), 169.

61 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/18.

62 Özel Eğitimci Blog, “Özeleğitimci Blog Yazarları” (Erişim 25 Ekim 2022).

çarpar. Bu sırada büyükler tarafından sol beyne özgü verilen mantıklı yanıtlar yararlı olmaz. Çocuk o esnada mantıksal sol beynini kullanmadığından sakinleştiğinde 'Bağ kur ve Yeniden yönlendir' stratejisi kullanılmalıdır. Çocukla sevdiği, güvendiği bir büyüğü temas etmeli, şefkatli ses tonu kullanarak sevecen şekilde okşayarak (cinselliği çağırıştırmadan) onu anladığını ifade etmelidir. Bu sebeple öncelikle sağ beyinle bağ kurmak etkili olur⁶³ Empati cümleleri kurularak (Seni anlıyorum ama yalnız uyuman kendine güven kazanmanı sağlayacak, ayrı uyuduğumuzda da sana olan sevgim hep aynı kalacak gibi) ilk öfke anı geçmesi beklenebilir. Çocuk hazır hissettiğinde yalnız uyuduğunda eğlenceli olabilecek hayaller kurması sağlanarak yaş düzeyine göre duygularını resmetmesi veya sözel olarak anlatması beklenmelidir.⁶⁴ Bu şekilde çocuğun cinsel eğitimi evresinde çarpık psikolojik süreçler yaşamaması için tedbir alınabilir. Çocuk ebeveyne hayranlığını belirttiğinde onunla alay etmemek ve özel alan sınırlarını hatırlatmak faydalı olabilir. Birlikte uyumak isteyen çocuğa ceza sistemi uygulanmamalıdır. Dış dünyaya anlam veren iç dünyadır, önce içsel disiplin yaratılmalıdır⁶⁵

Ödipus kompleksi ve elektra karmaşası sürecindeki suçluluk duygusu, vicdan gelişimiyle bağlantılıdır. Freudyen kuramda; çocuklar "kötü" kavramını "iyi" kavramından daha önce öğrenir. Çocuğun "kötü" kavramını 2 yaşından önce anlamaya başladığı; 6 yaşında tam olarak kavradığı vurgulanır.⁶⁶

Eğitimde basmakalıp düşünceler, anlamsız önyargılı tutumlar nevrotik bireyler oluşturmaya sebep olur. Bu biçimde bireysel başarı sağlanamaz ve hayattan keyif alma yetenekleri kaybolur. Bu fikrin yanı sıra baskılama dışında yüceltme yapılarak daha anlamlı amaçlara yöneltildiğinde asosyal ve sapıkça içgüdülerin asıl karakter inşa etmede etkili olduğu görülmektedir. İnsanın en üstün özellikleri en kötü yatkınlıkları üzerinden şekil alarak yeşerir. Bu sebeple eğitsel çabalar doğru yönde ve doğru şekilde kanalize edilmelidir. Ruhsal açıdan sağlıklı bireyler yetiştirmek için yalnızca insanın içinde bulunan hayvani tarafını eğitim yoluyla kanalize etmek şarttır.⁶⁷Örneğin; emzirilen bir bebeğin aniden süttten kesilmesi veya ona çok fazla süt vermek gibi davranışlar dahi çocuğun kişilik gelişiminde ilerideki yaşamı ve sağlıklı gelişimi için problemler yaratabilir. Birden süttten kesilen bebek annesine ve hayata küsme, düşmanlık hissetme gibi tutumlar sergileyebilir. Freud; uyuşturucu, sigara içki vb. alışkanlıkların bu dönemdeki davranışlarla ilişkili olduğunu ifade eder. Çocuk ileride bu dönemden kalma birtakım takıntılar getirebilir.⁶⁸Bilhassa annelerin bu konuda eğitim alması, kendini geliştirmesi, ileride oluşabilecek takıntıların önüne geçmeye çabalaması önemlidir.

Bilinçaltı ürünlerinde (düşüncelerde, düşlerde ve emarelerde) dışkı, çocuk ve penis kavramları birbiriyle iç içe olan kavramlardır. Çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Aslında, ruhsal yaşamın çeşitli alanlarına ilişkin olan bu kavramlar karşılaştırmalar yaparak bireyin bilinçaltına göre yorumlanabilir. Belirtilen bu kavramlar bilinçaltında çoğu kez tekrar ele alınır. Bu faktörlerin birbirine eşdeğermiş gibi yargılanması ve bu durumun sorgulanmaması görmezden gelinmemelidir. Örneğin hem çocuğa hem de cinsel organına ufaklık şeklinde hitap edilmesi sembollerin dilde cinsel farkı göstermediğini ifade eder.⁶⁹Bu şekilde kullanılan dil ile dilin karşılığında ifade bulan kavramları birbirinin yerine kullanma konusunda dikkatli olunmalıdır. Çoğu durumda bilinçaltında karmaşaya sebep olacak kavramlar dile dökülmemelidir.

İd, ego ve süperegonun dengesinin sağlanmadığı durumlarda id; tüm davranışların yönetiminde baskın hale gelirse ruhsal problemler meydana gelir. Birey bu durumda etrafına zarar verici davranışlarda bulunabilir. İd, toplumsal kurallara, çevreye, kendisi ve anne-baba kurallarına ters düşecek dürtülere sahiptir. Ancak, id ego ve süperegoyla olan iletişimi vasıtasıyla içsel dürtülerini bastırır.⁷⁰ Bu bağlamda bu

63 Siegel, D. J. ve Bryson, T. P., Abat Z. (Ed.) *Bütün Beyinli Çocuk -Çocuğunuzun Gelişmekte Olan Beynini Güçlendirmek için Devrim Niteliğinde 12 Strateji* . çev. H. A. Haktanır. (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2019), 53-54.

64 Siegel, D. J., Bryson, T. P., Abat Z. (Ed.). (2019). *Bütün Beyinli Çocuk -Çocuğunuzun Gelişmekte Olan Beynini Güçlendirmek için Devrim Niteliğinde 12 Strateji* . Çev. H. A. Haktanır. İstanbul: Koridor Yayıncılık.

65 Ömer Erduran vd. (ed.), *Geliştiren Anne Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 2016.

66 Milli Eğitim Bakanlığı, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi-Ahlak Gelişimi* (Ankara: MEB Yayınları Modülü, 2011), 17-18.

67 Kamuran Şipal, *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*, 2/18.

68 Şükran Gökdeniz, *İlköğretimde Cinsel Bilgiler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*.

69 Freud, *Sevgi ve Cinsellik Üzerine-Sigmund Freud*, çev. Akın Kanat, 175.

70 Zeynep Oktuğ, *Freud'un Kişilik Birimleri (Id-Ego-Süperego) ile Reklam İletisinin İzleyici Üstünde Yarattığı Etkiler Arasındaki Bağlantı*, 7/7.

üç birimin birbiriyle bütünleşmesi bu birimlerin görevlerini bilen bireyler tarafından sağlıklı bir aşamaya getirilebilir ve kişilik yapısı zedelenmeyebilir. Freud, çocuklarda ve yetişkinlerde cinselliği tam olarak aynı değerlendirmese de ifade etmeye çalışmıştır. Freud, çocukların kendi cinsiyet rollerini bilmelerinin kimlik gelişimleri bağlamında olumlu yönde ilerleme kat edebilmeleri için büyüme ve gelişim evrelerine göre yerinde olan sorularına cevap vermek gerektiğini söyler. Bu durum, hem toplum hem de ahlak kurallarını öğrenmeleri anlamında değerlidir.⁷¹ Çocuğun yaşına göre cinsellik hakkında sorduğu sorulara eğitim yoluyla sağlıklı cevaplar verilebilir.

Cinsel eğitimin çocuklara uygun bir şekilde verilmemesi, konuşulmayıp saklanması onlarda ziyadesiyle daha çok öğrenme ve bilme arzusunu doğurur. Ebeveynlerin doğasına uygun olan cinsel konulara dair suskunlukları onları koruma içgüdüleri taşıdıklarından olumlu gibi gözükse de aslında çocukları korurken onların yanlış cinsel bilginin içine doğrudan itilmesine sebep olabilir. Toplumun cinsel eğitim hakkında kuramsal bilgisizliğinin bir sonucu da cinselliğin ergenlik döneminden önce başlamadığı gibi yanlış bir düşünceye sahip olmalarından kaynaklanmış olabilir. Çünkü çocuk, önceki dönemlerde deri bölgelerinin uyarılması, biyolojik dürtüleriyle zaten cinsel haz hissetmektedir. Ergenlik bu hazların üreme organlarında yoğunlaştığı bir dönemdir. Kısacası, ergenlik dönemi öncesinde de haz söz konusudur.⁷² Çocuk doğru olmayan yönlendirmelerle kendi iç dünyasında cinsel doğasının gizemini çözmeye uğraşırken bocalayabilir. Bu sebeple merak edilen cinsel sorulara yaşına uygun olarak cevap verilmesi yerinde olabilir. Kimlik gelişimi konusunda anne ve babanın sözel dili kullanmadan mesaj vermesi, bu şekilde kendi bilinçaltlarına dair farkındalık içerisinde olmalarının çocuğun gelişimi üzerinde pozitif bir katkı sağlaması beklenmektedir.⁷³ Doğrudan dil ve sözel olmayan dili etkili kullanarak gelişim dönemine göre cinsel eğitim çocuğun kimlik gelişimi açısından fayda sağlayabilir.

Süperegönün doğru gelişimi adına eğitimciler, ebeveynlere, çocuklara, ergenlere ve çocuğa bakan kişilere konferans, seminer, ders, kurs gibi önleyici eğitimler verilmelidir. Okul öncesi dönemdeki çocuklara cinsellik konusu daha sembolik ve gizil biçimde öğretim materyalleri ile verilebilir.⁷⁴ Çocuğun gelişim dönemlerine uygun olarak uygun derslerde ilgili kazanımlar eğitim ve öğretim programlarına birlikte entegre edilmelidir.⁷⁵ Özellikle cinsel organ isimlerinin, cinselliğin, kimlerin ona dokunabileceğinin, güveneceği kişilerin, özel alan sınırlarının, istismar sırasında ne yapması gerektiğinin öğretilmesi gerekir. Küçük yaşlarda yasak olan çocuğa cazip gelebileceği için bu eğitim ve öğretim programlarının disiplinlerarası bağlamda uzmanlar aracılığıyla geliştirilmesi önerilir.⁷⁶

Çocukların kişilik gelişimlerinin kritik dönemlerinde izledikleri çizgi filmlerin cinsellik ve saldırganlık dürtülerini bilinçaltına ittiği görülmektedir (cartoon network vb.). Ayrıca, bazı bilgisayar oyunları (Pubg vb.) ile bilinçaltına cinsellik, öldürme ve şiddete yönelik mesajlar iletilebilmektedir.⁷⁷ Burada oyunlarda öldürme sistemi ile puan kazanılması saldırganlık dürtüsünü pekiştirdiğinden çocuk bilgisayar oyunlarının uzmanlar tarafından psikolojik sağlığı bozmayacak biçimde kontrolden geçirilerek, uygun olmayanların piyasadan kaldırılırsa olumsuz figürlerin bilinçaltına itilmesi kısmen önlenebilir.

Freud, cinsel konularda çocuğun saplantılı olması yerine cinselliği doğal yaşamın bir parçası olarak benimsemesi, içsel isteklerinden utanç duymaması, sosyal ve etik yönlerden önemsemesi gereken bilince ulaşması, yalnızca arzularına yenik düşmeyerek ego ve süper ego dengesini kurabilmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁸ Yaradılış sebebiyle insan doğasının doğal akışını kabullenmek ve cinselliği de bu süreçte normalleştirmek çocuklarda cinsel saplantıların oluşumunu engeller. Freud'un buluşlarından önce çocuklarına ceza

71 Özşahin, "Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluğu", 42.

72 Freud, *Sevgi ve Cinsellik Üzerine-Sigmund Freud*, çev. Akın Kanat, 69-70.

73 Sunay Özşahin, "Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluğu", *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi*, 3 /6 (2019), 42.

74 Ebru, Kır, "Çocuklara Yönelik Cinsel İstismara Karşı Önleyici Eğitim Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/1 (2013), 785-800.

75 Veysel Sönmez- Füsün Gülderen Alacapınar, *Örnekleriyle Eğitimde Program Değerlendirme* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 9.

76 Kır, "Çocuklara Yönelik Cinsel Taciz ve İstismara Karşı Önleyici Eğitim Çalışmaları", 797.

77 Yağmur Küçükbezi, "Bilinçaltı Mesaj Gönderme Teknikleri ve Bilinçaltı Mesajların Topluma Etkileri", *Turkish Studies* 8/9 (Summer 2013), 1879-1894.

78 Sunay Özşahin, "Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluğu", 42.

veren ebeveynler çok ahlaklı olarak düşünülmektedir. Fakat ceza veren ebeveynlerin çocuğu döverken zevk duymuş olabilecekleri, sadistçe düşünerek dayağın çocuğun iyiliğine diye dayağı savunma mekanizması olarak kullanıp bunu gizlemeye çalışmaları Freudyen bir düşüncedir⁷⁹ Çocuğa ceza vermenin onun ruhuna verdiği zararın yanında ebeveynlerin saldırganlık içgüdülerini tatmin etmeye çalışmaları olarak düşünmek Freud düşünce tarzına uygundur.

Freud, psikanalizin sürekli ve sonsuz bir çaba ile dürtüleriyle mücadele eden bu istikametın yönünü değıştirme potansiyeli olduğunu iddia eder. Bir diğeri deyişle, psikanaliz çocukluk yaşantılarındaki dalgalanma ve değışkenliğe ulaşmayı sağlayabilen bir anahtardır.⁸⁰ Pedagojinin içine bilinçaltını yerleştiren psikoanalitik kuramı tanıtmak, öğretimi çok özel bir şeye dönüştürür. Gizemli olsa da pedagojik çabaların sonuçlarının tahmin edilenden çok daha derin bir düzeyde öğrencilere dokunabileceğı öne sürülmektedir.⁸¹

SONUÇ

Eğitim ve insan iç içe ve çok boyutlu olduğundan bilim insanları, eğitimciler ve filozoflar bu iki kavramı çok farklı tanımlamışlardır. İnsanoğlunun gelişime ve eğitime duyduğu gereksinim sonucu eğitim konusunda fikirler zenginleşmiştir. Eğitimin zengin doğasına katkı sunabilecek bilim insanları, düşünürler, eğitim uzmanları, öğretmenler sorgulamaya, düşünmeye, eleştirmeye, analizler yaparak çevreyi anlamlandırmaya hazır olmalıdır. Bu bağlamda, Sigmund Freud'un hayatını, fikirlerini ve zihin dünyasını anlamlandırmaya çalışmak, psikanaliz ve pek çok teorisiyle birlikte eğitim alanına yaptığı katkıları görmek için bu çalışma sunulmuştur. Freud'un düşünce dünyasını ve fikirlerini, eğitimle ilişkilendirebilmek ve doğru algılayabilmek adına onun yaşamını, dünyasını, fikirlerini, eserlerini doğru tahlil ederek sunmaya çalıştıklarını objektif bir perspektifle incelemek gerekir. Bu çalışmanın asıl hedefi Freudyen kuramı ve Sigmund Freud'un fikirlerini eğitimin çeşitli boyutlarıyla ilişkilendirmektir. Literatürde Freud ve eğitim konu başlıklarının genişliği, bu iki konuyu spesifik olarak uygulanabilir hale getirmeyi gerekli kılmıştır. Eğitimde teorik bilginin yanısıra en kalıcı öğrenmelerin pratik uygulamalarla sağlandığı bilinmektedir. Bu sebeple, çalışmada Freud'un topografik kuramı, yapısal kişilik kuramı, kimlik gelişimi, psikoseksüel kuramı gibi Freudyen kuramlar eğitimin farklı boyutlarıyla örneklendirilmiştir. Eğitim alanında Freud'a özgü birtakım uygulanabilir örnekler ve öneriler sunulmuştur. Özellikle, Eğitim alanında Freud fikirleri ve kuramlarının bireye nasıl faydalı olabileceğı örneklerle anlatılmaya çalışılmıştır. Araştırma, Freudyen kavramların eğitim çerçevesinde insana olan etkisini ve ileride psikolojik sağlığı bozabilecek birtakım önleyici tedbirleri sunmuştur. Bu çalışma eğitimcilere, ebeveynlere, psikologlara, eğitim uzmanlarına, çocuk bakıcılarına vb. eğitim ve insanla ilgilenen herkese Freud'un bakış açısının eğitimde nasıl uygulanabilir olduğunu örneklendirerek fikir verme amacıyla yapılmıştır.

79 Eric Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 44.

80 Zülfikar Özer, *Medeniyetin Ortaya Çıkışını İlgilendiren Anlatıların Kritik Bir Değerlendirmesi: Nietzsche ve Freud*, 42.

81 Michael D. Berry, "Key Pedagogic Thinkers- Sigmund Freud", 20–23.

KAYNAKÇA

- Awan, Muhammed Afzal. "Freudian Notion Of Psychoanalysis: Its Implications In Contemporary Teaching Practices." *Advances In Language And Literary Studies* 8 / 5 (2017), 150.
- Beerman, Rabbi Leonard. *Sigmund Freud: May 11, 1956. The Eternal Dissident: Rabbi Leonard I. Beerman and the Radical Imperative to Think and Act (Ebedi Karşıt Görüşlü Rabbi Leonard I. Beerman ve Düşünmek ve Harekete Geçmek için Radikal Mecburiyet)*. (2018).
- Berry, Michael D. "Key Pedagogic Thinkers- Sigmund Freud". *Pedagogik Gelişim Dergisi* 4 / 1 (2014), 20–23.
- Budak, Selçuk ve Yurttaş Ö. (ed.). *Sigmund Freud, Psikanalize Giriş Dersleri, Öteki Psikoloji*. İstanbul: Öteki Yayınevi, 7/51, 2018.
- Çam, Olcay M. vd. "Üniversite Öğrencilerinde Benlik Gelişimi ve Güven Duygusu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 508-514.
- Çıngır, Pınar. *Freudian Theories on Education [Eğitimde Freud Tarzı Teoriler]*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi. 2010.
- Dimitriadis, Gred ve Lingard, Bob (ed.), *Freud and Education [Freud ve Eğitim]*. İngiltere, Londra: Routledge Yayıncılık, 2011, 53.
- Doksat, M. Kerem – Doksat, Neslim. "Sigmund Freud'un Vakalarının Gerçek Yüzü", *New/Yeni Symposium Journal* 3 / 51 (2013), 158-165.
- Erduran, Ömer vd. (ed.). *Geliştiren Anne-Baba*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Freud, Sigmund. *Sevgi ve Cinsellik Üzerine-Sigmund Freud*, çev.Akın Kanat, İzmir: İlya İzmir Yayınevi - Atlantis Yayınevi, 26. Baskı, 2016.
- Freud, Sigmund. *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine (New Introductory Lectures on Psycho-Analysis)*, çev. Elif Çaliner, İstanbul: Olimpos Yayınları, 2019.
- Freud, Sigmund. *Sigmund Freud- Bilinçaltını Keşfetmek*. çev. Oğuz Tüz, İzmir: İkilem Yayınevi, 2020.
- Fromm, Eric. *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Gökdeniz, Şükran. *İlköğretimde Cinsel Bilgiler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Veli Görüşleri*, Bursa:Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Psikanalitik Kişilik Kuramlarına Göre Gelişim Değişimin İmkânı" *Türkçe Çalışmalar*, 11 / 17 (2016), 373–404. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.7827/Turkish_Studies.10020.
- Gütek, GERAL L. *Philosophical and Ideological Perspectives on Education (Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar)*, Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.
- Hamamcı, Zekeriya – Hamamcı, Ezgi. "Çocuk Gelişimi Kuramları ve Dil Öğretmenleri İçin Yansımaları", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 4 / 1 2015, 125–34. <http://www.jret.org/FileUpload/ks281142/File/13.hamamci.pdf>.
- Hoy, Anita Woolfolk. *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- Kemal Özcan Uzman Psikolog. "Kemal Özcan sayfası makale yazarları" (Erişim 10 Kasım 2022), <https://kemalozcan.org/sigmund-freud-psi-kanalitik-kuramin-degerlendirilmesi>
- Kır, Ebru. "Çocuklara Yönelik Cinsel İstismara Karşı Önleyici Eğitim Çalışmaları". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/1 (2013), 785-800.
- Köksal, Falih ve Özcan, Nehir "Çocukların Doğası Üzerine Görüşler Eğitim Ortamında Çocuklara Yaklaşımı Nasıl Etkiler?", *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies*, 15/ 1 2022, 257-271.
- Küçükbezirci, Yağmur. "Bilinçaltı Mesaj Gönderme Teknikleri ve Bilinçaltı Mesajların Topluma Etkileri". *Turkish Studies* 8/9 (Summer 2013), 1879-1894.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi-Ahlak Gelişimi*. Ankara: MEB Yayınları Modülü, 2011, 17-18.
- Morris. Marla. "Psychoanalytic Curriculum Concepts Counterpoints [Psikanalitik Müfredat Kavramları -Karşı Sürüm]", (2016), 320. <https://doi.org/10.2307/45157339>
- Oktuğ, Zeynep. *Freud'un Kişilik Birimleri (Id-Ego-Süperego) ile Reklam İletisinin İzleyici Üstünde Yarattığı Etkiler Arasındaki Bağlantı : Magnum, Kalbim Benecol ve Lösev Reklamları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007. <http://acikerisim.iku.edu.tr:8080/xmlui/handle/11413/573>
- Özdamla, Elif Eda. *Sigmund Freud*, İstanbul: EZR Yayıncılık, 2019.
- Özel Eğitimci Blog, "Özeğitimci Blog Yazarları" (Erişim 25 Ekim 2022). <http://ozelegitimozegitimci.blogspot.com/2018/09/oedipus-kompkexsisendromu-nedir.html>
- Özer, Zülfükar E. *A Critical Consideration of Narratives Concerning the Emergence of Civilization: Nietzsche and Freud.[Medeniyetin Ortaya çıkışı ilgilendiren anlatıların kritik bir değerlendirmesi: Nietzsche ve Freud]*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özşahin, Sunay. "Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluluğu", *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi*, 3 / 6 (2019), <https://doi.org/10.31461/ybpd.592021>.
- Savaşır, Işık – Savaşır, Yusuf (ed). *Charles Brenner - Psikanaliz Temel Kavramlar.pdf*. HYB yayıncılık, 1998.
- Shaffer, David Reed. *Developmental Psychology: Childhood and Adolescence [Gelişim psikolojisi: çocukluk ve ergenlik]*, Belmont, Kaliforniya: Wadsworth, 2. Baskı, 1946.

- Siegel, D. J., & Bryson, T. P., Abat Z. (Ed.). (2019). *Bütün Beyinli Çocuk -Çocuğunuzun Gelişmekte Olan Beynini Güçlendirmek için Devrim Niteliğinde 12 Strateji* . Çev. H. A. Haktanır. İstanbul: Koridor Yayıncılık.
- Şipal, Kamuran (ed.). *Sigmund Freud- Psikanaliz Üzerine Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*. İstanbul: Say Yayınları, 2018, 2/7.
- Sönmez, Veysel- Alacapınar, Füsün Gülderen. *Örnekleriyle Eğitimde Program Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık,2015.
- Tübitak. *Bilim ve Teknik Tübitak Aylık Popüler Bilim Dergisi*, 497 (Nisan, 2009).
- Uslu, Mustafa. “Müzik Eğitiminin Yaratıcılık Boyutu” *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (Şubat, 2013), 72.
- Varış, Fatma. “Program Geliştirmede Metodolojik Sorunlar”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 18 / 1 (1985), 68-69.
- Vikipedi-Özgür Ansiklopedi*. Erişim 2 Şubat 2021. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Psikanaliz>.

EXTENDED ABSTRACT

Sigmund Freud led the life by asserting his specific ideas and advocating them in the most of his life. Freud- his father is a wool seller comes from a Jewish family. Due to the economical problems, Freud's father decides to leave from his hometown. Some of Freud's family settle down in Vienna. Not to settling down to another city with his family is a turning point for Freud because his education life and ideas start to change after it. Freud's father effort for his education is an admired effort in spite of the economical problems. Freud's being so hardworking and skillful is resulted as his being the first rank at school. He is accepted for the high school when he is only nine, he passes the graduation exam in the seventeen. After the graduation from the high school is hard because he doesn't decide on his occupation. He plans to attend a university, but he cannot decide on which faculty he should go.

The purpose of this study is to reconsider his life during his professional and personal career; to review Freud's unusual, misunderstood and unexplained idea world in detail, awesome intelligence and also to handle them in terms of education. It is clear that Freud's psychoanalysis studies, different ideas and his mind's are not understood profoundly. In the most of Freud's studies, his specific point of views are supported completely- partly or they are refused. However, the researches about the reflections of Freud's views on education is seen as inadequate. For this reason, this study presents Sigmund Freud's life in a holistic manner and it lights the way for analyzing of his ideas and mind's world he isn't able to explain adequately. The most significant point of this research is to show how Sigmund Freud's views reflect on the education and how these information can be used for human's positive and healthy development.

Although Freud prefers to work in the scope of Science and Medicine, he can't resist the desire of understanding about the world's unknown things and desire of being a part of the solution. In fact, the willing of being an associate professor and the desire of being near Charcoat (a famous neurologist and psychiatrist in those days) have strong influence. At this point, Freud is indomitable because he has a great number of ideals and desires for the future.

Perhaps, the most significant feature of Freud is that he believes the intellect, the science and the struggle. That Freud follows his ideals and struggles explained in the study should be taken as an example mostly. That Freud's views are not comprehended in depth and he is not given enough importance despite the fact that he is the founder of psychoanalysis. It means that one of the genius man disappears. In this context, one of the most needed field of the human needs on education should be integrated with Freud's some ideas and contributions.

After the First World War, the spreading of psychoanalysis interrupted. Freud's daughter and his nephew dies; this situation leads Freud catches cancer. According to the situations mentioned in depth, it is clear Freud continues to study on his observations, researches in spite of all negative cases. That Freud continues to construct his ideas by contributing into the sociology field increasingly should be taken into consideration.

This study is conducted as a document analysis method which is one of the data analysis methods. The document analysis is a qualitative research method. The written materials and contents by using this method are analyzed systemaically and meticulously (Wach, 2013). This method provides reaching the data without being done any observations and interviews (Yıldırım ve Şimşek, 2011). The documents obtained are important fort he strong aims or purposes (Bowen,2009). Both of the printed and all the electronicalarticles could be examined and evaluated. To get the inference from the related study and to create fiction from the study ara aimed after the examinations and the evaluations. The document analysis makes necessary the interpretation of the rocess ongoing in the application sciences (Corbin ve Strauss, 2008). The documents reached for the study includes not only The National scientific researches but also the international scientific researches. The printed books and the documents as easily accessible sources scanned are in the nature of an introductionfor the data desired to be reached. Later, the scanning in the databases such as JStore, Science of Direct, Ulusal Tez Merkezi (The National Thesis Center), Google Scholar and EBSCO.The documents obtained were to be subjected to the content analysis. The study was started as 'Reconsidering Education'

title. After that, Sigmund Freud's views were scrutinized as from period to the other periods by mentioning about his ideas. Lastly, the reflections of Freud's views on education were explained.

One of the most important point about Freud is being the first genius man who searches about the human soul scientifically. Despite the fact that spiritual processes are examined in many researches before Freud's studies, there isn't any systematical researches before him. Especially, despite the fact that he has many failures in the processes of hypnosis and hypnotic suggestion, there are some patients, Freud is successful on them. So, it is useful to review of his ideas once again.

It is essential to evaluate in objective perspectives for being able to look at science in a right way. Education and the world of human are one within the other concepts. In this century, the changes and the improvements are so rapidly that the importance given to the education is increasing day by day. At this point of view, the analysis Freud makes on human's nature provides to analyze human better. Besides, the aim of the education is to discuss about the human in whole and to be able to understand their natural being. For this reason, Freud's psychoanalytic theory, his ideas, the views of sexual education he advocates should be scrutinized to have more coherent and healthy people.

Freud's opinions about identity and personality development besides his researches on the sexual education and psychoanalysis fields should be reconsidered in the education world. That a scientist becomes objective and reliable depends on desire of his/her searching the realities and motivation. In this context, Freud (thinking about that he can't take satisfied results from his studies during his life) and his ideas may be paid attention in an improvable and changeable style in terms of educational purposes. It is possible to say that Freud is understood better after his death but it's still not enough. This study aims how his ideas would be analyzed by evaluating his right and wrong views. Also, it aims how these kinds of analyses contributes to the education field.

One of the most impressive point in Freud's studies is that he struggles for analyzing of spiritual world and human nature. Freud -popular in the psychoanalysis world in the nineteenth century- is disregarded because of his unusual ideas by his colleagues and the science world. This study is mostly about how Freud's views reflect on the education because one of the most significant purpose of the education is to be able to understand the human wholly and to give him/her shape. Despite the fact that education and psychotherapy scopes are different from each other in terms of their methods, they have the same goals. Both of them are related to human as a whole. To understand a person and his/her inner world better is striking for the education, too. This point should be taken into consideration. It is substantial that Freud follows a scientific way while analyzing the human's soul. Because Freud concentrates on analysing a person in a systematic approach despite the fact that there are a great number of researches about the human nature. It makes us remember that following a scientific way in education is so important. In this context, Freud's thinking style may be a guiding light for the educators. That he struggles for developing by renewing constantly his prior ideas emphasizes that developing and struggling are vital for the education, too. Freud tries to improve himself by using the hypnosis and the hypnotic suggestion works in his psychoneurotic works, too. That he tries for versatile thinking and for constructing his rights and wrongs in his scope may lead a way for the educators. He does the assimilation by combining the known rights with the other rights. He learns by adding the different information to the others. It should be in the education world, too.

A little child needs a babysitter, a parent taking care of, feeding him/her and showing love. Sigmund Freud emphasizes that love and care which should be given in the early childhood are so important. It is likely to have some problems in the education area, too if the child isn't satisfied in terms of love. That the child feels in reliance, not in danger make him/her much more educatable spiritually and physically. If the child is unsatisfied, there is a problem here and it needs to be glanced at Freud's works about love and sexual things. The boys feel as if they lost their penis between three and five ages. In this period, the fear of castration in some children coincides with the potty training. The potty training given with punishment and fear may cause the child has some psychological problems in the future. The little girl feels as if her genital organ gets injured. Freud has emphasized the sexual issues need to be taught in right methods beginning from the early ages long since. That the little children wetting his/her bed at night are behaved in severity

is a situation which damages the child's reliance in the future. Similarly, the teenagers wetting his/her bed because of sexual dreams shouldn't be offended because Freud remarks that everybody has 'Suppression feelings'. Raising healthy people by giving education appropriately and evaluating Freud's ideas at that point may be required. That the little boy sees a girl's genital organ before the appropriate age reinforces 'the fear of castration'. It is a must to be careful about this situation. As mentioned in the study, the development of id, ego, superego are the topics Freud concentrates on.

The development of awareness about id, ego, superego shows how to be behaved in education. The guilt, to be disapproved feeling, the punishment etc. cause serious damages in human's education. The improvement of superego becomes much easier via education. The integration of psychoanalysis and pedagogic education increases the awareness of Oedipus complex, narcissism, deviant behaviors, sexual curiosity. In this context, caretakers and parents should take education about the child's developmental period by avoiding their own value judgements. They should behave according to these periods. Neurotic people appears with excessive pressure and fear in the education field, too. The examples given in this study in detail show how Freud's views are integrated with education. The information is strength and it makes people richer. Taking advantage of Freud's mastermind in education will be useful for understanding human better and for analyzing human's spiritual world.

İLKOKULDA ALINAN DEĞERLER EĞİTİMİNİN ORTAOKUL DÖNEMİNDEKİ DEĞER VE DAVRANIŞLARA ETKİSİ: İSTANBUL ÖRNEĞİ

Handan Yalvaç ARICI

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
handanyalvac1453@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0003-4179-3919>

Sümeyra ARICAN

Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
sumeyratekin@gmail.com , <https://orcid.org/0000-0003-3158-1840>

Hanifi ÜKER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Doktora öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi ve Marmara
Üniversitesi Ortak Programı, Eğitim Bilimleri Bölümü,
hanifiuker@hotmail.com , <https://orcid.org/0000-0002-7492-6784>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 01/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 26/12/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1128461>

İLKOKULDA ALINAN DEĞERLER EĞİTİMİNİN ORTAOKUL DÖNEMİNDEKİ DEĞER VE DAVRANIŞLARA ETKİSİ: İSTANBUL ÖRNEĞİ

ÖZ

Değerler eğitimi okullarda hem örtük hem de açık şekilde öğrencilere kazandırılmaya çalışılmaktadır. Okullardaki eğitim yaşantılarının öğrencilerin davranışlarına etkilerinin tespit edilmesi önem taşımaktadır. Öğrencilerin geçmişteki değer odaklı eğitim yaşantılarının gelecekteki ahlaki davranışlarına etkisinin incelendiği bu çalışma, karma yöntem desenlerinden açıklayıcı sıralı desen ile yürütülmüştür. Araştırmanın nicel evrenini İstanbul ilinde okuyan 8. sınıf öğrencileri, nitel çalışma grubunu ölçek değerlerine göre seçilen öğrenciler, ilkokul öğretmenleri ya da idarecileri oluşturmuştur. Verilerin toplanmasında 3 ayrı ölçek ve yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Nicel verilerin analizinde SPSS ve AMOS programlarından yararlanılmış, Yapısal Eşitlik Modeli (YEM), doğrulayıcı faktör analizi ve yol analizi (path) kullanılmıştır. Nitel verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Öğrencilerin sahip olduğu ahlaki kimliğin ahlaki olgunluk ve sosyal sorumluluk düzeylerini anlamlı şekilde yordadığı bulgulanmıştır. Ahlaki değerleri kazanım olarak davranışlarında gösteren öğrencilerin ilkokul idarecileri ve öğretmenleriyle yapılan görüşmeler; değerler eğitimine önem veren okul ve öğretmenlerin öğrencilerin gelecek yaşantılarındaki ahlaki davranışlarında daha etkili olduklarını ortaya koymuştur. Müfredatlarında değerler eğitimiyle ilgili müstakil çalışmalar yapan okulların ve yapılandırmacı eğitim anlayışına uygun olarak yaşayarak öğrenme yöntemini kullanan öğretmenlerin değerlerin kazanımında başarılı oldukları gözlemlenmiştir. Değerler eğitimi okul kültürünün bir parçası olduğunda etkili sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Davranış, Okul, Öğrenci.

THE EFFECT OF VALUES EDUCATION IN PRIMARY SCHOOL ON VALUES AND BEHAVIORS IN SECONDARY SCHOOL TERM: THE CASE OF ISTANBUL

ABSTRACT

Values education is tried to be given to students both implicitly and explicitly in schools. It is important to determine the effects of educational experiences in schools on students' behaviors. This study, which examines the effects of students' past value-oriented educational experiences on their future moral behavior, was carried out with an explanatory sequential design, one of the mixed-method designs. The quantitative universe of the research consisted of 8th-grade students studying in Istanbul. The qualitative study group was selected among the students, primary school teachers and administrators according to the scale values. Three different scales and semi-structured interview forms were used to collect data. According to the results, the moral identity of the students significantly predicted their moral maturity and social responsibility levels. It can be concluded that schools and teachers who attach importance to values education are more effective in the moral behavior of students in their future lives. It is observed that schools carry out independent studies on values education in their curricula and teachers who use the method of learning by living in accordance with the constructivist education approach are successful in acquiring values. Values education produces effective results when it is a part of school culture.

Keywords: Religious Education, Values Education, Behavior, School, Student.

GİRİŞ

Değerler, bir kimsenin farklı durumlarda gösterdiği davranışlarına yön veren köklü inançlar, bireylerin tutum ve davranışlarını belirleyen ölçütler,¹ davranışların yerinde, güzel, ahlaki ve etkili olduğunu belirleyen standartlardır.² *İnsanlığın ürettiği, biriktirdiği değerlerin nesilden nesle aktarımı toplumların düzeni için gerekli görülmektedir.* Değerler bireylerin davranışlarını yönlendirmekte, onların tutarlı ve sağlıklı davranan, kişilikli ve ahlaklı insanlar olmalarını sağlamaktadır.³ Bireyler için büyük öneme sahip değerler, her zaman herkes tarafından aynı oranda sahiplenilmemektedir. Toplumsal ve teknolojik etkiler neticesinde *çocuk ve gençler değerlere yabancılaşmakta, bireyci ve postmodern felsefelerin etkisiyle değerler değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır.* Değerlerden giderek uzaklaşılması toplumsal açıdan problemlere yol açmaktadır. Okul çağında bulunan çocuklara değerlerin kazandırılması için çalışmalar yapılması ve bu değerli dönemin kaybedilmemesi büyük önem taşımaktadır. Dünyada farklı ülkelerin eğitim politikalarında değerlerin vatandaşlara kazandırılması gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu nedenle devletler okullarında karakter eğitimi, ahlak eğitimi veya değerler eğitimi adıyla ahlaki değerlerin kazanımı için faaliyetlerde bulunmaktadır.

Değerler eğitimi, “Bireylerin hayatta davranışlarını gözden geçiren, insanlara olumlu yönde katkı sağlayan ve daha güzel, yaşanabilir bir gelecek için insanda bulunması gereken millî ve evrensel değerlerin insanlara kazandırıldığı süreç”⁴ olarak ifade edilmektedir. Bu süreçte, okullarda planlı ve programlı bir şekilde değerlerin kazanılmasına yönelik çalışmalar yapılmaktadır.⁵ Okullarda değerler eğitimi verilmesi için bazı gerekçeler bulunmaktadır. İnsanların iyi insanlar olması, iyi bir karaktere sahip olması gerekmekte, bu karakter oluşumu için aklın ve kalbin gücüne, dürüstlük, empati, sabır, öz denetim, cesaret gibi niteliklere ihtiyaç duyulmaktadır. Okullar bu niteliklerin geliştirilmesi için oldukça elverişli imkanlar sunmaktadır. Ahlaki niteliklere sahip bir toplum inşa etmek için değerler eğitimine ihtiyaç hissedilmektedir. Saygısızlık, şiddet, bağımlılık, benmerkezci davranışlar, dürüstlüğü önemsiz görülmesi ve ahlaki bilgi eksikliği gibi tutum ve davranışlar gençlik döneminde daha yoğun benimsendiği için gençlere değerler eğitimi verilmesi daha da önem kazanmaktadır.⁶

Türkiye’de değerler eğitimi uzun yıllar boyunca okullarda uygulanan öğretim programlarında açıkça yer almamıştır. 2005 yılına gelinceye değin örtük bir şekilde verilmeye çalışılmıştır.⁷ Okullarda hem açık hem de örtük bir şekilde değerler eğitimi verilmesi yönündeki tavsiye ve uygulamalar, 2010 yılında düzenlenen 18. Millî Eğitim Şûrası kararları ve 2010 yılında yayınlanan *MEB 2010/53* sayılı İlk Ders Genelgesi’nde⁸ yer almıştır. *Türkiye’de ilk olarak 2010 yılında İstanbul’da uygulanmaya başlayan okullarda değerler eğitimi çalışmaları*⁹ 2014 yılı itibariyle Türkiye genelinde düzenli bir faaliyet olarak gerçekleştirilmektedir. Bu faaliyetlerin yürütülmesi için çeşitli vakıf ve dernekler ile iş birliği yapılmaktadır. 2018 yılında güncellenen öğretim programlarında *tüm derslerde* değerlere yer verilmiştir.¹⁰ Bu oldukça olumlu bir gelişmedir. Bununla birlikte değerler eğitimine yönelik izleme, değerlendirme ve etkinlik geliştirme araştırmalarının

1 Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 166.

2 Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 285.

3 Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, 167.

4 Mehmet Zeki Aydın, “Kavramsal Çerçeve: Karakter, Kişilik, Değer, Erdem, Ahlak, Huy, Mizaç VD.”, *Karakter; Değer ve Ahlak Eğitimi*, ed. Mehmet Zeki Aydın (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 20.

5 Kadir Ulusoy, “Değer Eğitimi: Davranışçı Ve Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Hazırlanan Tarih Programlarında Değer Aktarımı”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2010), 33.

6 Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: DEM, 2014), 33-35; Hasan Meydan, *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 289-300; Mehmet Zeki Aydın, *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2003), 59-60; Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 290-293; Muhammed Esat Altıntaş, *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi* (Konya: d-eğitim, 2016), 16-17; Thomas Lickona, “Eleven Principles of Effective Character Education”, *Journal of Moral Education* 25/1 (01 Mart 1996), 93-94.

7 Cihat Yaşaroğlu, “Hayat Bilgisi Dersi Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi”, *Journal of Turkish Studies* 8/7 (2013), 849-858.

8 “2010/53 sayılı Genelge (İlk Ders)” (Erişim 08 Haziran 2022).

9 Nazlı Cihan, “Okullarda Değerler Eğitimi Ve Türkiye’deki Uygulamaya Bir Bakış”, *Journal of Turkish Studies* 9/2 (2014), 433.

10 Hasan Meydan, *Akademide Değerler Eğitimi (Tezler ve Makaleler/1989-2017)* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2019), 13.

artması gerekmektedir. Yapılan araştırmalar, değer kazanımlarının aktarımı sürecinde derslerde içerik kullanımını arttırıldığı ve öğrencilerin aktivitelere katılımlarına destek olunduğu takdirde, öğrencilerin ahlaki davranışlarının arttığını ve sosyal kimliklerinde iyileşmeler görüldüğünü¹¹ ortaya koymaktadır. Bu sebeple okullardaki eğitim yaşantılarının öğrencilerin davranışlarına nasıl etkilerde bulunduğu tespit edilmesi önem taşımaktadır.

Araştırmanın ana problemini, “İlkokul döneminde değer eğitimi almış ya da almamış çocukların ortaokula geldikleri zaman nasıl etkilendikleri?” sorusu oluşturmaktadır.

Araştırmada, yukarıdaki problem cümlesi ışığında aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır.

- Öğrencilerin geçmişte aldıkları değerler eğitiminin gelecekteki davranışlarına etkisi var mıdır?
- İlkokulda değerler eğitimi alan öğrencilerin ortaokuldaki tutum ve davranışlarının ahlaki değer düzeyi nedir?
- İlkokulda değerler eğitimi almayan öğrencilerin ortaokuldaki tutum ve davranışlarının ahlaki değer düzeyi nedir?
- Öğrencilerin geçmişte aldıkları değerler eğitiminin ahlaki kimlik gelişimlerine ve sosyal sorumluluk düzeylerine etkisi nedir?
- İlkokul öğretmenleri değerleri öğrencilerine hangi yöntemlerle kazandırmaktadır?
- Öğrencilerin, öğretmenlerinin ve okul yöneticilerinin değerler eğitimine yönelik görüşleri nelerdir?

1. AMAÇ VE ÖNEM

Bu çalışmanın amacı, öğrencilerin ilköğretimdeki değer odaklı eğitim yaşantılarına bağlı olarak gelecekte oluşan ahlaki kimliğin, öğrencilerin ahlaki olgunlukları ve sosyal sorumlulukları üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Ayrıca öğrencilerin değer anlayışları ve değerleri hangi yöntemlerle edindikleri betimlenmek istenmiştir.

Değerler eğitimini farklı yönleri ile ele almış pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma erken yaşlardaki eğitim yaşantılarının daha sonraki yıllarda öğrencinin ahlaki davranışlarına etkisini anlamaya yöneliktir. Bu bağlamda değerler eğitimi almış ya da almamış öğrencilerin sonraki yaşantılarında ahlaki davranışlarını nasıl etkilediğini görebilmek ve bu konuda öneriler oluşturmak istenmektedir. Değerler eğitimine duyulan ihtiyacı tespit etmek ve bunlara yönelik öneriler sunmak için daha fazla bilimsel çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Geçmiş eğitim yaşantılarının öğrencinin ahlaki davranışlarına etkisini anlamaya yönelik olarak gerçekleştirilen bu çalışmanın bireyin ahlaki davranışlarını anlamlandırma yönünde katkı sağlayacağı ve bilimsel temelli öneriler geliştirilmesine yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Bu araştırma;

- Araştırmaya katılan eğitim öğretim paydaşlarının ölçeklere ve görüşme sorularına gerçek durumlarını yansıtan samimi cevaplar verdikleri,
- Ölçeklerin cevaplandırılması sürecinde kontrol altına alınamayan değişkenlerin örnekleme bulunan bütün katılımcıları eşit şekilde etkilediği,
- Ölçme araçlarının geçerli ve güvenilir olduğu,
- Araştırmanın çalışma grubunun evreni temsil edecek büyüklükte olduğu sayıltılarına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

Bu amaçlar doğrultusunda bu çalışma İstanbul ilinde ikamet eden ortaokul öğrencileri ve bu öğrencilerin ilkokul öğretmen/idarecileri ile sınırlandırılmıştır. Çalışma için etik kurul izni alınmıştır.

11 Larry Nucci vd., “Integrating Moral and Social Development Within Middle School Social Studies: A Social Cognitive Domain Approach”, *Journal of Moral Education* 44/4 (2015), 479.

2. YÖNTEM

Bu bölümde sırasıyla araştırma deseni, araştırmanın evren ve örnekleme, ölçme araçları, veri toplama ve verilerin analiz edilmesinde kullanılan istatistiksel tekniklere ilişkin açıklamalar yer almaktadır.

2.1. ARAŞTIRMA DESENİ

Öğrencilerin geçmişteki değer odaklı eğitim yaşantılarının gelecekteki ahlaki davranışlarına etkisi incelenen bu çalışmada, karma yöntem tercih edilmiştir. Karma yöntemin diğer yöntemlere göre araştırmayı daha iyi şekilde sonuçlandıran bir yöntem olduğu düşünülmektedir. Karma yöntem, John W Creswell'e göre hem nicel hem de nitel verilerin birlikte analiz edilerek ilişkisel bir bağ kurulduğu çalışmadır.¹² Araştırma, karma yöntem desenlerinden açıklayıcı sıralı desen¹³ ile yürütülmüştür. Öncelikle değişkenler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için nicel yolla veriler toplanmış ve elde edilen sonuçları desteklemek için nitel çalışma yapılmıştır.

Araştırma iki aşamadan oluşmaktadır. Birinci (nicel) aşamada; nedensel karşılaştırma ve korelasyonel desen kullanılmıştır. Problem durumu ve araştırma soruları için açıklayıcı ilişkisel desen uygulanmıştır. İlişkisel araştırmaların amacı değişkenler arasında nasıl bir ilişki olduğuyla ilgilidir. Açıklayıcı ilişkisel desenler ikiden fazla değişken arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir.¹⁴ Korelasyonel desen olarak kullanılacak aracılık etkisi¹⁵ ile ahlaki olgunluğun (AO) diğer değişkenler arasında aracılık rolünün olup olmadığı ortaya koyulmuştur.

İkinci (nitel) aşamada; nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilimsel) yöntemden faydalanılmıştır. Buna göre dış dünyada gözlemlenen, farkında olunan ancak ayrıntılı olarak kavranamayan algı, yönelim, deneyim ve durumları açıklayan olguların araştırılması istenmektedir.¹⁶

Bu çalışma ile; öğrencilerin ilköğretimdeki değer odaklı eğitim yaşantılarının katkısıyla oluşan ahlaki kimliğin, öğrencilerin ahlaki olgunlukları ve sosyal sorumlulukları üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu genel amaç doğrultusunda araştırmanın nicel boyutuna yönelik aşağıdaki hipotezlere yanıt aranmıştır.

H1. Öğrencilerin ahlaki kimliği (AK), ahlaki olgunluklarını (AO) anlamlı şekilde yordamaktadır.

H2. Öğrencilerin ahlaki olgunlukları (AO), sosyal sorumluluk düzeylerini (SS) anlamlı şekilde yordamaktadır.

H3. Öğrencilerin ahlaki kimlikleri (AK), sosyal sorumluluk düzeylerini (SS) anlamlı şekilde yordamaktadır.

H4. Öğrencilerin ahlaki kimliği (AK), ahlaki olgunluk (AO) üzerinden sosyal sorumluluk (SS) düzeylerini dolaylı ve anlamlı bir şekilde yordamaktadır.

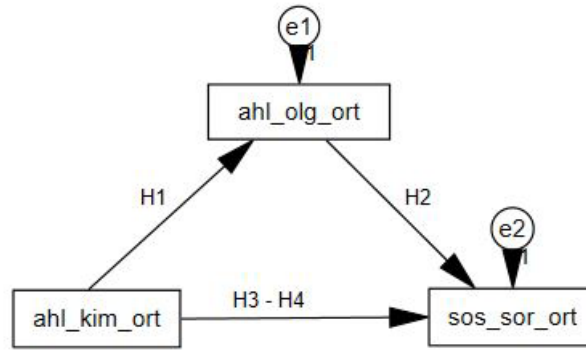
12 John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: EDAM Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi, 2017), 697.

13 Creswell, *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 707.

14 Creswell, *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 707.

15 Aracı değişken, bağımsız ve bağımlı değişken arasındaki neden sonuç ilişkisini ortaya çıkarır.

16 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 69.



Şekil 1: Nicel araştırma modeli (ahl_olg_ort: Ahlaki olgunluk, ahl_kim_ort: Ahlaki kimlik sos_sor_ort: Sosyal sorumluluk).

2.2. EVREN ÖRNEKLEM

Nicel **çalışma grubu**; araştırmanın çalışma evreni 2022-2023 öğretim yılında İstanbul ili Anadolu Yakasında okuyan 8. Sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Nicel örnekleme stratejilerinden çok aşamalı tabakalı örnekleme modeli ve sistematik örnekleme modeli kullanılmıştır. Örnekleme büyüklüğünün belirlenmesinde Yapısal Eşitlik Modeli dikkate alınmıştır. Eroğlu'na göre bazı araştırmacılar YEM analizinde örnekleme büyüklüğünün 200-500 arasında olmasını normal kabul etmektedir.¹⁷ Weston ve Gore'e göre örneklemin 200 kişiden fazla olması yeterlidir.¹⁸ Normal dağılım şartlarında örnekleme hacminin modelde değişken sayısının beş katı kadar olması gerekmektedir. Çalışmada kullanılan değişken sayısı 40'tır. Böylece çalışmanın örnekleme büyüklüğü $40 \times 5 = 200$ olarak belirlenmiştir. 481 örnekleme ulaşılmıştır. Hatalı ve eksik örneklemler ayrıldıktan sonra kalan örneklemler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Nicel örnekleme stratejilerinden çok aşamalı tabakalı örnekleme modeli ve sistematik örnekleme modeli kullanılmıştır.¹⁹

Nitel çalışma grubu; çalışma grubunun yapılandırılmasında amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmış, çalışma grubu nicel veriler doğrultusunda seçilmiştir. Araştırma soruları hakkında zengin bilgiler edinmek²⁰ istendiği için bu örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada sekizinci sınıftan 10 öğrenci ile görüşülmüştür. Bu öğrenciler ölçeklerden yüksek ve düşük puan alanlar arasından eşit olarak seçilmiştir. Ayrıca ölçek sonuçlarına göre en yüksek puana sahip 5 öğrencinin eğitim gördükleri ilkokullarda görev yapan idareci ya da öğretmenleriyle de görüşme yapılmıştır. İlkokulda değerler eğitimi almayan ve ölçek sonuçlarına göre düşük puana sahip öğrencilerin okul idareci ya da öğretmenleriyle görüşme yapılmamıştır.

2.3. VERİLERİN TOPLANMASI

2.3.1. NİCEL VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Nicel araştırma için veri toplama aracı olarak konuyla ilgili ölçek maddeleri hazırlanmıştır.

Ahlaki Kimlik Ölçeği (AKÖ): AKÖ Ölçeği; Aquino vd. (2007) tarafından geliştirilmiş olup içselleştirme ve sembolleştirme üzere 2 boyut ve 10 maddeden oluşmaktadır.²¹ Söz konusu ölçeğin Türkçe

17 Ergün Eroğlu, *Toplam Kalite Yönetimi Uygulamalarının Yapısal Eşitlik Modeli ile Analizi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 25-38.

18 Rebecca Weston - Paul A. Gore, "A Brief Guide to Structural Equation Modeling", *The Counseling Psychologist* 34/5 (2006), 734.

19 Creswell, *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 191-192.

20 Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 46.

21 Karl Aquino vd., "A Grotesque and Dark Beauty: How Moral Identity and Mechanisms of Moral Disengagement Influence

uyarlama çalışması Ferat Yılmaz ve Fatih Yılmaz tarafından gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek için AFA ve DFA değerleri incelenmiş ve doğrulanmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için iç tutarlık katsayısı hesaplanmıştır. Ölçeğin madde analizi için düzeltilmiş madde-toplam puan korelasyonları incelenmiş ve bağımsız gruplar için t testi yapılmıştır. Uygulanan AFA sonucu elde edilen KMO değeri .77, Bartlett Sphericity sonucu ise 595.636 ($p < .001$, $sd=45$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin iki boyutlu uyumunu belirlemek amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda hesaplanan uyum indeksi değerleri kabul edilebilir düzeyde bulunmuştur ($\chi^2/sd = 490.59$ $sd = 1,50$, $RMSEA = .052$, $NFI = .91$, $CFI = .96$). Ölçeğin alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık katsayıları 0.76 ile 0.77 arasında değişmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre, AKÖ ölçeğinin Türkçe formunun geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ve Türkiye’de yürütülecek bilimsel araştırmalarda kullanılabileceği söylenebilir. Ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutun değerlendirdiği özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçek ayrıca toplam puan vermektedir. Ölçek puanlanırken alt boyutların ve toplam puanın ortalaması alınmaktadır.²²

Çocuklar için Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Mehmet Kök ve Arzu Çakıcı tarafından geliştirilmiş olup; iyi çocuk olup kurallara uyma, çıkarıcılık eğilimi, itaat etme ve cezadan kaçma eğilimi (bağımlı ahlak) olmak üzere 3 boyut ve 13 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek için AFA ve DFA değerleri incelenmiş ve doğrulanmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için iç tutarlık katsayısı hesaplanmıştır. Ölçeğin madde analizi için düzeltilmiş madde-toplam puan korelasyonları incelenmiş ve bağımsız gruplar için t testi yapılmıştır. Uygulanan AFA sonucu elde edilen KMO değeri .73, Bartlett Sphericity sonucu ise 525.250 ($p < .05$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin üç boyutlu uyumunu belirlemek amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda hesaplanan uyum indeksi değerleri kabul edilebilir düzeyde bulunmuştur ($\chi^2/sd = 1,80$, $RMSEA = .065$, $NFI = .94$, $CFI = .93$). Ölçeğin alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık katsayıları 0.74 ile 0,77 arasında değişmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre, ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ve Türkiye’de yürütülecek bilimsel araştırmalarda kullanılabileceği söylenebilir. Ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan, bireyin ilgili alt boyutun değerlendirdiği özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçek ayrıca toplam puan vermektedir. Ölçek puanlanırken alt boyutların ve toplam puanın ortalaması alınmaktadır.²³

Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği: Ölçek; Önder Eryılmaz ve Handan Deveci tarafından geliştirilmiş olup yardımlaşma, çevreye duyarlılık, birlikte hareket etme, sosyal duyarlılık olmak üzere 4 boyut ve 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek için AFA ve DFA değerleri incelenmiş ve doğrulanmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için iç tutarlık katsayısı hesaplanmıştır. Ölçeğin madde analizi için düzeltilmiş madde-toplam puan korelasyonları incelenmiştir. Uygulanan AFA sonucu elde edilen KMO değeri 0.91, Bartlett Sphericity sonucu ise ($p < .00$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin iki boyutlu uyumunu belirlemek amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda hesaplanan uyum indeksi değerleri kabul edilebilir düzeyde bulunmuştur ($sd = 1,68$, $RMSEA = .047$, $GFI = .93$, $CFI = .93$). Ölçeğin alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık katsayıları 0.54 ile 0.82 arasında değişmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre, ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu ve Türkiye’de yürütülecek bilimsel araştırmalarda kullanılabileceği söylenebilir. Ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutun değerlendirdiği özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçek ayrıca toplam puan vermektedir. Ölçek puanlanırken alt boyutların ve toplam puanın ortalaması alınmaktadır.²⁴

2.3.2. NİTEL VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Araştırmanın verilerinin toplanması sürecinde, nitel araştırma yöntemlerinden derinlemesine mülakat yöntemi kullanılmıştır. Derinlemesine mülakat metodu; katılımcıların araştırılan konu ile ilgili olarak gö-

Cognitive and Emotional Reactions to War”, *Journal of Experimental Social Psychology* 43/3 (2007), 385-392.

22 Ferat Yılmaz - Fatih Yılmaz, “Ahlaki Kimlik Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (2015), 111-134.

23 Mehmet Kök - Arzu Çakıcı, “Çocuklar İçin Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”, *Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2017), 711-730.

24 Önder Eryılmaz - Handan Deveci, “Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği’nin Geliştirilmesi”, *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (2019), 751-792.

rüşleri, deneyimleri ve duygularını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.²⁵ Katılımcılar için kişisel bilgi formu ve açık uçlu sorular içeren yarı-yapılandırılmış mülakat formu hazırlanmıştır. Sorular öğrenciler ve öğretmen/idareciler için ayrı ayrı hazırlanmış, yarı-yapılandırılmış sorular ölçeklerle uyumlu olarak öğrencilerin düşünceleri hakkında daha detaylı bilgi elde etmeye imkân sağlayacak şekilde planlanmıştır. Sorular, mülakat sırasında katılımcıların cevaplarına göre yeniden şekillendirilmesi için yarı-yapılandırılmış olarak hazırlanmıştır. Çalışma için gerekli izinlerin²⁶ tamamlanmasının ardından okul yönetimleriyle iletişime geçilerek öğrencilere okullarında ulaşılmıştır. Öncelikle ölçekler uygulanmış, ölçek sonuçlarının değerlendirilmesinin ardından mülakat yapılacak öğrenciler belirlenmiştir. Ardından önce öğrencilerle sonrasında ilkokul öğretmenleri ya da okul idarecileriyle görüşülmüştür.

2.4. VERİLERİN ANALİZİ

2.4.1. NİCEL VERİ ANALİZİ

Çalışmada öğrencilerden elde edilen ölçek sonuçlarının değerlendirilmesi için birinci aşamada yapısal eşitlik modellemesi (YEM) kullanılarak, doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ve yol analizi test edilmiştir. YEM, yapısal bir kuramın hipotezlerle test edilmesi ile ortaya koyulmaktadır.²⁷ Böylece karmaşık modeller test edilebilmekte, birçok analiz bir defada yapılabilmekte, incelenen modeldeki ilişkiler ağına yönelik yeni düzenlemeler gerçekleştirilebilmekte, aracılık ve düzenleyicilik (moderasyon) etkilerini incelemek kolaylaşmaktadır.²⁸ Ayrıca Yapısal Eşitlik Modeli'nin ölçüm hatalarını hesaba katıyor olması da önemli bir özelliktir.²⁹ Bu nedenlerden dolayı nicel analizlerde YEM kullanılmıştır.

Toplanan veriler SPSS ve AMOS programları kullanılarak analize tabi tutulmuştur. Normallik testi sonucunda; ahl_kim_ort: skewness .227, kurtosis .355, ahl_olg_ort: skewness .445 kurtosis .333, sos_sor_ort: skewness .445 kurtosis .333, değerleri ile tüm ölçeğin normal bir dağılıma sahip olduğu görülmüştür. Tabachnick vd.'e göre +1.5 -1.5 arasındaki değerler normal dağılıma sahiptir.³⁰ Yapısal uyum için doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ile en çok olabilirlik (maximum likelihood) analizi³¹ ile veri ve orijinal ölçeğin uyumu test edilmiştir. Test sonuçları genellikle x^2/sd istatistiği için CMİN/DF değerine, ortalama karekök hatası (RMSEA), karşılaştırmalı uyum iyiliği (GFI ve CFI) değerlerine göre değerlendirilir. İyi uyum değerleri için; CMİN/DF < .03, GFI ve CFI > .95 ve RMSEA < .05 olmalıdır. Kabul edilebilir değerler için ise; CMİN/DF < .05, GFI ve CFI > .90 ve RMSEA < .08 olmalıdır.³² Gizil yapılar arasında yer alan ilişkiyi ortaya çıkarmak için yapılan doğrulayıcı faktör analizi Şekil 2'de gösterilmiştir.

25 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 136.

26 İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 28.01.2022 tarihli ve 2022/01 sayılı E-20292139-050.01.04-22929 kararı, okullarda gerçekleştirilecek ölçek uygulamaları ve mülakatlar için İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nden 08.02.2022 tarih ve E-59090411-44-42941167 sayılı yazıyla gerekli izinler alınmıştır.

27 Tenco Raykov - George A. Marcoulides, *A First Course in Structural Equation Modeling* (United States of America: Routledge, 2012), 38-51.

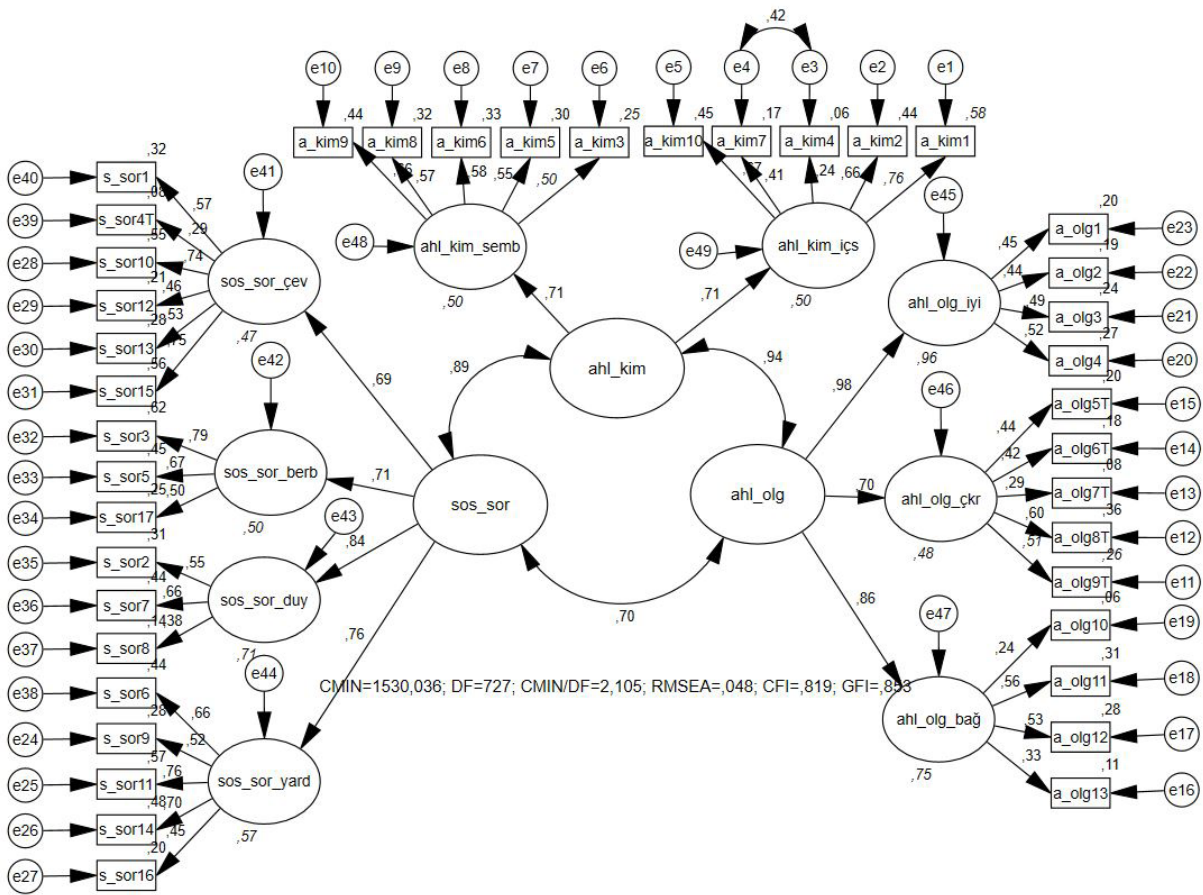
28 Rex B. Kline, *Yapısal Eşitlik Modellemesinin İlkeleri Ve Uygulaması - Principles and Practice of Structural Equation Modeling* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 42-53; Raykov - Marcoulides, *A First Course in Structural Equation Modeling*, 38-51.2019

29 Yunus Dursun - Elif Kocagöz, "Yapısal Eşitlik Modellemesi Ve Regresyon: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 35 (2010), 2.

30 Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Pearson Education, 2007), 95-110.

31 Mustafa Emre Civelek, *Yapısal Eşitlik Modellemesi Metodolojisi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 73.

32 Niels J. Blunch, *Introduction to Structural Equation Modelling Using SPSS and AMOS* (Sage Publications, 2008), 11-29.6,8]], "issued": {"date-parts": [{"2008"}]}, "locator": "11-29"}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]



Şekil 2: Doğrulayıcı faktör analizi (n=481)

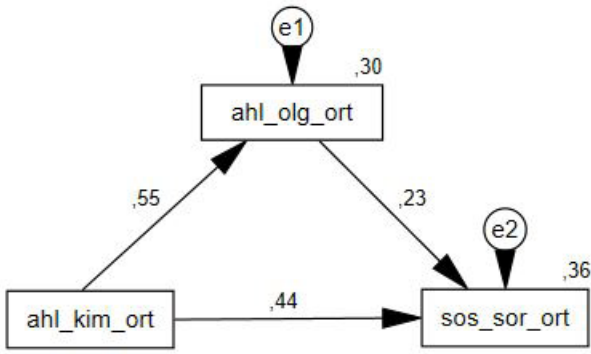
Ölçüm modelinin modifikasyonu sonrası oluşan uyum indeks değerleri Tablo 1’de yer almaktadır. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen veriler referans değerler ile karşılaştırılmıştır.

Uyum ölçüleri	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Araştırma Modeli DFA Analizi
CMİN/DF χ^2/sd	$0 < X^2/sd < 3$	$3 < X^2/sd < 5$	2.10
CFI	$0,95 < CFI < 1$	$0,90 < CFI < 0,95$	0.90
GFI	$0,90 < GFI < 1$	$0,85 < GFI < 0,89$	0.85
RMSEA	$0 < RMSEA < 0,05$	$0,05 < RMSEA < 0,08$	0.04

Tablo 1: Ölçüm Modelinin Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeks Değerleri

Model uyum indeksleri incelendiğinde CMIN/DF ve RMSEA mükemmel uyum göstermiştir. GFI değerleri kabul edilebilir uyum göstermiştir. CFI ise kabul edilebilir değerlerin dışında kalmıştır. Bu değerlere bakarak modelin doğrulayıcı faktör analizi sonucunda yapısal olarak uyum gösterdiği söylenebilir.

Doğrulayıcı faktör analizi ile yapısal eşitlik modeli oluşturulduktan sonra yol analizi (path) ile yapısal model hipotezleri test edilmiştir. Şekil 2’de path diagramı yer almaktadır. Yapısal modelin uyum indeks değerlerinin ölçüm modelinin uyum indeks değerleri ile aynı olduğu görülmüştür.



Şekil 2: Path Diagramı (N=481)

2.4.2. NİTEL VERİ ANALİZİ

Katılımcılardan elde edilen nitel verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmış, bu amaçla katılımcı görüşleri doğrudan alıntılarla sunulmuştur. Betimsel analizde amaç, elde edilen bulguları derlenmiş ve yorumlanmış olarak okuyucuya sunmaktır.³³ Creswell verilerin kodlanmasında araştırma sorularına yanıt verebilecek şekilde verilerin analiz edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁴ Bu çalışmanın verileri araştırma soruları çerçevesinde kategorize edilerek aktarılmıştır.

Çalışmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak için çeşitli yöntemler kullanılmıştır. İlk olarak katılımcı çeşitlenmesine başvurulmuştur. Çalışmaya katılan öğrencilerin tamamı 8. Sınıfta bulunmakla birlikte hem devlet hem de özel okullarda öğrenim gören 10 farklı okuldan öğrencilere ulaşılmıştır. Ayrıca bu öğrencilerin ilkökul öğretmenleri ve idarecileri de çalışmaya dahil edildiği için okul ve katılımcı çeşitliliği artmıştır. İkinci olarak, çalışmanın veri toplama ve analiz süreçleri detaylı olarak belirtilmiştir. Üçüncü olarak çalışma bulguları araştırma sorularıyla uyumlu olarak sunulmuştur. Son olarak katılımcı görüşleri doğrudan alıntılarla aktarılmıştır.

3. BULGULAR

3.1. NİCEL BULGULAR

Çalışmanın nicel bulguları aşağıda verilmiştir.

Yapısal İlişkiler	Standartlaştırılmış Regresyon Katsayıları (β)	Kritik Oran (C.R.)	R2	P	Hipotezler	Hipotez Sonuçları
ahl_olg_ort <--- ahl_kim_ort	0,546	14,2	0,29	***	H1	Desteklendi
sos_sor_ort <--- ahl_olg_ort	0,232	5,3	0,35	***	H2	Desteklendi
sos_sor_ort <--- ahl_kim_ort	0,44	10		***	H3	Desteklendi

Tablo 2: Araştırma modeli YEM sonuçları (N=481)

Araştırma modeli için YEM sonuçları; yapısal ilişkiler için standartlaştırılmış regresyon katsayıları (β), Kritik Oran (C.R.) ve anlamlılık değerleri (p) Tablo 2’de gösterilmektedir. P değerlerinde $P < 0.05$ düzeyinde hipotezlerin tamamı “***” iyi bir anlamlılıkla kabul görmüştür.

Sonuçlar ele alındığında bağımsız gizil değişken ahlaki kimlik ile bağımlı gizil değişken ahlaki olgunluk (ahl_olg_ort <--- ahl_kim_ort) arasında (0,546) tek yönlü bir ilişki olduğu ve regresyon katsayısının 0,29 olduğu görülmektedir. Bağımsız gizil değişken ahlaki kimlik ile bağımlı gizil değişken ahlaki olgunluğun % 29’unu açıkladığı 0,05 anlamlılık düzeyinde görülmektedir. Bağımsız gizil değişkenin açıklayamadığı oran (1-R2) %71 ‘dir.

33 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

34 Creswell, *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, 238.

Bağımsız gizil değişken ahlaki olgunluk ile bağımlı gizil değişken sosyal sorumluluk (sos_sor_ort <--- ahl_olg_ort) arasında (0,232) tek yönlü bir ilişki olduğu ve regresyon katsayısının 0,35 olduğu görülmektedir. Bağımsız gizil değişken ahlaki olgunluk ile bağımlı gizil değişken sosyal sorumluluğun % 35'ini açıkladığı 0,05 anlamlılık düzeyinde görülmektedir. Bağımsız gizil değişkenin açıklayamadığı oran %65 'dir.

Bağımsız gizil değişken ahlaki kimlik ile bağımlı gizil değişken sosyal sorumluluk (sos_sor_ort <--- ahl_kim_ort) arasında (0,440) tek yönlü bir ilişki olduğu ve regresyon katsayısının 0,35 olduğu görülmektedir. Bağımsız gizil değişken ahlaki kimlik ile bağımlı gizil değişken sosyal sorumluluğun % 35'ini açıkladığı 0,05 anlamlılık düzeyinde görülmektedir. Bağımsız gizil değişkenin açıklayamadığı oran %65 'dir.

Tablo 2 incelendiğinde ahlaki kimliğin ahlaki olgunluğu istatistiksel olarak anlamlı düzeyde ve pozitif yönlü etkilediği görülmektedir ($\beta=0,546$; $p>0,01$). Bununla beraber ahlaki olgunluk da sosyal sorumlulukları istatistiksel olarak anlamlı düzeyde ve pozitif yönlü etkilemektedir ($\beta=0,232$; $p>0,01$). Ahlaki kimliğin ise sosyal sorumluluğu istatistiksel olarak anlamlı düzeyde ve pozitif yönlü etkilediği görülmektedir ($\beta=0,440$; $p>0,01$).

Değişkenlere ait dolaylı etkiler ile birlikte aracılık değişimleri belirlemek için hipotezler test edilmiştir. Bu kapsamda dolaylı etkinin ve aracının etkilerinin verildiği sonuçlar Tablo 3'te gösterilmiştir.

Yapısal İlişkiler	Standartlaştırılmış Endirek Etki (β)	Bootstrap (lower bounds/Upper bounds) %95 GA	Hipotezler	Hipotez Sonuçları
sos_sor_ort <--- ahl_olg_ort <--- ahl_kim_ort	0,126	0,071/0,186	H4	Desteklendi

Tablo 3: Bootstrap (yeniden örnekleme =5000)

Araştırma hipotezlerinin test edildiği Tablo 2 ve Tablo 3 değerlendirildiğinde Bootstrap sonuçlarına göre ahlaki kimliğin ahlaki olgunluk aracılığıyla sosyal sorumluluğa dolaylı etkisi anlamlıdır ($\beta=0,126$ %95 GA [0,071-0,186]).

3.2. NİTEL BULGULAR

Araştırmanın nitel bulguları nicel verilerle uyum göstermektedir. Çalışmanın nitel bölümü iki ana tema halinde ele alınmıştır. Öğrencilerin değer tutumları ve ahlaki değerleri yüksek olan öğrencilere okulun/öğretmenlerinin etkisi çalışmanın temalarıdır.

Anket çalışmasına katılan, ahlaki değerleri yüksek puanlanan ve daha sonra kendileriyle mülakat yapılan öğrenciler Ö1, Ö2, Ö3, Ö4 ve Ö5 olarak kodlanmışlardır. Bu öğrencilerin okul ya da öğretmenleriyle de görüşülmüştür. Katılımcı öğretmenler çalışmada E1, E2, E3 şeklinde kodlanırken, katılımcı okullar da O1 ve O2 olarak kodlanmışlardır. Anket sonuçlarına göre ahlaki değerleri düşük puanlanan ve daha sonra kendileriyle mülakat yapılan öğrenciler de Ö6, Ö7, Ö8, Ö9 ve Ö10 olarak kodlanmışlardır.

3.2.1. ÖĞRENCİLERİN DEĞER TUTUMLARI

Öğrencilerin değerler eğitimini nasıl tanımladıkları sorulmuştur. Öğrenciler değerler eğitimini; ahlaki duygu, aileden alınan terbiye (Ö1), ahlaki davranışlar(Ö2), dürüstlük, merhamet gibi değerler (Ö3), insani erdemler, toplumsal yardımlaşma, paylaşma, dürüstlük gibi erdemler (Ö4), doğru ve yanlışları bilmek (Ö5), güvenilirlik, saygılı olmak (Ö6), dinle, kültürle alakalı şeyler, güzel davranışlar (Ö7), yalan söylememek, birilerine yardım etmek, dürüst olmak (Ö8), hayat bilgisi dersinde gördüğümüz ahlaki davranışlar (Ö9), kişinin kendini değerlendirmesi (Ö10) olarak tanımlamaktadır.

Çalışmaya katılan 8. sınıf öğrencilerine ilkökulda değerler eğitimi alıp almadıkları sorulmuştur. Bu öğrencilerden sadece ikisi okudukları özel ilkökulda değerler eğitimi aldıklarını ifade etmişlerdir. Değerler eğitimi almayan çocuklar ise devlet okullarında okuduklarını belirtmişlerdir. Bu çocuklar okul müfreda-

tında resmi olarak değerler eğitimi almasalar da ailelerinin ya da öğretmenlerinin tutumları sayesinde değerleri kazanmışlardır. Çocuklar değerleri anne babaları (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5), anneannesi/babaannesi ve dedesi (Ö2, Ö3), amcası (Ö3), aile yakınları (Ö2) ve Kuran kursundan (Ö1) kazandıklarını ifade etmişlerdir. Çalışmaya katılan diğer öğrenciler de ahlaki kazanımların öncelikle ailede öğrenildiğini vurgulamışlardır (Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10). Öğrenciler değer kazanımlarında ilkökul öğretmeni, okul ve arkadaş ortamının etkisine de değinmektedirler (Ö6, Ö7, Ö8, Ö9). Değer kazanımında farklı bir etki olarak, yaptığı hataların kendini doğru davranışlara yönelttiğini belirten bir öğrenci de bulunmaktadır (Ö10).

Mülakatlarda öğrencilerin değerlere ilişkin algılarını anlamaya yönelik sorular yöneltilmiştir. Bu sorularla öğrencilerin merhamet, nezaket, dürüstlük, güvenilirlik, sorumluluk, mahremiyet, adalet, paylaşma, hakkaniyet, kul hakkı, öz değer, adap, çevreye duyarlılık ve temizlik değerleri hakkındaki görüşleri alınmıştır. Öğrencilerin bu değerleri kazanım durumlarına ilişkin cevapları aşağıdaki tabloda toplu olarak sunulmuştur.

	Ö1	Ö2	Ö3	Ö4	Ö5	Ö6	Ö7	Ö8	Ö9	Ö10
Merhamet	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Nezaket	√	√	√	√	√	√				
Dürüstlük	√	√	√	√	√					
Güvenilirlik	√	√	√	√	√	√	√	√		
Hakkaniyet	√		√	√	√	√	√	√	√	
Kul Hakkı	√	√	√	√	√		√			
Paylaşmak	√	√	√		√	√	√	√	√	√
Adalet	√	√	√	√	√					
Öz Değer	√	√	√	√	√		√	√		√
Adap		√	√	√	√	√	√	√	√	√
Sorumluluk	√	√	√	√	√					
Çevreye Duyarlılık	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Temizlik	√	√	√	√	√		√			

Tablo 4: Öğrencilerin Değer Tutumları

Bu tabloda katılımcı öğrencilerin kendilerine sorulmuş olan ahlaki değerlerle ilgili sorulara verdikleri cevaplara göre değer dağılımları görülmektedir. Bu tabloya göre en yüksek düzeyde benimsenen değerler saygı, merhamet, paylaşma ve çevreye duyarlılık olmuştur. Hakkaniyet, güvenilirlik, öz değer, kul hakkı, nezaket değerleri orta üst düzeyde; sorumluluk, temizlik, adalet, dürüstlük değerleri orta düzeyde benimsenmektedir.

3.2.1.1. MERHAMET

Öğrencilerin merhamet değerine ilişkin görüşlerini almak üzere “Önemli bir işiniz varken bir kişinin zorda kaldığını, yardım etmeniz gerektiğini fark ederseniz nasıl davranırsınız?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya katılımcı öğrencilerin tamamı olumlu cevap vermişlerdir. Öğrencilerden biri sorumuzu şu ifadeyle cevaplamıştır.

“Hassas davranırım, özellikle yaşlıysa çok hassas davranırım. Şayet yardım etmezsem vicdanen çok kötü hissedirim” (Ö1)

Öğrencilerden bazıları işini erteleyeceğini önce o kişiye yardım edip sonra kendi işini yapacaklarını (Ö3, Ö4, Ö7, Ö9) vurgulamışlardır.

“Önemli işimi bırakıp zorda olan kişiye yardım ederim.” (Ö4)

Bazı öğrenciler de kendi işinin önemine ya da aciliyetine göre yardım etme kararını vereceğini, yardım çabasının kendi zamanının uygun olmasına bağlı olduğunu ifade etmişlerdir (Ö2, Ö5, Ö10).

“Çok önemli bir işim varsa yardım edemem. Örneğin hastaneye gitmem acilse yardım edemem. Normal olarak yardım ederim.” (Ö2)

Soruya verilen cevaplar öğrencilerin tamamının merhametli ve yardımsever olduklarını ortaya koymuştur. Verilen cevaplar doğrultusunda merhamet değerinin yüksek bir benimsenme düzeyine sahip olduğu ifade edilebilir.

3.2.1.2. NEZAKET

Nezaket değerine ilişkin görüşlerini almak üzere öğrencilere “Nezaketli davranmak için önce karşınızdaki kişinin nezaketli olmasını mı beklersiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Öğrencilerin çoğunluğu, karşındaki kişinin davranışına bağlı olmaksızın kendilerinin nezaketli davranışlar göstereceği şeklinde cevap vermişlerdir (Ö1, Ö3, Ö4).

“Herkes kendisine göre davranır. Kimse kimsenin davranışını değiştirmmez.” (Ö1)

“İlk başta kendimiz nezaketli olmamız lazım. Karşınızdaki nezaketli olmayabilir. Hatta bizi nezaketli görüp nezaketli olmak isteyebilir.” (Ö4)

Bununla birlikte ne olursa olsun nazik kalamadığını, karşındaki kişiden nezaket beklediğini, karşındaki kişi nasıl davranıyorsa öyle davrandığını ifade eden öğrenciler de bulunmaktadır (Ö8, Ö9, Ö10).

“Karşımdaki kişinin nezaketli olmasını isterim. Biri bana bağıınca tepki gösteririm.” (Ö7)

Yine nezaket değerine yönelik öğrencilere yönelttiğimiz “Anneniz ya da bir başkası hazırlamış olduğu bir yiyeceği size ikram ettiğinde beğenmezseniz nasıl tepki verirsiniz?” sorusuna kalp kırmamak için beğenmediklerini söylemeyen öğrenciler bulunmaktadır. Yüksek değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı beğenmeme durumunda nazik davrandıklarını belirtmişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3).

“Kabalık olmasın, kalp kırılmasın diye kötü bir şey söylemem. Örneğin annem pilavı tuzlu yaptığı zaman yerim, eline sağlık der tabağı mutfağa bırakırım.” (Ö2)

“Büyüğümün kalbini kırmak istemem, küçük olursa da güler geçerim, teşekkür ederim. Sonuçta emek vermiş.” (Ö1)

Beğenmediğini açıkça söylediğini ifade eden öğrenciler de bulunmaktadır. Düşük değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı beğenmeme durumunda düşüncelerini saklamadıklarını belirtmişlerdir. Bir öğrenci karşındaki kişi kırılrsa dahi kendisine ikram edilen yemeği beğenmediğini rahatlıkla söyleyebileceğini (Ö8) bir diğeri kaba bir dille olmasa da yine de beğenmediğini ifade edebileceğini (Ö10), bir diğeri öğrenci ise daha iyi yapılabileceğini belirteceğini (Ö9) söylemiştir.

“Anneciğim bu olmamış beğenmedim derim. Kırılabilir ama sonra tamir ederim.” (Ö7)

Verilen cevaplar doğrultusunda nezaket değerinin orta üst düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.3. DÜRÜSTLÜK

Öğrencilerin dürüstlük değerine ilişkin görüşlerini almak üzere kendilerine yönelttiğimiz “Mecbur kaldığınızda pembe olduğunu düşünerek yalan söyleyebilir misiniz? Yoksa ne olursa olsun yalan söylemez misiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Yüksek değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı yalan söylemeyeceği ya da bir durumu düzeltmek ya da başkasına zarar vermeyecek şekilde yalanlar söyleyebileceği şeklinde cevap vermişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5).

“Dürüst olurum çünkü her yapılan ortaya çıkar. Ama bazen ne konuştuğumu bilmeden yalan söyleyebilirim. Ani bir durum olabiliyor, insan sıkışıp kalabiliyor, o anki panikle yalan söylenebiliyor.” (Ö1)

“Eskiden yalan söyledim. Şimdi ne olursa olsun yalan söylemem. Bazı büyük problemler yaşayınca yalanı bıraktım.” (Ö3)

Düşük değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı yalan söylediklerini ifade etmişlerdir. Ancak bu davranışın olumsuzluklarının da farkında olanlar bulunmaktadır. Öğrenciler ortaya çıkacağını bilseler de şartlar gerektiriyorsa yalan söyleyeceklerini belirtmişlerdir (Ö7, Ö8, Ö9, Ö10).

“Maalesef yalan söylüyorum. Arkadaş çevrem bu konuda etkili oldu.” (Ö6)

“Az da olsa yalan söylerim. Ödev yapmadığım zaman yaptığımı söyleyebiliyorum. Gerçi sonucunda ortaya çıkıyor.” (Ö7)

Verilen cevaplar doğrultusunda dürüstlük değerinin orta düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.4. GÜVENİLİRLİK

Katılımcı öğrencilerin güvenilirlik değerine ilişkin görüşlerini almak üzere “Arkadaşınızın size sır olarak söylediği bir sözü ya da onunla ilgili gizli bir durumu öfkelendiğiniz zaman başkalarıyla paylaşır mısınız?” sorusu yöneltilmiş, öğrencilerin biri haricinde tamamı arkadaşlarının sırrını paylaşmayacakları cevabını vermişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10).

“Hayır asla paylaşmam, çünkü arkadaşım bana güvendiği için sırrını vermiş. Kimseye söylemem.” (Ö4)

Arkadaşının sırrını paylaşmayı kendi sırrının açığa çıkarılması şartına bağlı olduğunu ifade eden bir öğrenci olmuştur.

“Benim sırrımı verirse söylerim. Yani benim sırrımı açığa vurursa ben de onun sırrını açığa vururum.” (Ö9)

Verilen cevaplar doğrultusunda güvenilirlik değerinin yüksek bir benimsenme düzeyine sahip olduğu ifade edilebilir.

3.2.1.5. HAKKANİYET

Hakkaniyet değerine ilişkin görüşlerini almak üzere katılımcı öğrencilere yönelttiğimiz “Bir arkadaşınız diğer bir arkadaşınız hakkında olumsuz sözler söylediğinde nasıl tepki verirsiniz?” sorusuna öğrencilerin büyük çoğunluğu, arkadaşının hakkını savunacağını ifade eden cevaplar vermişlerdir (Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö8, Ö9). Katılımcı öğrencilerden ikisi arkadaş hakkında konuşan kişiyi önce dinleyip sonra da yanlış yaptığı konusunda uyarıda bulunacağını (Ö4, Ö5), öğrencilerden biri çok kızacağını ve arkadaşına yanlış yaptığını söyleyeceğini (Ö8), bir diğer öğrenci arkadaşının arkasından konuşulmasından hoşlanmayacağını (Ö9), bir diğeri arkadaşını koruyacağını ve haklı çıkarmaya çalışacağını (Ö7) belirtmişlerdir. Öğrencilerden biri böyle bir durumda doğrudan müdahalede bulunarak konuşulmasına fırsat vermeyeceğini belirtirken bir diğeri de olayın o kişileri ilgilendireceğini vurgulamaktadır.

“Direk konuyu kapattırıyorum. Olay önümde olsa konuşurum. Ailemden böyle öğrendim, böyle devam ederim.” (Ö1)

“Onun kendi düşüncesi, onların arasındaki bir mevzu, müdahale etmem. Ancak kimseyi de yanımda konuşuram.” (Ö3)

Böyle bir duruma ilgisiz kalacağını ifade eden ya da o kişiyle konuşması gerektiği düşüncesinde olan öğrenciler de bulunmaktadır (Ö2, Ö6, Ö10). Konuya dair öğrencilerden birinin ifadeleri kendi dışındaki kişilerin meselelerine ilgisiz kalacağını belirten öğrencilerin bakış açılarını ortaya koymaktadır.

“Beni ilgilendirmez, onun düşüncesi. Ama müdahale etmem, bazen işe dahil olunca sonu kötü oluyor.” (Ö2)

Verilen cevaplar doğrultusunda hakkaniyet değerinin orta üstü bir benimsenme düzeyine sahip olduğu ifade edilebilir.

3.2.1.6. KUL HAKKI

Katılımcı öğrencilerin kul hakkına ilişkin görüşlerini almak üzere kendilerine “Okulda kantin sırası çok kalabalık olduğunda sıranın size gelmesini mi beklersiniz yoksa kimse görmeden aralardan ön tarafa doğru geçmeye mi çalışırsınız?” sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplarda yüksek değer puanına sahip öğrencilerin sıralarını bekleyeceklerini ifade ettikleri görülmüştür. Öğrencilerin tamamı bu davranışı gerçekleştiren başkasının hakkına girmek istemeyeceklerini vurgulamışlardır (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5). Aşağıdaki ifadeler öğrencilerin konuya bakışlarını ortaya koymaktadır.

“Hakka girmemek için beklerim. Sonuçta bu kimsenin faydasına olmaz. Nasılsa yemek yiyeceğim.” (Ö4)

“Sıranın bana gelmesini beklerim. Hak yemek istemem. Zaten böyle davranmak saçma bir çaba olur.” (Ö5)

Düşük değer puanına sahip öğrencilerden biri de konuyu saygı değeri çerçevesinde değerlendirdiğini ifade etmektedir.

“Sıramın gelmesini beklerim, saygı çerçevesinde böyle olmalı.” (Ö7)

Diğer yandan düşük puan değerlerine sahip diğer öğrencilerin bu konuda farklı bir tutuma sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Bu öğrencilerin, fırsat bulduklarında kimse görmeden öne geçtikleri, herkesin böyle yaptığını ve kendilerinin de bunu yapma hakkına sahip olduklarını düşündükleri, haksızlık olsa da beklemeyi sevmedikleri için öne geçme düşüncesinde oldukları görülmektedir (Ö6, Ö8, Ö9, Ö10). Bu konudaki öğrenci ifadeleri:

“Aralardan ön tarafa doğru geçmeye çalışırım. Çünkü sıra beklemeyi sevmiyorum. Haksızlık olsa da yaparım.” (Ö8)

“Bazen böyle yapıyorum. Çünkü herkes yapıyor. Yani haksızlık yapılıyor.” (Ö9)

Öğrencilerin kul hakkına ilişkin görüşlerini almak için kopya çekme davranışı hakkında ne düşündükleri de sorulmuştur. “Sınavda öğretmeninizin sizi görmediğini düşündüğünüz zaman arkadaşınızdan ya da herhangi bir nottan kopya çekmek sizce ahlaki midir?” sorusuna yüksek değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı ve düşük değer puanlı öğrencilerden biri bu davranışın ahlaki olmadığı cevabını vermişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7).

“Kul hakkıdır ve ödenmeyecek bir şey.” (Ö1)

“Ahlaki değildir. Bu kul hakkıdır. Çalışarak girenin hakkına girmiş oluruz. Hem de adaletsizlik olur.” (Ö4)

Düşük değer puanlarına sahip öğrencilerden biri haricinde tamamı, ahlaki bulmasalar da kopya çekme davranışını gerçekleştirdiklerini ya da bir problem görmediklerini belirtmişlerdir (Ö6, Ö8, Ö9, Ö10). Düşük not almak istenmemesi ya da herkesin yapıyor olması kopya çekmenin bir gerekçesi olarak öne sürülmektedir.

“Kopya çekerim. Düşük not almak istemediğim için.” (Ö6)

“Ahlaki değildir ama yapılabilir, herkes yapıyor. Ben de yapıyorum.” (Ö10)

Verilen cevaplar doğrultusunda kul hakkı değerinin orta düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.7. PAYLAŞMA

Katılımcı öğrencilerin paylaşma değerine ilişkin görüşlerini almak üzere “Evde bir adet dondurma ve çikolata var. Kardeşinizin de yemek isteyeceğini biliyorsunuz. Kardeşinize dondurmanın ya da çikolatanın yarısını ayırır mısınız ya da kardeşiniz görmeden dondurmanın ya da çikolatanın hepsini yer misiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Öğrencilerin biri haricinde tamamı kardeşlerine karşı paylaşımcı olduklarını ifade etmişlerdir. Öğrenciler kardeşlerine yemek istediklerinin yarısını (Ö5, Ö6, Ö7, Ö10) ya da bir kısmını (Ö2, Ö3, Ö8, Ö9) muhakkak ayıracaklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerden birinin ise farklı bir yaklaşım gösterdiği görülmektedir.

“Kardeşime veririm, ben yine alırım.” (Ö1)

Öğrencilerden bir diğeri ise yemek istediğini kardeşine ayırmayacağını belirtmiştir.

“Dürüst olmak gerekirse yerim ben.” (Ö4)

Verilen cevaplar doğrultusunda paylaşma değerinin yüksek düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.8. ADALET

Katılımcı öğrencilerin adalet değerine ilişkin görüşlerini almak üzere “Öğretmeniniz bir soru soruyor ve sorunun cevabını arkadaşınıza size söylüyor. Öğretmenin takdirini almak için arkadaşınızdan önce cevabı söyler misiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Yüksek değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı arkadaşının cevabını söylemeyeceklerini ifade etmişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5). Öğrencilerden biri cevabı kendi bulmak isteyeceğini (Ö3), bir diğeri kendi bildiğini söyleyeceğini (Ö4), bir diğeri ise o bilgi arkadaşına ait olduğu için (Ö5) ya da hocanın gözünde prestij kazanmak için (Ö1) cevabı arkadaşından önce söylemeyeceğini belirtmişlerdir.

“Söylemem. Çünkü kendisi bulmuş, kendisi yapmalı. Ama böyle bir şeyi bir kere yaptım. Soruyu açıklayamadım ve eksi almıştım.” (Ö2)

Diğer yandan düşük değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı arkadaşının cevabını söyleyeceklerini ifade etmişlerdir (Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10).

“Söylerim, arkadaşım bana söylemiş zaten.” (Ö10)

Verilen cevaplar doğrultusunda adalet değerinin orta düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.9. ÖZ-DEĞER

Katılımcı öğrencilerin öz-değer algılarını değerlendirmek üzere “Annelerinizin ya da öğretmeninizin gözünde daha değerli olabilmek için arkadaşınız ya da kardeşinizin yanlış bir davranışını annenize ya da öğretmeninize anlatır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar öğrencilerin başkalarının hatalarını ortaya koyarak kendilerine değer biçmediklerine, kendi değerlerini başkalarının davranışlarına göre belirlemediklerine işaret etmektedir. Katılımcı öğrenciler hata yapan kişinin hatasını başkalarına anlatmadıklarını (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö9), birilerinin gözünde değerli olmak için hata yapan kişinin hatasını anlatmadıklarını (Ö8), birini yererek övülmek/sevilmek istemediklerini (Ö5) ve hatta hata yapan hakkında konuşmaları uyardıklarını (Ö3) belirtmişlerdir. Bununla birlikte bazı öğrenciler daha fazla sevilme için başkalarının hatalarını anlattıklarını (Ö7), hata tekrarlandığında anlatmayı (Ö10) ya da gördükleri hataları doğrudan söylemeyi tercih ettiklerini (Ö6) bildirmişlerdir.

Yine öğrencilerin öz-değer algılarını değerlendirmek üzere yönelttiğimiz “Bir arkadaşınız ya da anneniz sizi daha çok sevsin diye kendinizin bir özelliğini abartarak anlatır mısınız?” sorusuna öğrencilerden ikisi haricinde tamamı olumsuz cevap vermişlerdir. Öğrenciler kendilerini abartmaktan hoşlanmamakta ve kendilerini olduklarından farklı şekilde anlatmayı tercih etmemektedirler (Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö8, Ö10).

“Ben kendimden bahsederken bile utaniyorum. Annem bile benden bahsetse çok utaniyorum.” (Ö1)

“Abartmam, beni ben diye sevsinler isterim.” (Ö9)

Öğrencilerden bazıları sevilme için kendilerini veya davranışlarını olduğundan fazla göstermek istediklerini ifade etmişlerdir (Ö4, Ö6).

“Çok nadir kendi özelliklerimi abartabilirim. İnsan sevdiklerinin gözünde daha değerli olmak isteyebilir.” (Ö4)

Verilen cevaplar doğrultusunda öğrencilerin öz-değer algılarının yüksek düzeyde olduğu ifade edilebilir.

3.2.1.10. SORUMLULUK

Katılımcı öğrencilerin sorumluluk değerine ilişkin görüşlerini almak üzere “Evde ya da okulda size verilen sorumlulukları yerine getirirken evdekilerden ya da öğretmeninizden ara sırada olsa uyarı alır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Yüksek değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı ara ara uyarı alsalar da sorumluluk sahibi oldukları ve sorumluluklarının gereğini yerine getirdikleri cevabını vermişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5).

“Sorumluluklarımı yaparım, asla beni uyarmaz. Ama oyun oynamayı sevdiğim için dersime geçip geçmediğimi sorar.” (Ö1)

“Annem ara ara evle ilgili işlerde hatırlatır. Ama genelde sorumluluklarımı yaparım.” (Ö2)

Düşük değer puanlarına sahip öğrencilerin tamamı, sorumluluklarını yerine getirmeleri için uyarıldıklarını ifade etmişlerdir (Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10).

“Genellikle uyarırlar. Unutabiliyorum.” (Ö7)

“Ailem tarafından sorumluluklar konusunda çok uyarı alıyorum.” (Ö9)

Verilen cevaplar doğrultusunda sorumluluk değerinin orta düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.11. SAYGI

Katılımcı öğrencilerin insana saygı değerine yönelik düşüncelerini almak için kendilerine yönelttiğimiz “İnsanların yanında daha hoş görünmek için normal hayattaki davranışlarınızdan daha mı farklı davranırsınız?” sorusuna, öğrencilerin tamamı olumlu cevap vermişlerdir. Katılımcı öğrenciler görgü kurallarına dikkat ettiklerini (Ö3), başkalarının ya da misafirlerin yanında daha dikkatli ve saygılı davrandıklarını (Ö2, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö10), ailelerinin yanında (Ö4) ya da kendi başlarına oldukları zaman (Ö9) rahat olabildiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcı öğrencilerden Ö5 ve Ö7 başkalarına saygı duymanın yanı sıra kendileri hakkında olumlu bir imaj vermeyi önemsemektedirler.

“Bşkalarının olduğu yerde daha dikkatli davranırım. Bşkalarının yanında daha değerli görünmek için farklı davranırım.” (Ö7)

Katılımcı öğrencilerden biri koşula bağlı kalmaksızın saygılı davrandığını ifade etmiştir.

“Neysem öyleyim. Her zaman saygılı davranmaya çalışırım. Diğer insanların yanında da bu tavrımı devam ettiririm.” (Ö1)

Verilen cevaplar doğrultusunda saygı değerinin yüksek düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.12. ÇEVREYE DUYARLILIK

Katılımcı öğrencilerin çevreye duyarlılıklarını değerlendirmek üzere kendilerine yönelttiğimiz “Diş fırçalarken, ellerinizi yıkarken, banyo yaparken suyun israf olmamasına dikkat eder misiniz?” sorusuna öğrencilerin tamamı olumlu cevap vermiştir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9, Ö10). Katılımcıların su israfı konusundaki hassasiyetleri ailelerinden (Ö1, Ö6, Ö8, Ö9) ya da doğal kaynakların korunması konusundaki düşüncelerinden (Ö2, Ö3, Ö5, Ö7) beslenmektedir. Öğrenciler dünya ve ülke kaynaklarının korunması ya da su kıtlığına neden olunmak istenmemesi gibi sebeplerle bilinçli davrandıklarını ortaya koymuşlardır. Bu konudaki öğrenci ifadelerinden bazıları şöyledir:

“Suyu kapatıyorum. Daha iyi bir dünya olması için israf etmek istemiyorum.” (Ö7)

“Dikkat ederim. Bizim evimizde banyo yapmadan önce su ısınana kadar musluğun altına kova konulur. Dişlerimizi fırçalarken bardak kullanır, o bardaktan su ile ağızımızı çalkalarız.” (Ö9)

Öğrencilerden Ö10 ve Ö4 suyun israf edilmemesi konusunda bazen dikkatsiz davranabildiklerini ifade etmişlerdir.

“*Dalginlığım gelirse israf edebiliyorum. Yoksa etmiyorum.*” (Ö4)

Verilen cevaplar doğrultusunda çevre duyarlılığı değerinin en yüksek düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.1.13. TEMİZLİK

Katılımcı öğrencilerin temizlik davranışlarını anlamak için öğrencilere “Sokakta ya da herhangi bir mekânda çöp kutusu bulamadığınızda çöpünüzü nereye atarsınız?” sorusu yöneltmiştir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu uygun olan çöplerini ceplerinde taşıyarak çöp kutusuna atmayı tercih ettiklerini belirtmişlerdir (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö7, Ö9).

“Çikolata paketini cebime koyarım, dökülebilecek bir şey ise elimde taşır, çöp bulunca atarım.” (Ö4)

Çöpünü bir kenara koyduğunu (Ö6) ya da yere attığını (Ö8) belirten öğrenciler de bulunmaktadır. Bir öğrenci de çöp kutusu bulamadığında çöpünü yere atabileceğini ifade etmiştir.

“Çöp kutusu bulana kadar cebime koyarım. Şayet bulamazsam yere atarım.” (Ö10)

Verilen cevaplar doğrultusunda temizlik değerinin katılımcılarda orta üst düzeyde benimsendiği ifade edilebilir.

3.2.2. AHLAKİ DEĞERLERİ YÜKSEK OLAN ÖĞRENCİLERE OKULUN/ÖĞRETMENLERİNİN ETKİSİ

Çalışma kapsamında anket sonuçlarına göre yüksek değerlere sahip öğrencilerin öğretmenleri ya da okul idarecileriyle görüşme yapılmıştır. Katılımcılara öncelikle okullarında değerler eğitimi verilir vermediği sorulmuştur. Çalışmaya katılan öğretmenlerden biri okullarında değerler eğitimi vermediğini (E2) belirtirken, bir diğeri okulda değerler eğitiminin daha yeni verilmeye başladığını ve haftada bir gün rehberlik servisinden gelen konular çerçevesinde çalışıldığını (E1) ifade etmiştir. Bir öğretmen de okullarında değerler eğitimi kulübü bulunduğunu söylemiştir (E3).

“*Okulumuzda değerler eğitimi kulübü bulunmaktadır. Değerler kulübü öğrencileri değerlerimiz hakkında bilgilendiriyor. Aynı zamanda sınıf öğretmenleri olarak bizler de adalet, ahlak, hoşgörü, dürüstlük, arkadaşlık gibi konularda öğrencileri bilgilendiriyoruz.*” (E3)

Çalışmaya katılan okul idarecilerinden biri de değerler eğitimini özel bir ders olarak vermediklerini ancak Kur'an-ı Kerim derslerinin değerler eğitimine hizmet ettiğini ifade etmiştir. Okulda 2 saat DKAB, 2 saat de Kur'an-ı Kerim dersinde değerler eğitime yer verilmektedir. Dersler gruplar şeklinde yapıldığı için bir grup Kur'an-ı Kerim okuma çalışması yaparken diğer grup değerler eğitimi çalışması yapmaktadır (O1). Diğer katılımcı okul idarecisi, değerleri “İnsani Erdemler Eğitim Programı” adındaki bir programla verdiklerini belirtmiştir. Program haftada bir gün 2 ders şeklinde yürütülmektedir. Derslerden biri insani değerler, diğeri ideal öğrencidir (O2).

“*İnsani Erdemler Eğitim Programı, içerisinde sadece teorik bilginin verildiği, o teorik bilgiyle birlikte örnek şahsiyetlerin anlatıldığı, birtakım uygulamaların yapıldığı bir derstir. Okulumuzda verilen insani değerler öğrencilerimizin attığı her adımda gördüğü, yaşadığı bir hayat biçiminde sunuluyor. Sadece bir ders şeklinde sunulmuyor.*” (O2)

Değerler eğitimi okulda bir plan çerçevesinde yürütülmesi de öğretmenlerden biri kendi tercihiyle değerleri öğrencilerine anlattığını ifade etmektedir.

“*Değerler eğitimini derslerde kazanımlarda yeri geldiğinde anlatıyoruz. Müstakil bir dersimiz bulunmamaktadır. Ama biz derslerde değerlere değinmeye çalışıyoruz. Ayrıca bu konuda velileri de bilgilendiriyor, velilerden de destek istiyoruz.*” (E3)

Öğretmenler değerler eğitimini müstakil bir ders şeklinde ya da örtük olarak (E1) dersler içinde gerekli gördükleri zamanlarda (E3) vermektedirler. Öğretmenlerin değerler eğitimini derste -örtük olarak- nasıl gerçekleştirdiğine dair şu anlatı örnek verilebilir.

“Ben derslerimde değerler eğitimi ile ilgili bir kitap kullandım. Bu seti ertesi sene velilere satın almayı mecbur tuttum. Sene sonunda çocuklar kitapları 1 liraya satmak istemişlerdi. Benim öğrencilerimin ailelerinin eğitim seviyeleri düşüktü. Kitapları satınca toplanan parayla askeriyenin orada, kötü şartlarda tel örgülerin içinde yaşayan hayvanlara yiyecek aldık. Benim kedilerim vardı, yeğenimin köpeği vardı. Yeğenimin köpeğini görmek istemişlerdi. Ben de okul dışında göstermiştim. Çocuklarla hayvanlarla ilgileniyorduk. Bir keresinde sınıfa kedi girmişti birlikte hayvanı sevmiştik. Atatürk’ün de hayvanları sevdiğini anlattım. Ben Doğu’da ve Münih’te görev yaptım. Türkçe dersi verdim. Yani ben çocuklara değerleri yaşayarak öğrettim.” (E2)

Çalışmaya katılan öğretmenlerin hepsi de derslerinde değerleri vurguladıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerden (E1) değerler eğitimi bütün dersler ile bütünleştirdiğini, her derste değer konusuna vurgu yaptığını belirtmiştir. Yine bir diğer katılımcı öğretmen (E2), her fırsatta değerlere vurgu yaptığını, her zaman örnekler verdiğini ve bunun çocukları çok etkilediğini (E2) söylemiştir. Katılımcı öğretmenlerden (E3) de her dersinde değerlerimiz üzerinde bilgiler vermeye çalıştığını, dersleri değerler eğitimi ile ilişkilendirdiğini söylemiştir.

Katılımcı okul idarecilerinden (O1), değerler eğitimi müzikten robotik dersine kadar her dersin öğretmeninden beklediklerini, bütün öğretmenlerin değerler eğitimi ile bağlantı kurmalarını istediklerini, her dersin içinde örtük olarak verildiğini ifade etmiştir. Diğer okul idarecisi (O2) ise değerler eğitimi müstakil bir ders olarak uygun bir müfredatla verilmektedir. Katılımcı okul idarecisi (O1) her dersin kendi branşına ait yıllık planı yanında değerler eğitimi planı da bulunduğunu, kendi vakıflarına ait Progel kitapları ile dersleri işlediklerini, bu kitaplarda çeşitli animasyon linklerinin, Müslüman önderler bölümlerinin ve değerler eğitime atıfların bulunduğunu belirtmiştir. Katılımcı diğer okul idarecisi (O2) her dersin zümresinin sınıfta işlenecek değeri bir şekilde dersinin içerisine almak durumunda olduğunu ifade etmiştir.

Öğretmenlerin derslerinde öncelikle ele aldığı değerler farklılaşmaktadır. Katılımcı öğretmenlerden (E1), toplumdaki ihtiyaca göre değerlere öncelik verdiğini belirtmektedir. Saygı, sevgi, dürüstlük, hoşgörü, bencil olmamak, eleştiriye açık olma, özgürce ifade edebilme becerisi olmak üzere her değer eğitime konu edilmektedir (E1). Bir diğer katılımcı öğretmen (E2) öğrencilerinin öncelikle dürüst olmalarını, araştırmalarını ve düşüncelerini istemektedir. Ayrıca öğrencilerine vatanlarını sevmeyi, çevreyi korumayı, yardımsever olmayı, zor durumda olana yardım etmeyi, yardımda bulunurken temiz olanı vermeyi, doğru bildiğini söylemeyi, birlikte yaşamayı bilmeyi, kız erkek ayrımı yapmamayı, sadece 1 yaş büyük olsa bile kendinden büyüklere saygı duymayı, özsaygılı ve özgüvenli olmayı anlatmakta, aşılımaktadır. Katılımcı öğretmenlerden (E3), arkadaşlık, sevgi ve saygı, hoşgörü, dürüstlük ve eşitlik değerlerine öncelik verdiğini belirtmektedir.

Katılımcı okulların daha planlı düzenlemeler yaptıkları görülmektedir. Okul idarecisi (O1), ünitelerle ilişkilendirilebilecek tüm değerlerin verildiğini, okul atmosferinin değerler eğitime uygun hâle getirildiğini, öğretmen kadrosunun değerler eğitimi verebilecek şekilde oluşturulduğunu, öğretmenlerin ellerinde değerler eğitimiyle ilgili bir yıllık plan bulunduğunu, ayrıca farklı uygulamalar da yapıldığını belirtmektedir.

“Uygulamaya yönelik sabah dua ederek derslere başlıyoruz. Her gün bir öğrenci mikrofonla çok kısa bir dua ediyor ve güne böyle başlıyoruz. 20 dakikalık namaz teneffüsü var. 5. Dersin teneffüsünü namaz teneffüsü olarak ilan ettik. Bu teneffüste çocukları namaz kılmaya teşvik ediyoruz. Mescitte birlikte namaz kılıyoruz ve zaman zaman arkasından ikram dağıtıyoruz. Dini günlerle ilgili okul içerisinde bir hava oluşturulur. Öğrencilere görevler verilir. Ramazan gelmeden kandilde bütün okul oruç tuttuk. Birlikte iftar yaptık. Şimdi Ramazan geldi. Okulda Ramazan Sokağı yaptık. Konsept neyse onu okul atmosferine uygun hâle getirip ona yönelik uygulamalar yapılıyor.” (O1)

Katılımcı okul idarecisi (O2) de değerler eğitimi farklı bir müfredat ile uyguladıklarını ifade etmektedir. Okulun dijital formatta hazırlanmış 12 parçalı etkinlik çalışması bulunmakta, programlı tahtalara yüklenerek derslerde işlenmektedir.

“Bu bir program. Anaokulundan 12. Sınıfın sonuna kadar devam eden bir eğitim programı. Anaokulunda görmüş oldukları konular var; 4 yaşta, 5 yaşta, 6 yaşta, ilkokulun tüm kademelerinde var. Konular birbirinin devamı şeklinde bir öğrencinin yaş dönemi dikkate alınarak konulmuştur. Hangi değerler dediğimizde her yaş

“Değerleri yaşayarak öğrenmeleri için birçok aktivite gerçekleştiriyoruz. Genelde gezilerimizi değerler eğitimi bağıyla yapıyoruz. Örneğin Fen Bilimlerinde Karanlıkta Diyalog gezisine gittikten sonra öğrencilerimizden “Görme” duyusu ile ilgili düşüncelerini yazdıkları bir çalışma istiyoruz. Hayır kermesleri düzenlenmesi, yetim kardeşliği projesi, kışlık bot-kazak-mont projesi, kutu kutu kardeşlik adı altında Ramazan kolisi hazırlama gibi projelerde öğrencilerimiz oldukça katılımlı ve istekli. Namaz teneffüsümüz var. Hep birlikte kılınan namaz anları da değerleri öğretmede oldukça verimli oluyor. Her yıl 8. Sınıf mezuniyetimizi Çanakkale de şehitlikte gerçekleştiriyoruz. Şehitlerimizin huzurunda öğrencilerimize beratlarını takdim ederek bu beratları alabiliyorsak bu toprakların altındaki şehitlerimiz sayesinde mesajı veriyoruz.” (O1)

“Mesela yardımseverlik değeri kardeşimle birlikte diye uygulamamız var. Tutumlu olmak, israftan kaçınmak konusunda yemekhanemizde herkes istediği kadar yemek alabilir ama aldığı dökemez gibi bir uygulamamız var. Bizim okullarımızda değerleri hayatın içerisinde hissettirilmesine yönelik bir çalışma yapılmaktadır.” (O2)

Çalışılan değeri edinim haline getiren çocuklar öğretmenleri tarafından takdir edilmektedir.

“Tabi ki bir değeri kazanım hâline getirmiş çocuğumuzu takdir ediyoruz. Örneğin daha önce İstiklal Marşını ezberleyenlere ödül olarak belge vermiştim. Belgeyi alabilmek için hepsi İstiklal Marşı’nı ezberlediler. Böylece çocuklar büyüklerimize değer vermeyi ve tarihteki önemli kişilere saygı duymayı öğrenmiş oldular. Sözel olarak takdir ediyorum ve sınıf içi etkinlik notlarında 100 veriyorum.” (E1)

“Evet. Ben değerleri kazanmış çocukların karnelerine bile farklı yorumlar yazıyordum. Birinci sınıfta hepsine ayrı ayrı mektup yazmıştım.” (E2)

“Tabi ki olumlu davranış gösteren çocuklar her zaman takdir ediyoruz. Özellikle değer kazanımı olan çocuklarınızı sözel olarak ya da bazı hediyeler vererek takdir etmeye çalışıyoruz.” (E3)

Katılımcı okulların idarecileri de değerleri benimsemiş çocukları takdir edici uygulamalara yer verildiğini ifade etmektedir.

“Bazı öğrencilerimize onur belgesi veriyoruz. Kurul toplantılarından sonra bazı isimleri belirleyerek onları çeşitli öğretmenlere görevlendirmeler vererek teşekkür konuşması yapıyoruz. Takdir ettiğimizi ve farkında olduğumuzu özel bir görüşme ile bildiriyoruz. Zaman zaman çeşitli sertifikalar ile de ödüllendiriyoruz.” (O1)

“Olumluyu ön plana çıkararak eğitim verme okulumuzun eğitim felsefesi. Bir öğrenciye “Neden ödevini yapmıyorsun?” demek yerine ödevini yapan öğrenciyi ön plana çıkarmak. Dolayısıyla erdemleri hayatına katan öğrencilere her anlamda törenlerde tebrik etmek, minik minik ödül vermek gibi birçok şekilde motive etmeye çalışıyoruz.” (O2)

Katılımcılara çalışılan değerlerin kazanımını ölçüp ölçemedikleri sorulmuştur. Katılımcı okul idarecisi (O1) doğrudan ölçüm yapmasalar da verilen değerler eğitiminin olumlu sonuçlarını aldıklarını dile getirmiştir. Katılımcı diğer okul idarecisi ise (O2) öğrencilerini gözlemleyerek değerlendirdiklerini ifade etmiştir.

“Açıkçası biz değerler eğitimi ile ilgili resmi bir ölçüm yapmıyoruz. Bu anlamda sizin çalışmanızı değerli buluyorum. Bizim ölçümümüz veliler ve öğrenci yaşantıları. Örneğin anaokulunda bir çocuğun su sebilinin önünde oturarak su içtiğini gördüğümde bir şeyler verebildiğimizi düşünüyorum. Ya da bir veli kayda geldiğinde “Biz bir akrabamıza misafirlğe gitmiştik. O ailenin çocuğun yemeğe Besmele ile başlaması, yemekten sonra dua etmesi ve bunun kazanımının sizin okulunuzdan olması nedeniyle çocuğumuzu sizin okula getirdik. Ben bundan etkilendim” diye ifade etmesi okulumuzun çalışmalarının çıktılarıdır. Örneğin geçenlerde bir veli bizim bir öğrencimizi parkta görmüş, oradaki hâl ve hareketlerinden etkilenip kendi çocuğunu bize kayda getirdi. Yine bir çocuğumuzun selam vermesi ve çevresinden takdir görmesi. Bizi bu durumlar mutlu ediyor ve bunlar da bizim ölçmemiz oluyor.” (O1)

“Sınıf öğretmeni, PDR gözlemi ve aileden aldığımız geri dönüşlerle değerlendiriyoruz. Ayrıca her an geri dönüş aldığımız uygulamalar var. Özel eğitime ihtiyacı olan yavrularımız var. Normal gelişim gösteren yavrularımızın o öğrencilerle iletişimi, o öğrencilerle münasebeti bizim için bir ölçmedir. Hayata bunu katmış mı katmamış mı, böylece görmüş oluyoruz. Kardeş aile uygulamamız var. Kardeş aileye olan tavır, davranışlar bizim için bir ölçmedir. Bir öğretmenleri geldiğinde konuşma üslupları, oturmaları, kalkmaları bizim için bir ölçmedir. Geniş bir PDR sistemimiz olduğu için öğrencilerimiz teneffüste, öğle aralarında, derslerde her an gözlemlenir. Bu erdemleri hayatlarında katıp katmamış oldukları anlaşılır. Bunun dışında bazı konularda sınavlı ölçek de uyguluyoruz. Dolayısıyla biz değerler konusunda gözlem ölçeğini kullanıyoruz.” (O2)

Katılımcı öğretmenlerden biri (E1) anketler temin ederek ölçüm yaptıklarını, ayrıca yıllık planların ünite sonlarında yer alan ölçme ve değerlendirmeleri uyguladıklarını belirtmiştir. Bununla birlikte herhangi bir ölçüm yapmayan (E2, E3) ve çalışılan değerlerin kazanımının öğrencilerin davranışlarının gözlemlenerek ölçüldüğünü (E3) ifade eden öğretmenler de bulunmaktadır.

Katılımcılara yöneltilen “Öğrencilerin gelecek yaşantılarında değerlere önem verip vermedikleriyle ilgili çıktılarını görebiliyor musunuz?” sorusuna verilen cevaplar bu gözlemin ancak iletişimin devam etmesiyle mümkün olduğuna işaret etmektedir. Öğretmenler ve okul idarecileri öğrencilerinin ilkökul sonrası hayatlarıyla ilgili takipleri olmadığını belirtmişlerdir. Fakat öğrenci ziyaretleri ve buluşmaları ya da başkalarının takdir ya da beğenileri vesilesiyle öğrencilerinin ahlaki gelişimlerinden haberdar olmaktadır (E1, E2, E3, O1, O2).

“Çocukların aileleri ile görüşmeye çalışırım. Benim öğrencilerimde sigara içme olmaz, yalan söyleme olmaz. Ayrıca öğrencilerimle toplantılar olabiliyor ve o görüşmelerde onların neler yaptıklarını takip edebiliyorum.” (E1)

“Bu konuda takibimiz yok. Kendi gözlemlerimize göre oluyor. Bizim okuldayken “adam olmaz” dediğimiz öğrencilerin bizi ziyarete geldiklerinde çok daha düzgün, ahlaki değerlere önem veren bir yapıya büründüklerini görüyoruz. Çok istisnai durumlar da olabiliyor. Ayrıca bizden mezun olan öğrencileri okuttuğumuz öğrenciler ile bir araya getiren bazı etkinlikler düzenliyoruz. Hayata atılan mezunlarımız okulumuzda aldıkları değerlere ait kazanımların günlük yaşamda ne kadar değerli olduğu vurgusunu yapıyorlar. Böylece çıktılarını görmüş oluyoruz.” (O1)

Katılımcılara değerler eğitimiyle ilgili çalışmalarına velilerin katılımı katılmadığı sorusu da yöneltilmiştir. Öğretmenler ve okul idarecileri çocuklara değer öğretiminde veli katılımının önemini vurgulamışlardır. Velilerin derse katılımı (E3) ya da evde anne babaların çocuklarıyla yaptıkları faaliyetlerle (E2) değerler eğitimine katkı sunmaları istenmiştir.

“Velilere değerler eğitimi hakkında tavsiye ettiğim kitapları okumalarını istemiştin. Böylece çocuklarıyla değerler konusunda birlikte faaliyet yapmaya yönlendirmiş oldum. Velilerden çocuklarla birlikte kitap okumalarını isterdim.” (E2)

Okul idarecilerinden (O1) velilere yönelik programlar düzenlemekte, böylece aile katılımlarıyla okulda değerler eğitimine katkı sağlamaktadır.

“Bu bağlamda anne-baba okulu çalışması yapılıyor. Belirli aralıklarla velilerle birlikte sabah namazı, iftar veya seminer gibi çalışmalarda yürütülüyor. Ama son iki yıldır pandemiyle birlikte veli katılımı olmuyor. Daha önce velileri daha sık ve düzenli olarak okula davet ediyorduk.” (O1)

Son olarak katılımcı öğretmenlerin ve okul idarecilerinin değerler eğitiminin zorunlu bir ders olarak verilmesi konusundaki görüşleri ele alınmıştır. Değerler eğitiminin eğitimin tüm kademelerinde (E1, E3) ve ayrı bir ders olarak verilmesi (E2), değerler eğitimi adında dersler şeklinde olması (E3) ve bu derslerin eğitimin her seviyesinde verilmesi (E3) gerektiği düşünülmektedir. Çocukların küçük yaşta değerleri öğrenmesi (E1), iyi birer vatandaş, dürüst bireyler olmaları için küçük yaşlardan itibaren değerler eğitimi alması (E2) önemli görülmektedir. Özellikle anaokulu ve ilkökulda “Değerler” adı altında bir ders olması gerektiği ve bu dersin de oyunlarla, atölyelerle eğlenceli bir şekilde verilmesinin uygun olacağı (O1) belirtilmiştir. Değerler eğitiminin ilkökulun yanı sıra anaokulunda da verilmesinin önemine değinilmiştir (O2).

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Öğrencilerin geçmişte edindikleri değer odaklı eğitim yaşantılarının gelecek yıllardaki ahlaki davranışlarına olan etkisini ortaya koymak amacıyla karma yöntem araştırması ile kurgulanan bu çalışmada; ahlaki kimliğin ahlaki olgunluğu anlamlı şekilde yordadığı görülmüştür. Anket sonuçlarına göre yüksek değerli çıkan öğrencilerin yalan söylemekten ve hakka girmekten imtina ettikleri, daha nazik davranmaya çalıştıkları, kimsenin kalbini kırmak istemedikleri, çevreye duyarlı oldukları görülmektedir. Nitel araştırma sonuçları da bu durumu desteklemektedir. Öğrencilerin edindikleri ahlaki olgunluk, sosyal sorumluluk düzeyini (H2 hipotezi) yordamıştır. Ayrıca kazanılmış olan ahlaki kimlik ahlaki olgunluğun da etkisiyle sosyal sorumluluk üzerinde pozitif etkide bulunmuştur. İçinde bulunduğumuz farklı sosyal ortamlar ve ilişki türleri, farklı zamanlarda farklı motivasyonları belirgin hale getirebilir. Bu nedenle, aynı ahlaki kişi, sadakat ve toplumsal dayanışma gibi grup temelli ahlaki güdüler etkinleştirildiğinde, sosyal sorumluluğun gereğini yerine getirebilmektedir.³⁵ Bu açıdan bakıldığında ahlaki olgunluğun sosyal kimlik kazanımındaki rolü daha iyi anlaşılabilir. Yüksek değerli öğrencilerde nitel yolla ortaya çıkan sonuçlar bu durumu desteklemektedir. Yüksek değerli öğrencilerde ortaya çıkan sonuçlar geçmişte aldıkları eğitimin içselleştiğini ve sembollere dökülerek yaşamsal karşılık bulduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu da ahlaki kimlik gelişimini olumlu yönde etkilemektedir. Yalan söylemekten kaçınmaları ve nazik olmaları onların iyi çocuk olma eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Hakka girmekten imtina etmeleri ise onların çıkarıcı olmaktan kaçındıklarını göstermektedir. Bu tutumlar öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyine eriştiklerini ortaya koymaktadır. Nicel çalışma bulguları bunu açıkça göstermektedir. Çevreye saygılı ve sorumluluklarının bilincinde olan bu öğrencilerde sosyal duyarlılık üst seviyede oluşmaktadır. Ahlaki kimlik ve ahlaki olgunluk öğrencilerin sosyal sorumluluklarını yüksek seviyede etkilemektedir.

Buna mukabil yapılan anket sonuçlarına göre düşük ahlaki değer sonuçlarına sahip öğrencilerin merhametli ve çevreye duyarlı olmaya çalışsalar da yalan söyleyebildikleri, hakka riayet edemedikleri, sorumluluk sahibi olmakta zorlandıkları, başkalarının yanında iyi görünmeye çalıştıkları ortaya çıkmıştır. Bu öğrencilerin ahlaki kimlik, ahlaki olgunluk ve sosyal sorumluluk düzeyleri orta seviyenin altında kalmıştır. Araştırmada en yüksek düzeyde benimsenen değerler saygı, merhamet, paylaşma ve çevreye duyarlılık olmuştur. Hakkaniyet, güvenilirlik, öz değer, kul hakkı, nezaket değerleri orta üst düzeyde; sorumluluk, temizlik, adalet, dürüstlük değerleri orta düzeyde benimsenmektedir.

Alan yazında yapılan diğer araştırmalara bakıldığında ise; Türkiye ve İngiltere'deki çocukların değer kazanımlarının senaryolar aracılığıyla karşılaştırıldığı bir araştırmada Türkiye'deki öğrencilerin özsaygı, saygı, hoşgörü, yardımseverlik, dürüstlük, doğruluk ve dayanışma değerlerini yüksek düzeyde algıladıkları, İngiltere'deki öğrencilerin, dürüstlük ve doğruluk değerleri dışındakileri daha düşük düzeyde algıladıkları tespit edilmiştir.³⁶ Bir başka araştırmaya göre öğretmenler okulun öğrencilerde en çok yardımseverlik değerini geliştirdiğini, ancak adalet değerinin geliştirilmesinde zorlandıklarını düşünmektedirler.³⁷ Okul ortamında temizlik değerinin en temel sorun olduğu, sorumluluk ve görev bilinci konusunda problemler yaşandığı da dile getirilmektedir.³⁸ Bazı çalışmalarda ise sorumluluk değerinin düşük düzeyde benimsendiği tespit edilmiştir. Hayat Bilgisi dersi kazanımlarında en çok yer alan değer olan sorumluluk³⁹, öğretmenlerin en düşük düzeyde kazandırabildiği⁴⁰ ve öğretiminde en çok zorlandıkları⁴¹ değer olarak dikkat çekmektedir.

35 Taya R. Cohen - Lily Morse, "Moral Character: What It Is and What It Does", *Research in Organizational Behavior* 34 (2014), 43.

36 Yücel Öksüz, "11-12 Yaş Çocuklarının Değerleri Kazanım Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından Karşılaştırılması: Samsun-Lancashire Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/2 (2011), 75.

37 Şefika Melike Çağatay, *Öğretmen Görüşlerine Göre Karakter Eğitiminde Ve Karakter Gelişiminde Okulun Rolü* (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 66.

38 Vedat Aktepe - Elvan Yalçınkaya, "Okul Ortamında Değerler Eğitiminin Öğrenci Görüşlerine Göre Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2016), 125.

39 Cihat Yaşaroğlu, "Hayat Bilgisi Dersi Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Journal of Turkish Studies* 8/7 (2013), 849.

40 Rabia Aslan, *Öğretmen Görüşlerine Göre İlköğretim Birinci Basamaktaki Öğrencilerin Temel Bilgi, Beceri Ve Değerleri Kazanma Düzeyleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 86.

41 Zeynep Başçı, *Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi* (Erzurum

Ancak sorumluluk değerine yüklenen anlamlar farklılaşabilmektedir. Bir araştırma öğrencilerin ailelerine karşı sorumluluklarını ve kişisel akademik sorumluluklarını önemsediklerini ancak çevreye karşı sorumluluklarını sorumluluğun diğer boyutlarından daha az önemsediklerini ortaya koymaktadır.⁴²

Ancak bu sonuçlar kesinlik ifade etmemektedir, nitekim uygulamalı çalışmalar yapıldığında daha verimli sonuçlar ortaya çıktığı tespit edilmektedir. Bir çalışmada değer öğretimi programıyla sorumluluk değerinin kazandırılma düzeyinin etkisinin güçlendirildiği ortaya çıkmıştır.⁴³ Değerler eğitimi uygulamalarına dayalı bir başka çalışmada doğal çevreye duyarlılık değerinin arttığı tespit edilmiştir.⁴⁴ Yine hoşgörü, cömertlik, saygı, sevgi, yardımlaşma, sabır, sorumluluk, temizlik gibi değerleri etkinlikler yoluyla öğreten Selçuklu Değerler Eğitimi Projesi (SEDEP), öğrenci davranışlarında olumlu kazanımlar sağlamıştır.⁴⁵ Yine anneler için yapılan değerler eğitimi programıyla okul öncesi çağıdaki çocukların sorumluluk, iletişim ve empati gibi sosyal beceri kazanımlarının arttığı tespit edilmiştir.⁴⁶ Araştırmalar Değerler Eğitimi Programı ile okul öncesi çağıdaki çocukların istenmeyen davranışlarının azaldığını ve istenen davranışların görülme sıklığını arttırdığını,⁴⁷ çocukların saygı, işbirliği, dürüstlük, arkadaşlık ve paylaşma değer kazanımlarını anlamlı ölçüde arttırdığını⁴⁸ bulgulamaktadır. Bu yöndeki çalışmaların olumlu neticeler verdiği görülmektedir. Bu sonuçlar düşük düzeyde benimsenen değerler için özel çalışmalar yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ahlaki değerleri kazanım olarak davranışlarında gösteren öğrencilerin ilkökul idarecileri ve öğretmenleriyle yapılan görüşmeler; değerler eğitimine önem veren okul ve öğretmenlerin öğrencilerin gelecek yaşantılarındaki ahlaki davranışlarında daha etkili olduklarını ortaya koymuştur. Öğretmenlerin bu beyanları nicel araştırma sonuçlarını desteklemektedir. Aynı zamanda değerler eğitimini ders olarak vermeyen okullarda öğretmenlerin bireysel olarak bu eğitime önem vermelerinin öğrencilerin ahlaki davranışlarını olumlu yönde etkilediği anlaşılmıştır. Bunun sonucu olarak öğrencilerde ahlaki kimlik gelişmiştir. Müfredatlarında değerler eğitimiyle ilgili müstakil çalışmalar yapan okulların ve yapılandırmacı eğitim anlayışına uygun olarak yaşayarak öğrenme yöntemini kullanan öğretmenlerin değerlerin kazanımında başarılı oldukları gözlemlenmiştir.

Araştırmanın en önemli sonuçlarından biri de bu değerlerin ahlaki kimlik ile birlikte ahlaki olgunluk ve sosyal sorumluluklar üzerinde olumlu etkiler meydana getirmesidir (H2-H3 hipotezleri). Yapılan görüşmelerde katılımcılardan Ö1, Ö2, Ö3 ve Ö4 bu durumu destekleyici beyanlarda bulunmuştur. Bu durumun sonuçları ile ilgili doğrudan bir ölçme gerçekleşmemiş olsa da öğrencilerdeki davranışlar ve öğretmenlerin gözlemleri destekleyici olmuştur. Başçı⁴⁹, Can Aran ve Demirel⁵⁰ ve Memişoğlu⁵¹ tarafından yapılan araştırmalarda öğrencilerin değer kazanımlarının gözlem ve aile görüşmeleri yoluyla ölçüldüğü belirlenmiştir.

Örneği (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 197.

42 Adem Sezer - Okan Çoban, "Ortaokul Öğrencilerinin Sorumluluk Değeri Algıları", *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 34.

43 Soner Aladağ, "İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Bilişsel Düzeyde Kazanmalarına Etkisi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 161/161 (2012), 143.

44 Nalan Balcı, *İlköğretim 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değer Eğitiminin Etkililiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 192.

45 Ethem Gürhan - Sabahattin Çiftçi, "İlkokullarda Uygulanan Değerler Eğitimi Uygulamalarının Yönetici Ve Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Konya-Selçuklu Örneği)", *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 13 (2017), 235.

46 Seviye Neslitürk - Mehmet Engin Deniz, "Anne Değerler Eğitimi Programının 5 - 6 Yaş Çocuklarının Sosyal Beceri Düzeylerine Etkisi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 4/4 (2014), 110.

47 Esra Dereli-İman, "The Effect of the Values Education Programme on 5.5-6 Year Old Children's Social Development: Social Skills, Psycho-Social Development and Social Problem Solving Skills", *Educational Sciences: Theory & Practice* 14/1 (03 Mart 2014), 266.

48 Sultan Erikli, *Development and Implementation of a Values Education Program for Pre-School Children* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 114.

49 Başçı, *Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi (Erzurum Örneği)*, 196.

50 Özge Can Aran - Özcan Demirel, "Dördüncü Ve Beşinci Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Görüşleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (2013), 161.

51 Hatice Memişoğlu, "İlköğretim 4 Ve 5. Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 422.

Çalışmada yüksek değerli çocukların öz eleştiri yapabilme becerilerini kullanabildikleri tespit edilmiştir. Bu araştırma, okul yönetimi ve ilkökul öğretmeninin organize ettiği değer odaklı eğitim yaşantılarının öğrencilerin ahlaki kimlik oluşumunda ne kadar önemli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Öğrencilerdeki ahlaki kimlik olgunluk seviyesine geldiğinde sosyal sorumluluklar üzerinde daha kuvvetli etkiler bırakmıştır. Bu çalışmanın sonuçlarından ilkökul öğretmen ve yöneticilerinin planlamalarında değer odaklı yapılandırmacı yaklaşımlar sergilemelerinin ve bu tip kazanımlara odaklanmalarının değerler eğitimi çalışmalarında daha etkin sonuçlar almalarında etkili olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma, yüksek değerlere sahip öğrencilerin öğretmenleri kazanımın gerçekleşmesi için yaşantılara dökülmüş aktiviteler gerçekleştirdiğini göstermiştir. Okul genelindeki panolar ve diğer mekanların değer kazanımı için kullanılması, iş birliği içinde sonuca ulaşılması değerlerin okul kültürünün bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Değerler eğitimi okul kültürünün bir parçası olduğunda etkili sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Özellikle okulda yer alan her bir görevlinin ve toplumdaki diğer bireylerin rol modeli çocuklar üzerinde çok daha etkili sonuçlar ortaya çıkmasına katkı sağlamaktadır.⁵²

Değerleri kazandırmada sadece ders konuları ve sınıf etkinliklerinin yeterli olmadığı ve okulun bu iklimi destekleyici kültürüyle pozitif etkide bulunmasının değerleri kazanmada daha etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵³ Nitekim bir araştırma da değerlere dayalı okul yönetiminin okul kültürünü anlamlı düzeyde etkilediği ortaya konmuştur.⁵⁴ Her ne kadar bazı okullar değerleri benimsemiş çocuklara takdir edici davranışlarda bulunsa da bu gibi tekil yaklaşımlar yerine okul geneline yayılmış bir değer kültürünün oluşturulması önemsenmelidir. Bu kültürün bir gereği olarak değerler eğitimi bir plan dâhilinde gerçekleşmelidir. Nitekim Amerika’da okullarda uygulanan projeler sonucunda hem öğrenci ve personel davranışlarında değişimler gerçekleşmiş hem de okul kültürü gelişmiştir. Söz konusu çalışmada değerler eğitiminin amaçlarına ulaşması için toplumun tüm paydaşlarının katılımının sağlanması ve müfredat geliştirmenin önemi de vurgulanmaktadır.⁵⁵ Türkiye’de öğretmenlerin bireysel tercihlere göre çalışmalar yapmaları plansız düzenlenmelere işaret etmektedir. Okulda gerekli iklim oluşturulmadığında öğretmenlerin çoğunlukla telkin ve davranışlarıyla model olma şeklindeki öğrenme yaklaşımlarını tercih ettikleri ortaya çıkmaktadır.⁵⁶ Bununla birlikte uygulamalı değerler eğitimi çalışmaları özel çalışmalar halinde yapıldığında bu uygulamaların öğrenciler üzerinde daha etkili olduğu ve onlara olumlu nitelikler kazandırdığını ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır.⁵⁷ Bir çalışmada hem sınıf içerisinde hemde sınıf dışındaki örtük programın değerleri kazandırmada etkili olduğu ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilediği⁵⁸ tespit edilmiştir. Dolayısıyla okul kültürü ve okulun tüm çalışanlarının öğrencilere rol model olması bu anlamda büyük bir öneme sahiptir. Bununla birlikte değer kazanımlarında etkili olan tek unsur okul ya da öğretmen değildir. Değer kazanımında çocuğun ailesinin etkisi de bulunmaktadır.⁵⁹ Okul ve ailenin yanı sıra arkadaş çevresinin de değer kazanımında etkili olduğu görülmektedir. Yapılan bir çalışmada değer kazanımında etkili olan faktörler arasında aile

52 Onur Batmaz - Tolga Erdoğan, “Sınıf Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine Yönelik Görüşleri”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/6 (2019), 2689; Tuba Çengelci vd., “Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11 (2013), 41.

53 Hasan Meydan, “Okulda Değerler Eğitiminin Yeri Ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 103.

54 Zülfü Demirtaş - Meryem Ekmekyapar, “İlköğretim Okulu Yöneticilerinin Değerlere Dayalı Yönetim Uygulamalarının Okul Kültürüne Etkisi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 18/4 (2012), 539.

55 *Partnerships in Character Education State Pilot Projects, 1995–2001 Lessons Learned* (Washington, D.C.: U.S. Department of Education Office of Safe and Drug-Free Schools, 2008), 4-6.

56 Hakan Bayırlı vd., “Öğretmenlerin Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri: Afyonkarahisar Örneği”, *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2020), 884; Memişoğlu, “İlköğretim 4 Ve 5. Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri”, 406; Şefik Yaşar - Tuba Çengelci, “Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimine İlişkin Bir Durum Çalışması”, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 3/9 (2012), 16.

57 Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 27-32; Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 289-290; Kaymakcan - Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 193-195; Öznur Tulunay Ateş, “Türkiye’de Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğrencilere Kazandırılması İstenen Olumlu Özellikler Üzerindeki Etkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 50.

58 Mediha Sarı, *Demokratik Değerlerin Kazanımı Sürecinde Örtük Program: Düşük Ve Yüksek “Okul Yaşam Kalitesi”ne Sahip İki İlköğretim Okulunda Nitel Bir Çalışma* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 362.

59 Bayırlı vd., “Öğretmenlerin Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri: Afyonkarahisar Örneği”, 884.

ve öğretmenler yanı sıra arkadaşların da bulunduğu tespit edilmiştir.⁶⁰ Başka bir çalışmada ise aile ve öğretmenlerden sonra akrabaların model alındığı belirtilmiştir.⁶¹ Nitekim bu çalışmada da çocuklar değerleri ailelerinden ve yakınlarından öğrendiklerini yoğun bir şekilde ifade etmişlerdir. Değer kazanım sürecinin aileden başlayarak başta okul öncesi olmak üzere çocukların eğitim aldıkları süreç boyunca devam etmesi büyük önem taşımaktadır.

Çalışma sonucu elde edilen bulgular ışığında aşağıdaki önerileri sunmak mümkündür:

- Değerlerin kazandırılmasında kritik zamanların verimli bir şekilde değerlendirilmesi önemlidir. Bu sebeple değerler, okul öncesi dönemden başlayarak oyunlar ve çeşitli etkinliklerle çocuklara kazandırılmalı ve okul kültürüne yansımalıdır.
- MEB'in planlayacağı müfredat ile; sivil toplum örgütlerinin ise farklı destek unsurları ile bu sürece katkı sağlaması önerilmektedir.
- Kimlik kazanımı ve sosyal sorumluluk farkındalığının artmasında ilkokul yıllarındaki değer kazanımlarının önemli bir etken olduğu ortaya çıkmıştır. Bu kadar önemli bir konu sadece okul yöneticileri ve öğretmenlerin inisiyatifine bırakılmamalıdır. Eğitimin bütün paydaşları bu konuda üzerine düşeni yerine getirmelidir.
- Okullarda örgün eğitimin her seviyesinde haftada en az iki ders saatinde değerler eğitimine yer verilmesi önerilmektedir.

60 Tekin Çelikkaya - Osman Seyhan, "Değerlerin Kazanılmasındaki Etkili Faktörler Öğrenci Görüşleri", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/36 (2016), 176.

61 Yusuf İnel - Emrah Urhan, "Model Analizi Etkinliği: Ortaokul Öğrencileri Hangi Değerleri, Kimden Öğreniyor?", *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 2/1 (2018), 48.

KAYNAKÇA

- Aktepe, Vedat - Yalçınkaya, Elvan. "Okul Ortamında Değerler Eğitiminin Öğrenci Görüşlerine Göre Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2016), 19.
- Aladağ, Soner. "İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretiminde Değer Eğitimi Yaklaşımlarının Öğrencilerin Sorumluluk Değerini Bilişsel Düzeyde Kazanmalarına Etkisi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 161/161 (2012), 123-146.
- Altıntaş, Muhammed Esat. *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. Konya: d-egitim, 2016.
- Aquino, Karl vd. "A Grotesque and Dark Beauty: How Moral Identity and Mechanisms of Moral Disengagement Influence Cognitive and Emotional Reactions to War". *Journal of Experimental Social Psychology* 43/3 (2007), 385-392. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2006.05.013>
- Aslan, Rabia. *Öğretmen Görüşlerine Göre İlköğretim Birinci Basamaktaki Öğrencilerin Temel Bilgi, Beceri Ve Değerleri Kazanma Düzeyleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ateş, Öznur Tulunay. "Türkiye'de Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğrencilere Kazandırılması İstenen Olumlu Özellikler Üzerindeki Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 41-60.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2003.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Baskı., 2010.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Kavramsal Çerçeve: Karakter, Kişilik, Değer, Erdem, Ahlak, Huy, Mizaç VD." *Karakter, Değer ve Ahlak Eğitimi*. ed. Mehmet Zeki Aydın. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı., 2018.
- Balcı, Nalan. *İlköğretim 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değer Eğitiminin Etkililiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Başçı, Zeynep. *Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre İncelenmesi (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Batmaz, Onur - Erdoğan, Tolga. "Sınıf Öğretmenlerinin Değerler Eğitimine Yönelik Görüşleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/6 (2019), 2681-2692. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.3594>
- Bayırlı, Hakan vd. "Öğretmenlerin Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri: Afyonkarahisar Örneği". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2020), 865-894. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.8c.3s.5m>
- Blunch, Niels J. *Introduction to Structural Equation Modelling Using SPSS and AMOS*. Sage Publications, 2008. <https://methods.sagepub.com/book/intro-to-structural-equation-modelling-using-spss-amos>
- Can Aran, Özge - Demirel, Özcan. "Dördüncü Ve Beşinci Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimi Uygulamalarına İlişkin Görüşleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (2013), 151-168.
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi Ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış". *Journal of Turkish Studies* 9/2 (2014), 429-436. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6402>
- Civelek, Mustafa Emre. *Yapısal Eşitlik Modellemesi Metodolojisi*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2018.
- Cohen, Taya R. - Morse, Lily. "Moral Character: What It Is and What It Does". *Research in Organizational Behavior* 34 (2014), 43-61. <https://doi.org/10.1016/j.riob.2014.08.003>
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları Nicel ve Nitel Araştırmacının Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: EDAM Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Çağatay, Şefika Melike. *Öğretmen Görüşlerine Göre Karakter Eğitiminde Ve Karakter Gelişiminde Okulun Rolü*. Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çelikkaya, Tekin - Seyhan, Osman. "Değerlerin Kazanılmasındaki Etkili Faktörler Öğrenci Görüşleri". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/36 (2016), 167-192. <https://doi.org/10.31795/baunsobed.645221>
- Çengelci, Tuba vd. "Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11 (2013), 33-56.
- Demirtaş, Zülfü - Ekmekyapar, Meryem. "İlköğretim Okulu Yöneticilerinin Değerlere Dayalı Yönetim Uygulamalarının Okul Kültürüne Etkisi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 18/4 (2012), 523-544.
- Dereli-İman, Esra. "The Effect of the Values Education Programme on 5.5-6 Year Old Children's Social Development: Social Skills, Psycho-Social Development and Social Problem Solving Skills". *Educational Sciences: Theory & Practice* 14/1 (03 Mart 2014), 262-268. <https://doi.org/10.12738/estp.2014.1.1679>
- Dursun, Yunus - Kocagöz, Elif. "Yapısal Eşitlik Modellemesi Ve Regresyon: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 35 (2010), 1-17.
- Erikli, Sultan. *Development and Implementation of a Values Education Program for Pre-School Children*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Eroğlu, Ergün. *Toplam Kalite Yönetimi Uygulamalarının Yapısal Eşitlik Modeli Ile Analizi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

- Eryılmaz, Önder - Deveci, Handan. "Ortaokul Öğrencilerine Yönelik Sosyal Sorumluluk Ölçeği'nin Geliştirilmesi". *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/2 (2019), 751-792. <https://doi.org/10.29299/kefad.2019.20.02.008>
- Gürhan, Ethem - Çiftçi, Sabahattin. "İlkokullarda Uygulanan Değerler Eğitimi Uygulamalarının Yönetici Ve Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi (Konya-Selçuklu Örneği)". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 13 (2017), 230-247.
- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- İnel, Yusuf - Urhan, Emrah. "Model Analizi Etkinliği: Ortaokul Öğrencileri Hangi Değerleri, Kimden Öğreniyor?". *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 2/1 (2018), 44-51. <https://doi.org/10.29345/futvis.30>
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: DEM, 2014.
- Kline, Rex B. *Yapısal Eşitlik Modellemesinin İlkeleri Ve Uygulaması - Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019. https://www.nobelyayin.com/yapısal-esitlik-modellemesinin-ilkeleri-ve-uygulaması-principles-and-practice-of-structural-equation-modeling_15179.html
- Kök, Mehmet - Çakıcı, Arzu. "Çocuklar İçin Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/18 (2017), 711-730.
- Lickona, Thomas. "Eleven Principles of Effective Character Education". *Journal of Moral Education* 25/1 (01 Mart 1996), 93-100. <https://doi.org/10.1080/0305724960250110>
- Memişoğlu, Hatice. "İlköğretim 4 Ve 5. Sınıf Öğretmenlerinin Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 405-425. https://doi.org/10.9761/jasss_722
- Meydan, Hasan. *Akademide Değerler Eğitimi (Tezler ve Makaleler/1989-2017)*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2019.
- Meydan, Hasan. *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Meydan, Hasan. "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri Ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 93-108.
- Neslitürk, Seviye - Deniz, Mehmet Engin. "Anne Değerler Eğitimi Programının 5 - 6 Yaş Çocuklarının Sosyal Beceri Düzeylerine Etkisi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 4/4 (2014), 103-116. <https://doi.org/10.14527/pegegog.2014.024>
- Nucci, Larry vd. "Integrating Moral and Social Development Within Middle School Social Studies: A Social Cognitive Domain Approach". *Journal of Moral Education* 44/4 (2015), 479-496. <https://doi.org/10.1080/03057240.2015.1087391>
- Öksüz, Yücel. "11-12 Yaş Çocuklarının Değerleri Kazanım Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından Karşılaştırılması: Samsun-Lancashire Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/2 (2011), 61-78. https://doi.org/10.9761/jasss_160
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma Ve Değerlendirme Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı., 2018.
- Raykov, Tenco - Marcoulides, George A. *A First Course in Structural Equation Modeling*. United States of America: Routledge, 2012. <https://www.routledge.com/A-First-Course-in-Structural-Equation-Modeling/Raykov-Marcoulides/p/book/9780805855883>
- Sarı, Mediha. *Demokratik Değerlerin Kazanımı Sürecinde Örtük Program: Düşük Ve Yüksek "Okul Yaşam Kalitesi"ne Sahip İki İlköğretim Okulunda Nitel Bir Çalışma*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Sezer, Adem - Çoban, Okan. "Ortaokul Öğrencilerinin Sorumluluk Değeri Algıları". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 22-39.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Pearson Education, 5. Basım, 2007.
- Ulusoy, Kadir. "Değer Eğitimi: Davranışçı Ve Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Hazırlanan Tarih Programlarında Değer Aktarımı". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2010), 32-51.
- Weston, Rebecca - Gore, Paul A. "A Brief Guide to Structural Equation Modeling". *The Counseling Psychologist* 34/5 (2006), 719-751. <https://doi.org/10.1177/0011000006286345>
- Yaşar, Şefik - Çengelci, Tuba. "Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitimine İlişkin Bir Durum Çalışması". *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 3/9 (2012), 1-23.
- Yaşaroğlu, Cihat. "Hayat Bilgisi Dersi Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 8/7 (2013), 849-858.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.
- Yılmaz, Ferat - Yılmaz, Fatih. "Ahlaki Kimlik Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/4 (2015), 111-134. <https://doi.org/10.18026/cbusos.35372>
- "2010/53 sayılı Genelge (İlk Ders)". Erişim 08 Haziran 2022. <https://www.egitimmezvat.net/index.php/home/genelgeler/genelge-2000-2010/204-2010-53-sayili-genelge-i-ilk-ders>
- Partnerships in Character Education State Pilot Projects, 1995–2001 Lessons Learned*. Washington, D.C.: U.S. Department of Education Office of Safe and Drug-Free Schools, 2008. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED502099.pdf>

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the effects of the value-oriented education experiences of the students in primary school on their moral behavior in the secondary school period. The study was carried out with an explanatory sequential design, one of the mixed method designs. The main problem of the research is to explore how the children who received or did not receive values education in primary school are affected when they come to secondary school. For this purpose, a scale was applied to students in the last year of secondary school, and then interviews were conducted with students with high values as well as their teachers and school administrators.

In the survey results of the quantitative part of the study, moral identity was found to predict moral maturity significantly. According to the results of the survey, it is seen that students with high values refrain from lying and violating others' rights. Additionally, they try to act more kindly, they do not want to break anyone's heart, and they are sensitive to the environment. Qualitative research results also support this situation. The moral maturity acquired by the students predicted the level of social responsibility (H2 hypothesis). Moreover, the acquired moral identity had a positive effect on social responsibility with the effect of moral maturity. The results of high-value students revealed that the education they received in the past was internalized and reflected in symbols and echoed in their lives. These attitudes reveal that students have reached a level of moral maturity. Quantitative study findings demonstrate this. These students, who are respectful of the environment and aware of their responsibilities, have a high level of social sensitivity. Moral identity and moral maturity affect students' social responsibilities at a high level.

On the other hand, according to the results of the survey, it has been revealed that students with low moral values can lie, cannot abide by the right, have difficulty in being responsible, and try to look good in front of others, even though they try to be compassionate and environmentally sensitive. The moral identity, moral maturity and social responsibility levels of these students remained below the medium level. The values adopted at the highest level in the research were respect, compassion, sharing and environmental awareness. Fairness, reliability, self-worth, right of use, and courtesy values were adopted at medium and high levels, whereas responsibility, cleanliness, justice, and honesty values were internalized at a moderate level.

Interviews with primary school administrators and teachers of students who show moral values in their behaviors as gains reveal that schools and teachers who attach importance to values education were more effective in the moral behavior of students in their future lives. These statements of the teachers support the quantitative research results. At the same time, the study reveals that even though there was no formal values education in some schools, the individual teachers' giving importance to this education had a positive effect on the moral behavior of the students. As a result, students developed a moral identity. It has been observed that schools carrying out specific lessons on values education in their curricula and teachers who use the method of learning by living in accordance with the constructivist education approach are successful in acquiring values.

In the study, it was determined that high-value children were able to use their self-criticism skills. This research has revealed how important value-oriented educational experiences organized by the school administration and primary school teachers are in the formation of the moral identity of the students. When the moral identity of the students reached the maturity level, it had stronger effects on social responsibilities. From the results of this study, it was concluded that primary school teachers and administrators exhibiting value-oriented constructivist approaches in their planning and focusing on such gains will be effective in getting more effective results in values education studies.

The research reveals that teachers of students with high values carry out activities that are reflected in students' lives in order to achieve the outcome. The use of school-wide boards and other spaces for value acquisition and the achievement of results in cooperation show that values have become a part of school culture. Effective results emerge when values education is a part of school culture. Although some schools show appreciative behaviors to children who have adopted the values, it should be considered important to create a culture of values spread throughout the school instead of such singular approaches. As a requirement of this culture, values education should take place within a plan.

التيار الصوفي في البلاد التونسية
وموقفه من السلطة السياسية
خلال القرنين 15 و16م
TUNUS'TAKİ TASAVVUF AKIMI VE
15.YÜZYILDAN 16.YÜZYILA KADAR
İKTİDARLA İLİŞKİSİ

Metin ŞERİFOĞLU

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
metinzo1968@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5828-2157>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/05/2022 , **Accepted / Kabul Tarihi:** 5/10/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1116170>

التيار الصوفي في البلاد التونسية وموقفه من السلطة السياسية
خلال القرنين 15 و 16م
تلخيص:

يتناول هذا البحث مسألة التيار الصوفي التونسي وموقفه السياسية من السلطة في القرن 15م والقرن 16م. فالتيار الصوفي في تونس لم يكن تيارا تقليديا منعزلا عن الساحة المجتمعية والسياسية، بل كان تيارا فاعلا وحيويا. وكان يتمتع بسعة أفق، وبرؤية مختلفة تماما عن الطرق الصوفية التي ظهرت في المشرق العربي. غير أن هذا التيار الصوفي في تونس قد عرف منذ النصف الثاني للقرن 16م انقساما إلى شقين أساسيين: الأول التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل الذي اتجه أسلوب التهادن مع السلطة السياسية، وكان يتمتع بقدره على قراءة الأوضاع السياسية، وفهم خريطة التوازنات بشكل واقعي وشامل. بينما كان الشق الثاني المتمثل في التيار الصوفي السياسي الراديكالي لا يملك آليات تحليل وقراءة صحيحة لمجريات الأحداث، سواء في تونس أو في منطقة شمال إفريقيا، ولذلك دخل في صراع مع السلطة السياسية القائمة، بل دفع في اتجاه تأسيس كيان سياسي مستقل عن مركز الدولة، الأمر الذي أدخله في صراع مع عدة جهات متعددة. لقد كانت تجربة الطريقة الغريانية تمثل التيار الأول، وقد نجحت في تحقيق مكاسب لها، وحافظت على استمراريتها بتحالفها مع العثمانيين، بينما سقطت الطريقة الشابية التي تمثل التيار الثاني في فكرة التصادم مع السلطة ومع القوى الفاعلة في المنطقة، خصوصا العثمانيين.

الكلمات المفاتيح: التصوف، تونس، العثمانيون، الطريقة الغريانية، الطريقة الشابية، الحفصيون.

SUFI MOVEMENT IN TUNISIA AND ITS RELATIONSHIP WITH POWER FROM THE 15TH TO THE 16TH CENTURIES

ABSTRACT

This research deals with the issue of the Tunisian Sufi movement and its political stance towards Power in the fifteenth and sixteenth centuries. The Sufi movement in Tunisia was not traditionally isolated from the social and political arena, but rather an active and dynamic current. It had a broad horizon and visions completely different from the Sufi styles that appeared in the Arab East. However, it is widely known that this Sufi movement in Tunisia has known a split into two main groups since the second half of the sixteenth century: The first is the Sufi social current, which relied on a policy of appeasement with the political authority, and had the ability to read the political situation, and to understand the map of balances realistically and comprehensively. The second section is represented by the radical political mystical current, which did not have the mechanisms of analysis and the ability to correctly read the course of events, whether in Tunisia or in the North African region, and thus it conflicted with the political authority in various front lines, and intended to establish a political entity, independent of the center of the state. Representing the first movement of Sufism, the Giryani sect succeeded in gaining and maintaining its continuity through alliance with the Ottomans. The Shâbbiyye sect, which represents the second Sufi movement, had a policy of conflict with the central authority and the active powers in the region, especially with the Ottomans.

Keywords: Sufism, Tunisia, The Ottomans, The Gharianite Order, The Shabiya Order, The Hafids.

مقدمة:

إن الحديث عن التصوف والطرق الصوفية بالبلاد التونسية مازال يحتاج إلى المزيد من التأمل والتعمق والتحليل، خصوصا من ناحية التحليل التاريخي. ذلك أن أغلب الدراسات التاريخية التي تناولت هذه المسألة ركزت في تحليلها على البعد الفكري والشعائري الذي كانت تتميز به هذه الطرق الصوفية. كما أن هذه الدراسات اهتمت بشكل موسع بدراسة الطرق الصوفية في فترة التاريخ الوسيط ودخول التصوف إلى شمال إفريقيا عموما، وإلى تونس خصوصا، بعد ظهوره في منطقة المشرق العربي. إلا أن دراسة الطرق الصوفية في العصر الحديث وموقفها تجاه السلطة السياسية لم تنل حظها أكثر من البحث والتحليل. ذلك أن الحركة الصوفية قد اكتسبت أهمية كبرى في المنطقة المغاربية، ولعبت دورا بارزا في التوعية الدينية لدى سكان المنطقة، والارتقاء بالجانب الروحي لديهم، وتهذيب نفوسهم، وزرع ثقافة حب الله بينهم. كما عملت هذه الطرق على تقديم خدمات ومساعدات اجتماعية إلى الفقراء والمعوزين، وأصبحت الزوايا الصوفية ملاذا يهرع إليه الفقراء والمساكين عندما تشتد بهم ظروف الحياة القاسية.

من جهة أخرى كانت هذه الطرق الصوفية عامل توحيد واستقرار لكل شعوب المنطقة. فقد كانت أغلب الطرق الصوفية منتشرة في منطقة شمال إفريقيا، وكانت امتدادا لبعضها البعض. وكانت تتفاعل مع بعضها، وتتوحد عند الأزمات أو ظهور الحروب و الآفات والأمراض والأوبئة. لذلك أدركت السلطات في العهد الحفصي دور هذه الطرق في تحقيق الاستقرار السلمي الاجتماعي، وعملت على تشجيعها، وسمحت لها بالنشاط وإنشاء الزوايا في كامل تراب البلاد التونسية. وكانت تونس في العهد الحفصي، خصوصا في القرن 15م تعيش حيوية وانتعاشة اقتصادية وحركة فكرية مهمة، شجع عليها الحكام الحفصيون، لاسيما في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز الذي حكم إلى سنة 1534م، حيث ظهر علماء أجلاء وزهاد مثل الشيخ الدباغ والشيخ ابن ناجي، وكذلك ظهر ابن خلدون صاحب كتاب العبر ومؤسس علم الاجتماع. وقد لعب هؤلاء العلماء والصلحاء دورا كبيرا في نشر الفكر الصوفي، خصوصا الطريقة الشاذلية التي شجع عليها الحكام الحفصيون وأعجبوا بها، وسمحوا لأتباعها بممارسة أنشطتهم الدينية لنشر التصوف والارتقاء بالوعي الروحي والأخلاقي للمجتمع التونسي في تلك الفترة التاريخية. كما عرفت البلاد التونسية في عهد الحاكم الحفصي أبي عمرو عثمان حالة استقرار وازدهار امتدت إلى سنة 1488م، حيث ازدادت فيها أنشطة الطرق الصوفية، وتوسعت في مناطق شاسعة داخل البلاد التونسية. وأصبحت لبعض هذه الطرق أملاك وعقارات، كذلك انتشرت الزوايا الصوفية في العديد من المناطق، ولعبت دورا مهما في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي فضلا عن دورها في نشر العلم والمعرفة.

وبشكل عام كانت ظاهرة التصوف في تونس ظاهرة معقدة ومتشابكة في مسار تشكلها التاريخي، خصوصا مع بداية القرن 15 إلى نهاية القرن 16م. فقد انتقلت ظاهرة التصوف من بعدها الفردي لتتشكل في إطار طرق صوفية تنشط داخل المجتمع، ثم تطورت بعد ذلك لتصبح في القرن 16م حركات صوفية سياسية تلعب دورا سياسيا، وتتفاعل مع السلطات وفق الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وقد تراوحت العلاقة بين الطرق الصوفية والسلطة في تونس بين المهادنة حينما والتصادم أحيانا أخرى، وذلك بسبب الظروف السياسية التي حدثت في تونس، وكان لها التأثير الكبير على مساحات حرية التحرك والنشاط لهذه الطرق الصوفية. وفي ظل التغيرات الجيوسياسية التي بدأت تشهدها تونس ومنطقة المغرب العربي منذ بداية القرن 16 عرف التيار الصوفي تحولات جذرية ارتبطت بشكل عام بما يجري في المنطقة. وقد تمثلت هذه التغيرات خصوصا في ضعف الدولة الحفصية، ودخول تونس في مرحلة عدم استقرار سياسي واجتماعي، كما شهدت منطقة المغرب العربي تحولات في خريطة التوازنات تمثلت في الصراع العثماني الإسباني على كامل المنطقة. وقد أثرت هذه الظروف الداخلية والخارجية على التيار الصوفي في تونس بشكل مباشر. ونتج عن ذلك انقسامه إلى شقين كبيرين: الأول التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل، وكان يتميز بمهادنة السلطة السياسية وعدم الدخول معها في صدام، أما التيار الثاني فقد تمثل في التيار الصوفي السياسي الراديكالي الذي دخل في صراع كبير مع الدولة الحفصية ومع العثمانيين فيما بعد، وهو ما سنقوم بتحليله في هذا البحث التحليلي.

ومن هذا المنطلق نحاول في هذا البحث دراسة ظاهرة التصوف في تونس خلال العهدين الحفصي والعثماني من بداية النصف الثاني للقرن 15م إلى نهاية القرن 16م. حيث سنقوم بتقديم قراءة تاريخية للطرق الصوفية في تونس، وفهم طبيعة علاقتها مع السلطة السياسية في البلاد التونسية في تلك الفترة التاريخية، من أجل معرفة مدى تأثير هذه الطرق في المجتمع التونسي وفي الفعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وسنحاول رصد أهم المناطق التي توزعت فيها هذه الطرق الصوفية على مختلف انتماءاتها. كما سنحاول فهم أسباب التحولات الجذرية التي شهدتها التيار الصوفي في تونس ومعرفة أهم مكوناته وانقساماته ومواقفه من التغيرات الجيوسياسية التي شهدتها البلاد التونسية ومنطقة المغرب العربي خلال القرن 16م، وانعكساتها على التيار الصوفي التونسي ومآلاته بشكل عام.

1. أهم الطرق الصوفية التي وجدت في البلاد التونسية خلال النصف الثاني من القرن 15:

تعد الطريقة القادرية الطريقة الأصلية الأم التي ساهمت في ظهور الطرق الصوفية منذ دخولها إلى البلاد التونسية في القرن 13م على يد الشيخ أبي مدين شعيب، بعد العودة من رحلته من المشرق العربي، حيث تلقى تعاليم الطريقة القادرية بشكل مباشر على يد شيخها المؤسس عبد القادر الجيلاني. ثم تفرعت هذه الطريقة فيما بعد إلى عدة طرق صوفية أخرى¹. وقد وجدت هذه الطرق الصوفية وشيوخها مناخات في زمن الدولة الحفصية على الانتشار في مناطق مختلفة من الجغرافية التونسية، من شمالها إلى جنوبها، وظهرت عدة زوايا وتكايا تأسست عن طريق هؤلاء الشيوخ والدعاة والزهاد. وبدأت تظهر في البلاد عدة طرق صوفية تفرعت عنها طرق أخرى أصيلة، وظلت

¹ محمد البهلي النبال، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي (تونس: مكتبة النجاح، 1965)، 321.

مرتبطة معها في المفهوم الفكري والفلسفي للطريقة، وإن كانت قد اختلفت معها في بعض الأوراد التي وضعها بعض الشيوخ المؤسسين². ويمكن القول إن الطرق الصوفية في تونس خلال النصف الثاني من القرن 15م كانت تتشكل من طرق صوفية أصلية وطرق صوفية فرعية، ولعله من المفيد ذكر بعض هذه الطرق بشقيها الأصلي والفرعي في الجدول التالي:

1.1 الطريقة القادرية:

هي الطريقة الأم الأصلية التي كان لها انتشار كبير في البلاد التونسية خلال القرن 15 و 16م، وقد تفرعت عنها طرق أخرى كما هو مبين في الجدول التالي:

الطريقة الأصلية	تاريخ دخولها إلى تونس	الطرق الصوفية المتفرعة عنها
الطريقة القادرية	تعود هذه الطريقة إلى مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني أو الكيلاني البغدادي الذي عاش في بغداد ما بين القرن 11 و 12م، وأسس هذه الطريقة ³ . وقد دخلت إلى البلاد التونسية خلال القرن 12م عن طريق الشيخ أبي مدين شعيب الذي تلقاها من الشيخ عبد القادر مباشرة، ثم نشرها في أماكن واسعة من تونس وباقي منطقة المغرب الإسلامي ⁴ .	لعل أهم الطرق التي تفرعت عن الطريقة القادرية بعد ظهورها في البلاد التونسية كالتالي: 1- الطريقة الشاذلية: تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي المغربي الأصل، والذي انتسب إلى الطريقة القادرية، ثم قام بنشرها في تونس خلال القرن 13م ⁵ ، وقد لاقت رواجاً واسعاً بين أهل تونس بداية من العهد الحفصي ⁶ ، وتفرعت عنها طرق أخرى. 2- الطريقة الشاذلية: تنسب إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي في النصف الثاني من القرن 15م ⁷ . وقد لعبت هذه الطريقة دوراً بارزاً في التاريخ السياسي التونسي في تلك الفترة. 4- الطريقة الجزولية: نسبة إلى الشيخ الرياني الإمام أبي عبد الله الجزولي المغربي الذي أسس طريقته بداية من النصف الثاني من القرن 15م، وهي متفرعة عن الطريقة الشاذلية ⁸ . 5- الطريقة العيساوية: تنسب إلى مؤسسها الشيخ محمد بن عيسى، وقد ظهرت في النصف الثاني من القرن 16م ⁹ .

2.1 الطريقة التيجانية:

هي طريقة أصلية لم تتفرع عن أي طريقة أخرى، وقد أسسها الشيخ أحمد التيجاني في القرن 18م بالجزائر، ثم انتشرت بعد ذلك في العديد من مناطق الجزائر وفي تونس والمغرب الأقصى¹⁰. وقد انتشرت في العديد من المناطق التونسية عن طريق الشيخ إبراهيم الرياحي الذي تأثر بها عندما زار المغرب الأقصى، فجلبها إلى تونس، ونشرها وأصبح لها مريدون كثر وعدة زوايا منتشرة في البلاد التونسية خلال القرن 19م.

3.1 الطريقة الخلوئية:

² النبال، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، 321-324.

³ جمال الدين فالج الكيلاني، جغرافية الباز الأشهب - قراءة ثانية في سيرة الشيخ عبد القادر الكيلاني (المغرب: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2014)، 14.

⁴ النبال، الحقيقة التاريخية، 321.

⁵ خالد بن ناصر العتيبي، الطريقة الشاذلية عرض ونقد (الرياض: مكتبة الرشد، 2011)، 66/1-74.

⁶ التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (تونس: منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992)، 45/2-46.

⁷ علي الشابي، العارف بالله أحمد بن مخلوف الشاذلي وفلسفته الصوفية (تونس: الدار التونسية للنشر، 1979)، 17-29.

⁸ خير الدين الزركلي، كتاب الأعلام - الجزوي (بيروت دار العلم للملايين، 2002)، 151/6.

⁹ Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXIV/ 131-136.

¹⁰ زيزاح سعيدة، "الطريق التيجانية النشأة والتطور"، مجلة العلوم الاجتماعية 9 (نوفمبر 2014)، 72-87.

ظهرت هذه الطريقة في خراسان بإيران خلال النصف الثاني من القرن 15م عن طريق مؤسسها الشيخ عمر الخلوواتي الذي عرف بعزلته و خلوته. لم تعرف البلاد التونسية انتشاراً لهذه الطريقة باسمها الأصلية، وإنما عرفت انتشاراً بطريقة تفرعت عنها وهي الطريقة الرحمانية التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الرحمن الذي أخذ اسمها من اسمه¹¹.

من ناحية أخرى نلاحظ من خلال الجدول البياني الأول للطريقة القادرية أن جل الطرق التي تفرعت عنها قد تأسست في بلاد المغرب الأقصى، ثم دخلت إلى تونس، إما عن طريق مؤسسها مثل الشيخ أبي الحسن الشاذلي الذي ولد في المغرب وانتسب إلى الطريقة المشيشية القادرية، ثم جاء إلى تونس، وأسس الطريقة الشاذلية خلال القرن 13م، ثم انتشرت الطريقة بعد ذلك في البلاد التونسية، وأصبحت تونس مركزاً لهذه الطريقة حتى يومنا هذا¹². كذلك نجد الطريقة العيساوية التي تأسست في الجزائر من قبل الشيخ محمد بن عيسى، ثم انتشرت بعد ذلك في البلاد التونسية، وكذلك الطريقة التيجانية التي تأسست هي أيضاً في الجزائر، ثم انتشرت بعد ذلك في تونس¹³. وهنا يجعلنا نفهم أن حركة التصوف في بلاد المغرب الإسلامي كانت مرتبطة ببعضها البعض، وكانت هذه الطرق تنشط فيما بينها، ويوجد بينها تواصل فكري وطقوسي مشترك، تتجاوز مسألة الحدود والانتماءات القطرية أو القبلية أو العرقية أو المذهبية. ولعل ما ساعد على انتشار هذه الطرق يعود بالدرجة الأولى إلى حالة التناغم والانسجام المذهبي والعرقى في منطقة المغرب الإسلامي التي لا توجد فيها عرقيات كثيرة أو مذاهب فقهية متعددة أو أديان مختلفة. فقد كان المذهب المالكي هو المذهب الأكثر شيوعاً في منطقة الغرب الإسلامي، كما كان هناك العرب والبربر، وكذلك كان الإسلام هو الدين الأكثر انتشاراً في المنطقة، الأمر الذي ساعد على انتشار هذه الطرق الصوفية، خصوصاً الطريقة القادرية وما تفرع عنها من طرق أخرى، تشابهت جميعها في العديد من مناطق الغرب الإسلامي¹⁴.

2. الدور الاجتماعي والسياسي للطرق الصوفية في تونس في القرنين 15م و16م:

لئن كان الهدف المركزي من ظهور الطرق الصوفية هو الارتقاء بالإنسان المسلم وبالعالم الروحي، وتقريبه من ربه، واعتزال الدنيا وملذاتها، والتفرغ لعبادة الله وحده، إلا أن هذه الطرق الصوفية لم تولد خارج رحم المجتمع، بل كانت نتاجاً لظروف اجتماعية مرت بها الشعوب، وظهرت بسببها هذه الطرق الصوفية¹⁵. لذلك فإن العلاقة بين المجتمع والطرق الصوفية علاقة تامة لا يمكن فصلها عن بعضهما البعض، وذلك بسبب قاعدة التأثير والتأثر. وقد نتج عن هذا التماهي بينهما أن تحولت الطرق الصوفية إلى تيار اجتماعي، وأصبحت تلعب دوراً اجتماعياً مهماً، يتفاعل مع هموم المجتمع، ويحاول أن يقدم له المساعدات الضرورية أثناء ظهور الأزمات الاجتماعية كالمجاعات والأوبئة والزلازل والحروب وغيرها. وكانت قاعدة التكافل الاجتماعي هي المنطلق الذي يحرك نشاط هذه الطرق الصوفية. وكانت الزوايا إحدى المؤسسات التي أسستها الطرق الصوفية للقيام بهذا الدور الاجتماعي¹⁶. غير أنه من المفيد الإشارة هنا إلى أن هذه الطرق الصوفية لم تتوقف فحسب عند القيام بدور اجتماعي، بل تعدت إلى القيام بأدوار سياسية مهمة، باعتبارها تعيش تحت ظل دولة لها قوانينها ومشاكلها السياسية داخلياً وخارجياً. وقد ساهمت هذه الطرق الصوفية في حماية تونس وكل المنطقة من التهديدات الداخلية والخارجية، ولعبت دوراً بارزاً في تحقيق الأمن والسلم الاجتماعي. وقد تجلّت هذه الأدوار السياسية من خلال الرباطات التي تعد أهم المؤسسات التي أسسها شيوخ الطرق الصوفية لحراسة البلاد التونسية من الهجمات الصليبية التي كانت تهددها خلال القرنين 15 و16م. كما مثلت هذه الرباطات إلى جانب الزوايا دوراً في حماية الناس من كل المخاطر الداخلية في عصر الفتن السياسية والصراعات على العرش في أواخر العهد الحفصي وبداية العهد العثماني¹⁷. ويمكن اختزال الأدوار الاجتماعية والسياسية للطرق الصوفية فيما يلي:

2. 1. مظاهر الدور الاجتماعي للطرق الصوفية في تونس:

شهدت تونس والمنطقة المغاربية بشكل عام بداية من القرن 15م تغيرات سياسية واقتصادية، أثرت بشكل كبير على بنية المجتمع التونسي الذي بدأ يشهد تنوعاً في تركيبته السكانية، خصوصاً بعد وفود عدد كبير من اللاجئين الأندلسيين من المسلمين واليهود. كما كان للأوضاع الاقتصادية المتردية في تونس بداية القرن 16م تأثيراً كبيراً على الطبقات الاجتماعية الفقيرة والمعوزة، حيث ارتفعت نسبة الفقر، وازدادت حالة الناس سوءاً، وارتفعت الأسعار، وانعدم الغذاء، وابتدت هذه الطبقات ضحية للمجاعات والأمراض والأوبئة. وكان ذلك نتاجاً لضعف الدولة الحفصية في الربع الثاني من القرن 16م¹⁸. أمام هذه الأوضاع الاجتماعية السيئة برز دور الطرق الصوفية،

¹¹ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XV/ 393-395.

¹² العتبي، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، 66-74.

¹³ زيزاح سعيدة، "الطريق التيجانية: النشأة والتطور"، 72-87.

¹⁴ أبو إسحاق إبراهيم الأصبغري، المسالك والممالك، تحق. محمد جابر عبد العال (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2004)، 37.

¹⁵ أحمد أمين، ضحى الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 86-102.

¹⁶ العتبي، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، 66-74.

¹⁷ Ömer Dilmen, "Afrika Tasavvuf Araştırmaları Kadir Özköse", *Turkish Academic Research Review* 6/2 (2021), 813-826.

¹⁸ توفيق البشروش، جمهورية الدايات في تونس 1591-1675 (تونس: مجموعة أيام الناس، د.ت)، 27-28.

خصوصاً الطريقة الشاذلية والقادرية والتيجانية في تقديم المساعدات الضرورية لهذه الطبقات الفقيرة، وتقديم الغذاء والدواء والعلاج. وتحولت الزوايا الصوفية إلى ملجأ للفقراء والمعوزين، يأكلون فيها ويتلقون التربية الروحية. ولعل من أهم مظاهر الدور الاجتماعي الذي لعبته الطرق الصوفية من خلال الزوايا نذكرها باختصار فيما يلي:

- تعزيز مسألة الترابط والأخوة الاجتماعية، انطلاقاً من المرجعية الإسلامية التي تقول بأن كل المؤمنين إخوة. وقد ساهم هذا المبدأ في ردم الهوة الشاسعة بين الأغنياء والفقراء، وأقبل الأغنياء على تقديم المساعدات للزوايا، من أجل التكفل بإطعام العائلات الفقيرة. ولقد نجحت الطرق الصوفية خلال أزمات القرن 16م في استقطاب العديد من الفئات الاجتماعية المختلفة عبر مبدأ الأخوة في الإسلام¹⁹.

- إصلاح الخلافات بين أفراد المجتمع: حيث لعبت الطرق الصوفية عبر الزوايا دوراً مهماً في القضاء على الخلافات بين أفراد المجتمع والإصلاح بينهم، خصوصاً الخلافات التي كانت تقع بين القبائل في البلاد التونسية، والتي كانت تنتج عنها حروب ونزاعات وقتال، تؤدي إلى سقوط عدد كبير من الضحايا، وتؤثر على أمن واستقرار بعض المناطق. لذلك كانت الزاوية هي المؤسسة المجتمعية الوحيدة عبر شيخ الطريقة التي تتدخل لإطفاء نار الفتنة والحرب بين هذه القبائل²⁰.

- نشر مبدأ التكافل الاجتماعي: اهتمت الطرق الصوفية في كامل البلاد التونسية خلال القرن 16م بمبدأ التكافل الاجتماعي، وجعلته أحد أهم المرتكزات الأساسية في أنشطتها الاجتماعية، وكانت الزوايا هي الفضاء الاجتماعي الواسع الذي يحتضن كل الطبقات الاجتماعية، دون أي تفرقة وتمييز. وهذا يعكس مدى انفتاح هذه الطرق على كافة أبناء وشرائح المجتمع التونسي، والسعي إلى تقديم المساعدة إليهم، وتربيتهم تربية روحية، ومنحهم الأمان الروحي من خلال مبدأ التكافل الاجتماعي، حتى أصبح الفرد القادم إلى الزاوية يشعر أن له سنداً يكفله ويقدم له المساعدات اللازمة²¹. والحقيقة فإن مبدأ التكافل الاجتماعي كان أحد المبادئ العملية الفعالة في معالجة مشاكل الناس وهمومهم، خصوصاً في تلك الفترة التي انتشرت فيها الأوبئة والمجاعات والزلازل والفتن السياسية، وانعدام الغذاء، لاسيما في المناطق الريفية التي عرفت جفافاً وقحطاً، أدى إلى موت المواشي وانعدام الأنشطة الفلاحية، وانتشرت المجاعة. فكان مبدأ التكافل الاجتماعي هو السلوك الاجتماعي الأكثر فاعلية في التخفيف من معاناة الناس، حيث لعب علماء الصوفية وشيوخهم دوراً بارزاً في نشر هذا المبدأ، وترسيخه بين أفراد المجتمع التونسي بداية من القرن 14م، وتعزز أكثر في القرن 16م²².

وعموماً يمكن الإشارة إلى أن الطرق الصوفية في تونس وفي المنطقة المغاربية، وبغض النظر عن جملة الأفكار والمعتقدات الخاطئة والحرفات التي كانت تؤمن بها بعض الطرق الصوفية، وهيمنة سلطة الشيخ عليها، إلا أن هذه الطرق كانت أكثر القوى الاجتماعية الفاعلة داخل المجتمع التونسي، وكانت الزوايا أحد أهم الملاذات التي تأوي إليها جميع الطبقات الاجتماعية خلال الأزمات التي تعرضت لها البلاد التونسية، مثل: المجاعات والزلازل والأوبئة ومختلف الآفات الاجتماعية التي عصفت بتونس من القرن 15م إلى القرن 16م وحتى القرن 20م. ولم تكن الزاوية مكاناً للتعبد الروحي أو تعلم القرآن ومختلف العلوم الشرعية فحسب، بل كانت أيضاً مؤسسة مجتمعية تتفاعل مع المجتمع التونسي ومختلف مشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية²³.

2. 2. مظاهر الدور السياسي للطرق الصوفية في تونس:

لم تكن الطرق الصوفية معزولة عما يجري من أحداث سياسية في البلاد التونسية وفي المنطقة المغاربية عموماً، لذلك فقد تأثرت هي بدورها بهذه الأحداث، ووجدت نفسها مجبرة على الانخراط في الممارسة السياسية إلى حد ما، وذلك بسبب الإكراهات الواقعية التي فرضت عليها، والتي تأثر بها المجتمع التونسي الذي تعتبر مختلف شرائحه القاعدة الأساسية لهذه الطرق. كما أن هذه الطرق وجدت نفسها مضطرة إلى تعديل جملة من الفئات التي انطلقت من أجلها في البداية وهي رفض الانخراط في العمل السياسي وعدم الاقتراب من السلطة ومن الحكام. ويمكن القول إن الدور السياسي الذي لعبته هذه الطرق الصوفية منذ نهاية القرن 15م يعود بالأساس إلى التهديدات الخارجية التي تهدد أمن تونس واستقرارها، وبعد التوسع الصليبي الإسباني في تونس أحد أكبر التهديدات التي دفعت الطرق الصوفية إلى الوقوف إلى جانب السلطة الحفصية لمقاومته والدفاع عن البلاد ومقدساتها²⁴. كما إن هذه الطرق لعبت دوراً مهماً في تحقيق الأمن والاستقرار السياسي من خلال تعاونها مع السلطات الحفصية التي أدركت أهمية الطرق الصوفية في تحقيق الأمن الاجتماعي والتصدي للحروب القبلية الداخلية، خصوصاً بعض القبائل التي تعارض السلطات الحفصية وترفض هيمنة المركز عليها²⁵. ولعل من أهم مظاهر الفعل السياسي للطرق الصوفية، نذكر ما يلي:

- حراسة السواحل التونسية من التهديدات الخارجية: لئن كانت الزاوية تعبر عن البعد الاجتماعي للطرق الصوفية، وتترجم أبعادها المختلفة فيه، فإن الروابط تعد أحد أهم المؤسسات التي أنشئت للتعبير عن الفعل السياسي للطرق الصوفية، وحماية البلاد من كل المخاطر الخارجية خلال القرن 15م و16م. فالروابط أسس في البداية

¹⁹ ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الفترة الحديثة والمعاصرة (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988)، 2/ 130.

²⁰ عمار هلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1982)، 135.

²¹ ابن عسكرو الشنفشاوي، دوحة الناشر، تحق، محمد حجي (الدار البيضاء: منشورات التراث الثقافي المغربي، 2003)، 67.

²² ابن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقيير (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965)، 109.

²³ أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، تحقيق. خير الدين شنترة (الجزائر: دار كردادة، 2012)، 268/2-270.

²⁴ إبراهيم حركات، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 1994)، 46.

²⁵ إبراهيم حركات، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، 46.

بهدف التبعد والترقية الروحية، وتعلم العلوم الدينية، وحفظ القرآن الكريم، إلا أن الرباط حمل فيما بعد بُعداً سياسياً وعسكرياً، وتولى مهمة حماية البلاد من المخاطر وهجمات الصليبيين التي تهدد البلاد التونسية من جهة السواحل²⁶. ولذلك فقد قام العديد من العلماء الصوفيين بإنشاء رباطات في العديد من المدن مثل: رباط سوسة، ورباط المنستير، ورباط صفاقس، ورباط بنزرت وغيرها من الرباطات. وكانت هذه كلها مدناً تقع على السواحل التونسية، وكانت تتعرض لهجمات عديدة من قبل النورمان، ثم بعد ذلك من قبل الإسبان الذين استطاعوا خلال القرن 16م السيطرة على عدة مناطق، وبنوا عليها قلاعاً، شكلت تحديداً مباشراً لأمن واستقرار البلاد التونسية²⁷. لذلك عملت الطرق الصوفية على الاستفادة من الرباط لمواجهة هذه التهديدات، بل كانت منطلقاً لشن هجومات على قواعد الإسبان وقلاعهم²⁸. وبغض النظر عن الفرق بين الرباط والزوايا فإن كليهما يشتركان في المرجعية الصوفية، رغم الاختلاف في جملة السلوكيات والنشاطات. لقد استفادت السلطات الحفصية، ومن بعدها السلطات العثمانية من الرباطات في الصراع الدائر بين العثمانيين والإسبان، فقد لعبت الطرق الصوفية دوراً بارزاً في هذا الصراع. وقد كانت هذه الطرق تدرك أن دورها ليس من الممارسة السياسية، وإنما من باب الدفاع عن البلاد، وتحقيق الاستقرار فيها، والمساهمة في مواجهة أي خطر يتهدد بها²⁹.

- تحقيق الأمن الداخلي: ساهمت الطرق الصوفية في تحقيق الأمن الداخلي عبر السلطة المطلقة لشيخ الطريقة، وهيمنة نفوذ الزوايا في مناطق واسعة من البلاد التونسية. وكانت الصراعات القبلية أحد أهم المخاطر التي تسبب في زعزعة أمن البلاد واستقرارها. وقد أدركت السلطة الحفصية أهمية هذا الدور السياسي للطرق الصوفية، فقدمت لها الدعم، وسمحت لها بممارسة أنشطتها الدعوية في مختلف مناطق البلاد التونسية، كما سمحت لها بفتح الزوايا من أجل تحقيق الاستقرار السياسي في البلاد³⁰. وقد تعامل العثمانيون عندما دخلوا إلى تونس بنفس الأسلوب، وعقدوا تحالفات مع هذه الطرق الصوفية، وقدموا لها المساعدات حتى تستطيع أن تركز نفوذها في تونس وفي كامل منطقة شمال إفريقيا. ورغم ظهور اختلافات بين بعض الطرق الصوفية مع العثمانيين خلال القرن 16م مثل الطريقة الشاذلية إلا أن العثمانيين بشكل عام عرفوا كيف يحتون أغلب الطرق الصوفية، والاستفادة من دورها الفعال في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي³¹.

3. السياق التاريخي الذي تشكل فيه التيار الصوفي في تونس خلال ق 15 وق 16:

لا شك أن التصوف والطرق الصوفية هي ظاهرة منتشرة داخل المجتمع، وبالتالي متعرضة إلى التأثير بما يطرأ على واقع هذا المجتمع من متغيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية. ومثلما ساهمت المتغيرات السياسية والاجتماعية في ظهور مسألة التصوف بالشرق العربي، فإن التصوف في تونس وفي منطقة المغرب الإسلامي قد تأثر أيضاً بالظروف السياسية والاجتماعية التي ساهمت في انتشاره داخل المجتمع التونسي. وإذا أردنا أن نتحدث عن الظروف السياسية التي ظهرت في تونس خلال القرن 15 فإنه يمكن القول إن الأوضاع السياسية كانت مرتبطة بشكل مباشر بطبيعة المتغيرات التي حدثت في منطقة المغرب الإسلامي التي شهدت هي بدورها حالة انقسامات سياسية حادة وصراعات على السلطة، خصوصاً في منطقة الأندلس التي سيطر عليها الإسبان، وكذلك شهدت منطقة المغرب الأقصى صراعاً بين الموحديين والمرينيين الذين انتصروا وشكلوا دولة لهم سنة 1269م³².

وكانت تونس في تلك الفترة تعيش تحت الحكم الحفصي، حيث شهدت في بداية القرن 15م حيوية وانتعاشة اقتصادية وحركة فكرية مهمة، شجع عليها الحكام الحفصيون، خصوصاً في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز الذي حكم إلى حدود سنة 1534م³³. فقد ظهر علماء أجلاء وزهاد مثل: الشيخ الدباغ والشيخ ابن ناجي، وكذلك ظهر ابن خلدون صاحب كتاب العبر ومؤسس علم الاجتماع. وقد لعب هؤلاء العلماء والصلحاء دوراً كبيراً في نشر الفكر الصوفي، خصوصاً الطريقة الشاذلية التي شجع عليها الحكام الحفصيون وأعجبوا بها، وسمحوا لأتباعها بممارسة أنشطتهم الدينية لنشر التصوف والارتقاء بالوعي الروحي والأخلاقي للمجتمع التونسي في تلك الفترة التاريخية القلقة. كما عرفت البلاد التونسية في عهد الحاكم الحفصي أبي عمرو عثمان حالة استقرار وازدهار امتدت إلى سنة 1488م، حيث ازدادت فيها أنشطة الطرق الصوفية، وتوسعت في مناطق شاسعة داخل البلاد التونسية. وأصبحت لبعض هذه الطرق أملاك وعقارات داخل العديد من المدن التونسية³⁴.

وقد كان الحفصيون يدركون أهمية الطرق الصوفية في تحقيق الاستقرار وفي الحفاظ على سلطتهم. كما شهد العهد الحفصي قدوم علماء لاجئين من الأندلس بعد سقوط غرناطة، وقيام الإسبان بسياسة تطهير ديني للمسلمين وقتل العلماء وتشريدتهم، حيث استفادت الساحة الدينية والفكرية في تونس من علماء التصوف القادمين من

²⁶ محمد المازوني، رباط تيط من التأسيس إلى ظهور الحركة الجازولية الرباطات في تاريخ المغرب (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، 267-269.

²⁷ Ömer Dilmen, "Afrika Tasavvuf Araştırmaları Kadir Özköse", 813-826.

²⁸ محمد مكحلي، دور الزوايا في التحضير لثورة التحرير، الملتقى الوطني حول أمجاد الفكر الصوفي (الجزائر: دار الكتاب العربي، 2013)، 77.

²⁹ ميلود رقيق، الزوايا بين الأمس واليوم، الملتقى الوطني حول أمجاد الفكر الصوفي (الجزائر: دار الكتاب العربي، 2013)، 157.

³⁰ حمدان بن عثمان خوجه، إتحاف المنصفين والأدباء في الاحتراس من الوباء (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1968)، 74.

³¹ محمد شاطو، "السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية"، مجلة الموافيق للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ 3 (ديسمبر 2008)، 159-171.

³² عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (بيروت: منشورات دار الكتب اللبناني للطباعة والنشر، 1957)، 452/6-551.

³³ الأصبخري، المسالك والممالك، 38.

³⁴ محمد بن الشماخ، الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحق. الطاهر المعموري (تونس: الدار العربية للكتاب، 1984)، 74-75.

الأندلس، وقد انتهز الحكام الحفصيون هذه الظروف، فشحجوا على الهجرة الأندلسية، وحرصوا على استخدام أكثر ما يمكن من العلماء³⁵. وقد نتج عن هذا ظهور تيار صوفي أندلسي في تونس، يتمتع بقدرات معرفية وفكرية هائلة، كما جلب هؤلاء المتصوفة الفنون الأندلسية، مثل المالوف والموشحات التي هي بالأصل ذات طابع صوفي، وقد انتشرت في البلاد التونسية بانتشار العلماء الصوفية الأندلسيين، وصارت تونس مشهورة بهذا الإرث الأندلسي الصوفي الذي امتزج بالتراث الصوفي التونسي الأصلي، فشكل مدرسة تونسية صوفية متميزة عن بقية المدارس الصوفية الأخرى³⁶.

ويمكن القول: إن العهد الحفصي إلى نهاية القرن 15م قد عرف حياة فكرية وازدهاراً علمياً نشيطاً، ساهم فيه الكثير من علماء الزيتونة الذين كانوا يدرسون الفقه المالكي، وكذلك علم التصوف والتربية الروحية. فجامع الزيتونة كان حاضناً للتيار المذهبي المالكي، وكذلك للتيار الصوفي التونسي، وكان له تأثير على الزوايا التي انتشرت بشكل كبير في البلاد التونسية خلال العهد الحفصي³⁷. وسنكتفي في هذا البحث بالحديث فقط عن زاويتين لأهمية الدور الذي لعبتهما في التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد التونسية بداية من القرن 15 إلى نهاية القرن 16م: أولاً الزاوية الغريانية التي تعد من أهم الزوايا المتفرعة عن الطريقة الشاذلية النشطة جدا داخل تونس، وقد تأسست في بداية القرن 15م على يد الشيخ عبيد الغرياني، وتوسعت في مناطق عديدة من البلاد التونسية، ولعبت دوراً بارزاً في الصراع العثماني الإسباني على تونس³⁸. ثانياً الزاوية الشاذلية التي تأسست من قبل الشيخ الصوفي أحمد بن مخلوف الشاذلي في بداية النصف الثاني من القرن 15م، وقد ساهمت هذه الزاوية بدور مهم في الأحداث السياسية التي شهدتها تونس بداية من القرن 16 والقرن 17م.

من جهة أخرى بدأ التيار الصوفي التونسي يتأثر بالأحداث السياسية التي وقعت في أواخر القرن 15م وبداية القرن 16م، خصوصاً بعدما بدأ الضعف يدب في جسم الدولة الحفصية بسبب الخلافات على السلطة. حيث دخلت تونس في مرحلة عدم استقرار سياسي واجتماعي، مما جعل التيار الصوفي التونسي بكافة طرقاته الصوفية الملاذ الوحيد للأهالي، أمام حالة الفوضى السياسية التي شهدتها البلاد التونسية بعد أن تحالفت السلطة الحفصية سنة 1535م مع الإسبان الذين احتلوا تونس، وقاموا بالاعتداء على مساجدها، وقاموا بممارسات وحشية ضد السكان³⁹. من هنا بدأت مواقف التيار الصوفي تشهد تغييراً على مستوى تعاملها مع السلطة وعلى مستوى مواقفها تجاه ما يجري في البلاد التونسية، وتجاه التهديدات التي تهدد الإسلام وعقيدة المجتمع في تلك الفترة. في الوقت نفسه كان علماء الزيتونة وشيوخ التصوف يراقبون التوسع العثماني في منطقة البحر الأبيض المتوسط وصراعه مع الإسبان، خصوصاً بعد أن سيطر العثمانيون على الجزائر، وحرروها من الاحتلال الإسباني، وجعلوها سنة 1518م إيالة تابعة لمركز الدولة العثمانية في الأستانة. في ظل هذه الظروف بدأ علماء تونس وشيوخ التيار الصوفي فيها يأملون في التعامل مع العثمانيين والتحالف معهم لإنقاذهم من الاحتلال الإسباني، وكذلك من الحكام الحفصيين الذين تحالفوا مع المحتلين⁴⁰.

وبشكل عام يمكن القول إن التيار الصوفي في تونس لم يكن يشكل كتلة فكرية واحدة، كما أنه لم يكن يعبر عن نفس المناهج التعليمية والمواقف من السلطة السياسية القائمة في البلاد من القرن 15 إلى القرن 16⁴¹. ويمكن أن نقسم التيار الصوفي في تونس إلى قسمين كبيرين: الأول هو التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل الذي قاده الطريقة الشاذلية والزوايا المتفرعة عنها مثل الطريقة الغريانية والزاوية القشاشية، أما القسم الثاني فيتمثل في التيار الصوفي السياسي الراديكالي، والذي قاده الطريقة الشاذلية. وقد تراوحت العلاقة بين الشقين من الهدنة أحياناً إلى التصادم أحياناً أخرى، نتيجة التباين في المواقف تجاه السلطة السياسية وتجاه التعامل مع المتغيرات الجيوسياسية والاجتماعية في البلاد التونسية وفي منطقة المغرب الإسلامي.

وبغض النظر عن وجهة رأي كل شق منهما إلا أن كلا الشقين لعبا دوراً كبيراً في الأحداث السياسية والاجتماعية في البلاد التونسية، وهو ما سنعرض له في الصفحات القادمة لهذا البحث، كما أن التيار الصوفي التونسي لم يكن منعزلاً عما يجري من أحداث في البلاد، ولم يكن يتبنى مواقف انعزالية تنحصر فقط في الجانب العبادي والطقوسي، دون الانخراط في الفعل الاجتماعي والسياسي داخل البلاد التونسية. فقد كان هذا التيار على اختلاف مواقفه السياسية يمثل مشروعاً إصلاحياً، استفاد من التجارب السابقة التي ظهرت في منطقة المغرب الإسلامي مثل الدعوة المرابطية بزعمارة عبد الله بن ياسين، وكذلك الدعوة الموحدية بقيادة محمد بن تومرت⁴².

وبشكل عام يمكن القول إن السياق التاريخي الذي نشأ فيه التيار الصوفي كان معقداً إلى حد كبير ومتشابكاً ما بين التحولات المجتمعية التي تعرضت لها شعوب المنطقة وخصوصاً تونس، وبين التحولات السياسية نتيجة المستجدات التي شهدتها الظروف السياسية المحلية والإقليمية والدولية بشكل عام. كل هذه التشابكات والتحولات ساهمت بشكل كبير في التأثير على التيار الصوفي وعلى رؤيته الفكرية والسياسية والدينية وحتى الاقتصادية، وأجبرته على الانخراط فيه بشكل أو بآخر، ليقدّم

³⁵ ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 2008)، 230-233.

³⁶ ابن السمعاني، الأداة البيئية النورانية، 8.

³⁷ حسين سيد عبد الله مراد، "الحياة الثقافية في الدولة الحفصية في القرن 13/هـ 13م في ضوء رحلة العبدوي"، مجلة المورخ المصري 13 (1994)، 217-261.

³⁸ روبرت برنشفيلد، تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي من ق 13 إلى ق 15، ترجم. حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، 405/2.

³⁹ شارل مونشيكيور، القيروان والشاذلية 1450-1592، ترجم. محمد العربي السنوسي (تونس: دار نقوش عربية، 2015)، 22.

⁴⁰ علي الشاذلي، تاريخ الشاذلية خلال العهدين الحفصي والعثماني (تونس: دار نقوش عربية جمعية الشاذلي للتنمية الثقافية والاجتماعية، 2015)، 263-265.

⁴¹ Ömer Dilmen, "Afrika Tasavvuf Araştırmaları Kadir Özköse", 813-826.

⁴² عبد الله مراد، "الحياة الثقافية في الدولة الحفصية"، 261-217.

رؤيته ومقارنته تجاه كل ما يجري في تونس وفي منطقة شمال إفريقيا عموماً⁴³. كما كانت هذه التحولات عاملاً مؤثراً ومحفزاً للتيار الصوفي لإعادة النظر في جملة القضايا والمفاهيم التي كان يتبناها في المرحلة السابقة، مثل: العمل السياسي الذي كان ينظر إليه على أنه لا يعني الطرق الصوفية والزهاد، باعتبارهم تخصصوا فقط في التربية الروحية وتزكية الروح والسير إلى الله. لقد كان للسياق التاريخي دور مهم في التأثير على الفكر الصوفي وتعديل مواقفه، بما يتوافق ومعطيات الواقع والعصر والتحديات التاريخية التي يتعرض لها المجتمع والدولة والأمة بشكل عام، حيث أدركت هذه الطرق الصوفية أن أبناءها باتوا مستهدين بشكل مباشر من قبل هذه التحديات وهذه المستجدات، الأمر الذي استوجب عليهم تعديل المواقف والقناعات، واتخاذ مواقف إستراتيجية تجاه كل ما يجري من أحداث، سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو الدولي⁴⁴.

4. التيار الصوفي وتنوعاته في البلاد التونسية من القرن 15 إلى القرن 16:

ذكرنا سابقاً أن التيار الصوفي لم يكن يمثل وحدة مترابطة متكاملة فيما بينها، بل كان هذا التيار يتشكل من عدة مدارس مختلفة، يمكن حصرها من حيث التوجهات الفكرية والمواقف السياسية إلى مدرستين كبيرتين: هما التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل والتيار الصوفي السياسي الراديكالي. ورغم أن هاتين المدرستين بكل تفرعاتهما تشتركان في الأرضية الصوفية وفي التنمية الروحية للمجتمع التونسي إلا أن هناك فروقات عميقة من حيث الممارسة والمواقف تجاه الأحداث التي جرت في تونس ابتداء من النصف الثاني من القرن 15م. وعلى العكس مما ذكرت الدراسات التاريخية التي تناولت التصوف في شكله الطريقي التعبدية الانعزالي فإننا نجد أنفسنا أمام تيار صوفي في تونس يحمل في داخله مشروعا إصلاحيا بمقاربات مختلفة، تتراوح بين البعد الروحي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وبغض النظر عن جملة المواقف حول هذه الطريقة أو تلك فإنه يمكن القول إن التيار الصوفي في تونس ساهمت في إنضاجه عدة عوامل مختلفة، لعل أهمها بعض علماء الزيتونة المناصرين للطرق الصوفية، كما أن المناخ السياسي الذي شهدته البلاد التونسية، خصوصا في العهد الحفصي سمح لهذا التيار أن يتوسع، وأن ينتشر بكافة مشاربه الطرية ومختلف زواياه الصوفية في كامل البلاد التونسية⁴⁵. فظاهرة التيار الصوفي في تونس لا يمكن قراءتها بمعزل عن المناخات السياسية المحلية والإقليمية، وكذلك لا يمكن فصلها عن طبيعة المجتمع التونسي الذي يتميز بمزاجية نفسية تميل إلى الجانب الروحي.

1.4 التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل ومواقفه السياسية:

1.1.4 دور الزوايا في انتشار التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل:

لئن كان التصوف بشكل عام هو ظاهرة اجتماعية أنتجته جملة من الظروف السياسية والاجتماعية إلا أن التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل في تونس قد تشكل ضمن جملة من التراكبات والسياقات المعرفية والاجتماعية والروحية، ونضجت أفكاره ومقارباته في وسط اجتماعي عصفت به الأوضاع السياسية المتوترة، وأرهقت الآفات الطبيعية كالأوبئة والأمراض التي نخرت عمق المجتمع التونسي، خصوصا في نهاية القرن 15م. كما أن حالة عدم الاستقرار والصراعات الداخلية، وكذلك حالة الفقر والجهل والتخلف خلقت مناخا مناسباً للطرق الصوفية لكي تتسرب داخل المجتمع التونسي، وأصبحت تمثل بالنسبة إليه الملاذ والشفاء من هذه الظروف الاجتماعية القاسية⁴⁶. في ظل هذه الظروف السياسية والاقتصادية المتردية برز التيار الصوفي الاجتماعي كبدل جديد يحمل على عاتقه ثلاث مسائل أساسية: تتمثل الأولى في الارتقاء بالحالة الروحية لأبناء المجتمع وحثهم على حب الله والقرب منه، أما المسألة الثانية فتتمثل في تقديم مساعدات للفقراء والمساكين، وتقديم خدمات اجتماعية لهم، بينما تمثلت المسألة الثالثة في التوعية العلمية للمجتمع ونشر الوعي الديني ومحاربة الجهل والأمية. ولذلك عمل هذا التيار الصوفي على إنشاء العديد من الزوايا في كامل تراب البلاد التونسية، حيث تحولت الزاوية إلى مركز روحي واجتماعي وعلمي في نفس الوقت، وأصبحت تستقبل وتحتضن العديد من الشرائح الاجتماعية، وتحولت إلى فضاء اجتماعي مؤثر وفعال اجتماعيا وسياسيا وعلميا. وقد ساهم العديد من علماء الزيتونة في تهذيب هذا التيار وتنقيته من الخرافات، وتوجيهه وتقديم الإرشاد الديني الوسطي المعتدل له. ولعل من أبرز علماء هذا التيار الصوفي الذين برزوا خلال النصف الثاني من القرن 15م نجد الشيخ أحمد بن عبد الله بن عروس (ت 1463م)، والشيخ سيدي قاسم الزليجي (ت 1496)، والشيخ عبيد الغرياني (ت 1402) وغيرهم⁴⁷.

وعلى الرغم من انتشار هذه الزوايا والتكايا في كامل البلاد التونسية، وبأسماء طرية مختلفة إلا أن هذه الزوايا تنتظم كلها ضمن التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل. فهي طرق تتفق معا على المسائل الثلاثة التي ذكرناها سابقاً. فقد كانت الزوايا هي الإطار المؤسساتي لكي يمارس فيه هذا التيار أنشطته بشكل قانوني وبشكل أكثر فعالية داخل عمق المجتمع. وقد لاقت هذه الزوايا تشجيعاً كبيراً من السلطة الحفصية، وشجعت الطرق الصوفية على تأسيس مثل هذه الزوايا، لأن هذه الزوايا تشكل من ناحية أولى إطاراً قانونياً يسهل على الدولة التحكم فيه ومراقبته، وفهم خلفيات هذه الزوايا والطرق الصوفية المنتشرة، ومن ناحية ثانية يسهل احتواء هذه الزوايا، مما يساعد على

43 عبد الله مراد، "الحياة الثقافية في الدولة الحفصية"، 217-261.

44 علي الشابي، تاريخ الشانية خلال العهدين الحفصي والعثماني، 263-265.

45 عبد الله مراد، "الحياة الثقافية في الدولة الحفصية"، 217-261.

46 العجيلي، الطرق الصوفية، 39-46.

47 النبال، الحقيقة التاريخية، 272-280.

تحقيق استقرار سياسي واجتماعي داخل البلاد، و يضمن استمرارية السلطة من خلال استخدام سلطة شيخ الطريقة الذي يمثل السلطة الروحية المطلقة، والتي لا يمكن لأتباع الطريقة من المريدين معارضته⁴⁸.

ولا شك أن الطريقة الشاذلية بكافة طرقها المتفرعة عنها كانت هي الممثلة للتيار الصوفي الاجتماعي، ولم تدخل في أي تصادم مع السلطات الحفصية، بل عملت على التعامل معها ومهادنتها، لإدراكها بأن الدخول في التصادم سيكون له الأثر السلبي على الطريقة الصوفية وعلى المشروع الصوفي في تونس. لقد كانت السلطة الحفصية تدرك أن منع هذه الطرق والزوايا من النشاط سيؤلب الشعب عليها، وقد نتج عنه ثورة تحدت وجودهم السياسي، وذلك لما تتمتع به هذه الطرق وشيوخها من تأثير على الناس. وقد عرف القرن 15 م والقرن 16 م انتشاراً كبيراً لهذه الزوايا في تونس الحاضرة وفي شمال تونس وفي وسطها وفي جنوبها. مثل زاوية بن عروس، وزاوية سيدي محرز، وزاوية سيدي مدين وغيرها. وكانت لكل زاوية شيخ ومريدون ملتزمون بمنهجية تعبدية وشعائرية تميزها عن بقية الطرق الأخرى. غير أن هذه الزوايا على الرغم من اختلاف مناهجها في الذكر والأوراد وغيرها من المسائل المتصلة بالبعد الصوفي إلا أنها تتفق في المنهج العلمي الاجتماعي الذي يركز بشكل خاص على الارتقاء بالإنسان روحياً ونشر العلوم الدينية، وكذلك تقديم خدمات اجتماعية للفقراء والمساكين ولكل المريدين من أتباع الطريقة أو الزاوية⁴⁹.

2.1.4 التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل وموقفه السياسية (الزاوية الغريانية نموذجاً)

تأسست الزاوية الغريانية في بداية القرن 15 م على يد الشيخ عبيد الغرياني (ت1402)⁵⁰، أصيل جبل غريان في ليبيا، وقد انتقل إلى تونس، وأسس طريقته الصوفية التي أخذت اسمه. وهي طريقة متفرعة عن الطريقة الشاذلية، وقد تحولت خلال فترة قصيرة إلى أحد أهم الطرق الصوفية انتشاراً في البلاد التونسية، وصار لها نفوذ كبير في مدينة القيروان، وذلك بسبب المساعدات والخدمات الاجتماعية الكثيفة التي تقدمها للفقراء والمساكين والإنفاق على المعوزين، ودعم طلاب العلم، الأمر الذي جعلها تستقطب عدداً كبيراً من المريدين لدى الشيخ عبيد الغرياني الذي نجح في ربط علاقات مع الحكام الحفصيين، ووجد منهم المقبولية والراحة والتشجيع لطريقته⁵¹. لقد كان الأسلوب الذي انتهجته هذه الطريقة أسلوباً قائماً على سياسة اللين والمهادنة، وكذلك سياسة الاحتواء وعدم فتح أي جبهة عداوة مع السلطة الحفصية. كذلك عملت الطريقة الغريانية على الانفتاح على كافة الشرائح الاجتماعية، وتقديم مساعدات لهم دون أي تمييز، مما أكسبها شعبية كبيرة، جعلت الكثير من الناس يتوافدون على الزاوية في القيروان التي كانت مركزاً للطريقة. لكن رغم هذا الأسلوب اللين لم تنجح الزاوية الغريانية في كسب تأييد العديد من العلماء والفقهاء الذين رأوا أنها أصبحت تمثل خطراً كبيراً على نفوذهم وعلى مقامهم داخل المجتمع التونسي، كما وجدت الزاوية الغريانية معارضة من قبل بعض الطرق الصوفية الأخرى، وخاصة الطريقة الشاذلية التي كان لها نفوذ أيضاً في مدينة القيروان⁵².

من ناحية أخرى عملت الطريقة الغريانية على توطيد علاقاتها بالقبائل الموجودة في منطقة القيروان والجريد، وحاولت كسب مواقفها، وأصبح لها نفوذ كبير لدى القبائل التونسية. كما أصبحت هذه الطريقة تمتلك أراض وعقارات تدر عليها أموالاً كثيرة لتمويل الزاوية وأنشطتها الاجتماعية والعلمية، وصارت تمثل قوة اقتصادية مهمة داخل البلاد التونسية، خصوصاً في القرن 16 م الذي شهدت فيه البلاد ضعفاً كبيراً للدولة الحفصية، وصراعاً خارجياً على تونس بين الإسبان والعثمانيين، وهو ما سيجعل هذه الطريقة تتخذ قرارها لحسم مواقفها تجاه ما يجري داخل تونس، وما يجري في محيطها. فموقف هذه الطريقة كان مهماً بالنسبة إلى مريديها وإلى العديد من الشرائح الاجتماعية التونسية، لأن مصير البلاد التونسية أصبح متجهاً للمجهول، ويجب على الطريقة أن تحدد موقعها داخل خريطة الصراع الدائر في تونس وفي المنطقة المغاربية عموماً⁵³.

دخلت هذه الزاوية والتيار الصوفي الاجتماعي المعتدل في صراع مع الطريقة الصوفية الشاذلية التي كانت تمثل الشق الثاني من التيار الصوفي السياسي الراديكالي. وقد اختار التيار الصوفي الاجتماعي مهادنة مع السلطة الحفصية بل أبدى الولاء التام لها، وطاعتها، والتحالفت معها خلال القرن 15 م. لكن وبداية من القرن 16 م تغير موقف الزاوية الغريانية والتيار الصوفي الاجتماعي تجاه الدولة الحفصية، وذلك بسبب الأوضاع السياسية المتذبذبة، وكذلك تحالف السلطان الحفصي مولاي الحسن مع الإسبان الذين احتلوا عدة مناطق من تونس، وأصبحوا يتحكمون في السلطان الحفصي. لذلك انتقلت الزاوية الغريانية إلى التعامل مع الدولة العثمانية، خصوصاً مع درغوث باشا الذي كان والياً على طرابلس الغرب بعد أن أصبحت إيالة تابعة للحكم العثماني منذ سنة 1551 م⁵⁴.

وعلى الرغم من نشاطها العلمي الاجتماعي لم تبق الزاوية الغريانية في موقف الحياد تجاه ما يجري من صراع التوازنات داخل تونس وفي منطقة شمال إفريقيا، لذلك اتخذت قراراً بالتحالف مع العثمانيين لتشكيل معهم محوراً جهادياً ضد المحور الإسباني الحفصي. وقد انضمت عدة طرق صوفية إلى هذا المحور، وكذلك العديد من علماء

⁴⁸ برنشفيك، تاريخ إفريقية، 405/2.

⁴⁹ برنشفيك، تاريخ إفريقية، 405/2.

⁵⁰ يوسف بن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية بين الجزائر وتونس خلال الفترة العثمانية الطريقة الشاذلية نموذجاً (الجزائر: جامعة الجزائر، 2017)، 190.

⁵¹ برنشفيك، تاريخ إفريقية، 405/2.

⁵² محمد حسن، الفقراء والزوايا بوسط إفريقية من أواسط القرن 6 إلى نهاية القرن 8 هجري ضمن كتاب المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي (تونس: بيت الحكمة، 1999)، 323.

⁵³ مونشيكور، القيروان والشاذلية، 22.

⁵⁴ ابن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية، 193-190.

الزيتونة للوقوف ضد الاحتلال الإسباني الداعم للحكم الحفصي. وربما يعود هذا التحالف مع العثمانيين لكون العثمانيين مسلمين، وقدموا تضحيات كبيرة للدفاع عن الإسلام والمسلمين في المناطق العربية الأخرى، وكذلك في الجزائر وطرابلس الغرب. فالتيار الصوفي الاجتماعي لم يكن مجرد طرق صوفية قابضة في زوايا وتكايا منعزلة عن هموم الناس والامهم، بل كان تياراً فاعلاً داخل المجتمع، ويتابع تطور الأحداث السياسية التي تعيشها تونس ومنطقة شمال إفريقيا والعالم الإسلامي بأكمله. لذلك اقترب هذا التيار الصوفي من العثمانيين عندما رآهم يقدمون التضحيات ويواجهون أعداء الإسلام من البرتغاليين في الشرق إلى الإسبان في شمال إفريقيا. كما أن التيار الصوفي الاجتماعي كان يتابع بشكل مباشر مأساة الأندلسيين الذين هجروا وشردوا واضطهدوا من قبل الإسبان في نهاية القرن الخامس عشر ميلادي، وقد لعب العثمانيون دوراً بارزاً في إنقاذ المهاجرين المسلمين واليهود من الأندلسيين، ونقلوهم عبر بواجرهم إلى شمال إفريقيا، ووطنوهم هناك، وقدموا لهم الخدمات اللازمة من أجل الاستقرار في تلك المناطق بعيداً عن محاكم التفتيش الإسبانية وسياسة التطهير الديني والعرقي. لقد أثرت التجربة العثمانية في نفوس أبناء التيار الصوفي الاجتماعي، ورأوا ضرورة التعامل مع العثمانيين ضد الإسبان وحليفهم مولاي الحسن الحفصي.

لذلك دخل هذا التيار في تواصل مع دغوث باشا والي طرابلس الغرب الذي استطاع أن يسيطر على كامل منطقة الجنوب التونسي، وقد وجد الدعم من قبل الطرق الصوفية وشيوخها في توزر وفي صفاقس وفي جربة وفي عدة مناطق، مما سهل عليه التوغل داخل الأراضي التونسية، مستغلاً حالة اختيار الدولة الحفصية، وحالة الفوضى السياسية التي عمت البلاد، وانقسامها، حيث تحالف دغوث باشا مع شيوخ الطرق الصوفية لضم عدة مناطق تونسية⁵⁵. لقد كان تحالف التيار الصوفي الاجتماعي مع العثمانيين ومع دغوث باشا، ومن بعد ذلك مع سنان باشا مبنياً على تقييم حقيقي للواقع السياسي التونسي ولطبيعة خارطة الصراع في منطقة شمال إفريقيا. فالدولة الحفصية بتحالفها مع الإسبان قد أنهت مستقبلها السياسي، وفقدت مشروعيتها الدينية والسياسية، أما الإسبان فهم صليبيون يعادون الإسلام والمسلمين. لذلك لم يبق من خيار أمام هذا التيار سوى التحالف مع العثمانيين الذي يشتركون معهم في الدين وفي المذهب السني. ولم يكن اتخاذ قرار التحالف مع العثمانيين مبنياً بشكل اعتباطي غير مدروس بل كان التيار الصوفي يعرف أن العثمانيين أيضاً يميلون إلى التصوف ويمجدون الطرق الصوفية ويدعمونها⁵⁶.

كان الموقف السياسي الذي اتخذته الطريقة الغريانية في القيروان يهدف إلى الحد من نفوذ الطريقة الشاذلية بعد إعلانها القيروان إمارة مستقلة بقيادة الشيخ الصوفي ابن عرفة الشاذلي، وأصبحت تضيق بقية الطرق الصوفية الأخرى، وتمارس عليها ضغوطاً لإضعاف نفوذها، وإلجائها على مغادرة مدينة القيروان التي ستتحول إلى ساحة صراع بين تيارين صوفيين فيما بعد، أي بين التيار الصوفي الاجتماعي ممثلاً في الزاوية الغريانية وبين التيار الصوفي السياسي الراديكالي ممثلاً في الطريقة الشاذلية التي ستدخل في مواجهات ضد المحور الإسباني الحفصي، وكذلك ضد المحور العثماني المتحالف مع الزاوية الغريانية. وقد استمرت العلاقة بين التيار الصوفي الاجتماعي وبين العثمانيين سواء مع درغوث باشا، أو مع سنان باشا الذي خاض حرباً كبيرة ضد الإسبان سنة 1573م⁵⁷، وتمكن من تحرير البلاد التونسية منهم بفضل الجهود الكبيرة التي قدمها التيار الصوفي الاجتماعي من رجال وعتاد ومن دعم لوجستي، وتشجيع أتباعهم على مناصرة العثمانيين ضد الإسبان وضد حلفائهم من الحكام الحفصيين. وبفضل جهود التيار الصوفي الاجتماعي تمكن العثمانيون من الدخول إلى تونس، وتحويلها إلى إيالة عثمانية تابعة مباشرة إلى مركز الدولة العثمانية في الأستانة سنة 1574م⁵⁸.

لذلك فعندما سيطر العثمانيون على تونس، قامت السلطات العثمانية الجديدة بتكريم التيار الصوفي الاجتماعي ممثلاً في الطريقة الغريانية وكل الطرق الصوفية التي ناصرته العثمانيين في حركتهم ضد الاحتلال الإسباني. وبذلك يكون هذا التيار قد قرأ الواقع والأوضاع السياسية بشكل صحيح، وعرف إلى أين تسير الأمور. وقد تم العثور على وثيقة في مكتبة جامع القيروان تعترف فيها السلطات العثمانية سنة 1596م بالدور الكبير الذي لعبته الزاوية الغريانية في مساندة العثمانيين، وتتضمن جملة من الامتيازات التي منحتها السلطات للزاوية المذكورة، وتقديم تعويضات مالية، والاعتراف بالدور السياسي الكبير الذي لعبته الزاوية في حرب دغوث باشا ضد إمارة الطريقة الشاذلية، ومساعدتهم على إسقاطها⁵⁹. وبذلك تكون الزاوية الغريانية خصوصاً والتيار الصوفي الاجتماعي عموماً قد استطاع أن يوجه ضربة كبيرة للطريقة الشاذلية وللتيار الصوفي السياسي الراديكالي عموماً. كما سيشهد هذا التيار في المرحلة العثمانية دعماً من السلطات الجديدة في الإيالة التونسية، وستتوسع نشاطاته وزواياه في كامل المناطق، كما سيتحول هذا التيار في مرحلة لاحقة إلى مشروع إصلاح سياسي ستنبثق عنه فيما بعد نواة الحركة الوطنية التونسية التي ستقود المواجهة ضد الاستعمار الفرنسي في نهاية القرن 19 وعلى مدار القرن العشرين⁶⁰. غير أنه يجب الإشارة إلى أن العلاقة بين هذا التيار الصوفي الاجتماعي في العهد العثماني شهد محطات توتر مع السلطات، لكن لم تصل إلى حد التصادم مثلما سيقع مع التيار الصوفي السياسي الراديكالي ممثلاً في الطريقة الشاذلية التي ستدخل في بداية القرن 17 في صراع كبير مع

⁵⁵ عبد الله بن محمد التيجاني، رحلة التيجاني (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1980)، 124.

⁵⁶ ابن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية، 190-195.

⁵⁷ عبد الجليل التميمي، التشكل الإداري والجغرافي للإيالة العثمانية (تونس: مؤسسة التميمي، 1997)، 452.

⁵⁸ عبد الحميد هنية، تونس العثمانية بناء الدولة والمجال (تونس: تير الزمان، 2012)، 86-116.

⁵⁹ ابن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية، 190-195.

⁶⁰ العجيلي، الطرق الصوفية، 39-46.

سلطات الإيالة التونسية، وهو ما سنتعرض في الحديث عن الطريقة الشاذلية وأصلها وعن موقفها السياسي من مجريات الأحداث التي كانت تجري في تونس وفي منطقة شمال إفريقيا خلال القرن 16م⁶¹.

2.4 التيار الصوفي السياسي الراديكالي ومواقفه السياسية (الطريقة الشاذلية نموذجاً):

يمثل التيار الصوفي السياسي الراديكالي الشق الثاني في تيار التصوف بشكل عام في البلاد التونسية. ولئن كان هذا التيار قد انطلق في بدايته بنفس الانطلاقة التي نهل منها التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل من حيث أنشطته الدينية وطقوسه وأدكاره وأوراده، إلا أن هذا التيار بدأ يعرف تغيرات على مستوى تصوراته الفكرية، وكذلك على مستوى مواقفه السياسية تجاه ما يجري من أحداث سياسية في تونس خصوصاً، وفي منطقة شمال إفريقيا عموماً. ويمكن القول إن هذا التيار تأثر بشكل كبير بأدبيات الفكر الصوفي الأندلسي من أمثال محي الدين بن عربي وابن سبعين. وترتكز أدبياته الفكرية على ثلاثة مسائل أساسية هي: الشريعة والحقيقة والأخلاق. وهذه عناصر ثلاثة تتفرع إلى عدة فروع، ذكرت جميعها في كتب التصوف الإسلامي بشكل عام. غير أن تيار التصوف السياسي الراديكالي في تونس على الرغم من اعتماده في البداية على نفس المصادر الفكرية للتصوف الإسلامي بشكل عام الذي يركز على التربية الروحية وتهذيب الذوق والأخلاق والمجاهدة واعتزال الشهوات الدنيوية وغيرها. إلا أن هذا التيار في خضم انتشاره داخل المجتمع وفي ظل المتغيرات السياسية التي شهدتها تونس ومنطقة شمال إفريقيا والعالم الإسلامي، بدأ يتبنى رؤية الخوض في الفعل السياسي ومقاومة الظلم والاحتلال، وقد مثلت الطريقة الشاذلية أهم نموذج لهذا التيار الصوفي السياسي الراديكالي. لذلك فإننا سنكتفي في هذا القسم بالحديث عن الطريقة الصوفية الشاذلية، باعتبارها تعد أهم الطرق الصوفية التي لعبت دوراً سياسياً خلال العصر الحديث، كما سنتطرق إلى المواقف السياسية للطريقة الشاذلية تجاه السلطة الحفصية، والحديث عن الإمارة التي أسستها في مدينة القيروان، وعن موقفها من الصراع العثماني الإسباني خلال القرن 16م⁶².

1.2.4 الطريقة الشاذلية ودورها في الحركة الصوفية في تونس خلال القرن 15:

تأسست الطريقة الشاذلية في النصف الثاني من القرن 15م من قبل الشيخ الصوفي أحمد بن مخلوف الشاذلي، وهي طريقة متفرعة عن الطريقة الشاذلية القادرية⁶³. وقد ظهرت هذه الطريقة في ظل ظروف سياسية مناسبة اتسمت بالاستقرار السياسي والاجتماعي بالبلاد التونسية في ظل الحكم الحفصي الذي شجع على ظهور الطرق الصوفية، وقدم لها المعونة والمساعدة لإنشاء الزوايا، والقيام بأنشطتها الدينية والعلمية. وقد انتهر الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي هذا المناخ المناسب لتتوسع طريقته وتنتشر في عدة مناطق من البلاد، خصوصاً في مدينة القيروان التي كانت تتواجد فيها عدة طرق صوفية أخرى مثل الغريانية والشاذلية والقادرية وغيرها. وقد نجحت الطريقة في الانتشار وأصبحت تمتلك نفوذاً واسعاً داخل القيروان، وتوسعت حتى في عمق الأراضي الجزائرية، مثل قسنطينة وتبسة وعنابة وغيرها. الأمر الذي حولها إلى أحد أهم الطرق الصوفية تأثيراً في المجتمع التونسي خلال نهاية القرن 15م. وقد كانت الطريقة الشاذلية في بداية الأمر تركز على النشاط الديني الروحي وعلى الأنشطة العلمية، وتقديم الخدمات والمساعدات الاجتماعية للفقراء والمعوزين وإلى طلاب العلم واللاجئين القادمين من أماكن أخرى مثل اللاجئين الأندلسيين. كما نجحت هذه الطريقة في تأسيس عدة زوايا لها في مناطق مختلفة من تونس والجزائر، واستطاعت بأسلوب مرن ولين من كسب القبائل التي تقطن في محيط مدينة القيروان، وكذلك في المناطق الغربية الممتدة ما بين تونس والجزائر، كما كان لها حضور قوي في عدة مدن ساحلية مثل سوسة ونابل وغيرها⁶⁴.

ولئن كان الشيخ أحمد بن مخلوف الشاذلي قد وضع الأسس الفكرية والفلسفية والعلمية للطريقة الشاذلية، وحدد لها منهجها ومصادرها الفكرية حتى أصبحت مدرسة صوفية متميزة في مقارباتها وفي سلوكياتها الروحية والأخلاقية بين المجتمع، فإن ابنه الشيخ بن عرفة الشاذلي قد طور هذه الطريقة، وأخرجها من حيز التصوف الروحي الاجتماعي إلى حيز حركة سياسية بعيد صوفي. وقد كان ابن عرفة الشاذلي بعد خلافته لوالده يفكر في كيفية جعل طريقته حركة سياسية مرجعية صوفية، تكون بديلاً للحكم الحفصي الذي بدأ ينهار في تونس منذ نهاية القرن 15م. وبالرغم من أن ابن عرفة الشاذلي كان امتداداً لفكر والده الشيخ أحمد من حيث الجمع بين البعد الأخلاقي الصوفي وبين تعاليم الشريعة الإسلامية لبلوغ مرتبة الحقائق الروحية التي تعد الهدف الأسمى للفكر الصوفي بشكل عام، إلا أن الشيخ ابن عرفة اختلف عن والده في مسألة خوض التجربة السياسية، والسعي إلى إقامة دولة تمثل أفكار الطريقة، وتنتشر الفضائل والأخلاق على أسس تعاليم الشريعة الإسلامية. وقد ساهمت الأوضاع السياسية السيئة التي دخلتها تونس خلال القرن 16م في توجه الشيخ ابن عرفة الشاذلي إلى ممارسة الفعل السياسي، فقد اتخذ موقفاً له من السلطة الحفصية التي تحالفت مع الاحتلال الإسباني الذي استولى على العديد من المدن التونسية، وأصبح يهدد أمن البلاد التونسية ومقدساتها وسكانها. وقد شهدت العلاقة بين الطريقة الشاذلية والسلطة الحفصية توتراً شديداً⁶⁵.

2.2.4 الطريقة الشاذلية من مفهوم الزاوية إلى مفهوم الدولة خلال القرن 16:

⁶¹ عبد الحميد هنية، تونس العثمانية، 86-92.

⁶² ابن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية، 190-195.

⁶³ علي الشاذلي، العارف بالله أحمد بن مخلوف الشاذلي، 17-29.

⁶⁴ عبد الحميد هنية، تونس العثمانية، 86-92.

⁶⁵ علي الشاذلي، العارف بالله أحمد بن مخلوف الشاذلي، 17-29.

في ظل هذه الظروف السياسية المتوترة انتقل الشيخ ابن عرفة إلى التفكير في تشكيل كيان سياسي يعبر عن أفكاره وآرائه، ويكون قادراً على مواجهة كل المشاريع الداخلية والخارجية التي تستهدف البلاد التونسية ومقدساتها وسكانها، فقد كان الشيخ ابن عرفة يرى أن تأسيس دويلة صغيرة سيكون منطلقاً نحو تأسيس مشروع سياسي أكبر، يكون بديلاً للمشروع الحفصي الذي انتهت مشروعيته و مدة صلاحيته بعد أن ارتقى في أحضان الاحتلال الإسباني الصليبي، ولم يعد قادراً على حماية البلاد من الخطر الخارجي، كما أنه لم يعد قادراً على تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي داخل البلاد التونسية⁶⁶. ومنذ ذلك الوقت انتقلت الطريقة الشاذلية في تصوراتها الفكرية من حيز الزاوية إلى حيز الدولة، ومن النشاط الروحي والاجتماعي إلى النشاط السياسي وبناء كيان الدولة. ولكي يتم تحقيق هذا المشروع فقد تم اتخاذ القرار بجعل مدينة القيروان مركزاً لهذا الكيان السياسي الجديد، فقد كان حضور الطريقة الشاذلية في مدينة القيروان قوياً، وكان للشيخ أتباع ومريدون كثير، كما كانت الطريقة الشاذلية تتمتع بنفوذ واسع بين القبائل البدوية المتواجدة على أطراف مدينة القيروان، والتي ستشكل للدولة الشاذلية حزاماً واقياً يحميها من أي تهديدات خارجية قد تستهدف مركزها⁶⁷.

وقد تم اختيار مدينة القيروان لما تتمتع به من موقع إستراتيجي مهم، فهي من ناحية بعيدة عن تونس مركز السلطة الحفصية، وهي من ناحية أخرى بعيدة عن السواحل، حيث التهديدات الخارجية مثل الإسبان والعثمانيين، كما أن موقع القيروان يساعد على التحرك نحو المناطق الجبلية في اتجاه الغرب نحو الجزائر، وكذلك التحرك بأرجحية نحو الجنوب التونسي⁶⁸. وعلى الرغم من أن مدينة القيروان لم تكن تمتلك موارد كبرى لإنشاء دولة على أراضيها إلا أن الشيخ ابن عرفة وشيوخ الطريقة الشاذلية كانوا يراهنون على الموقع الإستراتيجي للقيروان الذي يعطيها حرية التمدد في اتجاه الغرب والجنوب، وكذلك الشرق حيث المناطق الساحلية. وقد استغل الشيخ ابن عرفة حالة الاحتقان والغضب لدى القبائل والأهالي تجاه الدولة الحفصية، فتواصل مع هذه القبائل، واستطاع أن يحصل على دعم من أحد أكبر قبائل البدو الموجودة هناك وهي قبيلة الحنانشة التي كانت تتمركز في مناطق تمتد من شمال القيروان إلى الحدود مع الجزائر، وكذلك جاء التأييد من قبائل خيبر وأولاد بوغانم والفراشيش وورغمة، وكلها قبائل تتمتع بنفوذ كبير على المنطقة الغربية المتاخمة للجزائر، كما أعلنت قبائل الهمامة والنمامشة والحراكتة وأولاد سعيد في الجنوب دعمها لابن عرفة⁶⁹. وقد مثل هذا التأييد أكبر دعم لبناء مشروع الكيان السياسي الجديد للطريقة الشاذلية، مما دفع بالشيخ ابن عرفة إلى الإعلان عن قيام الدولة الشاذلية في مدينة القيروان سنة 1535م، بعد انتصاره على الجيش الحفصي في معركة تسمى باطن القرن بالقرب من القيروان، حيث انهزم الجيش الحفصي، وفر السلطان الحفصي راجعاً إلى تونس. وبذلك تدخل الطريقة الشاذلية في مرحلة جديدة مفعمة بالتحديات والتهديدات في نفس الوقت. فهذه الدولة تحتاج إلى إمكانيات مادية وبشرية واقتصادية وعسكرية، لكي تستطيع أن تستمر وتتطور، وتواجه الأعاصير التي قد تهب عليها من عدة جهات⁷⁰.

غير أن زعيم الدولة الشاذلية الشيخ ابن عرفة كان يدرك هذه التحديات، وكان يدرك حجم المضاعف التي سيواجهها مشروع دولته الجديدة، لكنه كان يراهن على القبائل الداعمة له، وكذلك يراهن على عامل الزمن الذي قد تتغير فيه موازين القوى لصالحه، والاستفادة من الصراع القائم بين الإسبان والعثمانيين في شمال إفريقيا. فابن عرفة يعلم أن دولته الوليدة محاصرة من الشمال من الحفصيين والإسبان، ومن الغرب من الإيالة العثمانية الجزائرية ومن الجنوب من إيالة طرابلس الغرب العثمانية، ومن السواحل الشرقية، لكن ابن عرفة كان يراهن على الولاءات التي كوّنها في الغرب وفي الجنوب وفي الشمال، خصوصاً الولاءات القبلية وما لها من دور في مواجهة هذه الجبهات المتعددة⁷¹. وقد انعكس هذا التقارب بين الطريقة الشاذلية والقبائل الداعمة لها على التفكير السياسي للطريقة الشاذلية التي صبغت بطابع قبلي، يميل إلى البداوة أكثر منه إلى البعد المدني الحضري، وتعد هذه نقطة ضعف كبيرة تهدد مستقبل هذه الدولة، لأن الرهان على التحالف مع القبائل مرهون بخريطة التوازنات وموازين القوى التي ستفرزها ساحة الصراع في المنطقة. ولئن استطاعت الدولة الشاذلية أن تستمر في عهد الشيخ ابن عرفة وتحقق صموداً كبيراً في وجه التهديدات، واستطاعت أن تهمز الجيش الحفصي الذي حاول من سنة 1536 إلى سنة 1540 أن يشن عدة حملات عسكرية لإنهاء الدولة الشاذلية في القيروان إلا أن هذه الحملات باءت بالفشل.

إلا أن هذه الدولة الشاذلية والمشروع السياسي للطريقة الشاذلية سيشهد تراجعاً كبيراً بعد وفاة رئيسها وشيخها ابن عرفة سنة 1542م، حيث خلفه في المشيخة وفي إدارة الدولة الشاذلية ابن أخيه محمد بن أبي الطيب الشاذلي الذي استمرت فترة إدارته للدولة الشاذلية قرابة 15 سنة، كانت مفعمة بتحديات كبيرة بالنسبة إلى الطريقة الشاذلية ومشروعها السياسي. فقد اشتدت وتيرة الصراع وتوسعت بين العثمانيين والإسبان على تونس، ولم يستطع المشروع الصوفي السياسي أن يصمد أمام هذه التحولات الجيوسياسية في المنطقة، خصوصاً وأن ابن الطيب لم يكن يتمتع بقدرات قيادية وبجنانة سياسية، مما أثر على سياسته وطريقته في الحكم، وأصبحت الدولة الشاذلية مهددة بجمية السقوط، بعد أن فقدت الكثير من الولاءات القبلية، نتيجة السياسات السيئة التي انتهجها ابن الطيب. وأمام هذه الظروف المعقدة والمتشابكة فقد مارس ابن الطيب سياسة قاسية وقمعية ضد أهالي القيروان وأصبح مستبداً، مما أثار عليه الأهالي، وفقد كل ولاءاته ومناصره، مما أتاح الفرصة إلى العثمانيين بقيادة درغوث باشا إلى التقدم نحو القيروان، بعد أن سيطر على معظم المدن الواقعة في الجنوب التونسي⁷². وقد وجد ابن أبي الطيب نفسه محاصراً من قبل السلطان أحمد الحفصي من ناحية

⁶⁶ محمد العروسي المطوي، السلطة الحفصية تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 681-684.

⁶⁷ محمد بن أبي القاسم بن أبي دينار، المونس في أخبار إفريقية وتونس. تحق. محمد شمام (تونس: المكتبة العتيقة، 1998)، 162-170.

⁶⁸ Zekeriyya Zade, *Ferah Cerbe Savaşı* (İstanbul: Hilal Matbaacılık, 1975), 50-63.

⁶⁹ علي الشاذلي، عرفة الشاذلي رائد النضال القومي في العهد الحفصي (تونس: الدار العربية للكتاب، 1982)، 155.

⁷⁰ ابن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية، 190-195.

⁷¹ مونشيكور، القيروان والشاذلية، 145-146.

⁷² مونشيكور، القيروان والشاذلية، 145-146.

الشمال، ومن قبل القوات العثمانية بقيادة درغوث باشا من ناحية الجنوب والغرب⁷³. ويتضح أن محمد بن أبي الطيب لم يملك القدرة على فهم طبيعة القوى الفاعلة الحقيقية على الخارطة الجيوسياسية في تونس، ولم يكن يملك القدرة على فهم المآلات التي تنتجها كفة الصراع، فعوضاً من أن يتحالف مع العثمانيين الذين سيطروا على الجزائر وطرابلس الغرب وعلى قسم كبير من الجنوب التونسي ذهب ابن الطيب إلى المهادنة والتحاليف مع الإسبان الذين لم يبق لهم سوى السيطرة على تونس وعلى بعض المناطق الساحلية البعيدة حتى عن القيروان. وتذكر بعض المصادر التاريخية أن زعيم الدولة الشابية وقع سنة 1550م على اتفاقية هدنة وتحالف مع الإسبان والحفصيين تلتزمها بعدم الدخول في أي حرب ضد الإسبان⁷⁴.

وقد عكس تحالف زعيم الدولة الشابية محمد بن أبي الطيب عدم تشبعه بالروح الصوفية والغيرة الدينية التي عمل الشيوخ السابقون للطريقة على نشرها، وكسبوا بها أتباعاً كثيرين، كما كشفت هذه الاتفاقية الضعف السياسي الذي يتمتع به ابن أبي الطيب الذي قدم مساعدات عسكرية ومواد غذائية إلى الجنود الذين كانوا يعملون تحت لواء الإمبراطور الإسباني المسيحي لطرد القوات العثمانية بقيادة درغوث باشا⁷⁵. وكان لهذا الموقف السلبي لابن أبي الطيب وتحالفه مع الإسبان الصليبيين تداعيات سلبية كبيرة على مستقبل بقاء المشروع السياسي الشابي واستمراره في القيروان، خصوصاً بعد أن فقد أغلب الولاءات من سكان القيروان ومن بقية القبائل التي انتقلت إلى دعم درغوث باشا وحليفه أحمد الحفصي ضد الإسبان وحليفهم مولاي الحسن الحفصي وابن أبي الطيب الشابي. وقد نجح المحور العثماني الحفصي في تحقيق انتصارات سنة 1552م، وسيطرتهم على مدينة المهديّة بعد انسحاب الإسبان من قلعتها، مما جعل ابن أبي الطيب ودولته في عزلة كبيرة، لا يجردون أي منفذ للتحرك لا من الناحية الشرقية البحرية ولا من الناحية الغربية والجنوبية⁷⁶. وقد لاقى المحور العثماني تأييداً كبيراً من قبل سكان الجنوب ومن التيار الصوفي الاجتماعي، وفي مقدمته الطريقة الغريانية التي عملت على تقديم كل الدعم لدرغوث باشا نحو السيطرة على مدينة القيروان، وإنهاء المشروع الصوفي السياسي بقيادة الطريقة الشابية التي لم يعد لها نفوذ يذكر أمام النجاحات التي حققها درغوث باشا سنة 1556م، بعد سيطرته على مدينة قفصة، واستقباله بفرح من قبل الأهالي هناك⁷⁷.

وأمام هذه الظروف والمتغيرات الصعبة التي وجدت فيها الطريقة الشابية ومشروعها السياسي في القيروان ومحاصرتها من قبل القوات العثمانية، فقد استنجد أهالي القيروان بالقوات العثمانية بقيادة درغوث باشا للدخول إلى القيروان، وإنهاء حكم الطريقة الشابية واستبدال ابن أبي الطيب الشابي، وقد ذكر هذا ابن أبي الضياف في كتابه الإتحاف حيث قال: ثم استدعاه (يقصد درغوث باشا) أهل القيروان لما أسفهم الشابي (أي محمد بن أبي الطيب الشابي)⁷⁸. وقد وجدت القوات العثمانية بقيادة درغوث باشا في دعوة أهالي القيروان فرصة لتجهيز جيش قوامه 3500 رجل، وزحف به في اتجاه القيروان، بعد أن تم رسم خطة عسكرية مشتركة مع إيالة الجزائر، وتمت المواجهة خارج أسوار مدينة القيروان، حيث تمكن الجيش العثماني من إلحاق هزيمة كبيرة بالطريقة الشابية وبمساعدة أهالي القيروان، خصوصاً الطريقة الغريانية، وتعرض الشابيون إلى خسائر فادحة، وانهمزوا أمام العثمانيين بقيادة درغوث باشا الذي دخل إلى القيروان منتصراً في 3 جانفي 1557م، واستقبل من قبل الأهالي استقبال الفاتحين⁷⁹.

وقد كلف درغوث باشا بتعيين محمد الغرياني شيخ الطريقة الغريانية بإدارة مدينة القيروان، وأمدّه بحماية عسكرية لتحقيق الأمن والاستقرار في المدينة، وكذلك لتسيير شؤون الناس فيها، وإيقاف حالات النهب والسلب التي وقعت لأملاك الطريقة الشابية. وقد نصت وثيقة التسوية التي صدرت من القيادة العثمانية الجديدة على استعادة كل المسروقات والأملاك المنهوبة وإلحاقها ببيت المال⁸⁰. وبذلك انتهت التجربة السياسية للطريقة الشابية خصوصاً، وللتيار الصوفي السياسي الراديكالي عموماً، حيث انتقل هذا التيار بعد سقوط كيانه السياسي في القيروان إلى البحث عن أماكن أخرى للاستقرار بعيداً عن ضغط السلطة العثمانية التي نجحت بعد ذلك في السيطرة على كامل البلاد التونسية سنة 1574م، ودخلت تونس ومنطقة شمال إفريقيا في مرحلة سياسية جديدة⁸¹، حيث ستشهد البلاد التونسية منذ بداية القرن 17م تحولات سياسية كبيرة، وستعود الطريقة الشابية والتيار الصوفي السياسي الراديكالي إلى الظهور من جديد، والدخول في صراع طويل مع سلطة إيالة العثمانية في تونس⁸².

⁷³ الشابي، العارف بالله أحمد بن مخلوف الشابي، 85.

⁷⁴ مونشيكور، القيروان والشابية، 145-146.

⁷⁵ مارمول كاربخال، إفريقيا، ترجم. محمد حجي (الرباط: دار نشر المعرفة والجمعية المغربية للتأليف والنشر، 1984)، 99/3.

⁷⁶ مونشيكور، القيروان والشابية، 145-146.

⁷⁷ محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الإستقلال (تونس: سراس للنشر، 1980)، 66.

⁷⁸ أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان في ملوك تونس وعهد الأمان (تونس: الدار العربية للكتاب، 1999)، 18/2.

⁷⁹ شارل جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجم. محمد مزالي (تونس: الدار التونسية للنشر، 1978)، 347/2.

⁸⁰ النبال، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، 196-197.

⁸¹ Azizi Semih İltter, Şimali Afrikada Türkler (İstanbul: Vakıf Kütüphanesi Neşriyatı, 1937), 2/188-209.

⁸² ابن حيدة، التواصل الصوفي للطرق الصوفية، 170-178.

الخاتمة:

- يمكن أن نخلص في تحليلنا لهذا البحث إلى جملة من الاستنتاجات الضرورية التي تلخص لنا بشكل عام ظاهرة التصوف في البلاد التونسية من القرن 15 م إلى نهاية القرن 16م، وتعتينا فكرة حول التحولات التي شهدتها التيار الصوفي في تونس على مستوى المقاربات الفكرية، وكذلك على مستوى موقفه من السلطة السياسية خلال القرن 15 و 16م. ولعل أهم هذه الاستنتاجات التي يمكن الإشارة إليها تتمثل فيما يلي:
- إن دخول التصوف في تونس كان مبكراً وامتزاجاً مع ظهوره في المشرق العربي، لكن التصوف في شكله الطريقي دخل إلى تونس مع القرن 13 م، وافدا إليها من المغرب الأقصى.
 - تعد الطريقة القادرية الطريقة الأم الأصلية التي دخلت إلى البلاد التونسية، ثم تفرعت عنها عدة طرق أخرى مثل الشاذلية والغريانية والشاذية وغيرها.
 - نلاحظ أن الطريقة الشاذلية كانت هي الطريقة الأكثر انتشاراً في البلاد التونسية خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ميلادي.
 - ساهمت السلطة السياسية الحفصية في تقديم الدعم للطرق الصوفية، وذلك لإدراكها بأهمية هذه الطرق في نشر الوعي الديني والأخلاقي في البلاد، وكذلك قوة تأثيرها على أتباعهم وعلى شرائح واسعة في المجتمع، وذلك بهدف تحقيق الاستقرار والسلم المجتمعي.
 - استطاعت هذه الطرق الصوفية أن تؤسس لها زوايا وتكايا في عدة مدن مختلفة من البلاد التونسية، و لعبت دوراً كبيراً على المستوى الديني والعلمي والخلقي والاجتماعي وحتى السياسي.
 - نجحت السلطات السياسية الحفصية خلال النصف الثاني من القرن 15 في احتواء هذه الطرق الصوفية، وانتهجت معها سياسة لينة، حتى تحقق لنفسها مكاسب سياسية، وترسخ نفوذها وسلطتها في البلاد، خصوصاً بعد التحولات الجيوسياسية السياسية التي بدأت تشهدها المنطقة المغاربية، ومنطقة البحر الأبيض المتوسط.
 - إن الظروف السياسية التي شهدتها تونس والمنطقة المغاربية عموماً في بداية القرن السادس عشر كان لها الأثر الكبير على الطرق الصوفية في تونس التي شهدت هي بدورها تحولات على مستوى مقارباتها الفكرية، وعلى مستوى مواقفها تجاه السلطة السياسية الحفصية التي دخلت في مرحلة ضعف وانحيار، انعكس بشكل مباشر على الأوضاع الاجتماعية في البلاد التونسية.
 - تطورت الطرق الصوفية إلى حركات سياسية، وأصبحت تهتم بالشؤون السياسية، وانتقلت من مفهوم الانعزالية والزهد والتركيز على البعد التعبدي والشعائري إلى اتخاذ موقف سياسي تجاه السلطات الحفصية التي انحرف حكامها، ودخلوا في تحالف مع الإسبان ضد العثمانيين، الأمر الذي زاد من توتر العلاقات بين التيار الصوفي بشكل عام وبين السلطة الحفصية.
 - انقسم التيار الصوفي في تونس منذ الربع الأول للقرن 16م إلى شقين: أولاً التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل الذي يمتلك مقاربة التعامل مع الأوضاع بشيء من السلمية والهدوء، ولم ينتهج الدخول مع السلطة السياسية في تصادم عنيف معها، وذلك حفاظاً عن الأوضاع المجتمعية داخل البلاد التونسية، وقد قاد هذا التيار الطريقة الصوفية الغريانية. أما الشق الثاني فتمثل في التيار الصوفي السياسي الراديكالي الذي قادته الطريقة الصوفية الشاذية، والتي استطاعت أن تشكل لها إمارة في مدينة القيروان، ودخلت في تصادم مع السلطات الحفصية، وكذلك مع العثمانيين الذين نجحوا في بسط نفوذهم على قسم كبير من البلاد التونسية منذ بداية النصف الثاني من القرن 16م.
 - اختار التيار الصوفي الاجتماعي المعتدل التحالف مع المحور العثماني، وقدمت الطريقة الغريانية كل الدعم اللوجستي والمعنوي للعثمانيين، وساعدتهم في حركتهم ضد الإمارة الشاذية وضد السلطة الحفصية وحلفائها من الإسبان المحتلين. وقد نجح التيار الصوفي الاجتماعي في قراءة خريطة الصراع وتطوراتها بشكل صحيح، مما جعله يحظى باهتمام وتكريم كبير من قبل العثمانيين الذين تمكنوا من الدخول إلى تونس وتحويلها إلى إيالة تابعة لمركز الدولة العثمانية في الأستانة.
 - لم تكن الاختيارات التي انتهجها التيار الصوفي السياسي الراديكالي صائبة، خصوصاً بعد أن أعلن عن تشكيل إمارة له في مدينة القيروان، ولم يكن يملك المقومات الحقيقية لإنشاء دولة، خصوصاً في ظل التحولات الجيوسياسية التي شهدتها تونس والمنطقة المغاربية عموماً، كما فشل هذا التيار في قراءة خريطة الصراع بشكل جيد، فدخل في صراع ضد العثمانيين، بل تحالف مع الإسبان ضدهم، الأمر الذي أفقده أي دعم من المجتمع ومن العثمانيين، بل إن هذا التيار تراجع نفوذه، وضعفت تحالفاته القبلية، وانتهى به الأمر إلى سقوط كيانه السياسي بالقضاء عليه من قبل العثمانيين ودخولهم إلى تونس سنة 1574م.
 - ومهما كانت هذه الاختلافات داخل التيار الصوفي التونسي، فإن هذا التيار عرف تحولات على مستوى أفكاره وممارساته، جعلته يختلف ويتميز عن بقية الطرق الصوفية التي وجدت في المشرق العربي. ويبدو أن التحولات السياسية والتحديات التي شهدتها المنطقة المغاربية قد ساهمت بشكل مباشر في إحداث تغييرات جوهرية على العقل الصوفي التونسي في القرن 16م، وكانت هذه التحولات بداية لولادة مشروع حركة الإصلاح التونسي التي ستشكل وتشهد تطوراً ونضجاً أكبر، خصوصاً بعد احتلال تونس من قبل فرنسا سنة 1881م.

KAYNAKÇA

- Azamat, Nihat. “ Kâdiriyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXIV/ 131-136.
- Brunschvig, Robert. Târîh İfrîkiyye fi'l-Ahd el-Hafsî mine'l-Karn 13 ilâ el-Karn 15. ter. Hammâdi es-Sâhlî. Beyrut: Dâr el-Garb el-İslâmî, 1988.
- el-Acîlî, et-Tilîlî. Et-Turuk es-Sûfiyye ve'l-İstimâr bi'l-Bilâd et-Tûnisiyye. Tunus: Menşûrât Kulliyet el-Âdâb bi Mennûbe, 1992.
- el-Beşrûş, Tevfik. Cumhûriyyet ed-Dâyât Fi Tunus 1591-1675. Tunus: Mecmûat Eyyâm en-Nâs, d.t.
- el-Hefnâvî, Ebu'l-Kâsim. Te'rîf el-Halef Bi Ricâl Esselef. el-Cezâir: Dâr Kerdâde, 2012.
- el-İstahrî, İbrahim Ebû İshâk. El-Mesâlik ve'l-Memâlik. thk. Muhammed Cabir Abdulâl. Kahire: el-Hey'e el-Âmme el-Misriyye li'l-Kitab, 2004.
- el-Kilânî, Cemâluddin Fâlih. Cuğrafiya el-Bâz el-Eşheb –Kirâa Sâniye fi Sîret eş-Şeyh Abulkadir el-Kilânî. El-Mağrib: el-Munazzama el-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 2014.
- el-Ksantînî, İbn Kunfid. Unsû'l-Fakîr ve İzzû'l-Hakîr. er-Ribât: el-Merkez el-Câmi'î Li'l-Bahsi'l-İlmî, 1965.
- el-Mâzûnî, Muhammed. Ribât Tît Min et-Te'sîs İlâ Zuhûr el-Herake el-Câzûliyye er-Ribâtât Fi Târîh el-Meğrib. er-Ribât: Menşûrât Kulliyet el-Âdâb ve'l-Ulûm el-İnsâniyye, 1997.
- el-Uteybî Halid bin Nâsir. Et-Tarîka eş-Şâziliyye Arz ve Nakd. Erriyâd: Mektebet er-Ruşd, 2011.
- Emîn, Ahmed. Duhâ el-İslâm. Beyrut: Dâr el-Kutub el-İlmiyye, 2007.
- en-Neyyâl, Muhammed el-Buhlî. El-Hakîka et-Târîhiyye li't-Tesavvuf el-İslâmî. Tunus: Mektebet en-Necâh, 1965.
- eş-Şâbbî, Ali. Arfa eş-Şâbbî Râid en-Nidâl el-Kavmî fi'l-Ahd el-Hafsî. Tunus: ed-Dâr el-Arabiyye li'l-Kitab, 1982.
- eş-Şâbbî, Ali. el-Ârif Billah Ahmed bin Mahlûf eş-Şâbbî ve Felsefetuhu es-Sûfiyye. Tunus: ed-Dâr et-Tûnisiyye li'n-Neşir, 1979.
- Eş-Şâbbî, Ali. Tarih eş-Şâbbiyye Hilâl el-Ahdeyn el-Hafsî ve'l-Osmânî. Tunus: Dâr Nukûş Arabiyye Cemiyet eş-Şâbbî li't-Tenmiye es-Sekâfiyye ve'l-İctimâiyye, 2015.
- Eş-Şefşâvnî, İbn Asker. Devhet en-Nâşir. ed-Dâr el-Beyzâ: Menşûrât et-Turâs es-Sekâfi el-Meğribî, 2003.
- eş-Şerif, Muhammed el-Hâdi. Târîh Tunus Min'usûr Mâ Kable et-Târîh ilâ el-İstiklâl. Tunus: Dar Siras lin'Neşir, 1980.
- et-Ticânî, Muhammed Bin Abdullah. Rihlet et-Ticânî. Trablus: ed-Dâr el-Arabiyye li'l-Kitab, 1980.
- ez-Zirkli, Hayreddin. Kitabu'l-A'lâm. Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-Melâyîn, 2002.
- Hasan, Muhammed. el-Fukarâ ve'z-Zevâyâ Bivesati İfrîkiyye min Evâsit el-Karn 6 hicri ilâ Nihâyet el-Karn 8 hicri, Zimne Kitab el-Muğayyebûn fi Tarih Tunus el-İctimâ'î. Tunus: Beyt el-Hikme, 1999.
- Heniyye, Abulhamîd. Tunus el-Osmâniyye Binâu'd-Devle ve'l-Mecâl. Tunus: Tibir ez'Zemân, 2012.
- Herekât, İbrahim. et-Teyyârât es-Siyâsiyye ve'l-Fikriyye bi'l-Meğrib Hilâl Karneyn ve Nisf Kable'l-Himâye. ed-Dâr el-Beyzâ: Dâr er-Reşâd el-Hadîse, 1994.
- Hilâl, ammâr. Etturuk es-Sûfiyye ve Neşri'l-İslam ves'-Sekâfe el-Arabiyye Fi Garb İfrîkiyâ. el-Cezâir: el-Muessese el-Vetaniyye Li'l-Funûn el-Matba'iyye, 1982.
- Hoca, Bin Osmân Hemdân. İthâf el-Munsifîn ve'l-Udebâ fi'l-İhtirâs Min el-Vebâ. el-Cezâir: eş-Şerike el-Vetaniyye li'n-Neşir ve't-Tevzî', 1968.
- Hourânî, Albert. Tarih eş-Şuûb el-Arabiyye. Dimaşk: Dâr Tlâs li'd-Dirasat ve't-Terceme ve'n-Neşir, 2008.
- İbn Ebî Dinâr, Muhammed. El-Mu'nis fi 'Ahbâr İfrîkiyye ve Tunus. thk. Muhammed Şemmâm. Tunus: el-Mektebe el-'Atîka, 1998.
- İbn Ebî ez'Ziyâf, Ahmed. İthâf Ehl ez'Zamân fi Ahbâr Mulûk Tunus ve 'ahd el-Emân. Tunus: ed'Dâr el-Arabiyye lil'Kitab, 1999.
- İbn eş-Şemmâ', Muhammed. El-Edille el-Beyyine en-Nûrâniyye fi Mefâhir ed-Devle el-Hafsiyye. thk. Et'Tahir el-Ma'mûrî. Tunus: ed-Dâr li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. el-'iber ve Divân el-Mubtedâ ve'l-Haber Eyyâm el-'ecem ve'l-Berber ve Men 'âsarohom Min Zevî es-Sultân el-Ekber. Beyrût: Menşûrât Dâr el-Kutub el-Lubnâniyye , 1957..
- İbn Hîde, Yusuf. Et-Tevâsul es-Sûfi li't-Turuk es-Sûfiyye beyne'l-Cezâir ve Tunus Hiâl el-Fetre el-Osmâniyye et-Tarîka eş-Şâbbiyye Nemûzecen. el-Cezâir: Câmi'et el-Cezâir, 2017.
- İlter, Aziz Semih. Şimâli Afrikada Türkler. İstanbul: Vakit Kütüphanesi Neşriyatı, 1937.
- Julien, Charles André. Tarih İfrîkiye eş-Şemâliyye. trc. Muhammed Mzâlî. Tunus: ed-Dâr et-Tûnisiyye li'n-Neşir, 1978.
- Karbakhâl, Marmol. İfrîkyâ. Trc. Muhammed Hacci. Er-Ribât: Dâr Neşir el-Marife ve'l-Cemiyet el-Mağribiyye li't-Telif ve'n-Neşir, 1984.
- Larûsî, Muhammed. es-Sulta el-Hafsiyye Tarihâ es-Siyâsi ve Devraha fi'l-Mağrib el-İslâmî. Beyrut: Dâr el-Garb el-İslâmî, 1986.
- Mikheli, Muhammed. Devr ez-Zevâyâ fi't-Tehzîr Lisevretî't-Tehrîr, el-Multekâ el-Vetanî Hevle Ecmâd el-Fikri's-Sûfi. el-Cezâir: Dâr el-Kitâb el-Arabî, 2013.

- Monchikour, Charles. el-Kayravân ve'ş-Şâbbiyye 1450-1592. trc. Muhammed el-Arbî es-Sunûsî. Tunus: Dâr Nukûş Arabiyye, 2015.
- Murad, Huseyn Seyyid Abdullah." el-Hayât es-Sekâfiyye fi'd-Devle el-Hafsiyye fi'l-Karn 7h./13 m. fi Zav'i Rihlet el-Abdî", Mecellet el-Muerrih el-Masrî 13(1994), 217.
- Ömer Dilmen, "Afrika Tasavvuf Araştırmaları Kadir Özköse", Turkish Academic Research Review 6/2 (2021), 813-826.
- Rakîk, Milûd. ez-Zevâyâ Beyn el-Ems ve'l-Yevm, el-Multekâ el-Vetanî Hevle Emeâd el-Fikri's-Sûfî. el-Cezâir: Dâr el-Kitâb el-Arabî, 2013.
- Saïde, Zîzâh. " et'Tarîka et-Ticâniyye en-Neş'e ve't-Tetavvur ", Mecellet el-'Ulûm el-İctimâ'iyye 9 (2014), 72-87.
- Saidûnî, Nâsiruddin. Dirâset ve Ebhâs fi Târih el-Cezâir fi'l-Fetre el-Hadîse ve'l-Mu'âsara. El-Cezâir: el-Muessese el-Vetaniyye li'l-Kitâb, 1988.
- Şâtu, Muhammed." es-Sulta el-Osmâniyye Fi'l-Cezâir ve Alâkatuhâ Bi't-Turuk es-Sûfiyy", Mecellet el-Muvâfik Li'l-Buhûs ve'd-Dirâset fi'l-Muctema' ve't-Târih 3 (Desembre 2008), 159-171.
- Temîmî, Abdulcelîl. Et-Teşekkül el-İdârî ve'l-Coğrâsiyâsi li'l-İyâle el-Osmâniyye. Tunus: Muesseset et-Tamîmî, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye خلوتية ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XV/ 393-395.
- Zâde, Zekeriyya. Ferah Cerbe Savaş. İstanbul: Hilal Matbaacılık, 1975.

EXTENDED ABSTRACT

Talking about Sufism and Sufi groups in Tunisia requires more researches in depth and analyses, especially from a historical point of view. Most of the historical studies that dealt with this topic have focused on the intellectual and religious dimensions that characterized these Sufi groups. These studies also focused intensely on the study of Sufi groups in the medieval period and the dissemination of Sufism to North Africa in general, and in Tunisia in particular, after its emergence in the Arab East. However, the study of Sufi groups in the modern era and their stance towards power have not been comprehensively analyzed yet.

Sufi movement has acquired great importance in the Maghreb. It also played a prominent role in the religious and spiritual education of the people of the region, refining their souls, and spreading the love of God among them. These Sufi groups also contributed to providing social assistance to the poor and needy, and the Sufi zawiyas acquired an ethical status that became a haven for the poor and needy when the harsh conditions of life intensified. Moreover, these Sufi groups were a unifying and stabilizing factor for all the peoples of the region.

Most of the Sufi groups spread in the North African region, and were extensions of each other. These Sufi groups also interacted with each other, uniting in various crises such as wars, disasters, diseases and epidemics. Therefore, the authorities realized the role of these Sufi groups in achieving political stability and social peace, and encouraged, allowed them to operate and establish zawiyas on Tunisian soil.

In the 15th century, during the Hafsid era, Tunisia witnessed vitality, economic recovery, and an important intellectual movement encouraged by the Hafsid rulers, such as Sultan Abi Fares Abdel Aziz, who ruled until 1534. During that period, such eminent scholars and greats as Sheikh Al-Dabbagh, Sheikh Ibn Naji and Abdul Rahman bin Khaldun, founder of *Alam* The meeting, where these scholars and righteous people played a major role in spreading Sufi thought.

The Shadhili group was one of the most important Sufi groups encouraged by the Hafsid rulers and allowed to practice their religious activities to spread Sufism and improve society spiritually and morally. During the reign of the Hafsid ruler Abu Amr Othman, the country of Tunisia also experienced a state of political stability and prosperity that extended until 1488 AD.

During this stage, the activities of the Sufi orders increased and expanded in vast areas within Tunisia. Some of these Sufi groups turned to owning real estate and property, and the Sufi zawiya spread in many areas, where it played an important role in achieving social and political stability, and contributed to the dissemination of science in society.

In general, the phenomenon of Sufism in Tunisia was a complexed and intertwined phenomenon in the course of its historical formation, especially from the beginning of the 15th century to the end of the 16th century. The phenomenon of Sufism moved from its individual dimension within the framework of Sufi groups active in society, and then developed in the sixteenth century into political Sufi movements that played a political role according to the political, social and economic conditions.

The relationship between the Sufi groups and the authority in Tunisia ranged between calm at times and confrontation at other times, due to the political conditions that occurred in Tunisia. This relationship greatly affected the freedom of movement of these Sufi groups in activity within society, in light of the geopolitical transformations that began in Tunisia and the Maghreb since the beginning of the sixteenth century.

These transformations were represented in the weakness of the Hafsid state and the entry of Tunisia into a phase of political and social instability, as well as the emergence of new shifts in the map of balances in the North African region due to the Ottoman-Spanish conflict. These internal and external circumstances have directly affected the Sufi movement in Tunisia. As a result, these Sufi groups were divided into two main parts: the first was the moderate Sufi social current, which was characterized by pacification with the political authority and not entering into a clash with it.

As for the second trend, it was represented by the radical political mystical movement, which entered

into a major conflict with the Hafsid state and with the Ottomans later. From this point of view, we try in this research to study the phenomenon of Sufism in Tunisia during the Hafsid and Ottoman eras, from the beginning of the second half of the 15th century to the end of the 16th century. We will present a historical reading of the Sufi orders in Tunisia in order to understand the nature of their relationship with the political authority and to know the extent of the impact of these methods socially, politically and economically in that historical period.

We will, furthermore, seek to understand the causes of the radical transformations which has been witnessed by the Sufi movement in Tunisia, and to know their most important components and divisions. We will also try to understand its positions on the geopolitical changes that the Tunisian country witnessed internally and externally, and their impact on the Tunisian Sufi movement in general in the 16th century.

XVI. YÜZYIL KUDÜS SANCAĞI'NDA BİR KÖY: BEYTÜLAHM

Mustafa ÖKSÜZ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
mustafaoksuz@yyu.edu.tr, 0000-0003-1135-9409.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 15/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 31/12/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1189838>

Bu makale, üçüncü Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı'nda
(8-10 Kasım 2019, İzmir/Türkiye) aynı adla sunulup yayımlanmayan
tebliğin geliştirilmiş ve genişletilmiş halidir.

XVI. YÜZYIL KUDÜS SANCAĞI'NDA BİR KÖY: BEYTÜLAHM

ÖZ

Hem Yahudi hem de Hristiyanlık geleneğinde mühim bir yere sahip olan Beytülâhm, Filistin bölgesinin fethi sonrasında İslam egemenliğiyle tanışmıştır. Osmanlılar buraya hâkim olduklarında karşılarında Hristiyan karakteri güçlü bir köy bulmuşlardır. Nitekim Müslümanların karyeye yerleşme teşebbüsüne rağmen burası bu özelliğini muhafaza etmiş ve on altıncı yüzyılın sonlarında bu iskân denemesi tamamen başarısızlığa uğramıştır. Önemli bir hac mekânı olarak varlığını koruyan ve Hristiyan hacıları cezbeden köyde, muhtelif İsevî mezhepler dini önemiyetini göz önünde bulundurarak kendilerine çeşitli mabetler inşa etmişlerdir. Kutsal gördükleri dini mekânlara hâkim olma arzusu, zaman içinde bazı tartışmaların ve sürtüşmelerin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu ihtilaflarda Osmanlı Devleti, problemin halli için bir hâkim ve hakem olarak davet edilmiştir. Mevcut statükonun muhafazası ve herkesin rahat bir biçimde ibadetlerini eda etmeleri, yöneticilerin krize yaklaşımlarını belirleyen esaslar olmuştur.

Beytülâhm, Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) ilhakından 1917 senesine kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır. Osmanlı arşivlerinden köyün on altıncı yüzyıldaki durumuna ilişkin bilgi edinmek mümkündür. Bu makalede başta tahrir defterleri olmak üzere Mühimme kayıtlarıyla diğer belgeler rehberliğinde günümüzde artık bir şehre dönüşmüş olan Beytülâhm'in adı geçen asırdaki mazisine ışık tutulacak, böylece Filistin tarihinin bir kısmının anlaşılmasına katkı sağlanmış olunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Filistin, Kudüs, Beytülâhm, Hristiyan, Müslüman.

BETHLEHEM, A VILLAGE IN THE THE JERUSALEM DISTRICT IN THE SIXTEENTH CENTURY

ABSTRACT

Bethlehem, which holds an important place in Jewish and Christian tradition, came under Islamic suzerainty after the conquest of Palestine. When the Ottomans ruled the region, they found a village with a strong Christian character. Despite the attempts of Muslims to settle in this village, it preserved its Christian character and at the end of the sixteenth century the settlement attempt failed. A number of Christian denominations built various temples in the village, which has maintained its existence as an important pilgrimage site, attracting Christian pilgrims. Over time, the desire to dominate the religious sites they held sacred led to disputes and friction. In these conflicts, the Ottoman Empire was invited to act as judge and arbitrator to resolve the problem. Preserving the status quo and making worship convenient for all were the principles that governed the administrators' actions during the crisis.

Bethlehem was ruled by the Ottoman Empire from the time Yavuz Sultan Selim (1512–1520) annexed it until 1917. The Ottoman archives contain details regarding the village's circumstances in the sixteenth century. This article contributes to the body of literature on the history of Palestine by shedding light on the circumstances of Bethlehem, which has since become a town, in the sixteenth century using mühimme records and other materials, particularly the tahrir registers.

Keywords: The Ottoman State, Palestine, Jerusalem, Bethlehem, Christians, Muslims.

GİRİŞ

Hız. Davud ile Hız. İsa'nın doğduğu yer olması hasebiyle hem Yahudiler hem de Hristiyanlar için önemli olan Beytülâhm (Bethlehem)¹, İsevililiğin bölgede yaygınlık kazanması ve nihayetinde Doğu Roma İmparatorluğu'nun bu yeni dini benimsemesiyle büyük bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Hristiyan haccının mühim merkezlerinden biri haline gelen köy, Hız. İsa'nın burada doğduğuna inanılmasından dolayı önemli ibadethanelere ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Tüm Hristiyan mezhepler burada bir şekilde kendilerine yer bulmaya çalışmış ve müntesiplerine hac ibadetleri esnasında rehberlik etmişlerdir. Nitekim bu özellik nüfus yapısını da etkilemiş ve köyün ağırlıklı olarak Nasrani unsurlarla dolu olmasına yol açmıştır.

İki semavi dinin kadim ananelerine değer atfeden Müslümanlar, Hız. Ömer'in şehri teslim almaya giderken köye uğramasına binaen buraya ehemmiyet vermişlerdir. İkinci halifenin anısına zamanla bir caminin inşa edildiği karyede, Râhile'nin mezarı gibi gayrimüslimlerce saygı gösterilen türbeler, Müslümanlar tarafından ziyaret edilmiştir. Bu yönüyle Beytülâhm, üç semavi dinin müntesiplerinin çeşitli vesilelerle uğradıkları ve kıymet isnat ettiği bir yer olmuştur.²

Kısa süreli Haçlı dönemi istisna tutulursa Müslümanların egemenliğinde kalan köy, 1516 yılında Yavuz Sultan Selim'in bölgeyi ele geçirmesiyle Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve on altıncı asır boyunca Kudüs sancağının bir parçası olarak yönetilmiştir. Osmanlılar, buradaki huzuru ve barışı muhafaza etmek için gereken tedbirleri almışlar ve taşkınlıklara müsamaha göstermemişlerdir. Dolayısıyla 16. asırda toplumsal bir krize sebep olacak çatışmaların burada patlak vermediği görülmektedir. Bir bakıma bu haliyle adı konulmamış bir *pax* (barış) sürecinin varlığından bahsedilebilir. Bu, ufak tefek sıkıntıların meydana gelmediği anlamına gelmemektedir. Böyle durumlarda hızlı bir şekilde müdahale edilerek tarafların ihtiyacını karşılayacak kararların alındığını ve çözümlerin üretilerek sahada tatbik edildiğini söylemek mümkündür. 1917 senesine kadar mevcut yapı devam etmiş; 1967'de İsrail'in işgaliyle kökten bir değişim yaşanmıştır.³

Bu makalede günümüzde önemini korumaya devam eden Beytülâhm'in tarihi, nüfus, göç, cizye, vakıflar, üretim/vergi, mezzarlar, mabetler ve Katolikler gibi çeşitli konuları içeren toplam sekiz alt başlıkta kaynaklar zaviyesinden incelenmeye çalışılacaktır. Böylece söz konusu köyün 16. yüzyıldaki durumuna ilişkin belgeler ışığında bir resmin ortaya konulması hedeflenmektedir.

1. BEYTÜLAHM'İN XVI. ASIRDAKİ DEMOGRAFİK YAPISI

Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyılına ilişkin Beytülâhm hakkındaki nüfus bilgileri, tahrir defterlerinin sağlamış olduğu veriler üzerinden temin edilmektedir. Bu asra dair Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ile III. Mehmed (1595-1603) zamanlarından intikal eden beş defter bulunmaktadır. Söz konusu kaynakların ışığı altında köyde bulunan hane sayısıyla burada yaşayan bekar nüfus (mücerred) hakkında malumat edinmek mümkündür. Eldeki Osmanlı belgelerinin günümüz nüfus kayıtlarına benzemediği sadece vergilendirme gayesine yönelik olarak tutulduğu ve bundan dolayı da yalnızca hane reislerinin isimlerini ihtiva ettiği bilinmelidir. Dolayısıyla hane sayısının beş olduğu esas alınarak ortaya konulan sonuçlar, kesinlikten ziyade yalnızca bir tahmini ifade etmektedir.

Köy her ne kadar üç semavi dinin müntesipleri arasında popüler olsa da Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin burada bir arada yaşamadıkları görülmektedir. Elimizdeki veriler Beytülâhm'in daha çok Hristiyan bir karakter arz ettiğini, zaman içinde Müslümanların burada dengeleyici bir unsur olarak belirmediğini fakat bu durumun genel gidişatı etkilemediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kudüs'te görülen üç dinin bir arada yaşama tecrübesi burada gerçekleşmemiştir.

Aşağıdaki tablonun da işaret ettiği üzere, nüfusun ekseriyetini Hristiyan ahali teşkil etmekle birlikte Müslümanların da burada oturmaya devam ettiği fakat asrın sonunda Beytülâhm'i terk ettikleri anlaşılmaktadır. Popülasyon skalasında her iki tarafın oransal bağlamda bazen birbirlerine yaklaştıkları görülmekle beraber bu genel manzarayı değiştirmemiş ve İslam unsuru her zaman demografik dağılımda ikinci sırada kendisine yer bulmuştur.

1 Morris Jastrow, Jr.-Frants Buhl, "Beth-Lehem-Judah", *Jewish Encyclopedia* (Erişim 15 Ekim 2022).

2 Beytülâhm ve tarihi için bk. Abdurrahman Küçük, "Beytülâhm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2022).

3 Bugün bir belediyeye dönüşmüş olan yer için bk. Bethlehem Municipality (BM), "History of Bethlehem" (Erişim 15 Ekim 2022).

Müsevîlerin buraya yerleşmeyi tercih etmemelerinin karşıt dini bir tepkiden kaynaklandığı ve Hz. İsa'nın katilleri olarak damgalanmalarının bu durumda müessir bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Beytülâhm'in önemli bir hac merkezi oluşu ve muhtelif ülkelerde yaşayan Hristiyanların mütemadiyen burayı ziyaretleri dikkate alındığında köyde görülmesi gereken en son kişilerin Yahudiler olduğu ortaya çıkar. Bu son etkenin genel yerleşim tercihlerinde ne kadar başat bir faktör olduğu dönemin şartları muvacehesinde tartışmaya açık bir konudur. Zira başta Kudüs olmak üzere bölgede çeşitli yerlerde Hristiyanlarla birlikte yaşadıklarına ilişkin örneklerin mevcudiyeti, bu hususu münakaşaya açmaktadır. Bu neden tamamıyla göz ardı edilememekle birlikte çoğunlukla kentli bir hayat tarzını benimsemeleri ve kırsala istisnalar haricinde iltifat etmemeleri Yahudilerin yerleşim seçimlerinin belirgin özelliklere sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 1: XVI. Asır Beytülâhm Hane/Mücerred Sayısı

Tarih	Müslüman				Hristiyan		Toplam	
	H ⁴	M	İ	Mc	H	M	H	M
932h?/1525-26? ⁵	39				60		99	
945h?/1538-39? ⁶	47 ⁷		1 ⁸		81	2	128	2
961h/1553-54 ⁹	152	10		1 ¹⁰	152 [+30 ¹¹ : T 182]	12[+3 ¹² :: T 15]	304	22
970h/1562-63 ¹³	106	1			144 [+29 ¹⁴ : T 173]	4 ¹⁵	250	5
1005h/1596-97 ¹⁶					47 ¹⁷ +29 ¹⁸ +21 ¹⁹ + 48+69 ²⁰ +66 ²¹ + 7 ²² : T 287			

4 Hane (h), mücerred (m), imam (İ), Mecnun (Mc)

5 “Hâsıl kısmun mine’s-sülüs ve zeytûn kısmun mine’r-rub’, Hintâ 45/1500, Şa’îr 45/1050, Harâcu’l-kürûm 1200, Harâc-ı zeytûn 1200, Cizye-i en-Nasârâ neferan 61 fî 70 4270, Hisse-i Vakf-ı Haremeyni’ş-Şerîfeyn 6t/1225, Hisse-i timar 18t/3675”, bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 427, 274.

6 “Hâsıl kısmun mine’s-sülüs karye-i Beyt Lahm 10190, Hintâ 412/5760, Şa’îr 412/3120, Harâcu’l-kürûm 150, Resm-i ma’z ve ganem 400, Resm-i nahl 360, Bâd-ı hevâ 400, Hisse-i Vakf-ı Haremeyni’ş-Şerîfeyn 6t/2547,5, Hisse-i hâss-ı şâhî 18t/7642,5, Hâss-ı şâhî Cizye-i Nasârâ fî 80 6640”, Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 1015, 199.

7 Kayıtta 46, BOA, *TT.d*, No. 1015, 198.

8 İmanın adı kayıta zikredilmemiştir. Bk. BOA, *TT.d*, No. 1015, 198.

9 “Hâsıl Karye-i Beyt Lahm kısmun mine’s-sülüs hâss-ı mîrlivâ, Hintâ g[irâre] 20/9600, Şa’îr g[irâre] 20/5200, Harâcu’l-kürûm ve gayruhu 3000, Resm-i ma’z, nahl 437, Resm-i ‘arûs ve Bâd-ı hevâ 430, Yekûn 18667, Hisse-i Vakf-ı Haremeyni’ş-Şerîfeyn 6t/4667, Hisse-i mîrlivâ 18t/14000, Cizye-i Nasârâ neferan fî 80 13200”, Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*, No. 289, 75.

10 Hüseyin bin Sa’b “mecnun”, BOA, *TT.d*, No. 289, 71.

11 “Cemâ’at-i Nasârâ der-karye-i Beyt Lahm ki Kudüs-i Şerîf’de mütemekkinlerdir harâcları.”, BOA, *TT.d*, No. 289, 39.

12 BOA, *TT.d*, No. 289, 39.

13 “Karye-i Beyt Lahm tâbî-i Kudüs-i Şerîf vakıf tamamen, hâsıl kısmun mine’s-sülüs 62 feddân, Hintâ 25 girâre 12000, Şa’îr 20 girâre 5200, Harâcu’l-kürûm ve gayruhu 11200, Resm-i ma’z ve nahl 1300, Bâd-ı hevâ 1280, Vakf-ı ‘İmâret cizye-i Nasârâ neferan 149 fî 80 11920, Yekûn 30700, Hisse-i Vakf-ı Sultân Kayıtbay ‘alâ-çeşîeti’l-Haremeyn 6t 7275, Hisse-i Vakf-ı ‘İmâret der-Kudüs-i Şerîf 18t 23925”, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKG), *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*, No. 112, 64a-65a.

14 “Demir veled-i Pehma? İle Halife veled-i Ferrih adlı iki âmânın bulunduğu bu topluluk için bk. “Cemâ’at-i Nasârâ ‘an-karye-i Beyt Lahm ki Kudüs-i Şerîf’de mütemekkinlerdir.”, TKG, *KK.TTd*, No. 112, 14a.

15 Kayıtta 5 bk. TKG, *KK.TTd*, No. 112, 65a.

16 “Hâsıl kısmun mine’s-sülüs 62 feddân, Hintâ girâre 30 kıymet 15000, Şa’îr girâre 11 kıymet 3080, Harâcu’l-kürûm ve gayruhu 15000, Resm-i ma’z ve nahl 1500, Bâd-ı hevâ 420, Vakf-ı ‘İmâret cizye-i Nasârâ neferan 278 fî 90 35830, Yekûn 36000, Hisse-i Vakf-ı Sultân Kayıtbay ‘alâ-çeşîeti’l-Haremeyn 6t 9000, Hisse-i Vakf-ı ‘İmâret der-Kudüs-i Şerîf 18t 27000”, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKG), *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*, No. 178, 73b.

17 Rub’ Caferât bin Müşâk (جعفرات بن مشاق), TKG, *KK.TTd*, No. 178, 71b-72a.

18 Rub’ Ali bin Ma’âlî (علي بن معالي), TKG, *KK.TTd*, No. 178, 72a.

19 Rub’ Ali bin Safer? (علي بن صفر), TKG, *KK.TTd*, No. 178, 72a.

20 Rub’ Zîb Nâcî (ذيب ناجي)?, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 72b-73a.

21 Rub’ Halil bin Hudayr (خليل بن حضير), TKG, *KK.TTd*, No. 178, 73a-73b.

22 Rub’ Saîd El-Câlî (سعيد الجالي), TKG, *KK.TTd*, No. 178, 73b.

Toplam 99 hanenin (takribî 495 kişi) köyde ikamet ettiğini bildiren 932h?/1525-26? tarihli ilk mufassal tahrir defteri, Hristiyanların 60 hanelik (takribî 300 kişi) varlıklarına mukabil Müslümanların 39 haneye (takribî 195 kişi) sahip olduğunu göstermektedir.²³ I. Selim'in kısa süreli saltanatı esnasında meydana gelen büyük değişimlerin istikrar bulması için belli bir zamana ihtiyaç olduğu aşikârdı. Onun sistemin yapısına ilişkin yapamadıklarını halefi oğlu I. Süleyman gerçekleştirmiştir. Mercidabık Savaşı'nın üzerinden 9 sene geçtiği dikkate alındığında bu kadar kısa süre zarfında Osmanlı-Memlûklü çatışmasının izlerinin silinmesi mümkün değildi. Nitekim sonraki kayıtlar toparlanmanın tarihsel sürecinin mahiyetini anlamımıza yardımcı olacak veriler sunmaktadır. Her yeni ilhakın/katılımın, nizamın inşası ve yerleşmesi için belli bir zorunlu geçiş evresine gereksinim hissetmesi tabiidir.

İlk toparlanma işaretleri 945h?/1538-39? tarihli olduğu tahmin edilen ikinci kayıta görülmektedir. Buna göre Beytülâhm'in genel nüfusu 2 mücerred 128 haneye (takribî 642 kişi) ulaşmıştır. İlk tahrirden 13 yıl sonrası için olumlu işaretler taşıyan bu veri, Müslümanların köydeki 47 hanelik (235 kişi) mevcudiyetlerine karşılık Hristiyan unsurun 2 mücerred 81 haneye (takribî 407 kişi) sahip olduklarını ve adı belirtilemeyen bir imamın burada görev yaptığını göstermektedir.²⁴ Bununla birlikte karyedeki diğer grubun din adamlarına ilişkin herhangi bir emare yoktur. Bazen bu konularda tahrir kayıtları bilgi sunsa da bunun genel bir kural olmadığını hatırlatmak gerekir. Bu olumlu değişim yukarıda da değinildiği üzere bölgenin içinde bulunduğu kaotik durumdan hızlıca toparlandığının ve devlet merkezinin bu konuda gereken tedbirleri süratle sahaya koyduğunun işaretidir.

Kanûnî Süleyman döneminin üçüncü sayımı olan 961h/1553-54 tarihli tahrir kaydı, Beytülâhm'in yüzyıl içinde vardığı en yüksek nüfus oranına (22 mücerred 304 hane: takribî 1542 kişi) işaret eder. Eldeki mevcut veriler ışığında mezkûr asır için aynı orandan bir kez daha bahsetmek mümkün değildir. Bu sayıya Kudüs'e yerleşmiş (3 mücerred 30 hane: takribî 153 kişi) olanlar dâhil edilmemiştir. Onlar da buraya eklendiğinde popülasyon 25 mücerred 334 haneye (takribî 1695 kişi) ulaşmaktadır. Dağılıma bakıldığında Hristiyan ahalinin 12 mücerred 152 haneye (takribî 772 kişi) vardığı görülmektedir. Bu sayıya şehre göç edenler ilave edildiğinde sayı, doğal olarak daha da yükselmekte ve 15 mücerred 183 haneye (takribî 925) erişmektedir. Müslüman nüfus, bu tarihte ciddi bir sıçrama yaparak (10 mücerred 152 hane: takribî 770 kişi) yüzyıl içindeki en yüksek seviyeye vâsil olmuştur.²⁵ Bu ciddi artışın arkasında yatan en büyük neden, sağa sola kaçmak zorunda kalanların tekrar yerlerine avdet etmesidir. Müslümanların sahip olduğu aşiret bağları, zor zamanlarda onlara kabilelerin yanına sığınma imkanını sağlamıştır. Belli bir müddet sahada meydana gelen değişiklikleri uzaktan gözlemleyip şartların lehte şekillenmesi üzerine dönüş yapmaya karar vermişlerdir. Bu onların aynı zamanda yarı göçebe karakterini de yansıtmaktadır.

Zaman zaman kaynaklar dezavantajlı şahıslar hakkında önemli bilgiler sunarak dönemin toplumunun sağlık durumuna ilişkin bakış açımızı zenginleştirmektedir. Hüseyin bin Sa'b adlı bir mecnunun, bu tarihlerde İslam ahalisi arasında yaşadığının belirtilmesi bu kabilden bir örnektir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatından dört sene öncesine ait olan 970h/1562-63 tarihli dördüncü kayıt, Müslümanlar açısından işlerin iyi gitmediğine ve bazı problemlerin varlığına dair bir takım izler barındırmaktadır. 9 yıl sonra 5 mücerred 250 haneye (takribî 1255 kişi) gerileyen Beytülâhm nüfusuna, Kudüs'teki yerleşiklerin (29 hane: takribî 145 kişi) sayısı ilave edildiğinde çok fazla bir değişimin (toplam 5 mücerred 279 hane: takribî 1400 kişi) meydana gelmediği görülmektedir. Hristiyan unsurun görece daha az etkilendiği (4 mücerred 144 hane: takribî 724 kişi. Şehirde yaşayan 29 hane buraya eklendiğinde sayı takribî 869 kişiye ulaşmaktadır.) bu süreç, İslam topluluğuna (1 mücerred 106 hane: takribî 531 kişi) derinden tesir etmiştir.²⁶ Karyenin Hristiyan hac destinasyonunun en önemli merkezlerinden birisi olması vakıası, bu hızlı düşüşün ardındaki neden olarak gösterilebilir. Muhtemelen bazı ehl-i İslam çeşitli sebeplerden dolayı burayı yaşamak için uygun bir mekân olarak görmeyip daha farklı yerlere yönelmeyi benimsemişlerdir. Dini hassasiyetlerin bu durumun ortaya çıkmasındaki belirgin rolü göz ardı edilemez. Zira son tahrirdeki veriler bu olguyu doğrular niteliktedir.

23 Rub' El-Cemrâ/el-Hamza? (الجمرة)?, TKG, KK.TTd, No. 178, 72a-72b.

24 BOA, TT.d, No. 1015, 199.

25 BOA, TT.d, No. 289, 75.

26 TKG, KK.TTd, No. 112, 64a-65a.

1005h/1596-97 tarihli son mufassal tahrir defteri, diğerlerinde zikredilmeyen farklı bir bilgi vererek köyde ikamet eden Hristiyan ahali hakkında canlı bir tasvir sunmaktadır. Buna göre Caferât bin Müşâk (جعفرات بن مشاق), Ali bin Ma'âlî (على بن معالي), Ali bin Safer (على بن صفر), El-Cemrâ (الجمرة)?, Zîb Nâcî (ذيب ناجى)?, Halil bin Hudayr (خليل بن خضير) ve Saîd El-Câlî (سعيد الجالى) olmak üzere toplam 7 cemaatin Beytülâhm'de yaşadığı görülmektedir. Bu veri onların aşiret/kabile sistemiyle idare edildiğine ve bu yapıyı benimsediklerine işaret etmektedir.

Hane sayılarına bakıldığında Hristiyan aşiretlerin en küçük kısmını 7 haneyle (takribi 35 kişi) Saîd El-Câlî grubu teşkil etmektedir. Tahrir defterlerinin kullandığı kavramla ifade edersek en büyük iki rub'u Zîb Nâcî (69 hane: takribî 345 kişi) ile Halil bin Hudayr (66 hane: takribî 330 kişi) oluşturmaktadır. Ellinin altında hane sayısına sahip olan geri kalanlarını ise el-Cemrâ (48 hane: takribî 240 kişi), Caferât bin Müşâk (47 hane: takribî 235 kişi), Ali bin Ma'âlî (29 hane: takribi 145 kişi) ve Ali bin Safer (21 hane: takribî 105 kişi) adlı topluluklar meydana getirmektedir.²⁷ Yüzyıl içinde mevcut dağılımın nasıl olduğuna ilişkin bilgilerimiz, sadece son sayımla sınırlı kaldığı için bütün bir asrı kapsayacak genel bir değerlendirme zor olmakla birlikte mevcut halin aşağı yukarı demografik yapıyı yansıttığı ileri sürülebilir.

Bu son kayıta Müslüman unsura rastlanmamıştır. Zaten dördüncü tahrirde buradaki mevcudiyetlerinde bir azalma meydana geldiği görülmüştü. Köyün Hristiyan haccında önemli bir yer iştigal etmesi hasebiyle İslam toplumunun var olan durumdan sıkıntı duyarak burayı terke mecbur kaldıkları bunun nedeni olarak ileri sürülebilir. Bununla birlikte cemaat isimlerinin İslam isimlerini taşıyor oluşu, meseleyi zorlaştırmaktadır. Kayıtlara yakından bakıldığında Hristiyan ahali arasında Hz. Peygamber'e ait Muhammed, Ahmed ve Mustafa ismini taşıyan kişileri bulmak mümkündür. Diğer yandan Hristiyan baba adını taşıyan Müslüman isimler de vardır.²⁸ Bölgede yaşayan gayrimüslim unsurların tıpkı Müslümanlar gibi peygamber isimlerini taşıdıkları bilindiğinden bu durum aslında normaldir. Burada ilginç olan husus ise İslam Nebisi'nin adlarının İsevîler tarafından benimsenmesidir. Bütün bu karmaşa, doğal olarak bu kişilerin Müslüman olma ihtimalini akla getirmekle beraber kaydın sonuna bu hususta kesin bir açıklama konulmaması, liste içinde Hristiyan kişilerin varlığı ve burada ikamet edenlerin cizyelerine ilişkin bilgilerin son kısımda verilmesi dini aidiyet hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, başka dine tâbi toplulukların Müslüman ahali arasındaki yaygın isimleri kullanma noktasında rahat olduklarını ve kültürel etkileşim bağlamında bundan rahatsızlık duymadıklarını göstermektedir.

2. KUDÜS'E GÖÇLER

Osmanlı egemenliğinin bölgede yerleşmesinden sonra köyden şehre doğru bir göç hareketi yaşanmıştır. Bu olgunun incelenen yüzyılda ortaya çıkmadığı ve sadece bu zaman dilimiyle de sınırlı kalmadığı tahmin edilebilir. Hristiyan ahali farklı zamanlarda çeşitli nedenlerle yaşadıkları yerden ayrılarak Kudüs'e yönelmişlerdir. İlk iki tahririn icra edildiği tarihlerde (932h?/1525-26?; 945h?/1538-39?) köylülerin kentteki mevcudiyetlerine dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır. 1553 yılına gelindiğinde durumda bir değişiklik yaşandığı ve Beytülâhm ismini taşıyan 3 mücerred 30 hanelik (takribi 153 kişi) bir cemaatin varlığı dikkat çekmektedir. Bunların buraya gelişlerinin yeni olduğunu söylemek mevcut karineler ışığında mümkün gözükmemektedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın manevi ehemmiyetinden dolayı şehre ayrı bir ilgi ve alaka göstermesi, buranın yeniden canlanmasına yol açmıştır. Sonuç olarak yeni idarecilerin gerçekleştirmiş olduğu değişim/dönüşüm, önceden kentte yaşayıp şartların ağırlaşması sonucu burayı terke mecbur kalanların yeniden dönüş yapmalarını kolaylaştırmıştır denilebilir.²⁹

Dördüncü tahririn icra edildiği 970h/1562-63 senesinde mezkûr topluluğun şehirde varlığını sürdürdüğü fakat 9 yıl öncesine nazaran sayılarında (28 hane, 1 mücerred: takribî 141 kişi) bir düşüş yaşandığı veriler-

27 TKG, *KK.TTd*, No. 178, 71b-73b.

28 Toma veled-i Ahmed, Toma veled-i Abbas, Nafi veled-i Zibâb, Salih veled-i Hasan, Muhammed veled-i Mustafa gibi örnekler için bk. TKG, *KK.TTd*, No. 178, 72b.

29 Mustafa Öksüz, "Kanuni Devrinde Kudüs Sancağı: İnşa ve İhya", *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi Yeni Kaynaklar Yeni Yaklaşımlar/Suleyman The Lawgiver and His Reign, New Sources, New Approaches*, ed. M. Fatih Çalışır vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2020), 151-168.

den anlaşılmaktadır. Topluluk içinde Demir veled-i Pehma ile Halife veled-i Ferrih adlarında 2 âmâ kişinin bulunduğu görülmektedir.³⁰ Dezavantajlı şahıslar hakkında bilgi verilirken o anki durumları esas alındığından bunların ne zaman kör oldukları belli değildir. Muhtemelen tahririn yapılmasından önceki bir zamanda çözümü olmayan birtakım sağlık sorunları, bazı bireylerin engelli bir ferde dönüşmesine yol açıyordu.

Yüzyılın nihayetinde III. Mehmed zamanında yapılan 1005h/1596-97 tarihli son sayıma ilişkin kayıtlar eksik olduğundan adı geçen cemaatin şehirdeki varlığı hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Asrın son çeyreğinden itibaren Kudüs'teki bazı görevlilerin hadlerini aşan faaliyetleri, kuraklık ve bedevilerin önlenemez hareketlerinin neticesinde sancakta ve bölgede asayişin kaybolması insanların yaşadıkları yerleri terk etmesine yol açmıştı.³¹ Son tahrirde köy nüfusunun 34 yıl önceki deftere göre yüksek oluşu, kentten buraya dönüşlerin olabileceği ihtimalini ortaya koymakla beraber iki veri arasındaki tarihsel boşluk, bu konuda bir değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Mamafih bölgenin geçirdiği sıkıntılardan etkilenen Kudüs'te bir nüfus kaybı meydana gelmişti. Dolayısıyla Beytülâhm'den buraya gelip yerleşenlerin bu genel gidişatın dışında kalması beklenemezdi.³²

932h?/1525-26? ve 945h?/1538-39? tarihlerini ihtiva eden ilk iki tahrirde Yahudilerin Kudüs'te Hristiyanlara nazaran daha fazla bir nüfusa sahip olmaları dikkat çekicidir. Zira bu seneler, şehirdeki Müsevî nüfusun Müslümanlardan sonra ikinci sırayı işgal ettiği ve İsevîlerin ise dağılımda en son sırada bulunduğu dönemlerdir.³³ Bu durum sonradan değişmiş, yerli Hristiyan ahali popülasyon dengesini kendi lehlerine çevirmiş ve bunun neticesinde şehirdeki demografik yapıda bir değişiklik meydana gelmiştir.

3. BEYTÜLAHM'DEN ALINAN CİZYE

Canları, malları ve ailelerinin Müslümanlar tarafından korunması, aynı zamanda askerlik hizmetlerinin bir karşılığı olarak maddi imkanları yerinde olan gayrimüslim erkeklerinden alınan³⁴ İslami bir uygulama olan cizyeyi, Osmanlılar da tahsil etmeye devam etmişlerdir. Her bir tahrir defterine yansıyan rakamlar, izlenen siyasetin takip edilmesi noktasında faydalı olmakta ve sancakla bölgenin geçirdiği toparlanma sürecini göstermektedir. Dolayısıyla ilk zamanlarda toplanan meblağın düşük oluşu, ahalinin tamamen yurtlarına dönüşünü teşvik ve halkın maddi olarak kalkınmasını sağlamak içindi. Oranlara yansıyan artışlar sadece iktisadi refahla alakalı değildir. Devletin mali olarak sıkıntı çektiği ve paranın değer kaybettiği zamanlarda da cizye miktarında yeniden bir ayarlanmanın yapıldığı görülmektedir.

Tablo 2: Beytülâhm'den Toplanan Cizye ve Tahsis Edildiği Yerler

Tarih	Cizye	Tahsis Edilen Yer
932h?/1525-26?	70	Padişah hassı?
945h?/1538-39?	80	Padişah hassı
961h/1553-54	80	Padişah hassı?
970h/1562-63	80	Haseki Hürrem Sultan İmaret Vakfı
1005h/1596-97	90	Haseki Hürrem Sultan İmaret Vakfı

30 “Demir veled-i Pehma? İle Halife veled-i Ferrih adlı iki âmânın bulunduğu bu topluluk için bk. “Cemâ'at-i Nasârâ 'an-kar-ye-i Beyt Lahm ki Kudüs-i Şerîf'de mütemekkinlerdir.”, TKG, *KK.TTd*, No. 112, 14a.

31 Asi Arap kabilelerinin isyanlarından dolayı Kudüs'e gelen suyunun uzun zamandır tamir edilememesinden bahseden 28 Haziran 1573 (27 Safer 981) tarihli hüküm, mevcut vaziyeti özetlemektedir. Bu konuda bk. Murat Uluskan vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Mühimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*, (İstanbul: IRCICA, 2016), 119-120.

32 Bölgenin genel nüfus değerlendirmesi için bk. Mustafa Öksüz, “XVI. Yüzyıl Filistin Nüfusuna Bir Bakış”, *İnsanlığın Kırmızı Çizgisi Kudüs*, ed. Mefail Hızlı vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2019), 214-228.

33 Mustafa Öksüz, “Osmanlı İdaresi'nin İlk Yüzyılında Kudüs-i Şerîf Sancağı'nda Yahudi Nüfusu”, *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 16 (Winter 2016), 1-24.

34 Abdulkerim Öner, *Dört Halife Dönemi'nde Beytülmal*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 211-212.

932h?/1525-26? tarihli defter kaydı, 61 kişiden 70 akçeden toplamda 4270 akçe cizye tahsil edildiğini haber vermektedir.³⁵ Hesaplamada herhangi bir hata göze çarpmamaktadır. Burada dikkati çeken şey tespit edilen hane sayısının 60 olmasıdır. Buna göre 4200 akçenin toplanması lazımdı. Dolayısıyla bir kişilik cizye fazlalığı ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen köydeki bazı şahısların zenginliğini esas alan görevliler, fazladan bir cizye koymakta bir beis görmemişlerdir. Beytülâhm'in önemli bir hac merkezi olduğu ve dışarıdan buraya çeşitli vesilelerle yardımların geldiği düşünüldüğünde köylülerin fakruzaruret içinde yaşamadıkları tahmin edilebilir. Bununla birlikte Osmanlılar, ilk yıllarda bölgenin genel gidişatını esas alıp maddi açıdan halkı rahatlatmak için bazı mali tavizler vermeyi genel bir politika olarak benimsemişlerdir. Buradan alınan cizyenin nereye tahsis edildiği, ilk defter kaydında belirtilmemekle beraber sonrakinde sultana ait olduğunun sarıh bir biçimde zikredilmesi, bu tarihte de aynı yere tevcih edilme ihtimalini güçlendirmektedir.

945h?/1538-39? yılına ait olduğu tahmin edilen ikinci kayıta -ilkinde olduğu gibi- bir hesap hatası bulunmamaktadır. Defterde kayıtlı mükellef 83 şahsa 80 akçeden toplamda 6640 akçelik cizye yüklenmiştir. Bu tarihte Hristiyanların ödeyeceği meblağa 20 akçelik bir zam gelmiştir.³⁶ Bu da ahalinin ekonomik durumunun iyileştiğini dolayısıyla bu miktara güç yetirebildiklerini göstermektedir. Kaynağın bize sunduğu yeni bilgi ise cizyelerin padişah hassı olarak toplanmasıdır. Yine bu tarihte cizyeye gelen zam asrın çoğunda yürürlükte kalmıştır.

Üçüncü tahririn icra edildiği 961h/1553-54 yılında da aynı oranın korunduğu ve Hristiyanlardan 80 akçe cizye alındığı görülmektedir.³⁷ Bu dönemde köy, sancak beyi hasları arasına katılmakla birlikte cizyenin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Muhtemelen bu kalemdeki geliri padişah almaya devam etmiştir. Yine ilkinde olduğu gibi burada da bir hesap hatası zuhur etmektedir. 13200 akçe olan toplam meblağ, alınan miktara bölündüğünde 165 kişi ortaya çıkmaktadır. Halbuki defter kaydının da işaret ettiği üzere 164 yükümlü şahıs vardır. Beytülâhm'deki zenginliği esas alan görevlilerin fazladan bir kişiyi cizye listesine eklemekte bir sakınca görmedikleri ileri sürülebilir.

970h/1562-63 tarihli dördüncü kayıt, 80 akçelik miktarın muhafaza edildiğini ifade etmekle beraber alacaklı cihetinde köklü bir değişikliğin meydana geldiğini göstermektedir. Kanûnî Sultan Süleyman, eşi Hürrem Sultan'ın Kudüs'te kurulan imaret projesine destek olmak maksadıyla buradan toplanan cizyeleri onun vakfına tahsis etmiştir. Köyde toplamda 148 kişilik bir Hristiyan mükellef topluluğu bulunmasına rağmen 149 şahıstan 11920 akçelik bir cizye miktarı defter kaydına geçirilmiştir. Kâtip evlilik çağına gelip bir hanesi olmayanları (mücerred) 5 kişi olarak kaydetmiştir.³⁸ Bu zaviyeden ele alındığında hesapta (144 hane 5 mücerred) bir hata bulunmamaktadır. Fakat belgeye bakıldığında mücerred şahısların sayısının 4 olduğu ortaya çıkmaktadır. Nüfusa dair değerlendirmelerde katiplerin verdiklerinden ziyade ulaşılan neticeler esas alındığı için aynı usul burada cizyeye uygulanmıştır. Dolayısıyla da bu farklılığın belirmesi kaçınılmaz olmuştur.

Yüzyılın nihayetine tesadüf eden 1005h/1596-97 yılına ait son tahrir defterinde 80 akçeden 90 akçeye yükselmesi sebebiyle 10 akçelik bir artışın cizyeye zam olarak yansıdığı ve 278 neferden toplamda 35830 akçenin toplandığı görülmektedir.³⁹ Tahsil edilen miktar esas alındığında köyde 398 civarında mükellef Hristiyan şahsın yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki defterde 278 kişiden yükümlü olarak söz edilmektedir. Ayrıca söz konusu veriler üzerinden bir hesaplama yapıldığında toplam da 25020 akçenin tahsil edilmesi gerekirken iki rakam arasında 10810 akçelik bir fark bulunmaktadır. Dolayısıyla burada basit bir hatadan daha ziyade çelişkili veriler göze çarpmaktadır. Cemaat içindeki bazılarının zengin olmaları hasebiyle orta ve fakir sınıfa nazaran daha fazla ödeme yapmaları mümkündür. Bu da farklılaşmanın kaynağını ortaya koymaktadır. Hürrem Sultan'ın Kudüs'te kurduğu İmaret Vakfı'nın buradaki cizyenin alacaklısı olduğunu belirtmek gerekir.

35 BOA, *TT.d.*, No. 427, 274.

36 BOA, *TT.d.*, No. 1015, 199.

37 BOA, *TT.d.*, No. 289, 75.

38 TKG, *KK.TTd.*, No. 112, 65a.

39 TKG, *KK.TTd.*, No. 178, 73b.

Kudüs'te ikamet eden Beytülâhm menşeli Hristiyanların cizyesi hakkında bir malumat bulmak mümkün değildir. Halbuki köydekilerin nereye ödemeleri gerektiği defterlerde beyan edilmişti. Muhtemelen onlar da köylülerin bağlı buldukları yere yükümlülüklerini ödemeye devam ediyorlardı.

Cizyenin tespitinde üç kategori tespit eden Hanefi ulemasının aksine Osmanlılar, başlangıçtan itibaren herkes için aynı meblağı belirlemiş ve bu tutumlarını yüzyıl boyunca sürdürmüşlerdir.⁴⁰ Ufak tefek farklılıklara rağmen hesaplar, bu yaklaşımı doğrulamaktadır. Oranın sabit tutulmasına karşın son cizye hesabında ortaya çıkan fahiş fark, görevlilerin yeni yönelimleri de benimsediklerini göstermektedir. Beytülâhm'in hac münasebetiyle devamlı surette Hristiyanlar tarafından ziyareti ve bunun neticesinde burada bir insan kalabalığının teşekkülü, cizye mükellef sayılarının yeniden belirlenmesi hususunda görevlileri teşvik etmiş olmalıdır. Bu da doğal olarak yükümlü listesinin artmasına yol açmıştır.

4. BEYTÜLAHM'DEN FAYDALANAN VAKIFLAR

Hristiyan hac ziyaretgâhlarının önemlilerinden birisi olması hasebiyle Beytülâhm, tarih boyunca hacıları kendine cezbetmiştir. Hz. İsa'nın doğum yeri olarak kabul edilmesi, Hristiyanlar nezdinde buraya ayrı bir değer atfedilmesine yol açmıştır. Bu da nihayetinde köye dışarıdan sadaka kabilinden birçok yardımın gelmesini mümkün kılmıştır. Bu hareketlilik ve bunun sağlamış olduğu maddi zenginlik, doğal olarak buranın zamanla bazı vakıflara tahsisine neden olmuştur.

Yukarıda da işaret olunduğu üzere gelirlerin fazlalığı İslam fethi sonrası Beytülâhm'de hak sahibi olarak bazı vakıfların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunların bir kısmı kadim olmakla birlikte bazılarının da sonradan Osmanlı zamanında ihdas edildiği bilinmektedir. Öteden beri Mekke ve Medine'nin ihtiyaçları için bu iki mübarek beldeye yardım maksadıyla hayratın tahsis edilmesi eski bir gelenektir. Nitekim bu âdete binaen “Haremeyn-i Şerîfeyn'e köyden bazı gelirler vakfedilmiştir. İlk üç defterde vakfın ismi zikredilmekle beraber vâkıfın kim olduğuna dair bir işaret yoktur. 970h/1562-63 tarihli tahrirdeki Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın vakfın banisi olduğuna dair kanıt, bu husustaki müphemliği ortadan kaldırmakta ve çeşîşe/deşîşe ifadesiyle de vakfın mahiyetine ilişkin bilgiler sunmaktadır.

Öğütülmüş hububatın et ve hurma karıştırılmasıyla yapılan yemeğin adı olan çeşîşe zamanla halk arasında deşîşeye dönüşmüştür. Bu yemeğin Hz. Peygamber zamanında hazırlanmaya başlanıp Haremeyn misafirlerine bir sadaka olarak ikram edildiği bilinmekle beraber bu işin vakfa tahvili hususunda ilk öncülüğün kimin tarafından yapıldığına ilişkin kesin bir malumat yoktur. Zamanla bu âdetin sultanlar tarafından benimsendiği ve Mekke ile Medine'ye gelen hacıların gıda ihtiyaçlarının karşılanması maksadıyla muhtelif vakıfların tesis edildiği görülmektedir. Osmanlılar, Mısır ve Suriye bölgesini ele geçirdikten sonra kadim evkafı muhafaza ederek bunlara ihtimam göstermişlerdir.⁴¹

Tablo 3: Beytülâhm'de Hisseleri Bulunan Müslüman Vakıflar

Defter	Vakıf Adı	Gelir
932h?/1525-26?	Haremeyn Vakfı	1225
945h?/1538-39?	Haremeyn Vakfı	2547,5
961h/1553-54	Haremeyn Vakfı	4667
970h/1562-63	İmaret (Haseki Sultan Vakfı)	Cizye: 11920 23925
	Sultan Kayıtbay Haremeyn Deşîşesi Vakfı	7675
1005h/1596-97	İmaret (Haseki Sultan Vakfı)	Cizye: 35830 27000
	Sultan Kayıtbay Haremeyn Deşîşesi Vakfı	9000

40 Cizye için bk. Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2022).

41 Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Deşîşe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2022).

932h?/1525-26? tarihli olduğu tahmin edilen mufassal tahrir defterde Beytülâhm'in gelirlerinin tımar ve vakıf arasında bölüşüldüğü görülmektedir. Tımarlı sipahinin (18t/3675) doğal olarak irattan daha fazla pay aldığı, vakfa ise (6t/1225) mütevazı bir hissenin düştüğünü belirtmek gerekir.⁴²

İkinci tahririn icra edildiği 945h?/1538-39? tarihli kayıt, varidatın artış kaydettiğini ifade etmekle birlikte buradan nemalanan taraflar arasında bir değişimin meydana geldiğini de haber vermektedir. Önceki kayıta timara tahsis edilen gelirin burada padişaha ayrıldığı (18t/7642,5) görülmektedir. Haremeyn Vakfı'nın (6t/2547,5) varidatında sultaninkinde olduğu gibi bir artış gerçekleşmiştir.⁴³ Aslında bu Beytülâhm'in maddi açıdan toparlandığının bir göstergesidir. Görevliler gözle görülür bir iyileşme olduğunda daha önce tanınan vergi imtiyazlarına bir son vererek olması gerekeni uygulamakta tereddüt göstermemişlerdir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinin üçüncü tahririnin icra edildiği 961h/1553-54 senesinde tekrar başka bir değişikliğe tanıklık etmek mümkündür. Köyden alınan gelirin ait olduğu taraflardan birisi yeniden değişikliğe uğramış ve burası sancak beyine (18t/14000) has olarak verilmiştir. Deşîşe vakfının varidatında (6t/4667) tutar bağlamında diğerinde olduğu gibi bir artışın gerçekleştiği görülmektedir.⁴⁴

970h/1562-63 yılına gelindiğinde Beytülâhm'in statüsünde köklü bir değişiklik meydana gelmiştir. Haseki Hürrem Sultan'ın büyük imaret projesi için Kanuni Sultan Süleyman 13 Mayıs 1557'de (12 Receb 964) eşinin hayratına mali destek olmak amacıyla burayı tahsis etmiştir.⁴⁵ Gelirlerin yükseliş kaydettiği bu dönemde doğal olarak en çok payı (18t 23925) Kudüs'teki İmaret alırken Sultan Kayıtbay'ın vakfı (6t 7275) da bir öncekine nazaran oran bağlamında bir yükseliş göstermiştir. Hürrem Sultan'ın gelirleri arasına cizyenin de ilave edildiğini belirtmek gerekir. Bundan sonra da bu kalem buraya ait olacaktır.⁴⁶

1005h/1596-97 senesinde yapılan son tahrirde de gelirlerde bir artış meydana geldiği görülmekle beraber yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı maliyesinin çeşitli sıkıntılar yaşadığı ve paranın değer kaybettiği bilinmektedir.⁴⁷ Doğal olarak bu artış değerlendirilirken bu nokta da göz önünde tutulmalıdır. İmaret'in dağılımdan esas payı (18t/27000) almaya devam ettiği, Memlûk deşîşesinin de (6t/9000) iradındaki artışın sürdüğü anlaşılmaktadır.⁴⁸

Köyün sadece Mekke ve Medine'ye yardım sağlamada kullanılmadığı yeri geldiğinde Halîlürrahman Vakfı'na destek amacıyla buradan istifade edildiği bilinmektedir. Ağustos 1540 (Evasıt-ı Rebiulahir 947) tarihli Şam'dan Kudüs kadısıyla Nakkaş Mehmet Çelebi'ye yollanan emirde, padişahın Halîlürrahman'da bulunan sofrası için vakfedilen iki yüz irdeb buğdayın Gazze haslarından verilmesi için hükm-i şerif gönderildiği hatırlatılmış; ardından vilayet defterdarına ihtiyacın Beytülâhm ve Beyt Câlâ'dan karşılanması, eğer yetmez ise civardaki diğer yerlerden telafi edilmesi hususunda tezkire yazıldığı ifade edilerek gerekenin yapılması buyrulmuştur.⁴⁹

En eski tarihli vakıf kaydının, ikinci halifenin Kudüs seyahati esnasında namaz kıldığı yer olması hasebiyle hatırasına binaen yapılan Hz. Ömer Cami'ne ait olduğu ileri sürülebilir. Buranın ilk defa kim tarafından yaptırıldığına ve vakfının ne zaman kurulduğuna ilişkin bir malumat tahrir defterlerinde bulunmamaktadır. Mescidin yeri konusunda da bir karmaşanın kaynaklara yansıdığını belirtmek gerekir. Aşağıda işaret edileceği üzere Beytülâhm'in yanını ve içini işaret eden kayıtlar bulunmakla beraber çoğunluk buranın mekânını dâhilde göstermiştir. Netice itibarıyla, Hristiyanlığın kutsal mabetlerinin bulunduğu yer, Mescid-i Aksa'nın da içinde bulunduğu kenti teslim almaya giden ikinci halifenin anısına yakinen şahitlik etmektedir. Bu ibadethanenin giderlerini karşılayan gelir kaynağının köy olmadığını hariçten yerlerin buranın

42 BOA, *TT.d.*, No. 427, 274.

43 BOA, *TT.d.*, No. 1015, 199.

44 BOA, *TT.d.*, No. 289, 75.

45 Mustafa Öksüz, "Kuruluş Yıllarında Kudüs Haseki Hürrem Sultan İmaretini Envanterine Bir Bakış", *Kudüs'ün Melikesi Haseki Sultan Vakfı (Kuruluşu, Yönetimi ve Mülkleri)*, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022), 40.

46 TKG, *KK.TTd.*, No. 112, 65a.

47 Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 115.

48 TKG, *KK.TTd.*, No. 178, 73b.

49 *Kudüs Mahkeme Kayıtları (961-962)*, İSAM, No. 29, 27.

ihtiyaçlarını karşılamak üzere tahsis edildiğini ifade etmek lazımdır. Bu karineler caminin sonradan inşa edildiği iddialarını da güçlendirmektedir.

Köyün civarında bulunan Hirbetü'd-Debâriye adıyla bilinen yerle Ümmü Tûbâ'nın etrafında olan Halletü'l-'Urbâviye isimli bir arazinin mezkûr caminin ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakıf olarak tahsis edildiği kayıtlarda yer almaktadır. Nitekim bu konuya ilişkin en eski tarihi malumat 961h/1553-54 yılına aittir. Burada vakfa ait yerlerden sadece Hirbetü'd-Debâriye zikredilmiştir.⁵⁰ Kayıttan buranın has olarak yönetildiği, mabedin yeri olarak Beytülâhm'in yanının işaret edildiği ve bu toprak parçasından elde edilen gelirin 950 akçe olduğu öğrenilmektedir.

970h/1562-63 senesine gelindiğinde vakfa tahsisli yerlerden yalnızca Ümmü Tuba'nın etrafındaki Halletü'l-'Urbâviye adlı mezradan bahsedilmektedir.⁵¹ Caminin vakfı olarak zikredilen mezranın has olarak idare edildiğini belirten kayıt, buradan 1000 akçelik bir gelirin toplandığını söylemektedir.

Yukarıdaki verinin 1005h/1596-97 tarihli mufassal tahrir defterinde de tekrarlandığı görülmekle birlikte burasının Hz. Ömer tarafından vakfedildiğine ilişkin öncekilerde bulunmayan yeni bir bilgi sunulmaktadır.⁵² Bu da buranın ikinci halife tarafından vakfedildiği meselesini gündeme getirmekle birlikte mevcut karineler ışığında bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu örneğe benzer başka bir vakfa, Nûbâ köyünde ikinci halife adına inşa edilen Ömerî Mescidi'nde de karşımıza çıkmaktadır. Taşa kazınan bir vakfiyede mezkûr karyenin Hz. Ömer tarafından Sahretullâh'a ve Mescid-i Aksa'ya vakfedildiği belirtilmiştir. Burada dikkat çeken husus, adı geçen köyün içindeki camiye vakıf olarak tahsis edilmemesidir.⁵³ Tahrir defterlerine müracaat edildiğinde vâkıfın kimliğine ilişkin herhangi bir bilgi kayıtlarda bulunmamaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla bu müphemlik ikinci halifenin Filistin'de yaptığı vakıflar hususunda, bazı soru işaretlerinin doğmasına yol açmaktadır. Sonraki kuşakların ona olan sevgilerinden dolayı hatirasına binaen adını taşıyan camiler inşa ettikleri, onların muhafazasını sağlamak için çeşitli vakıflar kurdukları ve bunları ona nispet ettikleri ileri sürülebilir.

5. BEYTÜLAHM'DEKİ ÜRETİM VE TOPLANAN VERGİ

Esas itibariyle tarıma dayalı olan on altıncı asırdaki köy ekonomisine ilişkin dönemin üretim yapısını yansıtan verileri kaynaklarda bulmak mümkündür. Buradaki bilgilere dayanarak Beytülâhm'deki iktisadi hayata dair bazı değerlendirmeler yapılabilir. Mufassal tahrir defterleri akçe cinsinden her bir üründen beklenen geliri tek tek açıkladığından istihsalin mahiyeti ve yüzyıl içinde geçirdiği değişim ve dönüşüm anlaşılabilir.

932h?/1525-26? senesinde icra edilen tahrir kaydı, bölgenin ve Beytülâhm'in yaşadığı kaotik ortamı yansıtmaktadır. Nitekim bu veriler, sonrakilerle kıyaslandığında oldukça mütevazı bir mahiyet arz etmektedir. Burada köydeki tarımsal faaliyetlere ilişkin başlangıç düzeyinde malumat bulmak mümkündür. Buğday (1500), zeytin (1200), bağcılık (1200) ve arpa (1050) tarımının haricinde diğer gelir kalemlerinin mevcudiyetlerine işaret yoktur. İlk defterde üretim listesinde isimleri bulunan ürünlerden sadece zeytine sonraki kayıtlarda tesadüf edilmemektedir. Bu da köylülerin çeşitli nedenlerden bu ürünün ziraatıyla ilgilenmeyi bıraktıklarını göstermekle birlikte külli bir terk edişten bahsetmek mümkün değildir. Zira 10 Aralık 1597

50 “Kıt'at-u arzın Hirbet-ü Reyve (خربة رية) tu'rafu bi-Hirbeti'd-Debâriye (خربة الدبارية) Vakf-u Câmi'-i 'Ömer bin Hattâb Radyallâhu 'anh nezd-i Beyt Lahm tâbi'-i Kudüs-i Şerif tamâmen hâsıl kısmun mine'r-rub' 950, hâs el-'öşr 'an-mâli'l-vakf 95”, BOA, *TT.d*, No. 289, 67.

51 “Mezra'â-i Hirbet-ü Mezmûriye (خربة مزمورية) tu'rafu Halletü'l-'Urbâviye (خلة العرباوية) der-nezd-i karye-i Ümm-ü Tûbâ Vakf-u Câmi'-i 'Ömer bin Hattâb radyallâhu 'anh der-karye-i Beyt Lahm tâbi'-i m. Hâs Hâsıl kısmun mine'r-rub' 1000 el-'öşr 'an-mâli'l-vakf hâs 100”, TKG, *KK.TTd*, No. 112, 26a.

52 “Mezra'â-i Hirbet-ü Mezmûriye tu'rafu Halletü'l-'Urbâviye (خلة العرباوية) der-nezd-i karye-i Ümm-ü Tûbâ, vakf-u Hazret-i 'Ömer bin Hattâb radyallâhu 'anh der-karye-i Beyt Lahm tâbi'-i Kudüs-i Şerif Hâs Hâsıl kısmun mine'r-rub' 1200, el-'öşr 'an-mâli'l-vakf hâs 120”, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 24b.

53 Bahattin Turgut, “İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği”, *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi/Journal of İlahiyat Seseaches* 50 (Aralık/December 2018/2), 280.

54 BOA, *TT.d*, No. 1015, 304.; BOA, *TT.d*, No. 289, 228.; TKG, *KK.TTd*, No. 112, 88a.; TKG, *KK.TTd*, No. 178, 102b.

(1 Cemâziyelevvel 1006) tarihli mahkeme kaydı, karye arazisinden satın alınan üzüm, incir ve zeytin fidelelerinden söz etmektedir. Dolayısıyla genel eğilimi etkilemeyen bir düzeyde zeytin yetiştiriciliğinin devam ettiği ileri sürülebilir.⁵⁵

Köyden toplanan vergilerden faydalanan yerlere bakıldığında ilk başta tımarlı sipahinin (3675) geldiğini ve Haremeyn vakfının ise (1225) son sırada olduğunu belirtmek gerekir. Her iki tarafın aldığı miktarın toplamına bakıldığında bunun 4900 akçe olduğu görülür. Ancak her bir gelir kalemi tek tek toplandığında hesabın 4950 akçe etmesi lazımken arada 50 akçelik bir fark ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen bu kalemlerin birisinde hedeflenen vergi gelirinin ya da üretimin elde edilemediği anlaşılmaktadır. İlk sayım için oldukça düşük olan bu oranlar, daha sonraları hızlı bir şekilde artış kaydetmiştir.

Tablo 4: Beytülâhm'den Elde Edilen Mahsul ve Vergi

Tarih	Mahsul ve Vergi							
	Hinta ⁵⁶	Şa'ır	Kürüm	Zeytün	Ma'z ve Ganem	Nahl	Bâd-ı Hevâ	Yekün
932h?/1525-26? ⁵⁷	45/1500	45/1050	1200	1200				4950
945h?/1538-39? ⁵⁸	412/5760	412/3210	150		400	360	400	10190
961h/1553-54 ⁵⁹	Girâre 20/9600	Girâre 20/5200	3000 ⁶⁰		437 ⁶¹		430 ⁶²	18667
970h/1562-63 ⁶³	25 girâre/12000	20 girâre/5200	11200 ⁶⁴		1300 ⁶⁵		1280	30700
1005h/1596-97 ⁶⁶	Girâre 30/kıymet/15000	Girâre 11 kıymet/3080	15000 ⁶⁷		1500 ⁶⁸		420	36000

Yaklaşık 13 yıl sonraki veriler (945h?/1538-39?), ilkinde nazaran daha zengin bir bakış açısı sunmaktadır. Meblağları haricinde köyde üretilen tarımsal gıdalarda bir değişim meydana gelmemiştir. Bu tarihte listeye ilave edilenler ise keçi ve koyun besiciliğinin yanında arı yetiştiriciliği olmuştur. Gelir kalemi bağlamında buğdayın (5760) ilk sırayı işgal ettiği listede onu arpa (3210) ve bağcılık (150) takip etmiştir. Bağcılığın ilk veriye göre dramatik düşüşü ve zeytine dair bahsin olmayışı dikkat çekicidir. Bu da köylülerin bağlarını bozup zeytin ziraatını terk ederek farklı arayışlara girdiğini göstermektedir. Diğer taraftan ilk sayımda gözükmeyen hayvancılık, burada kendine yer bulmuştur. Ahali koyun ve keçi besiciliğinin (400) yanı sıra arıcılıkla da (360) uğraşmıştır.

55 *Sicillâtu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye (sicil rakam 78)*, haz. İbrahim Rabaia (İstanbul: IRCICA, 2015), 217.

56 Hinta: Buğday Şa'ır : Arpa; Kürüm: Bağ; Zeytün: Zeytin; Ma'z ve Ganem: Keçi ve koyun; Nahl: Arı.

57 BOA, *TT.d.*, No. 427, 274.

58 Hesaplama 10280 olması gerekmektedir. Burada bir hata olduğu göze çarpmaktadır. Bk. BOA, *TT.d.*, No. 1015, 199.

59 BOA, *TT.d.*, No. 289, 75.

60 Burada "Harâcu'l-Kürüm ve gayruhu 3000" başlığı altında kaydedilmiştir.

61 Burada "Resm-i ma'z, nahl 437" başlığı altında kaydedilmiştir.

62 Burada "Resm-i 'Arûs ve Bâd-ı hevâ 430" başlığı altında kaydedilmiştir.

63 Hâsıl kısmın mine's-sülüs 62 feddân, yekün 30700 olarak verilmekle birlikte burada bir hesap hatası vardır. Normalde 30980 olması lazım gelmektedir. Bk. TKG, *KK.TTd.*, No. 112, 65a.

64 Burada "Harâcu'l-Kürüm ve gayruhu 11200" başlığı altında kaydedilmiştir.

65 Burada "Resm-i ma'z, nahl 1300" başlığı altında kaydedilmiştir.

66 "Yekün 36000" olarak verilmesine karşın toplam "35000" etmektedir. Bk. TKG, *KK.TTd.*, No. 178, 73b

67 Burada "Harâcu'l-Kürüm ve gayruhu 15000" başlığı altında kaydedilmiştir.

68 Burada "Resm-i ma'z, nahl 1500" başlığı altında kaydedilmiştir.

Toplanan vergi (10190) bağlamında öncekine nazaran ciddi bir artış yaşandığı görülmektedir. Kendisine herhangi bir işaretin bulunmadığı birçok kalemi kapsayan bâd-ı hevâ (400), listeye bu tarihte dâhil olmuştur. Beytülâhm'den elde edilen gelirden faydalanan tımarlı sipahi, yerini padişaha terk ederken vakıf kısmında bir değişim yaşanmamıştır. Aslan payını sultan (7642,5) alırken Haremeyn'e tahsis edilen hayrat (2547,5) ilk veriye kıyasla yüzde yüzlük bir artış kaydetse de ikinci sıradaki yerini korumuştur. Zaten bu konum yüzyıl boyunca asla değişmeyecektir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinin üçüncü sayımı olan 961h/1553-54 senesine ait defter, üretimdeki hıza ve onun vergiye yansıyan olumlu kısmına işaret etmektedir. Bununla beraber diğer taraftan bazı istihsal kalemlerinde değişimlerin yaşandığı da anlaşılmaktadır. 15 yıl sonrasına ait olan bu veri, buğday (9600) ile arpanın (5200) üretimdeki ağırlığını koruduğunu göstermektedir. Burada ilginç olan nokta ise tek kalem altında cinsi belirtilmeyen diğer ürünlerle deftere geçirilen bağcılığın (3000), geçen seferki düşüşe göre çok hızlı bir yükseliş kaydetmesidir. Sonraki dökümanlarda da aynı metodun benimsendiği ve ötekilerin türüne ilişkin bir açıklamanın yapılmadığı görülmektedir. Mevsimsel etkilerle pazarın bağ ürünlerine ihtiyacı, köylüyü bu yöne teşvik etmiş olmalıdır. Hayvancılık tarafında ise sadece arıcılıkla keçi besiciliğine (437) bir kalem başlığı altında vurgu vardır. Geçen kayıta kendisinden bahsedilen koyuna ise ne burada ve ne de sonrakilerde herhangi bir ima yoktur. Ahali çeşitli nedenlerle bu hayvanın yetiştiriciliğinden vazgeçmiş gözükmeyle birlikte bunun külli bir terk ediş olduğunu söylemek isabetli olmaz.

Vergilerin toplam miktarında (18667) artış eğilimi sürmüştür. İkinci sayımda listeye katılan bâd-ı hevâ, resm-i arûs adlı bir başka vergiyle (430) bir başlık altında zikredilmiştir. Dolayısıyla buradan elde edilen gelirin ne kadarı hangisine aittir hesaplamak mümkün değildir. Beytülâhm'den alınan vergiden nemalanan taraflardan biri yine değişikliğe uğramıştır. Bu sefer burasının sancak beyi geliri (14000) olarak kaydedildiği görülmektedir. Haremeyn'e vakıf olarak tahsis edilen hissede (4667) de yükseliş devam etmiştir.

Padişahın vefatından dört yıl öncesine ait Kanûnî dönemi son tahrir kaydı (970h/1562-63), köydeki tarımsal üretimin canlı olduğunu göstermektedir. Buğdayın (12000) birinciliğini koruduğu listede, bağcılık ve diğerleri (11200) ikinci sırada yer almaktadır. Onları geçen tahrirdeki seviyesini koruyan arpa (5200), izlemektedir. Bu aynı zamanda onun yüzyıl içindeki ulaştığı en yüksek zirveyi temsil etmekte ve bundan sonra düşüşe geçtiği görülmektedir. Arı yetiştiriciliğiyle keçi besiciliği de (1300) yükseliş kaydetmeyi sürdürmüştür. Bu oran öncekiyle karşılaştırıldığında ciddi bir sıçramayı ifade etmektedir.

Toplanan vergide (30700) de artış yaşanmaya devam etmekle beraber hesaplama da bir hata mevcuttur. Zira tarafların toplamda buradan aldıkları farklı bir tutara (31200) tekabül etmektedir. Ayrıca gelir kalemleri tek tek hesaplandığında ise başka bir meblağ (30980) ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ortada bir karmaşanın olduğu ve görevlilerin muhasebe kayıtlarını tutarken bir yanlışla düştükleri barizdir. Gelirden nemalanan kesimlerin birisinde yine bir değişiklik yaşanmasıyla Beytülâhm bu tarihte tam bir vakıf köyü olma statüsünü kazanmıştır. Hürrem Sultan'ın Kudüs'teki İmareti (23925), esas hissenin sahibi olmuştur. Bu zamana kadar kimin tarafından kurulduğu belli olmayan Haremeyn hayrının Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın olduğu bu kayıttan öğrenilmektedir. Onun payında (7275) da yükseliş sürmüştür. Bunların haricinde bâd-ı hevâ kalemine ait iradın (1280), yüzyıl içindeki en yüksek seviyeye bu dönemde eriştiği anlaşılmaktadır.

III. Mehmed zamanında tutulan 1005h/1596-97 yılına ait defter, ürünlerden tahsil edilen vergilerde bir artışın yaşandığını göstermektedir. Veriler incelenirken devletin içine düşmüş olduğu mali bunalımdan ötürü akçenin değer kaybı da dikkate alınmalıdır. Buğdayın (15000) zirveyi, tek bir başlık altında kaydedilen bağcılık ve diğerleriyle (15000) paylaştığını belirtmek gerekir. Onları geçen tahrirle nazaran kayba uğradığı görülen arpa (3080) izlemektedir. Keçi yetiştiriciliğiyle arıcılığın (1500) yüzyıl içindeki en yüksek orana bu tarihte ulaştığı görülmektedir.

Köyden toplanan vergideki artış (36000) öncekilere nazaran daha mütevazî bir vaziyet arz etmektedir. Burada da bir hesap hatası göze çarpmaktadır. Vergi alınan tüm kalemler tek tek hesaplandığında ortaya başka bir meblağ (35000) çıkmaktadır. Halbuki defterde görevlilerin düştüğü tutar ise yukarıda ilk zikredilendir. Ayrıca bunu gelirden faydalanan kesimlerin payına düşen sayılar doğrulamaktadır. Muhtemelen tahrirle vazifeli kişiler, bilinmeyen nedenden veyahut paranın değer kaybı gibi olasılıktan ötürü mevcut

meblağa ekleme yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Yine bu tarihte bâd-ı hevâ vergisinde (420) öncekine göre bir düşüş meydana geldiği görülmektedir. Artık tamamıyla bir vakıf köyüne dönüşmüş olan Beytülâhm'in en büyük hissedarı İmaret (27000) ile küçük ortağı Kayıtbay'ın (9000) gelirlerindeki artışın sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu son anlatılanlar, paranın değer kaybından ve son iki kayıt arasındaki otuz dört yıllık boşluktan dolayı bir kesinlik taşımamaktadır.

Köyün zengin bir gelire sahip oluşu, taşradaki idarecilerin burayı kendi irat kaynakları arasına katmaya teşvik etmiştir. Nitekim bu da devlet merkezi ile onların karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Nakkaş Mehmed Çelebi'ye gönderilen hükümde (Evâhir-i Safer 947/Haziran-Temmuz 1540), sancakbeyinin “bana verildi” diyerek buraya müdahalesinden bahsedilip, böyle bir yetkisinin olmadığı hatırlatılmış ve derhal bu teşebbüse engel olunması emredilmiştir.⁶⁹

Bazen mevsimsel şartların dayatmasından dolayı sancak ve civarında kıtlığın yaşandığı da olmuştur. 15 Nisan 1572 tarihli hüküm, Kudüs ve Halilürrahman'da böyle bir durumun kısmen vuku bulduğunu haber vermektedir. Doğal olarak talebin iç piyasadan karşılanamaması, fiyat artışına yol açtığı için ahali dışarıdan mal getirmek zorunda kalmıştı. Taşradaki görevliler tarafından hariçten getirilen gıda malzemesine zorluk çıkarılması üzerine vaziyet payitahta intikal ettirilmişti. İçeride fiyatları artıracığı korkusundan dışarıya tarım ürünlerinin satışını hoş karşılamayan ve malın üretildiği yerin ihtiyacını karşılama prensibini öncelik olarak benimseyen klasik Osmanlı yaklaşımı, bu konuda halkın şikayetini haklı bularak gereken izni vermiştir.⁷⁰

6. KÖYÜN ETRAFINDA BULUNAN MEZRALAR

Beytülâhm'in etrafında bulunan bazı yerlere ilişkin imaları, defter kayıtlarından bulmak mümkündür. Şeyhli, Kâkûlâ⁷¹ ve Hâric Vâdi'l-İneb adlı üç mezranın köyün civarında bulunduğu tahrir kaynaklarından öğrenilmektedir. Her üçünün de padişahın gelir kaynakları arasında gösteriliyor oluşu dikkat çekicidir. Bununla birlikte bunlardan yalnızca birinin yani Şeyhli'nin (300) gelirinin doğrudan sultan namına tahsil edildiği görülmektedir. Buradan toplanan irat nihayetinde küçük bir oranı temsil etmektedir. Halkının çoğunluğu gayrimüslim olan bir karyenin civarındaki yerleri, sultana gelir olarak ayırmanın arkasında yatan sebep, azınlıkları taşrada vuku bulması muhtemel sıkıntılardan korumak olabilir mi? Böyle bir gerilimin işaretlerini taşıyan belgelerin mevcudiyeti bu yorumlara yol açmakla birlikte bu hususta peşin hüküm vermek doğru değildir.

Kâkûlâ ve Hâric Vâdi'l-İneb adlı diğer ikisi mezra ise yukarıda bahsi geçenden farklı olarak mukataaya verilmiştir. Bunların vakıf olmadığını, sadece kiraya verildiğini ve böylece buraların şenlenmesinin hedeflendiğini belirtmek gerekir. 1005h/1596-97 yılında bu ikisinin işini üstlenen şahsın ismine bakıldığında Şeyh Ahmed Rufai'nin halifelerinden Ahmed Nasirüddîn el-Harîrî olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da mevzuyu ilginç hale getirmektedir. Hristiyan akidesinde önemli bir yer tutan bir köyün yakınındaki bir mezranın bir dervişe tahsisi, klasik Osmanlı kolonizasyon uygulamasını akla getirmekle birlikte bu konuda kati bir şey söylemek doğru değildir.⁷² Bununla birlikte Rufâ'î tarikatına mensup bir halifeye Hristiyan hacıların uğrak noktası olan Hz. İsa'nın doğduğu köyün civarındaki mezraların maktu olarak verilmesi salt bir iktisadi gayeyle de açıklanamaz.

69 *Kudüs Mahkeme Kayıtları (945)*, İSAM, No. 9, 15.

70 Uluskan vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Mühimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*, 110.

71 “Mezra'a-i Kâkûlâ der-nezd-i karye-i Beyt Lahm hâss-ı şâhî hâsıl 200, ber-vech-i maktû' der-'uhde-i Şeyh Ahmed Nasirüddîn el-Harîrî halife-i Kutbi'l-ârifin Veliyyullâh Mevlânâ Şeyh Ahmed er-Rufâ'î kuddise sirruhu”, “Mezra'a-i Şeyhli der-nezd-i karye-i Beyt Lahm tâbi'-m. hâss-ı şâhî hâsıl 300”, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 21b.

72 “Mezra'a-i Hâric Vâdi'l-İneb (خارج وادی العنب) der-nezd-i karye-i Beyt Lahm tâbi'-i m. hâs hâsıl 300. Ber-vech-i maktû' der-'uhde-i Şeyh Ahmed Nasirüddîn el-Harîrî Halife-i Mevlânâ Veliyyullâh Şeyh Ahmed er-Rufâ'î kuddise sirruhu”, TKG, *KK.TTd*, No. 178, 24a.

7. KÖYDEKİ HRİSTİYAN MABETLER

Beytülâhm'in ahalisinin çoğunluğunun Hristiyanlardan oluştuğuna yukarıda nüfus kısmında işaret edildi. Doğal olarak burada başta kiliseler olmak üzere çeşitli manastırlar vardı. Köyün Hz. İsa'nın doğum yeri olarak takdis edildiği hatırlandığında, bunun olması son derece tabiidir. İbadethanelere ilişkin bilgiler, genellikle mahkeme kayıtlarına ya da payitahta sunulan dilekçelere yansımıştır. Bunun haricinde istisnai bir durum olmadıkça döneme ait kaynakların gayrimüslim mabetleri hakkında genellikle susmayı benimsediği görülmektedir. Bu tutumla bir bakıma onlara var ama yok muamelesi yapıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı kaynaklarında söz konusu yapılara ilişkin bolca malzemenin varlığı dikkat çekicidir. Aynı durum köydeki dini mekanlar için de geçerlidir. Mevcudiyetlerine dair malumat, dönemin vesikaları içinde bulunmaktadır.

Gayrimüslim mabetlerinin tamir işi hukuki bir prosedüre tâbi idi. Buna göre azınlık grupların temsilcileri kadının huzuruna çıkıp durumu arz ederek izin isterlerdi. Mahkeme tarafından gönderilen teftiş heyetinin takdim etmiş olduğu raporun ardından gereken müsaade verilirdi. Bazen bu sürecin ciddi tartışmalara ve krizlere dönüştüğü zamanlar da olurdu. Böyle durumlarda taraflar nihai karar için İstanbul'a başvururlardı. Taşra'nın gücünün fevkinde olan uluslararası ehemmiyete haiz mabetler için son karar verici devlet merkezinin kendisiydi.

Nitekim Kasım 1556 (evâil-i Muharrem 964) tarihli kayıta, Beytülâhm'de bulunan bir kilisenin duvarının tamiri için Kudüs'te bulunan Rum patriğinin İstanbul'a gelip vaziyeti arz ettiği belirtilerek tamirata aslına uygun bir şekilde izin verilmesi emredilmiştir. Anlaşılan kadı böyle hassas bir mevzuda gereken onayı verme noktasında tereddüt gösterince patrik soluğu başkentte almış ve istediğini elde etmiştir.⁷³

Kudüs'teki kutsal mabetlerin mevcudiyeti, Hristiyan devletler arasında nüfuz ve itibar mücadelesine dönüştüğünden böyle durumlarda bazen başta Venedik olmak üzere diğer ülkelerin elçilerinin aracılık maksadıyla devreye girdiği de olurdu. 17 Aralık 1564 (13 Cemâziyelevvel 972) tarihli Şam ve Kudüs kadılarıyla sancakbeyine gönderilen hükümde, Kamâme ile Beytülâhm kiliselerinin harap olmaya yüz tuttuğu, müsaade olunmaz ise hacıların mabetleri ziyaret edemeyeceği ve bu yüzden de buralardan elde edilen gelirlere külli zarar geleceği vurgulanarak bu hususta Venedik balyosunun arzuhal takdim ettiği belirtilmişti. Burada işaret edilen nedenlere binaen aslına muhalif olmamak kaydıyla tamire onay verilerek mesele halledilmişti.⁷⁴

Yukarıdaki örneklerin de gösterdiği üzere taşradaki görevliler, girift meselelerde acele etmeyerek devlet merkezinin son kararını beklemeyi tercih etmişlerdir. Başta Şam olmak üzere payitahttaki bağlantıları sayesinde gayrimüslimlerin vaziyete göre istedikleri hükmü elde etmeleri bu tavrın takınılmasında etkili olmuştur. Nitekim aynı durum Kudüs'teki Yahudi mabetlerinin tamir meselelerinde de yaşanmıştır. İlk başlarda müsaade konusu olan dini meskenlerin zamanla taşrada mücadele konusuna dönüşmesi ve bu hususta fazlaca şikâyetin başkente intikali yereldeki yöneticileri ihtiyatlı bir tutum benimsemeye sevk etmiştir.⁷⁵ Böylece bir bakıma tüm mesuliyet, İstanbul'un sırtına yüklenmiş oluyordu. Devlet adamları da dava önlerine geldiğinde kanuna uygun olması şartıyla haklı taleplere ihtiyaca binaen izin veriyorlar ve yereldeki gereksiz tartışmaları da engellemeye çalışıyorlardı.

73 “.... hâliyâ Kudüs-i Şerîf’de olan Rûm patriği bu cânibe gelüp Beyt Lahm nâm karyede vâki’ olan kilisânın bir dîvârı meremmete muhtâc olup meremmet olmasıçün Âsitâne’-i Sa’âdet’ten emr-i şerîf ibrâz eylemeğın gerekdir ki mektûb vârid olup vusûl buldukda göresiz gerekdir ki vaz’-ı sâbık üzre ve şer’-i şerîf tahrîr itdüğü mikdârı termîm etdürüp”, *Kudüs Mahkeme Kayıtları (972-978)*, İSAM, No. 47, 156.

74 “.... Venedik baylosu ‘arzuhal gönderip Kudüs-i Şerîf’de Kamâme demekle ma’rûf kilisânın kubbesi harâbe müşrif olup meremmât olunmazise yıkılması mukarrerdir i’lâm olduğun bildirüp mezkûr kilisâ ve ruhbânlar hücresi ve Beytüllahm nâm kilisâ termîm olunmağa icâzet taleb etdüğü ecilden buyurdum ki: Hilâf-ı şer’-i kavîm kimesneye dahl ve ta’arruz etdirmeyesin. Ammâ bu bahâne ile vaz’-ı aslîsinden ziyâde nesne binâ’ olduğuna emr-i şerîfim yokdur. Bu bâbda gereği gibi mukayyed olup fermân-ı hümâyûnuma mugâyir iş olmakdan hazer idesin.” Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*, No. 0074_01, 344.

75 Mustafa Öksüz, “XVI. Yüzyıl Kudüs’ünde Yahudi Mabetleri ve Osmanlı Devleti”, *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* No. 2 (Yaz 2018), 9-32.

8. KATOLİKLER VE BEYTÜLAHM

Köye ilişkin Hristiyan ilgi ve alakanın Avrupa cenahında eksik olmadığı, zaman zaman burada mezhepler arasında vuku bulan çeşitli tartışmalara İstanbul'daki elçilerin müdahil oldukları görülmektedir. Beytülâhm'de meydana gelen iktidar mücadelelerine iştirak eden taraflar, problemin halline ilişkin son kararın payitahtın iradesiyle belirlendiğinin farkında olarak, kendi davalarını desteklemek maksadıyla kulis yapmışlardır. Bu dönemde kudretinin zirvesinde olan devlet, harici telkinleri kendi maslahatına uygun düşecek tarzda değerlendirmiştir. Dolayısıyla sonraki yüzyıllarda gücünün zayıflamasına mebni ortaya çıkan muhtelif sıkıntılar, bu devirde görülmez.

Hız Davud'un türbesini kaybedince ortada kalan Katoliklerin ibadethaneye ihtiyacı, İstanbul'daki Venedik Balyosu'nun devreye girmesine yol açmıştır.⁷⁶ İlk olarak Beytülâhm ve Kamâme'den onlara bir yer bulunması için ferman gönderilmesine rağmen cemaatlerin direnişi nedeniyle emir uygulanamamıştır. Gerek köydeki gerekse şehirdeki Ortodokslar, Frenkleri aralarına almak istememişti. Doğal olarak onların yersiz yurtsuz bir biçimde sağda solda dolaştıkları haberi payitahta ulaşınca bu durum rahatsızlığa sebep olmuştu. Bu konuda eski buyruğun mukarrer olduğunu vurgulayan Mayıs/Haziran 1553 (Evâsıt-ı Cemâziyelâhir 960) tarihli yeni bir hüküm gönderilerek bu iki yerden birine yerleştirilmeleri tekrar emredilmiştir.⁷⁷ Fakat bunun da tatbikat sahasına konulmadığı anlaşılmaktadır. Aslında bir bakıma taşranın Ortodoksları, Latinleri aralarına almama hususunda bayağı bir direniş ve çaba göstermişlerdir. Sonunda Frenklere Kudüs'te Gürcülerin elinde bulunan Deyr Âmûd adlı manastırın tahsis edilmesinden, muhalif kanadın istediklerini elde etme hususunda kısmen başarılı oldukları görülmektedir.⁷⁸

Yukarıdaki örnek Katoliklerin Beytülâhm'de bir yerleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Buradaki mabetlerde kendilerine yer bulmaya çalışmışlar ve bunun neticesinde bazen öteki dindaşlarıyla kavga eder konuma düşmüşlerdir. 13 Cemâziyelevvel 972/17 Aralık 1564 tarihli hükümde, köyde Ortodokslarla bir burç üzerinden kavgaya tutuştukları ve her zamanki gibi Venedik elçisinin onların yardımlarına koştuğu görülmektedir.⁷⁹ Kaçak yapıların bizatihi balyos tarafından hükümete ihbar edilmesi, taraflar arasındaki mücadelenin ne kadar şiddetlendiğini göstermektedir. Payitahtın bu husustaki tavrı, izinsiz yapıların yıkılması ve bu yer kime aitse ona verilmesi konusunda kadınlara ve taşradaki yetkililere emir göndermek olmuştur. Aslında bu tutum, cemaatler arasındaki tartışmalı meselelerde tarafsızlık ilkesi bağlamında klasik yaklaşımın yansımalarından başka bir şey değildir.

Kavganın durmadığı ve hız kesmeden çeşitli mecralarda sürdürüldüğü müşahede olunmaktadır. Nitekim köyde Hz. İsa'nın doğduğuna inanılan kilisenin anahtarları âdet olduğu üzere Rumların elindeyken Frenk-

76 Fransisken rahiplerin buradan kovulma süreci için bk. Mustafa Öksüz, "Kudüslü Bir Sûfi: Ahmed ed-Decânî", *Osmanlı Döneminde Kudüs'te İlmî Hayat ve Eğitim Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2019), 29-32.

77 "... Hâliya Südde'-i sa'âdetimde olan Venedik baylos dergâh-ı mu'allâma gelüp bundan akdem Hazret-i Dâvud 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın mezâr-ı şerifleri kurbunda sâkin olan ruhbânlar emr-i şerifimle ref' olunup anlar Beyt Lahm'da veya Kamâme'de varup sâkin olalar deyü fermân olunmuşdur. Emir mücebinece anlara Beyt Lahm ve Kamâme'de yer gösterilmeyüp sergerdân gezüp nefsi-i Kudüs'te nice zimmîlerin kilisâları vardır. Anların ihtiyârlarıyla istedikleri kilisâları eğlendirmeyüp ahvireler deyü hükmi şerifim ricâ eyledi. İmdi bundan akdem hükmi şerifim gönderülüp Hazreti Dâvud Nebî 'aleyhisselâmın mezâr-ı şerifleri kurbunda tâyife-i Frenk sâkin olmak câyiz değildir. Emrim mücebinece Hazreti Dâvud Nebî 'aleyhisselâmın mezâr-ı şerifleri kurbunda tâyife'-i Frenk ve ruhbânlarını tevâbi' ve levâhıkı ile ihrâc ve ib'âd eyleyüp ol civâr-ı şerîfi âyin-i küfürden tathîr ve pâk eylesiniz. Mezbûr râhibler Kudüs-i Şerîf'de Beyt Lahm'de veyahud Kamâme'de varup sâkin olalar deyü emrim olmuşdur. Ol emrim mukarrerdir. Buyurdum ki Kudüs-i Şerîf'de mezbûr râhibler ehl-i İslâm'a zarar olmayan mahalde münâsib olan kilisâ kangı ise yer gösteresiz ki varup sâkin olalar. Şöyle bilasiz 'alâmet-i şerîfe i'timâd kılâsiz. Tahrîran fi evâsıt-ı Cemâziyelâhir sene sittîn ve tis'u-mi'eh.", *Kudüs Mahkeme Kayıtları (963-966)*, İSAM, No. 32, 151.

78 5 Muharrem 966/18 Ekim 1558 tarihli hüküm için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*, No. 216, 8. Gürcüler ile Frenklerin Kudüs'teki kavgalarını çeşitli vesilelerle sürdürdükleri görülmektedir. Bk. Uluskan vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Mühimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*, 146-147.

79 "Şam Kâdisına, Kudüs-i Şerîf beyine ve kâdisına hüküm ki: Venedik Baylosu 'arzuhâl gönderüp Beytülâhm nâm mahalde bir burc olup kadîmden Frenk ruhbânlarının olup Rûm tâ'ifesi ol burc üzerine hücreler binâ' idüp küllî zarar iderler deyü i'lâm ettüklerin bildirdiği ecilden buyurdum ki: köyden zikr olunan hücreler kadîmi olmayup eğer muhdes ise hedm idüp bundan akdem tâ'ifeteyn-i mezkûreteynden her kangısı tasarruf idegelmişse kemâkân tasarruf ide. Fermân-ı hümâyûnuma muhalîf dahl ve tecâvüz itmek isteyenleri men' idesin. Memnû' olmayamı yazup bildiresin.", BOA, *KK.d*, No. 0074_01, 344.

ler, bir fırsatını bulup parayla bu imtiyazı ele geçirerek ötekilerini tacize kalkışmışlardır. Hristiyanlık inancının en önemli mabetlerinden birinde cereyan eden tartışma, netice itibarıyla İstanbul'a bir çözüm bulma umuduyla intikal ettirilmiştir. 4 Aralık 1565 (11 Cemâziyelevvel 973) tarihli hükümde, anahtarların eski sahiplerinin ellerinde fetva bulunduğuna işaret edilerek tarafların mahkemede yüzleştirilip zulmün engellenmesi ve hak sahiplerine haklarının iadesi emredilmiştir. Bununla birlikte herhangi bir mezhep mensubunun ziyaretlerine engel olunmaması da vurgulanmıştır.⁸⁰ Böyle yapılarak olası intikamcı tepkilerin önüne geçilmek hedeflenmiştir.

Katolik mezhebinin Kudüs Sancağı'ndaki müntesipleri olan Frenklerin karyedeki kavgaları diğer mezhepleri de kapsamıştır. 8 Ekim 1583 (21 Ramazân 991) tarihli hüküm, bu sefer onların Ermenilerle kandil yakma meselesi yüzünden karşı karşıya geldiklerini haber vermektedir.⁸¹ Nitekim durum âdet olduğu üzere İstanbul'a intikal etmiş ve bir çözüm bulunması istenmiştir. Devlet merkezinin bu tür davalar karşısındaki geleneksel tutumu, statükonun korunmasından ve herkesin özgürce ibadetini eda etmesinden yana olmuştur. Böylece ahali arasında meydana gelecek olası karmaşaların engellenmesi amaçlanmakla birlikte, belgelerin de işaret ettiği üzere bu tarz krizler ortaya çıkmıştır.

80 Kudüs-i Şerîf beyine ve kâdîsına hüküm ki: Kazâ'-i mezbûreye tâbi' Beytülâhm nâm karyede olan büyük kilîsâ râhibleri tarafından Kirlu nam keşîş gelüp zikir olunan kilîsâ içinde Hazreti İlsâ'nın mevlûdü olup mâ takaddemden Rûm ve İfrec ve gayrî Nasârâ tâyifesi ziyâret idüp zabt ve tasarruf ve kilîsânın miftâhları kadîmden Rûm keşîşlerinin ellerinde iken İfrec tâ'ifesi mâl kuvvetiyle miftâhları ve kilîsânın zabt ve tasarrufun alup kendüler zabt itmekle onların âyine-i bâtilâları üzerine ziyârete ve kandil asmağa komayup her vecihle zulm etdiklerin bildirüp harbî kâfirlerden olmayup giru zabt ve tasarruf ve miftâhlar kendülerde olmak bâbında fetvâ-yı şer'iyeleri var imiş. Buyurdum ki: Husemâyı beraber idüp teftîş eyleyüp göresin. Fi'l-vâki' zikir olunan kilîsânın zabt ve tasarruf ve miftâhları mâ tekaddemden Rûm râhibleri ellerinde iken hilâf-ı şer' harbî İfrec râhibleri alup bunları dahl etdirmeyüp te'addî iderlerse men' idüp zikir olunan kilîsânın miftâhların ellerinde olan fetvâ-yı şer'iyeleri mücebinece eğer Rûm râhiblerine zabt etdirüp kadîmden olagelan âyin-i bâtilâları üzere eğer İfrec ve Rûm giru ziyâret eyleyeler. Hilâf-ı şer' mâni' olunmaya şöyle bilesin." 11 Cemâziyelevvel 973/4 Aralık 1565 tarihli hüküm, Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*, No. 75_01, 125.

81 Kudüs-i Şerîf kâdîsına hüküm ki: Ermeni tâifesinden dârendegân David ve Zad? nâm zimmîler gelüp Kudüs-i Şerîf kurbunda Beyt Lahm nâm mahalde Ermeni tâyifesi iki kandil yaka gelmişler iken hâlâ İfrec tâyifesi biz yakarız deyü mâni' oldukların bildürdükleri ecilden kadîmden olıgelan ile 'amel olunmak emr idüp buyurdum ki kadîmden ne vecihle olınagelmış ise girü ol vecihle 'amel etdürüp İfrec tâyifesine olıgelâna muhâlif iş itdirmeyesiz.", Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*, No. 0103, 21.

SONUÇ

16. asırda Kudüs Sancağı'na bağlı bir köy olarak idare edilen ve İsa peygamberin doğduğu yer olması hasebiyle İsevi inancında mühim bir mevki işgal eden Beytülâhm, baskın unsur olan Hristiyan ahaliyle bir müddet burada yaşayan Müslümanlara ev sahipliği yapmıştır. Yüzyılın sonuna doğru tek dinli bir yapıya kavuşan köy, bölgenin geçirmiş olduğu dönüşümlerden etkilenerek istikrarın olduğu dönemlerde nüfusunu artırıp gelişirken kaotik devirlerde tam tersi bir durumla karşılaşmıştır.

Gayrimüslim bir popülasyona sahip olması nedeniyle klasik bir İslami uygulama olan cizyenin köyden tahsili yeni yöneticiler tarafından sürdürülmüştür. Herkese aynı tutarın yansıtıldığı yeknesak bir pratiği tercih eden Osmanlılar, oranları da iktisadi vaziyete göre belirlemişlerdir. Buradan elde edilen gelir, ilk başlarda sultana gönderilirken sonradan Kudüs'te kurulan İmaret Vakfı'na tahsis edilmiştir.

Ekonomisi esas olarak tarımsal faaliyete dayanan Beytülâhm'in, dönemin şartlarını yansıtan diğer köylerden bu bağlamda bir farkı yoktur. Nitekim kaynaklar, burada yetişen mahsüllere ve onlardan alınan vergilere ilişkin önemli veriler sunmaktadır. Buradaki varidat, ilk zamanlar tımar, sancak beyi/padişah ile vakıflar arasında bölüştürülürken Hürrem Sultan'ın hayır kurumunun hayat bulmasıyla sadece dini kurumlara tevcih edilmiştir.

Hristiyan haccının önemli duraklarından biri olması hasebiyle Beytülâhm, zaman zaman muhtelif mezheplerin mücadele sahnesine dönüşmüştür. Bu tartışmaların bazen uluslararası boyuta taşındığı da olmuştur. Osmanlılar, savaşım içinde buldukları Batılılar için bu köyün ne anlama geldiğinin gayet iyi farkındaydılar. Nitekim meselenin siyasi kısmını kendi menfaatleri için bir araç olarak kullanma yolunu benimseyip dışarıdan gelebilecek tüm müdahalelere engel olmaya çalışmışlardır. On altıncı yüzyıl için bu politika, maharetli bir şekilde uygulanmıştır.

Bu makalede, günümüz dünyasını ziyadesiyle meşgul eden Filistin meselesinin tarihi boyutuna bugün bir şehre dönüşmüş olan eskinin köyü Beytülâhm üzerinden bakılmaya çalışılmıştır. Osmanlı köy tarihlerinin yazımına katkı sağlaması amacıyla bir şablon oluşturulmaya gayret edilmiş ve varlıklarını sürdüren diğerleri için de akademik bir tartışma alanının açılması hedeflenmiştir.

KAYNAKÇA

- BM, Bethlehem Municipality. "History of Bethlehem". Erişim 15 Ekim 2022. <https://www.bethlehem-city.org/en/history-of-bethlehem>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*. No. 74_01. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*. No. 75_01. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*. No. 0103. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci Defterleri [KK.d]*. No. 216. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*. No. 289. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*. No. 427. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tapu Tahrir Defterleri [TT.d]*. No. 1015. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cizye#1>
- Jastrow, Morris Jr-Buhl, Frants. "Beth-Lehem-Judah". *Jewish Encyclopedia*. Erişim 15 Ekim 2022. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/3212-beth-lehem-judah>
- Kudüs Mahkeme Kayıtları (945)*. İSAM, No. 9, 15. <http://ktp.isam.org.tr/?url=kaynaksicil/>
- Kudüs Mahkeme Kayıtları (961-962)*. İSAM, No. 29, 27. <http://ktp.isam.org.tr/?url=kaynaksicil/>
- Kudüs Mahkeme Kayıtları (963-966)*. İSAM, No. 32, 151. <http://ktp.isam.org.tr/?url=kaynaksicil/>
- Kudüs Mahkeme Kayıtları (972-978)*. İSAM, No. 47, 156. <http://ktp.isam.org.tr/?url=kaynaksicil/>
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülâhm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beytulahm>
- Öksüz, Mustafa. "Osmanlı İdaresi'nin İlk Yüzyılında Kudüs-i Şerif Sancağı'nda Yahudi Nüfusu". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 16 (Winter 2016), 1-24.
- Öksüz, Mustafa. "XVI. Yüzyıl Kudüs'ünde Yahudi Mabetleri ve Osmanlı Devleti". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 2 (Yaz 2018), 9-32.
- Öksüz, Mustafa. "Kudüslü Bir Süfi: Ahmed ed-Decâni". *Osmanlı Döneminde Kudüs'te İlmî Hayat ve Eğitim Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. ed. Zekeriya Kurşun vd. 25-47. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2019.
- Öksüz, Mustafa. "XVI. Yüzyıl Filistin Nüfusuna Bir Bakış". *İnsanlığın Kırmızı Çizgisi Kudüs*. ed. Mefail Hızlı vd. 214-228. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 2019.
- Öksüz, Mustafa. "Kanûnî Devrinde Kudüs Sancağı: İnşa ve İhya". *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi Yeni Kaynaklar Yeni Yaklaşımlar/Süleyman The Lawgiver and His Reign, New Sources, New Approaches*. ed. M. Fatih Çalıdır vd. 151-168. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, 2020.
- Öksüz, Mustafa. "Kuruluş Yıllarında Kudüs Haseki Hürrem Sultan İmareti Envanterine Bir Bakış". *Kudüs'ün Melikesi Haseki Sultan Vakfı (Kuruluşu, Yönetimi ve Mülkleri)*. ed. Zekeriya Kurşun vd. 27-53. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Öner, Abdulkerim. *Dört Halife Dönemi'nde Beytülmal*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Seyyid, Muhammed Seyyid. "Deşîşe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/desise>
- Sicillâtu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye (sicil rakam 78)*. haz. İbrahim Rabaia. İstanbul: IRCICA, 2015. <https://www.ircica.org/tr/yayinlar>
- TKG, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*. No. 112. <https://www.tkgm.gov.tr/sites/default/files/2020-12/4-KUYUD-I%20KAD%4%B0ME%20AR%C5%9E%C4%B0V%20KATALO%C4%9EU.pdf>
- TKG, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. *Kuyûd-ı Kadîme Arşivi Tapu Tahrir Defterleri [KK.TTd]*. No. 178. <https://www.tkgm.gov.tr/sites/default/files/2020-12/4-KUYUD-I%20KAD%4%B0ME%20AR%C5%9E%C4%B0V%20KATALO%C4%9EU.pdf>
- Turgut, Bahattin. "İslam Medeniyetinde Vakfiye: Hz. Ömer Örneği". *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi/Journal of İlahiyat Seseaches* 50 (Aralık/December 2018/2), 271-293. <https://doi.org/10.29288/ilted.460649>
- Uluskan, Murat vd. *Al-Quds in Muhimme Registers/Mühimme Defterlerinde Kudüs I (1545-1594)*. İstanbul: IRCICA, 2016.

EXTENDED ABSTRACT

Bethlehem underwent a major change and transformation with the spread of Christianity in the region and the adoption of this new religion by the Eastern Roman Empire. With the construction of temples, the village became one of the important centers of Christian pilgrimage. All Christian denominations tried to find a place for themselves in the settlement, which started to host important places of worship, especially since it was believed that Jesus was born here, and they guided their followers during pilgrimage worship. This feature also affected the population structure and led to the village becoming predominantly Christian.

Throughout the sixteenth century, Bethlehem was administered as a village under the Sanjak of Jerusalem. At the end of the sixteenth century, the village was inhabited exclusively by Christians, and although the Muslim population was also present at first, it is possible to observe from the archival records of the period that they lost power over time. Since that they are not mentioned in the last Ottoman survey, it is possible to say that it had turned into a completely Christian village. As of the last quarter of the sixteenth century, the unstable situation in the region, the emergence of the Bedouin threat and the inability to control this threat deeply affected the Islamic community in Jerusalem and other sanjaks, causing them to leave their homes. Consequently, the village could not be expected to remain outside this unfavorable situation.

Christians, the dominant element of the village, were more stable than Muslims, and by the end of the century they had increased their population and became the sole rulers of Bethlehem. Although the available data suggests that they were also affected by the troubles, they generally suffered less from the problems in the sanjak and the region. Migration from the surrounding areas, especially Jerusalem, may have played a role in their population growth. It can also be argued that their ancient ties with Bedouin tribes helped them through stormy times.

The Ottomans continued to collect the *jizya*, which was a classical Islamic practice. The figures reflected in each *tahrir* book are useful for tracking the policy pursued and show the recovery process of the sanjak and the region. Therefore, the low amount of money collected in the early period was meant to encourage the return of the population to their homeland and to ensure the material development of the people. Later on, the amount was increased as things got back on track. The increases reflected in the rates were not only related to economic prosperity. It is observed that the amount of *jizya* was also adjusted when the state was in financial difficulties and the currency was depreciating.

Bethlehem, whose economy was mainly based on agricultural activities, was not much different from other villages reflecting the conditions of the period in this respect. Indeed, the sources provide important data on the crops grown here and the taxes levied on them. At first, the revenues were divided between the fiefs, the sultan/governor of the sanjak and the foundations, but after Hürrem Sultan's charitable foundation came to life, they were allocated only to religious institutions.

In addition to wheat, barley and vineyard farming, villagers were interested in honey farming and goat breeding. Olive cultivation was practiced for a while and then abandoned, as was sheep farming. This does not mean that these two items were completely abandoned. It is likely that they continued to be practiced to a small extent, but not to the extent that it affected the general situation. In addition to these, the alms left by Christian pilgrims visiting the village and the regular donations to the shrines here from outside were enough to contribute to economic prosperity. The increase in revenues led the administrators to consider it as a valuable source of income. The economic opportunities arising from this mobility naturally pitted the center of the state against the provincial officials who wanted to benefit from it. This, in turn, led to a struggle for sovereignty over Bethlehem between the two sides. In the end, the Ottoman capital had the final say and allocated it to Hürrem Sultan's *Imaret* Foundation in Jerusalem.

As one of the most important stops of the Christian pilgrimage, Bethlehem became an arena of struggle between various sects from time to time. These disputes sometimes took on an international dimension. The Ottomans were aware of what this village meant for the European powers with whom they were in conflict. As a matter of fact, they adopted a policy of using the political side of the issue as a tool for their own interests and tried to prevent any outside interference. This policy was skillfully implemented at least

in the sixteenth century. This is not to say, however, that the ambassadors of foreign states did not attempt to protect the interests of their protégés. As pointed out above, the fact that the final decision-maker pulled the strings prompted them to act cautiously in the space opened to them.

The seizure of some shrines in the village and the sanjak by the Catholics led to an escalation of tensions between the sects. Members of other sects also disliked this group, called Franks, and did not hesitate to knock on Istanbul's door whenever they suffered any harm. In such cases, the capital was invited to settle the matter as a judge and arbitrator. Since the preservation of the status quo and the ability of everyone to worship in comfort was the priority of the state center, decisions were shaped accordingly. In this regard, mutual harassment between the parties was tried to be prevented.

The repair of places of worship was another issue that occupied the agenda of Istanbul. The fact that the officials in the sanjak did not take the initiative or risk in this regard led non-Muslims to communicate their problems directly to the capital through various means. In this process, some problems arose in the provinces and the final decision was awaited from the state center. The statesmen's approach to this issue was generally positive, provided that they did not oppose the laws and did not create a local crisis.

DİYARBAKIR MİLLETVEKİLİ ZÜLFÜ BEY'İN MALTA'YA SÜRGÜNÜ

Mekki ULUDAĞ

Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Diyarbakır / Türkiye,
mekki.uludag@dicle.edu.tr ORCID: 0000-0001-6557-7917

Aynur Soydan ERDEMİR

İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul / Türkiye,
a.soydan@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-9465-9399

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 04/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 16/12/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1184026>

Bu makale, Mekki Uludağ tarafından, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsünde Aynur Soydan ERDEMİR danışmanlığında tamamlanmış olan "Meclis-i Mebusan'dan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Bir Portre: Mehmet Zülfü Tigrel" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

DIYARBAKIR MİLLETVEKİLİ ZÜLFÜ BEY'İN MALTA'YA SÜRGÜNÜ

ÖZ

Bu çalışmada, Diyarbakır Milletvekili Zülfü Bey'in Malta Adasına sürgüne gönderilmesi süreci ve sürgün dönemi ele alınmıştır. Zülfü Bey, Ermeni tehciri ile ilişkili olduğu ve Diyarbakır çevresindeki halkı İngilizler aleyhinde kızdırttığı suçlamasıyla önce 15 Ocak 1919 tarihinde İstanbul'da tutuklanmış, ardından Osmanlı Devleti tarafından İngilizlere teslim edilerek İngilizler tarafından ilk olarak Mısır'a, bir süre sonra oradan Malta'ya sürgün edilmiştir. Süreç, Diyarbakır Milletvekili Zülfü Bey'in İstanbul'da bulunduğu bir sırada İngilizlerin gözaltı talebiyle başlamıştır. Bunun üzerine Osmanlı Devleti tarafından alınan kararla Zülfü Bey gözaltına alınmıştır. İlk sorgusunda suçsuz olduğu anlaşıldığı halde serbest bırakılmamıştır. Konuyla ilgili olarak İngiliz yetkililere başvuruda bulunan Osmanlı hükümetine, İngilizler tarafından Zülfü Bey'in serbest bırakılmaması gerektiği bildirilmiş ve bu karar üzerine Osmanlı Devleti, Zülfü Bey'in tutukluluk halini devam ettirmiştir. Bir süre sonra İngilizler Osmanlı devlet adamlarını yurt dışında çeşitli yerlere sürgün etmeye başlamışlar sürgün edilen ilk milletvekili de Zülfü Bey olmuştur. Zülfü Bey, önce Mısır'ın İskenderiye kentinde bulunan Seydibeşir Esir Kampı'na sürgün edilmiştir. Orada birkaç ay tutulduktan sonra sürgün hayatının büyük kısmını geçireceği Malta Adasına gönderilmiştir. İki yıldan fazla bir süre boyunca sürgünde tutulmuş olan Zülfü Bey bu sürede yargılanmamış ve ona yöneltilen suçların hiçbirini kanıtlanamamıştır. Zülfü Bey'in de içinde bulunduğu Malta Sürgünleri, Türk Birliklerinin Batı Anadolu'da Yunanlılara karşı elde ettikleri başarılar sonucunda özgürlüklerine kavuşmuştur. İngilizlerin Türklerle yaptıkları anlaşma sonucunda karşılıklı olarak tüm tutsaklar 25 Ekim 1921 tarihinde serbest bırakılmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Zülfü Bey, Malta Sürgünü, Diyarbakır Milletvekili, Mehmet Zülfü Tigrel, Zulfuzade Zülfü Bey

EXILE LIFE OF DIYARBAKIR DEPUTY ZÜLFÜ BEY IN MALTA

ABSTRACT

In this paper, the deportation process of Diyarbakır Deputy Zülfü Bey to Malta Island and the period of exile are discussed. Zülfü Bey was first arrested in Istanbul on January 15, 1919, on the accusation that he was related to the Armenian Deportation and inciting the people around Diyarbakır against the British, then he was handed over to the British by the Ottoman Empire and exiled first to Egypt by the British, and after a while, he was again taken by the British. Sent to Malta. Upon the request of the British, a detention warrant was issued for Zülfü Bey while he was in Istanbul as a deputy of Diyarbakır, and this decision was immediately implemented by the Ottoman Empire and Zülfü Bey was taken into custody. Zülfü Bey was not released for a long time, although it was understood that he was innocent in his first interrogation. The Ottoman Government, who applied to the British authorities on the subject, were informed by the British that Zülfü Bey should not be released, and upon this decision, the Ottoman State continued to imprison Zülfü Bey as a prisoner. After a while, the British took a very interesting decision and started to exile the Ottoman statesmen to various places abroad, and Zülfü Bey was the first deputy to be exiled abroad. Zülfü Bey was exiled by the British to the Seydibeşir Prisoner Camp in Alexandria, Egypt. Zülfü Bey, who was held there for a few months, was sent by the British to Malta, where he would spend most of his exile. Zülfü Bey, who was kept in exile for more than two years, was never tried and none of the crimes against him could be proven. As a result, with the effect of the successes of the Turkish troops against the Greeks in Western Anatolia, the British came to an agreement with the Turks and all the prisoners were released on 25 October 1921.

Keywords: Zulfu Bey, Malta Exile, Diyarbakir Deputy, Mehmet Zulfu Tigrel, Zulfuzade Zulfu Bey

GİRİŞ

Zülfü Bey, 1877 yılında Diyarbakır'da doğmuş, ilk, orta ve lise öğrenimini Diyarbakır'da tamamladıktan sonra çeşitli dairelerde kamu görevlisi olarak çalışmıştır. 1909 yılındaki seçimlerde Diyarbakır belediye başkanlığına aday olan Zülfü Bey, seçimi kaybetmiş fakat İl Genel Meclisine seçilmiştir. İl Genel Meclisi Başkan Vekili olduğu sırada yapılan 1912 yılı seçimleri sonucunda Zülfü Bey, İttihat ve Terakki listesinden Mebusan Meclisi'ne Diyarbakır milletvekili olarak seçilmiştir. TBMM'de de Üçüncü Dönem dışında, vefat ettiği 1940 yılına değin her dönem Diyarbakır milletvekili olarak görev yapmıştır. Zülfü Bey, Diyarbakır milletvekili olarak Diyarbakır'da ve İstanbul'da bulunduğu zamanlarda kendisine verilen görevleri yapmış, kanunlara uygun hareket etmeye özen göstermiştir. Buna rağmen tutuklanması sırasında resmi faaliyetleri suç gerekçesi gösterilerek gözaltına alınmış ve tutuklanmıştır. Ermeni meselesinde rol aldığı gerekçesiyle tutuklandığı belirtilmekle birlikte yapılan araştırmalar sonucunda Zülfü Bey'in bu konuyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Tutukluğunun ne öncesinde ne de sonrasında Zülfü Bey'in Ermeni meselesi ile herhangi bir ilişkisi saptanabilmiş değildir. Araştırmalardan anlaşıldığı kadarıyla Zülfü Bey'in tutuklanması onun Osmanlı Devleti'ne destek olmak üzere yaptığı çalışmalarla bağlantılıdır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Diyarbakır çevresindeki kasaba ve köyleri dolaşan Zülfü Bey, halkın Osmanlı ordusuna desteğini sağlamaya çalışırken diğer taraftan da İngilizlere karşı direnmesini örgütleme yolunda faaliyetlerde bulunmuştur. Zülfü Bey'in bu gayretleri önemli sonuçlar vermiş ve Millî Aşireti dahil olmak üzere çok sayıda aşiretle halkın önemli bir kısmının orduya destek vermesi sağlanmıştır.¹ Nitekim Zülfü Bey, bu çalışmalarından dolayı Osmanlı Devleti tarafından ödüllendirilmiştir.² Bölgede subayları ve istihbarat elemanları vasıtasıyla faaliyet göstermekte olan İngilizlerin, Zülfü Bey'in bu çalışmalarından haberdar oldukları muhakkaktır. Dolayısıyla Zülfü Bey'in, İngilizlerin talebi üzerine Osmanlı Devleti tarafından tutuklanmasının asıl nedeninin onun bölgedeki faaliyetleri olduğu söylenebilir.

Zülfü Bey, İstanbul'daki İngiliz subaylarının talebi üzerine Osmanlı hükümeti kararıyla tutuklanarak sorguya çekilmiştir.³ İlk sorgusu üç gün süren Zülfü Bey'in suçsuz olduğu anlaşılmış ve serbest bırakılmasına karar verilmiştir. Bununla birlikte Zülfü Bey, İngilizler'in talebiyle tutuklandığı için Osmanlı Devleti, İngilizlerin görüşünü almadan Zülfü Bey'i serbest bırakmaya cesaret edememiştir. İngiliz yetkililer, Zülfü Bey'in serbest bırakılmaması yönünde fikir beyan ettiklerinden Zülfü Bey'in tutukluluk halinin devamına karar verilmiştir. İngilizler bir süre sonra çeşitli bahanelerle ve Zülfü Bey'in sorgusunun yetersizliği iddiasıyla Osmanlı Devleti'nin sürdürdüğü yargı sürecine müdahale etmişlerdir. Bunun nedeni İngilizlerin, bazı Osmanlı devlet adamları ile subayların İstanbul'dan Ankara'ya geçerek Mustafa Kemal Paşa'nın başlatmış olduğu Ulusal Kurtuluş Hareketi'ne katılmalarını önlemektir. Bu nedenle ulusal harekete katılacaklarından kaygı duyulan devlet adamları, subay ve yöneticiler tutuklanarak sorgularının yapılması için yurt dışında çeşitli yerlere sürgün edilmişlerdir.⁴ İngilizler bu etkili kişileri ülkeden uzaklaştırmak suretiyle onların Millî Mücadele sürecinde yer almalarını engellemeyi başarmıştır. Bununla birlikte İngilizlerin bu tutumu ulusal tepkinin güçlenmesine neden olmuştur.⁵ Yurt dışına sürgün edilen milletvekillerinden biri olan Zülfü Bey 15 Ocak 1919 tarihinde gözaltına alınmış ve ardından tutuklanmıştır. Bir ay boyunca İstanbul Polis Umum Müdürlüğü hapisanesinde ve bir hafta boyunca Bekir Ağa Bölüğü'nde hapsedilmiştir. İngilizler Zülfü Bey'i 21 Şubat 1919 tarihinde, önce Mısır'ın İskenderiye kentindeki Seydibeşir Esir Kampına, ardından 23 Temmuz 1919 tarihinde Malta Adasına sürgün etmişlerdir. Zülfü Bey toplam iki yıl, sekiz ay, on gün boyunca yurt dışında sürgün hayatı yaşamıştır.⁶

1 Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan*, (London: Zed Books, 1992), p.188.

2 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı – Osmanlı Arşivi (Bundan sonra BOA). Dahiliye Nezareti Dahiliye Kalem-i Mahsus Evrakı, (Bundan sonra DH. KMS.) 43/10-4. 17 Rebiülevvel 1335 (11 Ocak 1917).

3 “Diyarbakır sabık mebusları Zülfü ve Feyzi Beylerin Meclis-i Vükelaca ittihaz edilen karar mucibince bilatevkif Divan-ı Harbe sevkleri için polis müdüriyeti umumiyesine evâmir ve talimât-ı lâzime ita kılınmış olduğu” BOA. Bâbı Âli Evrak Odası, (Bundan sonra BEO.) 4551-341309 / 2. 15 Rebiülâhir 1337 (18 Ocak 1919).

4 Roderic H. Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923, The Impact of the West*, (Texas: University of Texas Press, 1990), s.212.

5 Arnold Joseph Toynbee, *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu I*, çev. Kasım Yargıcı, (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık, 1999), s.103.

6 Bu süre, Zülfü Bey'in yurdundan uzakta, ülke dışında sürgünde geçirmiş olduğu zaman dilimidir. Ayrıca Zülfü Bey, otuz yedi gün boyunca İstanbul'da tutuklu olarak hapisanede tutulmuştur.

1. ZÜLFÜ BEY'İN GÖZALTINA ALINMASI VE MİSİR'A GÖNDERİLMESİ

Birinci Dünya Savaşını kaybeden Osmanlı Devleti 30 Ekim 1918 tarihinde galip devletler ile Mondros Ateşkes Antlaşmasını imzalayarak savaştan çekilmiştir. Bu antlaşmaya dayanarak İtilaf kuvvetleri harekete geçmişler; ülkenin çeşitli bölgelerini, boğazları, Marmara Denizini ve 13 Kasım 1918'de de henüz resmi olmasa da fiilen İstanbul'u işgal etmişlerdir. İngiliz Amiralı Calthorpe, bu birliklerin başına askeri danışman olarak atanmıştır. Kısa bir süre sonraysa Calthorpe, İngiliz çıkarlarına tehdit teşkil edebilecek veya muhtemel bir direniş hareketine öncülük edebilecek⁷ çok sayıda Osmanlı subay, devlet adamı ve diğer ileri gelenler hakkında ateşkes hükümlerine uymadıkları, esirlere kötü muamelede buldukları, İngiliz amir veya subaylarını aşağıladıkları, başka ırktan olan kimselere saldırdıkları, yağma ve talan faaliyetlerinde buldukları gibi çeşitli bahanelerle yakalama kararı çıkartmıştır.⁸ Mondros Ateşkes hükümlerinin uygulanması ve Anadolu'nun parçalanması planına karşı çıkan komutanların kara listeye alınıp ilk tutuklananlar arasında yer almaları sağlanarak direnişin yaygınlaştırılması önlenmeye çalışılmıştır.⁹ Anlaşılacağı gibi İngilizler Anadolu'da ulusal direnişin başlayacağı konusunda da kaygı duymuşlardır. Bu kaygıyı temellendiren örgütlenmelerden biri işgal karşıtı direniş örgütlemek için kurulan Vilâyât-ı Şarkiye Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'dir. İngilizlerin Zülfü Bey'in tutuklanmasını istemelerinin muhtemel gerekçelerinden birisi de Zülfü Bey'in bu cemiyetin kurucularından biri olmasıdır. Calthorpe, Zülfü ve Feyzi Beylerin tutuklanmalarını Osmanlı idarecilerinden talep etmiştir.¹⁰ Osmanlı hükümeti, Calthorpe'un talebini görüşmüş ve derhal kabul ederek Zülfü ve Feyzi Beylerin¹¹ "tehcir", "taktik" ve Millî Aşireti¹² İngilizler aleyhinde kışkırtma suçlamalarıyla tutuklanmalarına karar vermiştir.¹³ Hiçbir savaş suçu işlemediği açık olmasına rağmen, Zül-

7 Cemalettin Taşkıran, *Ana Ben Ölmedim, I. Dünya Savaşı'nda Türk Esirleri*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006), s.239.

8 Calthorpe, tutuklanan kişilerin Türkiye dışında bir yerde hapsedilip hapsedilemeyeceklerine dair İngiliz hükümetinden görüş almıştır. İngiliz hükümeti, Calthorpe'a ne yapması gerektiğine dair bir yönerge göndermiştir: "Bu kimselerin: 1- Bırakışma hükümlerine uymada kusurda bulunmak, 2- Bu hükümlerin yerine getirilmesine engel olmak, 3- Britanyalı amirleri ve subayları aşağılamak, 4- Tutsaklara kötü davranmak, 5- Gerek Türkiye'de ve gerekse Azerbaycan'da Ermeni ya da başka ırkların üyesi olan uyruklara saldırı ve taşkınlıklarda bulunmak, 6- Emlakın yağma, çapul ve benzeri yollarla tahribine katılmak, 7- Savaş yasa ve yöntemleriyle ilgili konulara uymamak... gibi nedenlere dayanılarak size ya da en yakın müttefik üste ya da memura sizin ya da üstün görüşüne göre teslim edilmeleri için hemen girişimde bulunmaları konusunda Türk hükümetine yönerge veriniz. Kafkasya'da, Irak ve Suriye'de işgal altında bulunan topraklarda savaş yasa ve yöntemlerine karşı bu gibi konularda suç işleyen Türklerin yargılanmaları için askeri mahkemeler oluşturulmaktadır. Krallık hükümeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun müttefiklerin işgalleri dışındaki topraklarında, yukarıda adı geçen suçlarla itham edilen Türklerin Türk makamlarınca yargılanmaları ve cezalandırılmalarını kabul edemez. Dolayısıyla, bu gibi suçluların Malta'daki toplama kampına götürülmek, müttefiklerin bunlar için sonradan verecekleri karara uygun olarak yargılanmak ve cezalandırılmak üzere bize teslim edilmeleri için ısrar ediniz. Bunları yargılama yöntemleri konusunda henüz bir karar verilmemiştir, ancak, bu konuda Paris'te görüşmeler yapılmaktadır." Gotthard Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri I*, çev. Cemal Köprülü, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2001), s.117-118.

9 Bkz; Bilal N. Şimşir, *Malta Sürgünleri*, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1985), s.20-27.

10 "Sabık Diyarbakır mebusları olup Dersaadet'te bulunan Zülfü ve Feyzi Beylerin Ermeni kıtalinde medhaldar buldukları gibi ahiren dahi İbrahim Paşa aşireti Hükümet-i Seniyye tarafından mazhar-ı mükafat olacakları vaadiyle İngiliz işgaline karşı tahrik eylemekte olduklarına binaen derhal tecziye veyahut İngiliz memurini askeriyesine teslim edilmeleri hükümet matbuasından aldığı emre imtisalen İngiliz fevkalade komiseri Amiral Calthorpe tarafından talep ve imhali caiz olmayan bu mesele hakkında Hükümet-i Seniyye'nin itihaz edeceği kararın kendisine tebliği rica edilmekte olduğu maruftur." BOA. BEO. 4551-341309 / 3. 15 Rebiülahir 1337 (18 Ocak 1919).

11 Pirinççizade Feyzi Bey, 1909-1927 yılları arasında Mebusan Meclisi ile TBMM'de Diyarbakır milletvekili, üç farklı İcra Vekilleri Heyeti'nde Nafia Vekili olarak görev yapmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Mekki Uludağ, "Diyarbakır Milletvekili Pirinççizade Feyzi Bey Yaşamı ve Faaliyetleri" *Mukaddime* 13/2 (2022), 315-339.

12 Millî Aşireti eskiden beri bulunduğu bölgede sorunlar çıkarmış olan, isyankâr tutumları ile bilinen bir aşirettir. *Şark*, 30 Ağustos 1908, s.4. Zülfü Bey'in böyle bir aşireti İngilizler aleyhinde kışkırtabilmiş olması Zülfü Bey adına önemli bir başarıdır. İngilizlerin bölgedeki faaliyetleri hakkında bk. Hakan Özoğlu, *From Caliphate to Secular State; Power Struggle in the Early Turkish Republic*, (California: Praeger, 2011).

13 "Hülasa-i Meali: Diyarbakır mebuslarından Zülfü ve Feyzi Beylerin tehcir ve taktik meselesinde zimedhal oldukları gibi Millî Aşayirini İngilizler aleyhine tahrik ve teşvik ettiklerinden dolayı hemen tevkif ve tecziyeleri İngiliz amirali tarafından talep olunmasıyla mümaileyha tevkif ve Divan-ı Harbe sevk edilmiş olup bunlardan Zülfü Bey'in icra kılınan isticvab neticesinde şimdilik tevkifine lüzum görünmemekte ise de esbab-ı siyasiyeye binaen mevkuf tutulmakta olduğundan bahisle kendisinin devam-ı mevkufiyeti yahud teminat ile tahliyesi şıklarından birinin tercihi Polis Müdüriyet-i Umumiyesi'nden iş'ar kılındığına ve bazı ifadeye dair Dahiliye Nezareti'nden varid olan 19 Kânunusani sene 335 tarihli tezkire okundu. Kararı: Suret-i iş'ara göre Zülfü Bey hakkında icra kılınacak muamelenin istifsarına lüzum hissedilmesi kendisinin lede-l-hâce itham ve tecziyesi için esas teşkil edecek evrakın elde bulunmamasından neşet ettiği anlaşılmakta olup hal-i hazır-ı siyasi hükmünce ve bu teminata merbuten ol-

fü Bey gözaltına alınarak tutuklanmıştır.¹⁴

Birinci Dünya Savaşı'nı ve ardından iktidarı kaybetmiş olan İttihat ve Terakki Fırkası aleyhine Osmanlı hükümeti, Hürriyet ve İtilaf grubu ve İtilaf kuvvetlerince çeşitli faaliyetler yürütülmüş, Sait Halim Paşa ile Talat Paşa hükümetlerinin Divan-ı Harb-i Örfi'ye sevk edilmeleri sağlanmıştır.¹⁵ Sorgulamaları yapmak üzere kura sonucu Beşinci Şube görevlendirilmiştir. Çoğunluğu hükümet üyesi olan birkaç kişinin sorgusunu yaptıktan kısa bir süre sonra Meclis, Padişah tarafından feshedildiği için Beşinci Şube dağılmış, sorgulamalar ve Divan-ı Âli'ye sevk süreci kesintiye uğramıştır.¹⁶ Tevfik Paşa Hükümeti Divan-ı Âli'de yargılanması gereken İttihat ve Terakki yöneticilerinin Divan-ı Harbi Örfi'de yargılanmalarına karar vermiştir.¹⁷ Ayrıca Ermenilere “zulüm” edenler hakkında hükümetin alacağı tedbirlere yönelik soru önergesi verilmiştir.¹⁸ Hükümet adına konuşan Dâhiliye Nazırı Fethi Bey, yerinden edilmiş olan kimselerin geri dönmelerinin sağlanacağını söyleyerek suç işleyen kişileri cezalandırmak istediklerini belirtmiştir.¹⁹ Böylece geniş çaplı bir soruşturma ve kovuşturma dönemi başlamıştır. Padişah Vahdettin ve Hürriyet ve İtilaf cephesine İttihatçılarla hesaplaşmak için önemli bir fırsat sağlayan bu süreçte Divan-ı Harb-i Örfi kanalıyla yargulamalar gerçekleştirilmiştir. İttihat ve Terakki döneminde görev yapmış herkes suçlu olarak görülürken, İtilaf Devletleri'nin çıkarlarına karşı tutum ve eylem içinde bulunanlar da cezalandırılmaya çalışılmıştır.²⁰

Bilindiği gibi Birinci Dünya Savaşı sırasında, Ermenilerin göç ettirilmesine yönelik düzenleme ve uygulamalar öngörülemez sonuçlar doğurmuştur. Tehcir Kanunu olarak bilinen 1915 tarihli “Sevk ve İskân Kanunu” esas olarak Osmanlı tebaası olduğu halde savaş sırasında Osmanlı birliklerine karşı düşman kuvvetleri ile iş birliği yapma ihtimali bulunan kişilerin, buldukları bölgelerden başka yerlere sevk edilmelelerini hedeflemiştir. Fakat kanunun uygulanması sırasında çeşitli nedenlerle istenmeyen gelişmeler yaşanmış ve tehcir sırasında çeşitli nedenlerle hayatını kaybedenler olmuştur. İngilizler bu olayları gerekçe göstererek çok sayıda kişi hakkında yakalama kararı çıkarmış ve Osmanlı Devletine, sorumluların yakalanarak sorgulanmaları için bazı listeler vermişlerdir. Ermeni “tehcir” ve “taktik” hareketlerinden suçlu olduğu iddia edilenlerden biri olan ²¹ Zülfü Bey'in ismi, ilk olarak İngiliz Savaş Komiseri Ryan Webb tarafından hazırlanmış olan “suçlular” listesinde yer almıştır. Webb, Ermeni Tehciri'nden sorumlu tutarak ibret olsun diye tutuklatmak ve cezalandırmak istediği 61 kişiden oluşan bir liste hazırlamıştır.²² Webb'in listesinde yer alan Zülfü Bey hakkında, Ermeniler aleyhinde faaliyetlerde bulunduğu iddiasıyla Ocak 1919'da soruşturma başlatılmıştır. Bu kapsamda dönemin Polis Müdürü Halil Bey Meclis-i Vükela'ya davet edilerek Zülfü

sun tahliyesi caiz olamayacağından hakkında lazım gelen tahkikat ve tetkikat yoluyla icra kılınmak ve bunun neticesine binaen iktiza eden muamele ifa olunmak için evvel emirde mümaileyhin tehcir ve taktik ve teşvik ve tahrik ef'alinde bulunduğu dair olan vesaikin İngiliz amiralinden talep edilmesinin hariciye ve beyan-ı hal ile beraber vesaik-i mezkure verilip de onun üzerine cereyan edecek muamelelerin neticesine kadar devam-ı mevkufigiyeti zaruri idiğinin dahi cevaben Dahiliye Nezaretlerine iş'arı tensib kılındı.” BOA. (Meclis-i Vükela Mazbataları), MV. 214-26. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).

14 Calthorpe'un yakalanmasını istediği Osmanlı siyasetçi ve devlet adamlarının hiçbiri hakkında savaş suçu işlediklerine dair bir kanıt elde edilememiştir. Roger Ford, *Eden to Armageddon, World War I in the Middle East*, (New York: Pegasus Books, 2010), s.457.

15 Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, (Bundan sonra MMZC), 3. Dönem, 5. İçtima Senesi, 3. Cilt, 11. Birleşim, s.103.

16 Osman Selim Kocahanoğlu, *İttihat- Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması: Meclis-i Mebusan Tahkikatı, Teşkilat-ı Mahsusa, Ermeni Tehcirinin İçyüzü, Divan-ı Harb-i Örfi Muhakemesi*, (İstanbul: Temel Yayınları, 1998), s.105.

17 Rıdvan Akın, “İttihat ve Terakki Hükümetlerinin Divan-ı Harb-i Örfi'de Yargılanması ve Malta Sürgünleri (1918-1921)”, *Doç. Dr. Melike Batur Yamaner'in Anısına Armağan Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2014/1, s.73.

18 Soru önergesini veren milletvekilleri: Kozan-Matyos Nalbantyan, Maraş-Agop, İzmir Onnik İhsan, Halep-Artin, Erzurum-Medetyan, Sivas-Dikran Barsamyan. MMZC, 3. Dönem, 5. İçtima Senesi, 3. Cilt, 11. Birleşim, s.112.

19 MMZC, 3. Dönem, 5. İçtima Senesi, 3. Cilt, 11. Birleşim, s.113.

20 Feridun Ata, “Divan-ı Harb-i Örfi Mahkemelerinde Ermeni Tehciri Yargulamaları”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyet Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, 2014, s.310-321.

21 “Diyarbakır mebuslarından Zülfü ve Feyzi Beylerin tehcir ve taktik meselesinde medhaldar oldukları gibi Millî Aşairi İngilizler aleyhine tahrik ve teşvik ettiklerinden dolayı hemen tevkif ve cezalandırılmaları İngiliz Amirali tarafından talep olunmasıyla mümâ-ileyhüma tevkif ve Divan-ı Harb'e sevk edilmiş olup bunlardan Zülfü beyin icra kılınan isticvâbı neticesinde şimdilik tevkifine lüzum görülmemekte ise de esbab-ı siyasiyeye binaen mevkufigiyeti tutulmakta bulunduğu bahisle kendilerinin devam-ı mevkufigiyeti bir tür teminat ile tahliyesi ...” BOA. BEO. 4552/341352 – 1. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).

22 Bilal N. Şimşir, *Malta...*, s.73.

Bey'i tutuklaması ve gereğini yapması kendisine tebliğ edilmiştir.²³ Zülfü Bey'in bulunduğu yer kısa bir süre içerisinde tespit edilmiş ve tutuklanması için hemen harekete geçilmiştir. *Söz* gazetesi, Zülfü Bey'in "malumatına müracaat edilmek üzere" Divan-ı Harbe sevk edildiğini ve "bu husus için davet edildiğini" yazmışsa da bu bilgi doğru değildir. Zülfü Bey davet edilmemiş, kendisinin de belirttiği gibi hiçbir şeyden haberi yokken gözaltına alınmıştır.²⁴ 15 Ocak 1919 tarihinde,²⁵ bundan sonra tutuklanacak olan tüm diğer Osmanlı devlet adamı ve siyasetçileri gibi, Zülfü Bey de kişilik haklarına saygı gösterilmeden, saygınlığını zedeleyici hakaretlere uğrayarak gözaltına alınmıştır.²⁶

Tutuklanma haberi İstanbul basınında yer alan Zülfü Bey'le yapılan bir görüşme tutuklandığı günün ertesinde, 16 Ocak 1919 tarihinde *İkdam*'da yayımlanmıştır. Zülfü Bey bu görüşmede gazete muhabirinin sorularını cevaplandırmıştır. Zülfü Bey'e göre Polis Müdürü Halil Bey, tutuklama yönünde emir aldıktan hemen sonra harekete geçerek bizzat Zülfü Bey'i gözaltına almaya gitmiştir. Zülfü Bey'i Beyoğlu'ndaki ikametgâhında bulan Halil Bey, ona durumu bildirdikten sonra gözaltı işlemini gerçekleştirmiştir. 15 Ocak 1919 tarihinde, akşam saatlerinde gözaltına alınan Zülfü Bey, *İkdam* muhabiriyle yaptığı görüşmede tutuklama nedenine ilişkin olarak da bir bilgisi olmadığını söylemiştir.²⁷ Tutuklanma haberi *Alemdar*'da da yer alan²⁸ Zülfü Bey aslında, Divan-ı Harb-i Örfi'nin talebi ve Meclis-i Vükela'nın kararı üzerine gözaltına alınmıştır. Karar ve gözaltı aynı gün içinde gerçekleşmiş, Zülfü Bey'in ilk sorgusu, gözaltında tutulmuş olduğu Polis Müdürlüğünde yapılmıştır.²⁹

23 "Diyarbakır mebuslarından Zülfü ve Feyzi beylerin tehcir ve taktik mesailinde zimedhal bulunmalarından ve Millî Aşairi İngilizler aleyhine tahrik ve teşvik eylediklerinden naşi hemen tevkif ve tecziyelerini İngiliz amiralinin şiddetle talep eylediği vakit tarafımızdan acilen icabına tevessül olunmasına bunu kendileri yapacakları hariciye nazır-ı hümayun hazretleri tarafından Meclis-i Vükela'da kemal-i ehemmiyetle ifade olunması üzerine mümâ-ileyhanın hemen taht-ı tevkife alınarak Divan-ı Harb'e sevklerine karar verilmiş ve meclisten telakki eylediği umur-ı şifahi mucebince kendileri polis müdüriyetince taht-ı tevkife alınarak Divan-ı Harb'e sevk edilmişlerdi. Zülfü Bey'in icra olunan istievabı neticesinde şimdilik tevkifine lüzum görülmemekte ise de esbab-ı siyasiyesine binaen mevkuf tutmakta ..." BOA, BEO. 4552 / 341352- 2. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919). "Meclis-i Vükelada verilen karar mucebince mümâ-ileyhanın tevkifiyle Divan-ı Harbe sevkleri için polis müdür-i umumisi Halil Bey'e şifahan lazım gelen emir ve talimat ita edilmiş olduğu" BOA. BEO. 4551-341309 / 3. 15 Rebiülahir 1337 (18 Ocak 1919).
24 *Söz*, (18 Ocak 1919), 1.

25 Zülfü Bey'in kendi el yazısı ile yazdığı Tercüme-i Hal dosyası, TBMM Arşivi.

26 Mehmed Arif, *Anadolu İnkılabı, Mücahedatı Milliye Hatıratı 1335-1339 (1919-1923)*, (İstanbul: İkdam Matbaası, 1924), s.41. Meclis-i Mebusan'dan mebusların gözaltına alınarak götürülmeleri ile ilgili olarak daha sonraki dönemde Malta'dan dönüp Büyük Millet Meclisi'ne takdimi sırasında Edirne Mebusu Şeref Bey: "... Beş on sefil; ta milletin namusgahı olan meclise taarruzla oradaki arkadaşları cebir ve ikrah ile alarak İngilizlerin cebrü kahrına teslim ettiler." diyerek meclisten mebusları almaya gelen kimseleri tarif etmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (Bundan sonra TBMMZC), 1. Dönem, 10. Cilt, 25. Birleşim, s.78. İngilizlerin tutuklamalar sırasındaki davranışları ile ilgili geniş bilgi için bk. Bilge Criss, *İşgal Altında İstanbul*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).

27 "Tehcir meselesi, sabık iki mebus aleyhinde: Tehcir muamelatında tahkik eden iştirak ve müzaheretlerinden dolayı sabık Diyarbakır mebusu Zülfü ve Feyzi Beylerin tevkifine hükümetçe karar verilmiş ve karar vaki evvelki akşam zevali saat altıda Meclis-i Vükela'ya davet olunan polis müdür-i umumisi Halil Bey'e tebliğ olunmuştur. Halil Bey bizzat Beyoğlu'na giderek Zülfü Bey'i tevkif ve Feyzi Bey'i de taharri ettirmiş ise de buldurulamamıştır. Feyzi Bey'in adamları dün müdüriyete celb olunarak Feyzi Bey'in nerede bulunabileceğine dair kendilerinden izahat alınmış ise de dün gece geç vakte kadar henüz tevkif olunamamıştır. Zülfü Bey kendisiyle mülakat ve esbab-ı tevkifi hakkında talebi malumat eden muharririmize: hiçbir şeyden malumatı olmadığını ve polis müdüriyetince celb ve tevkif olunduğunu söylemiş ve Feyzi Bey'in nerede bulunduğu dair muharririmizin irade eylediği suale de: evvelki akşam saat beşte beraber bulduklarını ve o vakit Feyzi Bey'in med'uv bulunduğu bir ziyafete gideceği beyanıyla kendisinden müfakat eylediğini söylemiştir." *İkdam*, (16 Ocak 1919), 1.

28 *Alemdar*, "Tevkifat yoktur" (16 Ocak 1919), 2. *Alemdar*'ın bu haberine göre Zülfü ve Feyzi Beylerin tutuklanması diğer bazı gazeteler tarafından başka tutuklanmaların önünün açılmasına neden olduğu şeklinde yorumlanmış olup *Alemdar*'a göre bu yorum yanlıştır.

29 "Zülfü Efendi'nin Tevkifi: Salahiyetdar bir menbadan aldığımız malumata göre Diyarbakır mebus-ı sabıkı Zülfü Efendi'nin tehcir faciasında zimedhal olmasından vesair esbab-ı siyasiyeden dolayı Divan-ı Harb-i Mahsus'ça tevkifine lüzum görülmüş ve dün kendisi tevkif olunarak polis müdüriyet-i umumiyesine i'zam edilmiştir. Zülfü Efendi, bugün polis müdüriyet-i umumiyesinden Divan-ı Harb-i Mahsus'a sevk ve tevdi' olunacaktır." *Sabah*, (16 Ocak 1919), 1.

2. ZÜLFÜ BEY'İN TUTUKLANMASI VE DİVAN-I HARB-İ ÖRFİ'YE SEVK EDİLMESİ

Tahkikat hâkimi ve adli zabıta memuru tarafından yapılmış olan ilk sorgulamalardan sonra Zülfü Bey'in tutuklanmasına gerek olmadığı anlaşılmış olduğu halde, siyasi gerekçelerle tutuklu kalmasının faydalı olacağı kanaati dile getirilmiştir.³⁰ Tutuklandıktan bir gün sonra, 16 Ocak 1919 tarihinde Zülfü Bey'in Divan-ı Harb'e sevk edilmesine karar verilmiştir.³¹ Zülfü Bey, ilk olarak, sorgusu yapılmak üzere Tetkik-i Seyyiat Komisyonu'na, kısa bir süre sonra bu komisyon lağvedildiği için Fevkalade Divan-ı Harp Mahkemesi'ne sevk edilmiştir.³² İlk sorgusu 16 Ocak 1919 tarihinde gün boyunca yapılan Zülfü Bey'in soruşturmasına³³ 17 Ocak 1919 tarihinde³⁴ de Divan-ı Harb-i Örfi Tahkik Heyeti tarafından devam edilmiştir.³⁵ Tahkik Heyeti, Zülfü ve Feyzi Beylerin aleyhine şahitlik eden on kadar kişinin ifadesini de almıştır. Sorgulamanın hemen ardından Zülfü ve Feyzi Beyler tutuklanmıştır.³⁶ Zülfü Bey Polis Umum Müdürlüğü Hapishanesi'nde tutulmuştur.³⁷ Birkaç gün sonra Tahkik Heyetinin raporunu değerlendiren Divan-ı Harb Fevkalade Riyaseti Zülfü Bey'in serbest bırakılmasına karar vererek bu kararı Polis Umum Müdüriyetine bildirirse de³⁸ Zülfü Bey serbest bırakılmamıştır.³⁹

Zülfü Bey ve diğer tutuklular Polis Müdüriyetinin üst katında hapsedilmişlerdir. Tek kişilik odalarda kalan tutukluların odalarındaki eşya; karyola, masa ve sandalyeden ibarettir.⁴⁰ Zülfü Bey tutukluken durumu uzun bir telgraf ile hükümete bildirmiştir. Sözü edilen “tehcir” ve “taktil” durumları ile hiçbir biçimde ilgisi bulunmadığını, sadece kendisine verilen görevleri yerine getirdiğini, kanun dışına çıkmadığını belirterek serbest bırakılması için hükümetten yardım talep etmiştir.⁴¹

30 “... Zülfü Bey'e icra kılınan isticvab neticesinde şimdilik tevkifine lüzum görünmemekte ise de esbab-ı siyasiyeye binaen mevkuf tutulmakta olduğundan...” BOA. MV. 214. -26. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).

31 “Zülfü Efendi Divan-ı Harpte: Diyarbakır mebusu olup tevkif edilmiş olduğunu dünkü nüshamızda yazmış olduğumuz Zülfü Efendi dün taht-el hafız Divan-ı Harb-i Mahsusa i'zam olunarak heyet-i tahkikiye tarafından istintak olunmuştur.” *Sabah*, (17 Ocak 1919), 2.

32 “Zülfü ve Feyzi Efendilerin Tevkifi: Diyarbakır mebus-ı sabıkı Zülfü ve Feyzi Efendiler evvelce Tetkik-i Seyyiat Komisyonuna sevk edilmek üzere polis müdüriyet-i umumiyesince taharri olunmaktalar iken bu kere mezkur komisyonun lağvına ve muamelatının Fevkalade Divan-ı Harbe devrolunmasına mebni mümâ-ileyhüma Divan-ı Harbe sevk olunmuşlardır.” *Sabah*, (19 Ocak 1919), 2.

33 “Divan-ı Harb'te isticvablar: Divan-ı Harb Heyet-i Tahkikiyesi'nde Harbiye Nezareti müsteşar-ı sabıkı Mahmut Kamil Paşa ile Diyarbakır mebus-ı sabıkı Zülfü Bey akşama kadar isticvab edilmiş ve Cumartesi günü tekrar isticvaba devam edilmesi takarrur etmiştir.” *Söz*, (17 Ocak 1919), 1.

34 “İki Diyarbakır mebusunun tevkifi. Divan-ı Harb'den polis müdüriyetine gelen emir üzerine Diyarbakır mebusu Zülfü Bey tevkif edilmiş, Diyarbakır mebusu Feyzi Bey de taharri edilmekte bulunmuştur. Haber aldığımız göre Feyzi Bey de dün tevkif olunmuştur. Her ikisi de şimdilik polis müdüriyet-i umumiyesinde mevkufurlar. Zülfü Bey dün isticvab edilmişti. Feyzi Bey'in isticvabı bugün icra edilecektir. Kendileri isticvab edilinceye kadar bir tedbir-i inzibati ve muvakkat olmak üzere ihtilattan men edilmişler ve ayrı odalarda hıfz edilmekte bulunmuşlardır.” *İkdâm*, (18 Ocak 1919), 2.

35 Aynı gün, kendiliğinden polise teslim olmuş olan Feyzi Bey'in de sorgusu yapılmıştır. *Vakit*, (19 Ocak 1919), 2.

36 “Tevkif edildiğini yazdığımız sabık Diyarbakır mebusu Feyzi Bey takip edildiğini görmesi üzerine bizzat polis müdüriyetine müracaatla teslim olmuştur. Diyarbakır mebus-ı sabıkı Zülfü ve Feyzi Beyler dün Divan-ı Harb-i Örfi heyet-i tahkikiyesi tarafından mevkuf buldukları polis müdüriyetinden celb edilerek haklarında tehcir ve taktil mesailinden dolayı vuku bulan şikayat üzerine isticvab olunmuş ve bu babda on kadar da şühud imtima edilmiştir.” *İkdâm*, (19 Ocak 1919), 1.

37 “Divan-ı Harb heyet-i tahkikiyesi dün Diyarbakır sabık mebuslarından Zülfü ve Feyzi Beyler isticvabını ikmal etmiştir. Zülfü Bey polis müdüriyetinde, Feyzi Bey de İstanbul Muhafızlığı'na iade olunmuştur.” *Vakit*, (20 Ocak 1919), 1. Hüseyin Cahit Yalçın, hatıralarında bu hapishane hakkında şunları yazmıştır: “Tutuklanan yirmi beş kişiyi Sirkeci'de Sansaryan Hanındaki polis müdürlüğünün dam katında yeni yapılmış olan hücrelere kapamışlardı... Ailemizin ziyaretine engel olunmuyordu. Birbirimizle de görüşebiliyorduk. Tutuklamalar yönlemsizdi ve yasadı. Ama gördüğümüz ilişkilerde sertlik ve kabalık yoktu. Hep İttihatçılardan oluşan bir küme içinde manevi dayanışma ve neşe de eksik olamazdı. Geceleri söyleşiler ve şakalar içinde pek tatsız geçmiyordu.” Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), s.347.

38 “Mevkuf Zülfü Bey hakkında: Tehcir muamelatındaki iştiraki iddiasıyla tevkif ve isticvab edildiğini yazdığımız Diyarbakır mebus-ı sabıkı Zülfü Bey'in icra kılınan isticvabı neticesinde bu babda bir güne dahl ve tesiri olmadığı anlaşıldığı Divan-ı Harb Fevkalade Riyasetinden polis müdüriyetine yazılmış ve Meclis-i Vükela kararıyla tevkif edilmiş olan mümâ-ileyha hakkında ittihaz olunacak muamelenin işarı müdüriyet-i mezkureden Dahiliye Nezareti'ne bildirilmiştir.” *İkdâm*, (23 Ocak 1919), 2.

39 “Divan-ı Harpçe tahliye kararı verildiği halde isyan ve aşairi İngilizler aleyhine tahrik cürmü ile mevkuf tutulup otuz yedi gün sonra İngilizlere teslim ve İngilizler tarafından da evvela Mısır'a beş ay sonra da oradan Malta'ya sevk ve nakledildim.” *Zülfü Bey Tercüme-i Hal Varakası*, TBMM II. Dönem.

40 “Polis müdüriyetinde mevkufurlar, tevkif edilenlerin miktarı, nasıl vakit geçiriyorlar?” *Vakit*, (2 Şubat 1919), 1.

41 BOA, BEO. 4552/341352 – 3. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).

Zülfü Bey, “tehcir” ve “taktıl” şüphelisi olarak tutuklanan ilk milletvekili olmuştur.⁴² Zülfü Bey'in tutuklandığı ve sorgulandığı hususu derhal şifreli bir telgraf ile Diyarbakır Polis Müdüriyetine bildirilmiştir.⁴³ Daha sonraki süreçte Büyük Millet Meclisinde yapılmış olan müzakerelerden anlaşılmaktadır ki aslında Zülfü Bey ve kendisi gibi Diyarbakır Milletvekili olan Feyzi Bey'lerin tevkifleri, Ermeni Tehciri ile ilgili oldukları iddiasıyla İngiliz Amiralî tarafından talep edilmiştir.⁴⁴ Buna göre Zülfü ve Feyzi Beyler tehcirde rol aldıkları, Ermeni ölümlerine neden oldukları, ayrıca Diyarbakır çevresindeki aşiretleri İngilizler aleyhine kışkırttıkları iddiasıyla suçlu görülmüşlerdir.⁴⁵ Dönemin Tevfik Paşa hükümeti suçlamaları ciddiye alarak hemen tevkif kararı almış, bu kişileri tutuklatarak Divan-ı Harb'i Örfî'ye sevk etmiştir. Yapılan ilk sorgulamada suçu sabit görülmediği için Zülfü Bey'in durumunun ne olacağına karar veremeyen Polis Müdüriyeti hükümetten görüş istemiştir.⁴⁶ Hükümetin, tutukluluk halinin sürmesi ve Zülfü Bey ile ilgili varsa suç kanıtlarının İngilizlerden istenmesi kararına karşın İngilizler, Zülfü ve Feyzi Beylerin serbest bırakılmamalarını kararlaştırmıştır.⁴⁷ Dönemin hükümeti Zülfü Bey ve diğer tutuklularla görüşmek isteyen kimseler için önce bir görüş günü belirlemeyi planlamışsa da sonra bu fikirden vazgeçilmiştir. Tutuklularla her gün öğleden sonra saat 13.00 ile 15.00 arasında polis gözetiminde görüşülmesi kararlaştırılmıştır.⁴⁸

Zülfü Bey tutuklandıktan birkaç gün sonra Dâhiliye Nazır Vekili Aziz Bey'e, Zülfü Bey ve diğer tutuklularla ilgili işleyişin ne yönde olacağı sorulmuş, henüz tutukluları serbest bırakmak gibi niyetleri olmadığını söyleyen Aziz Bey ise tutuklularla ilgili şikâyeti olanların derhal hükümete başvurmaları gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁹ Bu ifadeden de anlaşılmaktadır ki hükümetin elinde Zülfü Bey ve diğer tutukluları suçlamaya ve cezalandırmaya yetecek kadar kanıt yoktur. Buna rağmen Zülfü Bey ve diğer tutukluların salıverilmeleri için Ayan Meclisi başkanı Ahmed Rıza Bey'in gösterdiği çaba bile sonuçsuz kalmıştır.⁵⁰ Yirmi dört saatten uzun bir süre tutuklu kalmanın Anayasaya aykırı olduğuna ilişkin itirazlar da sonuç vermemiştir.⁵¹ Zülfü Bey ve kendisiyle birlikte Polis Müdürlüğü hapisanesindeki diğer tutuklular 16 Şubat 1919 tarihinde akşam saatlerinde Bekir Ağa Bölüğü'ne gönderilmişlerdir. Bu sırada sıkı önlemler alınmış, köşe başlarına sivil polisler yerleştirilmiş, sorun çıkmaması sağlanmıştır.⁵²

Zülfü Bey 16 Aralık 1918'de kurulan Divan-ı Harb'de hiç yargılanmamıştır.⁵³ İlk Divan-ı Harb yargılaması 5 Şubat 1919 tarihinde, Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in yargılanması ile başlamıştır.⁵⁴ İttihat ve Terakki mensuplarının yargılanmaları amacıyla 25 Şubat 1919 tarihinde yeni bir Divan-ı Harb kurulmuşsa da o tarihten önce Zülfü Bey, Mısır'daki Seydibeşir Esir Kampı'na sürgün edilmiştir.⁵⁵ Henüz

42 Bu bilgiyi, Zülfü Bey'in kardeşi İhsan Hamit Bey vermiştir. Mahmut Goloğlu, *Millî Mücadele Tarihi – II, Sivas Kongresi*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006), s.235.

43 “Dün Dersaadette seyir imzasıyla Diyarbakırda Zülfü Efendi namına gelen telgrafnâme mebus Feyzi, Zülfü Beylerin tevkif edildikleri...” BOA, Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi (Bundan sonra DH. ŞFR.) 00611/00036-001. 19 Mart 1335 (19 Mart 1919).

44 *Zülfü Bey Tercüme-i Hal Varakası*, TBMM II. Dönem.

45 Ali Fuat Türkogeldi, *Görüp İştiklerim*, (Ankara: TTK Basımevi, 1949), s.207.

46 “Mevkuf Diyarbakır mebusları serbest bırakılacaklardır: Tehcir muamelesinde medhaldar oldukları iddiasıyla Meclis-i Vükelaca polis müdüriyetine verilen emir üzerine tevkif ve fevkalade Divan-ı Harb'ce isticvabları icra kılınan sabık Diyarbakır mebusu Zülfü ve Feyzi Beyler hakkında muceb-i töhmet bir madde elde edilemediğinden serbest bırakılacakları müstahberdir. Bu babdaki istihbaratımıza göre mukaddema Diyarbakır'da bir memuriyette bulunan bir Kıbrıslının gayr-ı vaki bazı muamelatı mumâ-ileyhaya bazı isnadatta bulunması üzerine tevkif edilmişlerdir.” *İkdâm*, (20 Ocak 1919), 2.

47 Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zor durumun göstergesidir. Devlet, kendi vatandaşının suçlu olup olmadığına karar verememiştir. BOA, BEO. 4552/341352 – 1. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).

48 *İkdâm*, (6 Şubat 1919), 2.

49 *İkdâm*, (3 Şubat 1919), 1.

50 “Polis müdüriyeti mevkuflarının Ahmed Rıza Bey'e müracaatları” *İkdâm*, (16 Şubat 1919), 2.

51 Zülfü Bey ve diğer tutuklular birçok girişimde bulunmuşlardır. Tutuklular polis müdüriyeti ve Adliye Nazırlığına itiraz dilekçeleri sundukları gibi barodan yardım talebinde bulunmuşlar. Ayrıca tutuklular meclisten ve çeşitli devlet kademelerinde bulunan kimselerden bazı kişilerle görüştükleri halde tüm girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Dahiliye nazır vekili ve polis umum müdürünün gazeteciler ile görüşmeleri ve tutukluların durumunun ele alındığı yazı dizisi için bk. “Dahiliye nazır vekili beyanatı” ve devamında “Mevkuf Bekir Ağa Bölüğü'ne Nakledilecekler” *Vakit*, (4 Şubat 1919), 2.

52 “Mevkuf İttihat Erkanı” *Memleket*, (17 Şubat 1919), 2.

53 *İkdâm*, (31 Ocak 1919), 2.

54 “Bugün ilk muhakeme” *İkdâm*, (5 Şubat 1919), 2.

55 “Fevkalade Divan-ı Harb teşkil etti: İttihat ve Terakki mevkufinini isticvab eylemek üzere teşkil-i karargir olan Fevkalade Divan-ı Harb bazı azay-ı mülkiyenin istifasına rağmen teşkil eylemiştir. Makam-ı riyaset mütekaidinden topçu feriki Fuad Paşa'ya

barış müzakerelerinin sürdürüldüğü⁵⁶ hiçbir antlaşmanın imzalanmamış olduğu bir dönemde Osmanlı devlet adamları adeta kaçırılırcasına sürgüne gönderilmiştir. İngilizlerin bu konudaki gerekçelerinden biri de Zülfü ve Feyzi Beylerin yargılanmalarının geciktiği iddiası ve bu nedenle yargı sürecinin kendileri tarafından sürdürülmek istenmesidir.⁵⁷ Müttefikler tarafından serbest bir şekilde ortalıkta dolaşmaları sakıncalı bulunmuş olan önemli Türk devlet adamları ile ileri gelenlerinin Malta'ya sürülmesi, dönemin hükümetinin yalnızca acizliğini değil İngilizlerle işbirliği sürecine girildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hükümet, suç olduğu iddia edilen eylemlerle hiçbir ilgisi bulunmayan vatandaşlarını bile serbest bırakamayacak bir durumdadır.⁵⁸

3. ZÜLFÜ BEY'İN İNGİLİZLERE TESLİM EDİLMESİ VE MİSİR'A GÖNDERİLMESİ

Osmanlı Devleti, Zülfü Bey'in de aralarında bulunduğu tutukluları öncelikle kendisi yargılamak istemiştir. Zülfü Bey, tam bir ay süreyle 15 Ocak – 15 Şubat 1919 tarihleri arasında İstanbul Polis Müdürlüğü Hapishanesi'nde tutuklu kalmıştır.⁵⁹ Osmanlı yargısı Zülfü Bey ve diğer tutukluları uzun süren sorgulamalara tabi tutmuştur. Bu süreçte İngiliz General Allenby İstanbul'a gelmiştir.⁶⁰ İngilizler Zülfü Bey ve diğer tutukluların cezaevlerinden kaçabilecekleri veya bir hükümet darbesi sonucunda serbest bırakılabilecekleri kaygısı içinde olmuşlardır. Osmanlı hükümetinin yaptığı sorgulamaların ve bazı tutuklulara verilmiş olan cezaların yetersiz olduğu iddiasıyla Zülfü Bey'le birlikte Feyzi Bey, Nuri Paşa ve Mazlum Bey'i Osmanlı hükümetinden teslim alıp 21 Şubat 1919 tarihinde Mısır'daki Seydibeşir esir kampına götürmüşlerdir.⁶¹ Tutuklanmalarından otuz yedi gün sonra Osmanlı Devleti'nden teslim alınan⁶² Zülfü ve Feyzi Beyler, *Medine Kahramanı* olarak bilinen Fahrettin Paşa'dan sonra Mısır'a gönderilen ilk milletvekilleridir. Üstelik haklarında henüz hiçbir kanıt yokken, yapılacak tahkikattan sonra suçlu olup olmadıkları konusunda karar verileceği İngilizler tarafından açıkça itiraf edildiği halde tutuklanmışlardır.⁶³

Zülfü Bey, beş aydan fazla bir süre boyunca hiçbir sorgulama ve yargılama yapılmaksızın Seydibeşir Esir Kampı'nda tutulmuş, 23 Temmuz 1919 tarihinde Mısır'dan Malta'ya gönderilmiştir.⁶⁴ Zülfü ve Feyzi

tevdî olunmuş ve azalıklarına da dokuzuncu kolordu kumandanı sabıkı Ali Fevzi Paşa ile Erkan-ı Harbiye mirlivalığından mütekeaid Ali Nazım Paşalar tayin edilmişlerdir. Bu tayinler evvelki gün arz-ı atabe-i aliye kılınmıştır.” *İkdâm*, (26 Şubat 1919), 2.

56 “Pariste müzakerat devam ediyor” *Vakit*, (17 Ocak 1919), 1.

57 Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim...*, s.207.

58 *The Guardian*, “The Turks' Point of View” (May 23, 1921), 6.

59 Zülfü Bey'in hükümete yazmış olduğu dilekçesinden: “... polis müdüriyeti tevkifhanesinde bulunduruluyorum...” BOA. BEO. 4552 / 341352 – 3. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).

60 *İkdâm*, “General Allenby şehrimizde” (8 Şubat 1919), 2.

61 *Vakit*, “Suriye'ye vapur gidiyor” (22 Şubat 1919), 2.

62 Zülfü Bey *Tercüme-i Hal Kağıdı*, TBMM II. Dönem.

63 “Malta Yâranı'nın öncüleri Diyarbakır mebusları Feyzi ve Zülfü Beylerdir. Kendileri 15 Ocak 1919 tarihinde İngilizler tarafından istenmiş ve o zaman iktidarda bulunan Tevfik Paşa Kabinesi bu isteği hiç itiraz etmeden kabul etmekle en mukaddes bir millî hakkı ayaklar altına almıştı. O sırada umumi efkâr henüz uyuşmamıştı. Gazetelerin az çok dili vardı. Basın gaflet göstermeyeydi ve bu hareketin manasını kavrayabilseydi, biraz millî protestoda bulunarak bunu işittirmeye imkân olabilirdi. Bu meselede şuur belirtilseydi bundan sonraki keyfî hareketlerin belki de kısmen önüne geçilmiş olurdu. Ne yazık ki hiçbir şey yapılmadı. Tevfik Paşa Kabinesi'ne ait mesuliyetin bir kısmını, kendim de dahil, itiraf edeyim ki gazetecilere ve umumi hayatta üzerlerine herhangi bir mesuliyet alan diğer fert ve müesseselere yüklemek icap eder. Feyzi ve Zülfü Beyler ilk önce Mısır'a naklolundular. Haklarını savunmak için her tarafa şikâyet mektupları yağdırdılar. Bunlara İngiliz Allenby Ordusu Umumi Karargâhı, 20 Nisan 1919 tarihinde B 26949 numara ile şu cevabı verdi: ‘Seytbeşer kampında tutuk Feyzi ve Zülfü Beyler tarafından verilen dilekçeye aittir: Bu adamlara söylenebilir ki siyasi propaganda yaptıkları ve Ermeni kıtaline karıştıkları hakkında kendi aleyhlerine ihbarlar yapılmıştır. Bu ihbarların doğru olup olmadığı hakkında etraflı araştırmalar yapılmaktadır. Eğer ihbarların doğru olduğu anlaşılırsa kendilerine nefislerini savunmak imkânı verilecektir.’ Bu cevabı bilmem tahlile lüzum var mı? sırf bir taraftan vaki olan bir ihbar üzerine iki mebus, kendilerine bir sual sorulmadan, hiçbir incelemeye lüzum görülmeden, şahsi hürriyetlerinden mahrum ediliyor. Yabancılar tarafından hiçbir hakka dayanmadan kendi memleketlerinden alınıyorlar ve yurt dışına uzaklaştırılıyorlar. Kuru bir ihbar üzerine harekete geçildiği, tahkikatın ancak tevkiften ve sürgünden sonra yapılacağı açıktan açığa itiraf ediliyor. Sonra en yüksek bir vaat olarak da tahkikat aleyhlerine netice verirse, haklarını savunmak için kendilerine bilgi ve fırsat verileceği söyleniyor. Feyzi ve Zülfü Beylerin yabancılarla teslimi üzerine memleket dışına keyfî sürgünler yapılmasının yolu açılmış demektir.” Ahmed Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz I (1888 – 1922)*, Yayına Hazırlayan: Erol Şadi Erdiç, (İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. 1997), s.523 – 524.

64 Şimşir, Zülfü ve Feyzi Beylerin Malta'ya giden ilk sürgün kafilesinden bir gün sonra Malta'ya vardıklarını söylemiştir. Şim-

Beylerin yanı sıra farklı tarihlerde Malta'ya toplam 144 Osmanlı devlet adamı, askeri erkân, gazeteci ve düşünce insanı sürgün edilmiştir.⁶⁵ İngilizler neredeyse tüm milliyetçileri Malta'ya kapatırken İstanbul'da da adeta bir terör rejimi kurmuşlardır.⁶⁶ İngilizlerin tutumu sonucunda devlet ve topluma önemli katkılar yapmış asker, devlet adamı ve aydınların Malta'ya sürgün edilmesinin tek olumlu yanıysa Türk kamuoyunda ciddi tepkilerin oluşmasına ve önemli ölçüde millî bilincin uyanmasına neden olmasıdır.⁶⁷

4. ZÜLFÜ BEY'İN MİSİR'DAN MALTA ADASINA GÖNDERİLMESİ

Zülfü Bey, Malta'da ilk olarak, Malta Sürgünlerinin yazmış oldukları hatıra ve günlüklerde adı sıklıkla geçen Salvator Kalesi'nde tutuklu kalmıştır. Belirtilen eserlerde bu kale oldukça nemli, dış dünya ile hemen hiç bağlantısı bulunmayan, bahçesinden bile sadece gökyüzünün görüldüğü, içerisinde yılandan akrebe kadar çeşit çeşit haşerelerin bulunduğu, yaşanması çok zor bir yer olarak tanımlanmıştır.⁶⁸ Salvator için dönemin Osmanlı basınında yer almış olan bir yazıda kullanılan olumlu anlatımsa sürgünlerin hatıratlarındaki Salvator tanımlamalarıyla çelişmektedir. Buna göre Salvator, Akdeniz'e hâkim bir noktada olup güzel bir manzarası vardır. Sürgünler eğlenceli vakit geçirmektedirler. Hiçbir korku ve tedirginlik yaşadıkları gibi çoğu kilo almıştır.⁶⁹ *Vakit*'teki bu yazıda Salvator'dan övgüyle bahsedilmiş olması, şaşırtıcı görünse de, basına yönelik sansürün olduğu kadar, hükümetin de katkısıyla basın üzerinde etkili olan İngiliz propagandasının yansıması olarak değerlendirilebilir.

Malta adasındaki Salvator kalesine daha önceden getirilen diğer sürgünlerin en büyük sorunlarından biri dünyada neler olup bittiğinden habersiz bırakılmaları olmuştur. Sürgünlere sadece Times Gazetesi, Matin Gazetesi ve Malta bültenini okumaları izni verilmiştir. Onlarsa memleketten haber alabilmek için türlü yollar denemiş ancak başarılı olamamışlardır. Zülfü Bey, Malta'da bulunan sürgünlere İstanbul'dan gelen ilk mektuplar ulaştıktan bir gün sonra adaya varmıştır.⁷⁰ Zülfü Bey'in Salvator'a getirilmesi, oradaki diğer sürgünlerde heyecan yaratmıştır. Zülfü ve Feyzi Beyler Mısır'dayken gazete okumaları serbest olduğu için yanlarında bolca İstanbul gazetesi getirdikleri gibi dünyanın hal ve gidişatına dair bilgiye de sahiptirler. Bu nedenle diğer sürgünler kendilerinden bilgi istemiş, onlar da bu istekleri mümkün olduğunca karşılamaya çalışmışlardır. Zülfü ve Feyzi Beyler, Malta'daki sürgünlere dünyadaki gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgilendirmelerde bulunmuş, saatler süren konferanslar vermişlerdir.⁷¹ Zülfü Bey'in Salvator'da başlayan Malta sürgünlüğü, Verdala Kışlası'na nakledilmesiyle burada devam etmiştir. Verdala Kışlası'nda kısa bir süre tutulduktan sonra, diğer sürgünlerle birlikte Polverista Kışlası'na nakledilmiştir.⁷² Zülfü Bey Polverista'da esarete iken kendisiyle aynı kaderi paylaşan Diyarbakırlı hemşerileri Ziya Gökalp ile kardeşi M. Nihat Gö-

şir, *Malta...*, s.136. Oysa bu bilgi doğru değildir. İlk sürgün kafilesi 2 Haziran 1919 tarihinde Malta'ya varmıştır. *Vakit*, 3 Haziran 1919, s.2. Zülfü Bey önce Mısır'daki Seydibeşir esir kampına, kısa bir süre sonra oradan Malta'ya gönderilmiştir. BOA, Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Ekleri, (Bundan sonra DH. İ. UM. EK.) 118 / 15 / 5 – 1. 13 Cemaziyevvel 1338 (3 Şubat 1920).

65 Bu kişilerin tam listesi için bk. Fethi Tevetoğlu, *Millî Mücadele Yıllarındaki Kuruluşlar*, (Ankara TTK Basımevi, 1988), ss.-121-127.

66 Halide Edib, *Turkey Faces West, a Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, (New Haven: Yale University Press, 1930), p.178.

67 Tutuklamaların halkta yaratmış olduğu etkinin İngiliz raporlarına yansıması ile ilgili bk. Eleftheria Daleziou, *Britain and the Greek-Turkish War and Settlement of 1919-1923: The Pursuit of Security by 'Proxy' in Western Asia Minor*, (Glasgow: Glasgow Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 134-137.

68 "Malta'nın manzarası hiç de latif değildir. Tabiatı ve iklimi daha ziyade Afrika'ya yaklaşan bu ada serapa Malta taşı denilen bir taş yığından ibarettir. Binaenaleyh yeşillik ve ağaçlık pek nadirdir." Fethi Okyar, *İki Gözüm Galibem, Malta Sürgününden Mektuplar*, Ed. Pınar Güven, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014), s.21.

69 *Vakit*, "Malta Menfileri" (22 Eylül 1919), 2.

70 Feridun Kandemir, "Malta Yaranı", *Resimli Tarih Mecmuası*, C.V, S.59, İstanbul 1954, s.3194.

71 Kandemir, *Malta Yaranı...*, s.3194.

72 Polverista, küçük subay aileleri için yapılmış, ikişer üçer odalı ve her odasından bir diğerine geçilebilen dairelerden oluşan bir kışla olup sürgünler dairelere üçer dörder beşer kişi şeklinde rastgele dağıtılmışlardır. Kışlanın arka bahçesi ağaçlarla dolu olup etrafı dikenli tellerle çevrilmiştir. Yalman, a.g.e., s.515. Ziya Gökalp Polverista hakkında bu bilgilere ek olarak musluklardan her zaman su aktığını, her yerde elektrik bulunduğunu, buranın büyük bir otel olduğunun anlaşıldığını yazmıştır. Ahmet Ağaoğlu, *Mütareke ve Sürgün Hatıraları*, Yayına Haz. Ertan Eğribel – Ufuk Özcan, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2010), s.16.

kalp ve Feyzi Pirinççioğlu'yla zaman geçirmiştir.⁷³ Ziya Gökalp, ailesine yazmış olduğu mektuplarda Zülfü Bey'den çok detaylı bahsetmemiş olmakla birlikte onunla beraber olduklarından söz etmiştir.⁷⁴

İngilizler ellerindeki tutsakları belirli suçlamalar ekseninde gruplara ayırıp numaralandırmışlardır. Bilal Şimsir tutsakların A'dan F'ye 6 grup, Abdurrahman Bozkurt'sa A'dan C'ye 3 grup olarak sınıflandırıldıklarını belirtmiştir. Bozkurt'un verdiği bilgiye göre; A grubunda yer alan kişiler bilinçli bir şekilde ve acımasızca suç işlemişlerdir. B grubunda yer alanlar, işlenen suçlara sessiz kalıp suç işleyenlere müdahale etmemişlerdir. C grubundakilerinse uygulanan politikalar ve işlenen suçlarla doğrudan bir ilişkileri olduğunun söylenemeyeceği belirtilmiştir. Zülfü Bey'in sürgün numarası 2742 olup kendisine C grubundaki kişiler arasında yer verilmiştir. Bu gruplandırma İngilizlerin, Zülfü Bey ve diğer bazı tutukluların suçsuz olduklarını en başından beri bildiklerini düşündürmektedir.⁷⁵

5. ZÜLFÜ BEY'İN SÜRGÜNDEYKEN MİLLETVEKİLİ SEÇİLMESİ

Zülfü Bey Malta günlerinde son Osmanlı Mebusan Meclisi için Aralık 1919'da yapılan seçimlerde Diyarbakır İl Seçim Kurulu tarafından aday gösterilmiş ve⁷⁶ büyük çoğunluğun oyuyla Diyarbakır Milletvekili seçilmiştir.⁷⁷ Zülfü Bey her ne kadar düzenlenmiş olan milletvekilliği mazbatasını alamamış olsa da⁷⁸ milletvekilliği onaylanmış ve sürgün bittikten sonra yurda dönüşünde BMM hükümetinin almış olduğu, "BMM, bu kere intihap edilen azalarla İstanbul Meclis-i Mebusanı'ndan iltihak eden azalardan müteşekkildir"⁷⁹ biçimindeki karara istinaden Birinci Dönem BMM'de yerini almıştır.⁸⁰

Seçimlerin hemen ardından, Diyarbakır Vilayetinden, aralarında Belediye Reisi, Meclis idare azaları ve müftünün de bulunduğu çok sayıda kişinin imzasıyla hükümete bir telgraf gönderilerek Zülfü ve Feyzi Beylere memleket hizmetinde ihtiyaç bulunduğu belirtilmiş, hükümetten bu kişilerin özgürlüklerine kavuşturulmaları için gerekeni yapması talep edilmiştir.⁸¹ Zülfü Bey Malta'dayken Diyarbakır Milletvekili olarak seçildiğini öğrendiğinde çok mutlu olmuş ve hemşerilerinin kendisine olan güvenini her zaman gururla dile getirmiştir.⁸²

13 Ocak 1920 tarihinde Meclis-i Mebusan Dördüncü Döneminin ilk "İçtima-ı Fevkalade"si toplanmıştır. 19 Şubat 1920 tarihli oturumda yapılan yoklamada Zülfü Bey'in Mecliste olmadığı kayıtlara geçmiştir.⁸³ Yine 10 Mart 1920 tarihindeki yoklama cetvelinde Zülfü Bey'in mecliste bulunmadığı tespit edilmiştir.⁸⁴ Zülfü Bey, Malta'da sürgünde bulunduğundan dolayı bu döneme ait Mebusan Meclisi kayıtlarında hiç yer almamıştır.

73 Şevket Beysanoğlu, *Yeni Türkiye'nin Manevi Mimarı, Ziya Gökalp*, (Ankara: Ziya Gökalp Derneği, 2002), s.133.

74 Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, Diyarbakır Tanıtma Derneği Neşriyatı, (İstanbul: Işıl Matbaası, 1956), s.22. Kardeşi Nihad Bey'e 23 Şubat 1336 (1920) tarihinde yazmış olduğu mektubunda "Benim sıhhatim, rahatım iyi. Arkadaşlar da hep rahattadır. Hepsi size selam ederler. Feyzi, Zülfü, Veli Necdet Beyler de rahattırlar. Çok selamları var." A.e. s.26.

75 Bilal Şimsir ile Abdurrahman Bozkurt da eserlerinde İngiliz belgelerine dayanarak tutsakların sınıflandırılmalarına yer vermişlerdir. Şimsir, A, B, C, D, E ve F gruplarının olduğunu belirtmiş ve Zülfü Bey'in B grubunda olduğunu ifade etmiştir. Şimsir'e göre A grubunda yer alan tutsaklar kesinlikle yargılanması istenen kimselerdi. Zülfü Bey ile ilgili destekleyici kanıtlar bulunabilirse Zülfü Bey de A grubuna alınabilecekti. Bk. Şimsir, *Malta...*, ss.339-342. Bozkurt ise sadece A, B ve C grupları olduğunu ve Zülfü Bey'in C grubunda bulunduğunu yazmıştır. Buna göre Zülfü Bey'e yönelik hiçbir suçlamada bulunulamamıştır. Abdurrahman Bozkurt, *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 94-95.

76 BOA, DH.İ.UM. EK. 114/89 – 1. 14 Safer 1338 (8 Kasım 1919). Seçim sonucunda Zülfü ve Feyzi Beylerin aldıkları oy sayıları ve milletvekili seçilmiş olduklarına dair mazbata İstanbul'a gönderilmiştir. BOA, DH. İ. UM. EK. 117 / 80 – 3. 7 Cemaziyelevvel 1338 (28 Ocak 1920).

77 Diyarbakır halkı büyük bir çoğulukla Zülfü Bey'i milletvekili yaparak kendisine çok önemli bir sadakat gösterisinde bulunmuştur. BOA, Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye, (Bundan sonra DH. İ. UM.) 118 / 15 - 1. 13 Cemaziyelevvel 1338 (3 Şubat 1920).

78 BOA, DH. İ. UM. 117 / 94 - 2. 10 Cemaziyelevvel 1338 (31 Ocak 1920).

79 BOA, DH. İ. UM. EK. 118 / 15 – 2,3. 13 Cemaziyelevvel 1338 (3 Şubat 1920).

80 TBMMZC, 1. Dönem, 14. Cilt, 111. Birleşim, s.217.

81 BOA, DH. İ. UM. EK. 118 / 15 – 2,3. 13 Cemaziyelevvel 1338 (3 Şubat 1920).

82 Yalman, *Gördüklerim ...*, s.517.

83 MMZC, 4. Dönem, 1. İçtima Senesi, 1. Cilt, 12. Birleşim, s.177.

84 MMZC, 4. Dönem, 1. İçtima Senesi, 1. Cilt, 21. Birleşim, s.428.

6. ZÜLFÜ BEY'İN MALTA'DAKİ YAŞAMI

Belirtildiği gibi Zülfü Bey, Malta'da sırasıyla önce Salvator Kalesi'nde, ardından Verdala Kışlası'nda ve son olarak Polverista Kışlası'nda kalmıştır. Trabzon eski Rüşumat Müdürü Mehmet Ali Bey Verdala'dan Polverista'ya nakillerin zorla ve sürgünlere kötü muamelede bulunularak yapıldığını söylemiştir.⁸⁵ Rauf Bey de Verdala Kışlası'nda kaldıkları bir sırada sürgünlerden bir grubun adadan kaçmasından sonra İngilizlerin kendilerine kötü muamelede bulduklarını, zor kullanarak tüm sürgünleri Verdala'dan Polverista'ya naklettiklerini belirtmiştir.⁸⁶ Malta'daki sürgün mekânları içinde en olumsuz şartlara sahip yerin Salvator, şartları en iyi olup sürgünlerin en kısa süre tutuldukları yerinse Verdala Kışlası olduğu anlaşılmaktadır. Zülfü Bey ve diğer Malta Sürgünlerinin en uzun süre kaldıkları yer Polverista Kışlası olmuştur. Olumsuz şartlarına rağmen sürgünlerin Salvator'da güneş banyosu yaparak, tenis ve çeşitli kâğıt oyunları oynayarak iyi zaman geçirmek için çaba gösterdikleri anlaşılmaktadır. Kâğıt oyunlarına düşkün olan Zülfü Bey bu yönelimini Polverista'da da sürdürmüştür.⁸⁷

Sürgünlerin Malta'daki yaşamları hakkında hatıratlardan, dönem gazetelerinden olduğu kadar, Meclis görüşmeleri üzerinden de bilgiler edinmek mümkündür. Edirne Milletvekili Şeref Bey, İngilizlerin verdikleri etlerin çok berbat ve yenilemeyecek durumda olduğunu belirtmiş, bu etleri köpeklerin bile yemediğini söyleyerek Malta'da karşı karşıya kalınan aşağılamayı, açlık ve sefaleti göz önüne sermiştir.⁸⁸ Zülfü Bey de "Malta'daki fecaatin tasvirinden uzak" olduğunu belirterek bu görüşü destekler nitelikte konuşmuştur.⁸⁹ Öte yandan hapisananın İngiliz asıllı nöbetçi askerlerinin çeyrek saatte bir yüksek sesle yoklama almaları da tutsakları uykusuzluğa mahkûm ederek huzursuzluklarını artıran bir etken olmuştur.⁹⁰ Malta sürgünlerinden bazılarının yazmış oldukları hatıralar da sürgündeki gündelik yaşam hakkında fikir vermektedir. Sürgünlerin en çok uğradıkları, en canlı, hararetli tartışma ve konuşmaların yapıldığı mekânlardan birinin Zülfü Bey'in Polverista'daki odası olduğunu belirten Ahmet Emin Yalman'ın hatıralarında Zülfü Bey ile ilgili bilgiler yer almaktadır.⁹¹

Yalman'ın belirttiğine göre Malta'ya vardığında Zülfü Bey kendisine çok kızgındır. Bunun nedeni de Yalman'ın başyazar olduğu *Vakit*'te Zülfü Bey ve Feyzi Bey'in milletvekilliklerini sorgulayan bir *Vakit* muhabirinin "Malta'da bulunanlar nasıl mebus olur?" şeklindeki sorusudur. Yalman, Zülfü Bey'in kendisi-

85 "... 'Yeni Verdala' nam kışladaki bazı misin zevatin da 'Polveristaya' nakilleri cebren icra edildi, hatta içimizden gayet muhterem bazı insanlara da bu arada bir medeni devlet için şeyn teşkil edecek bir muamele yapıldı...." *Hâkimiyeti Milliye*, (21 Kasım 1921), 2.

86 Feridun Kandemir, *Hatıraları ve Söyleyemedikleri ile Rauf Orbay*, (İstanbul: Sinan Matbaası, 1965), s.52.

87 Zülfü Bey ile ilgili olarak bazı hatıralarda, Salvator'da kaldığı süre içerisinde ilginç bir anlatı yer almaktadır. Buna göre bir gün Ubeydullah Efendi, Zülfü Bey'in yanına gelmiş ve kendi geleceği ile ilgili olarak Zülfü Bey'in fal bakmasını istemiştir. Bunun üzerine Zülfü Bey bir süre kâğıtlarla uğraştıktan sonra, Ubeydullah Efendi'ye bir saat içinde İstanbul'a gideceğini söylemiştir. Ortada böyle bir durum söz konusu olmadığı için bunu duyan diğer sürgünler Zülfü Bey'in bu falına gülüp geçmişlerdir. Fakat yaklaşık bir saat sonra, kumandan tarafından çağrılan Ubeydullah Efendi'ye serbest kaldığı haberi verilmiştir. Haberi duyan diğer sürgünler bundan sonra Zülfü Bey'den kendi akıbetlerini öğrenme çabası içine girmiş olup Zülfü Bey'in kendi fallarına da bakması için uğraş vermişlerdir. Yalman, *Gördüklerimiz...*, s.534. Aynı anlatım Mithat Şükrü Bleda'nın hatıralarında da yer almaktadır. Bk. Mithat Şükrü Bleda, *İmparatorluğun Çöküşü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), s.133-134.

88 TBMMZC, 1. Dönem, 10. Cilt, 37. Birleşim, s.329.

89 TBMMZC, 1. Dönem, 14. Cilt, 111. Birleşim, s.219.

90 "Geceleri çaryek saatte bir yüksek sesle birbirine 'karakol Numara 1, her şey yolunda!', 'karakol Numara 2, her şey yolunda!' diye bağırın nöbetçilerin görüldüsüyle uyanınca ve gamlı düşünceler içinde uykusuz saatler geçirmeye mecbur..." Ahmet Emin Yalman, "Vatana Avdet", *Vakit*, 4 Kasım 1921, s.1.

91 Zülfü Bey ile Feyzi Bey hep aynı odada kalmışlardır. Verdala'dayken Şükrü (Kaya) Bey ve Macit Beylerle aynı odayı paylaşmışlardır. Polverista kışlasında da Zülfü, Feyzi, Şükrü Beyler ve Yüzbaşı Nevzat aynı dairede kalmışlardır. Polverista'daki dairede Zülfü Bey, Feyzi Bey ve Şükrü Bey'in hizmetini Acur isimli bir Maltız (Maltalı) görmüştür. Yalman, *Gördüklerimiz ...*, s.604. "Şükrü (Kaya) Bey'in oda komşusu Zülfü Bey, Polverista'nın münzevi tabiatlı adamlarından biriydi. Vaktinin çoğunu odasında geçirir, kendi kendine İngilizce öğrenirdi. Fakat inziva köşesinde pek az yalnız kalabilirdi. Ferit Bey'in eşyası nasıl umumun malı sayılırsa, Feyzi ve Zülfü Beylerin odası da umumun malıydı. Kendi odasında sıkılan herkes soluğu burada alır ve oda sahiplerinin bu ziyareten memnun olup olmadığını hiç hatırlardan bile geçirmezdi. Sürgünlüğün baskısını fazla duyduğu zamanlar iki şey yapardı. İlk önce eski defterleri karıştırır, kimlerden intikam alması lazım geleceğini birer birer sayardı. Sonra Malta valisine sayısız protesto mektupları yağdırır, kendisini haksızcasına esir tutanlar hakkında neler düşündüğünü hiddetli bir lisanla anlatırdı." Yalman, a.e, s.582.

ne karşı haksız işler yapanları asla affetmemeye karar vermiş olduğunu ve içinde kendisinin de bulunduğu uzun bir liste çıkardığını söylemiştir. Yalman, Zülfü Bey'in eski bir hâkim olması nedeniyle iyi bir savunma yapmak zorunda kalmıştır. Bir muhabirin manasız bir sorusu yüzünden başyazarın, hem de haberi olmadığı halde sorumlu tutulmaması gerektiğine dair ayrıntılı bir açıklama yaptıktan sonra Zülfü Bey tarafından affedildiğini belirtmiştir.⁹² Yalman'ın aktardığı kimi genel bilgileri de arşiv belgelerinden doğrulamak mümkün olmuştur. Bunlardan birine göre seçimlerden sonra bazı vatandaşlar seçimlere hile karıştırıldığı iddiasıyla şikâyetle bulunmuşlardır. Kimlikleri belirsiz ve ölmüş kişiler adına oy kullanıldığı, etkili bir tefiş ve incelemenin önlenemesi için müfettişlerin ikinci seçmen yapıldıkları, Malta'da bulunanlar adına adaylık başvurusunda bulunulduğu belirtilerek, “böyle nazik bir zamanda devletin milletin felaketine neden olanların” memleketin selameti için yeniden milletvekili yapılmamaları talep edilmiştir.⁹³

Ahmed Emin Yalman, hatıralarında Malta sürgünlerinin serbest bırakılması konusunda ilgili olarak Zülfü Bey hakkında önemli bir iddia ileri sürmüştür. Yalman'ın iddiası Londra'daki müzakereler esnasında varılan bir anlaşma gereğince Malta'da bulunan tutsaklardan altmış dördünün Anadolu'da bulunan İngiliz tutsaklara karşılık olarak salıverilecek olması haberiyle bağlantılıdır. Yalman'ın anlatımına göre; Zülfü Bey bu durumdan ciddi biçimde rahatsız olmuş, henüz adları açıklanmamış olmakla birlikte serbest bırakılacak sürgünlere ilişkin ağır ifadeler kullanmıştır. Yalman, Zülfü Bey'e atfettiği bu tavrı, Zülfü Bey'in, o güne değin gördüğü olumsuz muameleden yola çıkarak salıverilecekler arasında bulunmayacağını düşünmesine bağlamıştır. İddiasını, serbest bırakılacak tutsakların listesi geldiğinde, listede yer alması nedeniyle Zülfü Bey'in zor durumda kalmış olduğundan, hatta alay konusu edildiğinden söz ederek sürdürmüştür.⁹⁴ Belirtmek gerekir ki, Zülfü Bey'le ilgili bu iddia yalnızca Yalman tarafından dile getirilmiştir. Zülfü Bey'in hayata ilişkin duruşu dikkate alındığında, kendisi gibi tutsak arkadaşlarının serbest bırakılacak olmasına böylesi bir tepki vermesi kişiliğine uygun görünmemektedir. Bununla birlikte Zülfü Bey, serbest bırakılmayacağına dair bir düşünceye sahip olduysa da bu konuda haksız olmadığını söylemek gerekir. Zira bazı İngiliz raporlarında kendisinin hafif suçlu ve serbest bırakılacaklar arasında yer aldığı belirtilmiş, sonrasında da adı suçlular arasında geçmiştir. Üstelik hakkında biraz daha bilgi bulunabilmesi halinde en suçlu sayılan grubun arasına alınabileceği bile belirtilmiştir.⁹⁵

7. İNGİLİZLERİN SÜRGÜNLERE YÖNELİK TUTUMLARI

İngilizler, haksız yere tutsak edip sürgüne gönderdikleri Zülfü Bey ve diğer sürgünlerin tutukluluklarını haklı bir gerekçeye dayandırmak için yoğun çaba içerisinde girmişlerdir. Zülfü Bey ve diğer sürgünlerle ilgili olarak 19 Temmuz 1920 tarihinde, İngiliz Savaş Bakanı tarafından, İngiliz hükümetine, Malta'da hapsedilmiş Türk siyasi mahkûmların durumu hakkında, gizli ibareli bir rapor sunulmuştur. Politikacılar, eski bakanlar, generaller, milletvekilleri başta olmak üzere 112 sürgünün isimlerinin bulunduğu bir listenin de yer aldığı bu raporda, mevcut listenin yeniden gözden geçirilmesi talep edilmiş, tutsak olmaması gereken kişilerin ilk fırsatta salıverilmeleri gerektiği belirtilmiştir. Raporda bu kişiler için yapılan harcamanın İngiliz ekonomisine önemli oranda yük teşkil ettiği kaydedilmiştir. Ayrıca listede yer alanların ne zamana kadar tutulacakları da belli olmadığı için yeniden değerlendirilmeleri gerektiği ifade edilmiştir. Özetle; raporda yer alan en önemli bilgi, tutuklulardan bazılarının durumunun tartışılır olduğu vurgusuyla açık bir itirafta bulunulmuş olmasıdır.⁹⁶ Söz konusu listede “Zulfi Bey Mohammed” ad ve “deputy” göreviyle tanımlanan Zülfü Bey'in hapsedildiği yer Malta, hapsedilme nedeni “Massacres” yani “katliam”, hapsedilme tarihi 23 Temmuz 1919 olarak verilmiştir.⁹⁷ Raporda bu bilgilerin dışında, Zülfü Bey'e ilişkin herhangi açıklamaya yer verilmemiştir.

92 Yalman, a.e., s.517.

93 Osmanlı Mebusan Meclisi son dönemi için 1919 yılında yapılan seçimlerde Diyarbakır vilayetinde bazı hileler yapıldığına dair önemli iddialar içeren bir belge için bk. BOA. DH. İ. UM. EK. 114-104 / 1-2. 16 Safer 1338 (10 Kasım 1919).

94 Zülfü Bey'in isminin yer aldığı rapordaki tüm isimler için bk. Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı...*, s.138; Yalman, *Gördüklerimiz...*, s.624.

95 Malta Sürgünleri ile ilgili İstanbul basınında yer alan bazı haber ve yazı dizileri için bk. *Vakit*, (17 Ocak 1920), 3., *Vakit*, (18 Ocak 1920), 1., *Vakit*, (18 Ocak 1920), 1., *Tercüman-ı Hakikat*, (16 Kasım 1921), 1.

96 The National Archives of the UK (Bundan sonra TNA), The Cabinet Papers (Bundan sonra CAB)-24-109-52/244.

97 TNA, CAB-24-109-52/249

4 Ağustos 1920 tarihinde, bu rapora cevaben, Gordon Hewart ve Ernest M. Pollock imzalı başka bir rapor yazılmıştır. İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiserinin direktifleri doğrultusunda Malta'ya gönderilmiş olan sürgünler bu raporda kabaca üç bölüme ayrılmışlardır. Rapora göre ilk bölümdekiler siyasi suçlular, ikinci bölümdekiler tehcir, talan ve katliam ile suçlananlar, üçüncü ve son bölümdekiler savaş tutsaklarına kötü muamele edenlerdir. Bu sınıflandırmanın dışında kalanlardan tutuklama nedeni belirtilmeyenler de vardır. Öte yandan sadece üçüncü bölümde bulunan isimler hakkında elde kesin veriler olduğu belirtilmiş, diğer iki gruptaki kişiler hakkında bir bilgiye sahip olunmadığı ve onların durumunun tespitinin isim benzerlikleri nedeniyle oldukça güç olduğuna işaret edilmiştir. Yine de İstanbul'daki Yüksek Komiserin talimatları gereği raporda adı geçen ve henüz tutuklanmamış olan herkesin tutuklanması konusunda çaba harcanacağı raporda yer belirtilmiştir.⁹⁸ Aslında bu rapor, İngilizlerin itirafı olarak görülebilir; çünkü yaptıkları liste ve belirledikleri sınıflandırmadan anlaşıldığı gibi, bazı sürgünler hakkında suç kanıtı olmadan tutuklama yapıldığı gerçeğini ortaya koymaktadır.

12 Ağustos 1920 tarihinde, İngiliz Dışişleri Bakanlığı tarafından yazılmış olan başka bir rapordaysa, tutsak listesinin başsavcı tarafından dikkatli bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Böylece ellerinde tutsak olarak buldukları sürgünlerden, yargılanacak olanlar ile ilk fırsatta serbest bırakılacak olanların tespit edilmesinin uygun görüldüğü belirtilmiştir.⁹⁹ Bu rapordan, İngilizlerin, en azından tutsakların bir kısmını ilk fırsatta serbest bırakmak için bir çare aramakta oldukları anlaşılmaktadır.

8. BÜYÜK MİLLET MECLİSİ GÖRÜŞMELERİNDE MALTA SÜRGÜNLERİ

Malta sürgünleri, BMM henüz kurulmadan önce Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları tarafından Amasya Görüşmeleri sırasında gündeme getirilmiştir. İstanbul'daki Hükümet adına görüşmelere katılan Salih Paşa'ya iletilen taleplerden birisi de Malta Sürgünlerinin kurtarılmaya çalışılmasıdır.¹⁰⁰ 23 Nisan 1920 tarihinde BMM açıldıktan sonra da sürgünler sürekli olarak meclis gündeminde tutulmuştur. Zülfü Bey ve diğer sürgünler Malta adasında tutuldukları sırada BMM'de sürgünlerin kurtarılması ve ülkeye hizmet etmelerinin sağlanması konusunda çok sayıda görüşme yapılmıştır. Bu görüşmeler sırasında çeşitli fikirler ileri sürülmüşse de sıklıkla üzerinde durulmuş olan en önemli konulardan biri, karşılıklı esir değişimi olmuştur. Mondros Ateşkesi sonrasında İngilizler uygulamanın istedikleri yönde gerçekleşmesini sağlamak üzere çeşitli bölgelere temsilciler atamıştı. İstanbul'un resmen işgali sonrasında yoğunlaşan ve tutuklamaların sürdürülmesiyle devam eden İngiliz baskısına Anadolu hareketi, İngiliz subayları tutuklatarak karşılık vermiştir. Bu kapsamda Erzurum'daki İngiliz temsilcisi Yarbay Rawlinson da tutuklanmıştır. Rawlinson hakkında Hariciye Vekâleti tezkeresi görüşülürken de Malta sürgünlerinin yurda getirilmesi konusu gündeme getirilmiştir. Öncelikle Hariciye Vekâletinin konu ile ilgili önergesi mecliste okunmuştur. Buna göre Erzurum'da Kazım Karabekir Paşa tarafından tutsak edilen Rawlinson'ın tutsak değişiminde kullanılması konusu görüşülmüş ve bunun uygun olacağı kanaatine varılmıştır.¹⁰¹ Ardından Malta sürgünlerinin tamamının kurtarılması gerektiğini belirten bir önerge bakanlar kuruluna sevk edilmiştir.¹⁰²

Malta sürgünlerinin de konu olduğu görüşmelerde medeni olduklarını iddia eden İngilizlerin, en barbar kavimlerin bile yapmayacağı bir şekilde aylardan beri birçok vatandaşı haksız yere ve oldukça kötü koşullarda Malta Adasında tutsak ettiklerine dikkat çekilmiştir. Bu vatandaşlardan birkaçının bile olsa özgürlüklerine kavuşturulmaları için esir değişiminde Rawlinson'ın kullanılabileceği belirtilmiştir. Görüşmede böyle bir hareketin, İngilizlerin sanki esirleri normal şartlarda ellerinde tuttuklarını kabul etmek anlamına gelebileceği dile getirilerek İstanbul'un hâlihazırda İngiliz işgali altında olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre esir değişimi yapılsa bile İngilizler değişimden sonra yine istedikleri kadar masum ve suçsuz vatan-

98 TNA, CAB-24-110-70/357

99 TNA, CAB-24-110-70/356. Malta Sürgünleri ile ilgili İngiliz belgelerinin incelendiği eserler için bk. Vartkes Yeghiayan, *Malta Belgeleri, İngiltere Dışişleri Bakanlığı "Türk Savaş Suçluları" Dosyası*, çev. Jülide Değirmenciler, (İstanbul: Belge Yayınları, 2007)., Uluç Gürkan, *Malta Yargılaması: Özgün İngiliz Belgeleriyle*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014).

100 Turan, *Devrim Tarihi...*, s.30.

101 TBMMZC, 1. Dönem, 3. Cilt, 44. Birleşim, s.109.

102 *Hilal-i Ahmer*, (9 Haziran 1921), 2.

daşı tutsak edebileceklerdir. İngilizlere güven olamayacağı yolundaki kanı yaygınlık kazanmıştır. Durum böyle iken, Rawlinson'u¹⁰³ esir değişiminde kullanmak yerine, daha iyi bir amaç için değerlendirmek üzere elde tutmanın daha doğru olacağı belirtilerek bu konudaki son kararın BMM'ye ait olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Hariciye Vekâletinin bu teklifine özellikle Trabzon Milletvekili Ali Şükrü Bey ısrarlı bir şekilde itiraz etmiştir. Ali Şükrü Bey, bir kişi bile olsa Malta'dan esir kurtarılmasının çok önemli olduğunu ifade etmişse de bu itiraz etkili olmamıştır. Görüşmeler sonunda yapılan oylamada Hariciye Vekâletinin önergesi uygun bulunarak kabul edilmiştir.¹⁰⁵ Bu önerge, İngilizlerin tavrını eksiksiz bir şekilde ortaya koyduğu gibi, takınılması gereken tutum konusunda da isabetlidir. Buna göre eldeki İngiliz tutsakların, tüm sürgünler serbest bırakılıncaya kadar salıverilmemeleri önerilmiştir. Bu görüşmelerden, BMM'nin, Malta'daki tutsakların durumunu yakından takip ettiğini ve onların kurtarılmaları için önemli çalışmalar yaptığını anlamak mümkündür.

BMM'de, Malta'da bulunan sürgünlerin yalnızca kurtarılmalarıyla ilgilenilmekle yetinilmemiş, sürgünlerin ekonomik sıkıntıları da görüşülerek ailelerine ödenek verilmesi yönünde öneriler getirilmiştir.¹⁰⁶ Çok sayıda milletvekili, konuyla ilgili olarak teklifler sunmuştur. Görüşmelerden sonra bu teklifler, düzenlenerek Meclis'e sunulmaları için ilgili komisyona gönderilmiştir.¹⁰⁷ Meclis görüşmeleri ve İngilizlerle yapılan müzakerelerin yanı sıra çeşitli tedbirler de alınmıştır. Anadolu'da bulunan İngiliz kontrol subaylarının rehin alınması,¹⁰⁸ Malta sürgünlerinin daha sonra serbest bırakılmalarında önemli bir rol oynamıştır. Salvator kalesinde çetin şartlar altında dış dünya ile her türlü irtibatları kesilmiş bir halde tutuklu bulunan sürgünler, buna rağmen bir yolunu bularak Türk hükümetine taleplerini iletmeyi başarmış, kendilerine karşılık olarak İngilizlerin tutuklanmalarını talep etmişlerdir. Bunun üzerine Azerbaycan üzerinden Reş'e gitmekte olan bir İngiliz heyeti tutuklanmış ve İngilizlere bu tutuklamanın Malta'daki tutsaklara yapılan kötü muameleler dolayısıyla yapıldığı bildirilmiştir. Sonrasında sürgünlerin hayatında, kale dışında yürüyüş yapılmasına izin verilmesi gibi, küçük çaplı iyileşmeler olmuştur.¹⁰⁹

Malta'dan kurtulmak için defalarca kaçma girişimlerinde bulunmuş olan sürgünler, nihayet bir denemede bu konuda büyük bir başarı elde etmişlerdir.¹¹⁰ Ahmed Emin Yalman, hastalığı nedeniyle otelde kaldığı günlerden birinde Valetta'da Zülfü Bey ile karşılaştığını, Zülfü Bey'in kendisine verecek haberleri olduğunu söylediğini ve bir kahvehanede bilgi alışverişinde bulduklarını belirtmiştir. Zülfü Bey, sürgünlerden kurtulma ihtimali en az gibi görünen on altı kişinin kaçmayı başardığını Yalman'a aktarmıştır. Zülfü Bey'in Yalman'a verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, kaçma planından ve detaylarından haberi olan birkaç kişiden biri de kendisidir.¹¹¹ 6 Eylül 1921 tarihinde kaçmış olan on altı kişilik grubun¹¹² içinde Zülfü Bey'in oda arkadaşları Feyzi, Macit ve Şükrü Beyler de yer almışlardır. Onların Zülfü Bey'e kaçış planından bahsetmiş olmaları muhtemeldir. Böylece dört kişilik odadan, serbest bırakılmama ihtimali bulunan üç kişi kaçmış, serbest bırakılma ihtimali daha yüksek olarak görülen Zülfü Bey bu grupta yer almamıştır. Daha önce de 2 kişi adadan kaçmayı başarmış, böylece sürgünden kaçarak kurtulanların sayısının 18'i bulmuştur.¹¹³ Öte yandan tutsaklar konusunda diplomatik faaliyetlerin başladığı Londra Konferansı esnasında 16 Mart 1921'de yapılan Mübadele Anlaşması gereğince de Malta sürgünlerinden 64'ünün salıverilmesi,

103 Rawlinson, hatıralarında tutsaklık hayatı ve İnebolu'daki esir değişimi hakkında bilgi vermiştir. Bk. Alfred Rawlinson, *Adventures in the Near East 1918-1922*, (London: Andrew Melrose, 1923), 354-377.

104 TBMMZC, 1. Dönem, 3. Cilt, 44. Birleşim, s.110.

105 TBMMZC, 1. Dönem, 3. Cilt, 44. Birleşim, s.111.

106 TBMMZC, 1. Dönem, 5. Cilt, 92. Birleşim, s.232., ve 95. Birleşim s.310. Sürgünlere maaş verilmesi konusu ile ilgili bir çalışma için bk. Süleyman Yatak, "Malta Sürgünlerinin Maaşları Meselesi", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, C.V, S.59, Kasım 1993, ss.48-61.

107 TBMMZC, 1. Dönem, 7. Cilt, 120. Birleşim, s.516-522. ve TBMMZC, 1. Dönem, 7. Cilt, 121. Birleşim, s.3.

108 Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, (İstanbul: Zafer Matbaası, 1987), s.335-336.

109 Yalman, *Gördüklerim...*, ss.534 – 535.

110 Malta'dan kaçma teşebbüslerinin detayları için bk. Ali İhsan Sabis, *Harp Hatıralarım, İstiklâl Harbi ve Gizli Cihetleri*, C.5., (İstanbul: Nehir Yayınları, 1993), ss.32-36.

111 Yalman, a.e. s.637.

112 Kaçan on altı kişi şunlardır: Ahmet Bey, Ali İhsan Paşa, Bedrettin Bey, Faik Bey, Feyzi Bey, Gani Bey, Kara Kemal, Macit Bey, Mahmut Kâmil Paşa, Memduh Bey, Muammer Bey, Necmi Bey, Nevzat Bey, Sabit Bey, Şükrü Bey, Tahsin Bey, Sabis, Harp..., s.34.

113 Şimşir, *Malta...*, s.383.

İngiliz tutsakların tümünün serbest bırakılmasına karşılık kabul edilmiş ancak bunlardan yalnızca 40'ı serbest bırakılmıştı. Ankara Hükümeti de İngiliz tutsakların tümünü değil yalnızca 10'unu serbest bırakmıştı.¹¹⁴ Bekir Sami Bey'in Ankara Hükümeti adına katıldığı Londra Konferansı'nda imzaladığı anlaşmayı eleştiren Mustafa Kemal Paşa, anlaşmanın kabul edilemez olduğunu ancak İngilizlerin kimi tutsakları salıvermesi üzerine kendilerinin de İngiliz tutsaklardan bir bölümünü serbest bıraktıklarını ifade etmiştir.¹¹⁵

Malta'da bulunan tutsakların tamamının salıverilmesiyle¹¹⁶ Ankara Hükümeti ile İngiliz hükümeti arasında yapılan 23 Ekim 1921 tarihli anlaşma gereğince¹¹⁷ gerçekleştirilmiştir. Her ne kadar Malta'dan kurtarılarak yurda dönüşleri sağlanmışsa da, aralarında Zülfü Bey'in de bulunduğu Malta sürgünleri, çok kritik bir dönemde yurtda bulunamayarak İstiklal Harbinin en önemli aşamasında yer alamamışlardır.¹¹⁸

9. ZÜLFÜ BEY'İN MALTA SÜRGÜNÜNDEN KURTARILMASI VE YURDA DÖNÜŞÜ

Sakarya Zaferinden sonra tutsak değiş tokuşu konusunda Ankara Hükümeti'nin eli güçlenmiştir. İngilizler artık bir an önce bu değişimi yapmaktan yana bir tavır sergilemektedirler. Fakat İngilizlerin sekizi dışında¹¹⁹ tüm tutsakların karşılıklı olarak değiştirilmesi yolundaki önerisini Ankara Hükümeti kesin olarak reddetmiş, değiş tokuşun tüm tutsakları kapsaması yönünde kararlı olmuştur. Uzun müzakerelerden sonra 23 Ekim 1921 tarihinde BMM hükümeti ile İngiltere arasında yapılan "Esirlerin Mübadelesi" anlaşmasıyla¹²⁰ Malta sürgünleri Türkiye'deki tüm İngiliz tutsaklara karşılık serbest bırakılmışlardır. Zülfü Bey, Malta'da kalmış olan son kafilenin içinde yer almış, 25 Ekim 1921 tarihinde tüm sürgünler tahliye edilmişlerdir. Zülfü Bey, İstanbul'a doğru Akdeniz'e açılan iki vapurdan, şartları daha kötü olan Montenol vapuruna, kırk bir sürgün arkadaşı ile beraber binerek Malta'dan ayrılmıştır.¹²¹

Malta'dan başlayarak önce İstanbul'a ardından İnebolu'ya giden gemilerdeki yolculuk detayları bazı sürgünler tarafından anlatılmıştır. Krizantemum ve Montenol adlı¹²² gemiler Malta'dan İstanbul'a yaklaşık 36 saat süren zorlu bir yolculuk sonunda varmışlardır. İkisi de "külüstür" sayılabilecek nitelikte olan gemilerden Montenol, aslında yolcu taşınmasına hiç de elverişli olmayan bir petrol gemisiydi.¹²³ Geminin güvertesinde yolcular için tentelerle kaplı bir bölüm hazırlanmış olup bu şartlar altında yolculuk oldukça ızdıraplı geçmiştir. Şiddetli fırtınada seyir halinde bulunulması da geminin yolculuk boyunca sallanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte mola vermek üzere İstanbul'a ilk yanaşan gemi Fenerbahçe civarına demirleyen Montenol olmuştur. Ardından gelen Krizantemum gemisiyse Haydarpaşa açıklarına demirlemiştir.¹²⁴ Yakınları Haydarpaşa'da beklemekte olan sürgünlerin onlarla bir araya gelmesine İngilizlerce izin verilmemiş, gemiler kısa süre içinde Haydarpaşa'dan ayrılarak İnebolu'ya doğru yola çıkmışlardır.¹²⁵

Yaklaşık yirmi dört saat süren ve yine sıkıntılı geçen bir yolculuğun ardından Zülfü Bey ve diğer sürgünleri taşıyan gemiler 31 Ekim 1921 tarihinde saat 10 civarında İnebolu limanına varmışlardır.¹²⁶ İngiliz-

114 Serpil Sürmeli, "Malta Sürgünlerinin Yurda Dönüşü", Atatürk Üniversitesi, *Atatürk Dergisi*, C.III, S.4, Şubat 2010, s.68-70.

115 Şimşir, *Malta...*, s.356.

116 "Malta yolcuları: Malta'da mevkuf olup tahliyeleri takarrür eden 51 zatın (motelor) ve (krizantem) vapuruyla dün akşam İstanbul'a muvasalatlarına intizam edildiğini İstanbul gazeteleri yazıyorlar." *Hâkimiyeti Milliye*, 31 Ekim 1921, s1. Sürgünlerin mübadelesi ile ilgili olarak ayrıca bk. Selma Yel, "Malta Sürgünlerinin Mübadele Edilmesi", *Askeri Tarih Bülteni*, C.XVIII, S.35, Ağustos 1993, ss.220-237.

117 *Hâkimiyeti Milliye*, "Malta'daki vatandaşlarımıza dair" (25 Ekim 1921), 1.

118 Erik Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building, From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, (London: I. B. Tauris, 2010), s.106.

119 Tefik Mehmet Bey, Ahmet Tefik Bey, Cemal Bey, Ahmet Cevat Bey, Mazlum Bey, Hakkı İbrahim Bey, Süleyman Numan Paşa ve Tahir Bey. Bu kişiler İngiliz savaş esirlerine kötü davranmakla suçlanmış olup İngilizler onları iade etmemek için uzun süre çaba göstermişlerdir. Şimşir, *Malta...*, s.232.

120 Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı...*, s.143.

121 *Vakit*, (31 Ekim 1921), 1.

122 *Hâkimiyeti Milliye*, (21 Kasım 1921), 2.

123 Sürmeli, "Malta Sürgünlerinin...", s.72.

124 *İkdâm*, "Malta'daki vatandaşlarımız dün sabah geldiler" (31 Ekim 1921), 1.

125 *Vakit*, "Malta'daki vatandaşlarımız İnebolu'ya müteveccihen şehrimizden geçtiler" (31 Ekim 1921), 1.

126 25 Ekim 1921 tarihinde saat 17 civarında Malta'dan başlayıp 1 Kasım 1921 tarihinde İnebolu'da tüm sürgünlerin serbest

ler, Türklerin elinde bulunan tüm İngiliz tutsaklar serbest bırakılmadığı sürece tek bir Türk tutsağın bile serbest kalmayacağını söylemişlerdir.¹²⁷ Sürgünler burada yaklaşık bir gün, kötü hava koşulları altında ve antlaşmanın bozulmuş olup Malta'ya geri gönderilme korkusu yaşatılarak bekletilmişlerdir.¹²⁸ Nihayetinde anlaşma sağlanmış,¹²⁹ tüm sürgünler 1 Kasım 1921 tarihinde İnebolu limanında serbest bırakılarak vatan toprağına kavuşmuşlardır.¹³⁰ İngilizler tarafından Malta'dan İnebolu'ya 59 kişi getirilmiştir. Bunlardan 11 kişi İstanbul'a¹³¹ aynı gemiyle geri dönerek öncelikle ailelerini görmeyi tercih etmiş, Zülfü Bey'in de aralarında bulunduğu 48¹³² kişiye İnebolu'da kalarak oradan Anadolu'ya geçmeye karar vermiştir. İngilizlerin teslim ettikleri 59 kişiye karşılık olarak Türkler 4 tutsağı İngilizlere vermişlerdir.¹³³ Zülfü Bey, Malta sürgününden kurtularak yurda döndüğünü, BMM'ye 1 Kasım 1921 tarihinde, minnet ve şükran duyguları içerisinde¹³⁴ yazmış olduğu bir telgraf ile duyurmuş,¹³⁵ yaşamının bundan sonraki evresinde ülkenin bağımsızlığı ve inşası için önemli görevler üstlenenlerden¹³⁶ biri olmuştur.

bırakılmalarıyla son bulan yolculukla ilgili bk. Rauf Orbay, *Rauf Orbay'ın Hatıraları (1914-1945)*, Yayına Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, (İstanbul: Temel Yayınları, 2005), ss.280-286.

127 *Peyam-ı Sabah*, "Malta mevkuflarının mübadelesi" (2 Kasım 1921), 2.

128 Ahmet Emin Yalman, "Vatana Avdet", *Vakit*, 4 Kasım 1921, 1.

129 Ayrıca bkz.bk. Sürmeli, "Malta Sürgünlerinin...", ss.65-89.

130 *Hâkimiyet-i Milliye*, "Hükümetimizin himmet ve gayretiyle vatanlarına kavuşmaya muvaffak olan yolcularımıza beyanı hoşamedi ederiz." (2 Kasım 1921), 2.

131 Bu kişilerin tam listesi için bk. *Vakit*, "Malta mevkuflarının macerası hitam buldu" (4 Kasım 1921), 1.

132 Bu kişilerin tam listesi için bk. *Vakit*, "Malta'daki vatandaşlarımız İnebolu'ya müteveccihen şehrimizden geçtiler" (31 Ekim 1921), 1.

133 Rawlinson, *Adventures...*, s.276. Ayrıca İngilizlere Zonguldak'ta teslim edilmiş olan on sekiz kişi de aslen Maltalı olup Zonguldak kömür madeninde çalışan işçiler idi. İnebolu'dan İstanbul'a giden iki İngiliz vapurunun yolculuğu ve İstanbul'a indirilen sürgünler için bk. *Vakit*, "Malta mevkuflarının macerası hitam buldu" (4 Kasım 1921), 1-2.

134 *Hâkimiyet-i Milliye*, (4 Kasım 1921), 1.

135 "Büyük Millet Meclisi Reisi ve Başkumandan Gazi Mustafa Kemal Paşa hazretlerine. Avni hakla mübarek vatana kavuştuk. Kudreti bâhiraneleriyle şanlı zaferler ihraz eden kahraman ordunun ve muhterem kumandanın mütevali muvaffakiyetlerine ve mukaddes vatanın halası namına milletin refah ve saadetine duacıyız. Ankara'ya müttehii hareket olduğumuzu arz ile tazimatımızın lütfen kabul buyurulmasını istirham eyeriz. Miralay Şevket ve Diyarbakır Mebusu Zülfü. İnebolu, 1 Teşrinisani 1337" TBMMZC, 1. Dönem, 14. Cilt, 104. Birleşim, s.52.

136 Binnur Kurt, *Malta Sürgünleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 154.

SONUÇ

Zülfü Bey, kendisine yöneltilen suçlamalar hiçbir zaman kanıtlanamadığı halde ömrünün bir kısmını yurdundan uzakta sürgünde geçirmek zorunda bırakılmış, bu yüzden Türkiye'nin varlık savaşına dönüşen Millî Mücadele döneminin önemli bir kısmında yer alamamıştır. Bu sürgünün Zülfü Bey'e ve milletvekili olduğu Diyarbakır ve çevresine maliyetinin ağır olduğu söylenebilir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Diyarbakır ve çevresini dolaşarak halkın orduya büyük oranda destek vermesini sağlamış olan Zülfü Bey, şüphesiz ki Kurtuluş Savaşı için de elinden gelen çabayı gösterecekti. Anlaşıldığı kadarıyla uzun yıllardan beri milletvekilliği yapmakta olan Zülfü Bey'in, bölgede tanınan ve güvenilen bir siyaset adamı olması sürgüne gönderilmesine yol açan temel nedenlerdendi. Bu durum İngilizlerin Zülfü Bey ve benzer nitelikteki yurtsever kişileri tehlikeli bulduklarını açıkça ortaya koymuştur. Kendisinin de ifade ettiği gibi, Zülfü Bey, sürgün yıllarını oldukça zor şartlar altında geçirmiş ve İngilizlerin sürgünlere yönelik tutumunu incitici, insan onuruna aykırı bulmuştur. Sürgünde bulunduğu süre boyunca üzgün ve umutsuz olduğu belirtilmekle birlikte Zülfü Bey'in, sürgün hayatını boş geçirmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Bir yandan yabancı dil öğrenmeye çalışırken diğer yandan sürekli olarak İngiliz makamlarına protesto telgrafları çekmiş ve içinde bulunduğu ortamı görünür kılarak tarihe not düşmüştür.

Özgürlüğüne kavuşup yurda döndükten sonra Zülfü Bey'in, ülkenin kuruluş ve kurtuluş sürecinde önemli yeri olmuştur. Diyarbakır ve çevresini gezerek halkın Millî Mücadele sürecine destek vermesini sağlamış olan Zülfü Bey, bu çalışmalarından dolayı TBMM tarafından Kırmızı-Yeşil şeritli İstiklal Madalyası ile ödüllendirilmiştir. Zülfü Bey, Mebusan Meclisi ve TBMM'deki çalışmalarından dolayı Diyarbakır halkı tarafından sevilen ve her dönem desteklenen bir siyasi figür olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş belgesi olan Lozan Antlaşması görüşmelerinde bulunmak üzere oluşturulan heyette danışman olarak görev yapmış, Üçüncü dönem dışında yaşamının sonuna kadar Diyarbakır milletvekili olarak TBMM'de görev almıştır. Milletvekilliği boyunca Diyarbakır'la ilgili birçok konuyu gündeme getirmiş, özellikle Ergani'deki maden ocağının işletilmesi ve Diyarbakır'a demiryolu hattının ulaştırılması konularında etkili faaliyetlerde bulunmuştur. Zülfü Bey, milletvekiliyken Diyarbakır'da geçirdiği ani bir rahatsızlık sonucu vefat etmiştir. Mezarı Diyarbakır'daki Mardinkapı Mezarlığı'nda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Ahmet, *Mütareke ve Sürgün Hatıraları*. Yayına Haz. Ertan Eğribel – Ufuk Özcan. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2010.
- Ahmet Emin Yalman, “Vatana Avdet”, *Vakit*, 4 Kasım 1921, s.1.
- Rıdvan Akın, “İttihat ve Terakki Hükümetlerinin Divan-ı Harb-i Örfi’de Yargılanması ve Malta Sürgünleri (1918-1921)”, *Doç. Dr. Melike Batur Yamaner’in Anısına Armağan Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2014/1, s.73.
- Alemdar*, “Tevkifat yoktur” (16 Ocak 1919), 2.
- Arif, Mehmed. *Anadolu İnkılabı, Mücadehatı Milliye Hatıratı 1335-1339 (1919-1923)*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1340 (1924).
- Feridun Ata, “Divan-ı Harb-i Örfi Mahkemelerinde Ermeni Tehciri Yargılamaları”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyet Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, 2014, s.310-321.
- Beysanoğlu, Şevket. *Yeni Türkiye'nin Manevi Mimarı, Ziya Gökalp*. Ankara: Ziya Gökalp Derneği, 2002.
- Bleda, Mithat Şükrü. *İmparatorluğun Çöküşü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Ekleri [DH. İ. UM. EK]*. 118 / 15 / 5 – 1. 13 Cemaziyelevvel 1338 (3 Şubat 1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Ekleri [DH. İ. UM. EK]*. 117 / 80 – 3. 7 Cemaziyelevvel 1338 (28 Ocak 1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4552 / 341352- 2. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4552/341352 – 1. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4552/341352 – 3. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye [DH. İ. UM]*. 117 / 94 - 2. 10 Cemaziyelevvel 1338 (31 Ocak 1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye [DH. İ. UM]*. 118 / 15 - 1. 13 Cemaziyelevvel 1338 (3 Şubat 1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Ekleri [DH. İ. UM. EK]*. 118 / 15 – 2,3. 13 Cemaziyelevvel 1338 (3 Şubat 1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH. ŞFR]*. 00611/00036-001. 19 Mart 1335 (19 Mart 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4551-341309 / 2. 15 Rebiülahir 1337 (18 Ocak 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Dahiliye Kalem-i Mahsus Evrakı [DH. KMS]*. 43/10-4. 17 Rebiülevvel 1335 (11 Ocak 1917).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*. 214-26. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4551-341309 / 3. 15 Rebiülahir 1337 (18 Ocak 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4552 / 341352 – 3. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Bâbî Âli Evrak Odası [BEO]*. 4552/341352 – 1. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Ekleri [DH. İ. UM. EK]*. 114-104 / 1-2. 16 Safer 1338 (10 Kasım 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye Ekleri [DH. İ. UM. EK]*. 114 / 89 – 1. 14 Safer 1338 (8 Kasım 1919).
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*. 214.-26. 19 Rebiülahir 1337 (22 Ocak 1919).
- Bozkurt, Abdurrahman. *İtilaf Devletlerinin İstanbul'da İşgal Yönetimi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bruinessen, Martin Van. *Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books, 1992.
- Criss, Bilge. *İşgal Altında İstanbul*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Dalezou, Eleftheria. *Britain and the Greek-Turkish War and Settlement of 1919-1923: The Pursuit of Security by 'Proxy' in Western Asia Minor*. Doktora Tezi, Glasgow: Glasgow Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Davison, Roderic H. *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923, The Impact of the West*. Texas: University of Texas Press, 1990.
- Edib, Halide. *Turkey Faces West, a Turkish View of Recent Changes and Their Origin*. New Haven: Yale University Press, 1930.
- Ford, Roger. *Eden to Armageddon, World War I in the Middle East*. New York: Pegasus Books, 2010.
- Goloğlu, Mahmut. *Millî Mücadele Tarihi – II, Sivas Kongresi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
- Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*. İstanbul: Işıl Matbaası, 1956.
- Gürkan, Uluç. *Malta Yargılaması: Özgün İngiliz Belgeleriyle*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Hâkimiyet-i Milliye*, (2 Kasım 1921), 2.
- Hâkimiyet-i Milliye*, (21 Kasım 1921), 2.
- Hâkimiyet-i Milliye*, (25 Ekim 1921), 1.
- Hâkimiyet-i Milliye*, (31 Ekim 1921), 1.
- Hâkimiyet-i Milliye*, (4 Kasım 1921), 1.

- Hilal-i Ahmer*, (9 Haziran 1921), 2.
- İkdâm*, (16 Şubat 1919), 2.
- İkdâm*, (18 Ocak 1919), 2.
- İkdâm*, (19 Ocak 1919), 1.
- İkdâm*, (20 Ocak 1919), 2.
- İkdâm*, (23 Ocak 1919), 2.
- İkdâm*, (26 Şubat 1919), 2.
- İkdâm*, (3 Şubat 1919), 1.
- İkdâm*, (31 Ocak 1919), 2.
- İkdâm*, (6 Şubat 1919), 2.
- İkdâm*, “Bugün ilk muhakeme” (5 Şubat 1919), 2.
- İkdâm*, “General Allenby şehrimizde” (8 Şubat 1919), 2.
- İkdâm*, “Malta’daki vatandaşlarımız dün sabah geldiler” (31 Ekim 1921), 1.
- İkdâm*, “Tehcir Meselesi” (16 Ocak 1919), 1.
- Jaeschke, Gotthard. *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri I*. çev. Cemal Köprülü, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2001.
- Kandemir, Feridun. “Malta Yaranı”, *Resimli Tarih Mecmuası*, C.V, S.59, İstanbul 1954.
- Kandemir, Feridun. *Hatıraları ve Söyleyemedikleri ile Rauf Orbay*. İstanbul: Sinan Matbaası, 1965.
- Kocahanoğlu, Osman Selim. *İttihat- Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması: Meclis-i Mebusan Tahkikatı, Teşkilat-ı Mahsusa, Ermeni Tehcirinin İçyüzü, Divan-ı Harb-i Örfî Muhakemesi*. İstanbul: Temel Yayınları, 1998.
- Kurt, Binnur. *Malta Sürgünleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Memleket*, “Mevkuf İttihad Erkanı” (17 Şubat 1919), 2.
- Menteşe, Halil. *Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Mentese'nin Anıları*. Yay. Haz. İsmail Arar. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.
- MMZC, 3. Dönem, 5. İçtima Senesi, 3. Cilt, 11. Birleşim, s.103.
- MMZC, 3. Dönem, 5. İçtima Senesi, 3. Cilt, 11. Birleşim, s.112.
- MMZC, 3. Dönem, 5. İçtima Senesi, 3. Cilt, 11. Birleşim, s.113.
- MMZC, 4. Dönem, 1. İçtima Senesi, 1. Cilt, 12. Birleşim, s.177.
- MMZC, 4. Dönem, 1. İçtima Senesi, 1. Cilt, 21. Birleşim, s.428.
- National Archives, CAB-24-109-52/244.
- National Archives, CAB-24-109-52/249
- National Archives, CAB-24-110-70/356.
- National Archives, CAB-24-110-70/357
- Okyar, Fethi. *İki Gözüm Galibem, Malta Sürgününden Mektuplar*. Ed. Pınar Güven. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.
- Orbay, Rauf. *Rauf Orbay'ın Hatıraları (1914-1945)*. Yay. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu. İstanbul: Temel Yayınları, 2005.
- Özoğlu, Hakan. *From Caliphate to Secular State; Power Struggle in the Early Turkish Republic*. California: Praeger, 2011.
- Peyam-ı Sabah*, “Malta mevkuflarının mübadelesi” (2 Kasım 1921), 2.
- Rawlinson, Alfred. *Adventures in the Near East 1918-1922*. London: Andrew Melrose, 1923.
- Sabah*, “Zülfü Efendi Divan-ı Harpte” (17 Ocak 1919), 2.
- Sabah*, “Zülfü Efendi'nin Tevkifi” (16 Ocak 1919), 1.
- Sabah*, “Zülfü ve Feyzi Efendilerin Tevkifi” (19 Ocak 1919), 2.
- Sabis, Ali İhsan. *Harp Hatıralarım, İstiklâl Harbi ve Gizli Cihetleri*. C.5, İstanbul: Nehir Yayınları, 1993.
- Selek, Sabahattin. *Anadolu İhtilali*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1987.
- Söz, “Divan-ı Harb'te isticvaplar” (17 Ocak 1919), 1.
- Söz, 18 Ocak 1919, s.1.
- Sürmeli, Serpil. “Malta Sürgünlerinin Yurda Dönüşü”, Atatürk Üniversitesi, *Atatürk Dergisi*. C.III, S.4, Şubat 2010, ss.65-89.
- Şark*, 30 Ağustos 1908, s.4.

- Şimşir, Bilal N. *Malta Sürgünleri*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1985.
- Taşkıran, Cemalettin. *Ana Ben Ölmedim, I. Dünya Savaşı'nda Türk Esirleri*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
- TBMMZC, 1. Dönem, 10. Cilt, 25. Birleşim, s.78.
- TBMMZC, 1. Dönem, 10. Cilt, 37. Birleşim, s.329.
- TBMMZC, 1. Dönem, 14. Cilt, 104. Birleşim, s.52.
- TBMMZC, 1. Dönem, 14. Cilt, 111. Birleşim, s.217.
- TBMMZC, 1. Dönem, 14. Cilt, 111. Birleşim, s.219.
- TBMMZC, 1. Dönem, 3. Cilt, 44. Birleşim, s.109.
- TBMMZC, 1. Dönem, 3. Cilt, 44. Birleşim, s.110.
- TBMMZC, 1. Dönem, 3. Cilt, 44. Birleşim, s.111.
- TBMMZC, 1. Dönem, 5. Cilt, 92. Birleşim, s.232.
- TBMMZC, 1. Dönem, 7. Cilt, 120. Birleşim, s.516-522.
- TBMMZC, 1. Dönem, 7. Cilt, 121. Birleşim, s.3.
- Tercüman-ı Hakikat*, (16 Kasım 1921), 1.
- Tevetoğlu, Fethi. *Millî Mücadele Yıllarındaki Kuruluşlar*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- The Guardian*, “The Turks’ Point of View” (May 23, 1921), 6.
- Toynbee, Arnold Joseph. *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu I*. çev. Kasım Yargıcı, İstanbul: Çağdaş Matbaacılık, 1999.
- Turan, Şerafettin. *Türk Devrim Tarihi II, Ulusal Direnişten Türkiye Cumhuriyeti'ne*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1998.
- Türkgeldi, Ali Fuat. *Görüp İştiklerim*. Ankara: TTK Basımevi, 1949, s.207.
- Uludağ, Mekki. “Diyarbakır Milletvekili Pirinççizade Feyzi Bey Yaşamı ve Faaliyetleri”. *Mukaddime* 13/2 (Kasım 2022), 315-339. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.1160562>
- Vakit*, (17 Ocak 1920), 3.
- Vakit*, (18 Ocak 1920), 1.
- Vakit*, (19 Ocak 1919), 2.
- Vakit*, (2 Şubat 1919), 1.
- Vakit*, (20 Ocak 1919), 1
- Vakit*, (3 Haziran 1919), 2.
- Vakit*, (31 Ekim 1921), 1.
- Vakit*, “Malta Menfileri” (22 Eylül 1919), 2.
- Vakit*, “Malta mevkuflarının macerası hitam buldu” (4 Kasım 1921), 1.
- Vakit*, “Malta’daki vatandaşlarımız İnebolu’ya müteveccihen şehrimizden geçtiler” (31 Ekim 1921), 1.
- Vakit*, “Malta’ya sevk edilenler” (3 Haziran 1919), 2.
- Vakit*, “Mevkuflar Bekir Ağa Bölüğü’ne Nakledilecekler” (4 Şubat 1919), 2.
- Vakit*, “Mevkufların Nakli” (29 Mayıs 1919), 2.
- Vakit*, “Pariste müzakerat devam ediyor” (17 Ocak 1919), 1.
- Vakit*, “Suriye’ye vapur gidiyor” (22 Şubat 1919), 2.
- Vakit*, “Vatana Avdet” (4 Kasım 1921), 1.
- Yalçın, Hüseyin Cahit. *Siyasal Anılar*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Yalman, Ahmed Emin. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim I (1888 – 1922)*. Yay. Haz. Erol Şadi Erdinç. İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş. 1997.
- Yatak, Süleyman. “Malta Sürgünlerinin Maaşları Meselesi”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, C.V, S.59, Kasım 1993, ss.48-61.
- Yeghiayan, Vartkes. *Malta Belgeleri, İngiltere Dışişleri Bakanlığı “Türk Savaş Suçluları” Dosyası*. çev. Jülide Değirmenciler, İstanbul: Belge Yayınları, 2007.
- Yel, Selma. “Malta Sürgünlerinin Mübadele Edilmesi”, *Askeri Tarih Bülteni*, C.XVIII, S.35, Ağustos 1993, ss.220-237.
- Zürcher, Erik Jan. *The Young Turk Legacy and Nation Building, From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey*. London: I. B. Tauris, 2010.

EXTENDED ABSTRACT

Zülfü Bey was born in Diyarbakır in 1877. After completing his primary, secondary and high school education in Diyarbakır, he worked in various public service offices. Zülfü Bey, who was a candidate for the mayor of Diyarbakır in the 1909 elections, lost the election but was elected to the Provincial General Assembly. As a result of the 1912 elections held while he was the Deputy Chairman of the Provincial General Assembly, Zülfü Bey was elected as a deputy of Diyarbakır from the list of the Committee of Union and Progress. Except for the Third Term, he served in the Grand National Assembly of Turkey as a deputy of Diyarbakır in every term until his death in 1940. As a Diyarbakır deputy, Zülfü Bey performed the duties assigned to him when he was in Diyarbakır and Istanbul and took care to act in accordance with the laws. Despite this, he was detained and arrested on the grounds of his official activities during his arrest. Although it was stated that he was arrested for taking part in the Armenian Issue, the research determined that Zülfü Bey had nothing to do with that issue. Neither before nor after his arrest, Zülfü Bey's relationship with the Armenian issue could not be determined. As understood from the research, the arrest of Zülfü Bey was related to his work to support the Ottoman Empire. During the First World War, Zülfü Bey wandered the towns and villages around Diyarbakır, while trying to provide support from the people to the Ottoman army, on the other hand, he carried out activities in order to organize resistance against the British. These efforts of Zülfü Bey gave important results and a significant part of the people, including the Milli Tribe, supported the army. As a matter of fact, Zülfü Bey was rewarded by the Ottoman Empire for these works. It is certain that the British, who were operating in the region through their officers and intelligence personnel, were aware of these works of Zülfü Bey. Therefore, it can be said that the main reason for Zülfü Bey's arrest by the Ottoman Empire at the request of the British was his activities in the region.

Zülfü Bey was arrested and interrogated by the Ottoman government's decision upon the British officers' request in Istanbul. Zülfü Bey, whose first interrogation lasted for three days, was found to be innocent and it was decided to release him. However, since Zülfü Bey was arrested at the request of the British, the Ottoman Empire did not dare to release Zülfü Bey without consulting the British. Since the British authorities expressed their opinion that Zülfü Bey should not be released, it was decided to continue the detention of Zülfü Bey. After a while, the British intervened in the judicial process of the Ottoman Empire with various excuses and the claim that Zülfü Bey's interrogation was insufficient. The aim was to prevent some Ottoman statesmen and officers from joining the National Liberation Movement initiated by Mustafa Kemal Pasha by passing from Istanbul to Ankara. For this reason, statesmen, officers and administrators who were worried that they would join the national movement were arrested and exiled to various places abroad for interrogations. By removing these influential people from the country, the British prevented them from participating in the National Struggle period. However, this attitude of the British led to the strengthening of the national reaction. Zülfü Bey, one of the deputies exiled abroad, was taken into custody on January 15, 1919, and then arrested. He was imprisoned in the Istanbul Police General Directorate prison for a month and in the Bekir Ağa Squadron for a week. The British exiled Zülfü Bey on February 21, 1919, first to the Seydibeşir Prison Camp in Alexandria, Egypt, and then to the Island of Malta on July 23, 1919. Zülfü Bey lived abroad for a total of two years, eight months and ten days.

Although the accusations against him could never be proven, Zülfü Bey was forced to spend a part of his life in exile away from his homeland, so he could not take part in a significant part of the National Struggle period, which turned into a war of existence in Turkey. It can be said that the cost of this exile was heavy on Zülfü Bey and Diyarbakır and its surroundings, where he was a member of parliament. During the First World War, Zülfü Bey, who travelled around Diyarbakır and its surroundings and ensured that the people gave great support to the army, would undoubtedly do his best for the War of Independence. As it turns out, the fact that Zülfü Bey, who had been a member of parliament for many years, was a well-known and trusted politician in the region, was one of the main reasons that led to his exile. This situation clearly showed that the British found Zülfü Bey and similar patriotic people dangerous. As he stated, Zülfü Bey spent his exile years under very difficult conditions and found the British attitude towards the exiles offensive and contrary to human dignity. Although it was stated that he was sad and hopeless during his exile, it is understood that

Zülfü Bey did not spend his exile life in vain. While trying to learn a foreign language, he constantly sent protest telegrams to the British authorities and made a note of history by making his environment visible.

After gaining his freedom and returning home, Zülfü Bey played an important role in the establishment and liberation process of the country. Zülfü Bey, who visited Diyarbakır and its environs and convinced the people to support the National Struggle process, was awarded the Red-Green Striped Medal of Independence by the Grand National Assembly of Turkey for his efforts. Zülfü Bey has been a political figure loved by the people of Diyarbakır and supported at all times due to his work in the Parliament and the Grand National Assembly of Turkey. He served as a consultant in the delegation formed to negotiate the Treaty of Lausanne, the document of the foundation of the Republic of Turkey, and served as a deputy of Diyarbakır until the end of his life, except for the third term. He brought up many issues related to Diyarbakır during his parliamentary term, especially the operation of the mine in Ergani and the transportation of the railway line to Diyarbakır. Zülfü Bey passed away as a result of a sudden illness in Diyarbakır while he was a deputy. His grave is in the Mardinkapi Cemetery in Diyarbakır.

PRESBYTER JOHANNES (PRESTER JOHN) EFSANESİ'Nİ JACQUES DE VITRY'İN MART 1217 TARİHLİ MEKTUBU VE V. HAÇLI SEFERİ ÇERÇEVESİNDE OKUMAK

Fatih DURGUN

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü,
fatih.durgun@medeniyet.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6620-2359>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 08/09/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 17/11/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1172490>

Bu çalışmayı "Üstün Başarılı Genç Bilim İnsanlarını Ödüllendirme Programı (GEBİP)" çerçevesinde destekleyen Türkiye Bilimler Akademisi'ne (TÜBA) teşekkür ederim.

Bu çalışmayı okuyarak değerli katkılar sunan Umut Var ve Eray Özer'e teşekkür ederim.

PRESBYTER JOHANNES (PRESTER JOHN) EFSANESİ'Nİ JACQUES DE VITRY'İN MART 1217 TARİHLİ MEKTUBU VE V. HAÇLI SEFERİ ÇERÇEVESİNDE OKUMAK

ÖZ

Bu çalışma, V. Haçlı Seferi'nin hemen öncesinde Presbyter Johannes Efsanesi'nin Batılılar tarafından nasıl alımlandığını, bu Sefer'in en önemli aktörlerinden olan Akka Piskoposu Jacques de Vitry'nin 1216 yılında göreve atanıp Akka'ya ulaştıktan sonra bölgedeki gelişmeler hakkında izlenimlerini aktarmak üzere Avrupa'ya gönderdiği Mart 1217 tarihli mektuptaki bilgiler ışığında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. 12. yüzyılın ortalarında Avrupa'da ortaya çıkan Presbyter Johannes Efsanesi, Hindistan'da yaşadığına inanılan gizemli Hristiyan bir kralın Doğu'dan gelerek Haçlılara yardım edeceği düşüncesi temelinde gelişmişti. V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik havası içinde Presbyter Johannes'in Doğu'dan, Kutsal-Roma İmparatoru II. Friedrich'in de Batı'dan gelerek Müslümanları yeneceği ve İsa'nın yeryüzüne ikinci gelişinden önce Hristiyanların Kudüs'e hâkim olacakları inancı çok güçlü hale gelmişti. Bu bağlamda, Presbyter Johannes'e iki kez atıf yapan Vitry'nin bu mektubu, Avrupa'da o güne kadar Nesturi olduğuna inanılan Presbyter Johannes'i "Yakubi" olarak tanımlayan ve bir anlamda onu Etiyopya ile ilişkilendiren ilk yazılı kaynak olması dolayısıyla da çok önemlidir. Bu makale, Vitry'nin mektubu temelinde Presbyter Johannes Efsanesi'ni V. Haçlı Seferi ideolojisi ve apokaliptik beklentiler çerçevesinde okumayı hedefleyerek Vitry'nin mektubunun V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik ideolojisini besleyen bir dinî ve siyasi araç olduğunu ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Presbyter Johannes (Prester John), Jacques de Vitry, V. Haçlı Seferi, Etiyopya, Apokaliptik Düşünce.

READING THE PRESTER JOHN LEGEND WITHIN THE SCOPE OF JACQUES DE VITRY'S MARCH 1217 DATED LETTER AND THE FIFTH CRUSADE

ABSTRACT

This study focuses on the reception of Prester John Legend just before the Fifth Crusade, in the light of the information available in March 1217 dated letter of French clergyman and preacher Jacques de Vitry. Vitry was one of the leading actors of the Fifth Crusade and appointed bishop of Acre in 1216. After his arrival, he sent this letter to his friends for conveying his first impressions about the region and it includes direct references to Prester John. Prester John Legend emerged in twelfth-century Europe and developed upon the ground that a mysterious Christian king who was believed to live in India by the Europeans would come from the East to help the Crusaders. In the apocalyptic atmosphere of the Fifth Crusade, it was strongly believed that Presbyter Johannes from the East, and Holy-Roman Emperor Friedrich II from the West would come to the aid of Crusaders in their war against the Muslims. The result would be the Christian domination of Jerusalem before the Second Coming of Jesus Christ. Within this context, this letter in which Jacques de Vitry referred to Prester John twice is quite important since it is the first written source identifying Prester John as a "Jacobite" in a sense associating him with Ethiopia in contrast to the settled belief about his Nestorian identity in Europe at that time. By reading this letter around the ideological premises and apocalyptic expectations of the Crusaders just before and during the Fifth Crusade, this article reveals that it is a religious and political tool of apocalyptic ideology of this Crusade together with its references to Prester John.

Keywords: Prester John, Jacques de Vitry, Fifth Crusade, Ethiopia, Apocalyptic Thought.

GİRİŞ

Askerî olarak 1217 yılının yaz aylarında Haçlı ordularının Kudüs'ü Müslümanlardan daha kolay şekilde almak için öncelikli olarak Mısır'da hakimiyet kurmak amacıyla harekete geçmesiyle başlayıp Kasım 1219'da Haçlılarca zapt edilen Dimyat'ın 8 Eylül 1221 tarihinde Eyyubi Sultanı el-Melikü'l-Kâmil (ö. 1238) tarafından nihai olarak geri alınmasıyla son bulan V. Haçlı Seferi¹ (1217-1221)'nin Haçlılar açısından başarısızlığa uğraması askerî ve siyasi yönlerinin dışında Ortaçağ zihniyet ve din tarihi bağlamında da farklı bir değerlendirme gerektirmektedir.² Şöyle ki, V. Haçlı Seferi Haçlıların Doğu'da (Hindistan coğrafyasında) yaşadığına inanılan Presbyter Johannes adlı Hristiyan bir kralın ordularıyla gelerek Müslümanlara karşı Haçlılara yardım etmek üzere olduğuna ilişkin aslında 12. yüzyılda II. Haçlı Seferi (1147-1149)'nin hemen öncesinde Avrupa'da ortaya çıkan efsanenin yeniden fakat farklı bir şekilde üretilmesi ve Presbyter Johannes Efsanesi'nin Cengiz Han (ö.1227) ve dolayısıyla da Moğollarla ilişkilendirilmesi suretiyle V. Haçlı Seferi'nin ardındaki motivasyona global bir nitelik kazandırmasıyla oldukça istisnai bir karaktere sahiptir.³ Öyle ki Moğolların İslam coğrafyasındaki ilerleyişlerini kulaktan dolma bilgilerle Presbyter Johannes'in önderlik ettiği Hristiyan ordularının Müslümanlara karşı elde ettikleri galibiyetler olarak tasavvur eden Haçlılar, başta onları yönlendiren Papa III. Honorius⁴ (ö.1227) olmak üzere, Presbyter Johannes ve komutasındaki Hristiyan ordusunun kendilerine yardıma geleceklerine kesin olarak inanmışlardı. Bu inanç öylesine güçlüydü ki, İsa'nın yeryüzüne ikinci defa gelişinin an meselesi olduğu ve bu olay vuku bulmadan önce Doğu'dan Presbyter Johannes'in ve Batı'dan da Kutsal Roma İmparatoru II. Friedrich (ö.1250)'in askerî desteğiyle Müslümanların mağlubiyete uğratılıp kutsal toprakların bütünüyle Hristiyanların hakimiyeti altına alınacağına dair apokaliptik bir boyut da kazanmıştı. Presbyter Johannes'in ordusunun gelmesini apokaliptik bir ümitle bekleyen Kardinal Pelagius (ö.1230) önderliğindeki Haçlılar, önce bir süre siyasi

1 V. Haçlı Seferi'nin uluslararası Haçlı Seferi tarih yazıcılığı içindeki yeri konusunda çok yararlı değerlendirmeler içeren bir çalışma olan Jan Vandeburie'nin "The Historiography of the Fifth Crusade", ed. E. J. Mylod, vd. *The Fifth Crusade in Context: The Crusading Movement in the Early Thirteenth Century*, (London: Routledge, 2017) 5-12'de V. Haçlı Seferi'nin siyasi tarihin kapsamıyla sınırlandırıldığı, Papalık öncülüğünde bir girişim olmasına rağmen dinî boyutunun kısmen ihmal edildiği, konuya ilişkin akademik araştırmaların daha ziyade Sefer'in önde gelen isimleri üzerinden şekillendiğine dikkat çekmektedir. Işın Demirkent'in *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997) başlıklı eserinin 183-194, Christopher Tyerman'ın *God's War: A New History of the Crusades* (London: Penguin Books, 2007) 606-649. kısımlarının yanı sıra James M. Powell, *Anatomy of a Crusade, 1213-1221*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), Joseph P. Donovan, *Pelagius and the Fifth Crusade*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950). Steven Runciman, *A History of the Crusades: The Kingdom of Acre and the Later Crusades, Vol: III* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 132-170. Hermann Hoogeweg, "Der Kreuzzug von Damiette, 1218-1221", *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 8 (1887), 188-218., ve Thomas C. Van Cleve, "The Fifth Crusade", *A History of the Crusade Vol. II: The Later Crusades 1189-1311*, ed. Kenneth M. Setton vd. (Madison: University of Pennsylvania Press, 1969) 377-428. Jean Richard, *The Crusades: c.1071- c. 1291*, çev. Jean Birrell (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 295-307. gibi çalışmalar V. Haçlı Seferi'nin en temel araştırma kaynakları olarak zikredilebilir.

2 V. Haçlı Seferi'nin başlaması Nisan 1213 tarihinde Papa III. Innocentius'un *Quia Maior* ismiyle bilinen Haçlı Seferi çağrısına kadar geri götürülebilir.

3 Presbyter Johannes Efsanesi'nin ortaya çıkışı ve Moğollarla ilişkilendirilmesi üzerine literatür oldukça geniştir. Bazı örnekler vermek gerekirse: Friedrich Zarncke, "Der Priester Johannes, Erste Abhandlung", *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gessellschaft der Wissenschaften* (Leipzig: Siebenter Band, 1879) 831- 1030, Igor de Rachewiltz, *Prester John and Europe's Discovery of East Asia* (Canberra: Australian National University Press, 1972) *Prester John, the Mongols and the Lost Ten Tribes*, ed. Charles F. Beckingham - Bernard Hamilton, (Aldershot: Variorum, 1996) Lev Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John*, translated by R.E.F. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) Denise Aigle, *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, Leiden: Brill, 2014, 41-65. Ahmed Mohamed Sheir, "From a Christian Saviour to a Mongol Ruler: The Influence of Prester John's Glamour on the Muslim-Crusader Conflict in the Levant, 1140s-1250s", *RiMe*, 3 (2018) 27-43. Presbyter Johannes Efsanesi'ni global tarihin bir parçası olarak okumak gerektiği konusunda öneriler içeren çalışmalar da mevcuttur. Keagan Brewer, *Prester John: The Legend and its Sources*, (New York: Routledge, 2016) Christopher Taylor, "Global Circulation as Christian Enclosure: Legend, Empire and the Nomadic Prester John", *Literatur Compass*, 11/7, 445-459. Fatih Durgun, "Batılıların Doğu Hakkındaki Tahayyüllerine Özgün Bir Örnek Olarak Presbyter Johannes (Prester John) Efsanesinin Ortaya Çıkışı: 1165 Öncesi", *Akademik Hassasiyetler*, 7/14 (2020) 71-94. Ahmed M. A. Sheir, *The Prester John Between East and West During the Crusades: Entangled Eastern- Latin Mythical Legacies*, (Budapest: Trivent Publishing, 2022)

4 V. Haçlı Seferi'nin III. Honorius'un halefi olup 1216 yılında ölen Papa III. Innocentius tarafından planlandığını vurgulamak gerekir.

kargaşayla boğuşan Eyyübilere karşı harekete geçmeyerek, sonrasında da Nil Nehri'ndeki olası su taşkını-
nı hesap etmeyip büyük bir askerî strateji hatası yaparak 1221 yılının Temmuz ayında Kahire'ye ilerlediler.
Sonuç olarak, Kasım 1219'da Dimyat'ı ele geçirip avantajlı konuma geçen Haçlılar, 8 Eylül 1221'de Dim-
yat'ı tamamen terk etmek zorunda kalarak V. Haçlı Seferi'nde büyük bir mağlubiyete uğradılar.

Ne yazık ki siyasi, askerî ve diplomatik yönlerine ağırlık verilerek çalışılan modern V. Haçlı Seferi tarih
yazıcılığında, dönemin kaynaklarında fazlaca geçmesine ve Haçlıların mağlubiyetinde ciddi bir rol oyna-
masına rağmen Presbyter Johannes Efsanesi'nin önemine V. Haçlı Seferi'nin tali bir unsuru olarak kısmen
değinilmiştir.⁵ Haçlıların Presbyter Johannes Efsanesi'nin gerçekliğine inanmalarının Haçlı Seferi'nin ba-
şarısızlığa uğramasındaki büyük rolü son yıllarda Bernard Hamilton, Keagen Brewer, Christopher Tyer-
man, Andrew Kurt, Christopher Taylor, Adam Knobler ve Ahmed Mohamed Sheir gibi tarihçiler tarafından
gündeme getirilmiştir.⁶ Fakat bu çalışmalarda, Presbyter Johannes Efsanesi'nin V. Haçlı Seferi üzerindeki
etkisi bütüncül bir şekilde değerlendirilmesine rağmen Presbyter Johannes Efsanesi'ne gönderme yapan
temel kaynakların yazarları tarafından tekil olarak hangi bağlamlarda nasıl anlamlandırıldığı ikincil plana
itilmiştir. Halbuki Presbyter Johannes Efsanesi'nin V. Haçlı Seferi'nde ne kadar önemli olduğunu daha iyi
değerlendirebilmek için ilgili kayıtların bütüncül bir analizi kadar, her bir tekil kaynağı kaleme alan yazarın
Presbyter Johannes Efsanesi'nden ne anladığı ve neden ondan bahsettiği yazarın kendi kişisel hikayesi et-
rafında tarihyazımı açısından tartışılmalıdır. Böylesi bir yöntemi esas alan bu makalede, 1216 yılında Papa
III. Honorius tarafından Akka Piskoposluğu'na atanan Fransız din adamı Jacques de Vitry (ö. 1240)'ın
henüz V. Haçlı Seferi askerî olarak başlamadan birkaç ay önce 1217 yılının Mart ayında Avrupa'da yakın
iletişim halinde olduğu dostlarına bölgedeki ilk izlenimleri hakkında yazdığı mektuptaki Presbyter Johan-
nes'e ilişkin kayıtlar değerlendirilecektir. V. Haçlı Seferi sürecinde başta Papa III. Honorius olmak üzere,
Avrupa'da temas halinde olduğu kişilere bölgedeki gelişmeler hakkında bilgi veren birçok mektup yazan
Vitry'nin bu mektubu, Presbyter Johannes Efsanesi'ni Hindistan yerine Etiyopya ile örtük de olsa ilişkilen-
diren ilk veriyi içermesi dolayısıyla Presbyter Johannes Efsanesi'nin temel kaynakları arasında çok ayrı bir
yere sahiptir. Bu çerçevede, Jacques de Vitry'nin mektubunda Presbyter Johannes'e yaptığı göndermeler,
Akka Piskoposluğu görevine atanmasının nedenleri, V. Haçlı Seferi ideolojisi ve Etiyopya'nın o dönemdeki
Batılıların gözünde siyasi ve dinî açıdan nasıl bir imgeye sahip olduğu temaları etrafında değerlendirilecek
ve bu mektuptaki Presbyter Johannes göndermelerinin V. Haçlı Seferi sürecindeki apokaliptik havadan
beslendiği kadar onu beslemeye de yönelik ve siyasi bir araç olduğu ortaya konacaktır.

1. PRESBYTER JOHANNES EFSANESİ VE V. HAÇLI SEFERİ

Jacques de Vitry'nin mektubunda yer alan Presbyter Johannes'e ilişkin kayıtların tarihyazımı açısından
ne kadar önemli olduğunun anlaşılması ve mektubu bütünlük içinde değerlendirmeyi sağlam bir zemine
oturtmak amacıyla öncelikle Presbyter Johannes Efsanesi'nin V. Haçlı Seferi'nin siyasi ve askerî seyrini
nasıl etkilediğini görmek gerekir. 1217 yılının yaz aylarında Mısır'da konuşlanan Haçlılar, aralarındaki an-
laşmazlıklar ve siyasi liderlik mücadelesine rağmen 1219 yılının Kasım ayında Dimyat'ı ele geçirmeyi ba-
şarmışlardı. Kutsal Roma İmparatoru II. Friedrich'in söz verdiği üzere Haçlı Seferi'ne beraberindeki askerî
kuvvetle katılmasını bekleyen Haçlılar böylece Batı'dan *stupor mundi* (dünya harikası) lakabıyla bilinen
İmparator II. Friedrich'in gelişi ve Doğu'dan da efsanevi Hristiyan Kral Presbyter Johannes'in ilerleyişiyle

5 Örneğin, V. Haçlı Seferi'nin en temel araştırma eserlerinden *Anatomy of a Crusade*'de James M. Powell, Presbyter Johannes Efsanesi'ni dönemin ana kaynaklarında yer almasına rağmen göz ardı etmektedir. Yine diğer önemli araştırma eserleri arasında yer alan Steven Runciman'ın *A History of the Crusades*, Vol: III, 163'te ve Joseph P. Donovan'ın *Pelagius and the Fifth Crusade*, 73-75'te konu V. Haçlı Seferi'nin tali bir unsuru olarak değerlendirilmektedir.

6 Bernard Hamilton, "The Impact of Prester John on the Fifth Crusade", *The Fifth Crusade in Context*, ed. Mylod vd. içinde, 53-67. "Brewer, *Prester John*, 97. Tyerman, *God's War*, 640-643. Andrew Kurt, "The Search for Prester John, a Projected Crusade and the Eroding Prestige of Ethiopian Kings, c.1200-c.1540", *Journal of Medieval History*, 39/3, 297-320. Taylor, "Global Circulation as Christian Enclosure", 445-459. Adam Knobler, "The Power of Distance: The Transformation of European Perceptions of Self and Other, 1100-1600", *Medieval Encounters*, 19/4 (2013) 441-442. Sheir, "From a Christian Saviour to a Mongol Ruler", 27-43. Sheir, *The Prester John Between East and West*, 203-252'de V. Haçlı Seferi bağlamında Presbyter Johannes Efsanesi'nin önemine yer verilmekle birlikte, bu makalenin argümanı çerçevesinde Efsane'nin bizzat onun dolaşıma sokulmasına öncülük edenlerce nasıl ve hangi motivasyonlarla alımlandığı üzerinde yeterince durulmadığı görülebilir.

İsa'nın yeryüzüne ikinci gelişinden önce nihai Hristiyan zaferinin kazanılacağı ve bunun da kendi çabalarıyla gerçekleşeceğini düşünüyorlardı. Öyle ki, kendi iç karışıklıklarıyla boğuşan Müslümanları zayıf yakalamışken ellerine onları yenme fırsatı geçmesine rağmen Presbyter Johannes'in gelişini beklemeleri dolayısıyla askerî harekâtı yaklaşık altı ay ertelemişlerdi.⁷ Haçlılar arasında Presbyter Johannes Efsanesi merkezindeki bu beklentinin yoğunluğuna V. Haçlı Seferi'nin önemli aktörlerinden Paderbornlu Oliver (ö. 1227), 1220'lerde yazdığı *Historia Damiatina* adlı eserinde de işaret ediyordu. Oliver'e göre bölgedeki Müslüman emirler Kral Davud'un hızla ilerleyişi karşısında korkuya kapılmışlardı.⁸

Presbyter Johannes beklentisi Moğolların Müslümanlara karşı elde ettikleri galibiyetler ve işgal ettikleri yerleri yakıp yıkmalarıyla ilgili haberlerin Haçlılara ulaşmasıyla birlikte ciddi olarak artmıştı. 1220-1221 civarına tarihlendirilen, yazarı bilinmeyen ve muhtemelen Bağdat'ta bir Hristiyan tarafından Arapça yazılıp sonrasında Latinceye çevrilen *Relatio de Davide* başlıklı ve birbirinden ufak tefek farklılıklar içeren üç farklı versiyonu olan metnin başta Jacques de Vitry olmak üzere Haçlılar arasında dolaşıma girmesi de şüphesiz bu beklentinin yükselişinde ciddi bir rol oynamıştı. Cengiz Han'ın seferlerinden bahseden ve birçok bilgi karmaşası içeren bu metin, Cengiz Han'ı Presbyter Johannes'in soyundan gelen Davud isimli torunu olarak resmediyordu. Böylece Presbyter Johannes Efsanesi hem Moğollarla ilişkilendirilmesi hem de Presbyter Johannes'in torunu Kral Davud karakterinin yaratılmasıyla yeni bir boyut kazanmıştı. Bu bağlamda Paderbornlu Oliver *Historia Damiatina*'da ve bu makalenin merkezinde yer alan Jacques de Vitry ise 18 Nisan 1221 tarihinde III. Honorius ve Avusturya Dükü Leopold başta olmak üzere Avrupa'daki bazı kişilere gönderdiği bir mektupta *Relatio de Davide*'den, Kral Davud'un kazandığı birçok zaferin bilgisinin kendilerine geldiğinden ve bununla ilişkili olarak Presbyter Efsanesi temelinde oluşan apokaliptik beklentinin Haçlılar üzerinde yarattığı etkiden bahsediyorlardı. Hatta Jacques de Vitry, mektubunun sonuna *Relatio de Davide*'nin iki farklı versiyonunun Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerinin kopyalarını da koymuştu.⁹

Bir muamma ve gizem olan Presbyter Johannes karakteri etrafında oluşan endişe ve beklenti, V. Haçlı Seferi'nin Haçlılar açısından askerî, siyasi ve diplomatik başarısızlığı üzerinde belirleyici olacaktı. Halbuki özellikle V. Haçlı Seferi'nin başlarında Eyyubiler gerçekten de ciddi bir siyasi zafiyet içindeydiler. Babası el-Âdil'in 10 Eylül 1218 tarihindeki ölümünün ardından Eyyubi sultanı olan el-Melikü'l-Kâmil, Dimyat'ın kuşatılması esnasında kendisine yönelik bir suikast girişimini haber alarak bölgeden çekilmek durumunda kalmıştı.¹⁰ Ardından da Mısır'da kıtlığın baş göstermesi, el-Kâmil'in kardeşleri el-Muazzam ve el-Eşref karşısında iktidarını koruma gayreti ve özellikle kardeşlerinden el-Eşref'in, el-Kâmil'in yönetimi aleyhindeki faaliyetleri, Türkiye Selçukluları ile Eyyubiler arasındaki gerilim ve çatışma ile Doğu'daki Harzemşahlar ve Moğolların oluşturabileceği tehditler gibi faktörler, Eyyubileri birçok cephede mücadele

7 Brewer, *Prester John*, 97.

8 Oliver of Paderborn, "Historia Damiatina", Brewer, *Prester John* içinde 135-138. Presbyter Johannes Efsanesi dışında Oliver'in eserinde verdiği bilgiler için: Oliver of Paderborn, "The Capture of Damietta", translated with notes by Joseph J. Gavigan, *Christian Society and the Crusades, 1198-1229*, ed. Edward Peters (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971) 49-139.

9 Oliver of Paderborn, "Historia Damiatina", Brewer, *Prester John* içinde 135-138. "Relatio de Davide", Brewer, *Prester John* içinde, 106-121. Jacques de Vitry, *Epistola VII*, Brewer, *Prester John* içinde 125-135. Jean Richard, "The Relatio de Davide as a Source for Mongol History and the Legend of Prester John", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 139-158. Richard'ın bu çalışması *Relatio*'nun kapsamlı bir değerlendirmesini içerir. Ayrıca bkz. Sheir, "From a Christian Saviour to a Mongol Ruler", 27-43. Ayrıca bkz. dipnot 2.

10 El-Kâmil ve faaliyetleri hakkında Türkçe temel bazı çalışmalarda aydınlatıcı bilgilere örnek olarak Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 189-201, Ramazan Şeşen, "Eyyübiler Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987) 353- 373. M.Serdar Bekar, "El-Melik'ül Kâmil, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/68-70. Sebahattin Çelik, "Beşinci Haçlı Seferi (1217-1221) Esnasında Mısır Sultanı El-Kâmil'e Karşı Darbe Girişimi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28/1, 2018, 313-326. Runciman, *A History of the Crusades, Vol: III*, 157. El-Kâmil'e yönelik suikast hakkında dönemin tarihçisi İbnü'l-Esir (ö.1233) şöyle demektedir: "Bu yılın zilkade (1219 Ocak-Şubat) ayında el-Melikü'l-Kâmil b. Âdil kendisine bağlı emirlerden bir grubun bir araya gelerek kardeşi el-Faiz'i yerine Mısır hükümdarlığına getirmek istediklerini ve bu hususta planlar kurduklarını haber alınca Dimyat'tan ayrılmıştı. O, Dimyat'taki karargahını terk edip gidince Franklar buraya geçip anında Dimyat'ı karadan ve denizden kuşatarak şehri ele geçirmişlerdi." İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi, XII*. çev. Abdülkerim Özaydın, Bahar Yayınları, İstanbul, 1987, 311. Benzer şekilde 13. yüzyılda yaşamış Süryani tarihçi ve din adamı Abu'l-Farac (Bar Habraeus, ö.1286)'da Dimyat'ın Haçlılarca kuşatılması sırasında Kâmil'e karşı tertip edilen bu plandan bahsetmektedir. *Abu'l Farac Tarihi, Cilt II*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950) 499.

edebilme kabiliyetinden yoksun bırakmış ve el-Kâmil'i Haçlılarla barış yapmanın şartlarını aramaya zorlamıştı.¹¹ Hatta öyle ki, oldukça güç bir durumda kalan el-Kâmil Haçlılara, siyasi ve askerî açıdan oldukça önemli olan Dimyat karşılığında Kudüs'ü verme noktasına kadar gelmişti. Fakat Papa III. Honorius tarafından Sefer'e liderlik etmek üzere temsilci olarak atadığı Kardinal Pelagius'un önderliğindeki Haçlılar Müslümanlarla bir barış yapmaya yanaşmamışlardı.¹²

Kuşkusuz Pelagius'un böyle bir tutum takınmasının ardında sadece Presbyter Johannes'in ve İmparator II. Friedrich'in Haçlıların yardımına geleceğine dair inanç yoktu. 1219'un Kasım ayında Dimyat'ı ele geçiren Haçlıların 1220'de Kutsal Roma İmparatoru olarak taç giyen ve Haçlı Seferi'ne bizzat katılacağına dair söz veren II. Friedrich'in gelişini beklerken kendi aralarında anlaşmazlık içinde olmaları ve özellikle Papalık temsilcisi olarak Haçlıların liderliğini üstlenen Kardinal Pelagius'un başta Kudüs Latin Kralı Jean de Brienne (ö. 1237) olmak üzere bölgedeki Haçlılarla olan sürtüşmeleri, Haçlıları disiplinsiz ve bütünlükten yoksun hale getirmişti. Pelagius, ister dinî nedenlerle kendi konumunu ruhban olmayanlardan üstün görmesinden, ister kişisel ve dünyevi hırslarından kaynaklansın, karar alma süreçlerinde oldukça inatçı bir tavır benimsemişti. Haçlı Seferi'nin finansmanının ve ekonomik kaynaklarının yönetimi Pelagius'a kendi asıl misyonunun dışına çıkarak hareket edebileceği bir otorite sağlamıştı. Bunun yanında II. Friedrich'in yokluğunda Haçlılara liderlik edebilecek güçlü bir şahsiyetin yokluğu da Pelagius'un artan siyasi gücünü göstermektedir.¹³ Buna karşılık Haçlı askerlerinin arasında bir din adamının Haçlı Seferi'ne kumandanlık etmesinden duyulan rahatsızlık da vardı.¹⁴ Haçlılara bizzat Sefer'e katılarak öncü olması beklenen II. Friedrich'in ise kendisinin Sefer'e katılacağına dair Papa III. Honorius'a verdiği söze rağmen egemenliği altındaki topraklarda gücünü konsolide etmeye öncelik vermesinden ve Papalık ideolojisinin güdümünde hareket etmeye isteksiz olmasından dolayı Sefer'e katılmak üzere Mısır'a bir türlü gelmeyişi ve temsilci olarak 1221 yılının ilkbahar aylarında Bavyera Dükü Ludwig (ö. 1231) ve beraberinde bir askerî kuvvet¹⁵ göndermekle yetinmesi de Haçlı ordusu içindeki bölünmeyi derinleştirmekten başka bir işe yaramadı.

Netice itibariyle hem II. Friedrich'in Haçlı Seferi'ne katılmak üzere Mısır topraklarına gelmeyişi, hem de Doğu'daki efsanevi Hristiyan Kral Presbyter Johannes'in geleceğine ilişkin beklentinin boşa çıkmasıyla birlikte Haçlılar, Dimyat'ı ele geçirdikten sonra, siyasi zafiyet içinde bulunan Eyyubiler'e hemen saldırma fırsatını geri teperek kendileri açısından büyük bir askerî stratejik hataya düştüler. Haçlılar, ancak Doğu'da Moğolların Müslümanlara karşı elde ettikleri galibiyetleri Hristiyan Kral Presbyter Johannes ve ordusuna atfederek Kardinal Pelagius'un inisiyatifiyle, başta Jean de Brienne olmak üzere birçok Haçlının doğru bulmamasına rağmen, 1221 yılının Temmuz ayı itibariyle Kahire'yi ele geçirmeyi hedefleyerek Müslümanlara karşı askerî bir hareket başlattılar.¹⁶ Şarımşah mevkiine gelen Haçlılar, kendilerine fazlasıyla güvenip Mansure'ye çekilerek mevzilenen el-Kâmil'in ordusunun üzerine yürüdü. Ancak bu, Haçlılar için ağır bir mağlubiyetten başka sonuç vermedi. Çünkü bir taraftan Eyyubiler bu süre zarfında yeniden toparlanma imkânı bulmuştu. Diğer taraftan, Avrupa'daki tabiat koşullarının Mısır'dakinden farklı olduğunu hesaba kata-

11 Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 190, Donovan, *Pelagius*, 75.

12 Tyerman, *God's War*, 640.

13 Powell, *Anatomy of a Crusade*, 165-166. Donovan, *Pelagius*, 69-97. V. Haçlı Seferi ilk başladığında, Papalık emriyle Alman topraklarından Haçlı ordusu toplayan ve Paderborn Piskoposu olması dolayısıyla Paderbornlu Oliver olarak bilinen din adamının da öncüleri arasında yer aldığı, Macaristan Kralı II. András (ö.1235), Avusturya Dükü VI. Leopold (ö.1230) ve Hollanda Kontu I. Willem (ö. 1222) gibi siyasi liderlerin rağbet gösterdikleri; Tapınak, Hospitalier ve Töton Şövalyeleri'nin de dahil oldukları oldukça geniş kapsamlı bir askerî harekattı. Zaman içinde seküler otoritelerin çeşitli nedenlerle bölgeden çekilmesiyle Sefer'in liderliği büyük oranda Kardinal Pelagius'un eline geçti.

14 Thomas F. Madden, *The Concise History of the Crusades*, Third Edition, (New York: Rowman & Littlefield, 2014) 143.

15 Runciman, *A History of the Crusades*, Vol: III, 163-164. Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 191-192.

16 İmparator II. Friedrich, Haçlıların bir saldırı için kendisi gelmeden Dimyat'tan ayrılmamalarını istiyordu. Fakat Pelagius'un önderliğindeki Haçlılar bunu dikkate almayacak ve Bavyera Dükü Ludwig'in de desteğiyle harekete geçeceklerdi. Şunu da belirtmek gerekir ki Ludwig, eğer bir saldırıya girişilecekse bunun Nil nehrinin taşması ihtimalinin olduğu Ağustos'tan önce yapılması gerektiğini düşünüyordu. Donovan, *Pelagius*, 83-84. V. Haçlı Seferi hakkında kroniğinde bilgilere yer veren Rogerius de Wendover (ö. 1236)'a göre Ludwig, Haçlıların arasına katıldığında Müslümanlara saldırmak hedefini onlara belirtir. *Roger of Wendover's Flowers of History*, Vol: II, ed. J.A. Giles, (London: D.C.L.,1849) 237. Ayrıca İmparator II. Friedrich'in Haçlılara destek olarak gemi göndereceği sözüne katan Haçlıların Kahire üzerine yürümeyi beş hafta geciktirdiğini de vurgulamak gerekir. Radulphi de Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. Josephus Stevenson (London: Longman, 1875) 189.

mayan Haçlılar, o mevsimde Nil Nehri'nde su taşkını ihtimalini göz ardı etmişlerdi. Gerçekten de Haçlılar için felaket olacak şekilde Nil Nehri'nde taşkın meydana geldi. Bunun yanı sıra, Haçlı ordusunun hemen arkasında kalan ve Nil'e bağlanan kanal suyla dolmuştu. Müslümanların hücumu karşısında geri çekilmek isteyen Haçlı ordusu Müslümanların kanalın benderlerini açması sonucunda sular altında kaldı ve 28 Ağustos 1221 tarihinde Pelagius yenilgiyi kabul ederek Müslümanlarla barış yapmak istedi. Böylece Haçlıların Dimyat'ı terk etmesi ve 8 Eylül'de el-Kâmil'in şehre girmesiyle V. Haçlı Seferi sona erdi.¹⁷

Genel çerçevesini sunduğumuz V. Haçlı Seferi, görüldüğü gibi, Haçlılar açısından siyasi, diplomatik ve askerî beceriksizlik ve başarısızlıkların sonucunda ağır bir mağlubiyetle sonuçlanmıştı. Dimyat ellerinde olmasına rağmen, Eyyubiler'in zaaflarından yararlanamayan Haçlılar, büyük bir zamanlama hatasıyla Nil Nehri'nin sularının yükseldiği bir dönemde Müslümanlara saldırmaya kalkarak askerî açıdan stratejik bir hata yapmışlardı. Siyasi ve diplomatik olarak ise, özellikle Kardinal Pelagius ve Jean de Brienne arasındaki liderlik mücadelesinden de anlaşılacağı üzere, kendi içlerindeki anlaşmazlıklar, liderlik boşluğu ve II. Friedrich'in istenilen askerî ve siyasi desteği bir türlü sağlamaması gibi meselelerle boğuşmak durumunda kalmışlar ve Kardinal Pelagius'un inatçı tavrıyla el-Kâmil'in cömert barış tekliflerini reddederek adeta diplomatik bir basiretsizlik örneği göstermişlerdi. Fakat, Haçlıların askerî ve siyasi hataları bir yana, el-Kâmil'in Dimyat'ın karşılığında Kudüs'ü kendilerine vermelerini kabul etmeye bile yanaşmamalarını, dolayısıyla da bugünden baktığımızda anlaşılması zor bir askerî ve diplomatik plana göre hareket etmelerini¹⁸, yukarıda belirtildiği üzere Paderbornlu Oliver'in *Historia Damiatina* adlı eserinde işaret ettiği çerçevede özellikle Kardinal Pelagius'un ve etrafındakilerin 12. yüzyıldan beri Avrupa'da dinî ve siyasi çevrelerde yaygın olarak bilinen Presbyter Johannes Efsanesi'nin gerçekliğine inanarak Doğu'dan gelecek Hristiyan kralın Haçlılara yardımı beklentisine bağlamak makul bir yaklaşım olacaktır.

Bu çerçevede Bernard Hamilton, Presbyter Johannes Efsanesi'nin oluşturduğu apokaliptik havayla V. Haçlı Seferi üzerinde yaptığı etkiyi ikna edici biçimde temel kaynakların bütüncül analiziyle ortaya koymuştur.¹⁹ Bu etkiyi V. Haçlı Seferi'nin bazı önemli aktörlerinin yazdıklarına dayanarak da göstermek mümkündür. Örneğin, V. Haçlı Seferi'nin geç dönemlerinde Papa III. Honorius, Trier Başpiskoposu Theodericus (ö. 1242) ve beraberindekilere gönderdiği 12 Mart 1221 tarihli mektupta V. Haçlı Seferi'nin lideri Pelagius'tan edindiği bilgiyi dayanarak Presbyter Johannes adıyla bilinen Kral Davud'un Pers topraklarına girdiğine ve Batı'ya doğru hızla ilerlediğine gönderme yapıyordu.²⁰ Jacques de Vitry ise daha önce zikrettiğimiz 18 Nisan 1221 tarihli mektubunda 9. yüzyılda Agap oğlu Hannan ya da İshak oğlu Hannan (muhtemelen Nesturi hekim Huneyn bin İshak kastediliyor) adlı bir Hristiyan tarafından yazıldığı düşünülen ve 1219 yılında Kardinal Pelagius'a takdim edilen *Liber Fiili Agap* adlı apokaliptik bir kitaptan bahsediyor ve bu kitapta yer alan Selahaddin Eyyubi'nin 1187'de Kudüs'ü yeniden fethetmesi, Dimyat'ın Hristiyanlar tarafından zapt edilmesi gibi geleceğe ilişkin tahminlerinin doğru çıktığının altını çizerek aynı kitapta Mısır'ın tamamen Haçlılarca alınacağından söz edildiğini belirtiyordu.²¹ Bu kitap Pelagius'a takdim edildikten

17 Müslümanların Dimyat'ı Haçlılardan geri alması süreci hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII, 282-288. Ayrıca, Haçlıların penceresinden uğradıkları bozgunun değerlendirmesi için en temel kaynak V. Haçlı Seferleri'nin daha önce ismi zikredilen canlı tanığı ve önemli aktörlerinden biri olan Paderbornlu Oliver'in *Historia Damiatina* adlı kitabıdır. Eserinde Dimyat'ın zaptından sonra Müslümanlara saldırma konusu başta olmak üzere çeşitli hususlarda birbirleriyle çekişme halinde olan Haçlıların anlaşmazlıkları ve disiplinsizliklerinden bahseden Oliver, Müslümanların zaferinden sonra yapılan barışın şartlarına el-Kâmil'in söz verdiği üzere uyduğunu belirtir. Oliver of Paderborn, "The Capture of Damietta", translated with notes by Joseph J. Gavigan, *Christian Society and the Crusades, 1198-1229*, ed. Edward Peters, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971) 122-134. Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 193-194. Runciman, *A History of the Crusades, Vol: III*, 166-169. Şeşen, "Eyyübiler Devleti", 353-357.

18 Tyerman, *God's War*, 640-43.

19 Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67. Presbyter Johannes Efsanesi'ne ilişkin bu verilerin bütüncül analizi Hamilton'un yukarıda belirttiğimiz makalesinde yapıldığı ve her birinin tekil analizinin ayrı birer çalışma konusu olduğu düşünüldüğünden bu dipnotta genel betimlemeleri yapılarak çalışmamız açısından önemlerine dikkat çekilmekle yetinilmiştir. *Papa Honorius III, Epistola*, Brewer, *Prester John* içinde 123-124.

20 *Papa Honorius III, Epistola*, Brewer, *Prester John* içinde 123-124. Burada III. Honorius Cengiz Han'ı Kral Davud olarak tanımlarken, *Relatio de Davide*'den farklı olarak Kral Davud'u ayrı bir kişi olarak adlandırmayıp Presbyter Johannes olarak bildiğini belirtir.

21 Vitry, *Epistola VII*, Brewer, *Prester John* içinde 125-135. Paul Pelliot, "Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67. *Liber Fiili Agap*'tan farklı olarak *Prophecie de Hannan, le fil Ysaac* adıyla farklı bir apokaliptik metnin varlığı da iddia edilmektedir.

sonra Vitry tarafından Latince'ye çevirtilecek ve Avrupa'ya gönderilecekti.²² Vitry aynı mektupta başka bir apokaliptik kitap olan *Liber Clementis*'ten de bahsediyordu. Aziz Petrus'un MS 100 yılı civarında ölen havarisi Papa I. Clemens'e açıkladığına inanılan bilgileri içeren ve Clemens'in ölümünden sonra derlendiği düşünülen bu kitapta yer alan apokaliptik tahminlere göre, İsa'nın ikinci gelişi öncesinde Doğu'dan ve Batı'dan gelecek krallar Kudüs'te tekrar Hristiyan hakimiyetini tesis edeceklerdi.²³ Paderbornlu Oliver Haçlılar arasında dolaşımda olan Arapça bir kitaptan, bu kitapta Mekke'nin Nübye Hristiyanları tarafından zapt edileceğinin ve Hz. Muhammed'in mezarına saldırılıp kemiklerinin mezarından çıkarılacağına yazıldığından bahsediyordu.²⁴ Oliver ayrıca *Liber Clementis*'te geçtiğini iddia ettiği Doğu'dan ve Batı'dan iki kralın Kudüs'e geleceği gibi Vitry'nin mektubunda da bulunan bilgilere yer veriyor ve bunun Paskalya'nın 3 Nisan'a denk geldiği günde gerçekleşeceğini bu kitapta yazıldığını belirtiyordu.²⁵

Jacques de Vitry ve Paderbornlu Oliver kaçınılmaz biçimde bölgedeki Monofizit ve Nesturi Doğu Hristiyanları arasında bilinen ve erişmelerinin kolay olduğu apokaliptik bilgi, haber ve metinlere dayanarak bunları yazıyorlardı. Şunu biliyoruz ki, Aziz Petrus'un Clemens'e verdiği apokaliptik bilgileri içeren apokrif metinler 2. yüzyıldan beri mevcut olmakla birlikte, Vitry ve Oliver'in bahsettikleri bilgileri tam olarak edinebileceğimiz bir *Liber Clementis* metni elimizde mevcut değildir. Fakat *Liber Clementis* geleneğine referansla Jacques de Vitry ve Paderbornlu Oliver'in verdiği bilgiler Doğu Hristiyanları arasında mevcut apokaliptik geleneklerin V. Haçlı Seferi sürecinde Katolik Haçlıların apokaliptik beklentilerine nasıl uyarlanmış olabileceğini ve Haçlılar tarafından ne kadar önemsendiklerini göstermektedir.²⁶ Presbyter Johannes karakteri etrafında oluşan apokaliptik beklenti öylesine güçlüydü ki, bahsi geçen kitaplardaki bilgilerden Avrupa'nın haberdar edilmesinin yanı sıra, Pelagius'un emriyle Dimyat'ta konuşlanmış Haçlılara vaaz edilmişti.²⁷ Bu bağlamda, Paderbornlu Oliver'in eserinde verdiği bilgiye göre, Paskalya'nın 1222 yılında 3 Nisan'a denk geleceği ve bunun bir daha 1233 yılında olacağı düşünüldüğünde²⁸, Kardinal Pelagius'un Haçlılara ağır bir mağlubiyet getirecek şekilde Mısır'a doğru hareket etme kararı daha iyi anlaşılmalıdır.²⁹ Görüldüğü üzere, V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik havası ve bunun Haçlıların mağlubiyetine ciddi olarak neden olması, Jacques de Vitry, Kardinal Pelagius ve Paderbornlu Oliver gibi önde gelen Haçlı din adamı liderlerin Presbyter Johannes Efsanesi'ni çok fazla önemsemeleriyle yakından alakalıydı. Fakat, bunun Sefer'in ideolojik odağına yerleştirilmesinin arka planı ve zemini olması gerekiyordu. Bu anlamda Jacques de Vitry'nin V. Haçlı Seferi'nin askerî hareketinin 1217 yazında başlamasından önce Avrupa'ya gönderdiği

Hannan metninin Eski Fransızca ve Provence dilindeki bir nüshasının varlığı üzerinden hareket edilmesi her ikisini aynı metin olarak görmeye neden olmuş olabilir. Fakat *Liber Fiili Agap*'ın edisyonu yapılmamış birçok Latince ve Eski Fransızca kopyaları mevcuttur. Mordechai Lewy, "How the Abyssinian King Became the Apocalyptic Hero of the Copts, Ethiopians and Crusaders in Combatting Muslim Power?", *Revised Version of a Paper Delivered at the Forum Society and Maps*, Warburg Institute, London (5th of December 2019) 1-15.

22 Paul Pelliot, "Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

23 Vitry, *Epistola VII*, Brewer, *Prester John* içinde 125-135. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

24 Oliver of Paderborn, "Historia Damiatina", Brewer, *Prester John* içinde 135-138.

25 Oliver of Paderborn, "Historia Damiatina", Brewer, *Prester John* içinde 135-138. *Petrus Apokaliptik Metin* geleneğinin bir parçası olan *Liber Clementis*'in yayımlanmayan 23 adet Arapça nüshası mevcuttur. Lewy, "How the Abyssinian King Became the Apocalyptic Hero of the Copts", 1-15.

26 Lewy, "How the Abyssinian King Became the Apocalyptic Hero of the Copts", 1-15. Paul Pelliot, "Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

27 Oliver of Paderborn, "Historia Damiatina", Brewer, *Prester John* içinde 135-138.

28 *Liber Clementis*'in Süryani harfleriyle yazılmış bir Garshuni versiyonunda genç bir aslan olarak tasvir edilen bir Hristiyan hükümdarın bir Paskalya gününde, 3 Nisan'da Kudüs'e gireceği bilgisi vardır ki, bu Oliver'in kendi metnindeki bilginin kaynağını açıklamaktadır. Lewy, "How the Abyssinian King Became the Apocalyptic Hero of the Copts", 1-15.

29 Brewer, *Prester John*, 140, dipnot 55. Ayrıca Haçlı ordusunun başındaki kişinin uzun ince yüzlü olacağı da apokaliptik haberin bir parçasıydı. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67. Paul Pelliot, "Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137. İsa'nın çarmıha gerilip gömülmesinden üç gün sonra yeniden dirilişi olarak kutlanan Paskalya Bayramı'nın tarihlendirilmesi Hristiyan Dünyası'nda tartışma konusu olmuştur. Çünkü İncil'den edinilen bilgiye göre İsa'nın dirilişi Yahudilerin Fısh (Hamursuz) Bayramı'na denk gelmekteydi. Yahudi takvimi Ay merkezli olduğu için İsa'nın Pazar günü yeniden dirildiğine inanan Hristiyanların kesin bir gün belirlemelerinde güçlük yaratıyordu. Bu nedenle sabit bir günü olmayan Paskalya, Batı Hristiyanlığı'nda 22 Mart-25 Nisan arasında her yıl değişen bir Pazar gününde kutlanır.

mektupta Presbyter Johannes'e atıf yapması, bu zeminin bilinçli şekilde oluşturulmasında temel bir rol oynuyordu. Bu nedenle de Vitry'nin mektubu V. Haçlı Seferi'nin ideolojik motivasyonu, apokaliptik vurgusu ve V. Haçlı Seferi öncesinde Avrupa'da Presbyter Johannes Efsanesi'nin nasıl anlamlandırıldığı dikkate alınarak tartışılmalıdır.

2. V. HAÇLI SEFERİ BAŞLAMADAN HEMEN ÖNCE BATI'DA PRESBYTER JOHANNES EFSANESİ ALGISI VE JACQUES DE VITRY'İN MART 1217 TARİHLİ MEKTUBU

Avrupa'daki eğitimli dinî ve siyasi çevrelerde Presbyter Johannes Efsanesi'nin varlığı, 12. yüzyılın ortalarından beri biliniyordu. Avrupalılar için bilinmezliklerle ve gizemlerle dolu Hindistan coğrafyasında Presbyter Johannes adında çok güçlü ve zengin bir kralın yaşadığı, Nesturî Hristiyan inancına sahip olduğu, egemenliği altında Hristiyan ve Hristiyan olmayan birçok krallık bulunduğu, spekülatif bir bilgi olarak mevcuttu. İspatlanması mümkün olmayan bu veri Hindistan coğrafyasının Batılılar açısından içerdiği gizemlerin yanı sıra İsa'nın havarilerinden Thomas'ın misyon faaliyetleri için Hindistan'a gitmesi ve burada öldüğüne ilişkin kanaatlere dayanıyordu. Presbyter Johannes ismi, II. Haçlı Seferi'nin arifesinde ilk kez tarihçi ve din adamı Freisingli Otto (ö.1158)'nun *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (İki Şehrin Kroniği ya da Tarihi) adlı eserinde 1145 yılına ait bir kayıta geçiyordu. Edessa (Urfa)'nın 1144 yılında Müslümanlar tarafından geri alınmasının akabinde, Doğu'dan Papalığa gönderilen ve Viterbo şehrinde Papa III. Eugenius (ö.1153)'un huzuruna çıkan dinî heyetlerden birinde yer alan günümüz Lübnan'ında bulunan Cebele'nin Piskoposu Hugo'nun kendisine Doğu'da yaşayan Presbyter Johannes isimli kraldan bahsettiğini kaydeden Freisingli Otto, Hugo'nun anlatımına dayanarak rahip-kral niteliğine sahip Presbyter Johannes'in Nesturi inancına sahip olduğunu, ordularıyla Doğu'daki Müslümanları mağlup ettiğini vurgulayarak buna ilişkin kimi detaylar veriyordu. Otto ayrıca Presbyter Johannes'in Müslümanlara karşı Haçlılara yardım etmek üzere Kudüs'e gelmek üzereyken Dicle Nehri'ni geçemeyerek kuzeye yönelmek zorunda kaldığını, nehrin buz tutması dolayısıyla daha ileri gidemeyen ve kötü hava koşullarına alışık olmayan ordusunun büyük bir kısmını kaybeden Presbyter Johannes'in tekrar Doğu'ya dönmek zorunda kaldığını yazıyordu.³⁰ Böylece Haçlıların Edessa'yı kaybetmeleri sonucunda yaşadıkları büyük siyasi ve askerî kriz anında, Haçlılara yardım etmesi beklenen Doğu'daki rahip-kral Presbyter Johannes imgesi Freisingli Otto'nun anlatısındaki temel motifleri çerçevesinde bir umut kaynağı olarak Ortaçağ Avrupa yazınında yerini alacaktı.

Presbyter Johannes Efsanesi'nin Batı'da eğitimli dinî ve seküler çevrelerde bilinir hale gelmesinde 1165 yılı civarında Presbyter Johannes adıyla Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos (ö.1180)'a gönderilen ama aslında sahte olan ve Yunanca herhangi bir kopyası bulunmayan Latince mektup³¹ ise Freisingli Otto'nun anlatısından çok daha derin bir etki yapacak, zaman içinde mektubun birçok kopyası, Efsane'ye ilişkin temel nitelikler değişmemekle birlikte yeni eklemeler ve değişikliklerle çoğaltılacaktı. Bizans İmparatoru'na üstenci bir bakışla yazılan, Hindistan coğrafyasına ilişkin fantastik betimlemeler içeren ve Presbyter Johannes'in ne kadar görkemli bir krallığa sahip olduğunun altını çizen bu sahte mektup, dinî ve siyasi açıdan rahiplikle krallığı şahsında birleştiren güçlü Kral Presbyter Johannes imajının otoritesine bir

30 Bunun yanı sıra Hindistan coğrafyasında eskiden beri Hristiyanların olduğu inancı Yeni Ahit'in Matta İncili'nin 2. Bölümü'nün 1-12. ayetleri arasında varlıklarından bahsedilen, İsa'nın doğumu üzerine yanlarında hediyelerle İsa'yı ziyarete gelip ardından İsa zarar görmesin diye ziyaretlerini tamamladıktan sonra kayıplara karışan ve uzaklardan geldikleri kabul edilen Üç Bilge (Magi)'ye dayandırılıyordu. Kitab-ı Mukaddes: <https://incil.info/kitap/mat/2> Erişim: 08.06.2022. Yeni Ahit'teki bu anlatı 12. yüzyılda popülerleşmiş ve Otto'nun *Chronica*'sında Presbyter Johannes'in bu bilgelerin soyundan geldiği iddia edilmiştir. *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus* ed. Adolf Hofmeister, (Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912) 363-367. Otto of Freising, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.*, ed. C. C. Mierow (New York: Columbia University Press, 2002) 443-444. Freisingli Otto'nun Presbyter Johannes kaydını tarihyazımsal özellikleri etrafında, onu besleyen yazılı ve sözlü kaynaklarla ve kaydın siyasal bağlamını da esas alarak değerlendirmek gerekir. Presbyter Johannes'in neden 12. yüzyıl Avrupası'nda Nesturilik Batılılar tarafından yabancı ve sapkın bir Hristiyanlık formu olarak kabul edilmesine rağmen Nesturi olarak tasavvur edildiğinden, Hindistan'ın Hristiyan ve Batılı perspektiften dinî, siyasi ve coğrafi olarak nasıl kavrandığına ve bunun Freisingli Otto'nun anlatısını nasıl şekillendirdiğine dair kapsamlı bir değerlendirme için: Durgun, "Batılıların Doğu Hakkındaki Tahayyüllerine Özgün Bir Örnek", 71-94.

31 *Epistola Presbiteri Iohannis*, Brewer, *Prester John* içinde 44-90. Zarncke, "Der Priester Johannes", 831-1030.

tehdit oluşturduğunu gören Papalık tarafından da ciddiye alınacak ve Papa III. Alexander (ö. 1181), Presbyter Johannes'e Papalık hizmetinde bir hekim olan Philip aracılığıyla onu Papalık otoritesine tabi olmaya çağıran bir mektup gönderecekti.³²

Bu mektubun akıbeti bilinmemekle birlikte Presbyter Johannes Efsanesi, artık Avrupa'da bilinir hale gelmişti. Aşağıda detaylı tartışılacağı üzere, V. Haçlı Seferi'nde Haçlıların başarıya ulaşmak için bel bağlayacakları Presbyter Johannes Efsanesi, 13. yüzyıl boyunca Moğolların Müslümanlara karşı elde ettikleri galibiyetler, Hristiyan olduklarına dair söylentiler ve zaman içinde böyle olmadıkları anlaşılınca Hristiyan olabilecekleri umuduyla Batılılar tarafından onlarla ilişkilendirilecekti. Moğolların Hristiyan olmayı bırakın, birçoğunun İslam'ı tercih etmeleriyle hayal kırıklığına uğrayan Avrupalı Hristiyanlar, artık kendileri için muamma olan coğrafyalar daha bilinir hale geldikçe 14. yüzyılın başlarından itibaren Presbyter Johannes Efsanesi'ni uzun bir süre Hindistan'ın bir parçası olarak gördükleri Etiyopya ve Afrika'nın içleriyle ilişkilendirmeye başlayacaklardı. Portekiz Krallığı'nın 15. yüzyılda öncüsü olduğu Coğrafi Keşifler sürecinde gittikçe itibar gören Presbyter Johannes Efsanesi, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupalılar dünyanın kendileri için bilinmeyen bölgelerini keşfedip egemen olduklarında bütün anlamını yitirecek ve 18. yüzyılın sonlarından itibaren ise Avrupa yazınından bütünüyle kaybolup gidecekti.³³

V. Haçlı Seferi başlamadan önce, Avrupa'nın eğitimli dinî ve seküler çevrelerinde Freisingli Otto'nun *Chronica*'sındaki kaydı, Presbyter Johannes'in I. Manuel Komnenos'a yazdığı iddia edilen sahte mektup ve Papa III. Alexander'ın Presbyter Johannes'e gönderdiği mektup çerçevesinde bilinen Presbyter Johannes Efsanesi, V. Haçlı Seferi sürecinde Fransız din adamı Jacques de Vitry aracılığıyla Sefer'in en önemli propaganda araçlarından biri haline geldi ve yeni bir biçimle de alımlanmaya başladı. Jacques de Vitry, 1217 yılının Mart ayında³⁴ "Parisli üstatlar" olarak da bilinen din adamları William du Pont de l'Arche, Raoul de Namur, Alexander de Courçon ve Noyon Arkdiyakozu Philip ile manevi açıdan en iyi arkadaşı olarak nitelendirdiği Aywiéres Manastırı rahibesi Lutgardis'e ve beraberindekilere gönderdiği bir mektupta Presbyter Johannes ismini zikretmiştir.³⁵ Dolayısıyla, Vitry'ı Presbyter Johannes Efsanesi'nin V. Haçlı Seferi girişiminin merkezine oturmasında en etkili isimlerden biri olarak anmak ve Presbyter Johannes'e neden ve nasıl bir göndermede bulunduğunu değerlendirmek gerekmektedir. Muhtemelen 1214/15 yılları civarında dönemin papası olan III. Innocentius tarafından Akka Piskoposluğu görevine atanıp 1216 yılında, aynı yıl III. Innocentius'un ölümünden sonra Papa olan III. Honorius tarafından, piskopos olarak kutsanıp görevine başlayan Vitry,³⁶ V. Haçlı Seferi'nin 1217-1221 yılları arasındaki bütün aşamalarına ve Haçlılar açısından

32 *Papa Alexander III, Epistola ad Iohannem, Regem Indorum*, Brewer, *Prester John* içinde 91-95.

33 Presbyter Johannes Efsanesi'nin gelişimine dair burada verilen özet bilgiyi içeren temel araştırma eserlerinin en önemlilerinin bir kısmı 3. ve 6. dipnotlarda verilmiştir. Bu nedenle tekrar aynı eserlere bu dipnotta referans verilmemiştir. Presbyter Johannes Efsanesi'nin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşümleri esas alan iki önemli doktora tezini de burada anmak yararlı olacaktır. Michael E. Brooks, *Prester John: A Reexamination and Compendium of the Mythical Figure Who Helped Spark European Expansion* (PhD Dissertation, The University of Toledo, 2009) Jonathan Michael Thomas Dixon, *The Prester John Legend and European Conceptions of Alterity Before 1800* (PhD Dissertation, Cambridge University, 2019).

34 Jacques de Vitry'nin Paris'te 1210 yılında tamamladığı teoloji eğitiminin ardından rahip olduğunu, 1211 yılında Liège yakınlarındaki Nicholas d'Oignies Manastırı'na Augustinyen keşişi olarak girdiğini ve sonrasında da Güney Fransa'da dinî sapkınlıkla suçlanan Katharlara karşı yapılan Albi Haçlı Seferi'ne destek amacıyla vaazlar verdiğini belirtmek gerekir. Carolyn Muessig, "Jacques de Vitry", *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages, : An Encyclopedia*, ed. John Friedman & Kristen Figg, Garland, New York, 2000, 298-299.

35 *Lettres de Jacques de Vitry*, ed. R.B.C. Huygens (Leiden: E.J. Brill, 1960) 79-97. Brewer, *Prester John* adlı kitabının 97-99. sayfaları arasında *Jacques de Vitry, Epistola II* başlığı altında mektubun doğrudan Presbyter Johannes Efsanesi'ni ilgilendiren kısımlarının Latince orijinali ve İngilizce çevirisine yer vermiştir. Hem Latince hem de İngilizce kısımları karşılaştırma imkânı dolayısıyla, Vitry'nin mektubunun yanı sıra bu makalenin konusuyla ilgili dönem kaynakları için bu çalışmadaki Latince orijinal metinler ve İngilizce çevirilerden yararlanılmıştır. Ayrıca, mektubun Latineden İngilizceye Iris Rau tarafından yapılan çevirisinden de yararlanılmıştır. <https://imleedac.uk/wp-content/uploads/sites/29/2019/10/James-of-Vitry.pdf> Giriş tarihi 17.06.2022. Rau, mektubun ilk kısmının Kasım 2016-Şubat 1217 arasında, ikinci kısmının muhtemelen Mart 1217'de yazıldığını belirtmekle beraber Presbyter Johannes'e referansların ikinci kısımda verildiği göz önüne alınarak Brewer'in verdiği tarih esas alınmıştır.

36 Jacques de Vitry'nin göreve atanma ve başlama tarihlerini kronolojik olarak belirlemek oldukça güç olduğu için tarihçiler arasında genel kabul gören tarihler muhtemel olarak belirtilmiştir. Hamilton, "The Impact of Prester John", 54. Jacques de Vitry'nin elimizdeki en kapsamlı biyografisini yazan Philipp Funk, *Jakob Von Vitry: Leben und Werke*, (Leipzig & Berlin: Teubner, 1909) 38'de bu kronolojik belirsizliği ima eder.

başarısızlıkla sonuçlanmasına şahit olmuştur.³⁷ 1216 yılının Ekim ayında Ceneviz'den yola çıkarak Akka'ya ulaşmış 1225 yılına kadar buradaki Piskoposluk görevini ifa eden Vitry, sonrasında Avrupa'ya dönmüş; Papalık tarafından Liège, Köln, Oignies ve Louvain gibi yerlerde çeşitli dinî vazifelerle görevlendirilmiştir. 1229 senesinde ise Papa IX. Gregorius (ö. 1241) tarafından 1 Mayıs 1240 tarihindeki ölümüne kadar sürdüreceği Tusculum Kardinal piskoposluğu görevine atanmıştır.³⁸ Din adamı olarak edindiği görevlerinin yanı sıra, oldukça üretken bir yazar da olan Jacques de Vitry, vaazlar, mektuplar ve dinî nitelikli eserler dışında, Haçlı Seferleri tarihçiliği açısından en değerli kaynaklardan biri olarak kabul edilip *Historia Orientalis* veya *Historia Hierosolymitana* adıyla bilinen eserini takriben 1220 yılı civarında kaleme almıştır.³⁹

Vitry, 1216 yılında Akka'ya ulaştıktan sonra Avrupa'da bağlantı halinde olduğu daha önce isimlerini belirttiğimiz dinî çevrelerdeki dostlarını Ceneviz'den Akka'ya gerçekleştirdiği yolculuğu ve Akka'daki ilk izlenimleri hakkında bilgilendirmek amacıyla yazdığı mektubunda, Müslümanlara karşı Hristiyanlara yardım etmek üzere Haçlıların (peregrinorum) “gelişini büyük bir arzuyla beklediğini”⁴⁰ ve bu nedenle “sık sık arkasını dönüp denize baktığını”⁴¹ ifade eder. Böylece bir taraftan Haçlıların Müslümanlara karşı Avrupa'dan gelecek askerî yardıma ne kadar ihtiyacı olduğuna bu kelimelerle dikkat çekerken, aslında diğer taraftan da Haçlılar'ın ellerinin altında yeterli kuvvet olduğu takdirde Müslümanları yenebileceklerine olan inançla oldukça iyimser bir bakış açısı da geliştirir. Bu anlamda Jacques de Vitry, 4000 kadar silahlı kuvvete sahip olursa, “Tanrı'nın yardımıyla” Haçlılara karşı kimsenin direnemeyeceğini⁴² iddia ederek Müslümanların aslında çok kuvvetli durumda olmadığı ve onları yenmenin Haçlılar açısından çok zor olmayacağını ima eder.

Vitry'nin bu derece iyimser olmasını sadece onun, Müslümanların mağlubiyete uğratılacağına kesin olarak inanan bir din adamı olmasıyla ya da muhatap kitlesini cesaretlendirmek istemesiyle açıklamak kolaylık olur. Şüphesiz bunlar Vitry'nin zihniyetini yansıtır ancak o dönemde Eyyubiler'in içinde bulunduğu askerî ve siyasi sorunları da gözlemlediğini ortaya koyar. Gerçekten de V. Haçlı Seferi'nin muzaffer sultanı el-Kâmil'in babası ve Vitry'nin bu mektubu yazdığı dönemde Eyyubi hükümdarı olan el-Melikü'l-Âdil kendi hakimiyetindeki topraklarda iktidarını tehdit edebilecek iç isyanları kontrol altına almak ve Haçlı tehdidini bertaraf etmek için gerekli gayreti gösteriyordu.⁴³ Fakat her ne kadar güçlü liderliğini gösterse de Eyyubiler'de sultan otoritesinin sağlam temellere oturmadığını, iktidar mücadelesinin kimi zamanlar yatışsa bile el-Âdil'in Mısır'a hakim olduğu 1200 yılından sonra bile, el-Âdil'in hakimiyetini tesis etmesinden önceki dönemdeki ve oğlu el-Kâmil hükümlürlüğünün ilk yıllarındaki kadar olmamasına rağmen, gündemde olduğunu unutmamak gerekir. Nihayetinde Eyyubi sultanlarının otoritesini kabul etmek durumunda olsalar da merkezden uzakta olan bölgelerin idarecilerinin isyan etme ihtimalleri her zaman vardı. Bu nedenle, iç karışıklıklar Eyyubiler için potansiyel bir tehdit oluşturmaya devam ediyordu. Ayrıca iktidar mücadelesinin tetiklediği iç karışıklıklar, isyan eden emirlerin dış güçlerle ittifak kurması nedeniyle Eyyubiler'e dış politika açısından da büyük sorunlar çıkarabiliyordu. Nitekim, 1205 yılında taht mücadelesinden vazgeçmeyen el-Âdil'in yeğeni Melik el-Efdal'in Türkiye Selçukluları'na bağlanarak ittifaka gitmesi bunun bir göstergesidir.⁴⁴ Öyle ki, bu sorun el-Âdil'in öldüğü 1218 yılında, I. İzzeddin Keykavus (ö.1220)'un sultanlığı döneminde Türkiye Selçukluları'nın el-Efdal ile anlaşarak Halep'e ilerlemesinden de anlaşılabilir.⁴⁵

37 Funk, *Jakob Von Vitry*, 45-51.

38 Carolyn Muessig, “Jacques de Vitry”, 298-299. Bu görevlerinin yanı sıra ölümünden kısa bir süre önce Kudüs Latin Patriği olarak seçildiğini de vurgulamak gerekir. Funk, *Jakob Von Vitry*, 60-68, 74-75. Francis M. Rogers, *The Quest for Eastern Christians: Travels and Rumor in the Age of Discovery* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962) 21.

39 Christopher Tyerman, *The Invention of the Crusades*, Palgrave Macmillan, New York, 1998, 64. Jessalynn Lea Bird, “The Historia Orientalis of Jacques de Vitry: Visual and Written Commentaries as Evidence of a Text's Audience, Reception, and Utilization”, *Essays in Medieval Studies*, 20 (2003) 56-74.

40 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

41 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

42 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

43 Ramazan Şeşen, “El-Melik'ül Adil I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınevi, 2004) 29/59-60.

44 Şeşen, “Eyyübiler Devleti”, 346.

45 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, XII, 305-311. P.M. Holt, *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, (London: Routledge, 2013) 63.

Dolayısıyla, V. Haçlı Seferi sürecinde el-Kâmil'i askerî ve siyasi zafiyet içinde bırakacak temel sorunlar, aslında el-Âdil'in güçlü yönetimiyle sadece geçici olarak çözülmüş görünüyordu. Bu bağlamda, Jacques de Vitry'nin Müslümanların karşı karşıya olduğu meseleleri kendi gözlemleri ve bölgede edindiği bilgilerle tespit ettiğini söylemek doğru olacaktır. Zaten Haçlıların aldıkları ortak karar sonucunda V. Haçlı Seferi girişimine Mısır üzerinden başlamaları ve Vitry'nin da Haçlıların Mısır'ı zapt ederek kolaylıkla Kudüs'ü ele geçirebileceklerine kesin olarak inanması da⁴⁶ bu çıkarımla örtüşmektedir.

Jacques de Vitry, mektubunun sonraki satırlarında Ortaçağ Avrupası'nda Müslümanları adlandırmak için yaygın olarak kullanılan *Sarazen* (Saraceni)⁴⁷ kelimesiyle tanımladığı Müslümanlar arasında büyük bir ihtilafın olduğunu belirterek muhtemelen bölgedeki siyasi istikrarsızlığa gönderme yapar. Böylece mektubunun muhataplarına kutsal topraklardaki Haçlılara yardım elinin uzatılması için koşulların gayet uygun olduğu mesajını vermeye çalışır. Vitry'nin bu tespiti, o dönem Müslümanlarının birbirleriyle olan çatışmalarının bir vakıa olması dolayısıyla siyasi durumun gerçekçi bir tasviri olarak görülebilir. Fakat Vitry, Müslümanlara ilişkin ilerleyen satırlardaki ifadelerinde siyasi konjonktüre ilişkin gerçekçi analiz çizgisinden sapmaktadır. Öyle ki, Sarazenlerin birçoğunun “dini yanlışlarının kesinlikle farkında oldukları” ve “cesaretleri ve Hristiyanların yardım etmesi halinde Hristiyanlığı benimseyeceklerini”⁴⁸ iddia ederken Sarazenlerin arasında yaşayan Hristiyanların sayısının Sarazenlerin sayısından daha fazla olduğu gibi abartılı ifadeler kullandığı da görülür.⁴⁹ Bunun yanı sıra Jacques de Vitry, doğru denilebilecek bir tespitle Müslümanların kendi aralarında birçok ve farklı dini gruplara bölündüğüne⁵⁰ dikkat çekerek bu nedenle birlik halinde hareket etmelerinin zor olduğunu ima eder.

Jacques de Vitry'nin bölgede yaşayan Hristiyanlara olan yaklaşımına bakıldığında ise, onların Katolik Hristiyan olmamalarından dolayı gerçek Hristiyan olarak tanımlanmaları konusunda şüphe duyduğu da görülmektedir. Avrupalı Katoliklerin bölgedeki Hristiyan topluluklardan Nesturilerle 431 yılındaki I. Efes Konsili'nden, Monofizitlerle 451 yılındaki Kalkedon (Kadıköy) Konsili'nden ve Ortodokslarla da 1054 yılındaki “Büyük Bölünme”den beri içinde buldukları ayrılık dikkate alındığında, Vitry'nin Batılı bir Katolik olarak Doğu Hristiyanları karşısındaki bu tutumu anlaşılabilir.⁵¹ Müslümanların yaşadıkları beldelere

46 Powell, *Anatomy of a Crusade*, 164.

47 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99. Ortaçağ'da Araplar ve genel olarak Müslümanlar yanlış bir adlandırmayla Hz. İbrahim'in eşi Sare'nin ismine referansla Sarazen şeklinde tanımlanıyorlardı. Sarazen kelimesinin kimi Arap topluluklarını tanımlamak için MS 1. yüzyıldan beri kullanıldığı bilinmekle beraber, kökeni tartışmalı olan kelimenin ilk defa Aziz Hieronymus tarafından Hz. İbrahim'in eşi Sare ile ilişkilendirildiği genel olarak kabul edilir. Buna göre, Hz. İbrahim'in cariyesi Hacer'den oğlu olan Hz. İsmail'in soyundan gelmeleri dolayısıyla kendilerinin aşağılandıklarını düşünen Araplar bu ismi bilinçli olarak kullanmışlardır. M. Lindsay Kaplan, *Figuring Racism in Medieval Christianity*, (Oxford: Oxford University, 2019) 139. Cengiz Tomar, “Sarasinler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınevi, 2009) 36/116-117. Sarazen kavramının Ortaçağ Avrupası'ndaki kullanım biçimleri konusunda detaylı değerlendirme için bkz. John Victor Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, (New York: Columbia University Press, 2002) Tolan'ın eserinin 199-203 sayfaları arasında V. Haçlı Seferi'nin Presbyter Johannes Efsanesi ve apokaliptik ümitlerle ilişkisine kısa bir değini bulunmaktadır.

48 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

49 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

50 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

51 Doğu Hristiyanları ya da Doğu Kiliseleri tabiri, Ortaçağ'da Avrupa Hristiyanlığının bütünü temsil eden Roma Kilisesi ile itikat ve otorite konusunda ayrışan, coğrafi olarak Mezopotamya, Kuzey Afrika, Batı ve Uzak Asya'da kurumsallaşan Kiliselerin tümü için kullanılmaktadır. Bu anlamda, itikadi olarak Katolik Kilisesi ile yakın olmakla beraber otorite konusunda ihtilaf yaşayan Ortodoks Kilisesi'nden, 451'deki Kalkedon (Kadıköy) Konsili ile birlikte Roma ile itikat noktasında kopuş yaşayan ve zaman içinde Süryaniler, Kıptiler, Yakubiler şeklinde etnik kimlikleri ve kurucularının isimleriyle tanımlanan Monofizit gruplara, 431'deki I. Efes Konsili'nden sonra Anadolu ve Mezopotamya'da marjinalleşerek özellikle 6. yüzyıldan itibaren İran, Çin ve Hindistan'da gelişme imkanı bulan ve Abbasiler döneminde Mezopotamya'da kısmen eski gücüne kavuşup Basra ile Musul gibi yerlerde varlığını devam ettiren Nesturilere, coğrafi ve etnik olarak tanımlanan Etiyopya, Hindistan, Nübye ve Ermeni Kiliselerinden ağırlıklı olarak günümüz Lübnan'ında bulunan ve metin içinde değindiğimiz Marunilere ve Bizans'ın dinî uygulamalarını benimseyen Melkitlere kadar Hristiyanlığın birçok kolu bu şemsiye kavramın altında tanımlanmıştır. Bütün bu farklı grupların tarihsel açıdan detaylı analizini içeren klasik çalışma Aziz Atiya'nın eseridir. *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yayınları, İstanbul, 2005. Ayrıca, bu çalışmayla da kronolojik olarak örtüşen, 11-14. yüzyıllar arasında Doğu Hristiyanlarının durumu hakkında derli toplu bir çalışma için: Françoise Micheau, “Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites”, *The Cambridge History of Christianity: Eastern Christianity*, Vol: 5 ed. Michael Angold (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 373- 403.

gidip Hristiyanlığı vaaz etme gibi bir imkânı olmadığı için, gidebildiği en uç noktaya giderek bölgedeki Hristiyanlara ve Sarazenlere vaaz verdiğini belirten Vitry, Sarazenlere kendi dillerinde mektuplar göndererek bölge insanına yanlış dinî inançlarını ve Hristiyanlığın “hakiki yasa”nı göstermeye çalıştığını belirtir.⁵² Jacques de Vitry, bölgede yaşayan Hristiyanları tanımlarken onları dört ana gruba ayırmaktadır. Bölgedeki Hristiyan grupların, Hristiyanlığın temel kaideleri noktasında büyük yanlışlar içinde olduklarını belirten Vitry, Monofizit inanca sahip Süryaniler, Nesturiler ve takriben 543'ten 578 yılındaki ölümüne kadar Edessa Piskoposluğu yapmış olan Jacob Baradaeus'tan ismini alan Monofizit Yakubilerin doktrin açısından Katolik Hristiyanlardan hangi açılardan farklılaşarak hataya düştüklerini kısaca değerlendirir.

Bu üç grup dışındaki bir diğer grup olan Marunîlerin ise, bütün yanlış görüşlerini bir kenara bıraktığının ve din adamlarının öncülüğünde bir bütün olarak Papalığın otoritesini kabul ettiklerinin de altını çizer.⁵³ Gerçekten de ismini 4. yüzyılda yaşamış Antakya Kilisesi'ne bağlı münzevi bir din adamı olan Aziz Maron'dan alan Maruniler, 451 yılındaki Kalkedon (Kadıköy) Konsili'nden itibaren Monofizitliğe karşı tutum almışlar, ortak itikatları dolayısıyla Haçlı Seferleri ile birlikte bölgeye gelen Haçlılarla yakınlaşmışlar ve en nihayetinde de 1182 yılında Papalığın ruhani otoritesini tam anlamıyla kabul etmişlerdir.⁵⁴ Bu nedenle Jacques de Vitry, Maruniler örneğini esas alarak diğer Hristiyan toplulukların da Roma Katolik Kilisesi'nin itikat akidelerini ve otoritesini kabul edeceğini ümit eder. Vitry mektubunu, “Doğu'da yaşayan dinsel sapkınların ve Sarazenlerin”, “makul doktrin”⁵⁵ biçiminde tanımladığı Katolik inancını duyup öğrendikleri takdirde kolayca doğru yolu bulacakları beklentisini vurgulayarak ve Kitab-ı Mukaddes'ten ayetlere atıf yapıp Tanrı'nın bu konudaki lütfunu dileyerek bitirir.⁵⁶

Jacques de Vitry'nin bölgedeki Müslümanlar ve Hristiyanlar hakkındaki ifadelerinde iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi, Müslümanlar arasındaki ihtilaflara yönelik gözlemlerinden daha önemlisinin Müslümanların cesaret sahibi olup Hristiyanlardan yardım görmeleri halinde kolayca Hristiyanlığı benimseyeceklerini iddia etmesi olduğu görülmektedir. Bu gerçekçi olmayan ve Vitry'nin Hristiyan perspektifinden oldukça iyimser denilebilecek düşüncesinin ardında izlerini I. Haçlı Seferi öncesinde bulabileceğimiz Müslümanların sadece zorlamayla değil ama ikna aracılığıyla da Hristiyan yapılabileceğine dair kendi içinde tutarlı bir neden olduğunu belirtmek gerekir. Şöyle ki bu düşünceyi, Müslümanlarla İspanyol topraklarındaki *Reconquista* çerçevesinde sıcak temas halinde olan Hristiyanları bu konuda yönlendirmek üzere 10. yüzyıldan beri Hristiyan din adamlarının geliştirdikleri, Papa VII. Gregorius tarafından da desteklenen ve I. Haçlı Seferi başlamadan önce Papa II. Urbanus tarafından 1088 yılında Toledo Başpiskoposu Sédiracli Bernard'a gönderdiği bir mektupta açık biçimde ifade edilen bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.⁵⁷ II. Urbanus mektubunda artık Hristiyanlara tabi olan topraklarda Müslümanların ikna yoluyla din değiştirmelerinin sağlanmasına yönelik girişimlerde bulunulmasını telkin ederek⁵⁸ Hristiyanların gözünde inançsız olan Müslümanlara vaaz yoluyla Hristiyanlığın doğruluğunu göstermeyi hedefliyor ve onlarla iletişim kanallarının açık tutulmasını da tavsiye etmiş oluyordu.⁵⁹

İlerleyen dönemlerde Papalığın Latin Hristiyanlığı'nı dünyanın bilinen diğer kısımlarına yayma düşüncesi global bir hedef olarak Haçlı Seferleri projesinin bir parçası haline gelecekti. Bu düşünce, I. Haçlı Seferi'nde Haçlıların kendi hesaplarına elde ettiği başarılar ve süreç içinde Haçlıların kutsal topraklarda Müslümanlarla daha yakın temas halinde olmasının da etkisiyle Papalığın, Avrupa içinde ruhani otoritesini seküler güçlerle siyasi ittifaklar kurmak yoluyla daha fazla hissettirdiği 13. yüzyılda gittikçe ivme

52 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

53 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

54 Atiya, *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, 419-426. Rogers, *The Quest for Eastern Christians*, 21.

55 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

56 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

57 *La Documentación pontificia hasta Innocencio III (965-1216)*, Demetrio Mansilla (ed.) Monumenta Hispaniae Vaticana, Sección: Registros, i. (Rome: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955) 44. Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*, (Princeton: Princeton University Press, 1984) 42-46.

58 Kedar, *Crusade and Mission*, 46-47.

59 Bu bağlamda Haçlı Seferleri döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında ölüm korkusundan, sosyo-ekonomik nedenlere kadar farklı saiklerle ihtidalar yaşanmıştır. Aydın Usta, “Haçlı Seferleri Döneminde Din Değiştirme Vakaları”, *Bellekten*, 75/274 (2011) 691- 718.

kazanacaktı. Zaten din adamlarının vaazları ve telkinleri aracılığıyla Müslümanların din değiştirmelerinin sağlanması fikri V. Haçlı Seferi'nin asıl planlayıcısı olan Papa III. Innocentius'un ve halefi III. Honorius'un da V. Haçlı Seferi politikasının temel unsurlarından biriydi. Öyle ki, tıpkı I. Haçlı Seferi'nin gerçekleştiği dönemdekine benzer bir apokaliptik vizyonun hâkim olduğu, bir başka ifadeyle Haçlıların kutsal toprakları ele geçirmesiyle birlikte dünyanın sonunun geleceğine ilişkin yaygın düşüncenin⁶⁰ canlılığını koruduğu 13. yüzyıl başlarında Papa III. Innocentius dünyanın sonunun yakın olduğunu düşünüyor ve kıyamet öncesinde gerçekleşecek olan son Haçlı Seferi ile birlikte Müslüman ve Yahudilerin de Hristiyan yapılabileceğine inanıyordu. Bu vesileyle, Müslümanların Hristiyanlığa geçişinin mümkün olabileceğini düşünen III. Innocentius Halep ve Fas'ın Müslüman yöneticilerine 1199 ve 1211 yılında onları Hristiyanlığa davet eden mektuplar da göndermişti.⁶¹ III. Innocentius'un Müslümanların Hristiyan olmasının yanı sıra İslam'ın ortadan kalkacağına dair inancı öylesine güçlüydü ki V. Haçlı Seferi çağrısı yaptığı *Quia Maior* adıyla bilinen Nisan 1213 tarihli Papalık Fermanı'nda Kudüs'ün Müslümanlardan geri alınacağını, İslam'ın yok edileceğini ve kıyametin çok yakın olduğunu vurgularken dünyanın sonunun ne zaman geleceğine dair rakamlar da vererek bu düşüncesinin inanılabilirliğini arttırmaya çalışıyordu.⁶² III. Innocentius'un bu düşünce yapısını miras alan Papa III. Honorius da başta Jacques de Vitry olmak üzere, V. Haçlı Seferi'nde yer alan din adamlarının Müslümanları ikna yoluyla dinlerinden vazgeçirme çabalarını desteklemekten geri durmadı. Daha önce de belirtildiği üzere, misyon faaliyetlerinin hararetli savunucusu olan Vitry'nin Akka Piskoposluğu'na atanması Papa III. Innocentius döneminde alınan bir karar olmasına rağmen, nihai atama Innocentius'un ölümünden sonra 1216 yılında III. Honorius tarafından gerçekleştirilmişti. Bu bağlamda III. Honorius, Vitry'yi misyon faaliyetlerinde öncü ve yetkin bir isim olduğundan dolayı Piskoposluk makamına atayan selefinin Haçlı Seferi projesinin bu yönüne sahip çıkıyordu. Ayrıca, V. Haçlı Seferi sürecinde bu çabalara yönelik faaliyetlerin yönlendirmesini bölgede bulunan Vitry'a bırakacak olan Papa III. Honorius, V. Haçlı Seferi'nin başarısızlığının sonrasına tekabül eden 1225 yılının Ekim ayında Fransiskan ve Dominikenleri Hristiyanlığı Kuzey Afrika'da yaymak ve Müslümanlığı benimsemiş Hristiyanları tekrar Hristiyanlığa döndürmek için faaliyetlerde bulunmak üzere görevlendirmişti.⁶³ Dolayısıyla Jacques de Vitry'nin Müslümanların din değiştirmesi konusundaki iyimser yaklaşımını, V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik havası ve bununla ilintili olarak Papalığın Haçlı Seferi stratejisinin bir parçası haline gelen Hristiyan din adamlarının vaaz ve telkinleriyle Müslümanların ikna edilip Hristiyan olmalarının sağlanması fikri çerçevesinde değerlendirmek gerekir.⁶⁴

60 Apokaliptik düşüncenin Haçlı Seferleri zihniyetini nasıl şekillendirdiği hususunda Jay Rubenstein'in öncü çalışmaları oldukça aydınlatıcıdır. Rubenstein'in vurguladığı üzere, bir taraftan Haçlı Seferleri'ni birbirleriyle süreklilik içinde değerlendirmek diğer taraftan da Haçlı Seferleri'ni sadece "zenginlik", "bölgesel yayılma" ve "kolonyal hayal" kavramlarına sıkıştırmamak ve dünyanın sonunun gelmekte olduğuna ilişkin Hristiyan apokaliptiğiyle ilişkilendirmek Haçlı Seferi'nin dinî zihniyet dünyasını anlamak için gereklidir. Jay Rubenstein, *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*, (Oxford: Oxford University Press, 2019) xvii-xviii. Ayrıca bkz. Brett Edward Whalen, "Christendom, Crusade, and the End of Days: The Dream of World Conversion (1099-1274)", *The Apocalyptic Complex: Perspectives, Histories, Persistence*, ed. Nadia Al-Bagdadi vd. (Budapest: Central European University Press, 2018) 143-156. Papa II. Urbanus'un Haçlı Seferi çağrısı yaptığı 27 Kasım 1095 tarihli Clermont Konsili'ndeki konuşmasının oldukça yoğun bir apokaliptik muhtevaya sahip olduğu belirtilmelidir. Guibert de Nogent, *The Deeds of God Through the Franks: Gesta Dei per Francos*, tran Robert Levine, Woodbridge, Boydell & Brewer, 1997, 42-44. Müslümanların 1187 tarihinde Kudüs'ü geri almalarına rağmen bu inanç, Batılı Hristiyanlar arasında canlılığını yitirmemiştir. III. Haçlı Seferi sürecinde bu apokaliptik vurgu din adamı Fioreli Joachim (ö. 1202) tarafından sözlü ve yazılı olarak dile getirilmiş ve III. Haçlı Seferi'nin öncü ismi İngiliz Kral Aslan Yürekli Richard (Ö.1199), Joachim'in tesiri altında kalmıştır. Rubenstein, *Nebuchadnezzar's Dream*, 181-219.

61 *Patrologiae Cursus Completus, Series Secunda*: 214, ed. Jacques P. Migne (Paris: 1855) 544-545. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 216, ed. Jacques P. Migne (Paris: 1891) 434. Kedar, *Crusade and Mission*, 131.

62 III. Innocent, Yuhanna İncili'nin Vahiy Kitabı'na referansla yaklaşık 66 yıl gibi sürenin kaldığını belirtmektedir. "Innocent III, Quia Maior, 1213", *Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation From Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291*, ed. Jessalynn Bird vd. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013) 107-112. Alfred J. Andrea, "Innocent III, The Fourth Crusade and the Coming of Apocalypse", *The Medieval Crusade*, Susan J. Ridyard, (ed.), with an Introduction by Jonathan Philipps, (Woodbridge: The Boydell Press, 2004) 97-106.

63 Kedar, *Crusade and Mission*, 143.

64 Jessalynn Lea Bird, "Crusade and Conversion after the Fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn's and James of Vitry's Missions to Muslims Reconsidered", *Essays in Medieval Studies*, 21/1 (2004) 23-47. Barbara Bombi, "The Fifth Crusade and the Conversion of the Muslims", *The Fifth Crusade in Context*, ed. E.J. Mylod vd. 68-91., Whalen, "Christendom, Crusade, and the End of Days", 143-156.

Ayrıca, Vitry'nin Akka piskoposu olarak atanmasından önce Fransa'nın güneyinde yaygın olan Kathar sapkınlığına karşı onları vaaz yoluyla Hristiyanlığa döndürmek üzere Papalık tarafından görevlendirilen bir din adamı olduğu⁶⁵ ve pek muhtemel olarak bu konudaki yetkinlik ve tecrübesinin Akka Piskoposluğu'na atanmasında belirleyiciliği göz önünde bulundurulduğunda kendisinin Müslümanların Hristiyanlığı makul olarak görüp kolayca benimseyeceklerine inanması daha iyi anlaşılmaktadır.

İkincisi, Jacques de Vitry'nin 1217 tarihli mektubunda Haçlıların hakimiyetindeki bölgelerdeki veya civardaki Doğu Hristiyanlarını da Batı Hristiyanlarının doğru addettikleri Katolik inancına kazandırmayı hedeflemesi dikkat çekmektedir ve tıpkı Müslümanların ikna yoluyla Hristiyanlaştırılması amacı gibi bu da V. Haçlı Seferi girişiminin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Doğrusu, Haçlı Seferleri Tarihi'ne bir bütün olarak bakıldığında aslında I. Haçlı Seferi'nde Haçlıların kutsal topraklara gelişle birlikte ilk başlarda Batılı Katoliklerle Doğu Hristiyanlarının birbirlerine yakınlaştıklarını söylemek zordur. Monofizitler ağırlıklı olmak üzere, Ortodoks ve Nesturilik gibi inançlara sahip Doğu Hristiyanlarını dinî açıdan sapkın gören Haçlılar, Müslümanlara olduğu kadar bu gruplara da husumet besliyorlardı. Temelde II. Urbanus'un Clermont Konsili'ndeki konuşmasında Hristiyan din kardeşlerine yardım edilmesi gerektiğinden bahsetmesi Haçlı Seferi'nin bir amacı olarak görülüyorsa da bununla uzun bir süredir Müslümanların hakimiyetinde yaşayan Doğu Hristiyanlarından ziyade Türklere karşı Haçlılardan yardım isteyen ve temel itikat açısından Katoliklerden çok farklı olmayan Ortodoks Bizanslıların kastedildiğini düşünmek gerekir.⁶⁶ Bu bağlamda, Haçlı Seferi'nin özellikle zaten dinî açıdan sapkın olarak görülen Monofizit ya da Nesturi gibi farklı itikatlara sahip Doğu Hristiyanlarını Müslüman hakimiyetinden kurtarmak temel gayelerinden biri değildi. Hatta aksine Haçlılar bölgeye geldiklerinde Doğu Hristiyanlarına yönelik öylesine olumsuz bir kanaate varmışlardı ki, 1098 yılında Antakya'nın ele geçirilmesinden sonra bölgedeki duruma ilişkin bilgi vermek üzere Papa II. Urbanus'a gönderdikleri mektupta Haçlılar, "Türkler ve paganları dize getirdik fakat sapkın Grekler, Ermeniler, Süryaniler ve Yakubiler'in üstesinden gelemedik" diye yazarak Doğu Hristiyanlarının kendilerine ciddi anlamda sorun çıkardıklarını vurguluyorlardı.⁶⁷ Doğu Hristiyanlarına ilişkin negatif yaklaşımlarının ardında dinî ve siyasi olarak Ortodoks Bizans ile mücadele halinde olan Batı Hristiyan Dünyası'nın Müslümanların hakimiyetinde yaşayan ve 5. yüzyıldan beri dinî olarak ayrıştıkları Doğu Hristiyanlarıyla kopuklukları, onlara karşı ön yargıları ve haklarında yetersiz bilgiye sahip olmaları da ciddi bir rol oynuyordu. Öte yandan, Doğu Hristiyanlarının da "Romalılar", "Latinler" ve "Franklar" şeklinde tanımladıkları Haçlıları kendilerine yabancı gördükleri de bir gerçektir.⁶⁸ Ancak yine de Haçlıların bölgeye gelişle birlikte Doğu Hristiyanlarının, ne olursa olsun bütün farklılıklara rağmen aynı dini paylaşımlarından dolayı onlara karşı belirli bir sempati beslediklerini ve Haçlıların yönetiminde sosyal statülerinin değişeceğine ve Hristiyan hakimiyetinden azami surette faydalanacaklarına inandıklarını söylemek mümkündür. Fakat bu beklentiler, Doğu Hristiyanlarını tam anlamıyla kendilerinden görmeyi bırakın çoğu zaman sapkın olarak nitelendiren Haçlıların olumsuz tutumuyla sekteye uğramış ve Doğu Hristiyanlarının beklentileri boşa çıkmıştı.⁶⁹

Haçlıların Doğu Hristiyanlarının dinî olarak yanlış yolda oldukları görüşü temel olarak aynı kalmakla birlikte zaman içinde Müslümanlara karşı ittifak, Haçlıların hâkim olduğu yerlerde yerli Hristiyanlarla birlikte yaşama gerekliliği ve gündelik hayatta birbirleriyle daha fazla iletişim halinde olmaları gibi siyasi ve

65 Carolyn Muessig, "Les Sermons de Jacques de Vitry sur les cathares", *Cahiers de Fanjeaux*, 32 (1997) 69-83. *Jakob Von Vitry*, 31-37.

66 Christopher MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, 48. Hristiyanlar arasında itikat temelinde bir farklılık gözetken Haçlıların dinî olmaktan daha çok siyasi niteliğe sahip 1054 yılındaki "Büyük Bölünme" yi siyasi olduğu kadar dinî bir bölünme olarak da gördüklerini ve Greklere karşı ciddi önyargı ve düşmanlığa da sahip olduklarını belirtmek gerekir.

67 Fulcher of Charters, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*, translated by Frances Rita Ryan, edited with an Introduction by Harold Fink (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969) 111.

68 Aydın Usta, "Haçlılar ve Doğu Hristiyanları Arasındaki İlişkiler", *Bellekten*, 77/279 (2013) 365-402.

69 Usta, "Haçlılar ve Doğu Hristiyanları Arasındaki İlişkiler", 365-402. Özellikle Haçlıların hakimiyetine geçen topraklarda yaşayan Doğu Hristiyanlarının Katolikliği benimsemedikleri sürece Franklarla aynı hukuki haklara sahip olamamaları ve Müslümanlarla olan dinî farklılıklarına rağmen ortak bir dil ve kültürü paylaşmaları gibi faktörler Latin Hristiyanlarıyla aralarındaki yabancılık hissini pekiştiriyordu. Bernard Hamilton, *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and thr Crusader Kingdom of Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) 58-59.

toplumsal nedenler iki topluluk arasındaki ilişkilerin gelişmesine ve Haçlıların hakimiyetindeki bölgelerde kendine has bir dinî ve toplumsal yaşamın ortaya çıkmasına neden oldu.⁷⁰ Ayrıca, Papalığın özellikle III. Innocentius ile birlikte Avrupa içinde ve dışında nüfuzunu ve gücünü pekiştirme yönünde artan eğiliminin Haçlı Seferi'nin genişlemeci ideali çerçevesinde Latin Hristiyanlığını Avrupa dışına da yaymaya dönük bir istekle bir araya gelmesi Batılıların Doğu Hristiyanlarına bakışında ciddi bir değişime yol açtı. Bu bağlamda, Müslümanlara din adamlarının tebliği vasıtasıyla Hristiyanlığı kabul ettirmek isteyen V. Haçlı Seferi'nin papaları III. Innocentius ve III. Honorius, Doğu Hristiyanlarının Roma Kilisesi'nin otoritesini kabul edeceklerine inanıyorlar ve onlarla yakınlaşmanın, hem onlara Papalık otoritesini kabul ettirebilmek hem de V. Haçlı Seferi'nin başarısı açısından kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu düşünüyorlardı. Bunu en temelde Doğu Hristiyanlarının ruhani ve dinî liderleriyle yakınlaşma ve diplomatik ilişkiler geliştirme yoluyla gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Örneğin, Papalık tarihinde bir ilk olarak İskenderiye Ortodoks Kilisesi Patriği Nicholas, 1215 yılındaki IV. Lateran Konsili'ne davet edilmiş ve Nicholas bunu olumlu karşılayarak Konsil'e temsilci göndermişti. Maruni Kilisesi Patriği Jeremias da aynı Konsil'e katılmıştı. III. Innocentius, IV. Lateran Konsili öncesinde, 1211 yılında Ortodoks inancına sahip Gürcü Kraliçe Tamara'ya mektup göndererek ondan, Haçlılara destek olmasını rica etmişti. Öte yandan, Kilikya'daki Ermeni Kralığı'nın hükümdarı II. Levon hakimiyeti altındaki Ermeni Kilisesi'nin Roma Kilisesi ile ortak komünyonu kabul etmesini sağlamıştı.⁷¹ Ayrıca, selefi Innocentius gibi apokaliptik bir Haçlı Seferi anlayışına sahip olan Papa III. Honorius da Papalığın otoritesinin tesisi, Doğu Hristiyanlarıyla ilişkilerin geliştirilip Papalığa tabi olmalarının ve Müslümanların din değiştirmelerinin sağlanması gibi noktalarda oldukça istekli bir tutum takınıyordu.⁷² Bölgedeki siyasi gündeme müdahil olmayı ihmal etmeyen III. Honorius, bizzat 1216 yılında Akka Piskoposluğu'na atadığı Jacques de Vitry ile bölgedeki Müslümanların ve Doğu Hristiyanlarının durumu hakkında iletişim halinde olmaya devam ediyordu. Dolayısıyla, siyasi ve diplomatik girişimler Jacques de Vitry ve diğer din adamlarının Müslümanları ve Doğu Hristiyanlarını Katolik yapma girişimiyle eşgüdümlü bir süreç olarak işliyordu. Bu bağlamda, V. Haçlı Seferi sürecinde Fransisken Tarikatı'nın kurucusu Aziz Franciscus (ö. 1226)'un Mısır'a gelerek Eyyubi Sultanı el-Kâmil'i Hristiyan yapabileceği ümidiyle onunla 1219 yılında görüşmesi ve Paderbornlu Oliver'in 1221 yılında el-Kâmil'e onu Hristiyan olmaya davet eden mektuplar yazması, V. Haçlı Seferi'nin hesaplı dinî ve siyasi amacının göstergeleriydiler.⁷³

V. Haçlı Seferi'nin Papalık siyaseti bağlamında Doğu Hristiyanlarının Roma Kilisesi'ne tabiiyetini ve Müslümanların din değiştirmelerini gayet makul bir seçenek olarak gören Jacques de Vitry'nin, 1217 tarihli mektubunda Presbyter Johannes'ten bahsetmesi bu çerçevede oldukça anlaşılır hale gelmektedir. Zira, Papa III. Innocentius'un *Quia Maior*'da, III. Honorius'un vaazlarında ve mektuplarında ortaya koyduğu apokaliptik vizyon kıyamet öncesinde Kudüs'ün alınmasını ve Müslümanların mağlup edilmesiyle birlikte İslam'ın da ortadan kalkacağını varsayıyordu. Böylece, bu öngörüğü gerçekleştirmede Doğu'da, gizemli Hindistan coğrafyasında yaşadığına inanılan efsanevi Hristiyan Kral Presbyter Johannes'in ordusuyla oynayacağı rol, apokaliptik senaryonun bir parçası olabilirdi. Jacques de Vitry'nin mektubunda iki yerde Presbyter Johannes ve ülkesine referans vardır. Birincisi Vitry, Sarazenlerin arasında yaşayan Hristiyanların sayıca daha fazla olduğunu iddia ettiği kısmın hemen akabinde Presbyter Johannes'in topraklarına kadar uzanan Doğu'daki bölgelerde yaşayan pek çok Hristiyan kralın, Haçlıların (crucesignatorum) kutsal topraklara geleceğini duyunca, onların yardımına koşup Sarazenlerle savaşacaklarını ifade eder.⁷⁴ Vitry burada 12. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkıp dinî ve siyasi çevrelerde bilinen Efsane'nin temel motiflerine hâkim olduğunu da gösterir. Zira, Presbyter Johannes Efsanesi Hindistan'da bu isimle bilinen kralın hükümlerliği altında bulunan başka Hristiyan kralların da olduğu ve Hindistan coğrafyasının büyük bir kısmını yönettik-

70 David Jacoby, "Intercultural Encounters in a Conquered Land: The Latin Kingdom of Jerusalem in the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Europa im Geflecht der Welt: Mittelalterliche Migrationen in Globalen Bezügen*, Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllenberg, Paul Predatsch & Bernd Schneidmüller (Hg), Akademie Verlag, Berlin, 133-154.

71 Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

72 Pierre-Vincent Claverie, "Totius Populi Christiani Negotium": the Crusading Conception of Pope Honorius III, 1216-21", *The Fifth Crusade in Context*, ed. Mylod vd. içinde, 27-39.

73 Tolán, *Saracens*, 214-216. Kedar, *Crusade and Mission*, 116-133. Bombi, "The Fifth Crusade and the Conversion of the Muslims" 68-91.

74 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

leri inancını da içermektedir.⁷⁵ Vitry mektupta Presbyter Johannes'e yaptığı ikinci atıfta ise "Presbyter Johannes'in ülkesine gitmiş bir tüccardan yeni edindiğim bir bilgiye göre, bu ülkenin sakinleri yakın zamanda Yakubi oldular"⁷⁶ demektedir. Bu bağlamda, Vitry'nin Presbyter Johannes Efsanesi'ne yaptığı atıf iki açıdan oldukça önemlidir. Birincisi, vaazlarıyla özellikle bir taraftan Haçlıları Sefer'e motive etmek diğer taraftan da Katolik olmayan Doğu Hristiyanlarının desteğini sağlamak için V. Haçlı Seferi'nin propagandasını yapmak üzere Papalık tarafından vazifelendirilmiş Vitry, Doğu'dan gelecek Hristiyan Kral Presbyter Johannes ve ordusunu doğrudan Haçlı seferiyle ilişkilendiren ilk kişi olmuştur. Zira bilindiği üzere Presbyter Johannes karakteri ve bu karakter etrafındaki temel motifler ilk defa II. Haçlı Seferi'nin hemen öncesindeki 1145 yılına ait bir kayıta Freisingli Otto'nun *Chronica*'sında geçiyor olmasına rağmen ne II. Haçlı Seferi'nde ne de III. ve IV. Haçlı Seferi'ne ilişkin herhangi bir temel kaynakta Presbyter Johannes'e atıf bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Vitry, henüz V. Haçlı Seferi askerî düzeyde başlamadan önce ve kendisinin Akka'ya ulaşmasından kısa bir süre sonra yazdığı mektupta Presbyter Johannes'e ciddi bir gönderme yaparak Efsane'yi Sefer'in propaganda stratejisinin bir parçası haline getirmeye niyetli olduğunu da ortaya koymaktadır. Gerçekten de Vitry'nin niyet ettiği şekilde, Presbyter Johannes Efsanesi V. Haçlı Seferi ideolojisi ve propagandasının temel bileşenlerinden biri haline gelecek ve daha önce zikredilen Mart 1221 tarihli mektubunda da görüldüğü üzere Papa III. Honorius tarafından da benimsenecekti.⁷⁷ İkincisi, Jacques de Vitry Presbyter Johannes ülkesinde yaşayanların Yakubi Hristiyanlığı benimsediklerini söyleyerek Efsane'nin en temel motiflerinden biri olan ve Freisingli Otto'nun *Chronica*'sında vurguladığı Presbyter Johannes ve hükümlerindeki Hristiyanların Nesturi inancına sahip oldukları düşüncesinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla Presbyter Johannes Efsanesi'nin kendi tarihi açısından önemli olan bu veri dikkatle değerlendirilmelidir.

3. JACQUES DE VITRY'İN MEKTUBUNDA PRESBYTER JOHANNES'İN YAKUBİ OLARAK TANIMLANMASI

Vitry'nin mektubunu yazdığı dönemde Monofizit olan Yakubi Hristiyanlar ağırlıklı olarak Mısır ve Kuzey Suriye'de yaşamaktaydılar. Dolayısıyla Vitry, Nesturilerin nispeten az sayıda oldukları ve ciddi bir Monofizit topluluğun bulunduğu bölgede yaşayanların inançlarıyla Presbyter Johannes'i ilişkilendirmeyi daha uygun bulmuş olabilir. Bunu daha inandırıcı hale getirmek için de Johannes'in ülkesine giden tüccarların canlı tanıklıklarından bu bilgiyi edindiğini vurgulamış görünmektedir. Öte yandan, Jacques de Vitry'nin Akka'ya geldikten hemen sonra Yakubilere tercüman aracılığıyla vaazlar vermesi ve bir anlamda Doğu Hristiyanları arasında ilk olarak Yakubilerle yakın iletişim halinde olması da⁷⁸ onu Presbyter Johannes ile Yakubileri ilişkilendirmeye yöneltmiş olabilir. Henüz bölgedeki Katolik olmayan Hristiyanların birbirlerinden ne kadar farklı inançlara sahip oldukları hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan Vitry, muhtemelen Monofizit Yakubilere referans vererek aslında Etiyopya'daki Monofizit Hristiyanları kastetmektedir.⁷⁹ Bu veri 14. yüzyıldan itibaren Presbyter Johannes'in Krallığı'nın günümüzdeki Hindistan coğrafyası yerine Etiyopya'da bulunduğuna yönelik inanç düşünüldüğünde, Efsane ile Etiyopya'nın ve daha geniş açıdan Afrika'nın ilişkilendirilmesinin en erken örneği olarak da kabul edilebilir. Bu noktada Vitry'nin göndermesini tarihi gerçeklik anlamında besleyen olguları değerlendirmek gerekmektedir.

75 Bu inanç Presbyter Johannes'in Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'a 1165 yılı civarında gönderdiği kabul edilen ve Batı'da kısa bir süre içinde dinî ve siyasi çevrelerde bilinir hale gelen sözde mektubunda ifade edilmektedir. *Epistola Presbiteri Iohannis*, Brewer, *Prester John*, 45-90. Zarncke, "Der Priester Johannes", 831-1030.

76 Jacques de Vitry, *Epistola II*, Brewer, *Prester John*, 97-99.

77 Bkz. dipnot 20.

78 Kedar, *Crusade and Mission*, 117.

79 Vitry, Yakubiler hakkında zamanla daha fazla bilgi edindikçe 1220'li yıllarda onların bir kısmının Müslümanlar arasında yaşadıklarını, diğer kısmının ise Etiyopya ve Nübye'de siyasi ve toplumsal bir güç odağı oluşturduğunu vurgulayarak itikat açısından Grek ve Latinlerden farklılıklarının da altını çizecek ve buna ilişkin gözlemlerini kaydedecektir. Jacques de Vitry, *The History of Jerusalem*, translated by Aubrey Stewart, (London: Palestine Pilgrims' Text Society, 1896) 73-76. Vitry'nin Yakubiler hakkındaki görüşleri ve onların Papalığa tabiiyetinin sağlanması konusundaki yaklaşımı için Andrew Jotischky, "Penance and Reconciliation in the Crusader States: Matthew Paris, Jacques de Vitry and the Eastern Christians", *Studies in Church History*, 40 (2004) 74-83.

Kudüs'ün 1187'de Müslümanlar tarafından geri alınmasıyla birlikte Kuzey Afrika'nın Haçlılar için odak noktası haline gelmesinden önce Batılıların Afrika hakkındaki bilgileri oldukça sınırlıydı. Daha içerilerde kalan Etiyopya gibi bölgeler hakkındaki veriler ise yok denecek kadar azdı. *Habesh* (Habeş) ve *Abyssinia* terimleri Etiyopyalıların yaşadıkları bölgeyi tanımlamak için onlarla çok yakın sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik ilişkiler içinde olan Araplar tarafından oldukça geniş ve keyfi bağlamda kullanılıyor fakat Avrupalılar Etiyopya'yı bu kavramlarla ilişkilendirmiyordu.⁸⁰ Bu anlamda, Araplar arasında da bu terimlerin kullanımının çok net olmadığını belirtmek gerekir. *Habeş* kelimesi Arabistan Yarımadası'nın güneyinden Afrika'nın güneyine kadar olan bölgede birçok topluluğu adlandırmak üzere farklı amaç ve anlamlarla kullanılabilirdi. Muhtemelen *Abyssinia* terimi de *Habeş* kelimesinden türemiştir. Birincisi, Araplar arasında bu kelime yaklaşık olarak MS 1. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar Etiyopya ve etrafındaki yerlerde egemen olan Aksum Krallığı ve bu krallıkla ilişkisi olan Arabistan'ın güneyindeki Arap kabile veya kabilelerini adlandırmak için kullanılıyordu.⁸¹ İkincisi, günümüz Etiyopyası ve Afrika'nın Sahra-altı bölgelerini de içerecek şekilde Afrika'nın güneyine kadar çok daha geniş bir alanı tanımlamak için de kullanılabilir. Fakat *Habeş* ve *Abyssinia* terimlerinin coğrafi nitelendirmeleri Batılılar tarafından özellikle 14. yüzyıl başlarından itibaren Etiyopya ile diplomatik temasların gelişmeye başlamasıyla birlikte bölgeye yönelik ilginin artması ve Portekizlilerin Coğrafi Keşifler sürecinde Afrika'nın kuzey ve batısına yönelik keşif faaliyetleri neticesinde daha dar anlamıyla Kuzeybatı Etiyopya'yı tanımlamak için kullanılacaktı.⁸²

V. Haçlı Seferi sırasında Avrupalılar Etiyopya'nın coğrafi açıdan tam olarak neresi olduğu ve bu bölgede yaşayanların kimler oldukları konusunda net bir bilgiye sahip değillerdi. Homeros'tan beri antik kaynaklar *Aethiopia*'nın çok uzaklarda bir yerde olduğunu belirtmekle birlikte coğrafi olarak kesin bir yer belirtmiyorlardı. Hatta Nübye ve Etiyopya'nın birbirlerinden farklı yerler olduğunu bilmeyen Batılılar, Arapların anladığı şekilde bir coğrafi bölge olarak *Abyssinia*'yı da tanımıyorlardı. En genel biçimiyle, kutsal ve seküler metinlerden elde ettikleri coğrafi bilgiler temelinde Etiyopya'nın Hindistan'ın bir parçası olduğunu düşünüyorlardı. 13. yüzyılın başlarında İngiliz alim Tilburyli Gervase (ö. 1220)'nin İmparator IV. Otto (ö. 1218) için yazdığı ansiklopedik eseri *Otia Imperialia*'da görüldüğü üzere Avrupalıların gözünde Hindistan, zamanla üç kısım olarak düşünölmeye başlandı.⁸³ Daha öncesinde ise, 12. yüzyılın neredeyse ortalarına kadar Büyük ve Küçük Hindistan şeklinde iki kısım olarak düşünölen bölgede Küçük Hindistan, Hindistan alt kıtasının kuzeyini ifade ederken, Büyük Hindistan ise limanları sayesinde Hindistan'ın batısındaki Arap coğrafyasından ve Doğu Afrika'dan gelenlerin ticaret yaptıkları daha fazla bilinen güney kısımları kapsıyordu.⁸⁴ 12. yüzyıldan itibaren muhtemelen Batılıların Dünya'nın hiç bilmedikleri ya da oldukça az bilgiye sahip oldukları bölgeleri hakkındaki bilgileri arttıkça Hindistan coğrafyasının kapsamı üzerine fikirleri de değişmeye başladı. Artık Etiyopya'yı ve Doğu Afrika'yı da içerecek biçimde günümüz Orta Doğusu'na yakın bir yer olarak Orta Hindistan'dan da bahsedilmeye başlanmıştı. Ancak Etiyopya günümüzdeki konumuyla değil, Sahra boyunca Batılıların hiç bilmediği bölgeleri ifade ediyordu.⁸⁵ Bu bağlamda, Orta Hindistan ve Etiyopya'nın yeri muğlaklığını korumakla birlikte Büyük ve Küçük Hindistan'dan farklı bir yere

80 Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

81 Ababu Minda Yimene, *An African Indian Community in Hyderabad: Siddi Identity, Its Maintenance and Change* (Göttingen: Cuvillier Verlag, 2014) 120.

82 Yimene, *An African Indian Community* 121. C. F. Beckingham, "An Ethiopian Embassy to Europe, c.1310", Prester John, ed. Beckingham & Hamilton içinde, 197-206. Matteo Salvatore, "The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306-1458", *Journal of World History*, 21/4 (2010) 593-627. Kurt, "The Search for Prester John", 297-320. Knobler, "The Power of Distance", 452-464. Verena Krebs, *Medieval Ethiopian Kingship, Craft and Diplomacy with Latin Europe*, (London: Palgrave Macmillan, Cham, 2021) Matteo Salvatore, *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations: 1402-1555*, (London: Routledge, 2017).

83 Presbyter Johannes'e atfedilen ve 1165 yılı civarına tarihlendirilen sahte mektupta da Johannes'in "Üç Hindistan" da hüküm sürdüğü yazıyordu. *Epistola Presbiteri Iohannis*, Brewer, *Prester John* içinde 44-90. Zarncke, "Der Priester Johannes", 831-1030.

84 Bernard Hamilton, "Continental Drift: Prester John's Progress through the Indies", Prester John, ed. Beckingham - Hamilton içinde, 237-269. Gervasii Tilberiensis, "Otia Imperialia", G. W. Leibniz, *Scriptores Rerum Brunsvicensium*, 1 (Hanoverae, Nicolai Foersteri, 1707) 881-1004, 911.

85 Mary Baine Campbell, "Asia, Africa, Abyssinia: Writing the Land of Prester John", *Travel Writing, Form and Empire: The Poetics and Politics of Mobility*, ed. Julia Kuehn - Paul Smethurst, London, Routledge, 2009, 21-37. Geraldine Heng, *Empire of Magic: Medieval Romance and Politics of Cultural Fantasy* (New York Columbia University Press, 2003) 452-453. Hamilton, "Continental Drift", 239-242. Sheir, *The Prester John Legend*, 153-202.

konumlandırılmıştı. Görüldüğü üzere Avrupalıların Etiyopya algıları Araplarınkinden oldukça farklıydı ve Etiyopya'nın coğrafi ve kültürel bilinmezliği ve gizemiyle birlikte Hindistan'ın bir parçası olarak kabul edilmesi, 14. yüzyılın başlarından itibaren Presbyter Johannes Efsanesi'nin Etiyopya ile ilişkilendirilmesinin kolaylaştırıcaktı.⁸⁶

Bu çerçevede, V. Haçlı Seferi'nin hemen öncesinde, 11. yüzyılın sonunda başlayan Haçlı Seferleri sayesinde Batılıların Avrupa dışındaki dünyaya dair bilgilerindeki artış zaman içinde Etiyopya hakkında özellikle Mısır'daki Kıptiler ve Yakubiler aracılığıyla farkındalık oluşmasını sağlamış görünüyor. Fakat yine de Etiyopya'yı Hindistan'ın bir parçası olarak gören Avrupalıların Etiyopyalılar hakkında doğrudan bilgiye sahip olmadıkları söylenebilir. Zira Presbyter Johannes'i Monofizit Yakubilerle ilişkilendiren ve Akka Piskoposluğu görevine başlar başlamaz bölgedeki Katolik olmayan bütün topluluklar hakkında bilgi toplayıp değerlendirmelerde bulunan Jacques de Vitry'nin, daha önce belirtildiği üzere Etiyopya'da Yakubi Hristiyanların bulunduğunu bilmesine rağmen⁸⁷ buradaki Hristiyanlarla iletişime geçme, onları tanıma, coğrafi olarak tam anlamıyla nerede olduğunu belirleme ve V. Haçlı Seferi için ittifak kurma gibi bir düşüncesinin olduğuna dair 1217 tarihi itibarıyla elimizde herhangi bir veri yoktur.

Etiyopyalı Hristiyanlarla Latinlerin resmi anlamda irtibata geçmeleri ise Kudüs'te görevli Dominiken din adamı Philip'in 1236 yılında Etiyopya Kilisesi'nin bağlı olduğu Monofizit Kıpti Kilisesi Patriği III. Cyrillus aracılığıyla tesis etmeye çalıştığı diplomatik ilişkiler aracılığıyla olacaktı.⁸⁸ Bu tarihten öncesinde ise Monofizit Etiyopyalıların ve Afrika Hristiyanlarının büyük bir kısmının tabi oldukları Kıpti Kilisesi yerine, bölgedeki Hristiyan nüfusun daha küçük bir kısmı üzerinde ruhani otoritesi olan İskenderiye Ortodoks Kilisesi ile temasları olan Haçlılar, doğal olarak Afrika'daki Hristiyanlar hakkında çok fazla bilgiye sahip olamayacaktı.⁸⁹ Oysa, Etiyopya ve civarındaki bölgeler 1. yüzyılda Aksum Krallığı'nın tam anlamıyla kurulmasıyla birlikte siyasi ve sosyo-ekonomik açılarından önemli hale gelmişti. 4. yüzyılda Hristiyanlaşan bölgede, 451'deki Kalkedon (Kadıköy) Konsili'nin ardından, Aksum Krallığı ile yakın temasta olan Mısır'daki Kıptilerin etkisiyle zaman içinde Monofizit itikadı benimsenecekti.⁹⁰ Özellikle 6. ve 7. yüzyıllarda bölgedeki en etkin siyasi güçlerden biri olan Aksum Krallığı 10. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştü. Krallığın dağılmasında İslam'ın Afrika'da yayılmasının Aksum Krallığı'nın siyasi ve ekonomik temellerini sarsması büyük bir rol oynamıştı. Diğer taraftan, özellikle Müslümanların Kuzey Afrika'da hakimiyet kurmaları Batılıların bölge hakkında bilgi edinebilmelerinin önüne geçmişti.⁹¹ Öyle ki Batılılar, Aksum Krallığı'nın Etiyopya'daki hakimiyetinin detaylarından ve Hristiyan olmalarından ancak Haçlı Seferleri sürecinde 12. yüzyılda haberdar olmaya başlayacaklardı.⁹²

Öte yandan, Etiyopya ve Mısır arasında iletişim olmakla birlikte, coğrafi ve siyasi nedenler doğrudan iletişimi sekteye uğratabiliyordu. Her iki bölge arasındaki bu iletişim, tarihsel olarak Nübye (Nubia) olarak bilinen ve günümüz Sudanı'nın büyük bir kısmını ve Mısır'ın güneyini kapsayan bölgede hâkim olan Monofizit Makouria ve Alodia Krallıkları aracılığıyla sağlanıyordu.⁹³ Nübye'nin Monofizit Hristiyan Krallıkları'nda olduğu gibi Etiyopya'nın Monofizit Hristiyanları da İskenderiye Kıpti Kilisesi'nin ruhani

86 Bkz. dipnot 82'deki araştırma eserleri.

87 Nübye'nin Mısır ile sınırı olduğunu belirten Vitry, o dönemde Avrupalıların Hindistan algılarının bir yansıması olarak Nübye'de ve Hindistan'a kadar Etiyopya'nın büyük bir kısmında Yakubilerin yaşadığını belirterek muhtemelen Afrika Boynuzu'na kadar olan bölgeyi Tilburyli Gervase gibi Orta Hindistan şeklinde düşünmektedir. Vitry, *The History of Jerusalem*, 73.

88 Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

89 Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

90 David W. Phillipson, *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the Northern Horn 1000 BC- AD 1300* (James Currey: Woodbridge, 2012) 104-106.

91 Phillipson, *Foundations of an African Civilisation*, 210.

92 Etiyopyalıların hac ziyareti için 13. yüzyıldan önce Kudüs'e geldiklerine dair herhangi bir veri olmaması, ancak 1250 yılı civarında Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'nde kendilerine ait bir şapel yaptırılmaları da bölgedeki Haçlıların Etiyopyalılardan yeterince haberdar olmadıklarını destekleyen bilgilerdir. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

93 Makouria Krallığı, öncesinde Bizans Kilisesi'nin itikadını kabul etmekle birlikte 6. yüzyılın ikinci yarısında Monofizit itikadı benimsemişti. Bu krallık kuzeyindeki bir diğer Hristiyan krallığı olan Nobadia'yı 7. yüzyılda kontrol altına aldı. Her ikisi de Monofizit olan Makouria ve Alodia Krallıkları Nübye bölgesinde İslam hakimiyetinin tam anlamıyla tesis edildiği 16. yüzyıl başlarına kadar varlıklarını sürdürdüler. Nübye Krallıkları ve Nübye Hristiyanlığı konusunda bkz. Sir Laurence Kirwan, *Studies on the History of Late Antique and Christian Nubia*, ed. T. Hagg, vd. (Aldershot: Ashgate, 2002).

otoritesini kabul ediyorlardı. İskenderiye Kıpti Kilisesi'nin otoritesi o kadar güçlüydü ki, *Abuna* unvanıyla bilinen Etiyopya Kilisesi'nin Metropolitliğine Mısırlı bir Kıptinin atanması gelenek haline gelmişti.⁹⁴ Fakat Mısır ile Etiyopya arasındaki dinsel bağın varlığına rağmen gerçek anlamda bölgesel iletişim ancak 12. yüzyılda Zagwe Hanedanı'nın 10. yüzyılda Aksum Krallığı'nın dağılmasından sonra Etiyopya'da egemenlik kurmasıyla mümkün hale gelmişti. Bu iletişim kopukluğunda, daha önce değindiğimiz üzere Mısır ile Etiyopya arasında doğrudan siyasi bağlantıyı engelleyen Nübye'deki Makouria ve Alodia Krallıklarının varlığı kadar, başta Mısır olmak üzere Afrika'nın kuzey ve doğu kısımlarında yayılan İslam'ın ve Müslümanların hakimiyetinin Etiyopya ve Mısır Hristiyanları arasındaki ticari hareketlilik ve kültürel ilişkilerin azalmasına neden olması ve Müslümanlara tabi olan Mısırlı Hristiyanlarla siyasi kargaşayla baş etmek durumunda kalan Etiyopyalıların her ikisinin de siyasi ve diplomatik ilişkileri geliştirecek politik destekten mahrum oluşları da rol oynamış denilebilir. 10. yüzyılda Aksum Krallığı'nın parçalanmasıyla ortaya çıkan siyasi boşlukta zaman içinde güçlenen Zagwe Hanedanı özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda Etiyopya ve civarında hâkim hale gelebilmiş ve Zagwe kralları 1270 yılına kadar hakimiyetlerini sürdürmeyi başarmışlardı.⁹⁵

Şimdi Aksum Krallığı'nın İslam'ın bölgede egemen hale gelmesiyle birlikte zayıflamasının ardından uzun bir süre geçtikten sonra Etiyopya'daki Zagwe Hanedanı Mısır'la siyasi ve diplomatik ilişkiler geliştirme yönünde adım atmıştı. Hangi yıllar arasında tahtta bulunduğu net olarak bilinmemekle beraber 13. yüzyılın ilk çeyreğinde Zagwe Kralı olduğu bilinen Gebre Meskel Lalibela, 1209 yılında Mısır'a hâkim olan Eyyübi sultanı el-Âdil ve Kıpti Kilisesi Patriğine yanlarında çeşitli değerli hediyelerle birlikte siyasi ve diplomatik ilişkiler kurmak amacıyla bir heyet gönderecekti.⁹⁶ Lalibela'nın hâkim olduğu topraklarda etkin bir Hristiyan krallık kurma isteği, onun siyasi ve diplomatik hedeflerinin yanı sıra dinî ve kültürel politikasına yansımıştı. Hakkında efsanevi anlatılar üretilen Lalibela'nın tahta çıkmadan önce mucizevi biçimde uçarak Kudüs'e gittiği, burada kendisine İsa'nın görüldüğü ve Lalibela'nın tahta çıkacağını müjdeleyen İsa'nın ondan Etiyopya'da ikinci bir Kudüs inşa etmesini istediği naklediliyordu. Lalibela kendisi hakkında üretilen efsanelere uygun biçimde ülkesinde inşa ettirdiği kiliselerle, yükselişe geçen siyasi otoritenin Hristiyan kimliğini görkemli biçimde ortaya koymuştu.⁹⁷ Lalibela'nın kişiliği etrafında oluşan hava ve uzun bir süreden beri siyasi iletişimin kopuk olduğu Etiyopya'da güçlü bir Hristiyan krallığının varlığı, Müslüman hakimiyetinde yaşayan Monofizitler için muhtemelen heyecan vericiydi. Bu heyecan, bölgedeki Doğu Hristiyanlarıyla iletişim halinde olan Jacques de Vitry ve Paderbornlu Oliver gibi isimleri kaçınılmaz olarak etkilemiş olmalıdır. Zira, Etiyopya Krallığı'nın Hristiyan kimliğiyle Müslümanlara karşı bir korku kaynağı olduğu imgesinin apokaliptik düşünceyle ilişkilendirilmesini destekleyici başka tarihsel veriler de vardı. Örneğin, Hz. Muhammed'in doğumundan önce 570 yılında Mekke'ye saldıran ve Kuran-ı Kerim'deki "Fil Vakası" ile bilinen Ebrehe, Aksum Krallığı'nın Yemen valisiydi.⁹⁸ İslam'ın doğuşu ve bölgede sağlam temellere oturmasından sonra bile bu bölgeden İslam topraklarına yapılabilecek bir saldırı endişesi Müslümanlar arasında mevcuttu. Öyle ki kimi hadislerde dahi siyahi ve Habeşli birinin kıyamet öncesinde Kabe'yi yıkacağı rivayet edilmekteydi.⁹⁹ Bu veriler, bölgede Etiyopya ve çevresindeki Hristiyan varlığıyla

94 Krebs, *Medieval Ethiopian Kingship*, 157, dipnot 19. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

95 Phillipson, *Foundations of an African Civilisation*, 227-43. Tadesse Tamrat, "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", *The Cambridge History of Africa: From c. 1050. to c. 1600* Vol: 3, ed. Roland Oliver (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 112-122.

96 Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

97 Tamrat, "Ethiopia, the Red Sea and the Horn", 115.

98 David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe: 570-1215*, (New York: W.W. Norton, 2008) 25.

99 Sahih-i Buhari'nin Kitabı'l-Hacc kısmında bunun örneklerini görmek mümkündür. Mesela, "Kabe'nin (Zamanın Sonunda) Yıkılması Babı'nda 78 numaralı hadis şöyledir: "Bana İbnu Ebî Muleyke; ona da İbn Abbâs (R) tahdîs etti ki, Peygamber (S): "Ka'be'yi yıkacak olan o apışık, iri ayaklı, koyu siyah Habeşli'yi Ka'be'nin (duvar) taşlarını birer birer koparır hâlinde görür gibiyim" buyurmuştur." <http://enfal.de/buhari/> Erişim Tarihi: 1.08.2022. Pelliot, "Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137. 7. yüzyıl sonunda Süryanice yazılmış ve sonrasında Latince, Yunanca ve Arapça'ya da çevrilmiş *Pseudo Methodius Apokaliptik Metni* gibi eserlerde bulunan ve İslam'ı yok etmek için Etiyopyalıların müttefik olarak görülmesine yorulabilecek bazı örneklerle de dikkat çeker. Öyle ki, Nübye ve çevresinde MS 5. yüzyıla kadar hakimiyetini korumuş olan Kush Krallığı topraklarından gelecek bir kral ile Bizans İmparatoru'nun beraberce İslam egemenliğine son verecekleri düşüncesi Doğu Hristiyanları arasında *Pseudo-Methodius Apokaliptik Metni* geleneğiyle yerleşmiş ve çeviriler vasıtasıyla Batı'ya aktarılmıştır. Marco Giardini, "The Quest for the Ethiopian Prester John and its Eschatological Implications", *Medievalia*, 22 (2019) 55-87. Knobler, "The Power of Distance", 452- 464.

irtibatlandırılabilir apokaliptik beklentinin canlılığını¹⁰⁰ ortaya koyduğu kadar, daha önce belirttiğimiz Paderbornlu Oliver'in Arapça apokaliptik kitapta bulunduğunu vurguladığı Nübye Hristiyanlarının Mekte'yi yerle bir edeceği haberiyle de örtüşüyordu.¹⁰¹ Bütün bunlar bir araya getirildiğinde, Avrupalılar tarafından Hindistan'ın bir parçası olarak görülen Etiyopya'daki kadim Hristiyanlığın temsilcisi bir kralı V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik ruhuna uygun bir siyasi ve dinî araç olarak Presbyter Johannes Efsanesi ile ilişkilendirmek, böylesine müsait bir siyasi bağlamda çok kolay ve mantıklı olacaktı. Bu anlamda, birincisi 1216 yılında Akka'ya piskopos olarak geldiğinde bölge Hristiyanlarından ilk olarak Monofizit Yakubilerle muhatap olan Jacques de Vitry'nin V. Haçlı Seferi başlamadan hemen önce Avrupa'ya gönderdiği mektupta iki defa Presbyter Johannes'ten bahsetmesi bunu maksatlı olarak Sefer'in genel stratejisi ve apokaliptik ruhu çerçevesinde yaptığını göstermektedir. Diğer taraftan ise, Vitry'nin Presbyter Johannes'in Nesturilikten Yakubiliğe geçtiğini belirtmesi, Presbyter Johannes Efsanesi'ni Akka'ya gittiğinde karşılaştığı siyasi ve toplumsal ortama uygun biçimde alımlayarak kendisinin ve Haçlıların hakkında çok fazla bir şey bilmedikleri Etiyopya ile ilk ilişkilendiren kişi olmasına da neden olur.

100 Sheir, *Prester John*, 188-202. Ayrıca, *Relatio de Davide*'nin de Kıpti, Süryani ve Etiyopya apokaliptik geleneklerindeki Kral Davud imgesiyle de ilişkisi mevcuttur. Makalenin ana kapsamı dışında olduğu için bkz. Sheir, *Prester John*, 227-242.

101 Paderbornlu Oliver'in yer verdiği bilgiyle örtüşen hadis ve *Abyssinia* ile ilişkilendiren diğer bazı hadisler *Liber Fiili Agap*'ta da yer almaktadır. Lewy, "How the Abyssinian King Became the Apocalyptic Hero of the Copts", 1-15.

SONUÇ

V. Haçlı Seferi'nin başarısızlığının ardındaki en önemli faktörlerden biri olan Presbyter Johannes Efsanesi'nin etrafında oluşan apokaliptik inanç, 12. yüzyıl Avrupası'nda ortaya çıktığı ve geliştiği bağlamın temel motifleri korunarak 13. yüzyıla kadar ulaşmıştı. Presbyter Johannes Efsanesi III. Innocentius'un Haçlı Seferi çağrısı yaptığı 1213 tarihli *Quia Maior* adıyla bilinen Papalık Fermanı'nda telaffuz edilmese de Papa'nın Çağrısı'nda kıyametin yakın olduğunu vurguladığı göz önüne alındığında, V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik ideolojisinin bir parçası haline getirilmeye oldukça uygundu. İsa Mesih'in yeryüzüne ikinci defa gelmesiyle sonuçlanacak Apokaliptik olay örgüsünde Haçlıların Doğu'da doğrudan muhatap oldukları Müslümanlar ve Doğu Hristiyanlarının Katolik inancı ikna yoluyla benimsemelerinin sağlanması Papalık'ın Apokaliptik V. Haçlı Seferi ideolojisinin bir yönünü teşkil ederken, diğer yönünü ise İslam'ın yok edilmesi ve Kudüs'ün alınması oluşturuyordu. Bu apokaliptik senaryoda Doğu'daki Hristiyan Kral Presbyter Johannes'in Batı'dan gelecek Kutsal Roma İmparatoru ile Müslümanları mağlup ederek Kudüs'te buluşmaları, Presbyter Johannes Efsanesi'nin temel motifleri sayesinde V. Haçlı Seferi ideolojisinin temel enstrümanlarından birine dönüştürülmeye müsaitti.

Jacques de Vitry, Fransa'nın güneyinde Kathar sapkınlarını Katolik inanca döndürmek için vaazlar vermiş tecrübeli, yetkin bir din adamı ve vaiz olarak, V. Haçlı Seferi'nin apokaliptik ideolojisi çerçevesinde, Sefer başlamadan önce Papa III. Innocentius tarafından bölgedeki misyon faaliyetlerini yönetmek için görevlendirilmiş ve onun ölümü nedeniyle de halefi III. Honorius tarafından 1216 yılında Akka Piskoposluğu'na atanmıştı. Papalığın Apokaliptik ideolojisine gönülden inanmış olan Vitry, göreve başladığı andan itibaren Müslümanları ve Doğu Hristiyanlarını Katolik yapmak için elinden gelen çabayı göstermişti. Akka Piskoposu atandıktan kısa bir süre sonra bölgedeki ilk izlenimlerini aktarmak için Mart 1217'de Avrupa'daki dostlarına mektup gönderen Vitry, mektubunda Müslümanları ve Doğu Hristiyanlarını dinlerinden çevirme gayretini ifade ederken Presbyter Johannes Efsanesi'ne iki kez gönderme yapmış, böylece V. Haçlı Seferi başlamadan önce Sefer'in psikolojik hazırlığı çerçevesinde ve apokaliptik ideolojisine uygun şekilde Efsane'yi bilinçli olarak Sefer ile ilişkilendirmişti. Bölgede Doğu Hristiyanları arasında ilk defa ve yoğun olarak Yakubi Hristiyanlarla temasa geçen Jacques de Vitry, yazdığı mektupta Presbyter Johannes'in Yakubi olduğunu belirterek, Avrupa'da 12. yüzyıldan beri Nesturi olarak tanımlanan Presbyter Johannes'in kimliğine ilişkin temel motiflerden birini değiştirmişti. Vitry'nin Presbyter Johannes'i Yakubi olarak tanımlaması, Mısır'daki Kıptiler ve Yakubiler gibi Mısır'ın güneyindeki Etiyopyalılar ve Nübyelilerin de Monofizit inanca sahip olmaları dolayısıyla oldukça önemliydi. Çünkü 14. yüzyılın başlarından itibaren Avrupalıların Presbyter Johannes'in ülkesini Etiyopya olarak nitelendirdikleri düşünüldüğünde, Vitry'nin Johannes için yaptığı Yakubi tanımlaması Etiyopyalı Presbyter Johannes imgesine yapılan ilk göndermeydi. V. Haçlı Seferi'nin Mısır merkezli coğrafi bağlamında ve Sefer başlamadan önceki siyasal bağlamda Presbyter Johannes'in Etiyopya ile ilişkilendirilmesi hiç de mantıksız değildi. Tarihsel olarak, bölgede Müslümanlara tehdit potansiyeline sahip ve 4. yüzyıldan beri Hristiyan olan Etiyopyalılar, uzun bir sessizlikten sonra siyasi birliklerini tesis ederek Zagwe Hanedanı'ndan Kral Lalibela'nın gönderdiği elçiler aracılığıyla bölgedeki Kıpti Kilisesi ve Eyyübi idaresiyle diplomatik ilişkiler geliştirmeye çalışmıştı. Bu durum bölgede Kıptiler ve Yakubiler arasında Etiyopya merkezli apokaliptik beklentilerin yeniden gündeme gelmesinin yanı sıra, Haçlıların da Presbyter Johannes Efsanesi'ni bunlarla ilgili edindikleri yazılı ve sözlü bilgilerle harmanlayarak V. Haçlı Seferi ideolojisinin bir parçası kılmalarını sağladı. Dolayısıyla Kral Davud ve Cengiz arasında kurulan bağlantı aracılığıyla Presbyter Johannes'in Moğollarla 1220-1221'de ilişkilendirilmesinden önce Efsane'nin apokaliptik ideolojisinde Etiyopyalılara yer açılmıştı. Her ne kadar Jacques de Vitry 1220'li yıllarda Moğol faktörü nedeniyle Presbyter Johannes'i Efsane'nin temel motifine uygun biçimde Nesturi olarak tanımlasa da¹⁰² 1217 yılı itibariyle Batılıların coğrafi kavrayışlarında o dönem Hindistan'ın bir parçası görülen Etiyopya'yı kast ederek Yakubi olarak tanımlıyordu. Jacques de Vitry için V. Haçlı Seferi'nin ideolojik hazırlığında Presbyter Johannes'in Yakubi olup olmamasının bir önemi yoktu ama Batı'dan gelecek kralla Kudüs'te birleşecek ve Müslümanları yenecek Doğulu Hristiyan kralın apokaliptik gölgesini yakında bir yerlerde hissediyordu.¹⁰³

102 Vitry, *The History of Jerusalem*, 77.

103 1217 yılında Hac ziyareti için Kudüs'e gelen Thietmar, böyle bir beklentinin varlığına dair başka bir kanıt sunmaktadır. Thietmar, hac yolculuğu hakkında bilgiler sunduğu *Liber Peregrinationis* adlı eserinde Mısır'ın ötesindeki bir ülkede *Abyssinia* denilen yerde yaşayan Hristiyanlar olduğundan, bunların Mısır'daki Serazenlerle (Müslümanlar) sıkça savaştıklarından ve Kahiye'yi ele geçireceklerine dair beklentiden bahseder. Hamilton, "The Impact of Prester John", 53-67.

KAYNAKÇA

- A Letter of Jacques de Vitry. tr.: Iris Rau. <https://ims.leeds.ac.uk/wp-content/uploads/sites/29/2019/10/James-of-Vitry.pdf>. Giriş tarihi 30.06.2022.
- Abu'l Farac Tarihi. 2, çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1950.
- Aigle, Denise. *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*. Leiden: Brill, 2014.
- Andrea, Alfred J. "Innocent III, The Fourth Crusade and the Coming of Apocalypse". *The Medieval Crusade*. Susan J. Ridyard, (ed.), with an Introduction by Jonathan Philipps, Woodbridge, The Boydell Press, 2004, 97-106.
- Atiya, Aziz S. *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*. çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları. 2005.
- Beckingham, C. F. "An Ethiopian Embassy to Europe, c.1310". içinde Beckham, Charles F. - Bernard Hamilton (ed), *Prester John, the Mongols and the Lost Ten Tribes*. Aldershot: Variorum, 1996. 197- 206.
- Beckingham, Charles F. - Bernard Hamilton (ed), *Prester John, the Mongols and the Lost Ten Tribes*. Aldershot: Variorum, 1996.
- Bekar, M. Serdar. "El-Melik'ül Kâmil, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/68-70. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bird, Jessalynn Lea. "Crusade and Conversion after the Fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn's and James of Vitry's Missions to Muslims Reconsidered", *Essays in Medieval Studies*, 21/1, 2004. 23-47.
- Bird, Jessalynn Lea. "The Historia Orientalis of Jacques de Vitry: Visual and Written Commentaries as Evidence of a Text's Audience, Reception, and Utilization". *Essays in Medieval Studies*. 20, 2003. 56-74.
- Bombi, Barbara. "The Fifth Crusade and the Conversion of the Muslims". *The Fifth Crusade in Context*, ed. E.J. Mylod vd. 68-91.
- Brewer, Keagan. *Prester John: The Legend and its Sources*. New York: Routledge. 2016.
- Brooks, Michael E. *Prester John: A Reexamination and Compendium of the Mythical Figure Who Helped Spark European Expansion*, PhD Dissertation. The University of Toledo. 2009.
- Campbell, Mary Baine. "Asia, Africa, Abyssinia: Writing the Land of Prester John". *Travel Writing, Form and Empire: The Poetics and Politics of Mobility*. ed. Julia Kuehn - Paul Smethurst, London: Routledge, 2009. 21-37.
- Claverie, Pierre-Vincent. "Totius Populi Christiani Negotium": the Crusading Conception of Pope Honorius III, 1216–21". *The Fifth Crusade in Context*. ed. E.J. Mylod vd. içinde. 27-39.
- Çelik, Sebahattin. "Beşinci Haçlı Seferi (1217-1221) Esnasında Mısır Sultanı El-Kamil'e Karşı Darbe Girişimi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 28/1. 2018. 313-326.
- De Rachewiltz, Igor. *Prester John and Europe's Discovery of East Asia*. Canberra: Australian National University Press, 1972.
- Dixon, Jonathan Michael Thomas. *The Prester John Legend and European Conceptions of Alterity Before 1800*. PhD Dissertation. Cambridge University, 2019.
- Donovan, Joseph P. *Pelagius and the Fifth Crusade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950.
- Durgun, Fatih. "Batılıların Doğu Hakkındaki Tahayyüllerine Özgün Bir Örnek Olarak Presbyter Johannes (Prester John) Efsanesinin Ortaya Çıkışı: 1165 Öncesi". *Akademik Hassasiyetler*. 7/14, 2020. 71-94.
- Epistola Presbiteri Iohannis*. Brewer, *Prester John* içinde 44-90.
- Fulcher of Charters. *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*. çev. Frances Rita Ryan, edited with an Introduction by Harold S. Fink. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969.
- Funk, Philipp. *Jakob Von Vitry: Leben und Werke*, Leipzig & Berlin: Teubner, 1909.
- Gervasi Tilberiensis, "Otia Imperialia". G. W. Leibniz, *Scriptores Rerum Brunsvicensium*, 1, Hanoverae: Nicolai Foersteri, 1707. 881-1004.
- Giardini, Marco. "The Quest for the Ethiopian Prester John and its Eschatological Implications", *Medievalia*, 22, 2019. 55-87.
- Guibert de Nogent, *The Deeds of God Through the Franks: Gesta Dei per Francos*. trans. Robert Levine, Woodbridge: Boydell & Brewer, 1997.
- Gumilev, Lev. *Searches for an Imaginary Kingdom: The Legend of the Kingdom of Prester John*. çev. R.E.F. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hamilton, Bernard. "Continental Drift: Prester John's Progress through the Indies". *Prester John*, ed. Beckham - Hamilton içinde, 237- 269.
- Hamilton, Bernard. "The Impact of Prester John on the Fifth Crusade", *The Fifth Crusade in Context*, ed. E.J. Mylod vd. içinde, 53-67.
- Hamilton, Bernard. *The Leper King and His Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Heng, Geraldine. *Empire of Magic: Medieval Romance and Politics of Cultural Fantasy*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Holt, P.M. *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*. Routledge, London, 2013.
- Hoogeweg, Hermann. "Der Kreuzzug von Damiette, 1218–1221", *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*. 8 (1887) 188–218.

- "Innocent III, Quia Maior, 1213". *Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation From Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291*. ed. Jessalynn Bird vd. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, 107-112.
- İbnü'l-Esîr. *İslam Tarihi, XII*. çev. Abdülkerim Özeydin. Bahar Yayınları, İstanbul, 1987.
- Jacoby, David. "Intercultural Encounters in a Conquered Land: The Latin Kingdom of Jerusalem in the Twelfth and Thirteenth Centuries". *Europa im Geflecht der Welt: Mittelalterliche Migrationen in Globalen Bezügen*, Michael Borgolte, Julia Dücker, Marcel Müllenberg, Paul Predatsch & Bernd Schneidmüller (Hg), Akademie Verlag, Berlin, 133-154.
- Jacques de Vitry, *Epistola VII*, Brewer, *Prester John* içinde 125-135.
- Jacques de Vitry. *The History of Jerusalem*. çev. Aubrey Stewart, Palestine Pilgrims' Text Society, London, 1896.
- Jotischky, Andrew. "Penance and Reconciliation in the Crusader States: Matthew Paris, Jacques de Vitry and the Eastern Christians". *Studies in Church History*, Vol: 40, 2004, 74-83.
- Kaplan, M. Lindsay. *Figuring Racism in Medieval Christianity*, Oxford: Oxford University, 2019.
- Kedar, Benjamin Z. *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Kirwan, Sir Laurence. *Studies on the History of Late Antique and Christian Nubia*. ed. T. Hagg, I. Torok & D.A. Welsby, Aldershot, Ashgate, 2002.
- Kitab-ı Mukaddes*. <https://incil.info/kitap/mat/2> Erişim: 1.07.2022.
- Knobler, Adam. "The Power of Distance: The Transformation of European Perceptions of Self and Other, 1100-1600". *Medieval Encounters*. 19/4, 2013. 441-442.
- Krebs, Verena. *Medieval Ethiopian Kingship, Craft and Diplomacy with Latin Europe*. Palgrave Macmillan, Cham, 2021.
- Kurt, Andrew. "The Search for Prester John, a Projected Crusade and the Eroding Prestige of Ethiopian Kings, c.1200-c.1540", *Journal of Medieval History*, 39/3 297-320.
- La Documentación pontificia hasta Innocencio III (965-1216)*. Demetrio Mansilla (ed.) *Monumenta Hispaniae Vaticana*, Sección: Registros, i. Rome, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. 1955.
- Lettres de Jacques de Vitry*, ed. R.B.C. Huygens, Leiden: Brill, 1960.
- Lewis, David Levering. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe: 570-1215*. New York: W.W. Norton, 2008. 25.
- Lewy, Mordechai. "How the Abyssinian King Became the Apocalyptic Hero of the Copts, Ethiopians and Crusaders in Combatting Muslim Power?" *Revised Version of a Paper Delivered at the Forum Society and Maps*. London: Warburg Institute, 5th of December 2019, 1-15.
- Macevitt, Christopher. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Madden, Thomas F. *The Concise History of the Crusades*, Third Edition. New York: Rowman & Littlefield, 2014.
- Micheau, Françoise. "Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites". *The Cambridge History of Christianity: Eastern Christianity, Volume 5*. ed. Michael Angold, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 373- 403.
- Muessig, Carolyn. "Jacques de Vitry", *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages.: An Encyclopedia*. ed. John Friedman - Kristen Figg. Garland, New York, 2000, 298-299.
- Muessig, Carolyn. "Les Sermons de Jacques de Vitry sur les cathares". *Cahiers de Fanjeaux*, 32, 1997, 69-83.
- Oliver of Paderborn, "Historia Damiatina", Brewer, *Prester John* içinde 135-138.
- Oliver of Paderborn, "The Capture of Damietta", translated with notes by Joseph J. Gavigan, *Christian Society and the Crusades, 1198-1229*, ed. Edward Peters, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, 49-139.
- Otto of Freising. *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.*, ed. C. C. Mierow New York: Columbia University Press, 2002.
- Otonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus*. ed. Adolf Hofmeister, Hannoverae.et Lipsiae. Impensis Bibliopolii Hahniani, 1912.
- Papa Alexander III, Epistola ad Iohannem, Regem Indorum*. Brewer, *Prester John* içinde 91-95.
- Papa Honorius III, Epistola*. Brewer, *Prester John* içinde 123-124.
- Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 216, ed. Jacques P. Migne, Paris 1891.
- Patrologiae Cursus Completus, Series Secunda*, 214, ed. Jacques P. Migne, Paris 1855.
- Pelliot, Paul. "Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac", *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137.
- Phillipson, David W. *Foundations of an African Civilisation: Aksum & the Northern Horn 1000 BC- AD 1300*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012.
- Powell, James M. *Anatomy of a Crusade, 1213-1221*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Radulphi de Coggeshall. *Chronicon Anglicanum*. ed. Josephus Stevenson, London: Longman, 1875.

- “Relatio de Davide”. Brewer, *Prester John* içinde, 106-121.
- Richard, Jean. *The Crusades: c.1071- c. 1291*. çev. Jean Birrell. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Richard, Jean. “The Relatio de Davide as a Source for Mongol History and the Legend of Prester John”. *Prester John*, ed. Beckingham - Bernard Hamilton içinde, 139-158.
- Roger of Wendover's Flowers of History, Vol: II*. ed. J.A. Giles. London: D.C.L, 1849.
- Rubenstein, Jay. *Nebuchadnezzar's Dream: The Crusades, Apocalyptic Prophecy, and the End of History*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Runciman, Steven. *A History of the Crusades: The Kingdom of Acre and the Later Crusades, Vol: III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Sahih-i Buhari, Kabe'nin (Zamanın Sonunda) Yıkılması Babı, 84*. <http://enfal.de/buhari/>. Erişim Tarihi: 1.08.2022.
- Salvadore, Matteo. *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations: 1402-1555*. London: Routledge, 2017.
- Salvadore, Matteo. “The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306-1458”. *Journal of World History*. 21/4, 2010, 593-627.
- Sheir, Ahmed Mohamed. “From a Christian Saviour to a Mongol Ruler: The Influence of Prester John's Glamour on the Muslim-Crusader Conflict in the Levant, 1140s-1250s”. *RiMe*. 3, 2018, 27-43.
- Sheir, Ahmed M. A. *The Prester John Between East and West During the Crusades: Entangled Eastern- Latin Mythical Legacies*. Budapest, Trivent Publishing, 2022.
- Şeşen, Ramazan. “El-Melik'ül Adil I”. *TDV Ansiklopedisi*, 29. Cilt, Ankara, 2004, 59-60.
- Şeşen, Ramazan. “Eyyübiler Devleti”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, VI*. İstanbul 1987, 353- 373.
- Tamrat, Tadesse. “Ethiopia, the Red Sea and the Horn”. *The Cambridge History of Africa: From c. 1050. to c. 1600* Vol: 3. ed. Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 112-122.
- Taylor, Christopher. “Global Circulation as Christian Enclosure: Legend, Empire and the Nomadic Prester John”. *Literatur Compass*. 11/7, 445-459.
- Tolan, John Victor. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York, Columbia University Press, 2002.
- Tomar, Cengiz. “Sarasınler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2009, 36/116-117.
- “Two Passages from La Prophétie de Hannan, fils d'Isaac”. *Prester John*, ed. Beckingham & Bernard Hamilton içinde, 113-137.
- Tyerman, Christopher. *God's War: A New History of the Crusades*. London: Penguin Books, 2007.
- Tyerman, Christopher. *The Invention of the Crusades*, New York: Palgrave Macmillan, 1998.
- Usta, Aydın. “Haçlı Seferleri Döneminde Din Değişirme Vakaları”. *Bellekten*, 75/274, 2011, 691- 718.
- Usta, Aydın. “Haçlılar ve Doğu Hıristiyanları Arasındaki İlişkiler”. *Bellekten*, 77/279, 2013. 365-402.
- Van Cleve, Thomas C. “The Fifth Crusade”, *A History of the Crusades. Vol. II: The Later Crusades 1189–1311*. ed. Kenneth M. Setton vd. Madison, WI, 1969. 377–428.
- Vandeburie, Jan. “The Historiography of the Fifth Crusade”. E.J. Mylod, Guy Perry, Thomas W. Smith and Jan Vandeburie, eds. *The Fifth Crusade in Context: The Crusading Movement in the Early Thirteenth Century*. London: Routledge, 2017, 5-12.
- Whalen, Brett Edward. “Christendom, Crusade, and the End of Days: The Dream of World Conversion (1099-1274)”. *The Apocalyptic Complex: Perspectives, Histories, Persistence*. ed. Nadia Al-Bagdadi vd. Budapest: Central European University Press, 2018. 143-156.
- Yimene, Ababu Minda. *An African Indian Community in Hyderabad: Siddi Identity, Its Maintenance and Change*. Göttingen: Cuvillier Verlag, 2014.
- Zarncke, Friedrich, “Der Priester Johannes, Erste Abhandlung”. *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesselschaft der Wissenschaften*. Leipzig: Siebenter Band. 831- 1030.

EXTENDED ABSTRACT

This study focus on the reception of Prester John Legend just before the Fifth Crusade, in the light of the information available in the letter of French clergyman and preacher Jacques de Vitry dated March 1217. Vitry was one of the leading actors of the Fifth Crusade and appointed bishop of Acre in 1216. After his arrival, he sent this letter to his friends for conveying his first impressions about the region and it includes direct references to Prester John. Prester John Legend emerged in twelfth-century Europe and developed upon the ground that a mysterious Christian king who was believed to live in India by the Europeans would come from the East to help the Crusaders. In the apocalyptic atmosphere of the Fifth Crusade, it was strongly believed that Presbyter Johannes from the East, and Holy-Roman Emperor Friedrich II from the West would come to the aid of Crusaders in their war against the Muslims. The result would be the Christian domination of Jerusalem before the Second Coming of Jesus Christ. Within this context, this letter in which Jacques de Vitry referred to Prester John twice is quite important since it is the first written source identifying Prester John as a Jacobite in a sense associating him with Ethiopia in contrast to the settled belief about his Nestorian identity in Europe at that time. By reading this letter around the ideological premises and apocalyptic expectations of the Crusaders just before and during the Fifth Crusade, this article will reveal that it is a religious and political tool of apocalyptic ideology of this Crusade together with its references to Prester John.

The Presbyter Johannes Legend continued to preserve its basic features well into the early thirteenth century and became one of the main factors behind the failure of the Fifth Crusade by fostering apocalyptic beliefs of the Crusaders. Although this Legend was not spelled out in the Papal Bull of Innocent III in 1213, known as the *Quia Maior*, given that the Pope's Call of Crusade underlined the imminent Apocalypse, it was quite appropriate to be made part of the apocalyptic ideology of the Fifth Crusade. Since he was an experienced and competent clergyman and preacher trying in the south of France to convert the Cathar heretics into the Catholic faith, he was appointed the Bishop of Acre to manage the mission activities in the region. When Pope Innocent III died, he was formally nominated to his post by Innocent's successor Pope Honorius III in 1216.

Having wholeheartedly believed in the Apocalyptic Crusading ideology of the Papacy, Vitry made every effort to convert Muslims and Eastern Christians into Catholicism upon his arrival in the region. Shortly after he was appointed Bishop of Acre, Vitry sent a letter to his friends in Europe in March 1217 to convey his first impressions about the region. In this letter, while expressing his effort to convert Muslims and Eastern Christians into Catholicism, he has made two references to Presbyter Johannes Legend consciously associating it with the Fifth Crusade in consistency with psychological preparation and apocalyptic ideology of the Crusade just before it started. Jacques de Vitry initially came into contact with the Monophysite Jacobites among the Eastern Christians in the region and most probably by the effect of this early communication he stated in his letter that Presbyter Johannes was a Jacobite. This is quite important because Vitry changed one of the basic motifs regarding the identity of Presbyter Johannes, who had been defined as a Nestorian Christian since the emergence of the Legend in twelfth-century Europe. Vitry's identification of Presbyter Johannes as Jacobite was also significant because the Europeans described Presbyter Johannes Land as Ethiopia by the early fourteenth century and considering that the Ethiopians and Nubians living in the south of Egypt were also Monophysites like the Copts and Jacobites that Vitry encountered in the region, Vitry's identification of Johannes in 1217 was the first reference to the Ethiopian Presbyter Johannes though it could be expressed tacitly.

This article argues that it was not unreasonable to associate Vitry's identification of Presbyter Johannes as a Jacobite with Ethiopia regarding Egypt-centred geographical and political context just before and during Fifth Crusade. Ethiopians -sometimes confused with the Nubians-, were Christians since the fourth century and by their political and military power especially during the reign of Axumite Kingdom, they were a great potential threat to the Muslims in the early days of Islam. After a long political silence caused by Muslim expansion and internal instability, they tried to develop diplomatic relations with the Coptic Church and Ayyubid administration in the region through the envoys sent by King Lalibela from the Zagwe

Dynasty. On the one hand, this political context fostered the revival of the old Ethiopian-centered apocalyptic expectations among the Copts and Jacobites. On the other hand, it served the Crusaders like Vitry to blend the main elements of Presbyter Johannes Legend with the written and oral information they had acquired through the Eastern Christians for the apocalyptic ideology of the Fifth Crusade.

OKUL ETHOSU VE ETİK KARAR VERME

Eyüp AKTÜRK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, eyupakturk@yyu.edu.tr.

<https://orcid.org/0000-0001-6713-3199>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 08/12/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1194599>

OKUL ETHOSU VE ETİK KARAR VERME

ÖZ

Son dönemlerde okulun değerleri ve ethosu hakkında çok fazla konuşulmaktadır. Ethos, değerler kümesine ve bir okulun karakteristiği olan tutum ve davranışlarına atıfta bulunur. Bir okulun ethosu, insanları makul bir şekilde düşünmeye ve davranmaya koşullandırmak için belirli bir miktarda güce sahiptir. İnsanları yönlendiren okul ethosu, doğru ve uygun olduğuna inanılan değerlere bağlı kalmanın yollarından biridir. O halde eğitim sorunlarına ilişkin bir tartışma okul ethosuna ilişkin tartışmalardan bağımsız değildir. Bu çalışmada, okul ethosunun yeniden düşünülmesi gerektiğine yönelik güçlü bir vurgu söz konusudur. Diğer taraftan okulun etik bağlamı ile bireylerin etik karar verme ve eylemde bulunma biçimleri arasında da sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu zorunlu ilişkiden hareketle eğitim sürecindeki bütün üyelerin, okul ethosunun bireyler üzerindeki önemini daha iyi anlamaları; etik karar verme adımlarının etik bir bağlam tarafından nasıl geliştirileceğini analiz etmeleri son derece önemlidir. Çünkü araştırmalar etik bağlamın gerçekten de etik muhakemenin çeşitli bileşenlerini etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın amacı, (i) okul ethosunun kişinin ahlaki karakteri üzerindeki etkilerini irdelemek ve (ii) örgütsel etik bağlam ile bireysel etik karar verme süreci arasındaki ilişkiyi araştırmaktır. Öyleyse etik çalışma ortamının bireysel etik karar verme ve etik davranma süreçleri üzerinde ne tür bir etkisinin olabileceğini irdelemek bu çalışma açısından kritik bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Okul, Ethos, Atmosfer, Etik Bağlam, Etik Karar Verme

SCHOOL ETHOS AND MORAL DECISION-MAKING

ABSTRACT

Lately, there is much more talk about the values and ethos of the school. Ethos refers to the set of values and attitudes and behaviors that are characteristic of a school. A school's ethos has a certain amount of power to condition people to think and act in a reasonable way. The school ethos, which compels people to behave in a certain way, is one way of adhering to values that are believed to be right and appropriate. A discussion of educational issues, then, is not independent of debates about the school ethos. There is a strong emphasis in this study that the school ethos needs to be rethought. On the other hand, there is a close relationship between the ethical context of the school and the way individuals make ethical decisions and act. Based on this obligatory relationship, all members of the education process should better understand the importance of the organizational ethical context on individuals; analyze how ethical decision-making steps will be enhanced by an ethical context is extremely important. Because research reveals that the ethical context does indeed affect various components of ethical reasoning. The purpose of this study is to (i) examine the effects of school ethos on a person's moral character and (ii) investigate the relationship between the organizational ethical context and the individual ethical decision-making process. Therefore, it is of critical importance for this study to examine what kind of effect the ethical work environment may have on individual ethical decision-making and ethical behavior processes.

Keywords: School, Ethos, Atmosphere, Ethical Context, Ethical Decision-Making

GİRİŞ

Bütün değişim ve dönüşümlere rağmen örgün eğitim hala güçlü bir araçtır ve yirmi birinci yüzyıl teknolojileriyle birlikte okul, bireyin sosyalleşmesi için birincil araç olmaya devam etmektedir. Eğitim (ev, aile, arkadaşlar, televizyon, internet ve bilgisayar gibi) pek çok yerde gerçekleşebilir. Ancak okul, toplum genelinde ortak bir buluşma yeri sağlayan önemli bir merkez olmaya devam etmektedir. Okul, aile dışındaki yetişkinlerin gençlerle etkileşime girebilecekleri; olumlu rol modelleme ve sürekli etkileşimler yoluyla geleceklerini şekillendirmeye yardımcı olabilecekleri bir yerdir. Tüm sorunları ve zorluklarıyla okul, çocukluk ve yetişkinlik arasındaki geçiş süreçlerinde olumlu katkı sunmaya devam etmektedir. Öyle ki, bu durum küçük farklılıklara rağmen, dünyanın her yerindeki okullarda dikkate değer ölçüde benzerdir. Ancak okullaşmanın örgütsel yapıları bir ülkeden diğerlerine göre çok az farklılık gösterir. Okullar genellikle tek öğretmenli bir grup öğrenciye, eğitim için sabit zamanlara, bir ülkeden diğerine tanınabilir fiziksel tesislere ve idari yapılara sahip ve çoğunlukla hiyerarşik olan yerlerdir. Buna paralel olarak okul eğitiminin sorunları da evrenseldir. Sözelimi, devamsızlıktan kaynaklanan öğrenci ilgisizliği; belirli bir yaşa gelmeden okulu bırakmak (terk etmek); uyuşturucu, alkol, tütün tüketimi ve teknolojik cihazların kötüye kullanımı; aktif katılım göstermek yerine çok sayıda öğrencinin sınıfta ‘turistler’ gibi bulunmaları¹ şeklindeki hususlar neredeyse her yerde ortak sorun olarak görülmektedir.

Elbette okul biyolojik anlamda organik bir varlık değildir, fakat örgütsel ve kültürel anlamda canlı bir organizmanın niteliklerine sahiptir. Okulların fiziksel yapısı, orada çalışan ve öğrenen bireylerin sağlığı üzerinde doğrudan etkileri olabilir. Okulların fiziksel yapılarının ötesinde, insanların etkileşim şeklini yansıtan başka unsurları da vardır; ve bu etkileşim çalışma ve öğrenme koşullarına nüfuz eden bir sosyal doku üretir.² Bu da salt ‘konut (*housing*)’tan daha fazlasını sağlamanın okulun görevi haline geldiğini kabul etmeyi gerektirir.³ Sözelimi kişilerin ahlaki ve karakter gelişimleri bir boşlukta değil, önemli oranda başkalarıyla etkileşime girdikleri ilişkiler ve çevre tarafından belirlenir. Çünkü bir organizasyonun sosyo-ahlaki atmosferi orada bulunan bireylerin etik karar vermelerinde önemli bir faktördür.⁴ Eğitimde bunu önemli oranda okul sağlamaktadır. Kişilere teorik olarak çok şey öğretilir. Fakat okulun değerleri kişinin karakteri ve ahlaki gelişimi üzerinde fazlasıyla etkili olmaktadır. Söz konusu değerleri sadece dersler aracılığıyla bireye aktarılacak teorik bilgiler olarak görmemek gerekir. Bu tür değerler çoğu zaman bireylerin bir ortamda geliştirdikleri ilişkilerin yapısına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Okullar da ahlaki karakter gelişimi için bir bağlam yaratmak ve bunu temel bir öncelik olarak görmek durumundadırlar. Çünkü ahlaki karakter gelişiminin sözelimi, salt ‘ahlak ve karakter dersi’ gibi bir uygulamayla sağlanması kolay değildir. Okulun bütün aktiviteleri belli bir hassasiyet üzerinden şekillenmeli; bu hassasiyetin neden olduğu ethos/iklim her alanda öğrenciye kendisini hissettirebilmelidir. Bu, okullarda ahlaki karakter gelişiminin örgütsel gelişim süreci ile bağlantılı olduğu anlamına gelir.

Çocuk birtakım değerleri programlarla aracılığıyla edindiği gibi belli birtakım değerleri de okulun genel ethosu aracılığıyla edinmektedir. Okul topluluğundaki bütün üyelerin davranışlarının çocuğa verilmek istenilen değerlerle uyuyuyor olması son derece önemlidir. Ahlak, okul derslerinde verilen bilgilerin öğrenciye aktarılmasına benzer bir yolla aktarılamayan bir karaktere sahiptir. Örneğin bilgi aktarılabilir ama aynı zamanda unutulabilir, oysa kibar ya da dürüst olmak unutulmamaktadır. Sözelimi kimyasalların nasıl okunacağı, yazılacağı ve karıştırılacağı okullarda öğretilir. Oysa ahlakın öğrenilmesi her zaman bu şekilde gerçekleşmemektedir.⁵ Okul ethosu ahlaki karakter gelişimini çocuk için en motive edici ve istenilen bir hedef olarak belirlemelidir. Çünkü her ne kadar okulun ilgili dersleri çocuğun ahlaki karakter gelişimi üzerinde etkili olsa da okuldaki deneyimler ve okul kültürü söz konusu karakterin şekillenmesinde daha

1 H. Jerome Freiberg, “Introduction”, *School Climate: Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments*, ed. H. Jerome Freiberg, (London: Falmer Press, 1999), 2-4.

2 H. Jerome Freiberg, T. A. Stein, “Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments”, *School Climate: Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments*, ed. H. Jerome Freiberg, (London: Falmer Press, 1999), 13.

3 Freiberg, “Introduction”, 1.

4 David C. Wyld and Coy A. Jones, “The Importance of Context: The Ethical Work Climate Construct and Models of Ethical Decision Making: An Agenda for Research”, *Journal of Business Ethics*, 16/4, (Mar., 1997), 465.

5 Christopher Winch and John Gingell, *Philosophy of Education: The Key Concepts*, (New York: Routledge, 2008), 135.

fazla etkilidir. Kaldı ki çoğu zaman kişiler içinde buldukları okulun normlarını ve beklentilerini içselleştirirler; oradaki uygulamaları, değerleri ve ritüelleri veri olarak kabul ederler. Örtük müfredat olarak da ifade edilebilecek bu durum tüm eğitim kurumlarına nüfuz eder. Örtük müfredat, belki de resmi müfredattan daha güçlü bir değer aktarıcısıdır. Derslerde öğretilenlerin, öğrencilerin gerçekten öğrenecekleri veya inanacakları şeyler olduğunun garantisi yoktur.⁶ O nedenle okulun etik çevresi kişiyi birçok açıdan belirleme imkanına sahiptir.

Bununla birlikte, ahlaki karakter gelişimini teşvik eden ve kolaylaştıran bir bağlam yaratmada hangi okul çevresinin daha etkili olabileceğini düşünmek büyük fayda sağlayacaktır. Ahlaki karakter gelişimini beslemek için bağlam yaratmak isteyen okulların geçici hedefleri kendi bağlamlarının merkezine yerleştirmemeleri; bunun etrafında öğrencileri organize etmemeleri kritik bir değer taşımaktadır.⁷ Elbette okulların bu bağlama veya çerçeveye sıkı sıkıya bağlı kalmalarının birtakım zorlukları vardır. Sınav temelli sistemin neden olduğu baskı, okulların önceliklerini fazlasıyla etkilemektedir. Sözgelimi, yöneticilerden, velilerden gelen baskı ve müfredatın zorunlu talepleri okul ikliminin belirlenmesinde etkili olmaktadır. Pek çok okul, öğrenmeye motive olmayan ve stres altında bulunan çok sayıda çocukla uğraşır. Ancak bütün bunlarla birlikte okullar, öğrencilerin karakter gelişimine zemin olabilecek bir bağlam yaratmak için (bütün personelin dahil olduğu) olumlu değişiklikler yapabilir. Kaldı ki değer katılmamış okulların çocukların duygusal yaşamlarını olumsuz etkilemesi kaçınılmazdır. Sözgelimi, okullar çocuklara, birçoğunun stres olarak deneyimleyeceği akademik talepler ve beklentiler yükler ve bu da onların öğrenme yeteneklerini olumsuz etkiler. Bu durum, çocuğun güvenini sarsabilir ve çocuğa hayatının diğer alanlarında ciddi zorluklar yaşatabilir. Okullar en azından ‘öncelikli olarak zarar vermeme (*primum non nocere*)’ mottosunu akıllarında tutmalıdır.⁸ Okul ortamı (veya okul üyelerinin tümü) çocuğun öğrenmeye karşı olumlu bir tutum kazanmasına yardımcı oldukları gibi onun bir kişi olarak kendi saygınlığının farkına varmasına da yardımcı olmalıdır. Salt akademik yeteneğe odaklanan bir eğitim anlayışının kişinin bütünsel yapısına sınırlı katkısı bulunmaktadır. O halde okul, ahlaki değerlerin/erdemlerin ışığında akademik bilgiyi hedefleyen bir organizasyon olmalıdır. Görüldüğü üzere, okulun resmi organizasyon yapısının yanında bir de okulun sahip olduğu resmi olmayan, yapılandırılmamış ethosu vardır. Pekâlâ, ethos nedir? İyi bir okul ethosu nasıl oluşturulabilir?

1. KAVRAMSAL BİR ANALİZ: ETHOS VE OKUL ETHOSU

Ethos kavramı potansiyel olarak tartışmalı bir doğaya sahiptir. Birçok teorisyen, felsefeci, teolog tarafından kullanılan bu kavramın herkesçe kabul edilen ortak bir tanımından neredeyse söz edilemez. Benzer biçimde, eğitim bağlamında da ethos kavramının tartışmasız bir tanımı söz konusu değildir. Ethos kavramının analiz edilmesinin en az iki nedenden dolayı kolay olmadığını söylemek mümkündür. İlk olarak, ethos kavramı, ‘ambians’, ‘atmosfer’, ‘iklim’, ‘kültür’, ‘etik çevre’ gibi ilgili kavramlara çok yakındır. Bu nedenle, analiz ve tartışma amacıyla ethosun özel anlamına dikkat çekmek zordur. İkincisi, ethos kavramının soyutluğuna ve anlaşılmasına yönelik güçlük okul yaşamının çok çeşitli yönlerinde görülebilir.⁹ Fakat yine de ethos kavramının araştırılması için iyi bir başlangıç noktası, Margaret Allder’in ethosun dilsel ifade edilebilirliğinin sınırlarına (*edges*) yakınlığı nedeniyle bir ‘sınır sözcük (*frontier word*)’ olduğu iddiasıdır. Ona göre ethos, daha açık anlamlara sahip olan ‘bağlayıcı kavramlar (*connecting words*)’ aracılığıyla açıklanır. Başka bir deyişle, sınır sözcüklerinin (ethos gibi) anlamlarını bulmak için köprü görevi gören bağlantı sözcüklerinden yararlanmak mümkündür. Ethos kavramı da ruh (*spirit*), ambiyans (*ambience*), atmosfer ve iklim (*climate*) gibi bağlayıcı kavramlardan hareketle tanımlanmaktadır.¹⁰ Bağlantı sözcüklerinin anlamları

6 Richard Wisniewski, “The Scholarly Ethos in Schools of Education”, *Journal of Teacher Education*, 5/5, (September-October, 1984), 2.

7 Steve Killick, *Emotional Literacy*, (London: Paul Chapman Publishing, 2006), 60.

8 Killick, *Emotional Literacy*, 6.

9 Terence McLaughlin, “The Educative Importance of Ethos”, *British Journal of Educational Studies*, 53/3, (September 2005), 308-309.

10 Margaret Allder, The Meaning of ‘School Ethos’, *Westminster Studies in Education*, 16, (1993), 60-62. Aralarında birtakım farklılıklar olsa da ethos kavramı ile ruh, ambiyans, atmosfer, iklim ve kültür kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı söylenebilir. Bunların tümü, okulun bir organizasyon olarak çalışma şekli ve tüm paydaşlar arasında, özellikle de öğrenci ile

rına bakıldığında, okul ethosunun hem bir okulda gerçekleşen insan faaliyetleriyle hem de bu faaliyetlerin gerçekleştiği çevre ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Bütün zorluklara rağmen ethosun eğitici öneminin genel anlamda kabul edildiği açıktır. Çünkü bir kurum olarak okulların da bir ethosu vardır; ve bu boyutuyla ethos bir kurumun merkezi karakteri olarak tanımlanabilir. Okul ethosu, eğitim çevrelerinde çok tartışılır ve genellikle bir eğitim topluluğunun temel ortak değerlerine, inançlarına ve uygulamalarına atıfta bulunmak için kullanılan bir kavramdır. Orada bulunan kişiler tarafından algılanan ve her zaman tanımlanması veya ifade edilmesi kolay olmayan belirli bir duygu ve atmosferi ifade eder. O nedenle Freiberg okul ethosunu ‘bir okulun kalbi ve ruhu’ olarak tanımlar. O, bir çocuğu, bir öğretmeni, bir yöneticiyi, bir personeli okulu sevmeye ve her okul günü orada olmayı dört gözle beklemeye yönlendiren bir okulun özü ile ilgilidir. Okul ethosu, her bireyin kişisel değerini, saygınlığını ve önemini hissetmesine yardımcı olurken aynı zamanda bireylerde kendilerinin ötesinde bir şeye ait olma duygusu oluşturmaya yardımcı olan bir okul kalitesiyle ilgilidir.¹¹ Okulun etik kalitesini tanımlayan söz konusu bu iklim çocukların ve ebeveynlerin hayallerini ve isteklerini besler; öğretmenlerin yaratıcılığını ve coşkusunu harekete geçirir ve okulun tüm üyelerini geliştirir. Çünkü güçlü bir ethosa sahip okulların kişi açısından daha olumlu sonuçları söz konusudur. Kişinin karakterinin veya erdemlerinin şekillenmesinde ahlaki iklimin yadsınamaz bir etkisi vardır. Bu açıdan bakıldığında ethos, genellikle bir organizasyonun/kurumun felsefesini veya atmosferini tanımlayan farklı değerler ve inançlar aralığını tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.

Her organizasyonda, bireyler için ‘burada işlerin nasıl yapılması gerektiğini’ tanımlayan baskın bir ethos vardır.¹² Söz konusu ethos bir okulun işleyişinin tüm yönlerine değinen ve işlerin nasıl yapıldığına dair ortak bir anlayışı yansıtan bir karaktere sahiptir. Fakat okul ethosunun çelişkilerle karakterize edilen bir süreç olmaması önemlidir. Okulun bütün üyelerinin ortak bir ethos etrafında bir araya gelmesi gerekir. Bu sürecin alacağı yön, ilgili aktörlerin değerlerine ve tutumlarına bağlıdır. Örneğin, velilerin ve öğretmenlerin, belirtilen okul değerlerine uymaları durumunda öğrenciler de bundan olumlu etkilenecektir. O nedenle öğrenci davranışlarını yönetmede başarılı olabilmek için: (i) Hem personel hem de öğrenci için açık olan ve okul genelinde tutarlı bir şekilde izlenebilecek bir davranış politikası geliştirmek; (ii) Olumlu davranışların kutlandığı ve sorunlu/sıkıntı verici davranışların gelişimine fırsatı verilmediği bir okul kültürünü teşvik etmek; (iii) Ödüllerini yaptırımlardan daha sık kullanmak son derece önemlidir.¹³ Çünkü okul atmosferindeki en ufak bir gerilim veya tutarsızlık en fazla öğrenciyi etkilemektedir. Standartları olmayan çatışmalı bir ortamda öğrencinin doğru tutum belirlemesi zorlaşacaktır. Böylece, ethosun sosyal etkileşimlerle ilgilenecek ve bir anlamda onları algılayanlar tarafından deneyimlenen bir ruh haliyle ilişkili olduğu görülmektedir. Pekâlâ, iyi bir okul ethosu nasıl oluşturulabilir? Bir okulun ethosu nasıl inşa edilmelidir?

Bir eğitici etki biçimi olarak nispeten az keşfedilmiş/çalışılmış olsa da ethos ile ilgili olarak ortaya çıkan eğitim soru(n)ları, elbette, en azından ‘kültür’, ‘iklim’, ‘çevre’ gibi ilgili kavramlar açısından ele alındıkları için tamamen ihmal edilmiş değildir. Bununla birlikte, ethos kavramının kendisine ve onun eğitici önemine ayrıntılı bir şekilde odaklanılmamıştır. Oysa ethosun eğitici önemi, birkaç nedenden dolayı ayrıntılı bir araştırmayı hak etmektedir. İlk olarak, konuya hangi bakış açısından bakılırsa bakılsın, öğretim ve okul-

öğrenci, öğrenci ile öğretmen ve öğretmen ile öğretmen arasında hâkim olan atmosferle ilgilidir. Bkz. Derek Glover & Marianne Coleman, “School Culture, Climate and Ethos: interchangeable or distinctive concepts?”, *Journal of In-service Education*, 31/2, (2005), 253. Bununla birlikte, nesnel veriler söz konusu olduğunda iklimi, daha öznel tanımlayıcılar söz konusu olduğunda ethosu kullanma eğilimi vardır. Kültür kavramının da ethos kavramıyla güçlü bir bağlantısı vardır. Her iki kavram da bir okul veya başka bir organizasyon içindeki insanların davranışlarıyla ilgili soyutlamalardır. Ethos, bununla birlikte, daha geniş olan kültür kavramı içinde yer alan ve kapsanan daha spesifik bir terim gibi görünmektedir. Okul değerleri, okul üyelerinin resmi ve gayri resmi ifadelerine atıfta bulunur ve bu ifadeler hâkim kültürel normları, varsayımları ve inançları yansıtmaya eğilimindedir. Bkz. Caitlin Donnelly, “In Pursuit of School Ethos”, *British Journal of Educational Studies*, 48/2, (June 2000), 137. Bütün bu farklılıklarla birlikte bu çalışmada sözü edilen kavramlar birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Kavramlar arasındaki farklılıklar ve benzerlikler için bkz. McLaughlin, “The Educative Importance of Ethos”.

11 Freiberg, Stein, “Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments”, 11. Bkz. Peter J Hemming, “The Place of Religion in Public Life: School Ethos as a Lens on Society”, *Sociology*, 45/6, (2011).

12 Caitlin Donnelly, “School Ethos and Governor Relationships”, *School Leadership & Management*, 19/2, (1999), 225.

13 Lucy Ann Hatton, “Disciplinary Exclusion: The Influence of School Ethos”, *Emotional and Behavioural Difficulties*, 18/2, (2013), 172.

laşma ethosu açıkça öğrencilerin genel eğitim deneyimlerinin önemli bir parçasıdır ve bazılarında göre, en önemli kısımdır. Bir öğretim ve okullaşma ethosu, öğretmenlerin ve okulların uygulamaya çalıştıkları eğitici etki türlerini kolaylaştırmakla kalmaz, aynı zamanda önemli ölçüde oluşturur ve somutlaştırır. Öğretmenler ve okullar tarafından amaçlanan eğitsel süreçlerin uygun şekilde anlaşılması, bu nedenle, ethosa dikkat edilmediğinde eksik kalır.¹⁴

Okul ethosunun ahlaki içeriğinin bireyin eğitsel ve ahlaki karakter gelişimi üzerindeki etkisi dikkate alındığında okul ethosunun hoşgörüsü, empati, fedakârlık, açıklık/şeffaflık ve saygı gibi hususlara dayanması son derece önemlidir. Benzer biçimde okullarda olumlu bir felsefeyi hâkim kılmak; olumsuz davranışlara vurgu yapmak yerine yapılan olumlu davranışları ön plana çıkarmak daha değerlidir. Öyle ki hem olumlu hem de olumsuz davranışlara uygun tepkileri dengelemek çok fazla beceri gerektirir. Olumlu bir yaklaşım okullarda çok daha olumlu bir atmosfer yaratmanın yanı sıra farklı önemli faydalar sağlayabilir. Birçok okulun, ‘olumsuzları ortadan kaldırmak için olumluyu vurgulamayı’ amaçlayan disiplin ve davranış yönetimine yönelik politikaları vardır. Bu politikalar, beklentileri açıkça belirterek ve öz disiplini teşvik ederek olumlu davranışları teşvik etmeyi ve güçlendirmeyi amaçlar. Bu olumlu yaklaşım, teşvik ve destek verildiğinde çocukların en iyisini yaptıkları ve esenlik için güvenli bir ortamın gerekli olduğu inancına dayanmaktadır. Yanlışta ziyade uygun ve istenen davranışları tanıyan, kabul eden ve doğru şeyleri yapan çocukları yetiştirmeye vurgu yapılmaktadır. Çocukların ihtiyaçlarına uygun davranışlara sınırlar getirilmesi gerektiği kabul edilir ve uygun olanın pekiştirilmesi ve kutlanması öncelikli odak alınarak, uygun olmayan davranışlara daha az vurgu yapılabilir.¹⁵ Sözelimi, okul üniforması giymedikleri için çocuklara sürekli nutuk çekmek zorunda kalan bir okul müdürü bunun yerine, daha olumlu bir yaklaşımı tercih edebilir. Üniforma giyenleri takdir etmek ve uygun şekilde giyinen herkese ekstra puanlar vermek daha etkili olabilir. Benzer biçimde, bir merdivenin etrafında toplanan, trafiği kapatan ve gürültü çıkaran çocuklara sürekli bağırarak başka bir öğretmen daha uygun bir yaklaşım deneyerek daha başarılı olmaktadır. Öğretmen, çocuklara öfkeyle bağırarak yerine merdivenlerin dibinde kalarak merdivenlerden uygun şekilde inenlere sessizce teşekkür edebilir.¹⁶ Çünkü olumlu bir yöneliş çok değerlidir ve bu nedenle bu tür müdahaleler kişinin karakteri üzerinde daha fazla olumlu etkiye sahip olabilir. Kaldı ki bir duyarlılığa dayanan, cezalandırıcı ve otoriter olmayan yaklaşımların bireyler üzerinde daha etkili olması beklenen bir durumdur.

Bu tür bir etik çevrede empati de baskın bir ethos olarak var olmaktadır. Başkalarının dünyayı nasıl hissettiklerini veya gördüklerini görme yeteneği olarak da ifade edilebilecek empati (kurmak), başka kişilerin referans çerçevesini anlamaya imkan tanımaktadır. Bu sadece başkalarına yardım etmede kritik bir beceri değil, aynı zamanda insan ilişkileri için de temeldir. Çocuk büyüdükçe, başkalarının kendisinden farklı düşündüklerini giderek daha fazla fark edebilir ve diğer insanların ‘neden’ böyle düşündüklerini ve hissettiklerini anlamaya yönelik kapasitesini geliştirebilir. Eylemlerinin başkalarını nasıl etkilediğinin farkında olan kişinin, başkalarıyla daha iyi geçinebilmesi daha olasılıklıdır.¹⁷ Öyle ki fedakârlık da empatiye dayanır ve bir başkasının görüşünü alma yeteneğine sahip olmak özgecil davranışı geliştirir. Bu nedenle okullarda empati geliştirmek arzu edilen bir hedef olmalıdır. Empati kurma yeteneği aynı zamanda ahlaki bir karakterin merkezinde bulunur. Empati aracılığıyla kişi başkalarının duyguları hakkında doğru bir anlayışı geliştirebilmektedir. Empati aynı zamanda başkalarının bizi nasıl gördüğüne dair fikir verir ve onlar bizi, bizim kendimizi nasıl gördüğümüzden farklı bir şekilde görebilirler. Başkalarıyla iletişim kurmak ve böylece iyi ilişkiler kurmak-sürdürmek için başkalarıyla empati kurabilmek bu anlamda önemlidir. Empati, başka bir kişinin bakış açısını görme yeteneği vererek onu hissetmeyi ve önemsemeyi mümkün kılar. O nedenle ahlak, nezaket, şefkat ve cömertliğin kökleri empatide bulunur; saldırganlıkla sonuçlanabilecek girişimleri de engeller.¹⁸ Bunun için çocukların kendi duygularını tartışmaya teşvik etmek ve onları bu konuda desteklemek son derece önemlidir. Çocuklar bu yolla kendileri ve diğerleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tartışacakları için onların sınıftaki farklı bakış açılarını tanımları mümkün olacaktır.

14 McLaughlin, “The Educative Importance of Ethos”, 307.

15 Killick, *Emotional Literacy*, 72.

16 Killick, *Emotional Literacy*, 72.

17 Killick, *Emotional Literacy*, 10.

18 Killick, *Emotional Literacy*, 48.

Bütün bunlarla birlikte okul ethosunun besleneceği en önemli referanslardan biri de hiç kuşkusuz sağlam bir bilişsel/düşünsel temel olmalıdır. Birey etik bir ikileme, bilişsel ahlaki gelişim aşaması tarafından belirlenen bilişle/idrakla (*cognition*) tepki verir. Bireyin bilişsel ahlaki gelişim aşaması, bireyin etik ikilemler hakkında nasıl düşündüğünü, bir durumda neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme sürecini belirler. Bireyin etik bir ikilem karşısında nasıl davranacağını belirlemek onun bilişsel kapasitesiyle önemli oranda ilintilidir.¹⁹ Sınırlı bir rasyonalite içinde kalarak etik ve etik olmayan davranış arasındaki ince farkı kavramak kolay olmayacaktır. Düşünce açısından alternatifleri çoğaltarak bu konuda makul bir sonuca varılabilir. Çünkü ahlaki eylemi gerçekleştirmek kadar değerli olan başka bir şey de eylemin ardındaki mananın/felsefenin taşıdığı değeri kavramaktır.

Bu türden bir okul ikliminin geliştirilmesinde öğretmenlerin çok önemli bir rol oynadığını söylemek yerinde olacaktır. Okul iklimini sözleri ve eylemleriyle destekleyen bir öğretmen grubunun varlığı yaşamsal bir değere sahiptir. Öğretmenler iyi etik rol modeller olarak hareket ederek ve kurumsal değerleri dile getirerek etik bir bağlamı güçlendirmeye yardımcı olabilirler. Örneğin, etik kodlar geliştirmek ve bunları öğrencilere tanıtmak/yansıtmak kurumsal etiği güçlendirecektir. Öyle ki öğretmenler sadece öğrettikleri konularda değil, başta kişisel konular olmak üzere diğer konularda da öğrenciye yardımcı olabilmelidirler. Öğrenciler, öğretmenlerinin kendilerini dinlediklerine, desteklediklerine, önemsediklerine ve yapmak zorunda olmadıkları konularda bile kendilerine yardımcı olduklarına ilişkin bir algıya sahip olmalıydılar. Öğrencilerin okullarının/öğretmenlerinin kendileri için bir fırsat olduğunu²⁰ düşünerek kendilerini okulun bir parçası gibi hissetmeleri; endişelerini rahatlıkla öğretmenleriyle paylaşabilmeleri onları okullarına olan bağlılıklarını kuvvetlendirecektir. Özetle okulun ortak ruhuna katkıda bulunan öğretmenler, iyi etik rol modeller olarak hareket ederek ve kurumsal değerleri dile getirerek etik bir bağlamı güçlendirmeye yardımcı olabilirler.

Sonuç olarak denilebilir ki, genel okul ethosu çocuklarının eylemleri üzerinde fazlasıyla etkilidir. Sözgelimi, olumsuz bir atmosfere sahip okulların, olumlu bir atmosfere sahip olanlardan daha fazla kötü davranışa maruz kalacağına yönelik fazlaca bulgu vardır.²¹ Çünkü öğrencilerin okul atmosferine yönelik algıları ile yöneldikleri davranış biçimleri arasında bir ilişki söz konusudur. Yapılan araştırmalarda değerle tanımlanmış ve/veya karakterize edilmiş eğitimin (*value-added education*) öncelendiği okullardaki öğrencilerin madde kullanma olasılıklarının daha düşük olduğu görülmektedir.²² Daha yüksek katılım/kimlik düzeylerine sahip bir okula ait olmak, belirli bir öğrencinin okulla daha fazla meşgul olmasına neden olur ve sonuç olarak bu öğrencinin istenmeyen eylemlere yönelme olasılığı daha düşüktür. Kaldı ki bu türden bir iklimin hakim olduğu okuldaki belirli bir öğrenci, okuldan ayrılıp zararlı alışkanlıklara yönelse bile, okulun hala bu öğrencinin tercihlerini etkileme potansiyeline sahip olduğunu söylemek mümkündür.²³ Okulun öğrencilerin eğitim deneyimlerine değer katabileceği mekanizmayı anlamak, etkili önleme programlarına yol açabilir. Bu anlamda, okullar arası çeşitlilik öğrencilerin doğuştan gelen yetenekleri ve sosyoekonomik kompozisyonu ile tamamen açıklanamadığında, bir öğrencinin başarısı benzersiz bir şekilde okulun ethosuna veya değerlerine atfedilir. Bütün bunlar okulların nasıl organize edilmesi gerektiğine yönelik bir fikir vermektedir.

Okulun etik çevresinin, ahlaki ikliminin belli birtakım değerleri dikkate alarak şekillenmesi gerekmektedir. Ahlaki bir karaktere temel olabilecek değerler okul hayatının dokusuna/yapısına dahil edilmelidir. Çünkü okulların çocukların ruhsal, ahlaki, kültürel, zihinsel ve fiziksel gelişimini destekleyecek şekilde organize edilmesi kritik bir değere sahiptir. Bir okulun ethosunun veya atmosferinin öğrencilerin davranışları ve öğrenmeleri üzerinde herhangi bir değişkenden daha güçlü bir etki uyguladığı görülüyorsa, o zaman (belki de) odaklanması gereken yer bu baskın ruh veya ambiyans olmalıdır.²⁴ Bütün bunlarla birlikte,

19 Linda Klebe Trevino, "Ethical Decision Making in Organizations: A Person-Situation Interactionist Model", *The Academy of Management Review*, 11/3 (Jul., 1986), 602.

20 Freiberg, Stein, "Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments", 11-12.

21 Allder, "The Meaning of 'School Ethos'", 59.

22 Sherri Bisset, Wolfgang A Markham, Paul Aveyard, "School Culture as an Influencing Factor on Youth Substance Use", *J Epidemiol Community Health*, 61, (2007), 485.

23 Wolfgang A. Markham, Paul Aveyard vd., "Value-Added Education and Smoking Uptake in Schools: A Cohort Study", *Addiction*, 103, 158.

24 R. Stratford "Creating a Positive School Ethos", *Educational Psychology in Practice*, 5:4, (1990), 183.

Ethosun eğitsel yaşamdaki merkeziliğini vurgulayan önemli akademik tartışmalara rağmen, bu konuda nispeten az kavramsallaştırma veya teorik tartışma olmuştur. Fakat bu konu görmezden gelinemeyecek kadar önemli bir tartışmayı hak etmektedir. Her ne kadar etkili deneysel araştırmalara çok dirençli bir terim olsa da ethosa yönelik tatmin edici çalışmalar yapmak öğrencilerin etik ve akademik gelişimleri açısından son derece önemlidir.

2. ETİK BAĞLAM VE ETİK-KARAR VERME İLİŞKİSİ

Okulun etik bağlamı ile bireysel etik karar verme (*ethical decision-making*) süreci arasında ne tür bir ilişki vardır? Okullar güçlü bir etik bağlam oluşturarak bireylerin etik kararlar verme yeteneklerine nasıl katkıda bulunabilirler? Öncelikli olarak etik karar verme süreçlerinde ilgilenilen birim bireydir. Bu nedenle dikkatler etik bağlamın bireysel etik karar verme üzerindeki etkisine yöneliktir. Bireysel düzeyde, o zaman, bireyin bulunduğu çevrenin etik ikliminin algılanması bu tür çatışmaların çözülme sürecini ve bunların çözümünün özelliklerini etkileyebilir. Bu nedenle bağlamın birey ile etik karar verme süreçleri arasında kilit bir bağlantı oluşturduğunu söylemek mümkündür.²⁵ Etik bağlamdan hareketle etik karar verme konusu son yıllarda çok fazla ilgi görmeye başlamıştır. Etik karar verme konusunda gösterilen ilgiye, endişeye ve bu konudaki bir dizi yayına rağmen çok az ampirik araştırma yapılmıştır. Bu alanın hassas doğası ve karmaşıklığı göz önüne alındığında araştırmaların azlığı şaşırtıcı değildir.²⁶ O halde öncelikli olarak etik bağlam ve etik karar verme kavramlarını açıklamakta fayda vardır.

Etik bağlam, okulda etik karar vermeyi ve etik davranışı destekleyen ilkeler, sosyal normlar ve eylemlerden oluşur. Bu etik değerler, karar vericilerin bireysel etik değerlerinin ve okulun etik konusundaki hem resmi hem de gayri resmi politikalarının bir bileşimidir. Etik süreçler ve inançlar ideal olarak organizasyonun saflarında kurumsallaştırıldığından, etik bağlam, bir organizasyonun genel etik kültürünün yanı sıra orda bulunan farklı kişilerin davranışlarını etkileyen etik iklimi içerir. Bu türden bir iklim öğrencileri etik değerleri içselleştirmeye teşvik eder ve daha etik olarak akıl yürütme ve davranma olasılığını artırır. Bu anlamda, etik uygulamalar ve politikalar, uygun karar verme için standartlar oluşturan etik bir bağlam oluşturmak üzere birlikte çalışır.²⁷ Böylece bir okulun etik iklimi, etik olarak doğru davranışın ne olduğuna ve etik konuların nasıl ele alınması gerektiğine dair paylaşılan algılar olarak da ifade edilebilir.²⁸

Etik karar verme ise bireylerin belirli bir konunun doğru mu yanlış mı olduğunu belirlemek için ahlaki temelleri kullanma sürecidir.²⁹ Etik bir karar, daha geniş bir topluluk için hem yasal hem de ahlaki olarak kabul edilebilir bir karar olarak tanımlanır. Tersine, etik olmayan bir karar ya yasa dışıdır ya da daha geniş bir topluluk için ahlaki olarak kabul edilemez.³⁰ Kavramsal farklılıklar olsa da etik karar verme süreci genellikle James Rest tarafından geliştirilen dört bileşenli bir modelle temsil edilir. Ona göre bireysel etik karar verme ve davranış için ahlaki bir failin; (i) etik bir konuyu veya durumu tanıması; (ii) konunun veya durumun ahlakiliği hakkında bir yargı formüle etmesi; (iii) konuyla ilgili nasıl davranılacağı konusunda (ahlaki kaygılarını diğer kaygılarının önüne koymaya karar vererek) ahlaki bir niyet oluşturmaları ve sonuçta (iv) ahlaki kaygılarına göre hareket etmesi (veya eylemde bulunması) gerekir.³¹ Görüldüğü üzere, etik karar verme sürecindeki ilk adım, bireyin bir eylemde bulunma veya bulunmama arasındaki ahlaki ikilemi fark edebilmesidir (*recognizing*). Ahlaki bir seçimin fark edilememesi, bireyin davranışını etik karar verme sü-

25 Wyld, Jones, "The Importance of Context: The Ethical Work Climate Construct and Models of Ethical Decision Making: An Agenda for Research", 468.

26 Trevino, "Ethical Decision Making in Organizations: A Person-Situation Interactionist Model", 601.

27 Sean Valentine, Seong-Hyun Nam vd., "Ethical Context and Ethical Decision Making: Examination of an Alternative Statistical Approach for Identifying Variable Relationships" *Journal of Business Ethics*, 124/ 3, (October 2014), 509-511.

28 Wyld, Jones, "The Importance of Context: The Ethical Work Climate Construct and Models of Ethical Decision Making: An Agenda for Research", 466.

29 Dawn S. Carlson, K. Michele Kacmar vd., "The Impact of Moral Intensity Dimensions on Ethical Decision-making: Assessing the Relevance of Orientation", *Journal of Managerial Issues*, 21/4, (Winter 2009), 535-536.

30 Thomas M. Jones, "Ethical Decision Making by Individuals in Organizations: An Issue-Contingent Model", *The Academy of Management Review*, 16/2 (Apr., 1991), 367.

31 Jones, "Ethical Decision Making by Individuals in Organizations: An Issue-Contingent Model", 368.

recinin dışında bırakır. Ahlaki bir ikilem fark edildiğinde, bireyden ahlaki bir yargıda bulunması ve ahlaki bir niyet oluşturmaya istenir. Ahlaki niyetin oluşturulmasının ardından, bireyin ahlaki davranışa girişmesi söz konusu olmaktadır.³² Söz konusu edilen etik muhakemenin ilk adımları, sonraki aşamaları ilerleyici bir şekilde etkileme eğilimindedir.

Ahlaki karar verme sürecinin başlaması için, bir kişi ahlaki sorunu tanıyabilmelidir. Kararların çoğu ahlaki kararlar olmasına rağmen, karar vericiler kararlarının ahlaki unsurunu her zaman tanımazlar. Özetle, kişi ahlaki bir özne olduğunu kabul etmelidir. Ahlaki bir sorunu fark etmeyen bir kişi ahlaki karar verme şemalarını kullanmakta başarısız olacak ve kararı diğer şemalara göre, örneğin ekonomik rasyonaliteye göre verecektir.³³ Bir kişi okul ortamında etik bir sorunla karşı karşıya olduğunun farkına vardığı için, etik bir sorunu veya durumu tanımak etik karar verme için esastır. Etik bir sorun fark edildikten sonra, kişi durumun ahlaki hakkında yargılar formüle eder ve söz konusu konuyu analiz eder. Esasen zamanla gelişen bireysel ahlaki gelişim, formüle edilmiş yargılarda zorunlu bir rol oynar. Kişi çevrede en çok neyin kabul edildiğini düşünebilir veya kişisel etik değerler üzerinde düşünmeyi tercih edebilir.³⁴

Kalan iki ön-koşul ise etik muhakemenin davranışsal boyutlarıyla ilgilidir. Kişi etik bir ikilemle ilgili etik yargılar formüle ettikten sonra etik niyet belirlenir; ve bu niyet nasıl davranılacağı konusunda bir yön geliştirmeyi içerir. Belirli alternatiflere ilişkin tercih edilen sonuçlar nedeniyle bireyin etik yargısı ile etik niyeti arasında tutarsızlıklar olabilir. Birey, etik kararlar verirken en iyi etik alternatifi belirleyebilir, ancak tercih edilen sonuçtan dolayı başka bir alternatifi harekete geçirme niyetinde olabilir. Dolayısıyla kişi, bilişsel ahlaki gelişimine bağlı bir süreç olan ahlaki bir yargıda bulunduğu anda, ne yapacağına karar vermelidir. Ahlaki olarak neyin “doğru” olduğuna ilişkin bir karar, ahlaki niyet oluşturma kararı ile aynı şey değildir. Ahlaki niyetin oluşturulması, burada sunulan ahlaki karar verme ve davranış modeli için önemlidir, çünkü niyetler davranışın önemli belirleyicileridir.³⁵ Son olarak, bir kişi amaçlanan şekilde ahlaki niyetine göre hareket eder, yani ahlaki davranışta bulunur. Etik niyetleri takip etmek için, bir kişinin kesintilere/durdurmalara (*interruption*) ve dikkat dağıtıcı şeylere direnmesi ve niyetlere göre hareket etme iradesine sahip olması gerekir.³⁶ Çünkü bir eylem planını yürütmek ve uygulamak, engeller ve beklenmedik zorluklar etrafında çalışmayı, yorgunluk ve hayal kırıklığının üstesinden gelmeyi, dikkat dağıtıcılara ve çekiciliklere direnmeyi ve orijinal hedefi göz önünde bulundurmayı içermektedir.

Hiç kuşkusuz büyük ahlaki yoğunluğa (*moral intensity*) sahip konular, ahlaki sorunların tanınmasını olumlu yönde etkileyecek ve bu nedenle ahlaki karar verme şemalarının kullanılma olasılığını artıracaktır. Jones, etik karar vermenin bu ilk adımlarının (diğer adımlarla birlikte) etik konuyu çevreleyen ahlaki yoğunluk algılarından etkilendiğini göstermektedir. Ahlaki yoğunluk etik karar verme sürecinin her adımını etkilemekte; ahlaki yoğunluk düzeyine bağlı olarak birey etik bir konuyu daha güçlü bir şekilde hem tanımakta hem de çözümlenebilmektedir.³⁷ O halde bağlam, etik karar vermeyi sürekli olarak etkilemelidir. Bu nedenle, örgütsel etik unsurları inşa ederek, kişilerin etik muhakemelerinin geliştirilmesini beklemek mantıklıdır. Öyleyse, (i) bir okulun etik bağlamına ilişkin daha güçlü algılar, artan etik konunun önemi ile ilişkilendirilecektir; (ii) bir okulun etik bağlamına ilişkin daha güçlü algılar, etik konunun daha fazla tanınmasıyla ilişkilendirilecektir; (iii) bir okulun etik bağlamına ilişkin daha güçlü algılar, artan etik yargı ile ilişkilendirilecektir; ve (iv) bir okulun etik bağlamının daha güçlü algılanması, artan etik niyet ile ilişkilendirilecektir.³⁸ O halde bireyin etik karar verme süreci tek bir nedene indirgenmese ve bu süreç birden fazla etmen tarafından nedenlense de kişilerin etik karar verme ve eylemde bulunma süreçleri bağlamdan

32 Carlson, Kacmar vd, “The Impact of Moral Intensity Dimensions on Ethical Decision-making: Assessing the Relevance of Orientation”, 536.

33 Jones, “Ethical Decision Making by Individuals in Organizations: An Issue-Contingent Model”, 380.

34 Valentine, Nam vd, “Ethical Context and Ethical Decision Making: Examination of an Alternative Statistical Approach for Identifying Variable Relationships”, 512.

35 Jones, “Ethical Decision Making by Individuals in Organizations: An Issue-Contingent Model”, 387.

36 Valentine, Nam vd, “Ethical Context and Ethical Decision Making: Examination of an Alternative Statistical Approach for Identifying Variable Relationships”, 512.

37 Jones, “Ethical Decision Making by Individuals in Organizations: An Issue-Contingent Model”, 383-384.

38 Valentine, Nam vd, “Ethical Context and Ethical Decision Making: Examination of an Alternative Statistical Approach for Identifying Variable Relationships”, 513.

etkilenmektedir. Söz konusu süreçler bağlamdan bütünüyle bağımsız değildir; kişi etik bağlamdan hareketle etik karar vermeyi de öğrenmektedir. Okullar güçlü bir etik bağlam oluşturarak, bireylerin etik karar verme süreçlerine katkıda bulunmalıdır; onların bu konudaki yeteneklerini geliştirmeye aracılık etmelidir.

Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki, etik bağlam gerçekten de etik muhakemenin ve/veya etik karar vermenin çeşitli bileşenlerini etkilemektedir. Etik bağlamın etik karar vermeyi ve etik davranmayı nasıl etkilediğine yönelik bir tartışmayı yeterli düzeyde yapmak kaçınılmazdır. Burada okulun sahip olduğu etik bağlam ile bireylerin karar verme ve eylemlerde bulunma biçimleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu zorunlu ilişkiden hareketle eğitim sürecindeki bütün üyelerin, bireyler üzerindeki örgütsel etik bağlamın önemini daha iyi anlamaları; etik karar verme adımlarının etik bir bağlam tarafından nasıl geliştirileceğini analiz etmeleri gerekmektedir. Etik bağlam ile etik muhakeme arasındaki güçlü ilişki dikkate alındığında, okulların güçlü bir etik bağlam oluşturarak öğrencilerin etik kararlar verme yeteneklerini geliştirmelerine aracılık etmeleri son derece önemlidir.

SONUÇ

Eğitim araştırmaları, okulların ayırt edici özelliklerini belirlemenin bir yolu olarak okul ethosunun/değerlerinin ve okul kültürünün önemine sıklıkla atıfta bulunur. Okul ethosu, kültürü veya iklimi eğitim çevrelerinde çok tartışılır ve genellikle bir eğitim topluluğunun temel ortak değerlerine, inançlarına ve uygulamalarına atıfta bulunur. Bir okulun kalbi ve ruhu olarak da ifade edilen bu kavram, üyeler tarafından algılanan; tanımlanması veya ifade edilmesi her zaman kolay olmayabilen belirli bir duyguyu ve atmosferi ima etmektedir. Okulların bu türden bir iklime sahip ve gelenekleri olan yerler olmaları son derece önemlidir. Bu türden bir atmosferin içinde yetişen bireylerin belirli değerleri içselleştirmeleri daha olası görünmektedir. Çünkü algı, değerleri ve tutumları etkilemekte ve onların gelişimini belirlemektedir. Bir okulun ethosu veya atmosferi, okul öğrencilerinin davranışları ve öğrenmeleri üzerinde herhangi bir değişkenden daha güçlü bir etkiye sahip olarak görülüyorsa, o zaman (herhangi bir müdahale için) belki de odak noktası olması gereken burasıdır. Sözelimi, öğrencilerin okul iklimine bağlanmaları onların okulun ahlaki değer ve inançlarını içselleştirmelerini kolaylaştıracaktır. Kaldı ki bu değerler öğrencinin okuldayken ve okuldan ayrıldıktan sonra toplum içinde uygun şekilde davranmalarını sağlayacaktır. Elbette bu türden bir okul atmosferi, okula yönelik olumlu bakış açısı bir günde oluşturulamaz. Bu bir gelenek meselesi haline gelmeli ve inşa edilen bu gelenek bir grup öğrenciden diğerine aktarılmalıdır. Okuldan mezun olan öğrenciler bu okuldan mezun olmanın özel bir değer taşıdığını hissetmeli ve diğer bireylere aktarabilmelidir.³⁹

Birçok araştırmacı ahlaki karar verme süreçlerinde sosyo-ahlaki atmosferin etkililiğine vurgu yapan izahlarda bulunmaktadır. Okul gibi örgütsel bir çevrenin ahlaki atmosferine yönelik algının kişinin etik karar verme sürecine doğrudan etkide bulunması da beklenen bir durumdur. Örgütün kültürü, örgüt üyelerinin karar verme sorumluluğuna izin vererek ve rol alma (*role-taking*) fırsatlarını teşvik ederek bireyin ahlaki gelişimine katkıda bulunabilir. Örneğin, demokratik bir kültürde, kişiler kararların sorumluluğunu almaya, daha düşük örgütsel seviyelerdeki çatışmaları çözmeye ve çok sayıda bakış açısını ve çıkarları hesaba katmaya teşvik edilebilir. Bu tür bir kültür aslında bireyin bilişsel ahlaki gelişimini de geliştirmektedir. Rollerin sıkı bir şekilde belirlendiği ve kararların resmi otoriteye dayandığı otoriter veya mekanik bir organizasyonda ise ahlaki gelişim durdurulabilir veya kişinin kendilerini ifade etmeleri bastırılabilir.⁴⁰ Benzer biçimde rekabetin ve yarışın belirleyici unsurlar olduğu bir okul ikliminde öğrencilerin kendi kişisel çıkarlarını her şeyin üstünde tutmaları muhtemeldir. Temel ilkeler/prensipier tarafından belirlenen bir okul ikliminde ise öğrencilerin daha çok ahlaki bir tutum belirlemeleri onlardan beklenen bir durumdur. Ahlaki karakter gelişimine yönelik vurgunun okul ethosunun tanımlayıcı bir unsuru olarak kabul edilmesi son derece önemlidir. Okullar kendi ahlaki ambiyanslarını salt geçici kazanımlara dayandırmamalı aynı zamanda daha kalıcı değerleri kendi okul kültürlerine dahil etmelidirler. Kişiler bu türden bir kuruma girdiklerine buranın ahlaki ambiyasını hemen hissedebilmelidir. Kurumun ahlaki değerlerini öğrencilere sıklıkla hissettirmek için sözelimi, okul koridorları ve okulun fiziki çevresi bu türden değerleri içerecek şekilde düzenlenebilir.

Sonuç olarak denilebilir ki, deneysel çalışmalarla daha fazla ilgilenenler için ethos kavramı eğitsel açıdan çok fazla kullanışlı bir kavram gibi görünmese de; onlar daha somut ve ölçülebilir şeyleri tercih etseler de ethosun sınıflar ve okullar bağlamında eğitsel önemi açıktır. İklim, öğrenmenin çoğunlukla duyuşsal veya duyuşsal bir unsuru olsa da başarı ve akademik refah için de açık etkileri vardır. Kalıcı değişim, okullardaki ve sınıflardaki küçük şeylerden gelir.⁴¹ Bu bağlamlarda ethosun anlamına, ethos ile ilişkilendirilen eğitsel başarı ve etki türlerine, ethosun özellikle birlikte olduğu sınıf ve okulun eğitim amaçlarının ve değerinin belirli yönlerine çok daha kapsamlı bir dikkat gereklidir. Gerek eğitim politikacıları gerekse öğretmenler bu konuda gerekli hassasiyeti göstermek durumundadır; ethos meselelerini gereğinden fazla yüzeysel bir şekilde ele alma eğilimleriyle mücadele etmemelidir. Öğretmenlerin ve eğitim teorisyenlerinin bu tür konularla herhangi bir şekilde ilgilenmeleri yalnızca teorik bir tartışmaya dahil olmalarıyla sınırlı kalmamalıdır. Uygun pedagojik yöntemler yoluyla bu sürecin pratik bir parçası olmalıdırlar. Okul ortamı (veya okul üyelerinin tümü) çocuğun öğrenmeye karşı olumlu bir tutum kazanmasına yardımcı oldukları gibi onun karakterli bir kişi olarak kendi saygınlığının farkına varmasına da yardımcı olmalıdır.

39 Freiberg, "Introduction", 1.

40 Trevino, "Ethical Decision Making in Organizations: A Person-Situation Interactionist Model", 611.

41 Friberg, "Introduction", 10.

KAYNAKÇA

- Allder, Margaret. "The Meaning of 'School Ethos'", *Westminster Studies in Education*, 16, 1993.
- Bisset, Sherri-Markham, Wolfgang vd. "School Culture as an Influencing Factor on Youth Substance Use", *J Epidemiol Community Health*, 61, 2007.
- Carlson, Dawn S-Kacmar, Michele vd. "The Impact of Moral Intensity Dimensions on Ethical Decision-Making: Assessing the Relevance of Orientation", *Journal of Managerial Issues*, 21/4, 2009.
- Donnelly, Caitlin. "School Ethos and Governor Relationships", *School Leadership & Management*, 19/2, 1999.
- Donnelly, Caitlin. "In Pursuit of School Ethos", *British Journal of Educational Studies*, 48/2, 2000.
- Freiberg, H Jerome. "Introduction", *School Climate: Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments*, ed. H. Jerome Freiberg, London: Falmer Press, 1999.
- Freiberg, H Jerome-Stein, T A. "Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments", *School Climate: Measuring, Improving and Sustaining Healthy Learning Environments*, ed. H. Jerome Freiberg, London: Falmer Press, 1999.
- Glover, Derek-Coleman, Marianne. "School Culture, Climate and Ethos: Interchangeable or Distinctive Concepts?" *Journal of In-service Education*, 31/2, 2005.
- Hatton, Lucy Ann. "Disciplinary Exclusion: The Influence of School Ethos", *Emotional and Behavioural Difficulties*, 18/2, 20013.
- Hemming, Peter J. "The Place of Religion in Public Life: School Ethos as a Lens on Society", *Sociology*, 45/6, 2011.
- Jones, Thomas M. "Ethical Decision Making by Individuals in Organizations: An Issue-Contingent Model", *The Academy of Management Review*, 16/2, 1991.
- Killick, Steve. *Emotional Literacy*, Paul Chapman Publishing, 2006.
- Markham, Wolfgang A-Aveyard, Paul vd. "Value-Added Education and Smoking Uptake in Schools: A Cohort Study", *Addiction*, 103, 2003.
- McLaughlin, Terence. "The Educative Importance of Ethos", *British Journal of Educational Studies*, 53/3, 2005.
- Stratford, R. "Creating a Positive School Ethos", *Educational Psychology in Practice*, 5/4, 1990.
- Trevino, Linda K. "Ethical Decision Making in Organizations: A Person-Situation Interactionist Model", *The Academy of Management Review*, 11/3, 1986.
- Valentine, Sean-Nam, Seong-Hyun vd. "Ethical Context and Ethical Decision Making: Examination of an Alternative Statistical Approach for Identifying Variable Relationships", *Journal of Business Ethics*, 124/3, 2014.
- Winch, Christopher-Gingell, John. *Philosophy of Education: The Key Concepts*, Routledge, 2008.
- Wisniewski, Richard. "The Scholarly Ethos in Schools of Education", *Journal of Teacher Education*, 5/5, 1984.
- Wyld, David C-Jones, Coy A. "The Importance of Context: The Ethical Work Climate Construct and Models of Ethical Decision Making: An Agenda for Research", *Journal of Business Ethics*, 16/4, 1997.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of ethos has a controversial nature. It is almost impossible to talk about a common definition of this concept, which is used by many theorists, philosophers and theologians. Similarly, there is no undisputed definition of the concept of ethos in the context of education. It is possible to say that the concept of ethos is not easy to analyze for at least two reasons. First, the concept of ethos is very close to related concepts such as ‘ambience’, ‘atmosphere’, ‘climate’, ‘culture’, ‘ethical environment’. It is therefore difficult to draw attention to the special meaning of ethos for purposes of analysis and discussion. Second, the difficulty with the abstractness and understanding of the concept of ethos can be seen in a wide variety of aspects of school life. Despite all the difficulties, it is clear that the educational importance of ethos is generally accepted. Because as an institution, schools also have an ethos. With this dimension, ethos can be defined as the central character of an institution. Thus, it is seen that the school ethos is closely related to both the human activities that take place in a school and the environment in which these activities take place. So much so that in every organization there is a dominant ethos that defines ‘how things should be done here’ for individuals. Ethos has a character that touches on all aspects of the running of a school and reflects a shared understanding of how things are done.

Education can take place in many places such as home, family, friends, television, internet and computer. However, the school remains an important center for education. Of course, the school is not an organic entity in the biological sense, but it has the qualities of a living organism in the organizational and cultural sense. The physical structure of schools can have direct effects on the health of the individuals who work and learn there. Beyond the physical structure of schools, there are other elements that reflect the way people interact. This requires recognizing that it has become the school’s duty to provide more than just ‘housing’. For example, people’s moral and character development is largely determined by the relationships and environment in which they interact with others. Because the socio-moral atmosphere of an organization is an important factor in the ethical decision making of the individuals there. The moral atmosphere of an environment has a great influence on the educational and moral character development of the individual. Therefore, it is extremely important that this atmosphere is based on issues such as tolerance, empathy, self-sacrifice, openness/transparency and respect.

Schools also need to create a context for moral character development and see this as a fundamental priority. Because moral character development, for example, is not easy to provide only with an application such as ‘morality and character lessons’. All activities of the school should be shaped by a certain sensitivity. The ethos/climate caused by this sensitivity should be able to make the student feel in every field. This means that moral character development in schools is linked to the organizational development process. As the child acquires certain values through programs, he also acquires certain values through the general ethos of the school. It is extremely important that the behavior of all members of the school community is consistent with the values desired to be given to the child. The school ethos should set moral character development as the most motivating and desirable goal for the child. Although the relevant lessons of the school are effective on the moral character development of the child, the experiences at the school and the school culture are more effective in shaping the character.

The ethical context consists of principles, social norms, and actions that support ethical decision-making and ethical behavior in school. These ethical values are a combination of the individual ethical values of the decision makers and both the formal and informal policies of the school on ethics. Ethical decision making is the process by which individuals use moral grounds to determine whether a particular issue is right or wrong. An ethical decision is defined as one that is both legally and morally acceptable to the wider community. For the moral decision-making process to begin, a person must be able to recognize the moral problem. Although most decisions are moral decisions, decision makers do not always recognize the moral element of their decisions. In summary, one must accept that one is a moral subject. A person who does not recognize a moral problem will fail to use moral decision-making schemes and will make decisions based on other schemes. Recognizing an ethical issue or situation is essential to ethical decision making, as a person realizes that they are facing an ethical issue in the school setting.

From all these, it can be said that the ethical context does indeed affect various components of ethical reasoning and/or ethical decision making. It is inevitable to have an adequate discussion on how the ethical context affects ethical decision making and ethical behavior. Here, there is a close relationship between the ethical context of the school and the way individuals make decisions and take actions. It is extremely important that schools create a strong ethical context and mediate students' ability to make ethical decisions.

MUHAMMED PÂRSÂ'NİN BAŞYAPITI FASLÜ'L-HİTÂB

Abdumelik İBRAHİMOĞLU

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı, melikvergi@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-8326-7389>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 26/12/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1189871>

MUHAMMED PÂRSÂ'NIN BAŞYAPITI FASLÜ'L-HİTÂB

ÖZ

Bahâeddîn Nakşbend'in önde gelen halifelerinden Muhammed Pârsâ, tasavvuf ve diğer dinî ilimlerde çeşitli eserler kaleme almıştır. Pârsâ'nın tasavvuf alanında yazdığı eserlerin başında kuşkusuz *Faslü'l-hitâb* gelir. Gerek tasavvuf ehli gerekse diğerleri tarafından istifade edilen bu yapıt, onun en meşhur ve en hacimli eseridir. Pârsâ; bu eserinde tevhid, fütüvvet, fenâ, bekâ, müşâhede, ricâlü'l-gayb, Ehl-i beyt ve sahâbeye muhabbet gibi konuları şeriat ve tarikat esaslarına göre ele almıştır. Sözü edilen hususlarla ilgili olarak çeşitli hadisler ve rivayetler aktarmış ve tasavvufun inceliklerine dair bazı değerlendirmeler yapmıştır. Kimi zaman da eserde ismi geçen şahıslar hakkında birtakım bilgiler aktarmıştır. Ancak Pârsâ'nın bu eseri Türkiye'de yeterince tanınmamış ve hakkında gerekli çalışmalar yapılmamıştır. Dolayısıyla eserin Türkiye'de daha fazla ve daha sağlıklı tanınması amaçlanarak hazırlanan bu makalede onun *Faslü'l-hitâb* isimli eseri çeşitli yönleriyle araştırılmış ve hakkında etraflıca bilgi verilmiştir. Buna göre söz konusu eserin adının nereden geldiği ve hangi isimlerle anıldığı üzerinde durulmuştur. Kitabın içeriği, kaynakları ve tercümelerinden bahsedilmiş ve ulaşılabilen tüm yazma nüshaları kayıt altına alınmıştır. Eserden kimlerin faydalandığı saptanarak ortaya konmuş ve ondan istifade edilerek oluşturulan risaleler tek tek tesbit edilip yazılmıştır. Ayrıca eserin müellifinin Şîilikle itham edilmesi meselesi tartışılmış ve böyle bir iddianın yerinde olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, Seçkiler, El Yazması Nüshalar.

MUHAMMAD PÂRSÂ'S MASTERWORK FASL AL-KHITÂB

ABSTRACT

Muhammad Pârsâ, one of the leading caliphs of Bahâ' al-Dîn Naqshband, has written various works on Sufism and other religious sciences. *Fasl al-Khitâb* is undoubtedly one of his works in the field of Sufism. This book, which is benefited by both mystics and other people, is his most famous and most voluminous work. In his book, Pârsâ has discussed subjects such as tawhîd, futuwwa, fanâ, baqâ, mushahada, ricâl al-ghayb, and love for Ahl al-Bayt and the Companions, in accordance with the principles of sharîa and tarîqa. He has quoted various hadiths and narrations regarding the aforementioned issues and made some evaluations about the subtleties of Sufism. He sometimes has given some information about the people whose names were mentioned in the work. However, this book of Pârsâ has not been sufficiently known in Türkiye and necessary studies have not been done about it. Therefore, in this article, which was prepared with the aim of promoting more and more healthily in Türkiye, his work called *Fasl al-Khitâb* has researched in various aspects and detailed information about. Accordingly, it has focused on where the name of the aforementioned work comes from and what names it is called. The content, sources, and translations of the book have been mentioned, and all available manuscripts have been recorded. The people who benefited from the book have been specified and the treatises created by making use of it have been determined and written one by one. In addition, the issue of accusing the author of the work with Shiism has been discussed and it has been concluded that such a claim is not true.

Keywords: Sufism, Muhammad Pârsâ, *Fasl al-Khitâb*, Anthologies/Selections, Manuscript Copies.

GİRİŞ

Tam adı Ebu'l-Feth Celâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hâfîzî el-Buhârî eş-Şerğî olan Hâce Muhammed Pârsâ, 14 veya 24 Receb 746/10 veya 20 Kasım 1345 tarihinde Buhara'nın Şerğ köyünde dünyaya gelmiştir. Hâfîzî nisbesi, onun Buhara'nın tanınan âlimlerinden Hâfîzu'd-dîn el-Kebîr'in (ö. 693/1294) torunlarından olduğunun işareti sayılmıştır. Soyunun Hz. Ali'nin (ö. 40/661) ağabeyi Ca'fer-i Tayyâr'a (ö. 8/629) dayandığı ve bu nedenle de Ca'ferî nisbesiyle anıldığı belirtilmiştir. Gençliğini medresede ilim tahisiliyle geçiren Muhammed Pârsâ, icâzetini aldıktan kısa bir süre sonra dönemin Hâcegân tarikatı pîrlerinden Bahâeddîn Nakşbend'e (ö. 791/1389) intisap etmiştir. Zâhid, dindar anlamına gelen "pârsâ" lakabını şeyhi, intisabının ilk zamanlarında kendisine vermiştir. Kabiliyeti ve iştiyakı sebebiyle kısa zamanda müşdidinin dikkatini çeken ve en gözde müridi olan Pârsâ, onun "Bizim zuhûrumuzdan maksat onun varlığıdır." şeklindeki iltifatına mazhar olmuş ve erken bir dönemde kendisinden sonra halife tayin edilmiştir. Bununla birlikte o, Bahâeddîn Nakşbend'in vefatından sonra onun diğer halifesi Alâeddîn Attâr'a (ö. 802/1400) intisap etmiştir. Medrese ile tekkeyi birlikte yürüten ve zengin bir kütüphaneye sahip olduğu bilinen Pârsâ, bir yandan medresesinde talebe yetiştirip ilmî faaliyetlerde bulunmuş; diğer yandan da dergâhındaki irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Gerek tasavvuf gerekse diğer ilimlerde çeşitli eserler kaleme almış ve çok sayıda mürid ve talebe yetiştirmiştir. *Faslü'l-hitâb*, *Tahkîkât* (*Tuhfetü's-sâlikîn*), *Risâle-i Kudsiyye*, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*, *Risâle-i Keşfiyye*, *Risâle-i Mahbûbiyye*, *el-Fusûlü's-sitte*, *Tefsîr-i Süver-i Semâniye*, *Hadîs-i Erba'in* (*Erba'üne Hadîsen*), *Risâle-i müntehabe min 'Akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkandî* gibi eserler onun başlıca yapıtları olup bunlardan kimisi matbu, kimisi de yazma hâlinindedir. Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd el-Buhârî, Mu'înu'l-Fukarâ Ahmed b. Mahmûd (9./15. yüzyılın ilk yarısı), Süleyman Ferketî, İlyâs b. Yahyâ er-Rûmî (ö. 855/1451) ve Seyyid Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1467-1468) onun bazı mürid ve talebelerindedir. Oğlu Ebû Nasr Pârsâ (ö. 865/1461) da onun önde gelen talebesi, müridi ve halifesidir. Biri gençliğinde şeyhi Bahâeddîn Nakşbend ile birlikte olmak üzere ömründe iki defa hacca giden Muhammed Pârsâ, oğlunun da aralarında bulunduğu bir kabileyle çıktığı ikinci hac seferinde Mekke'ye varduktan kısa bir süre sonra rahatsızlanmış ve veda tavafını bir sedye üzerinde yapmak zorunda kalmıştır. Hasta hâliyle Medine'ye gitmiş, varışının ertesi günü (Perşembe) 24 Zilhicce 822/11 Ocak 1420 tarihinde 76 yaşındayken vefat etmiş ve aralarında Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) de bulunduğu kalabalık bir topluluk tarafından cenaze namazı kılınarak Cennetü'l-bakî'da Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın (ö. 32/653) kabrinin yakınına defnedilmiştir. Vefatına tarih düşürmek maksadıyla yazılan bir beyitte son derece manidar bir şekilde (فصل خطابي) ibaresi kullanılmıştır. Zira bu ibare, onun en temel eseri olan *Faslü'l-hitâb*'na ve ebced hesabının sayısal değeri itibarıyla de vefat tarihi olan 822'ye (ف: 80, 10: ب, 2: ي, 9: ط, 30: خ, 600: ل, 90: ص) işaret etmektedir.¹

Nakşbendîliğin önemli simalarından ve Bahâeddîn Nakşbend'in önde gelen halifelerinden Muhammed Pârsâ, başta tasavvuf olmak üzere dinî ilimlerin hemen hepsinde eser telif etmiştir. Onun kaleme aldığı eserlerden biri de *Faslü'l-hitâb*'dır. Çok sayıda eser yazan ve ağırlıklı olarak derleme yolunu seçen Muhammed Pârsâ, genellikle eserlerinde sade ve anlaşılır bir üslûp kullanmıştır. Bununla birlikte kimi eserlerinde konuların sistematik bir şekilde tasnif edilmediği yani bir tasnif probleminin bulunduğu görülmüştür. Hatta eserlerinde ana ve ara başlık olarak neredeyse hiçbir başlığın kullanılmadığı anlaşılmıştır. Binaenaleyh kitaplarında bab başlıklarının bulunmayışı bilhassa *Faslü'l-hitâb* ve *Tahkîkât* gibi rağbet gören ve mütedâvil olan hacimli eserlerinin bu özelliklerden yoksun oluşu onlardan istifadeyi zorlaştırmıştır. Nitekim ileride de değinileceği üzere bu kitaplar sonraki dönemlerde bablandırılmıştır. Yanı sıra onun bazı eserleri (*Faslü'l-hitâb*, *Tahkîkât*), konuyla ilgili aktarılanların takdim-tehiri, konu bütünlüğündeki eksiklik, dağınıklık yahut birkaç hususun bir arada ele alınması gibi telif sorunlarını barındırmaktadır. Ayrıca eserleri

1 Muhammed Pârsâ, *Risâle fi silsileti meşâyihî'l-muhaddisîn* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehîd Ali Paşa, 1307/3), 165b; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd Buhârî, *er-Risâletü'l-Bahâiyye* (Kayseri: Râşid Efendi YEK, 1110/1), 25b-29b, 38a-39b; 66b-67b; Nüreddîn Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahran: İntişârât-ı İttılâât, HŞ 1373/1994), 397-400; Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 10/20; Fahreddîn Ali b. Hüseyin Safî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Nîkûkârî-yi Nûriyânî, ŞŞ 2536/1977), 1/101-111; Abdulmelik İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 49-300.

arasında bir “dâhilî iktibas” veya “öz alıntı” durumu göze çarpmaktadır. Yani bir eserindeki ilgili yerin bir başka eserine olduğu gibi aktarımı dikkat çekmektedir. Örneğin *Risâle-i Kudsiyye*'deki uzunca bazı kısımların *Tahkîkât*'a aynen aktarıldığı görülmektedir.² Bununla birlikte *Faslü'l-hitâb*'da *Risâle-i Kudsiyye*'ye yapılan atıf hariç,³ kendi eserlerine ismen atıf yaptığına hemen hiç rastlanmamaktadır.⁴

Muhammed Pârsâ'nın eserlerinde kullandığı dil ağırlıklı olarak Farsçadır. Bununla birlikte Arapça ibârelerin yoğun olduğu eserleri de vardır. Bir başka deyişle onun bazı eserleri sadece Farsça, bazıları da yalnızca Arapçadır. Bir kısmında ise hem Farsça hem de Arapça bir arada kullanılmıştır. Muhammed Pârsâ, yaşadığı coğrafyada kullanılan dilin Farsça olması nedeniyle eserlerini bu dille yazmıştır. Bunu da onun toplumsal irşâda bakan yönü olarak değerlendirmek mümkündür. Zira müntesibi olduğu Nakşbendîliği diğer tarikatlardan ayırt eden önemli bir özellik, yayıldığı coğrafyada herkesin anlayabileceği bir dil kullanmasıdır.⁵

Burada incelenen eser hem muhteva hem de şekil açısından ele alınmış, birbiriyle ilgili olan hususlar bir arada değerlendirilmiştir. Eserin ulaşılabilen veya tesbit edilebilen tüm nüshaları verilmeye çalışılmıştır.

Muhammed Pârsâ'nın kimi eserleri tahkik edilerek kimileri de tahkik edilmeden basılmıştır. Onun *Faslü'l-hitâb* isimli eseri hem tahkikli hem de tahkiksiz olarak neşredilmiştir.

1. FASLÜ'L-HİTÂB

1.1. ESERİN İSMİ

Bu isim terkip olarak Kur'ân-ı Kerîm'de (Sâd 38/20) geçmekte ve Hz. Dâvûd'a verilen bir nimet şeklinde takdim edilmektedir. İfadeyi Kur'ân'da geçtiği hâliyle “kavgayı ayırma, davayı kökünden çözecek isabetli bir hüküm verme” şeklinde tarif etmek mümkündür. Aslında Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) verdiği ve eserin tam ismiyle uyumlu “sahih ile fâsidi, hak ile bâtili ve doğru ile yanlış biribirinden ayıran” şeklindeki bir anlamı tercih etmek vâkıya daha uygundur.⁶ Bununla birlikte bu ibârenin “hakkı bâtiliye ayıran temel ölçü” ve “doğruyu yanlıştan ayıran söz, açık ve kesin hüküm” mânasında kullanılarak tarih boyunca çeşitli ilim dallarındaki pek çok esere başlık yapıldığı görülmektedir.⁷ Bir kitabında faslû'l-hitâb terkiplerini “emir ve nehiyeler konusundaki hükümleri bilmek”⁸ şeklinde tanımlayan Muhammed Pârsâ'nın bu eseri de içeriği itibariyle belirtilen anlamları ihtiva eder. Bir başka ifadeyle o, ele aldığı meseleleri etraflıca irdelemiş ve konuyla ilgili bir değerlendirme yaparak âdeti o hususta son sözü (faslû'l-hitâb) söylemiştir.⁹ Nitekim eserin tam ismi bütün bunları doğrular niteliktedir: *Faslü'l-hitâb li-vasli'l-ahbâb el-fâriku beyne'l-hata'i ve's-savâb* (Tasavvuf ilminde mürîdlerin vuslatı için doğru ile yanlış biribirinden ayıran kitap).¹⁰ Ancak

2 Meselâ bunun için bk. Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye: Kelimât-ı Bahâeddîn Nakşbend*, thk. Ahmed Tâhirî Irâkî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1354/1975), 28-38, 42-44; krş. a.mlf., *Tahkîkât (Tuhfetü's-sâlikîn)*, nşr. Ali Ahmed Şâh Herevî (Delhi: Efgânî Dâru'l-Kütüb, 1970), 129-133, 134-137.

3 bk. Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, thk. Celîl Misgernijâd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002), 699.

4 İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 202.

5 bk. Alexandre Bennigsen – Chantal Lemerrier-Quelquejay, *Sûfi ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları*, çev. Osman Türer (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 81; İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 202-203.

6 Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 5/251; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 23/177-178. Bu terkiplerin anlamlarıyla ilgili diğer detaylar için bk. Celîl Misgernijâd, “Mukaddime”, *Faslü'l-hitâb*, mlf. Muhammed Pârsâ (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002), 32-34.

7 bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Faslü'l-Hitâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/216-217.

8 Muhammed Pârsâ, *el-Fusûlü's-sitte* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 833), 41b.

9 Bunun bir örneği için bk. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 19, 275.

10 Misgernijâd, “Mukaddime”, 34. Esasında “*Faslü'l-hitâb fi'l-muhâdarât*” ismiyle de bilinen bu eserin bazı kaynaklarda “*Fadlu'l-kitâb fi'l-muhâdarât*” şeklinde -muhtemelen bir matbaa hatasıyla- kaydedildiği [bk. Şemseddîn Samî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1308/1891), “Hâce Pârsâ”, 3/2063] ve fakat aynı isimlendirmenin daha sonraları yine bu eser kaynak gösterilerek devam ettiği görülmektedir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirin)* (Ankara: DİB

eser, kayıtlarda “Faslü'l-hitâb fi'l-muhâdarât”, “Faslü'l-hitâb bi-vasli'l-ahbâb”, “Faslü'l-hitâb li-vasli'l-ahbâb”, “Faslü'l-hitâb li-vusûli'l-ahbâb” gibi birbirine yakın çeşitli isimlerle anılmaktadır. 812/1409 yılında tamamlandığı belirtilen¹¹ eserin dili, arada uzun Arapça ibâre ve ifadeler olmakla birlikte Farsçadır.¹²

1.2. ESERİN BASIMI VE İÇERİĞİ

Muhammed Pârsâ'nın en meşhur ve en hacimli olan bu eserinde tevhid, fütüvvet, fenâ, bekâ, müşâhede, ricâlû'l-gayb, Ehl-i beyt ve sahâbeye muhabbet gibi konular şeriat ve tarikat esaslarına göre ele alınmakta, bunlarla ilgili hadisler, rivayetler aktarılmakta,¹³ tasavvufun inceliklerine dair çeşitli değerlendirmeler yapılmakta ve zaman zaman ismi geçen şahıslar¹⁴ hakkında bilgiler verilmektedir. *Faslü'l-hitâb*'de meseleler; dinî, irfanî, fikhî, kelâmî ve hikemî bir tarzda ele alınmıştır.¹⁵ Eserin tahkiksiz ilk neşri, sayfa kenarlarına açıklayıcı birtakım notlar ve faydalı ara başlıklar ilave edilerek bazı kadîm nüshalara istinaden H 1331/1913 yılında Taşkent'te taşbaskı olarak yapılmıştır. Kitâbeti Muhammed Osman b. Muhammed Şerîf tarafından Rebülevvel 1331/Şubat 1913 yılında tamamlanan eserin bu baskısı Matba'-ı Gulâmî'de gerçekleştirilmiştir.¹⁶ Celîl Misgernijâd (1940-2011) tarafından eser hakkında önce bir kitap tanıtım yazısı kaleme alınmış;¹⁷

Yayınları, 1961), 2(6)/412. Eserin ismini hatalı bir şekilde “Fadlû'l-hitâb fi't-tasavvuf” olarak kaydedenler de bulunmaktadır. bk. Muhammed Hâşim Kışmî, “Nesemâtü'l-kuds min hadâiki'l-üns”, *Tashîh-i Nesemâtü'l-kuds min hadâiki'l-üns*, haz. Münîr-i Cehân Melik (Tahran: Tahran Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, HŞ 1375/1996), 151; Franz Babinger, “Zur Frühgeschichte des Naqschbendî Ordens”, *Der Islam* 13, (1923), 106.

11 Saîd Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr Der Îrân ve Der Zebân-ı Fârsî* (Tahran: Çâphâne-i Mihên, HŞ 1344/1965), 1/5.

12 Eser hakkında bk. Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. M. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifât Bilge, (İstanbul: Maârif Matbaası, 1941), 2/1260; Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in The British Museum* (London: British Museum, 1966), 2/863-864; Bağdatlı İsmail Paşa Babanzâde, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifât Bilge (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1947), 2/191; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplementband* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/283; Aleksandr Aleksandroviç Semenov vd., *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR* (Taşkent: Özbekistan SSR Bilimler Akademisi Yayınevi, 1955), 3/264-265; Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müsterek-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî-yi Pâkistân* (İslâmâbâd: İntişârât-ı Merkez-i Tahkikât-ı Fârsî-yi Îrân u Pâkistân, HŞ 1363/1984), 3/1734-1736; Ramazan Şeşen vd., *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1415/1995), 542; Jürgen Paul, “Muhammad Pârsâ: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme”, *Muslim Culture in Russia and Central Asia: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th-19th Centuries)*, ed. Anke von Kügelgen vd. (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), 3/11-12; İbrahimoglu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 203.

13 Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb* adlı eseri bağlamında hadis rivayet usûlü üzerine bir çalışma yapılmıştır. bk. Fatih Bayram, “Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hadis Rivayet Usûlü: *Faslü'l-hitâb* Adlı Eseri Bağlamında”, *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 1028-1043. Şunu hemen belirtmek gerekir ki bu çalışma, eserin Ali Hüsrevoğlu tarafından yapılan Türkçe tercümesini esas aldığı için ortaya koyduğu kimi veriler açısından -çok sayıda isabetli tesbit ve değerlendirmeler barındırmakla birlikte- bazı noksanlıklardan hâlî değildir. Zira eserin tahkikli baskısıyla karşılaştırılan söz konusu tercümenin -aşağıda da belirtildiği gibi- birçok hata ve eksiklik barındırdığı tesbit edilmiştir. Mesela ilgili çalışmada bab başlıkları çeviri esas alınarak 19 olarak verilmiştir. Oysaki tahkikli baskıda bunlar 8 olarak belirlenmiştir. Eserde geçen toplam hadis ve rivayet sayısı 442 olarak verilmiştir. Hâlbuki çeviriye dahil edilmeyen çok sayıda sayfa bulunmaktadır. Dolayısıyla verilen bu rakamlar sağlıklı değildir. bk. Bayram, “Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hadis Rivayet Usûlü”, 1032, 1305-1037.

14 Bu hususta sathî de olsa küçük bir tebliğ hazırlanmıştır. bk. A. A. Boltayev, “Hâce Muhammed Pârsâ'nın ‘Faslü'l-hitâb’ Eserinde Vetendaş Ellamelerimiz Toğriside”, *Hâcegân-Nakşbendiya Tarikatının Cehân Tsvilzettsiyasi Tarihinde Tutgen Örneği (27 Nisan 2018 Buhara) Materielleri Toplamı*, (Buhara: Buhara Devlet Üniversitesi Yayınları, 2018), 47-49.

15 Muhammed Ahter Çîme, “Şahsiyyet-i İrfânî vü İlmî-yi Hâce Muhammed-i Pârsâ-yı Nakşbendî Buhârî”, *Costârhâ-yi Edebî (Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî-yi Dânişgâh-ı Firdevsî)* 10/39 (HŞ 1353/1974), 494; Kamilcan Rahimov, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri: Tasavvuf Öğretisinin Gelişimi ve Sistemleştirilmesi (VIII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İkbalcın Usmanov – Şahrubek Alimov, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 255; İbrahimoglu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 203.

16 Söz konusu baskıda ayrıca Seyyid Ali Hemedânî'nin (ö. 786/1385) *Risâle-i Zikriyye*'si (s. 2-67), İbn 'Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *Hikem-i 'Atâiyye*'si (s. 100-211), Mahmûd Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ı (s. 214-277) ve müellifizin *Nefehât ve Reşehât*'tan aktarılan menâkıbı (s. 524-527) da yer almaktadır.

17 Celîl Misgernijâd, “Der Mu'arrifi-yi Kitâb-ı Faslü'l-hitâb”, *Ma'ârif* 16/47 (HŞ 1378/1999), 112-120. *Faslü'l-hitâb* üzerine yazılmış bir başka makale daha neşredilmiştir. Bu çalışmada ilk olarak *Nefehât, Reşehât* ve *Melfûzât-ı Ahrâr* kaynaklarını esas alarak Muhammed Pârsâ'nın hayatından, tasavvuf ve Hâcegân-Nakşbendiye tarikatı tarihindeki yeri ve öneminden bahsedilmiştir. Ardından mezkûr eserin içeriği, kaynakları, tasavvufî açıdan ve mensup olduğu tarikat geleneği bakımından taşıdığı

ardından HŞ 1381/2002 yılında edisyon kritiği tamamlanarak Tahran'da basılmıştır.¹⁸ Taşkent baskısında yer alan bab ve ara başlıklar tahkikli baskıda kullanılmıştır. Fasıllar başlıkları ise gerek matbu gerekse yazma nüshaların hâşiyelerinden hareketle muhakkik tarafından tesbit edilip eklenmiştir.¹⁹ Ancak eserde kullanılan fasıl başlıklarının ilgili bölümü bütünüyle ihata ettiği söylenemez. Zira her bir fasılda çok sayıda konu bir arada ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle fasıllarda konu birliği yani iç bütünlük yoktur. Keza her bir fasılda yer alan alt başlıklar da sayıca fazla olup birbirinden farklı meseleler hakkındadır. Mukaddime, sekiz fasıl ve hâtmeden oluşan ve derleme bir yapıt hüviyeti taşıyan eserin tahkikli neşirdeki fasılları ve diğer bazı alt başlıkları şu şekildedir:

1. *Tasavvuf İlimleri ve İstilahlarının Şerhi*: Evliya kerâmetleri, keşif, mârifet, muhkem ve müteşâbih, takdis, tenzih, teşbih, insanların mertebeleri, kişinin mârifetteki dereceleri, fenâ ve bekâ, ittihad ve hulûlün nefyi, cem' ve tefrika, telvin ve temkin, sıfat-ı evliya ve kemâl-i enbiya, Ebû Bekir Vâsıtî, Sehl b. Abdullâh Tüsterî, Cüneyd Bağdâdî ve bağlıları, Hakîm Tirmizî, bast ve kabz makamı, Hz. Musa ve Burh-ı Esved'in durumu, Hallâc-ı Mansûr'un durumu, mürîd ve murâd, bekâ ve sekîne, kurb, gaybet ve huzûr, sekr, Kelâbâzî ve Müstemlî, Hallâc meselesinde töhmet altında bırakılan Cüneyd'in bu töhmetten kurtarılması, Hallâc'ın katledilmesi olayı, fütüvvet, esmâ-i hüsnâ.
2. *Sırât-ı Müstakîm*: Tevhidin tanımı, Allah'a giden yollar, tevhidin menzilleri, imanın sıhhat şartı, vahdâniyet delilleri ve sair sıfatlar hakkında tefekkür, mârifetullahın mârifet-i zât ve mârifet-i sıfat şeklinde ikiye ayrılması, Allah yoluna sülûk etme, yolun ilkeleri, mârifet ve ilim, tecelliyat-ı ilahînin mertebeleri, Allah'ın isim ve sıfatları, tevhid ve mertebeleri, ilahî mârifet ve mertebeleri, murâkabe, ilmî tevhidin mertebeleri, remz ve işaretlerin ortaya çıkışı, vecd, Alâüddevle Simnânî, Karmatîler ve alt grupları, sûfî kimdir, Ehl-i sünnet akidesi, hac ve mücâhede, arşın azameti, sûfî itikadı, hac ve sırları, Ebû Süleyman Dârânî.
3. *Müşâhede ve Mârifet*: Nefesin tanımı, rü'yet, mertebe ve menzilleri, âlemlerin mertebeleri, mârifet ve rü'yette kişinin dereceleri, mârifetin ilkeleri, ilim çeşitleri, peygamberlere, önderlere ve tarikat büyüklerine tâbi olma, ilim ve alimlerin dereceleri, dostluk ve mârifet-i Hak, muhabbet ve mârifet, muhabbetin alametleri, mârifetin menşei ve menzilleri, cennet ve ehlinin sıfat ve dereceleri, yolun engelleri, müfessir ve muhaddislerin dereceleri, zât-ı Hak'ın mârifeti, zaman ve mekânın hakikati, zamanın mârifeti, ilim ve mârifet, aktâb, evtâd ve abdâl ve bunlar arasındaki yer değişimi, imanın hakikati, yakîn ve iman ilimlerinin makamları.
4. *Mücize ve Kerâmetler*: Hz. Peygamber'in mücizeleri, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin kerâmetleri, Veysel Karanî, Süfyân Sevrî.
5. *Ukûbât (Cezalar)*: Râfîzîlerin cezaları, tabakat-ı evliya, recebiyyûn, Hz. Hüseyin'in şehadeti ve onun

ehemmiyet üzerinde durulmuştur. bk. Ca'fer Halmuminov, "Hâce Muhammed Pârsâ ve Uning 'Faslı'l-hitâb' Eseri", *Sînâ* 10/37-40 (HŞ 1389/2011), 177-194. Ayrıca şuna da bk. Ali Mîrbâkırî, "Faslı'l-hitâb", *Dânişnâme-i Zebân ve Edeb-i Fârsî* (Tahran: Ferhengistân-ı Zebân ve Edeb-i Fârsî, HŞ 1397/2018), 7(zeyl)/268-271.

18 Bu baskı için muhakkikin kaleme aldığı mukaddime (s. 1-85) Muhammed Pârsâ'nın ilmî şahsiyetine kısmen temas edilmiştir. Onun hayatından bahseden *Nefehât, Reşehât* ve bahsedildiği kadarıyla Mîr Abdülevvel'in *Mesmû'ât*'ı (*Melfûzât-ı Ahrâr*)-ki *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce 'Ubeydullâh Ahrâr* adıyla benzeri üç eserle birlikte Ârif Nevşâhî tarafından aynı dönemde (Tahran HŞ 1380/2001) tahkik edilip basılmıştır- olduğu anlaşılan üç temel eserden bahsedilmiştir. Ancak hepsinden daha eski olan Muhammed Pârsâ'nın mürîdlerinden Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd el-Buhârî'nin *Risâle-i Bahâiyye*'sinden söz edilmemiştir. Yaşadığı dönemin siyasî arka planına değinilmiştir. Müellifin eserde Ehl-i beyt hakkındaki fikirleri ve aktardıklarından hareketle onun Şîa hakkındaki düşünceleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Burada muhakkik, hayli zorlama yorumlarla Muhammed Pârsâ'yı Şîi düşünce geleneği içinde gösterme çabasına girmiştir. *Faslı'l-hitâb*'ın metin yapısı, dil, üslup ve imla gibi özellikleri anlatılmıştır. Eserin muhtevası, kaynakları, müellifin kaynaklardan faydalanma yöntemi, ilave edilen üst ve alt başlıklar hakkında bilgi verilmiştir. Tahkik edilen eserin imlasında takip edilen metot anlatılmıştır. Tahkikte esas alınan nüshalardan beş yazma ve bir taş baskı nüsha tanıtılmıştır. Mukaddime, tahkikte kullanılan nüshalardan bazılarının fotoğrafları ve edisyonu tamamlanan eserin Taşkent baskısıyla olan farklılığını gösteren bir tabloyla bitirilmiştir. Hazırlanan eserin metninden (s. 1-701) sonra buna dair bazı notların, değerlendirmelerin ve yapılan alıntılarını gösteren (tahrîc) kaynakların bulunduğu ta'likât (s. 702-817) eklenmiştir. Akabinde eserden istifadeyi kolaylaştıran çok amaçlı ve oldukça geniş bir fihrist ile bibliyografya (s. 818-1019) dâhil edilmiştir.

19 Bu husustaki değerlendirmeler için bk. Misgernîjâd, "Mukaddime", 34-36, 55-64; İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 204.

katline sebep olanlar, Mutezile ve Cehmiyye'nin cezaları, kabir azabı, Harem sınırları dâhilinde avlanan kişinin cezası, Hz. Peygamber'in hadislerini hafife almanın cezası, Hâfız Afifüddin Kâzerûnî'nin hayatı ve hâlleri, Hz. Peygamber'i sevmenin gerekliliği.

6. *Melâmetîler*: Sûfî ve sûfîlik, makam, temkin ve telvin, Hz. **Ömer**, zühd ve fakr, meşâyih'in âdetleri, Hz. Osman ve **şehadeti**, Melâmetiliğin isbatı, Melâmîlerin usûlü ve menzilesi, Hz. Ali, ashâb-ı Suffe'nin fakrı, fakirin sıfatı, Ebu'n-Necîb Sühreverdî, fakrın hakikati ve dereceleri, aslî ve hakikî fakr.
7. *Hulefâ ve Ehl-i Beyt'in Faziletleri*: Sahâbe ve Ehl-i beyt, Hz. Ali'nin fazileti, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'in vefatı **üzerine** yaptığı konuşma, Fedek kıssası, Gadîr-i Hum olayı, "âî" kelimesinin farklı manaları, **ülû'l-emr**, Ehl-i beyt hakkındaki **âyetin** tefsiri, Hz. Peygamber'in zevcelerinin makamı, ashâbın fazileti, seyyid hakkında, **üstün** ahlâk, Ehl-i beyt'e muhabbet ve meveddet, faziletin **ölçüsü** ve güzel ahlâk, Hz. Peygamber'in ahlâkı, insan-ı kâmil ve varlığının kaynağı, Hz. Ali'nin menâkıbı, Hasan Basrî, Hz. Hasan ve Hüseyin'in takipçileri, Ali b. Hüseyin'in kerâmetleri, Muhammed Bâkır'ın menâkıbı, Ca'fer Sâdık'ın menâkıbı, fütüvvet, Mûsâ Kâzım'ın menâkıbı, Ali Rızâ'nın menâkıbı, altın silsile hadisi, Muhammed Cevâd'ın menâkıbı, Ali Hâdî'nin menâkıbı, Hasan Askerî'nin menâkıbı, Mehdî Muntazar, kıyamet alametleri.
8. *Aktâb*: Muhammed Mehdî'nin menâkıbı ve kıyamet alametleri, hilafet ve emirlik, yalancı Râfiziler ve onların tahrifleri, sekaleyn rivayeti: Allah'ın Kitabı ve **itre**, mesîh ve mehdî, mâsum imamin **şemâil** ve delâili, Ehl-i beyt'i ziyaretin **âdâbı**, mehdînin sıfatları, beyat ve beyatlaşma **âdâbı**, kutb, Allah'ın halifesi, zâhir ve bâtın imam, kutb, halife ve **ülû'l-emrin** makam ve hâlleri, Ebû Tâlib Mekkî, Ehl-i sünnet selefının akaidi, rü'yet ve **şefaât**, Hâricîler, mehdînin ortaya **çıkışı**, **ümme**-i nâciye, mesîh, mehdî ve deccâle dair haberler, Muhammedî kutblar, aktâbın menzilleri, on iki kutbun makamları, hâlleri ve kemâlleri, ilahî emanetler, kutb-ı **zaman**, hatm-ı velâye, yüz makam, keşf ve mârifet dereceleri, keşf, **şühûd** ve zevk, Melâmîliğin usûlü, zikir ve virdin gerekliliği, hâtıme, Hâcegân'ın usûlü ve meşâyihinin silsilesi.

1.3. ESERİN KAYNAKLARI

Muhammed Pârsâ'nın bu eserini yazarken tefsir, hadis, fıkıh, usûl, kelâm, tasavvuf, tarih, tabakat, ricâl, ensâb, ahlâk, siyer, şemâil, lügat, şiir ve kutsal kitap gibi yüz yirminin üzerinde kaynaktan istifade ettiği görülmektedir. Bunlardan bazıları bilhassa tasavvufla ilgili olanları şunlardır:

1. Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl* adlı eseri
2. Ebû Bekr Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Me'âni'l-ahbâr*'ı (*Bahrü'l-fevâ'id*) ile *et-Ta'arruf* isimli kitabı ve Ebû İbrâhîm İsmâil b. Muhammed el-Müstemlî'nin (ö. 434/1043) buna yazdığı şerh
3. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-kulûb*'u
4. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*'si ve *Hakâiku't-tefsîr*'i
5. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*' ve *tabakâtü'l-asfiyâ*'sı
6. Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî'nin (ö. 432/1041) *Delâ'ilü'n-nübüvve*'si
7. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*, *Letâ'ifü'l-işârât* ve *Nahvü'l-kulûb* isimli eserleri
8. Ebu'l-Hasen Ali el-Hücvîrî'nin [ö. 465/1072 (?)] *Keşfü'l-mahcûb*'u
9. Hâce Abdullah Ensârî Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn*'i ve Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) tarafından yapılan şerhi
10. İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, *Mişkâtü'l-envâr*, *el-Münkız mine'd-dalâl*, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* ve *İlcâmü'l-avâm 'an 'ilmi'l-kelem* isimli eserleri
11. Ebu'n-Necîb Abdülkâhir Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbü'l-mürîdîn*'i

12. Ferîdüddîn Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ ve Mantiku't-tayr*'ı
13. Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *'Avârifü'l-ma'ârif*'i ve bunun İzzeddin Mahmûd Kâşânî (ö. 735/1334) tarafından yapılan Farsça tercümesi *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*
14. Necmeddîn Dâye er-Râzî'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*'ı ve *Bahrü'l-hakâik ve'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'i'l-mesânî*'si
15. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî ve Dîvân*'ı
16. Alâüddevle Simnânî'nin (ö. 736/1336) *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve* adlı kitabı ve çeşitli risâleleri Pârsâ'nın önemli kaynaklarından. Nitekim kendisi Simnânî'nin bütün görüşlerini nakletme icâzeti aldığı kaydetmiştir.²⁰
17. İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*'ı
18. İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'i ve şerhleri
19. İmâm Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-sahîh*'i
20. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'leri
21. Muhyissünne Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-sünne, Mesâbîhu's-sünne ve Me'âlimü't-tenzil* isimli eserleri
22. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı
23. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'ı
24. İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekr'in (ö. 573/1177) *Şir'atü'l-İslâm*'ı
25. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*'ü
26. Afifüddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfî'nin (ö. 768/1367) *Târîhu'l-Yâfî*'si²¹

Müracaat ettiği eserlerdeki bu çeşitlilik ve zenginlik, Pârsâ'nın kaynaklara olan hâkimiyetini, ilme olan vukûfiyetini ve dolayısıyla ilmî şahsiyetini izhar etmektedir. Nitekim ona ait bir kütüphanenin bulunması hem bunu desteklemekte hem de elindeki imkânları değerlendirdiğine işaret etmektedir. Ayrıca iktibas yaptığı kaynak eserlerden çoğu kere ya ismiyle ya müellifiyle ya da hem ismi hem de müellifiyle beraber bahsetmektedir. Bazen de hiçbir isim vermeden birtakım ifadeler kullanarak bu kaynaklardan istifade etmekte ve alıntı yapmaktadır. Söz gelimi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinden sıklıkla yararlanmaktadır. Eser veya müellifinin ismini -birek kez hariç-²² vermeden bu kitaptan istifade ettiği yahut genel olarak İbnü'l-Arabî'den faydalanırken (قال بعض كبار العارفين) “Bazı büyük ârifler şöyle dedi.” diyerek alıntı yaptığı görülmektedir.²³

1.4. ESERİN EL YAZMASI NÜSHALARI

Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb*'ı, *Risâle-i Kudsiyye*'siyle birlikte erbabı arasında en çok tutulan ve kabul gören kitaplarından. Bu nedenle de dünyanın birçok yerinde el yazması nüshalarına rastlanmaktadır. Bizzat göreyek tesbit ettiğimiz bu nüshaları toplu bir şekilde kaydetmek istiyoruz.

1. İstanbul Süleymaniye YEK, Yazma Bağışlar, No. 5009, vr. 1a-242a [istinsah tarihi 12 Şâban 835/14

20 bk. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 182-183.

21 Bu kaynakların daha uzun bir listesi için bk. Misgernijâd, “Mukaddime”, 36-43; Bayram, “Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hadis Rivayet Usûlü”, 1032-1035. Ayrıca bu husustaki genel değerlendirmeler ile Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf* ve Ebû İbrâhîm İsmâil b. Muhammed el-Müstemlî'nin (ö. 434/1043) buna yazdığı şerh hakkındaki incelemeler için bk. Rahimov, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri*, 255-271.

22 bk. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 684; a.mlf., *Tahkîkât*, 365.

23 Tesbit için bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 547; Abdülvâsi' Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, thk. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, HŞ 1371/1992), 94-95; İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 296-300.

- Nisan 1432 olup şimdiye dek bilinenler içerisinde tesbit edebildiğimiz en eski nüshadır. Ancak baş tarafında tahkikli baskıya (s. 98, satır 13) göre yaklaşık 100 sayfalık bir eksiklik vardır. Ayrıca yazmanın sonunda mukabele kaydı da vardır].
2. İstanbul Süleymaniye YEK, Ayasofya, No. 1976, vr. 1b-252b (16 Zilkaade 846/18 Mart 1443 tarihli olup en eski nüshalardan biridir); Ayasofya, No. 1977/1, vr. 1b-227a; Ayasofya, No. 1978, vr. 1b-376a; Ayasofya, No. 1979/2, vr. 26b-381a.
 3. İstanbul Süleymaniye YEK, Esad Efendi, No. 1606, vr. 1b-257a; Esad Efendi, No. 1607, vr. 1b-329b.
 4. İstanbul Süleymaniye YEK, Hekimoğlu Ali Paşa, No. 493, vr. 1b-240b.
 5. İstanbul Süleymaniye YEK, Fatih, No. 2751, vr. 1b-268b; Fatih, No. 2753, vr. 1b-179b.
 6. İstanbul Süleymaniye YEK, Cârullah Efendi, No. 1072, vr. 1b-272b.
 7. İstanbul Süleymaniye YEK, Damat İbrahim Paşa, No. 752, vr. 1b-615b.
 8. İstanbul Süleymaniye YEK, Hâlet Efendi İlavesi, No. 59, vr. 1b-201a.
 9. İstanbul Süleymaniye YEK, Hamidiye, No. 687, vr. 1b-316a.
 10. İstanbul Süleymaniye YEK, Karaçelebizâde, No. 223, vr. 1b-381b.
 11. İstanbul Süleymaniye YEK, Hacı Beşir Ağa, No. 372/1, vr. 1b-346a.
 12. İstanbul Süleymaniye YEK, Murad Buhari Tekkesi, No. 196, vr. 1b-226a.
 13. İstanbul Süleymaniye YEK, Musalla Medresesi, No. 114, vr. 1b-307b (müellif hattından nakleden birinin nüshasından yazılmıştır).
 14. İstanbul Süleymaniye YEK, Nafiz Paşa, No. 431, vr. 1b-318b.
 15. İstanbul Süleymaniye YEK, Pertev Paşa, No. 320, vr. 1b-427b.
 16. İstanbul Süleymaniye YEK, Mehmed Ağa Camii, No. 126, vr. 1b-407b.
 17. İstanbul Süleymaniye YEK, Reisülküttab Mustafa Efendi, No. 486, vr. 1a-235a.
 18. İstanbul Süleymaniye YEK, Şehîd Ali Paşa, No. 1306, vr. 1b-162a.
 19. İstanbul Süleymaniye YEK, Yeni Cami, No. 720, vr. 1b-400b; Yeni Cami, No. 721, vr. 1b-380a; Yeni Cami, No. 722, vr. 1b-250a.
 20. İstanbul Beyazıt YEK, Beyazıt Umumi, No. 3654, vr. 1b-421a; Beyazıt Umumi, No. 3707, vr. 1b-232a; Beyazıt Umumi, No. 10542, vr. 1b-357a.
 21. İstanbul Beyazıt YEK, Veliyüddin Efendi, No. 1754, vr. 1b-376a.
 22. İstanbul Nuruosmaniye YEK, No. 2509, vr. 1b-309b; No. 2510, vr. 1b-298a.
 23. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, No. 1272, vr. 1b-309b (yanlışlıkla Mûsâ b. Hacı Hüseyin İznîkî'ye nisbet edilmiştir).
 24. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Köşkü, No. 462, vr. 1b-267b.
 25. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmet Kitaplığı, No. 1467/1, vr. 2b-302b (yanlışlıkla *Risâle-i Kudsiyye* olarak kayıtlıdır. Zaten hemen arkasından 307b-326a varakları arasındaki bu eser gelmektedir).
 26. İstanbul Hacı Selim Ağa YEK, Hacı Selim Ağa, No. 537, vr. 1b-266a.
 27. İstanbul Hacı Selim Ağa YEK, Hüdâî Efendi, No. 281, vr. 1b-286a.
 28. İstanbul Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, No. 762, vr. 1b-305a; Fazıl Ahmed Paşa, No. 763, vr. 1b-341a.
 29. Bursa İnebey YEK, Orhan Camii, No. 645, vr. 1b-443b.
 30. Bursa İnebey YEK, Haraccioğlu, No. 771, vr. 1b-359a.
 31. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, No. 243, vr. 2b-203b; Farsça Yazmalar, No. 638, vr. 1b-155b (yaklaşık üçte biri kadar eksik olup tamamlanmamış bir nüshadır. Krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, s. 1-493).
 32. Edirne Selimiye YEK, No. 863, vr. 1b-291b (851/1447 tarihlidir).
 33. Kütahya Vahit Paşa YEK, No. 373, vr. 1b-349b (varakları yeniden sayılmıştır).
 34. Manisa YEK, No. 1108, vr. 1b-315a; No. 7231, vr. 1b-362b.
 35. Manisa YEK, Akhisar Zeynelzade, No. 126, vr. 1b-440a (bu kütüphaneye ait tüm nüshaların varakları yeniden sayılmıştır. Son kayıt mükerrerdur).
 36. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Antalya Akseki İlçe Halk Kütüphanesi, No. 115, vr. 1b-281b.
 37. Kastamonu YEK, No. 3658/1, vr. 1b-367b.

38. Özbekistan Fenler Akademisi (Ebû Reyhân el-Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi (Özb. FAŞE Ktp.), No. 584, vr. 1b-267a; No. 1449, vr. 1a-161a; No. 1450, vr. 10b-353a; No. 2238, vr. 1b-229a; No. 4335, vr. 1b-298a; No. 5766, vr. 1b-336a; No. 12404, vr. 1b-258b.²⁴

2. FASLÜ'L-HİTÂB'IN TERCÜMELERİ

Faslü'l-hitâb, kendi zamanının en büyük mütercimi olarak kabul edilen Mûsâ b. Hacı Hüseyin İznîkî [ö. 838/1434 (?)]²⁵ tarafından erken bir dönemde Türkçeye çevrilmiştir. Mütercim, Yıldırım Bayezid döneminin (1389-1403) önde gelen devlet adamlarından (Beylerbeyi) Kara Timurtaş Paşa'nın (ö. 806/1404) oğlu olup âlim bir zât²⁶ olan Umur Bey'in²⁷ (ö. 865/1461) talebi üzerine eseri tercüme ettiğini çeviri için yazdığı mukaddimede ifade etmiştir. Ayrıca umuma faydalı olmak ve Allah katında sevap elde etmek için de bu Türkçe tercüme yaptığını belirtmiştir.²⁸ İznîkî tarafından yapılan bu çevirinin şu an elimizde bulunan ve

24 Eserin bundan başka nüshalar için bk. Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in The British Museum*, 2/863-864; Brockelmann, *GAL: Supplementband*, 2/283; Semenov vd., *SVR*, 3/264-265; Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Hattî-yi Fârsî* (Tahran: Müessesesi-i Ferhengî-i Mıntıkâî, HŞ 1348-1350/1969-1971), 2(1)/1299; a.mlf., *Fihrist-i Müsterek*, 3/1734-1736; Şeşen vd., *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu*, 542; Paul, "Muhammad Pârsâ: Sendschreiben", 3/11-12. Brockelmann'ın Türkiye'deki bazı *Faslü'l-hitâb* nüshaları için verdiği kütüphane kayıtları tahkik edildiğinde bunlardan birkaçının karşılığının bulunmadığı görülecektir.

25 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1997), 313.

26 Murat Yüksel, "Kara Timurtaş-Oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları", *Türk Dünyası Araştırmaları* 31 (Ağustos 1984), 135; Feridun Emecan, "Timurtaş Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/186.

27 Osmanlı tarihinde kişisel kitap koleksiyonunu sahibi olup kütüphane kuran ilk entelektüellerden biri olan bu zât [Mustafa Çağhan Keskin, "Umur Bey Taş Vakfiyesi: Esin ve İçerik Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları* 53 (2019), 124] Bursa'da bir kütüphane kurmuş ve vakfetmiştir. Bu kütüphaneye ait en son yazılan 859/1454-55 tarihli Arapça vakfiyeye göre (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, Fr. 38) 126 kitap (300 cilt) bulunan bu kütüphanede Muhammed Pârsâ'ya ait iki kitap bulunmaktadır. Kitaplardan biri (8. satır 35. sırada) "Risâle-i Hâce Muhammed Pârsâ" isminde olup tek cilttir. Diğerinin ise (10. satır 45. sırada) "Hâce Muhammed Pârsâ Risâlesi" şeklinde Türkçe olarak kaydedildiği görülmektedir. Bunun Pârsâ'nın hangi eseri olduğu net olmasa da *Faslü'l-hitâb* olduğu tahmin edilebilir. Zira bilindiği gibi bu eseri Umur Bey'in kendisi tercüme ettirmişti. Demek ki eserin hem Farsça aslı hem de tercümesinin bir nüshası bu kütüphanede bulunmaktadır. Kayıttaki 'risâle' ifadesinden eserin *Risâle-i Kudsiyye* olduğu ve bunun da tercüme edildiği düşünülebilir. Ancak bu eserin böyle bir nüshası şu ana kadar bilinmediği ve görülmediği için bu ihtimâl teyit edilememektedir. Nitekim *Risâle-i Kudsiyye*'nin tercümesinin çok daha sonraları Salâhî Uşşâkî tarafından yapıldığı bilinmektedir. Bir başka husus da şudur ki bu kadar erken bir dönemde Muhammed Pârsâ'nın eserlerinin buralara kadar ulaşması nasıl mümkün olmuştur? sorusu akla gelmektedir. Bazılarınca zayıf kabul edilse de (Emecan, "Timurtaş Paşa", 41/186) kaynaklarda zikredilen bir rivayet bunun cevabı olabilecek nitelikte görülmektedir. O da Timur ile Yıldırım Bayezid arasında meydana gelen ve Timur'un galip geldiği 1402'deki Ankara Savaşı'ndan sonra babasıyla birlikte Umur Bey'in Timur tarafından esir alındığına dair bir rivayettir [Keskin, "Umur Bey Taş Vakfiyesi", 122'den naklen Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009), 4/194]. Umur Bey'in ne kadar süreyle esir tutulduğu, Timur'un kendisiyle birlikte onu Semerkand'a götürüp götürmediği ve bu esaretten ne zaman kurtulduğu net olarak bilinmemektedir. Ancak daha sonra Umur Bey'i Mûsâ Çelebi'yle (ö. 816/1413) birlikte Mehmed Çelebi'ye (ö. 824/1421) karşı taht mücadelesinde görsek de [Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcü'l-tevârih* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279/1862), 1/271; Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Solakzâde Tarihi* (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1297/1880), 122] Mehmed Çelebi tahta geçince kendisi tarafından cami vb. yerlere vakıf temini için daha önce kaybedilen bazı yerleri ele geçirmek üzere görevlendirildiğine (Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcü'l-tevârih*, 1/296) şahit oluyoruz. Bu itibarla şayet söz konusu rivayet doğruysa ve Umur Bey'in Timur tarafından Semerkand'a götürüldüğünü de varsayarsak Muhammed Pârsâ'ya ait bu eserin dönüşte Umur Bey tarafından getirildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu varsayımındaki bir değişken de *Faslü'l-hitâb*'ın yazılış tarihidir. Umur Bey'in en az Timur'un vefatına (1405) kadar orada kaldığı düşünülürse mezkûr eserin de bu tarihe dek yazılmış olması gerekir. Yanı sıra yukarıda Saîd Nefîsî'ye atıfla verilen 812/1409 tarihini de bu varsayımın dışında tutmalıyız. Aksi takdirde bu eserin bu yolla geldiği faraziyesi geçerli olmaz. Yukarıda adı geçen vakfiye dışında Umur Bey ve kütüphanesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Yüksel, "Kara Timurtaş-Oğlu Umur Bey", 134-147; Tim Stanley, "The Books of Umur Bey", *Muqarnas* 21 (2004), 323-331; İsmail E. Erünsal, "Umur Bey Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/159-160; Keskin, "Umur Bey Taş Vakfiyesi", 121-151.

28 Mûsâ b. Hüseyin İznîkî, *Terceme-i Faslü'l-hitâb* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1563), 4a; ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1260; Bağdatlı İsmail Paşa Babanzâde, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, haz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal vd. (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1955), 2/480; Bursalı Mehmed Tâhir, "Mûsâ b. Hacı Hüseyin İznîkî", *Türk Yurdu* 6/10 (1330 R/1914), 2330; a.mlf., *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915), 2/13-14; Hikmet Özdemir, *Mûsâ b. Hâcî Hüseyin el-İznîkî: Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı, Doktora Tezi, 1980), 115-118.

Kâsım b. Abdullah'ın eliyle istinsah edilen nüshasının üzerinde akademik bir çalışma yapılmıştır. Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışma -eserin bütünü için yapıldığı zannedilse de-²⁹ tercümenin tamamını kapsamamaktadır. Nitekim tezi hazırlayan Murat Küçük, çalışmanın girişinde 261 (261b) varaklık³⁰ tercümenin ilk 100 varağını (100b) konu edindiğini belirtmiştir.³¹ Öte yandan İznîkî'nin yaptığı bu tercümenin de *Faslü'l-hitâb*'ın tamamını kapsamadığı görülmektedir. Nitekim eserin tahkikli baskısına göre 542. sayfaya kadar yer yer atlanarak yapılan tercüme düzenli olarak devam etmektedir. Ancak geride kalan yaklaşık 160 sayfalık son kısmın tercümesinin yapılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca vr. 255a'dan sonraki birkaç varaklık kısmın da eserin muhtelif yerlerinin çevirisi olduğu görülmektedir.³²

İznîkî'nin yaptığı bu tercümenin haricinde bir başka Türkçe çeviriden daha bahsedilmektedir. Söz konusu tercümenin Tâhir b. Nebî er-Ruhâvî'ye (18. yy.) ait olduğu ve bir nüshasının da Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhındaki kütüphanede³³ bulunduğu öne sürülmüştür.³⁴ Ancak tüm araştırma ve çabalarımıza rağmen bu tercümeyle rastlamadık. Bununla birlikte bahsi geçen kütüphanede söz konusu iddiayı haklı çıkarabilecek bazı kayıtlar da yok değildir. Meselâ bunlardan biri 2328 envanter numarasıyla Süleymaniye YEK Hacı Mahmud Efendi (Yahya Efendi Dergâhı) bölümündeki *Faslü'l-hitâb* isimli kayıttır. Muhtemelen yanlışçı olan da bu hatalı kayıttır. Oysaki bu nüsha, Bursevî'nin 1220/1806 istinsah tarihli Türkçe *Kitâbü'l-Hitâb*'ından başka bir şey değildir. Diğeri de yine aynı kütüphanede bulunan 4765 numaralı kayıttır. Bu ise Tâhir Ruhâvî'nin 1122/1710 tarihinde bazı ilavelerle Arapçadan tercüme ettiği ve yedi fasıldan oluşan *Câmi'u'l-âyât ve hitâbu şâmihi'l-beyyinât* isimli kitabıdır. Mezkûr eserin giriş sayfasının en tepesinde (vr. 1b) “Hâzihi tercemetü's-Seyyid Tâhir, Kitâbü fasli'l-hitâb ve tevârih-i mufassal” ifadeleri yer almaktadır. Dolayısıyla Ruhâvî'ye ait Türkçe bir eser olmakla birlikte buradaki “Faslü'l-hitâb” ifadesinin böyle bir yanlışçıya sebebiyet vermiş olması muhtemeldir.

Ruhâvî'ye aidiyeti isbât edilmiş çevirinin herhangi bir nüshasına şu ana kadar rastlanılmamışsa da Âtîf Efendi YEK'te yer alan isimsiz bir tercümenin ona ait olabileceği belirtilmiştir.³⁵ Kütüphane kaydı İznîkî'ye nisbetle verilen nüsha üzerinde yaptığımız incelemeye göre bu tercüme, İznîkî'nin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesindeki nüshasından çok farklı olup hem muhtasardır hem de fazlalıklarla doludur.³⁶

Yukarıda zikredilen çevirilerin dışında *Faslü'l-hitâb*'ın bir başka Türkçe çevirisinin daha bulunduğu iddia edilmiştir. Bazı kaynaklar bu tercümenin İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tarafından yapıldığını ileri sürmüşlerse de bu nisbette bir yanlışlık olmalıdır.³⁷ Zira söz konusu nisbeti yapan Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann'ın (1868-1956) kaydettiği bilgilere bakıldığında bunun bir yanlış anlamadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yani Brockelmann'ın aktardıklarına göre ilgili eser, Köprülü YEK Mehmed Asım Bey bölümünde 181 envanter numarasıyla kayıtlı bulunan Bursevî'nin 1256/1840 tarihli matbu *el-Hitâb*

29 bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 226, dip. 238; Abdülhamit Birişik, “Osmanlı'nın Genişleme Döneminde İznik Yöresinde Tefsir Çalışmaları ve Mûsâ İznîkî”, *Uluslararası İznik Sempozyumu*, haz. Ali Erbaş vd. (İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 422; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mûsâ İznîkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/219.

30 Mûsâ b. Hüseyin İznîkî, *Terceme-i Faslü'l-hitâb* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1563), 1b-261b.

31 Murat Küçük, *Mûsâ bin Hacı Hüseyin İznîkî Terceme-i Faslü'l-hitâb (Giriş, İnceleme, Metin, Dizin)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), V, XVII.

32 Örnek için bk. İznîkî, *Terceme-i Faslü'l-hitâb* (Türkçe Yazmalar, 1563), 28a-34a, 37a-38a, 235a-240a, 240a-245a, 250a-255a; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 55-78, 88-98, 464-494, 494-510, 524-542.

33 1940 yılında Süleymaniye'ye bağlanan bu kütüphaneye ait kitaplar Hacı Mahmud Efendi bölümüne kayıtlıdır.

34 bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/83; İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, 204.

35 bk. Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 226, dip. 238.

36 Yazmanın hacmi ve muhtevası incelendiğinde bunun baştan sona tam bir tercüme olmadığı rahatlıkla görülecektir. Nitekim söz konusu yazma, tahkikli baskıya göre 121. sayfada bitmektedir. bk. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 1-121; krş. *Terceme-i Faslü'l-hitâb*, (İstanbul: Âtîf Efendi YEK, Âtîf Efendi, 1388), 1b-113a. Ayrıca Topkapı Sarayı Kütüphanesinde İznîkî'ye nisbetle tercüme gibi duran bir kayıt bulunsu da [(İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1272), 1b-309b] el yazma nüshası üzerinde yapılan incelemeye göre eserin bir tercüme olmayıp *Faslü'l-hitâb*'ın kendisi olduğu görülmüştür.

37 bk. Brockelmann, *GAL: Supplementband*, 2/283.

(*Kitâbü'l-Hitâb*) adlı Türkçe yapıtıdır. Ancak isim benzerliğinden ötürü *Faslü'l-hitâb* ile karıştırılmış ve onun bir tercümesi zannedilmiştir.

Faslü'l-hitâb'ın Arapça tercümesi Emîr Pâdişâh³⁸ tarafından yapılmıştır. Ali Hüsrevoğlu³⁹ da eseri günümüz Türkçesine çevirmiştir.⁴⁰

3. FASLÜ'L-HITÂB'IN ŞERHLERİ

Faslü'l-hitâb üzerinde yapılmış bazı hâşiyeler/şerhler bulunmaktadır. Eser üzerinde yazılan hâşiyelerden biri Mu'înüddîn Muhammed b. Mahmûd Dihdâr Şîrâzî Fânî'ye (ö. 1016/1607) aittir. İranlı araştırmacı Saîd Nefîsî (1895-1966), bu kişinin Ahmed Dihdâr diye meşhur olan Hâce Ahmed Fânî Şîrâzî Dihdâr olduğunu

38 Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Emîr Pâdişâh'ın asıl adı Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekki'dir. Hanefî fakihî olan Emîr Pâdişâh Horasan'da doğmuş, Buhara'da tahsilini tamamlamış, Mekke'de yaşayıp Meşhed'de vefat etmiştir. Emîr Pâdişâh, Pârsâ'ya ait bu eserin tercümesini vefat ettiği sene (987/1579) Mekke'de tamamlamıştır. Nitekim aşağıda sözü edilen ilk üç nüshanın tamamında bu tarih, yazmanın son varlığında 7 Recep 987 (30 Ağustos 1579) olarak kayıtlıdır. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1260; Âgâ Bozorg Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a* (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1403/1983), 4/213; Ferhat Koca, "Emîr Pâdişâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/143-144; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 268-269.

Arapça tercümenin tesbit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: (İstanbul: Süleymaniye YEK, Fatih, 2752), 1b-161a; (İstanbul: Süleymaniye YEK, Damat İbrahim Paşa, 737), 1b-137a; (İstanbul: Süleymaniye YEK, Murad Molla, 1250), 1b-129b; (Manisa: Manisa YEK, 1109), 1b-227b. Bunlardan Fatih nüshasının üzerinde yazılı olan eser adı kütüphane kaydındakinden farklı olarak "Ta'ribü Faslî'l-hitâb" şeklindedir. Murad Molla nüshasının üzerinde bulunan isim ise "Tercemetü Faslî'l-hitâb" şeklindedir. Eserin künyesinin yazılı olduğu zahriyede Muhammed Pârsâ ile ilgili birtakım bilgiler verilmiş ve ismi hatalı bir imlayla "Hâce Muhammed Pâdişâh" olarak kaydedilip evliyâ-i kirâmdan meşhur Hâce Ubeydullah'ın neslinden olduğu belirtilmiştir. Murad Molla nüshasının girişinde kayıtlı olan ve bir kısmına az önce dikkat çektiğimiz bilgilerin tamamı aynıyla Damat İbrahim Paşa nüshasında da yer alır. Öte yandan Arapça tercümelerin mevcut tüm nüshalarının aynı şekilde başlayıp bittiği ve eserin Farsça aslının tahkikli baskısıyla yapılan karşılaştırmada bazı ifadelerin atlandığı görülse de başından sonuna kadar kitabın tam bir şekilde tercümesinin yapıldığı tarafımızdan tesbit edilmiştir. Ayrıca Manisa nüshasının ismi yazmanın ilk varlığında "Kitâbü Tercemeti Faslî'l-Hitâb" şeklindedir. 1024/1615 tarihinde istinsah edilen eserin kütüphane kaydındaki ismi "Ta'ribü fusûlî'l-hitâb" olup yanlışlıkla Emîr Hüsrev Dihlevî'ye (ö. 725/1325) nisbet edilmiştir. Bunun yanı sıra söz konusu nüshanın sonunda tercümenin 7 Recep 787 (7.7.787/14.08.1385) tarihinde Kâbe'nin karşısında yazılarak tamamlandığı ifade edilmiştir. Oysaki bu tarih, mezkûr diğer nüshalarda 987/1579 olarak geçmektedir. Bu bir istinsah hatası olmalıdır.

39 Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş: Faslü'l-hitâb Tercemesi*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 1988). Yeni bir baskısının daha yapıldığı (İstanbul: Erkam Yayınları, 2021) görülen bu tercüme hem çeviri açısından hem de muhteva bakımından birçok noksanlıklarla mâlûldür. Bu durum aynı zamanda başkalarının hataya düşmelerine, hata yapmalarına da sebebiyet vermektedir. Söz gelimi Hamid Algar, erken dönem Nakşebendî geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) izlerini aradığı makalesinde bu çeviriden "mükemmel bir tercüme" şeklinde söz ederek eserden bir alıntı yapmaktadır. bk. Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev. Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar* 5/1 (Ocak 1991), 4-5. Yapılan bu alıntıya bakılırsa mütercim, "Sonra şeyh Ebû Bekir b. İshak, *Me'âni'l-ahbâr*'ın 6. faslının 560. babında mürîd-i vâsılın faydalanacağı hükmü şer'î ve ilahî bir vasiyet olarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den şöyle nakleder..." diyerek Muhammed Pârsâ'nın adı geçen müellifin mezkûr eseri üzerinden *Fütûhât*'tan alıntı yaptığını kaydetmiştir (s. 592). Oysaki çevirinin alıntılanan kısmında bazı hatalar vardır. Bu çeviriye gereğinden fazla güvendiği anlaşılan Hamid Algar da buradaki bilgileri aynen aktararak mütercimin hatalarını farkında olmadan tekrar etmiştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki çeviride bahsi geçen eser ve müellifin metnin orijinalinde karşılığı yoktur. krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 684-685. Haddizatında mütercimin Ebû Bekir b. İshak'ın *Me'âni'l-ahbâr*'ına nisbetle verdiği alıntı aslında bizzat *Fütûhât*'ın ifadeleridir. krş. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010), 1/69. Aynı şekilde söz konusu müellif, *et-Ta'arruf* adlı eseriyle tanınan ünlü sûfî Kelâbâzî'dir (ö. 380/990). Sözü edilen eser de onun tasavvuf, ahlak vb. konularda derlediği hadisleri şerh ettiği *Me'âni'l-ahbâr (Bahrü'l-fevâ'id)* isimli eseridir. Görüldüğü üzere çeviride yer verilen eser, İbnü'l-Arabî'den tam 258 yıl önce yaşamış bir sûfîye aittir. Dolayısıyla Kelâbâzî'nin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ından alıntı yapması tarihen imkansızdır.

Bunun haricinde tahkikli baskıyla karşılaştırıldığında 98-103, 390-392, 397-400, 472-477, 512-530, 580-587, 595-602, 613-620, 644-654 ve 678-687. sayfalar arasındaki kısmın tercümede (s. 129-130, 433-434, 436-437, 495-496, 524, 550, 556-557, 564, 577 ve 591-592) yer almadığı tesbit edilmiştir. Burh kıssasının anlatıldığı bölümün bir kısmı (s. 60), çok garip ve metinle uyumsuz bir şekilde tercüme edilmiştir (s. 85). Ayrıca tercümede yapılan başlıklandırmalar da içeriği yeterince yansıtmamaktadır. Yine bu eksik hâliyle tercümenin birçok akademik çalışmada referans verildiği görülmektedir. Tüm bu gerekçelerden hareketle *Faslü'l-hitâb*'ın günümüz Türkçesine sağlıklı bir şekilde yeniden tercüme edilmesinin elzem olduğu düşünülmektedir.

40 İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 204.

kaydetmektedir.⁴¹ Fakat Nefisî'nin verdiği bilgilere bakılırsa bu kişi, *Faslü'l-hitâb*'ın yanı sıra *Gülşen-i Râz*⁴² ve *Nefehâtü'l-üns*⁴³ gibi eserler üzerine hâşiye yazan Muhammed Dihdâr'dan başkası değildir. Zira isimdeki Ahmed dışında, verilen bilgilerde herhangi bir farklılık yoktur. Aklî ve naklî ilimlerde zamanın sûfi bilginlerinden biri olan ve Hindistan'da hüküm süren Âdilşâhîler devrinde (1489-1686) yaşayan Muhammed Dihdâr bir süre Şâh Fethullah'a talebelik yaptıktan sonra Şeyh Hasan Necefî'nin müridleri arasına katılmıştır. Çok sayıda eseri ve şiirleri bulunan Muhammed Dihdâr'ın bazı risâleleri İran'da neşredilmiştir.⁴⁴

Muhammed Dihdâr'ın *Faslü'l-hitâb* üzerine yazdığı şerhin bir nüshası Taşkent'teki (Özbekistan) Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesinde bulunmaktadır.⁴⁵ Bu nüshanın ilk varacağının eksik olduğu anlaşılmaktadır. Sonraki varacağın hemen ilk satırlarında şârihin ismi açık bir şekilde Muhammed Dihdâr olarak geçmektedir. Şârih, önce asıl metnin birkaç satırını veya kısa bir bölümünü vermekte, ardından yaptığı iktibasın şerhine geçmektedir. Şerhi bazen uzun bazen de kısa tutan şârih, yer yer atlamak sûretiyle birtakım alıntılar yaparak *Faslü'l-hitâb*'ı başından sonuna kadar şerh etmektedir. Keza şârih, müellifin şerh ettiği ifadelerini kırmızı mürekkeple yazdığı (قوله) ile (انتهى) sözcükleri arasında vermekte, böylece şerh ile metnin karışmasını engellemektedir.

Eserin baş tarafında yer alan mukaddimede (vr. 1a-3a) şârih; Muhammed Pârsâ'nın şahsiyetinden, fitrî kabiliyetinden, sohbetlerinin herkes tarafından gördüğü ilgi ve rağbetten bahsetmektedir. Pârsâ'nın sözlerini şerh etmek için *Faslü'l-hitâb*'ı mütalaa ettiğini ve muhtevasını yeterli gördüğünü ifade etmektedir. Şerhi yazarken tek ölçüsünün şeriata uygunluk olduğunu belirtmektedir.

Eserin baş tarafı (vr. 1a):

محمود خواجه سراجہ هست و بود حاصل بازار نما و نمود محمد المصطفی صلی اللہ علیہ و سلم و آلہ و صلوة خالد ما دام الخلود و بر اہل بیت طاہرین و اصحابش کبرای دین باد. اما بعد چنین گوید حاشیہ نشین بساط گفتار تازندہ از کون سوار نقش دیوار محمد دہدار عفی اللہ تعالی عنہ بحرمة الإبرار کہ چون خارخار پندار کیک شلوار بشریت شدہ...

Son kısmı (vr. 214a):

... و رجا از اہل فضل و زکا واثقتست کہ بعد از اغماض و اصلاح اغلاط و خطایا اگر از سخنی ذوقی یابند این محروم را صلہء دعایی فرستند و الحمد لله رب العالمین و صلی اللہ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و صحبہ و علی اخواتہ من النبیین و الاولیاء و الصالحین اجمعین. تم

Faslü'l-hitâb'ın bundan başka iki şerhinden daha söz edilmektedir. İran'da hazırlanmış bir el yazması katalogunda kaydedildiğine göre bu şerhlerden biri, Mirza Bâbâ Şîrâzî olarak bilinen Ebu'l-Kâsım b. Abdünnebî'ye (1212-1286/1797-1869) aittir. *Faslü'l-hitâb* üzerine yazılan bu şerh mârifetullahı konu edinmiştir. Diğeri ise küçük bir şerh olup isimlidir.⁴⁶

41 Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, 1/655-656.

42 Aslında onun yazdığı hâşiye tam olarak *Gülşen-i Râz*'ın bir hâşiyesi değildir. Şöyle ki Nurbahşiyye tarikatına mensup Şem-seddîn Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî'nin (ö. 912/1506) yazdığı ve *Gülşen-i Râz* üzerine yapılmış en başarılı şerhlerden biri olarak kabul edilen *Mefâtîhu'l-i'câz fi şerhi Gülşen-i Râz* isimli hâşiye, Muhammed Dihdâr tarafından *Îcâzu mefâtîhi'l-i'câz* ismiyle telhis yapılmıştır. Dolayısıyla onun yaptığı iş bir hâşiye faaliyeti olmamaktadır. bk. Nefisî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, 1/319; Abdülbaki Gölpinarlı, "Önsöz", *Gülşen-i Râz*, mlf. Mahmûd Şebüsterî (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 14-15; Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967), 1/271.

43 bk. Mahmûd Âbidî, "Mukaddime", *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, mlf. Nûreddîn Abdurrahman Câmî (Tahran: İntişârât-ı İttılâât, HŞ 1373/1994), 48.

44 Muhammed Hüseyin Ekberî Sâvî, "Mukaddime", *Resâil-i Dihdâr*, mlf. Muhammed b. Mahmûd Dihdâr Şîrâzî (Tahran: Neşr-i Nokta, HŞ 1375/1996), 10-16. Nâşir, esere yazdığı önsözde müellifin hayatı, fikirleri ve neşrettiği on bir risâle ve içerikleri ile nüshaları hakkında etraflıca bilgiler vermektedir (s. 9-42). Eserleri için ayrıca bk. Zebîhullah Safâ, *Târîh-i Edebiyât Der İrân* (Tahran: İntişârât-ı Firdevs, HŞ 1369-1370/1990-1991), 5(1)/225-227, 5(3)/1464.

45 Muhammed Dihdâr, *Şerh-i Faslü'l-hitâb* [Taşkent: Özbekistan Fenler Akademisi (Ebû Reyhân el-Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, 10896], 1a-214b.

46 bk. Mustafa Dirâyeti, *Fihristgân-ı Nushahâ-yi Hattî-yi İrân* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, HŞ 1391-1394/2012-2015), 20/227.

4. FASLÜ'L-HITÂB MÜELLİFİNİN ŞİİLİKLE İTHAM EDİLMESİ

Faslü'l-hitâb'da Ehl-i beyt ve on iki imamla ilgili övgü ifadeleri ve onlardan aktarılan çeşitli rivayetler yer almaktadır.⁴⁷ Ayrıca ilk dönem Şîî hadis ve fıkıh bilginlerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan el-Kummî'den (ö. 290/903) bahsedilmekte ve ondan birtakım rivayetler nakledilmektedir.⁴⁸ Başta Ehl-i beyt hakkındaki rivayetler olmak üzere bu vb. hususlardan dolayı bir kısım Şîî araştırmacılar Muhammed Pârsâ'yı Şîîliğe mütemâyil biri olarak göstermektedirler.⁴⁹ Hatta bazıları, Ehl-i beyt ile ilgili *Faslü'l-hitâb*'dan alıntı yapan eserler⁵⁰ üzerinden onun Şîî olduğu iddiasını desteklemeye çalışmaktadırlar.⁵¹ Ancak *Faslü'l-hitâb*'da Şîa mezhebine muhalif çok sayıda mâlûmatın yer alması bu iddiayı çürütmekte ve daha ilk dönemlerden itibaren Şîî ulemâ tarafından bu bilgiler ihtiyatla karşılanmaktadır.⁵² Hatta kimi Şîî yazarlara göre Nakşbendîliğin en belirgin husûsiyeti sünneti ihyâ etmek ve şeriatı korumaktır. Bu da Ehl-i sünnet'e sıkı sıkıya bağlılığı göstermektedir. Öyle ki Muhammed Pârsâ'nın eserlerinde bu tarîkatın izleri yoğun olarak görülmektedir. Yani onların nazarında Pârsâ'nın bu çerçevede kaleme aldığı eserlerin esas maksadı; tartışmalı meselelerin üstünü örtmek, zâhiren Sünnî akîdeye muhalif olan hususlardan kaçınmak ve tasavvuf ile Şîîliği uzlaştırma gayretlerinin önüne geçmektir.⁵³ Son tahlilde Muhammed Pârsâ'nın Ehl-i beyt'e muhabbetinin bulunduğu fakat kesinlikle Şîî olmayıp bilakis Sünnî-Hanefî⁵⁴ olduğu müsellemidir.⁵⁵

47 Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 460-468, 470-473, 482-489, 504-512, 536-600, 602-605, 619-628, 652-654.

48 Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 620-624.

49 Bu hususta Muhammed Pârsâ ile *Faslü'l-hitâb* ve *Risâle-i Kudsiyye* isimli eserlerinin *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi 'ş-Şî'a* adlı Şîî bir kaynakta zikredilmiş olması oldukça dikkat çekicidir. bk. Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi 'ş-Şî'a*, 16/232-233, 17/50. Burada ayrıca *Faslü'l-hitâb*'ın 874/1469 tarihli Dımaşk nüshasından bahsedilmektedir.

50 Bahsedilen bu eserlerden biri, Seyyid Süleymân b. İbrâhîm el-Kundûzî el-Belhî'nin (1220-1294/1805-1877) *Yenâbî'u'l-mevedde* adlı kitabıdır. Süleymân Belhî, muhtelif kaynaklarından Ehl-i beyt hakkındaki rivayetleri derleyerek *Yenâbî'u'l-mevedde* isimli eserini telif etmiştir. Arapça olarak yazılan ve 9 Ramazan 1291/20 Ekim 1874 tarihinde tamamlanmasına rağmen müellifin ölümünden sonra ilk defa 1301/1884 yılında İstanbul'da basılan kitabın 65. bölümü, tamamen *Faslü'l-hitâb*'ın ilgili konularından iktibas edilmiştir. Toplamda yüz bab olup birkaç defa basılan, tahkik (Kum HŞ 1375/1996) ve tashih edilerek de neşredilen (Beyrut 1418/1997) *Yenâbî'u'l-mevedde*'nin ilk yarısı, *Delilleriyle Ehl-i Beyt'e Meveddet-I* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul 2018). bk. Süleymân b. İbrâhîm el-Kundûzî el-Belhî, *Yenâbî'u'l-mevedde*, nşr. Muhammed Tâhir Tebrîzî, (İstanbul: Matba'atü'ş-Şeriketi'l-İrânîyye, 1302/1885), 368-388; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 506-681. Bunun dışındaki eserleri yazma hâlinde olan Seyyid Süleymân'ın hayatı hakkında ilginç bazı bilgiler bulunmaktadır. Bu husustaki en temel veriler, kendisi ve ailesiyle ilgili birtakım belgelerden ve mektuplardan oluşan ve gün yüzüne yeni çıkarılıp neşredilen *Defter-i Kuyûdât* isimli mecmuaya dayanmaktadır. Oğlu Seyyid Burhâneddin ile onun oğlu Muhammed Mûsâ tarafından asıllarından istinsah edilerek hazırlanan 1346/1927 tarihli bu kayıtlara göre Süleymân Belhî, ailesi ve üç yüz kadar müridiyle 1853'te Belh'ten ayrılarak Irak üzerinden Anadolu'ya gelmiş, bir müddet Konya ve Bursa'da kaldıktan sonra 1861'de İstanbul'a ulaşmıştır. Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) tâlimatıyla iyi karşılanan Belhî, 1867'de Meclis-i Meşâyih tarafından Eyüp'teki Şeyh Murad Buhârî Tekkesi'ne tayin edilmiştir. Belh'ten ayrılmadan önce Hanefî mezhebine mensup bir Sünnî olduğu ve Nakşbendî-Müceddidî hilafetinin bulunduğu belirtilen Seyyid Süleymân, söz konusu yolculuğu sırasında Irak'tayken tanıştığı Seyyid Muhammed Takî Tabâtabâî'nin etkisiyle İmâmiyye Şîası'nı benimsemiştir. Tabâtabâî'yle mektuplaşmasında ondan teberrâ, tevellâ ve takıyye gibi tavsiyeler alan Süleymân Belhî'nin Şîî olduğu ölümünden sonra anlaşılması olmalıdır. Zira *Yenâbî'u'l-mevedde* isimli eserinin basımı için Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin verdiği 1296/1879 tarihli ruhsatnamede kitabın üzerine "Ulemâ-i İsnâaşiyye'den Şeyh Süleymân el-Hüseynî el-Belhî'nin eseridir." ibaresinin yazılması şartı getirilmiştir. bk. Muhammed Tâhir Tebrîzî, "Nâşirin Notu", *Yenâbî'u'l-mevedde*, mlf. Süleymân b. İbrâhîm el-Kundûzî el-Belhî (İstanbul: Matba'atü'ş-Şeriketi'l-İrânîyye, 1302/1885), 1-2; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 181-182; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953), 401, dip. 19; Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi 'ş-Şî'a*, 25/290; Seyyid Burhâneddin Belhî, *Defter-i Kuyûdât: [Belhî Ailesine Ait Özel ve Resmî Yazışmalar]*, haz. Aliye Uzunlar – Arzu Meral, (İstanbul: Revak Kitabevi, 2017), 3-22, 86-91, 197, 275-283, 289. Ayrıca bk. Seyyid Burhâneddin Belhî, *İkinci Defter-i Kuyûdât: [Belhî Ailesine Ait Özel ve Resmî Yazışmalar]*, haz. Aliye Uzunlar – Arzu Meral, (İstanbul: Revak Kitabevi, 2022), 7-104.

51 bk. Celil Misgernijâd, "Hâce Muhammed-i Pârsâ", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm* (Tahran: Dâiretü'l-Ma'ârif-i İslâmî, HŞ 1379/2000), 5/387-388; Muhammed Kerîmî Zencânîas, "Hâce Muhammed-i Pârsâ", *Dâiretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, HŞ 1396/2017), 23/38; Takî Ejeî – Gulâmabbâs Sâib, "Kitâb-ı Tahkîkât Ez Hâce Muhammed Pârsâ ve Ârâ-yi İrfânî vü Kelâmî-ye", *Edebiyât-ı İrfânî-î Dânişgâh-ı ez-Zehrâ* 11/20 (HŞ 1398/2019), 166.

52 Gıyâseddin b. Hümâmüddin Hândmîr, *Habîbü's-siyer fi ahbâri efrâdi'l-beşer*, nşr. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-i Hayyâm, HŞ 1380/2001), 4/5; Muhammed İbrâhîm Halîl, "Hâce Muhammed-i Pârsâ ve Pesereş Hâce Ebû Nasr-i Pârsâ", *Âryânâ* 2/9 (HŞ 1323/1944), 40; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, 1/281; Abdülhüseyn Nevâyî, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer* (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, HŞ 1379/2000), 115-116.

53 Mehdî Tedeyyün, "Hâce Muhammed Pârsâ ve Şerh-i Fusûsü'l-hikem", *Neşr-i Dâniş* 9/2 (HŞ 1367/1989), 43-44.

54 Pârsâ'nın bu eserinden yola çıkarak ilgili hususta oldukça yüzeysel bir tebliğin hazırlandığı görülmektedir. bk. Masudhan İsmailov, "Hâce Muhammed Pârsâ'nın 'Faslü'l-hitâb' Eseri: Hanefîlik ve Mâtürîdîliğe Tasavvufî Bakışlar", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/512-515.

55 Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 443-444.

5. FASLÜ'L-HİTÂB'DAN YARARLANANLAR

Yazma nüshalarının dünyanın farklı noktalarında bulunması, Türkçe ve Arapça gibi dillere tercüme edilmesi *Faslü'l-hitâb*'ın tasavvuf çevrelerinde⁵⁶ çok tutulduğunu ve eserden çokça faydalandığını gösterir. *Faslü'l-hitâb*'dan istifade edenler arasında şu isimleri sayabiliriz:⁵⁷

1. *Nefehâtü'l-üns* isimli eserinde Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)⁵⁸
2. Câmî hakkında hazırladığı *Makâmât*'ında onun müridi ve talebesi Abdülvâsi' Nizâmî Bâharzî (ö. 909/1504)⁵⁹
3. *Nefehât*'ın mütercimi olan Lâmi'î Çelebi (ö. 938/1532)⁶⁰
4. *Reşehât* müellifi Fahreddîn Ali Safî (ö. 939/1532-1533)⁶¹

56 Meselâ Ubeydullah Ahrâr'ın sohbetlerinde bu eserden istifade ettiği anlaşılmaktadır. bk. Mîr Abdülevvel Nişâbüri, "Mel-fûzât-ı Ahrâr", *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce 'Ubeydullâh Ahrâr*, mlf. Ârif Nevşâhî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1380/2001), 166-167, 172.

57 İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 193-200, 204-205.

58 *Faslü'l-hitâb*, Mahmûd Âbidî tarafından *Nefehât*'ın kaynaklarından biri olarak gösterilmektedir. bk. Âbidî, "Mukaddime", 27; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 17, 122; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 78, 172, 384. Aynı şekilde Mahmûd Âbidî, Câmî'nin *Menâsik-i Hac* isimli eserinin bir bölümünün *Faslü'l-hitâb*'dan iktibas edildiği belirtmektedir. bk. Âbidî, "Mukaddime", 13; Mahmûd Âbidî, "Ta'likât", *Tekmile-i Nefehâtü'l-üns (Şerh-i Ahvâl u Âsâr-ı Câmî)*, mlf. Radiyyüddîn Abdülgafûr Lârî (Tahran: Merkez-i Pijû-hişî-yi Mîrâs-ı Mektûb, HŞ 1396/2017), 158-159. Câmî, yaptığı tartışmalarda Pârsâ'nın bu eserini referans olarak göstermiştir. Bk. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 102; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 262. Ayrıca *Faslü'l-hitâb* Câmî'nin *Şevâhidü'n-nübüvve* isimli eserinin de kaynaklarından biridir. Eserin tercümesi Lâmi'î Çelebi tarafından yapıldığı için bu konudaki bilgi ilgili yerde verilmiştir.

59 bk. Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 102, 196-170; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 262, 525.

60 Lâmi'î'nin sıkça istifade ettiği eserlerden birisi *Faslü'l-hitâb*'dır. bk. Songül Karaca, *Lâmi'î Çelebi, Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Tervîhi Kulûbi'l-Müşâhidîn (Nefehâtü'l-üns Tercümesi): İnceleme, Tenkitli Metin, Sözlük, Dizin* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 153, 172, 174. Ayrıca Lâmi'î Çelebi'nin *Nefehât Tercümesi*'ndeki ilavelerinde Muhammed Pârsâ'nın bu eserden yaptığı iktibaslar için bk. Mahmûd b. Osman Lâmi'î Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-üns* (İstanbul: Dârü't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1270/1854), 25-33, 37-40; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 366-373, 663-679. Verilen sayfa aralıklarından ilki, aslında *Faslü'l-hitâb*'ın bir bölümü olmasına rağmen başka bir esermiş gibi Pârsâ'ya nisbet edilen *el-Kelimâtü'l-müte'allika bi'l-Hadîr ve İlyâs* adlı risâleyle dikkat çekici bir biçimde birebir örtüşmektedir. Başka bir alıntı için yine bk. Lâmi'î Çelebi, *Terceme-i Nefehât*, 169, 199, 200-202, 457; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 58, 74, 88-92. Tercümenin mihuvâtlarındaki alıntılar için bk. Karaca, *Lâmi'î Çelebi, Fütûhu'l-Mücâhidîn*, 1457, 1474, 1477, 1497, 1534-1535. Diğer alıntılar için bk. Mahmûd b. Osman Lâmi'î Çelebi, *Kitâb-ı İbret-nümâ* (İstanbul: y.y., 1273/1857), 32-34; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 366-368. Lâmi'î Çelebi'nin bu eseri yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Sâlih Gülerer, *Bursalı Lâmi'î Çelebi İbret-nümâ (İnceleme-Metin)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988). Keza başka eserlerinde de Lâmi'î Çelebi'nin *Faslü'l-hitâb*'dan istifade ettiği görülmektedir. bk. Mahmûd b. Osman Lâmi'î Çelebi, *Terceme-i Şevâhidü'n-nübüvve* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293/1876), cüz 5/29, cüz 6/3, 13; Erdem Can Öztürk, *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 46, 104-105, 120, 411, 441, 450; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 381-394. *Faslü'l-hitâb*, Lâmi'î'nin *Maktel*'inde ismi en çok geçen (üç) ve zikredilen tek eserdir. bk. Harun Arslan, *Lâmi'î Çelebi: Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl (Giriş-Metin-İnceleme-Sözlük-Adlar Dizini)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 74, 83, 127; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 459-468, 538; Kenan Özçelik, "Lâmi'î Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü", *Bursalı Lâmi'î Çelebi ve Dönemi*, ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 277, 278; Ertuğrul Ertekin, "Giriş", *Maktel-i Âl-i Resûl*, mlf. Mahmûd b. Osman Lâmi'î Çelebi (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 35; Öztürk, *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi*, 105; Mustafa Altuğ Yayla, "Lâmi'î Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'ü: 16. Yüzyıl Vâizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, ed. Hümeysra Dinçer – Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015), 3/159-160.

Lâmi'î Çelebi, *Nefehât Tercümesi*'nde yaptığı bir nakil vesilesiyle "Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî *Kitab-ı Keşfü'l-mahcûb*'da şöyle buyurur..." demektedir (Lâmi'î Çelebi, *Terceme-i Nefehât*, 6). Süleyman Uludağ, bu ifadenin hatalı olduğunu ve doğrusunun da "Muhammed Pârsâ *Kitab-ı Faslü'l-hitâb*'da..." şeklinde olması gerektiğini belirterek [Süleyman Uludağ, "Giriş", *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, mlf. Hücvîrî (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 61] Lâmi'î Çelebi açısından ifadeyi düzeltmek istese de durum tam olarak düzelmiş sayılmaz. Zira Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-hitâb* adlı eserinde Hücvîrî'nin [ö. 465/1072 (?)] *Keşfü'l-mahcûb*'unu [bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. Valentin Jukovsky (Leningrad: Devlet Akademi Matbaası, 1926), 191] açık bir şekilde kaynak göstererek bu ifadeleri nakletmektedir (krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 7). Görüldüğü gibi aslında burada -kim naklederse etsin- aktarılan bilginin Hücvîrî'ye ait olduğu gerçeği hiçbir şekilde değişmemektedir. Ancak Lâmi'î Çelebi, iktibas yaptığı eseri yanlış bir şekilde Hücvîrî'den başkasına nisbet etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Lâmi'î Çelebi, bu iktibası Muhammed Pârsâ'nın eseri üzerinden yapmış fakat aktarma ifadelerini yanlış yazmıştır. Buna mukabil Süleyman Uludağ da bunu düzeltmeye çalışırken başka bir hataya düşmüş ve iktibas edilen görüşlerin Muhammed Pârsâ'ya ait olduğunu kaydetmiştir. İşin hakikati ise -belirttiğimiz gibi- söz konusu iktibasın esasında Hücvîrî'nin kendi görüşü olup eserinde geçtiği gerçeğidir.

61 bk. Safî, *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*, 1/13-14, 35; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 696-697; Fahreddîn Ali b. Hüseyin Safî, *Letâi-*

5. Timurlular döneminin ünlü tarihçisi Gıyâseddîn Hândmîr (ö. 942/1535)⁶²
6. *Ketâibü a'lâmî'l-ahyâr* adlı eserinde Osmanlı tabakat müelliflerinden Kırmılı Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582)⁶³
7. *Ravzâtü'l-cinân* isimli eserinde Kübreviyye şeyhlerinden Hâfız Hüseyin Kerbelâî (ö. 997/1589)⁶⁴
8. *Hadâiku'd-dekâik* adlı eserinde H 10. yy. Nakşî şeyhlerinden Mîrcân Ebu'l-Hasen Vahîduddîn Muhammed⁶⁵
9. *Heft İklîm* adlı eserinde İranlı tezkire müellifi Emîn Ahmed Râzî (ö. 1002/1594'ten sonra)⁶⁶
10. Gelibolulu Mustafa 'Âlî Efendi (ö. 1008/1600)⁶⁷
11. *Ma'rifetu'l-imâm* isimli eserinde *Faslü'l-hitâb*'ın şârihi Muhammed Dihdâr (ö. 1016/1607)⁶⁸
12. İlk Türkçe tam *Mesnevî* şerhinin müellifi Şem'î Efendi [ö. 1011/1602-03 (?)]⁶⁹
13. *Mesnevî* şârihi ve *Minhâcül-fukarâ*'nın sahibi İsmâîl Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631)⁷⁰

fî't-tavâif, thk. Ahmed Gülçin Meânî (Tahran: İntişârât-ı Şirket-i Nebî İkbâl ü Şürekâ, HŞ 1352/1973), 63.

62 bk. Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, 2/11, 292; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 74-75, 540.

63 bk. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr* (İstanbul: Ragıp Paşa YEK, 1041), 317b; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 1, 4-5.

64 bk. Hâfız Hüseyin Tebrîzî Kerbelâî, *Ravzâtü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*, thk. Ca'fer Sultân el-Kurrâî (Tahran: Bungâh-ı Terceme vü Neşr-i Kitâb, HŞ 1349/1970), 2/370-371, 373-377, 383, 393, 397, 400, 402, 409-410, 425-425, 430, 433-434, 439; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 507, 537-538, 541-542, 546-547, 557-558, 566, 571, 575-576, 577-585, 589, 625-627.

65 bk. Nâsır Kerîmpûr vd., "Mu'arri-fi-yi Nusha-i Hattî-yi Hadâiku'd-dekâik", *Pijûhişhâ-yi Edeb-i İrfânî (Goher Gûyâ) 9/29* (HŞ 1394/2016), 12-14. Tanıtılan bu eser, aynı zamanda makalenin yazarlarından biri olan Nâsır Kerîmpûr tarafından üzerinde doktora çalışması yapılarak tahkik edilmiştir.

66 bk. Emîn Ahmed Râzî, *Tezkire-i Heft İklîm*, thk. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî Hasret (Tahran: İntişârât-ı Surûş, HŞ 1378/1999), 1/47; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 561.

67 10./15. yy. Osmanlı müelliflerinden *Künhü'l-ahbâr*'ın yazarı Gelibolulu Mustafa 'Âlî Efendi, *Hilyetü'r-ricâl fi'l-aktâb ve'n-nücebâ ve'l-abdâl* adlı tasavvufî risâlesini *Faslü'l-hitâb*'ın ricâlü'l-gayb hakkındaki bahislerinden yararlanarak telif etmiştir. Her ne kadar bu eserin *Faslü'l-hitâb*'ın Türkçeye aktarılmış bir tercümesi olduğunu söyleyenler varsa da [bk. Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa 'Âlî (1541-1600)* (New Jersey: Princeton University Press, 1986), 75] risâlenin hacim itibariyle küçük oluşu ve İbnü'l-Arabî gibi daha başka kaynaklarının bulunması söz konusu iddianın yerinde olmadığını göstermektedir. Nitekim Mustafa 'Âlî Efendi de bu eserini hazırlarken diğer risâlelerin yanı sıra ağırlıklı olarak Hâce Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb*'ından faydalandığını ifade etmektedir (vr. 123a). 985/1577 yılında yazılan ve dönemin Osmanlı sultanı III. Murad'a (1574-1595) ithaf edilen *Hilyetü'r-ricâl* üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, kutbu'l-aktâb ve kutbiyyet makamına geçen evliyânın ve on iki kutbun menâkıbına ve ahvâline dairdir (vr. 123b-135a). İkinci bölümde ricâlü'l-gaybın kimlerden yani hangi zümrelerden oluştuğu sayılarıyla birlikte anlatılmaktadır (vr. 135a-146b). Üçüncü bölümde ise Melâmetiyye ve Muhaddesün'dan özellikle de Mukarrebün'dan olan evliyâdan bahsedilmektedir (vr. 146b-150a). Eserdeki alıntılar (vr. 123a-135a) krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 366-383, 658-679. Mustafa 'Âlî'ye ait bu eserin bir nüshası, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesindeki el yazması bir mecmua içinde "Kitâbü hulliyetü'r-ricâl" şeklinde hatalı yazılmış ismiyle Muhammed Pârsâ adına 37355 numarada ve 122b-150b varakları arasında kayıtlı bulunmaktadır. Hakkında ilk defa ilmi bir çalışmada tarafımızdan bahsedilen bu nüshanın Pârsâ'ya yanlışlıkla nisbet edilmesi, eserin bugüne kadar üzerinde araştırma yapanlarca bilinmemesine yol açmış olmalıdır. *Hilyetü'r-ricâl*, yazarının bir başka eseriyle birlikte ilk defa Mehmet Şeker tarafından yazılan bir makale ile ilim dünyasına tanıtılmıştır. bk. Mehmet Şeker, "Müverrih 'Âlî'nin Tasavvufa Ait İki Eseri: Hilyetü'r-Ricâl ve Riyâzü's-Sâlikîn", *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı) 16/3* (Mayıs-Haziran 1977), 162-164. Eser üzerinde yapılan bir yüksek lisans çalışması [Muna Yüceol Özezen, *Gelibolu Mustafa 'Âlî'nin Hilyetü'r-ricâl'i (Metin-Gramer-Dizin)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994)] daha sonra kitap olarak basılmıştır [Gelibolulu Mustafa 'Âlî, *Hilyetü'r-ricâl ve Söz Varlığı*, haz. Muna Yüceol Özezen (Ankara: TDK Yayınları, 2011)]. Bununla eş zamanlı olarak bir yüksek lisans tezi daha hazırlanmıştır [Tülay Alpay, *Hilyetü'r-ricâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994)]. Eser ve müellifi için ayrıca bk. Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/414-416; Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/416-421; Yusuf Turan Günaydın – İbrahim Halil Arslantürk, "Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin Hilyetü'r-Ricâl'inde Melâmiyyün ve Muhaddesün Zümreleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 8/18* (2007), 277-285; Muna Yüceol Özezen, "Türk Kültürü ve Edebiyatında Hilye ve Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin Hilyetü'r-ricâl'i", *Gelibolulu Mustafa 'Âlî Çalıştayı Bildirileri*, ed. İ. Hakkı Aksoyak (Ankara: TDK Yayınları, 2014), 129-137.

68 bk. Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, 16/232-233.

69 bk. Şem'î Efendi, *Mesnevî*'yi şerh ederken istifade ettiği pek çok kaynaktan biri olarak *Faslü'l-hitâb*'ı zikretmektedir. bk. Şeyda Öztürk, *Şem'î'nin (15-16. yy.) Mesnevî Şerhi (İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 144-145. Tez, aynı zamanda *Şem'î Efendi ve Mesnevî Şerhi* adıyla İSAM Yayınları (İstanbul 2011) arasında neşredilmiştir.

70 *Faslü'l-hitâb* Ankaravî'nin kaynakları arasındadır. bk. Erhan Yetik, *İsmâîl-i Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüş-*

14. İmâm Rabbânî'nin halifesi Muhammed Hâşim Kişmî (ö. 1041/1631)⁷¹
15. Halvetî şeyhlerinden Abdülehad Nûrî-i Sivâsî (ö. 1061/1651)⁷²
16. 17. yy. Osmanlı reisülküttâblarından ve *Mesnevî* şârihi Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660)⁷³
17. 17. yy. Osmanlı Dîvân-ı Hümâyün küttâblarından Kâtib Hacı Ali Efendi (ö. 1087/1676'dan sonra)⁷⁴
18. Osmanlı hekimlerinden şair Şuûrî Hasan Efendi (ö. 1105/1693-94)⁷⁵
19. Celvetî şeyhlerinden müfessir İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)⁷⁶
20. Geleneksel Osmanlı hekimliğinin son temsilcisi Gevrekzâde Hasan Efendi (ö. 1216/1801)⁷⁷
21. Son devir Osmanlı âlimlerinden Seyyid Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1274/1858)⁷⁸
22. Murad Buhârî Tekkesi postnişini Seyyid Süleymân b. İbrâhîm el-Kundûzî el-Belhî (ö. 1294/1877)⁷⁹
23. Son dönem Nakşbendî-Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî (ö. 1310/1893)⁸⁰
24. Yukarıda zikredelenler dışında nice âlim ve ârif bu eserden istifade etmiştir.⁸¹

6. FASLÜ'L-HİTÂB'DAN İSTİFADEYLE OLUŞTURULAN SEÇKİLER

Müstakil bir eser şeklinde Muhammed Pârsâ'ya izâfe edilen ama aslında *Faslü'l-hitâb*'ın bir bölümü⁸² veya muhtelif yerlerinden iktibas edilerek⁸³ derlenen birtakım risâleler bulunmaktadır. Bunların bizzat müellif tarafından ayrı bir eser hâline getirilmediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle biz de böylesi eserleri *Faslü'l-hitâb*'ın alt başlığı olarak tasnif ettik. Bir kısmı matbu, çoğu da yazma hâlinde olan bu risâleler şunlardır:⁸⁴

leri (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 143. Yapılan alıntı için bk. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî'l-fukarâ*, nşr. Hasan Mevlevî Efendi (İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286/1869), 267; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 236. Ancak Ankaravî'nin *Faslü'l-hitâb*'dan iktibas ettiği bu ibâreler esasında İmâm Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) aittir. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'ânî esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, thk. Fazlul Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 58.

71 bk. Kişmî, "Nesemâtü'l-kuds min hadâiki'l-üns", 151.

72 bk. Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi deverâni's-sûfiyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K. 434/9), 79b; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 3-5. Aslında Muhammed Pârsâ'dan yapılan alıntı kısadır. Bununla birlikte İmâm Gazzâlî'den yapılan iktibas da yine Pârsâ üzerinden gerçekleştirilmiş ve bu kısım ihtisar yapılarak alınmıştır. Ayrıca Nûrî Efendi'nin bu eseri sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Yapılan bu neşirle birlikte onun hayatı, eserleri, tarikatı ve mezkûr risâlenin içeriği hakkında bilgi verilmiştir. bk. Fatih Çınar, "Abdülehad Nûrî-i Sivâsî ve 'Risâle fi Deverâni's-Sûfiyye' Adlı Eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2017), 77-113.

73 bk. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-meâd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288/1871), 127; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 126, 269, 283.

74 bk. Kâtib Hacı Ali Efendi, *Tuhfetü'l-mücâhidîn ve behcetü'z-zâkirîn* (İstanbul: Nuruosmaniye YEK, 2293), 2b.

75 bk. Ahmet Hakkı Turabi, "Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve Ta'dilü'l-Emzice Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2011), 161.

76 bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-rûh (Şerhu'l-Muhammediyye)* (İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294/1877), 1/402. Aynı ifadeler tefsirinde de geçmektedir. bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matba'atü Osmâniyye, 1330/1912), 5/430; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 102.

77 bk. Gevrekzâde Hasan Efendi, *Netîcetü'l-fikriyye fi tedbiri vilâdeti'l-bikriyye: Çocuk Sağlığı ve Gelişimi*, haz. Şaziye Dinçer Bahadır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 145.

78 bk. Seyyid Mehmed Tevfik Efendi, *Neş'e: Molla Câmi Şiirlerinin Şerhi*, haz. İsmet İpek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 363, 365.

79 bk. Belhî, *Yenâbi'u'l-mevedde*, 368-388; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 506-681.

80 O, meşhur eseri *Câmi'u'l-usûl*'ü telif ederken diğer pek çok kaynağın yanı sıra Muhammed Pârsâ'nın *Risâle-i Kudsiyye* ve *Faslü'l-hitâb* isimli eserlerinden istifade ettiğini belirtmiştir. bk. Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî, *Câmiu'l-usûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287/1870), 3.

81 Bunun için bk. Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şî'a*, 3/228, 16/232-233. Ayrıca 16. yüzyıla ait olup *Mihakkü'l-ârifin* (Âriflerin Mihenktaş) ismini taşıyan ve müellifi bilinmeyen bir el yazması eserde *Faslü'l-hitâb*'dan alıntılar bulunduğu kaydedilmektedir. bk. Semenov, *SVR*, 3/266.

82 Buna örnek olabilecek bir nüshanın kütüphane kaydı tam bir eser şeklindedir. Ancak varak sayısının azlığından hareketle yapılan incelemede bunun *Faslü'l-hitâb*'ın tahkikli baskının yaklaşık dörtte birine tekabül eden ilk 155 sayfasına karşılık geldiği yani deyim yerindeyse çeyrek bir nüsha olduğu tesbit edilmiştir. Bununla birlikte müstensih ve istinsah yeri bilgisinin verildiği ferâğ kaydı bulunduğu için el yazmasında kopma, kaybolma gibi şüphe uyandıracak bir eksiklik de yoktur. Kayıt için bk. (İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehîd Ali Paşa, 1184), 1b-71b; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 1-155.

83 Mesela bunun için bk. (Bursa: İnebey YEK, Genel, 1605), 25b.

84 İbrahimoğlu, *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 205-206.

6.1. EL-KELİMÂTÜ'L-MÜTE'ALLİKA Bİ'L-HADİR VE İLYÂS

Bu risâle, *Faslü'l-hitâb*'ın ricâlü'l-gaybdan bahseden ve kahir ekseriyetle Alâüddevle Simnânî'den (ö. 736/1336) nakledilen bir bölümü⁸⁵ olmasına rağmen farklı bir esermiş gibi Muhammed Pârsâ'ya nisbet edilmiştir.⁸⁶ Nitekim risâlenin hemen ilk varlığında “Hızır ve İlyâs’la alakalı bu sözlerin Hâce Muhammed Pârsâ’nın *Faslü'l-hitâb* adlı eserinden iktibas edildiği” yazılıdır. Eserin Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Sâib I. Kısım 852 numarada kayıtlı bir el yazma nüshası (vr. 1b-5b) bulunmaktadır. İsmi geçen yazma müstakil bir eser olarak kayıtlıdır.

6.2. İNTİHÂBÂT-I FASLÜ'L-HİTÂB

Eser, 128/1 envanter numarasıyla Akseki Halk Kütüphanesinde [Antalya] Muhammed Pârsâ adına *Faslü'l-hitâb* olarak kayıtlıdır. Kayıttaki isimden eserin tam olduğu anlaşılrsa da bu nüsha 8 varaklık (1b-8b) bir intihâbdır. Nitekim el yazmasının sonunda bunun Muhammed Pârsâ’nın *Faslü'l-hitâb*'ından nakledilerek derlendiği yazılıdır. Ayrıca yaptığımız incelemede *el-Kelimâtü'l-müte'allika bi'l-Hadır ve İlyâs* adıyla yukarıda bahsedilen risâlenin de bütünüyle bu intihâbın baş tarafında yer aldığını tesbit ettik. Aslında *Faslü'l-hitâb*'ın tahkikli baskısıyla karşılaştırıldığında bu nüshanın tamamının eserin farklı yerlerinden seçilerek oluşturulduğu görülür. Bu itibarla eserin başından, ortasından ve sonundan karışık olarak iktibas edilip ‘seçki’ (intihâbât) şeklinde hazırlanan bu risâlenin bir konu bütünlüğü içerisinde yazılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür.⁸⁷

6.3. MÜSTETÂB Fİ İNTİHÂBİ FASLİ'L-HİTÂB

Bir nüshası Konya’daki Mevlânâ Müzesi Kütüphanesinde bulunan eserin “*Usûlü'l-fusûl li neyli'l-usûl*” şeklinde de isimlendirildiği görülmektedir. *Faslü'l-hitâb*'ın başından sonuna kadar düzenli bir şekilde özetlendiği anlaşılan ve 114 numaralı mecmuanın 107a-148b varakları arasında yer alan bu Farsça yazma 937/1530 tarihli olup Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî eş-Şerîf tarafından telhis edilmiştir. Mülahhis, *Faslü'l-hitâb*'ın sağlam bir kitap olduğunu ancak eserin fasıl ve babları bulunmadığından istifadeye medâr olmadığını belirtmektedir. Ayrıca bazı sâdik dostların ricasıyla bu güzel kitabın intihâbını yaptığını ve ona bu ismi verdiğini dile getirmektedir.⁸⁸ Mevlânâ’nın *Mesnevi*'sinden istişhâdların yapıldığı bu risâle, *Faslü'l-hitâb*'ın tasavvuf istilahları, sahâbe ve Ehl-i beyt’in faziletleri, eimme-i hudâ ve aktâb gibi konularından derlenerek hazırlanmıştır.⁸⁹

6.4. MÜNTEHAB MİN FASLİ'L-HİTÂB Lİ HÂCE PÂRSÂ

Süleymaniye YEK'teki bir mecmuada bulunan bu intihâb, birçok eserden yapılan alıntılarla birlikte araya serpiştirilmiş vaziyette *Faslü'l-hitâb*'dan yapılan iktibasları da ihtiva etmektedir. Yapılan alıntılarının kaynağına dair mâlûmat, ilgili kısımların sonunda küçük bir ibâreyle verilmiştir.⁹⁰

85 bk. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 366-373, 601-602; krş. Alâüddevle Simnânî, *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, HŞ 1362/1983), 506-507, 529-536.

86 Adı geçen risâle için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyâs Kültü* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1999), 13.

87 Bir başka örnek için bk. *Kıt'a min Faslü'l-hitâb* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Hâlet Efendi, 811/1), 1a-2a.

88 Muhammed Pârsâ, *Müstetâb fî intihâbi Fasli'l-hitâb*, drl. Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî eş-Şerîf (Konya: Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi, Yazmalar Kataloğu, 114/3), 107a.

89 Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, 1/48.

90 Kayıt için bk. (İstanbul: Süleymaniye YEK, Lala İsmail, 702/12), 135b-136a, 147b-148a.

6.5. İNTİHÂB-I FASLÜ'L-HITÂB

Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesinde bulunan bu seçki 522/6 kayıt numarası ile 159b-206b varakları arasındadır.⁹¹ Seçilip aktarılan her kısmın sonuna *Faslü'l-hitâb* ismi yazılmıştır. Ayrıca bu seçki, başka eserlerden yapılan bazı iktibasları da içermektedir. Son varakta ise Muhammed Pârsâ'nın adı kaydedilmiştir.

6.6. RİSÂLE-İ ZEMÂN VE MEKÂN

Faslü'l-hitâb'dan derlenen bir risâle olup zaman ve mekân felsefesiyle ilgili bazı hususları ihtiva etmektedir. Bir nüshasının Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de olduğu kaydedilmektedir.⁹² Eserin herhangi bir kopyası temin edilemediği için içeriği ve asıl eserin hangi yerlerinden ne kadarının iktibas edildiği tesbit edilememiştir. Bununla birlikte *Faslü'l-hitâb*'daki zaman ve mekâna dair bilgilerden bazı kesitler sunularak bunların Aynükdât Hemedânî'ye (ö. 525/1131) nisbet edilen⁹³ *Gâyetü'l-imekân fi dirâyeti'l-mekân* isimli esere olan benzerliği dikkatlere arz edilmekte ve Muhammed Pârsâ'nın mezkûr eserden istifadeyle ilgili hususları kaleme aldığı belirtilmektedir.⁹⁴ Ancak Necîb Mâyil Herevî, bu eserin Muhammed Pârsâ'ya ait olmadığı gibi müstakil bir risâle dahi olmadığını kaydetmektedir. Ona göre aslında bu eser *Faslü'l-hitâb*'ın bir bölümüdür ve Pârsâ, bunu Tâceddîn Üşnüvî (Üşnühi) diye bilinen Şeyh Ebû Muhammed Mahmûd b. Hudâdâd b. Yûsuf'un (6-7./12-13. yy.) *Gâyetü'l-imekân fi dirâyeti'z-zemân ve'l-mekân* adlı eserine bakarak yazmış⁹⁵ ve *Faslü'l-hitâb*'ına dâhil etmiştir.⁹⁶

6.7. SOHEN-İ RÂST

Faslü'l-hitâb'dan derlenerek oluşturulan bu risâle hakkında Pakistanlı araştırmacı Muhammed Ahter Çîme birtakım bilgiler vermektedir. Ona göre eserin bir nüshası Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesinde. Bu nüshanın mikro filmi de Tahran Üniversitesi Merkezî Kütüphanesinde 2937 numarayla kayıtlıdır. Ahter Çîme risâlenin içeriğinden de söz etmektedir. Çîme, İranlı şairlerden Nâsır Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra) ve Hâfız Şîrâzî'nin [ö. 792/1390 (?)] şiirleriyle süslendiğini belirttiği eserde âdemoğlunun derece ve mertebelerinin belîğ bir şekilde açıklandığını ifade etmektedir. Aynı şekilde o, eserde Müslüman Arapların İran'ın muhtelif bölgelerinde elde ettikleri zaferlerin gayesinin İslâm'ı tebliğ etmek ve yaymak olduğuna dair şerhlerin yapıldığını söylemektedir. Yani Arapların ilk iki halife dönemindeki cihâdlarının ve bazı tarihî konuların anlatıldığını dile getirmektedir.⁹⁷

91 Nüsha kaydı için ayrıca bk. Semenov, *SVR*, 6/514.

92 bk. Çîme, “Şahsiyyet-i İrfânî vü İlmî-yi Hâce Muhammed-i Pârsâ”, 485; Ahmed Tâhirî Irâkî, “Mukaddime”, *Kudsiyye: Kelimât-ı Bahâeddîn Nakşebend*, mlf. Muhammed Pârsâ (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1354/1975), 74; Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, 3/1735. Bir başka nüshası için daha bk. Paul, “Muhammad Pârsâ: Sendschreiben”, 3/16.

93 Nisbet için ayrıca bk. Süleyman Uludağ – Nurettin Bayburtlugil, “Aynükdât el-Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/282.

94 bk. Çîme, “Şahsiyyet-i İrfânî vü İlmî-yi Hâce Muhammed-i Pârsâ”, 485-487.

95 Böyle olmakla birlikte bazı çalışmalarda Muhammed Pârsâ'nın buradan naklederek eserine aldığı bilgilere istinaden onun zaman ve mekâna dair görüşlerinin felsefî yorum ve değerlendirmesinin yapıldığı görülmektedir. bk. Babir Bahriyeviç Namazov, *Muhammed Pârsâ Tasavvufî Ta'limatining Felsefî Esasları* (Buhara: Buhara Devlet Üniversitesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021), 76-86.

96 bk. Necîb Mâyil Herevî, “Mukaddime”, *Mecmû'a-i Âsâr-ı Fârsî*, mlf. Tâceddîn Mahmûd Üşnüvî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1368/1989), 21-22; a.mlf., “Ta'likât”, *Mecmû'a-i Âsâr-ı Fârsî*, mlf. Tâceddîn Mahmûd Üşnüvî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1368/1989), 189; Tâceddîn Mahmûd Üşnüvî, *Mecmû'a-i Âsâr-ı Fârsî*, thk. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1368/1989), 63-82, 156-163; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 353-364; Celîl Misgernijâd, “Ta'likât”, *Faslü'l-hitâb*, mlf. Muhammed Pârsâ (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002), 766-769. Yine bk. Necîb Mâyil Herevî, “Ta'likât”, *Makâmât-ı Câmî*, mlf. Abdülvâsî' Nizâmî Bâharzî (Tahran: Neşr-i Ney, HŞ 1371/1992), 278. Ayrıca Üşnüvî'nin hayatı hakkında Herevî'nin mezkûr esere yazdığı mukaddimeye (s. 3-38) bk.

97 Çîme, “Şahsiyyet-i İrfânî vü İlmî-yi Hâce Muhammed-i Pârsâ”, 488-489; Irâkî, “Mukaddime”, 74; Münzevî, *Fihrist-i Müşterek*, 3/1735.

6.8. REMZÜ'L-AKTÂB

Tasavvuf konusunda yazılmış bir eser olduğu ve tarihsiz yegâne nüshasının Tebriz'deki Kadı Seyyid Muhammed Ali Tabâtabâî'nin kütüphanesinde bulunduğu belirtilmektedir.⁹⁸ Bununla birlikte isminden hareketle risâlenin müstakil bir eser olmayıp muhtemelen *Faslü'l-hitâb*'ın ilgili bölümlerinden derlenerek oluşturulduğu düşünülmektedir.

6.9. KÜNHÜ'L-EVVÂH Fİ'L-FENÂÎ Fİ'L-LÂH

Eserin yegâne nüshası, Hoy'daki (İran) Namaz Medresesi Kütüphanesinde 535 numarayla kayıtlı olan el yazması bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Derleyeni bilinmeyen ve Şâban 1132/Haziran 1720 tarihli olan bu nüshanın mikrofilmli Merkez-i İhyâ-i Mîrâs-ı İslâmî'de (Kum) 686 numarayla kayıtlı olup söz konusu isimle kütüphaneye kaydedilmiştir. Neredeyse *Faslü'l-hitâb*'ın ilk yarısını kapsayan bu nüsha Muhammed Sûrî tarafından tesbit edilmiş ve kısa bir yazıyla tanıtılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla derlemeyi yapan, eserin yazarıymış gibi hareket etmiştir. Nitekim girişte eseri çeşitli müteber kitaplardan derlediğini belirten bu meçhul derleyen, ona “Kühnü'l-evvâh...” adını verdiğini söyleyerek eseri kendisine nisbet etmiştir. Oysaki eser *Faslü'l-hitâb*'dan yapılmış bir derlemedir. Bununla birlikte el yazmasını ortaya çıkaran Sûrî, meseleyi farklı bir şekilde değerlendirmiş ve bunu dikkat çekici bir biçimde “intihal ve sahtecilik” başlığı altında tanıtmıştır. İbnü'l-Arabî'yle ilgili tüm hususların atlandığını fark eden Sûrî, bu hususta yaptığı incelemede özetle şu sonuçlara ulaşmıştır:

- ✓ Eserin tek bir nüshası vardır.
- ✓ Kitabın başlığı muhtevasıyla uyumlu değildir.
- ✓ Nüshanın yazarı bazı kaynakları birbirine karıştırmıştır.
- ✓ Eser ansızın meselenin ortasında kesilmiş ve tamamlanmıştır.⁹⁹

6.10. DEVÂZDE İMÂM DER FASLÜ'L-HITÂB

Faslü'l-hitâb'ın on iki imamla ilgili konularından iktibas edilerek oluşturulan bir risâledir.¹⁰⁰ Mansûr Dâdâşnijâd tarafından hazırlanan bu çalışma, İran'daki yazma eser kütüphanelerinde bulunan Farsça ve Arapça risâleleri yayımlamak amacıyla hazırlanan *Mîrâs-ı İslâmî-yi İrân* adındaki hacimli kitapta neşredilmiştir.¹⁰¹ Risâle, H 8, 9 ve 10. asırlarda yaşayan sûfilerin fikriyatında Şîî düşüncenin ne gibi bir tesiri bulunduğunu görmek ve göstermek için hazırlanmıştır. Ancak hazırlanan çalışmada bu yönde bir değerlendirmeye rastlanmamıştır. Ayrıca bu derleme, Farsça konuşulan bölgelerde Şîîliğin yaygınlaşmasının sebebini ortaya koymak için de yapılmıştır. Baş tarafında bir giriş bulunan ve bazı tasarruflarla birlikte olduğu gibi *Faslü'l-hitâb*'dan alıntılanan eser, ilave edilen birtakım dipnotlar, yapılan bazı atıflar ve tahrîclerle zenginleştirilerek basılmıştır.¹⁰²

98 bk. Münzevî, *Fihrist-i Nüşahâ*, 2(1)/1178; Çîme, “Şahsiyyet-i İrfânî vü İlmî-yi Hâce Muhammed-i Pârsâ”, 485; Celil Misgernijâd, “Mukaddime”, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*, mlf. Muhammed Pârsâ (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1366/1987), 19; Bâbek Âteşincân, “Muhammed-i Pârsâ”, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Edeb-i Fârsî Der Âsyâ-yi Miyâne* (Tahran: Sâzmân-ı Çâp u İntişârât-ı Vezâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, HŞ 1380/2001), 1/797.

99 bk. Muhammed Sûrî, “Kühnü'l-evvâh fi'l-fenâî fi'l-lâh ya Faslü'l-hitâb-ı Hâce Muhammed Pârsâ”, *Nâme-i Behâristân* 6-7/11-12 (HŞ 1384-1385/2005-2006), 371-373.

100 On iki imamla ilgili olarak Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb*'ından istifade eden Şîî bir kaynak daha vardır. Yakın dönemde yazılan bu eserde söz konusu iktibasın dışında Muhammed Pârsâ'nın hayatından da bahsedilmiştir. bk. Ali el-Hüseynî el-Mîlânî, *Nefehâtü'l-ezhâr fi hulâsati 'Abakâti'l-envâr: Hadîsü's-sekaleyn-I* (Kum: Merkez-i Tahkîk u Terceme vü Neşr-i Âlâ, HŞ 1381/2002), 1/425-428; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 480-481, 483.

101 İran İslâm mirası açısından oldukça önemli olan bu hacimli eserin tanıtımı için bk. Halil Işlak, “Mîrâs-ı İslâmî-yi İrân”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Mart 2018), 161-164.

102 Muhammed Pârsâ, “Devâzde İmâm Der Faslü'l-hitâb”, haz. Mansûr Dâdâşnijâd, *Mîrâs-ı İslâmî-yi İrân*, ed. Resûl Ca'feriyan (Kum: Kitâbhâne-i Âyetullâhî'l-'Uzmâ Mar'aşî Necefî, HŞ 1376/1997), 4/283-356; krş. Pârsâ, *Faslü'l-hitâb*, 532-618.

7. FASLÜ'L-HİTÂB ÜZERİNE YAPILMIŞ AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Yukarıdakilerin dışında çeşitli vesilelerle araştırmanın muhtelif yerlerinde bahsi geçen akademik çalışmalar bu başlık altında toplu olarak zikredilmiştir. Bunun gayesi konuyla ilgili yapılmış tüm yayınları bir arada görmektir. Sözü edilen çalışmalar şunlardır:

1. Celîl Misgernijâd, “Der Mu‘arrifi-yi Kitâb-ı Faslü'l-hitâb”, *Ma‘ârif* 16/74 (HŞ 1378/1999), 112-120.
2. Celîl Misgernijâd, “Mukaddime”, *Faslü'l-hitâb*, mlf. Muhammed Pârsâ (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002), 1-85.
3. Ca‘fer Halmuminov, “Hâce Muhammed Pârsâ ve Uning ‘Faslü'l-hitâb’ Eseri”, *Sînâ* 10/37-04 (HŞ 1389/2011), 177-194.
4. Rızâ Bâkiryân Muvahhid, *Ferheng-i Âsâr-ı İrfân-ı İslâmî: Râhnümâ-yı Mevzûât u Mezâmîn* (Kum: Pijûhişgâh-ı Ulûm u Ferheng-i İslâmî, HŞ 1395/2016), 209-212.
5. Masudhan İsmailov, “Hâce Muhammed Pârsâ'nın ‘Faslü'l-hitâb’ Eseri: Hanefilik ve Mâturîdîliğe Tasavvufî Bakışlar”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa‘bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/512-515.
6. Ali Mîrbâkırî, “Faslü'l-hitâb”, *Dânişnâme-i Zebân ve Edeb-i Fârsî* (Tahran: Ferhengistân-ı Zebân ve Edeb-i Fârsî, HŞ 1397/2018), 7(zeyl)/268-271.
7. Babir Bahriyeviç Namazov, “Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb* Eserinde Nefs ve Nefsin Hakkı Mealesinin Tahlili”, *The Universal Significance of Scientific-Spiritual Heritage of Khojagon, Naqshbandi Sufi Teachings in The Context of World Cultural Civilization International Scientific Conference* (Nevayî: y.y., 2019), 37-39.
8. Babir Bahriyeviç Namazov, “Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-hitâb bi vusûli'l-ahbâb* Kitabı: İslam Tarihi ve Felsefesini Öğrenmede Mühim Bir Kaynak”, *İlim Serçeşmeleri* (Harizm: y.y., 2019), 49-60.
9. Fatih Bayram, “Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hadis Rivayet Usûlü: *Faslü'l-hitâb* Adlı Eseri Bağlamında”, *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 1028-1043.
10. Kamilcan Rahimov, *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri: Tasavvuf Öğretisinin Gelişimi ve Sistemleştirilmesi (VIII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İkbalkan Usmanov – Şahruhbek Alimov, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 255-271.

SONUÇ

Faslü'l-hitâb Muhammed Pârsâ'nın en önemli, en hacimli ve en meşhur eseridir. Onun bu başyapıtı, genelde tasavvuf ehli arasında, özelde ise Nakşbendiyye tarikatı çevresinde sık kullanılan bir kaynak olmuştur. Tam adı *Faslü'l-hitâb li-vasli'l-ahbâb el-fâriku beyne'l-hata'i ve's-savâb* olan eser edisyon kritiği yapılmadan da basılmıştır. Son olarak Celîl Misgernijâd tarafından tahkik edilmiş ve İran'da neşredilmiştir. Eserde tevhid, fütüvvet, fenâ, bekâ, müşâhede, ricâlü'l-gayb, Ehl-i beyt ve sahâbeye muhabbet gibi konular şeriat ve tarikat (zâhir ve bâtın) esaslarına göre açıklanmıştır. Eserin pek çok kaynağı bulunmaktadır. Yani zengin bir kaynakçaya sahiptir. Bu nedenle çok tutulmuş ve kendisinden sonra birçok esere kaynaklık etmiştir. Türkçe ve Arapçaya tercüme edilen kitabın dünya kütüphanelerinde çok sayıda el yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca eser üzerine bazı şerhler de kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Mu'înüddîn Muhammed b. Mahmûd Dihdâr Şîrâzî Fânî'ye aittir.

Muhammed Pârsâ, bu temel yapıtında Ehl-i beyt'e olan muhabbetini izhar etmiş ve on iki imamla ilgili bir hayli rivayet aktarmıştır. Bu nedenle kimi Şîî yazarlar tarafından Şîî olduğu ileri sürülmüştür. Ancak müellifin hayatı ve fikirleri dikkatle incelendiğinde bu iddianın yerinde olmadığı bilakis onun Sünnî bir sûfi olduğu anlaşılmıştır.

Faslü'l-hitâb'ın çok mütedâvil bir kitap olması, ondan bazı kısımların derlenerek yeni birtakım risâlelerin oluşturulmasına yol açmıştır. Oluşturulan bu risâlelerin kimi kaynaklarda ve çalışmalarda müstakil eserler şeklinde değerlendirildiği görülmüştür. Ancak yapılan incelemeye göre bunların bağımsız birer eser değil, *Faslü'l-hitâb*'dan intihâb edilerek yazılan risâle olduğu tesbit edilmiştir. Bu nedenle söz konusu risâleler bu eserin birer parçası olarak burada zikredilmiştir.

Son olarak *Faslü'l-hitâb*'ın günümüz Türkçesine yapılan çevirisinin pek çok hatayla mâlûl olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca eserden istifade edenlerin de farkında olmayarak çalışmalarında bunlara yer verdiği saptanmıştır. Bu nedenle *Faslü'l-hitâb*'ın tahkikli baskısı esas alınarak Türkçeye yeniden tercüme edilmesi elzem görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Âlî Efendi, Gelibolulu Mustafa. *Hilyetü'r-ricâl fi'l-aktâb ve'n-nücebâ ve'l-abdâl*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 37355, 122b-150b.
- Âbidî, Mahmûd. "Mukaddime". *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. mlf. Nüreddîn Abdurrahman Câmî. 1-60. Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 2. Basım, HŞ 1373/1994.
- Âbidî, Mahmûd. "Ta'likât". *Tekmîle-i Nefehâtü'l-üns (Şerh-i Ahvâl u Âsâr-ı Câmî)*. mlf. Radıyyüddîn Abdülgafûr Lârî. 95-172. Tahran: Merkez-i Pijûhişî-yi Mirâs-ı Mektûb, HŞ 1396/2017.
- Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Algar, Hamid. "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri". çev. Salih Akdemir. *İslâmî Araştırmalar* 5/1 (Ocak 1991), 1-20.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-fukarâ*. nşr. Hasan Mevlevî Efendi. İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286/1869.
- Arslan, Harun. *Lâmi'î Çelebi: Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl (Giriş-Metin-İnceleme-Sözlük-Adlar Dizini)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Âteşincân, Bâbek. "Muhammed-i Pârsâ". *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî: Edeb-i Fârsî Der Âsyâ-yi Miyâne*. 1/796-798. Tahran: Sâzmân-ı Çâp u İntişârât-ı Vezâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, HŞ 1380/2001.
- Babanzâde, Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. haz. İbnülemin Mahmud Kemal İnal vd. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951-1955.
- Babanzâde, Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1945-1947.
- Babinger, Franz. "Zur Frühgeschichte des Naqschbendî Ordens". *Der Islam* 13, (1923), 105-107.
- Bâharzî, Abdülvâsî Nizâmî. *Makâmât-ı Câmî*. thk. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: Neşr-i Ney, HŞ 1371/1992.
- Bayram, Fatih. "Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hadis Rivayet Usûlü: Faslü'l-hitâb Adlı Eseri Bağlamında". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Murat Şimşek vd. 1028-1043. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Belhî, Seyyid Burhâneddîn. *Defter-i Kuyûdât: [Belhî Ailesine Ait Özel ve Resmî Yazışmalar]*. haz. Aliye Uzunlar – Arzu Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2017.
- Belhî, Seyyid Burhâneddîn. *İkinci Defter-i Kuyûdât: [Belhî Ailesine Ait Özel ve Resmî Yazışmalar]*. haz. Aliye Uzunlar – Arzu Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2022.
- Belhî, Süleymân b. İbrâhîm el-Kundûzî. *Yenâbî'u'l-mevedde*. nşr. Muhammed Tâhir Tebrîzî. İstanbul: Matba'atü'ş-Şeriketi'l-İrânîyye, 2. Basım, 1302/1885.
- Bennigsen, Alexandre – Quelquejay, Chantal Lemercier-. *Sûfi ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarikatları*. çev. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*. 2 Cilt (9 Cüz). Ankara: DİB Yayınları, 1961.
- Bırışık, Abdülhamit. "Osmanlı'nın Genişleme Döneminde İznik Yöresinde Tefsir Çalışmaları ve Mûsâ İzniki". *Uluslararası İznik Sempozyumu*. haz. Ali Erbaş vd. 411-427. İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplementband*. 3 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- Buhârî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd. *er-Risâletü'l-Bahâiyye*. Kayseri: Râşid Efendi YEK, 1110/1, 1b-144a.
- Bursalı Mehmed Tâhir. "Mûsâ b. Hacı Hüseyin İzniki". *Türk Yurdu* 6/10 (1330 R/1914), 2329-2331.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342/1915-1923.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ferâhu'r-rûh (Şerhu'l-Muhammediyye)*. 2 Cilt. İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1294/1877.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matba'atü Osmâniyye, 1330/1912.
- Câmî, Nüreddîn Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. thk. Mahmûd Âbidî. Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 2. Basım, HŞ 1373/1994.
- Çîme, Muhammed Ahter. "Şahsiyyet-i İrfânî vü İlmî-yi Hâce Muhammed-i Pârsâ-yı Nakşibendî Buhârî". *Costârâh-yi Edebî (Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûm-ı İnsânî-yi Dânişgâh-ı Firdevsî)* 10/39 (HŞ 1353/1974), 467-502.
- Dihdâr, Muhammed. *Şerh-i Faslü'l-hitâb*. Taşkent: Özbekistan Fenler Akademisi (Ebû Reyhân el-Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, 10896, 1a-214b.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nushahâ-yi Hattî-yi İrân*. 45 Cilt. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, HŞ 1391-1394/2012-2015.
- Ejeî, Takî – Sâib, Gulâmabbâs. "Kitâb-ı Tahkikât Ez Hâce Muhammed Pârsâ ve Ârâ-yi İrfânî vü Kelâmî-i Vey". *Edebiyyât-ı İrfânî-i Dânişgâh-ı ez-Zehrâ* 11/20 (HŞ 1398/2019), 153-174.

- Emecan, Feridun. "Timurtaş Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ertekin, Ertuğrul. "Giriş". *Makel-i Âl-i Resûl*. mlf. Mahmûd b. Osman Lâmi'î Çelebi. 9-54. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
- Erünsal, İsmail E. "Umur Bey Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa 'Âli (1541-1600)*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. thk. Fazlul Şehâde. Beyrut: Dârul-Meşrik, 1971.
- Gevrekzâde, Hasan Efendi. *Netîcetü'l-fikriyye fî tedbiri vilâdeti'l-bikriyye: Çocuk Sağlığı ve Gelişimi*. haz. Şaziye Dinçer Bahadır. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Önsöz". *Gülşen-i Râz*. mlf. Mahmûd Şebüsterî. 3-22. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967-1972.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddîn. *Câmiu'l-usûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287/1870.
- Günaydın, Yusuf Turan – Arslantürk, İbrahim Halil. "Gelibolulu Mustafa 'Âli'nin Hilyetü'r-Ricâl'inde Melâmîyyün ve Muhaddesün Zümreleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 277-296.
- Halîl, Muhammed İbrâhîm. "Hâce Muhammed-i Pârsâ ve Pesereş Hâce Ebû Nasr-i Pârsâ". *Âryânâ* 2/9 (HŞ 1323/1944), 37-48.
- Halmuminov, Ca'fer. "Hâce Muhammed Pârsâ ve Uning 'Faslü'l-hitâb' Eseri". *Sinâ* 10/37-40 (HŞ 1389/2011), 177-194.
- Hândmîr, Gıyâseddîn b. Hümâmüddîn. *Habîbü's-siyer fî ahbârî efrâdi'l-beşer*. nşr. Muhammed Debîr Siyâkî. 4 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Kitâb-furûşî-i Hayyâm, 4. Basım, HŞ 1380/2001.
- Herevî, Necîb Mâyil. "Mukaddime". *Mecmû'a-i Âsâr-ı Fârsî*. mlf. Tâceddîn Mahmûd Üşnüvî. 1-43. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1368/1989.
- Herevî, Necîb Mâyil. "Ta'likât". *Makâmât-ı Câmî*. mlf. Abdülvâsî' Nizâmî Bâharzî. 269-345. Tahran: Neşr-i Ney, HŞ 1371/1992.
- Herevî, Necîb Mâyil. "Ta'likât". *Mecmû'a-i Âsâr-ı Fârsî*. mlf. Tâceddîn Mahmûd Üşnüvî. 167-189. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1368/1989.
- Hoca Sâdeddîn Efendi. *Tâcü't-tevârih*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279/1862.
- Hüevîrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. Valentin Jukovsky. Leningrad: Devlet Akademi Matbaası, 1926.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010-2012.
- İbrahimoğlu, Abdülmelik. *Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İrâkî, Ahmed Tâhirî. "Mukaddime". *Kudsiyye: Kelimât-ı Bahâeddîn Nakşbend*. mlf. Muhammed Pârsâ. 9-92. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1354/1975.
- İşılak, Halil. "Mîrâs-ı İslâmî-yi İrân". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Mart 2018), 161-164.
- İsmailov, Masudhan. "Hâce Muhammed Pârsâ'nın 'Faslü'l-hitâb' Eseri: Hanefîlik ve Mâturîdîliğe Tasavvufî Bakışlar". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/512-515. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- İznîkî, Mûsâ b. Hüseyin. *Terceme-i Faslü'l-hitâb*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1563, 1b-261b.
- Karaca, Songül. *Lâmi'î Çelebi, Fütühu'l-Mücâhidîn li-Tervîhi Kulûbi'l-Müşâhidîn (Nefehâtü'l-üns Tercümesi): İnceleme, Tenkitli Metin, Söz-lük, Dizin*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. M. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbaası, 1941.
- Kâtib Hacı Ali Efendi. *Tuhfetü'l-mücâhidîn ve behcetü'z-zâkirîn*. İstanbul: Nuruosmaniye YEK, 2293, 1b-624b.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. İstanbul: Ragıp Paşa YEK, 1041, 0b-414b.
- Kerbelâî, Hâfız Hüseyin Tebrîzî. *Ravzâtü'l-cinân ve cennâtü'l-cenân*. thk. Ca'fer Sultân el-Kurrâî. 2 Cilt. Tahran: Bungâh-ı Terceme vü Neşr-ı Kitâb, HŞ 1344-1349/1965-1970.
- Kerîmpür, Nâsir vd. "Mu'arrifî-yi Nusha-i Hattî-yi Hadâiki'd-dekâik". *Pijûhişhâ-yi Edeb-i İrfânî (Goher Güyâ)* 9/29 (HŞ 1394/2016), 1-23.
- Keskin, Mustafa Çağhan. "Umur Bey Taş Vakfiyesi: Esin ve İçerik Üzerine Bir Değerlendirme". *Osmanlı Araştırmaları* 53 (2019), 121-151.
- Kişmî, Muhammed Hâşim. "Nesemâtü'l-kuds min hadâiki'l-üns". *Tashîh-i Nesemâtü'l-kuds min hadâiki'l-üns*. haz. Münîr-i Cehân Melik. 1-342. Tahran: Tahran Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, HŞ 1375/1996.
- Koca, Ferhat. "Emîr Pâdişâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Küçük, Murat. *Mûsâ bin Hacı Hüseyin İznîkî Terceme-i Faslü'l-hitâb (Giriş, İnceleme, Metin, Dizin)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal

- Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kütükoğlu, Bekir. "Âli Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Lâmi'î Çelebi, Mahmûd b. Osman. *Kitâb-ı İbretünümâ*. İstanbul: y.y., 1273/1857.
- Lâmi'î Çelebi, Mahmûd b. Osman. *Terceme-i Nefehâtü'l-üns*. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Âmire, 1270/1854.
- Lâmi'î Çelebi, Mahmûd b. Osman. *Terceme-i Şevâhidü'n-nübüvve*. 8 Cüz. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293/1876.
- Milânî, Ali el-Hüseynî. *Nefehâtü'l-ezhâr fî hulâsati 'Abakâti'l-envâr: Hadîsü's-sekaleyn-I*. 20 Cilt. Kum: Merkez-i Tahkik u Terceme vü Neşr-i Âlâ, HŞ 1381/2002.
- Mirbâkırî, Ali. "Faslü'l-hitâb". *Dânişnâme-i Zebân ve Edeb-i Fârsî*. 7 (zeyl)/268-271. Tahran: Ferhengistân-ı Zebân ve Edeb-i Fârsî, HŞ 1397/2018.
- Misgernijâd, Celil. "Der Mu'arriif-yi Kitâb-ı Faslü'l-hitâb". *Ma'ârif* 16/47 (HŞ 1378/1999), 112-120.
- Misgernijâd, Celil. "Hâce Muhammed-i Pârsâ". *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*. 5/387-388. Tahran: Dâiretü'l-Ma'ârif-i İslâmî, HŞ 1379/2000.
- Misgernijâd, Celil. "Mukaddime". *Faslü'l-hitâb*. mlf. Muhammed Pârsâ. 1-85. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002.
- Misgernijâd, Celil. "Mukaddime". *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*. mlf. Muhammed Pârsâ. 5-56. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1366/1987.
- Misgernijâd, Celil. "Ta'likât". *Faslü'l-hitâb*. mlf. Muhammed Pârsâ. 702-817. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002.
- Münzevî, Ahmed. *Fihrist-i Müsterek-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî-yi Pâkistân*. 14 Cilt. İslâmâbâd: İntişârât-ı Merkez-i Tahkikât-ı Fârsî-yi İrân u Pâkistân, HŞ 1362-1375/1983-1997.
- Münzevî, Ahmed. *Fihrist-i Nüshahâ-yı Hattî-yi Fârsî*. 6 Cilt. Tahran: Müessese-i Ferhengî-i Mintikaî, HŞ 1348-1350/1969-1971.
- Namazov, Babir Bahriyevîç. *Muhammed Pârsâ Tasavvufî Ta'limatining Felsefî Esasları*. Buhara: Buhara Devlet Üniversitesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.
- Nefisî, Saîd. *Târîh-i Nazm u Nesr Der İrân ve Der Zebân-ı Fârsî*. 2 Cilt. Tahran: Çâphâne-i Mihen, HŞ 1344/1965-66.
- Nevâyî, Abdülhüseyn. *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer*. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2. Basım, HŞ 1379/2000.
- Nişâbüürî, Mir Abdülevvel. "Melfûzât-ı Ahrâr". *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce 'Ubeydullâh Ahrâr*. mlf. Ârif Nevşâhî. 142-324. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1380/2001.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyâs Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1999.
- Özçelik, Kenan. "Lâmi'î Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü". *Bursalı Lâmi'î Çelebi ve Dönemi*. ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu. 273-279. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Özdemir, Hikmet. *Mûsâ b. Hâcî Hüseyin el-İznîkî: Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı, Doktora Tezi, 1980.
- Özel, Ahmet. *Haneftî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Özezen, Muna Yüceol. "Türk Kültürü ve Edebiyatında Hilye ve Gelibolulu Mustafa 'Âli'nin Hilyetü'r-ricâl'i". *Gelibolulu Mustafa 'Âli Çalıştayı Bildirileri*. ed. İ. Hakkı Aksoyak. 125-139. Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Öztürk, Erdem Can. *Lâmi'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Öztürk, Şeyda. *Şem'î'nin (15-16. yy.) Mesnevî Şerhi (İlk Türkçe Tam Mesnevî Şerhi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Pârsâ, Muhammed. "Devâzde İmâm Der Faslü'l-hitâb". haz. Mansûr Dâdâşnijâd. *Mirâs-ı İslâmî-yi İrân*. ed. Resûl Ca'feriyân. 4/277-358. Kum: Kitâbhâne-i Âyetullâhi'l-'Uzmâ Mar'aşî Necefî, HŞ 1376/1997.
- Pârsâ, Muhammed. *el-Fusûlü's-sitte*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 833, 1b-151a.
- Pârsâ, Muhammed. *Faslü'l-hitâb*. thk. Celil Misgernijâd. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, HŞ 1381/2002.
- Pârsâ, Muhammed. *Kudsiyye: Kelimât-ı Bahâeddîn Nakşbend*. thk. Ahmed Tâhirî Irâkî. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1354/1975.
- Pârsâ, Muhammed. *Müstetâb fî intihâbi Fasli'l-hitâb*. drl. Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî eş-Şerîf. Konya: Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi, Yazmalar Kataloğu, 114/3, 107a-148b.
- Pârsâ, Muhammed. *Risâle fî silsileti meşâyihî'l-muhaddisîn*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehîd Ali Paşa, 1307/3, 165b-169b.
- Pârsâ, Muhammed. *Tahkikât (Tuhtetü's-sâlikîn)*. nşr. Ali Ahmed Şâh Herevî. Delhi: Efgânî Dâru'l-Kütüb, 1970.
- Pârsâ, Muhammed. *Tevhide Giriş: Faslü'l-hitâb Tercemesi*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 1988.
- Paul, Jürgen. "Muhammad Pârsâ: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme". *Muslim Culture in Russia and Central Asia: Arabic, Persian and Turcic Manuscripts (15th-19th Centuries)*. ed. Anke von Kügelgen vd. 3/5-41. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000.
- Rahimov, Kamilcan. *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri: Tasavvuf Öğretisinin Gelişimi ve Sistemleştirilmesi (VIII-XI. Yüzyıllar)*. çev. İkbalkan Usmanov – Şahrubek Alimov. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

- Râzî, Emîn Ahmed. *Tezkire-i Heft İklîm*. thk. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî Hasret. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Surûş, HŞ 1378/1999.
- Rieu, Charles. *Catalogue of the Persian Manuscripts in The British Museum*. 3 Cilt. London: British Museum, 1966.
- Safâ, Zebîhullah. *Târih-i Edebiyât Der İrân*. 5 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Firdevs. HŞ 1364-1370/1985-1991.
- Safi, Fahreddîn Ali b. Hüseyin. *Letâifü'l-tavâif*. thk. Ahmed Gülçîn Meânî. Tahran: İntişârât-ı Şirket-i Nebî İkbâl ü Şürekâ, 3. Basım, HŞ 1352/1973.
- Safi, Fahreddîn Ali b. Hüseyin. *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*. thk. Ali Asgar Muîniyân. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Nikûkârî-yi Nûriyânî, ŞŞ 2536/1977.
- Sami, Şemseddîn. *Kâmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306-1316/1889-1898.
- Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebede' ve'l-meâd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288/1871.
- Sâvî, Muhammed Hüseyin Ekberî. "Mukaddime". *Resâil-i Dihdâr*. mlf. Muhammed b. Mahmûd Dihdâr Şîrâzî. 9-42. Tahran: Neşr-i Nokta, HŞ 1375/1996.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Şeker, Mehmet. "Müverrih 'Âlî'nin Tasavvufa Ait İki Eseri: Hilyetü'r-Ricâl ve Riyâzü's-Sâlikîn". *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı)* 16/3 (Mayıs-Haziran 1977), 160-167.
- Semenov, Aleksandr Aleksandroviç vd. *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*. 11 Cilt. Taşkent: Özbekistan SSR Bilimler Akademisi Yayınevi, 1952-1987.
- Şeşen, Ramazan vd. *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1415/1995.
- Simnânî, Alâüddevlî. *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. nşr. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, HŞ 1362/1983.
- Sivâsî, Abdülehad Nûrî-i. *Risâle fi deverânî's-süfiyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K. 434/9, 76b-81b.
- Solakzâde, Mehmed Hemdemî. *Solakzâde Tarihi*. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1297/1880.
- Stanley, Tim. "The Books of Umur Bey". *Muqarnas* 21 (2004), 323-331.
- Sûrî, Muhammed. "Künhü'l-evvâh fi'l-fenâi fi'l-lâh ya Faslü'l-hitâb-ı Hâce Muhammed Pârsâ". *Nâme-i Behâristân* 6-7/11-12 (HŞ 1384-1385/2005-2006), 371-373.
- Tahrânî, Âgâ Bozorg. *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 3. Basım, 1403/1983.
- Tebriî, Muhammed Tâhir. "Nâşirin Notu". *Yenâbi'u'l-mevedde*. mlf. Süleymân b. İbrâhîm el-Kundûzî el-Belhî. 1-2. İstanbul: Matba'atü's-Şeriketi'l-İrânîyye, 2. Basım, 1302/1885.
- Tedeyyün, Mehdi. "Hâce Muhammed Pârsâ ve Şerh-i Fusûsu'l-hikem". *Neşr-i Dâniş* 9/2 (HŞ 1367/1989), 42-47.
- Tevfik Efendi, Seyyid Mehmed. *Neş'e: Molla Câmi Şiirlerinin Şerhi*. haz. İsmet İpek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Faslü'l-Hitâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşebend: Hayatı, Görüşleri, Tarikati*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve Ta'dilü'l-Emzice Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2011), 153-166.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleymân – Bayburtlugil, Nurettin. "Aynülkudât el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/280-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleymân. "Giriş". *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. mlf. Hücvîrî. 15-63. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Üşnûvî, Tâceddîn Mahmûd. *Mecmû'a-i Âsâr-ı Fârsî*. thk. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, HŞ 1368/1989.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mûsâ İzniki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yayla, Mustafa Altuğ. "Lâmî'î Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'ü: 16. Yüzyıl Vâizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*. ed. Hümeysra Dinçer – Ümit Güneş. 3/155-162. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015.
- Yetik, Erhan. *İsmâil-i Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Yüksel, Murat. "Kara Timurtaş-Oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları". *Türk Dünyası Araştırmaları* 31 (Ağustos 1984), 134-147.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.
- Zencâniasl, Muhammed Kerîmî. "Hâce Muhammed-i Pârsâ". *Dâiretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*. 23/37-40. Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, HŞ 1396/2017.

EXTENDED ABSTRACT

Khwāja Muhammad Pārsā was born in 746/1345 in Shargh village of Bukhara. After receiving his license from the madrasa, Pārsā joined Bahaeddin Naqshbend (d. 791/1389), one of the sheikhs of the Khājagān sect of the period, and became one of his leading caliphs. Continuing his scientific activities along with his guidance activities, Pārsā wrote various works in both mysticism and other religious sciences. Works such as *Fasl al-khitāb*, *Tahqīqāt (Tuhfa al-sālikīn)*, *Risāla Qodsiyyah*, *Sharh Fūṣūṣ al-ḥekam*, *Risāla Kashfiyyah*, *Risāla Mahbūbiyyah*, *al-Fusūl al-sittah*, *Tafsīr-e Suwar-e Samāniyyah*, *Hadīth Arba'in (Arba'ūna Hadīthan)*, *Risāla montakhabah men 'Aqīdati Abū al-Qāsem al-Samarqandī* are among his main works. Some of his works are printed and some of them are in manuscript form. Muhammad Pārsā, who went on pilgrimage twice in his life, fell ill shortly after arriving in Mecca on his second pilgrimage, and had to do his farewell circumambulation on a stretcher. He went to Madīnah in an ill state, died on 24 Dhu al-Hijjah 822/11 January 1420, the day after his arrival (Thursday), at the age of 76, and was buried in Jannat al-Baqī'.

Fasl al-khitāb is undoubtedly one of the works written by Muhammad Pārsā in the field of Sufism. This book, which is benefited by both mystics and other people, is his most famous and most voluminous work. However, this book of Pārsā has not been sufficiently known in Türkiye and necessary studies have not been done about it. Therefore, in this article, which was prepared with the aim of promoting more and more healthily in Türkiye, his work called *Fasl al-Khitāb* has researched in various aspects and detailed information about.

The full name of the work is *Fasl al-Khitāb li wasl al-ahbāb al-fāriq bayn al-khata'i we al-sawāb*, and it means "The book that distinguishes right and wrong for the attainment of disciples in Sufism". As a matter of fact, Pārsā examined the issues he dealt with in this work in detail and by making an assessment on the subject, he almost said the last word (*fasl al-khitāb*) on that issue.

Fasl al-Khitāb was completed in 812/1409. Although there are long Arabic phrases and expressions in between, the language of the work is Persian. The first non-verification of the work, which has many manuscript copies in different libraries of the world, was made as a lithograph in A.H. 1331/1913 in Tashkent. Its edition critique was made by Jalīl Mesgarnejād (1940-2011) in Tehran in HŞ 1381/2002.

While writing this work, Muhammad Pārsā has benefited from over one hundred and twenty sources such as tafsīr, hadīth, fiqh, usūl, kalām, mysticism, history, tabaqāt, rijāl, ansāb, morals, sīrah, shamāil, lexicon, poetry and the holy book. In this work, Pārsā dealt with subjects such as tawhīd, futuwwa, fanā, baqā, mushāhada, rijāl al-ghayb (the unseen men), love for the Ahl al-Bayt and the Companions, in accordance with the principles of sharīa and tarīqa. The chapters of the work, which consists of an introduction, eight chapters and conclusion, are as follows: Commentary on Sufī sciences and terms, sirāt al-mostaqīm, mushāhada and divine knowledge, miracles and miraculous deed (*karāmat*), uqūbāt (punishments), virtues of caliphs and Ahl al-bayt, and qutbs.

Fasl al-Khitāb was translated into Turkish by Mūsā b. Haji Husayn Iznīqī (d. 838/1434) in an early period. It is also said that Tāhir b. Nabī al-Rukhāvī (18th century) translated this work into Turkish. The Arabic translation of *Fasl al-Khitāb* was made by Amīr Pādishāh (d. 987/1579). Ali Husravoghlu translated this work into modern Turkish in 1988 under the name of *Tevhide Giriş: Faslü'l-hitâb Tercemesi*. Mu'in al-dīn Muhammad b. Mahmūd Dihdār Şīrāzī Fānī (d. 1016/1607) also commented on the work.

In *Fasl al-Khitāb*, Muhammad Pārsā included expressions of praise about the Ahl al-Bayt and the twelve imams and various narrations from them. He also mentioned Abū Ja'far Muhammad b. Hasan al-Qummī (d. 290/903), one of the early Shiite hadith and fiqh scholars, and narrated some narrations from him. Because of such issues, some Shiite researchers have shown Muhammad Pārsā as someone who is inclined to Shiism. However, there is a lot of information in *Fasl al-Khitāb* that is against the Shia sect. Therefore, this claim is unfounded. In the final analysis, Muhammad Pārsā, who has a love for the Ahl al-Bayt, is definitely not a Shiite, but a Sunnī-Hanafī.

Fasl al-Khitāb, which has many manuscript copies in different libraries of the world and has been trans-

lated into languages such as Turkish and Arabic, has been very popular in Sufi circles and many people have benefited from the work. Abd al-Rahmân Jâmî (d. 898/1492), Lâmi'î Chalabî (d. 938/1532), Fakhr al-dîn Ali Safî (d. 939/1532-1533), Mahmûd b. Sulaymân el-Kefewî (d. 990/1582), Gelibolulu Mustafa 'Âlî Efendi (d. 1008/1600), İsmâil Rusûkhî Anqaravî (d. 1041/1631) and Sayyid Sulaymân b. İbrâhîm al-Qundûzî al-Balkhî (d. 1294/1877) are a few of them.

Some treatises, which were created by quoting a part of *Fasl al-Khitâb* or by compiling some parts from various parts, were attributed to Muhammed Parsâ as an independent work. Since this was not done by the author himself, they were not accepted as a separate work. These treatises, which were created with the help of *Fasl al-Khitâb*, are as follows: *al-Kalimât al-muta'alliqa bi al-Khadir we Ilyâs*, *Intikhâbât Fasl al-Khitâb*, *Mustatâb fî intikhâb Fasl al-Khitâb*, *Muntakhab min Fasl al-Khitâb li Khwâja Pârsâ*, *Intikhâb Fasl al-Khitâb*, *Risâla Zamân we Makân*, *Sohan Râst*, *Ramz al-aqtâb*, *Kunh al-awwâh fî al-fanâ fî Allâh*, *Dawâzdah Imâm dar Fasl al-Khitâb*.

HZ. PEYGAMBER'E (S.A.V.) İSNAD EDİLEN OLUMSUZ SÖZ VE FİİLLERLE İLGİLİ BİR HADİSİN TAHRÎC VE YORUMU

Rıdvan YARBA

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
ridvanyarba.tr47@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8971-1698>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 06/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 26/12/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1185003>

HZ. PEYGAMBER'E (S.A.V.) İSNAD EDİLEN OLUMSUZ SÖZ VE FİİLLERLE İLGİLİ BİR HADİSİN TAHRİC VE YORUMU

ÖZ

Hz. Peygamber (s.a.v.), yaklaşık yirmi üç yıl süren peygamberliği boyunca Allah'tan peyderpey aldığı vahyi insanlara ulaştırmak, açıklamak ve başta kendisinin uyguladığı emir ve yasakların tatbik edilmesini sağlamak amacıyla birçok söz söylemiş ve birtakım davranışlar sergilemiştir. Bu söz ve davranışları, örnek kişiliğine ve yüce ahlâkına uygun olmuştur. Ancak bazı hadisler, bu hasletleriyle ilk bakışta örtüşmediği düşünülen birtakım söz ve davranışları haber vermektedir. Bu duruma işaret eden hadislerden biri, müteaddit tahrîclerle birçok kaynakta yer alan ve genel hatlarıyla Rasûlullah'ın (s.a.v.) bazı Müslümanlara olumsuz sözler söylediğini ve onları incittiğini haber veren hadistir. Doğru anlaşılması halinde hadisin uydurma olarak nitelenebileceği ama daha önemlisi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanlış tanınmasına yol açabileceği ortadadır. Bu çalışma, sözü edilen bu hadisi doğru anlayıp yorumlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda hicri ilk üç asırda kaleme alınan hadis kaynaklarında tahrîc işlemi yapılmıştır. Daha sonra başta şerhler olmak üzere değişik alanlara dair kaynaklara müracaat edilerek tarihi süreç içerisinde hadisle ilgili yapılan yorumlara ulaşmaya çalışılmış ve birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Neticede tahrîclerinin önemli bir kısmı itibarıyla hadisin sahîh olduğu anlaşılmış ve tarihi süreçte ona ilişkin yapılan yorumların hadisle ilgili istifhamları büyük oranda giderdiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Öfke, Olumsuz Söz ve Fiiller, Hasâis, Beddua, Lanet.

TAHRİJ AND INTERPRETATION OF A HADITH REGARDING THE NEGATIVE WORDS AND ACTIONS OF THE PROPHET (PBUH)

ABSTRACT

The Prophet (pbuh) said many words and exhibited some behaviors in order to convey the revelation he received gradually from Allah to people during his prophethood, which lasted for about twenty-three years, to explain it and to ensure that the orders and prohibitions that he had applied. His words and actions were in accordance with his exemplary personality and glorious character. However, some hadiths inform some words and behaviors that are thought to be incompatible with these traits at first sight. One of the hadiths indicating to this situation is the hadith, which is included in many sources with various tahrîcs and in general terms informing that the Prophet (pbuh) said negative words to some Muslims and hurt them. It is obvious that if it is not understood correctly, the hadith can be described as fabricated, but more importantly, it can lead to the misrecognition of the Prophet. This study aims to understand and interpret this hadith correctly. For this purpose, the tahrîj process was made in the hadith sources written in the first three centuries of Hijrah. Afterwards, it was tried to reach the interpretations made about the hadith in the historical process by applying to the sources on different fields, especially the commentaries and some evaluations were made. As a result, it has been understood that the hadith is authentic in terms of a significant part of its tahrîcs and that the interpretations made about it in the historical process have largely eliminated the questions related to the hadith.

Keywords: Hadith, Rage, The Negative Words and Actions, Haşâiş, Damn, Curse.

GİRİŞ

Diğer tüm peygamberler gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de temel görevi, Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırmak¹, açıklamak² ve başta kendisinin uyguladığı emir ve yasakların tatbik edilmesini sağlamaktır.³ Dinin temel kaynağı olan Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakıldığında kendisine koşulsuz itaat emredilen⁴ Rasûlullah'ın (s.a.v.) yüce ahlâklılı⁵, üsve-i hasene (rol model)⁶ ve Allah'tan vahiy alan bir beşer⁷ olarak takdim edildiği görülmektedir.

Rasûlullah (s.a.v.), yaklaşık yirmi üç yıl süren peygamberliği boyunca özellikle tebyîn görevine bağlı olarak birtakım sözler sarf etmiş ve bazı davranışlar sergilemiştir. Bu anlamda, kendisine tevdi edilen görevi kusursuz bir şekilde yapmış olmasının vazgeçilmez şartı, kendisinden sadır olan bu söz ve fiillerin Allah'ın vahiyyle belirlendiği sınırlar içerisinde olmasıydı. Meseleye bu açıdan bakıldığında onun (s.a.v.) söz ve fiillerinin de hem tebliğ göreviyle hem de üsve-i hasene ve yüce bir ahlâk üzere oluşuyla mütenasip olması gerekeceği ortadadır. Nitekim istisnai bazı durumlar hariç tutulduğunda onun (s.a.v.) tüm söylem ve eylemleri peygamberliğine yaraşır şekilde olmuştur.

Bununla birlikte kimi durumlarda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı Müslümanlara yönelik beddua ve lanet türünden olumsuz sözler söylediğini ve onları incittiğini haber veren birtakım hadisler bulunmaktadır. Bu hadislerden biri, birçok kaynakta müteaddit tarîklerle yer alıp genel hatları ve zahiri itibariyle Rasûlullah'tan (s.a.v.) bazı Müslümanlara yönelik beddua, lanet ve vurma gibi olumsuz söz ve fiillerin sadır olduğunu haber veren hadistir. İlk etapta onun (s.a.v.) üsve-i hasene ve yüce ahlâklılı oluşuyla mütenasip olmayan bir görünüm arz eden bu hadis, arka planı bilinmeksizin, üzerinde etraflıca düşünmeksizin ve tarihi süreçte onunla ilgili yapılan yorumlara bakılmaksızın okunması halinde yanlış bir peygamber tasavvuruna yol açabilecek türden bir hadistir. Nitekim bazı modern dönem Şii yazarlar, başta Rasûlullah'ın (s.a.v.) ahlâkı ve âlemlere rahmet oluşuna aykırı gördükleri bu hadisin uydurma olduğunu dahi iddia etmişlerdir.

İşte bu çalışma, mevzubahis hadisi doğru bir şekilde anlayıp yorumlamayı hedeflemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerinin sözlü ve yazılı halleri olan hadislerin, nakledilmek, hıfzedilmek ve sened tahlilleri yapılmaktan ziyade Allah'ın belirlediği kurallara uygun bir hayatın yaşanabilmesi için irat edildikleri göz önünde bulundurulduğunda bir hadisin doğru anlaşılmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Erken dönemden itibaren tüm resmi görmek başka bir deyişle hadislerde murat edilen manayı doğru anlamak için hadisin mümkün mertebeye tüm tarîklerinin bir araya getirildiği bilinmektedir.⁸ Bu amaç doğrultusunda çalışmada, başta *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere hicri ilk üç asırda kaleme alınmış kaynaklar merkeze alınarak tahrir faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Aynı şekilde hadisleri anlama çabası sarf eden âlimlerin değerlendirmeleri de büyük önemi haizdir. Bu da tarihi süreç içerisinde hadise ilişkin yapılan değerlendirmelere başvurulması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle mevzubahis hadisin anlaşılması adına başta şerhler olmak üzere hadisin söz konusu edildiği değişik alanlara dair kaynaklara müracaat edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle hadisin ilk üç asırda kaleme alınan kaynaklardaki tarîkleri tespit edilmiş, ardından hadise dair yorumlar ortaya konmuş ve onlara ilişkin bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Böylece hadise taalluk eden hususlara yer vermek suretiyle hadisi bir bütünlük içerisinde ele almaya gayret edilmiştir. Zira bir hadisin parçacı veya önyargılı bir şekilde değil de bütüncül bir bakış açısı ile okunması, onun yanlış ve

1 Konuyla ilgili birçok ayet bulunmakla birlikte burada Mâide Sûresi 67. ayeti örnek vermekle yetiniyoruz. Ayet mealen şu şekildedir: “Ey peygamber, Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer (bu görevini) yapmayacak olursan, O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun.”

2 Nahl 16/45, 64.

3 Yûnus, 11/109; Ahkâf, 46/9.

4 Rasûlullah'a (s.a.v.) itaatle ilgili ayetler için Bk. Âl-i İmrân 3/31-32; Nisâ 4/69, 80; Enfâl 8/46; Tevbe 9/63, 71; Nur 24/52; Muhammed 47/33; Haşr 59/7

5 Kalem 68/4.

6 Ahzâb 33/21.

7 Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6. “De ki: “Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor.”

8 Geniş bilgi için bk. Selahattin Yıldırım, “Cem'u't-Turuk'un Hadis Yorumu'na Etkisi”, *İslam ve Yorum Sempozyumu II*, ed. Saffet Sancaklı vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 547-552.

eksik anlaşılmasını önleyebilecek dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) maksadının tam olarak anlaşılmasını sağlayabilecektir.⁹

1. RİVAYET TARİKLERİ VE SENEDLERİNE DAİR GENEL DEĞERLENDİRME

Çalışmanın konusu olan hadisin, farklı sahâbîlerce ve mana ile rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Bunun doğal neticesi olarak hadis, kaynaklarda muhtasar ve mufassal olarak farklı şekillerde yer bulabilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis, başta *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere hicrî ilk üç asırda kaleme alınan toplam 13 kaynakta, Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656), Hz. Âişe (öl. 58/678), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94), Câbir b. Abdillâh (öl. 78/697), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) ve Ebü't-Tu-feyl Âmir b. Vâsile (öl. 100/718-19) olmak üzere yedi sahâbîden toplam 55 tarîkle¹⁰ aktarılmıştır. Bunların dışında Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde Semüre b. Cündeb'e (ö. 60/680) dayandırılan bir tarîk daha tespit edilmiştir.¹¹ Ancak hem manaca diğer sahâbîlerin rivayetleriyle örtüştüğü hem de tahrir işlemi hicri ilk üç asırdaki kaynaklarla sınırlandırdığımız için sadece ona işaret etmekle yetiniyoruz. Çalışmaya konu olan tarîklerin önemli bir kısmı, ortak senedlerle gelmekte ve aralarında manaya etki etmeyen bazı lafız farklılıkları barındırmaktadır. Çalışmada her tarîke müstakil olarak yer verilemeyeceğinden tercümelerde söz konusu tarîklerden birinin esas alınacağını belirtmek isteriz. Şimdi de sahâbî vefatlarını esas alarak bu tarîkleri ele alalım.

1.1. RİVAYET TARİKLERİ

1.1.1. SELMÂN-I FÂRİSÎ (ÖL. 36/656) TARİKLERİ

Selmân-ı Fârisî'ye dayandırılan tüm tarîklerin “Ömer b. Kays el-Mâsır ← Amr b. Ebû Kurre” ortak senediyle hem muhtasar hem de mufassal olarak geldiği görülmektedir. Bunlardan muhtasar olanlardan birine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Ben Âdemoğlundanım. [Allah'ım,] özünde hakketmediği halde ümmetinden her kime lanet ettiysem veya olumsuz söz söylediysem, bunu onun için rahmet kıl.”¹²

Mufassal olanlardan birine göre ise Amr b. Ebû Kurre şöyle demiştir:

“Huzeyfe [b. el-Yemân] Medâin'deydi ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfke halinde sahâbeden bazı kimseler için sarf etmiş olduğu sözleri [insanlara] anlatırdı. Bunları Huzeyfe'den dinleyenlerden bazıları da gider Selmân'a haber verir ve Huzeyfe'den duyduklarını ona anlatırlardı. Selmân da ‘Huzeyfe söylediğini daha iyi bilir’ derdi. Sonra da Huzeyfe'ye gelir ve ‘Senin sözlerini Selmân'a anlattık. Seni ne tasdik etti ne de yalanladı’ derlerdi. Huzeyfe (bir gün) sebze tarlasında bulunan Selmân'a varıp ‘Ey Selmân, benim Rasûlullah'tan (s.a.v.) duyduklarımı tasdik etmekten seni alıkoyan nedir?’ dedi. Selmân şöyle cevap verdi: ‘Gerçekten Rasûlullah (s.a.v.) öfkelenirdi ve öfkeliyken bazı sahâbîler hakkında [bazı olumsuz] sözler söylerdi. Bazen da hoşnut olur ve hoşnutluk halinde bazı sahâbîler hakkında [güzel] sözler söylerdi. Artık sen [Rasûlullah'tan (s.a.v.) her duyduğunu söylemeye] bir son vermeyecek misin? [Eğer böyle devam edersen] bazı kimseler[in kalbin]e bazı kimselerin sevgisini, bazılarının[in kalbin]e bazılarının nefretini açılırsın ve neticede birtakım anlaşmazlıkların

9 Hadisleri anlamada bütüncül bakış konusunda geniş bilgi için bk. Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014).

10 Bu tarîklerden Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan ikisi hem Ebû Hüreyre hem de Ebû Saîd el-Hudrî'ye dayandırılmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaüt - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 15/498 (No: 9802), 17/391-2 (No: 11290).

11 Sözü edilen rivayet şu şekildedir: “إني أتغيظ عليكم وأعذركم ثم أدعو الله بيني وبينه اللهم ما لعنتهم أو شتمتهم أو تغيظت عليهم فاجعله لهم”. Bk. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/267 (No: 13995).

12 Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kıble-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 2006), 15/281 (No: 30165); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 6/496 (No: 2532) Tercümede İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'indeki tarîk esas alınmıştır.

ve bölünmelerin meydana gelmesine sebep olursun. Oysa sen Rasûlullah'ın (s.a.v.) bir hutbesinde şöyle buyurduğunu bilmektesin: 'Öfkeliyken ümmetinden birine olumsuz söz söylediysem ya da beddua ettiysem, ben de Ademoğullarından biriyim. Bu nedenle onların öfkeleniği gibi ben de öfkelenirim ve Allah beni alemlere sadece rahmet olarak göndermiştir. [Bu sebeple söylediğim olumsuz söz veya bedduamı] kıyamet gününde onun için bir rahmet kıl.' Allah'a yemin olsun ki ya bu sözlerine son verirsin ya da Ömer'e [r.a.] mektupla [bunu] bildireceğim.'"¹³

Görüldüğü gibi rivayetin mufassal halinde Selmân ile Huzeyfe arasında cereyan eden diyalogun sonunda yer alan merfû' kısım ile muhtasar tarîkin metni neredeyse aynı lafızlara sahiptir.

1.1.2. HZ. ÂİŞE (ÖL. 58/678) TARİKLERİ

Rivayetin Hz. Âişe'den üç farklı bağlamla geldiği görülmektedir. Bunlardan "A' meş ← Ebü'd-Duhâ Müslim b. Subeyh ← Mesrûk" ortak senediyle gelen tarîklerden birine göre Hz. Âişe şöyle demiştir:

"Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına iki adam girdi ve onunla ne olduğunu bilmediğim bir şey konuştular. En sonunda onu öfkelendirdiler. O da kendilerine lanet ve sitem etti. İkisi çıktığında ben, 'Ey Allah'ın Rasûlü, birileri senden bir hayır görecektir olsa bu ikisi asla senden bir hayır göremez' dedim. 'Nedenmiş o?' diye buyurdu. Ben de 'Sen onlara lanet ve sitem ettin' dedim. Bunun üzerine 'Sen benim Rabbime koştuğum şartı bilmiyor musun? Allah'ım, ben ancak bir beşerim; Müslümanlardan hangisine lanet veya sitem ettiysem bunu onun için bir arınma ve ecir kıl, dedim' buyurdu."¹⁴

Rivayetin "Yahyâ ← İbn Ebî Zi'b ← Muhammed b. Amr b. Atâ ← Zekvân" tarîkine göre Hz. Âişe şöyle demiştir:

"Nebi (s.a.v.) bir esirle yanıma girdi. Ben o esirle ilgilenemedim, o da gitti. Derken Nebi (s.a.v.) gelip 'Esir ne yaptı?' diye sordu. 'Kadınlardan dolayı onunla ilgilenemedim, o da çıkıp gitti' dedim. Bunun üzerine 'Senin neyin var, eli veya iki eli kesilesice!' buyurdu. Sonra çıkıp insanlardan onu getirmelerini istedi. Onlar da esiri arayıp getirdiler. Ben ellerimi evirip çevirirken [Nebi (s.a.v.)] yanıma girdi ve 'Senin neyin var, delirdin mi?' diye sordu. Ben de 'Bana beddua ettin, ben de hangisi kesilecek diye ellerimi evirip çeviriyorum' dedim. Bunun üzerine [Nebi (s.a.v.)] Allah'a hamd ve sena edip ellerini kaldırdı ve 'Allah'ım ben bir beşerim. Her insanın öfkelenmesi gibi ben de öfkelenirim. Hangi mümine beddua ettiysem, bunu onun için bir arınma ve temizlenme vesilesi kıl' buyurdu."¹⁵

Rivayetin "Süreyc ← İbn Ebi'z-Zinâd ← Abdurrahmân b. Hâris ← Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr" tarîkine göre ise Hz. Âişe şöyle demiştir:

"Araplardan Rasûlullah'a (s.a.v.) yardım edenler, ondan çok şey istediler. En sonunda onu üzdüler. Muhâcirler de onun üzüntüsünü gidermeye çalıştı. Öyle ki [Hz.] Âişe'nin eşiği üzerinde ayağa kalktı. Ona güçlük çıkardılar. Bunun üzerine ridasını onların eline teslim etti. Eşiğe sıçrayıp içeri girdi ve 'Allah'ım onlara lanet et' buyurdu. Bunun üzerine [Hz.] Âişe, 'Ey Allah'ın Rasûlü, insanlar helak oldu' dedi. Rasûlullah (s.a.v.) ise 'Hayır, ey Ebü Bekir'in kızı, vallahi Rabbim azze ve celleye caymayacağı bir şart koştum ve 'Ben yalnızca bir beşerim. Beşerin kendisiyle daraldığı şeyden ben de daralırım. Hangi mümine istemeksizin çıkıştıysam, bunu onun için keffâret eyle' dedim' buyurdu."¹⁶

13 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/110 (No: 23706), 126-7 (No: 23721); Süleymân b. el-Eş'as Ebü Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünne" 11 (No: 4659) Tercümede Ebü Dâvûd'un *es-Sünen*'indeki tarîk esas alınmıştır.

14 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/283 (No: 30169); Ebü Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996), 3/819 (No: 1461); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/210 (No: 24179); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Birr" 88 (2600) Tercümede Müslim'in *Sahîh*'indeki tarîk esas alınmıştır.

15 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/303-4 (No: 24259).

16 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/281-2 (No: 24764).

1.1.3. EBÛ HÜREYRE (ÖL. 58/678) TARİKLERİ

Rivayeti Ebû Hüreyre'den Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713)¹⁷, Ebû Sâlih es-Semmân (öl. 101/719-20)¹⁸, A' rec (öl. 117/735)¹⁹, Hemmâm b. Münebbih (öl. 132/750)²⁰, Sâlim²¹, Ebû İyâz²², Ebû Yûnus²³ ve ismi mübhem²⁴ olan 8 talebesi nakletmiştir. Mana ile rivayetten kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bazı lafız farklılıklarıyla birlikte tarîklerin lafız bakımından birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle burada en eski kaynak olması hasebiyle Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'sindeki tarîke yer vermek istiyoruz. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Allah'ım, senden bozmayacağın bir ahit alıyorum. Ben yalnızca bir beşerim; müminlerden hangisine eziyet ettiysem, olumsuz söz söylediysem, celde vurduysam veya lanet ettiysem, bunu onun için rahmet, arınma ve kıyamet gününde Sana yakınlaştırma vesilesi kıl.”²⁵

1.1.4. EBÛ SAİD EL-HUDRÎ (ÖL. 74/693-94) TARİKLERİ

Rivayetin Ebû Saîd el-Hudrî'den “Yezîd b. Hârûn ← Muhammed b. İshâk ← Ubeydullâh b. Muğîre b. Mu'aykib ← Amr b. Süleym” ortak senediyle 4 tarîki bulunmaktadır. Bu tarîklerden birine göre Ebû Saîd el-Hudrî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu aktarmıştır:

“Allah'ım, Sen'den kıyamet gününe kadar geçerli bir ahit alıyorum. Şüphesiz Sen, vaadinden dönmezsün. Ben yalnızca bir beşerim; müminlerin hangisine eziyet ettiysem veya olumsuz söz söylediysem [râvi şek ile] veya dövdüysem veyahut olumsuz söz söylediysem, bunu onun için rahmet, arınma ve kıyamet gününde onu kendine yaklaştırma vesilesi kıl.”²⁶

1.1.5. CÂBİR B. ABDİLLÂH (ÖL. 78/697) TARİKLERİ

Rivayetin Câbir b. Abdillâh tarîkleri 8 adet olup “A'meş ← Ebû Süfyân” ve “İbn Cüreyc ← Ebû'z-Zübeyr” ortak senedleriyle gelmiştir. Bunlardan ortak senedle gelen tarîklerden birine göre Rasûlullah (s.a.v.)

17 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “De'avât” 34 (No: 6361); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 92 (2601), 93 (2601); Bezzâr, *el-Müsned*, 14/202 (No: 7756).

18 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/282 (No: 30167); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/32 (No: 9070), 16/223 (No: 10336), 270 (No: 10435), 23/430-1 (No: 15294); Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), “Rikâk” 52 (No: 2807); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 89 (2601); Bezzâr, *el-Müsned*, 16/91 (No: 9153).

19 Humeydî, *el-Müsned*, 2/232-3 (No: 1071); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/261 (No: 7311), 15/498 (No: 9802), 17/391-2 (No: 11290); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 90 (2601), 90; Bezzâr, *el-Müsned*, 15/333 (No: 8888).

20 Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfetü's-sahîha*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Beyrut-Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî - Dâru Ammâr, 1987), 51 (No: 86); Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Musannef ile birlikte)*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 11/190 (No: 20294); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/520 (No: 8199).

21 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/254 (No: 10403); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 91 (2601).

22 Ebû Ya'kûb İshâk İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, ts.), 1/275 (No: 247); Bezzâr, *el-Müsned*, 17/185 (No: 9815).

23 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/34-5 (No: 9074).

24 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/189 (No: 20293).

25 Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfetü's-sahîha*, 51 (No: 86); Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/189 (No: 20293), 190 (No: 20294); Humeydî, *el-Müsned*, 2/232-3 (No: 1071); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/282 (No: 30167); İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1/275 (No: 247); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/261 (No: 7311), 13/520 (No: 8199), 15/32 (No: 9070), 34-5 (No: 9074), 498 (No: 9802), 16/223 (No: 10336), 254 (No: 10403), 270 (No: 10435), 17/391-2 (No: 11290), 23/430-1 (No: 15294); Dârimî, *es-Sünen*, “Rikâk” 52 (No: 2807); Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “De'avât” 34 (No: 6361); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 89 (2601), 90 (2601), 90, 91 (2601), 92 (2601), 93 (2601); Bezzâr, *el-Müsned*, 14/202 (No: 7756), 15/333 (No: 8888), 16/91 (No: 9153), 17/185 (No: 9815).

26 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/280 (No: 30164); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/498 (9802), 17/391-2 (11290); Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halîl es-Sa'îdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/307 (No: 998). Tercümede İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'indeki tarîk esas alınmıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki bu iki tarîk hem Ebû Hüreyre'den hem de Ebû Saîd el-Hudrî'den gelmektedir. Bu nedenle her iki sahâbînin rivayet tarîkleri arasında sayılmıştır.

şöyle buyurmuştur:

“Allah’ım, müminlerden kime lanet ettiysem, olumsuz söz söylediysem veya celde vurduysam bunu onun için arınma ve ecir kıl.”²⁷

“İbn Cüreyc ← Ebü’z-Zübeyr” ortak senediyle gelen tarîklerden birine göre ise Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Ben yalnızca bir beşerim ve Rabbimden Müslümanlardan hangisine olumsuz söz söyleyip sövdüysem (sebb veya şetm), bunun onun için arınma ve ecir olması ahidini aldım.”²⁸

1.1.6. ENES B. MÂLİK (ÖL. 93/711-12) TARİKLERİ

Rivayetin Enes b. Mâlik’ten “Ömer b. Yûnus ← İkrime b. Ammâr ← İshâk b. Ebî Talha” ortak senediyle gelen 2 tarîki bulunmaktadır. Bunlardan Müslim’in *es-Sahîh*’indeki tarîk şu şekildedir:

“Ümmü Süleym’in yanında yetim bir kız vardı. Ümmü Süleym Enes [b. Mâlik]’in annesidir. Rasûlullah (s.a.v.) bu yetim kızı görünce ‘Sen o musun? Hakikaten büyümüşsün! Yaşın artmasın!’ dedi. Bunun üzerine yetim kız ağlayarak Ümmü Süleym’in yanına döndü. Ümmü Süleym ‘Sana ne oldu ey kızcağız?’ diye sordu. Yetim kız, ‘Allah’ın Nebi’si (s.a.v.) bana yaşın artmasın diye beddua etti. Şimdi artık yaşım ebediyen artmayacak veya ömrüm uzamayacak!’ dedi. Ümmü Süleym acele baş örtüsünü sarınarak hemen çıktı ve Rasûlullah’a (s.a.v.) rastladı. Rasûlullah (s.a.v.) ona ‘Neyin var ey Ümmü Süleym?’ diye sordu. O da ‘Ey Allah’ın Nebi’si! Sen benim yetim kızıma beddua mı ettin?’ dedi. ‘Neymiş o ey Ümmü Süleym?’ diye buyurdu. Ümmü Süleym, ‘Senin ona yaş artmasın ve ömrü uzamasın diye beddua ettiğini söyledi’ dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) gülerek şöyle buyurdu: ‘Ey Ümmü Süleym! Bilmez misin ki benim Rabbime şartım vardır. Ben Rabbime şart koştum da söyle dedim: ‘Ben ancak bir beşerim; beşerin razı olduğu gibi razı olur, öfkelendiği gibi öfkelenirim. Ümmetinden herhangi birine müstahak olmadığı halde beddua ettiysem, bunu onun için temizlik, arınma ve kıyamet gününde onu kendisiyle Allah’a yaklaştıracak bir vesile kıl’ dedim.”²⁹

1.1.7. EBÜ’T-TUFEYL ÂMİR B. VÂSİLE (ÖL. 100/718-19) TARİKLERİ

Rivayetin Ebü’t-Tufeyl’den farklı bağlama sahip iki tarikle geldiği görülmektedir. Bunlardan birine göre Abdullâh b. Osmân b. Heysem şöyle demiştir:

“Ebü’t-Tufeyl’in yanına girdim. Onu keyfi yerinde gördüm. Bu durumdan faydalanayım dedim ve ‘Ey Ebü’t-Tufeyl, Rasûlullah’ın (s.a.v.) lanet ettiği kişiler vardı, onlar kimlerdi?’ diye sordum. Onları bana haber vermek üzereydi ki siyah bir kadın ona ‘Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu sana ulaşmadı mı?’ dedi: “Allah’ım ben yalnızca bir beşerim; müminlerden hangisine beddua ettiysem, bunu onun için arınma ve rahmet kıl.”³⁰

Ebü’t-Tufeyl’e dayandırılan diğer tarîke göre ise Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Allah’ım ben yalnızca bir beşerim; beşerin öfkelendiği gibi öfkelenir, razı olduğu gibi razı olurum. Ümmetinden kime lanet ettiysem, bunu onun için arınma ve rahmet kıl.”³¹

Görüldüğü gibi hadis, çalışmanın sınırları içerisindeki kaynaklarda yedi sahâbîden farklı bağlam ve tafsilatlarla nakledilmiştir. İki temel gerekçeyle hadisin tespit edilen 55 tarîkinin sened tahlili yapılmayacaktır. Bunlardan birincisi, hadisin sıhhati konusunda Sem’ânî (öl. 489/1096) ve Nâsîrüddin el-Elbânî’nin yaptığı

27 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/281 (No: 30166), 282 (No: 30168); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/375 (No: 15199), 431 (No: 15295); Dârimî, *es-Sünen*, “Rikâk” 52 (No: 2808). Tercümede İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’indeki (No: 30166) tarîk esas alınmıştır.

28 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/431 (No: 14570), 23/334 (No: 15126); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 94 (2602). Tercümede Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer alan tarîklerden biri (No: 14570) esas alınmıştır.

29 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 95 (2603); Bezzâr, *el-Müsned*, 13/76 (No: 6422) Tercümede Müslim’in *Sahîh*’indeki tarîk esas alınmıştır.

30 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/212 (No: 23793).

31 Ebü Bekr Ahmed b. Amr İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve’l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru’r-Râye, 1991), 2/200 (No: 950).

ğı değerlendirmelerin isabetli olduğunu düşünmemizdir. Şöyle ki, Sem'ânî (öl. 489/1096), konuyla ilgili çokça sahîh rivayetin bulunduğunu³², Nâsirüddin el-Elbânî ise sahîh hadisleri derlediği eserinde, birçok tarîkine yer vermek suretiyle hadisin sahîh olduğunu ifade etmiştir.³³ İkincisi de çalışmanın sened tahlilinden ziyade metin tahliline yönelik olmasıdır. Kaldı ki söz konusu tarîkler, sened tenkidine tabi tutulsa bile, ciddi bir kısmının sened bakımından sahîh, diğer kısmının ise bunları takviye edici nitelikte olduğu anlaşılacaktır. Müteaddit tarîkiyle birçok hadis kaynağında yer almasına rağmen gerek şerhlerde gerekse başka kaynaklarda sened tahliline neredeyse hiç yer verilmemiş olması da bu durumu teyit etmektedir.

2. HADİSİN YORUMU

Buraya kadar bazı tarîklerine yer verdiğimiz hadis, genel hatlarıyla ve zahiri itibarıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bazı Müslümanlara yönelik olumsuz söz ve fiillerin sadır olduğunu, onun (s.a.v.) da bunu beşer gibi öfkelenebilmesiyle açıklamaya çalıştığını ancak nihai noktada olumsuz söz ve fiillerinin muhatabın lehine dönüştürülmesini Allah'tan talep ettiğini haber vermektedir. Hadisin haber verdiği bu durumun onun (s.a.v.) yüce ahlâkları³⁴ rol model³⁵ oluşu ve öfkelenmemeyi tavsiye etmiş olmasıyla³⁶ bağdaşmadığı düşünülmüş olmalı ki birçok âlim, içinden çıkılmaz olan bu meseleye açıklık getirmek adına birtakım değerlendirmeler yapmıştır.³⁷

Başta şerhler olmak üzere değişik alanlara dair kaynaklarda bulunan bu değerlendirmelerin bazı hususlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu anlamda hadis ile ilgili olarak *Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfkelenme nedeni, Müslümanlara yönelik olumsuz söz ve fiillerinin mahiyeti ve onların muhatabın lehine dönüştürülmesi için Allah'la ahitleşmesi gibi temel hususların üzerinde durulduğu tespit edilmiştir. Yine hadiste haber verilen durumun hasâis ve Muâviye b. Ebî Süfyân'la ilişkilendirildiği ve birçok hadisin yanı sıra bazı ayetlerin izahı noktasında hadise başvurulduğu* görülmüştür.

2.1. HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) ÖFKELENME NEDENİ

Hadisle ilgili olarak çözüme kavuşturulmak istenen hususlardan biri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfkelenme nedeni olmuştur. Zira hadisin Selmân-ı Fârisî, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik ve Âmir b. Vâsile'den gelen bazı tarîklerinde geçen şu ibareler, onun (s.a.v.) bir beşer olduğunu ve her beşer gibi öfkelenip razı olabileceğini ifade etmektedir: “³⁸، إنما أنا بشر أَرْضَى كما يَرْضَى البشر وأغضب كما يغضب البشر”³⁹، “إنما أنا بشر أعضب كما يعضب البشر وألعن كما يلعن البشر”⁴⁰، “إنما أنا بشر أعضب كما يعضب البشر”⁴¹، “إنما أنا بشر أعضب كما تغضبون”⁴²، “إنما أنا من ولد آدم أعضب كما إنما أنا بشر أضييق بما”⁴³، “إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر”⁴⁴، ⁴⁵“يغضبون” ve

32 Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/369.

33 Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415), 7/1725-7.

34 Kalem 68/4.

35 Ahzâb 33/21.

36 Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfkelenmemeyi vurgulu bir şekilde tavsiye ettiği örnek hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu's-sagîr*, thk. Muhammed İbrâhim Zâyed (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), “Edeb” 76 (6116); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977), “Birr” 73 (2020).

37 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû - Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996), 6/584-5.

38 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 95 (2603); Bezzâr, *el-Müsned*, 13/76 (No: 6422).

39 İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 2/200 (No: 950); Bezzâr, *el-Müsned*, 17/185 (No: 9815).

40 İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1/275 (No: 247).

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/261 (No: 7311).

42 Bezzâr, *el-Müsned*, 6/496 (No: 2532).

43 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/110 (No: 23706); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Sünne” 11 (No: 4659).

44 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/254 (No: 10403); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 91 (2601).

45 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/303-4 (No: 24259).

يُضِيقُ بِهِ الْبِشْرَ”⁴⁶. Bunların dışında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yalnızca “beşer oluşu”na vurgu yapan ibareler geçmektedir ki onlar da “إِنَّمَا بَشَرٌ”⁴⁷, “إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ”⁴⁸ ve “مَنْ وَلَدَ آدَمَ أَنَا”⁴⁹ şeklindeki ibarelerdir. Tariklerin kahir ekseriyetinde yer alan bu ibarelerin, onun (s.a.v.) öfkelenme nedenleri üzerinde durulmasına mesnet teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Rasûlullah'ın (s.a.v.) yüce ahlâklı ve rol model oluşu ile öfkelenmiş olması arasında bir uzlaştırma çabasına girildiği görülmektedir.

İlk şârih olarak bilinen Hattâbî (öl. 388/998), başka bir hadisi⁵⁰ şerh ettiği sırada, Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfkесinin iki nedeninin olabileceğini söylemiştir. Bunlardan biri, Müslümanlar adına duyduğu acıma ve korku duygusu, diğeri de beşer olmasıdır. Bu durumda Hz. Peygamber (s.a.v.), ya Müslümanların sapıklığa düşmemeleri için onları gerekli olan şeye teşvik amacıyla veya bir beşer olduğu için öfkelenebilmiştir.⁵¹

Tespit ettiğimiz kadarıyla sadedinde olduğumuz hadis çerçevesinde Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfkelenme nedenine ilk değinen ve bu konuda görüşlerine belki de en çok atıf yapılan âlim Mâzerî (öl. 536/1141) olmuştur. O, kanaatimizce farazi olan şu soruyu sormakta ve cevaplamaktadır: “Beşerin öfkelenmesi gibi öfkelenirim’ sözünün manası nedir? Çünkü bu, o bedduanın şeriatın gereği olarak değil öfkenin etkisiyle vaki olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda da böyle bir talepte bulunmak anlamsız kalır.” Soruya verdiği iki muhtemel cevaptan biri, Rasûlullah'ın (s.a.v.) Allah için öfkelenmiş olabileceği şeklindedir. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.v.), kötü fiili işleyen kişiyi beddua, olumsuz söz ve celde vurma gibi bir yolla cezalandırmak ile başka bir şekilde azarlamak arasında muhayyer bırakılmış; ancak Allah için öfkesi onu, o kişiyi cezalandırmaya sevk etmiştir. Bu ise şeriat dışında kalan bir şey olmamakta ve onu (s.a.v.) caiz olmayan bir duruma düşürmemektedir.⁵² Mâzerî'nin bu cevabı, Kâdî İyâz (öl. 544/1149)⁵³, Nevevî (öl. 676/1277)⁵⁴, İbnü'l-İrâkî (öl. 826/1423)⁵⁵ ve İbn Hacer (öl. 852/1448)⁵⁶ gibi âlimler tarafından olduğu gibi veya muhtasar şekilde aktarılmıştır. Aynı şekilde İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) ve Makrîzî (öl. 845/1442) tarafından da bu cevaba yer verilmiş ancak kanaatimizce sehven veya istinsah hatası sonucu Mâverdi'ye (öl. 450/1058) nispet edilmiştir.⁵⁷ Mâzerî'nin verdiği ikinci cevaba göre ise Rasûlullah (s.a.v.), Müslümanlara olan şefkati ve Allah'ın sınırlarını aşma korkusunu onlara öğretme isteği nedeniyle öfkelenmiş olabilir. Şöyle ki, Hz. Peygamber (s.a.v.), sair zamanlarda kendisinden sadır olmayacak olumsuz söz ve fiilleri, Allah için öfkelenmesi nedeniyle müminlere karşı sergileyebilmiş ancak yine de onlara şefkat gösterdiği için onların lehine dönüştürülmesini Allah'tan talep etmiştir.⁵⁸

46 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/281-2 (No: 24764).

47 Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfetü's-sahîha*, 51 (No: 86); Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/190 (No: 20294); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/280 (No: 30164); Humeydî, *el-Müsned*, 3/819 (No: 1461); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/520 (No: 8199), 15/32 (No: 9070), 34-5 (No: 9074), 498 (No: 9802), 16/223 (No: 10336), 270 (No: 10435), 17/391-2 (No: 11290), 22/431 (No: 14570), 23/334 (No: 15126), 430-1 (No: 15294), 431 (No: 15295), 39/212 (No: 23793); Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 1/307 (No: 998); Dârimî, *es-Sünen*, “Rikâk” 52 (No: 2807); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 88 (2600), 89 (2601), 90 (2601), 94 (2602); Bezzâr, *el-Müsned*, 15/333 (No: 8888).

48 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/282 (No: 30167, 30168).

49 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/281 (No: 30165); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/126-7 (No: 23721).

50 Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kendisine çok soru sorulması nedeniyle öfkelenişini haber veren hadis için bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “İlm” 28 (No: 92).

51 Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdîrahmân Âl Su'ûd (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1/205-6.

52 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1988), 3/296-7.

53 Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahya İsmâil (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 8/71. Ayrıca bk. Ebû Zûr'a Ahmed b. Abdîrahîm İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/14.

54 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1930), 16/153.

55 İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 8/14.

56 Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 11/172.

57 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl fî hasâ'isi'r-Resûl*, thk. Abdullâh Bahrüddîn Abdullâh (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 186-187; Ebû Muhammed Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 10/186.

58 Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/297. Ayrıca bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/71; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/172.

Kâdî İyâz (öl. 544/1149) da Mâzerî'nin bu iki cevabını olduğu gibi aktardıktan sonra bir bakıma kendi yorumunu da katarak Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfkelenme nedeni üzerinde durmuştur. Ona göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) Allah için öfkelenmesi onu, göz yumma ve affetme gibi kendisine mubah kılınan şeyi terk edip daha sert davranmaya ve ceza vermede acele etmeye yöneltmiş olabilir. Yoksa onun (s.a.v.), öfke ve rıza halinde de doğruluk ve haktan ayrılmadığı ve kendi nefsi için intikam almadığı bilinmektedir.⁵⁹

Kanaatimizce Hattâbî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfkесinin “doğal ve fitrî-beşerî” olabileceği şeklindeki bir görüşüyle diğer âlimlerden ayrılmıştır. Ancak dile getirdiği ikinci neden, Mâzerî'nin zikrettiği ikinci nedenle büyük oranda örtüşmektedir. Zira verdikleri cevaplarla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfkесini, ümmetine olan şefkat ve düşkünlüğüne bağlamışlardır. Benzer şekilde Mâzerî'nin verdiği birinci cevap ile Kâdî İyâz'ın belirttiği husus da Rasûlullah'ın (s.a.v.) öfkесinin Allah için olduğu noktasında birleşmektedir. Zira her ikisi de Allah için öfkelenmenin, kötü fiili işleyen kişiyi cezalandırma veya affetme konusunda muhayyer bırakılan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) cezalandırma yoluna sevk etmiş olabileceğini söylemişlerdir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfkесinin üç farklı saikle meydana gelmiş olabileceği ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfke nedenleri olarak zikredilen bu üç ihtimali, birbiriyle ilişkili hususlar olarak değerlendirmeye bir engel olmadığını düşünmekteyiz. Şöyle ki, Rasûlullah (s.a.v.), bir beşer olduğu gibi ümmetine düşkün ve Allah'ın sınırlarının çiğnenmesi halinde intikam alan bir peygamberdir. Bu açıdan bakıldığında kimi durumlarda ümmetinin maslahatını düşündüğü için, kimi durumlarda da ilâhî sınırların çiğnenmesi nedeniyle öfkelenbilmiş olabilir. Bu anlamda bu yorumların, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfke nedenini dolayısıyla da mevzubahis hadisi doğru anlama konusunda tatminkâr yorumlar olduklarını söylemek mümkündür.

2.2. HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) OLUMSUZ SÖZLERİNİN MAHİYETİ

Mevzubahis hadisle ilgili olarak ele alınan bir diğer husus da yukarıdaki muhtemel öfkelenme nedenlerine bağlı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sarf ettiği olumsuz sözlerin mahiyeti olmuştur. Nadiren de olsa sarf ettiği bu sözler, sadedinde olduğumuz hadisin tüm tarîklerinde “بَدَرْتُ إِلَيْهِ مَنَى بَادِرَةً، سَبَبْتُهُ، شَتَمْتُهُ، دَعَوْتُ” şeklindeki lafızlardan en az biriyle ifade edilmiştir. Bu sözler cümlesinden olmak üzere kimi hadislerde geçen “قَطَعَ اللَّهُ يَدَكَ”، “لَا أَشْبِعُ اللَّهُ بَطْنَكَ”، “عَقَرَى حَلْقَى”، “تَرَبَّتْ يَمِينُكَ”، ve “لَا كَبْرَ سَنِكَ” gibi sözlerini zikretmek mümkündür.

Konuya ilişkin değerlendirme yapan âlimlerin, bu türden olumsuz sözlerin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olduğunu kabul etmekle birlikte onların çok nadir gerçekleştiğini ve onun (s.a.v.) çokça olumsuz söz söyleyen (مُتَفَحِّشٌ ve فَاحِشٌ), çokça sövüp küfreden (سَبَّابٌ ve شَتَمٌ), çokça lanet eden (لَعَانٌ)⁶⁰ ve kendisi için intikam alan (مُنْتَقِمٌ)⁶¹ biri olmadığını vurguladıkları ve onları Rasûlullah'ın (s.a.v.) Kur'ân'daki vafına ve genel manada sîretine uygun düşecek şekilde yorumlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda en çok dillendirilen görüşün, ilk olarak Mâzerî (öl. 536/1141) tarafından dile getirilen ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) beddua ve lanet türünden sözlerinin “kasıtsızca sarf edildiğini” ifade eden görüş olduğu söylenebilir. Mâzerî, lanet ve olumsuz sözlerin bazen kasıtsız olarak gerçekleşebileceğini, bu türden sözlerin Allah'tan icabet etmesi istenen sözler olmadığını ve benzer içerikteki hadislerde de böyle bir yöntemin izlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶² Sonraki dönemlerde başka âlimler de birbirine yakın

59 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/72-3; Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/196-7. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/172.

60 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/71-2; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/197; Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 16/152; Ebü't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 12/271; Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, *et-Tenkîl bi-mâ fi Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî - Zühre eş-Şâvîş vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986), 1/239.

61 Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 16/152. Ayrıca bk. İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 8/13; Ahmed b. Abdurrahmân es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî li-tertibî Müsnedi'l-İmâm Ahmed bin Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 19/327-8; Musa Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim* (Kahire - Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2002), 10/85-6.

62 Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/297. Ayrıca bk. Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/71; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 11/172; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 10/434.

ifadelerle Mâzerî'ye benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sarf ettiği "لا أشبع الله بطنك", "عقرى حلقى", "تربت يمينك" ve "لا كبر سنك" gibi sözler, Arapların adetinde çoğunlukla cari olduğu gibi, muhatap aleyhine gerçekleşmesi kastedilmeksizin teyit amacıyla sözlerin sonuna eklenen sözler kabilindedir.⁶³ Bununla birlikte Rasûlullah (s.a.v.), bu sözlerin kabul edilmesinden sakındığı için Rabbiyle ahitleşmek suretiyle o kişinin lehine olacak şekilde arınma ve yakınlık vesilesi kılınmalarını Allah'tan talep etmiştir.⁶⁴ Mezkûr âlimlerden Kurtubî, bu şekildeki açıklamanın, müşkil durumu ortadan kaldırdığını düşünmektedir.⁶⁵

Görüldüğü gibi konuya dair görüş belirten âlimler, Rasûlullah'tan (s.a.v.) sadır olan beddua ve lanet gibi olumsuz sözlerin, muhatapta gerçekleşmesi Allah'tan talep edilmeyen ve Arapların adetinde olduğu gibi kelama eklenen sözler olabileceğini vurgulamışlardır. Başka bir deyişle Rasûlullah (s.a.v.), bu sözleri, gerçekleşmesini Allah'tan talep ederek değil de Arapların yaptığı gibi yalnızca kelamını teyit kabilinden ifade etmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir beşer ve Arap toplumunun bir ferdi olduğu ve sarf ettiği sözlerinin -hadiste ifade edildiği üzere- müstahak olmayanların lehine dönüştürülmesini Allah'tan talep ettiği dikkate alındığında, bu şekildeki çözüm önerisinin makul olduğunu söylemek mümkündür.

2.3. MÜSTAHAK OLMAYANA YÖNELİK OLUMSUZ SÖZ VE FİLLER

Mevzubahis hadisle ilgili olarak ele alınan hususlardan bir diğeri de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) "müstahak olmayan" a yönelik olumsuz söz ve fiillerin sadır olup olmadığı hususudur. Kanaatimizce âlimleri böyle bir çabaya yönelten temel saik, Kur'ân'da yüce ahlâklı⁶⁶, üsve-i hasene⁶⁷ ve âlemlere rahmet olarak⁶⁸ takdim edilen Rasûlullah'tan (s.a.v.) özellikle müstahak olmayana yönelik olumsuz söz ve fiillerin sadır olmasını pek de mümkün görmemeleridir.

Müstahak olmayana olumsuz sözler sarf etme meselesinde, Enes b. Mâlik'in iki târikinde "ليس لها بأهل"⁶⁹, Selmân-ı Fârisî⁷⁰ ve Ebû Hüreyre'nin⁷¹ bazı târiklerinde ise "في غير كنهه" şeklindeki ibarelere başvurulduğu görülmektedir. Örneğin Nevevî, *Sahîh-Müslim*'deki ilgili bâbın hadislerini şerh ederken "ليس لها بأهل" ibaresini içermesi nedeniyle Enes b. Mâlik târikinin, kendinden önceki mutlak târikleri açıkladığını söylemiştir. Zira bu ibare, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) olumsuz sözlerinin ancak ona müstahak olunması halinde karşılık bulacağı aksi takdirde muhatap için rahmet, keffâret ve arınmaya dönüşeceğini göstermektedir.⁷²

Hadisin yukarıda zikredilen târiklerinde "ليس لها بأهل" ve "في غير كنهه" ibareleriyle ifade edilen "müstahak olmama" durumunun mahiyeti üzerinde de durulduğu görülmektedir. İlk olarak Mâzerî, ardından Kâdî İyâz, Nevevî ve Aliyyü'l-kârî'nin benzer ifadelerle yaptıkları değerlendirmeye göre "müstahak olmama" durumu, zahire değil bâtına göre bir durum olup yalnızca Allah tarafından bilinebilmektedir. İşlerin

63 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/71-2; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/196-7; Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/585; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 16/152; İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 185-186; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Yâsir Kemâl - Ahmed Süleyman vd. (Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2016), 2/361-2, 18/169-70; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/186; İbn Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzî't-tâlib* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 3/102. Ayrıca bk. Nurullah Agitoğlu, "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/23 (2019), 17-28.

64 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/71-2; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/196-7; İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 186; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/102.

65 Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/585.

66 "Sen elbette üstün bir ahlâka sahıpsin." Kalem 68/4.

67 "İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar; Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklilik vardır." Ahzâb 33/21.

68 "Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." Enbiyâ 21/107.

69 Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Birr" 95 (2603); Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/76 (No: 6422).

70 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/281 (No: 30165); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 39/126-7 (No: 23721); Bezzâr, *el-Müsne'd*, 6/496 (No: 2532).

71 İbn Râhûye, *el-Müsne'd*, 1/275 (No: 247); Bezzâr, *el-Müsne'd*, 17/185 (No: 9815).

72 Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 16/151-2.

özüyle ilgilenen Allah'ın aksine zahire göre hükmetmekle memur kılınan Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisine görünen şer'î bir karineye dayanarak hakikatte müstahak olmayan birine olumsuz söz ve fiilde bulunabilmiştir.⁷³ Başka bir deyişle Allah'a göre ve hakikatte müstahak olmadığını bile bile birine olumsuz söz ve fiilde bulunmuş değildir.

İbnü'l-Mukri el-Yemenî (öl. 837/1433) de zahire göre hükmetmekle görevli olan Rasûlullah'ın (s.a.v.), şer'î bir emareyle hakikatte müstahak olmayan bir kişiye beddua edebildiğini ancak bu bedduasının -hadiste ifade edildiği üzere- kurbete dönüşebilmesi için o kişinin bedduaya müstahak olmaması gerektiğini söylemiştir. Böylece hakikatte müstahak olmadığını bildiği halde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) olumsuz söz ve fiilin sadır olmayacağı noktasında sözü edilen âlimlerle benzer bir değerlendirme yapmış olmaktadır.⁷⁴

Müstahak olmayan birine yönelik olumsuz söz ve fiilin büyük günah olduğunu ve peygamberlerin bu tür günahlardan masum olduklarını belirten Kurtubî (öl. 656/1258), Rasûlullah'tan (s.a.v.) sadır olan bu türden söz ve fiillerin âlimlere anlaşılabilir geldiğini ve bunu çözmek için çeşitli cevaplar vermeye çalıştıklarını dile getirmiştir. En açıklayıcı olduğunu söylediği cevaba göre kendi nefsi için öfkelenip intikam almayan Rasûlullah (s.a.v.), yalnızca şeriata aykırı davranışlar sergilendiğinde öfkelenebilmiş ve bu şekilde davrananları birtakım olumsuz söz ve fiiller yoluyla tedip edebilmiştir. Ne var ki ilgili kişinin tövbe etmiş olması gibi bir durum olabileceği için -hadiste geçtiği gibi- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'tan talep etmesiyle olumsuz söz ve fiiller onun lehine dönüşebilmektedir.⁷⁵ İbnü'l-Mülakkın da İbn Mes'ûd'un "Allah Rasûl'ünün lanetlediğini ben neden lanetlemeyeyim" şeklindeki sözünü içeren hadis ile sadedinde olduğumuz hadis arasında bir çelişkinin olmadığını belirttiği sırada Kurtubî'ye oldukça yakın bir yorum yapmıştır. Zira ona göre aslanan, şâri' olarak Rasûlullah'ın (s.a.v.) ancak kendince müstahak olduğunu düşündüğü kişiye lanet etmesidir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.), "müstahak olmayan" kaydıyla belki de yaptıklarından dolayı tövbe eden o kişinin hakikatteki durumunu Allah'a havale etmiş olmaktadır.⁷⁶

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olan olumsuz söz ve fiillerle ilgili olarak zikredilen muhtemel cevaplardan bir diğeri de İbnü'l-Mülakkın ve Makrîzî'nin dile getirdiği cevaptır. Buna göre beddua edilen kişi, aslında şer'î olarak bedduaya edilmeye "müstahaktır" ancak merhamet ve şefkati nedeniyle Rasûlullah (s.a.v.), dua edilmeye daha çok muhtaç olması nedeniyle asi kişiye [dolaylı olarak] dua etmek istemiştir.⁷⁷ Daha önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öfkelenme nedenlerinden birinin, ümmetine karşı beslediği şefkat ve düşkünlük olduğu ifade edilmişti ki bu iki yaklaşım birbiriyle bağdaşmaktadır.

Son olarak Tûribiştî'nin (öl. 661/1263), Rasûlullah'ın (s.a.v.) merkebinin damgalanmış olan kişiye lanet ettiğini haber veren hadisle Müslümanın lanetlenmesini yasaklayan hadisleri uzlaştırmaya çalıştığı sırada zikrettiği ihtimaller sıralanabilir. Buna göre hayvana damga vuran kişi, ya gayr-ı müslim veya münafıktı ve onun bu durumu Rasûlullah'a (s.a.v.) bildirilmesine rağmen söz konusu fiili yasaklama konusunda daha etkili olmak için bunu tasrih etmemiştir. Ya da bu, beddua türünden bir şey değil de aksine o kişiyle ilgili gaipten haber verme türünden bir şeydir. Ya da o kişi, hayvanların damgalanmasına dair yasağı bildiği halde bunu hafife aldığı için bunu hakketmiştir. Yahut da Rasûlullah (s.a.v.) bu fiili yapana öfkelenmiş ve başkasının da bundan vazgeçmesi için onun bu fiilini lanetle karşılaşmıştır.⁷⁸ Görüldüğü gibi Tûribiştî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) lanet etmesiyle ilgili neredeyse akla gelebilecek tüm ihtimalleri zikretmiştir.

73 Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/296; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/196; Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 16/152; İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/165-6; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/186; Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu 'ş-Şifâ'*, thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/285-6.

74 Ebû Muhammed İsmâil b. Ebî Bekr İbnü'l-Mukri el-Yemenî, *Ravzu't-tâlib ve Nihâyetü matlabi'r-râğib*, thk. Halef Müfdî el-Mutlak (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013), 2/133. Ayrıca bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/102.

75 Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/584-5. Ayrıca bk. İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrih*, 8/13-4; İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 18/171; Muhammed el-Emin b. Abdillâh el-Hereri, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fi şerhi Sahihi Müslim bin el-Haccâc* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc – Dâru Tavkî'n-Necât, 2009), 24/395-7.

76 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 23/371-2.

77 İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/165-6; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/186.

78 Şehâbeddin Fazlullah b. Hasan et-Tûribiştî, *el-Müeyesser fi şerhi Mesâbihi's-sünne*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke: Mek-tebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2008), 3/937.

Rasûlullah (s.a.v.) üzerinde izar ve ridâ olduğu halde odama girdi ve ellerini kaldırıp şöyle dua etti: “Allah’ım, ben yalnızca bir beşerim. Senin kullarından hangisine öfkeleniysem ve eziyet ettiysem ondan dolayı beni cezalandırma.”⁸⁴

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Rabbiyle bu şekilde ahitleşmesi ve O’na dua etmesinin, bir beşer olarak zahire göre hükmetmiş olmasının yanı sıra ümmetine olan düşkünlüğünden ileri geldiği kanaatindeyiz. Zira Kur’an’da Rasûlullah’ın (s.a.v.), müminlere çok düşkün, onlara karşı şefkat ve merhamet dolu ve onların sıkıntıya uğramasının kendisine ağır geleceği ifade edilmiştir.⁸⁵ Nevevî göre de bu hadis, Rasûlullah’ın (s.a.v.) ümmetine olan şefkatini, onların maslahat ve menfaatlerini gözettiğini göstermektedir.⁸⁶ İbnü’l-İrâkî de neredeyse aynı değerlendirmeyi muhtasar şekilde ifade etmiştir.⁸⁷ İbn Hacer ise hadisin, Rasûlullah’ın (s.a.v.) ümmetine olan şefkatinin mükemmelliğini, ahlâkının güzelliğini ve zatının yüceliğini gösterdiğini dilegetirmiştir.⁸⁸

Hadisin ifade ettiği bu durumun, yalnızca müstahak olmayan Müslümanları ilgilendirdiği özellikle belirtilmelidir. Nitekim Nevevî, “müstahak olmayan” kaydını içeren Enes b. Mâlik tarîkinin, Rasûlullah’ın (s.a.v.) bu ahitleşme ve duasının ancak bu vasıftakiler için geçerli olduğunu göstermesi nedeniyle diğer mutlak tarîkleri tavih ettiğini söylemiştir.⁸⁹ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu şekilde müstahak olmayan Müslümanlar lehine Allah’la ahitleşmesinin, olumsuz söz ve fiiline maruz kalan kişilerin batındaki durumlarıyla ilgili bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Zira söz konusu kişiler, belki de tövbe etmiş veya Allah tarafından bağışlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah’la ahitleşmesinin, Kurtubî’nin de belirttiği gibi, hiçbir Müslümanın hakkının kendisine geçmesini istememesiyle ilgili olduğu söylenebilir.⁹⁰ Benzer şekilde Tîbî (öl. 743/1343) ve Aliyyü’l-kârî (öl. 1014/1598) de onun (s.a.v.), “Ben yalnızca bir beşerim” demek suretiyle öfke sırasında kendisinden nadiren sadır olan söz ve fiillerinden dolayı mazeretini beyan ettiğini söylemişlerdir.⁹¹

Tam da burada hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz Râfîî’nin (ö. 623/1226) yorumuna yer verilebilir. Ona göre Rasûlullah’ın (s.a.v.) dua etmek suretiyle olumsuz söz ve fiillerinin muhatap için Allah’a yakınlaşma vesilesi kılınmasını talep etmesi, hadlerin sahiplerine keffâret olmasına yakın bir şeydir.⁹² Kanaatimizce sadedinde olduğumuz hadisin, hadlerin sahiplerine keffâret olmasını haber veren hadisle⁹³ bu şekilde ilişkilendirilmesi anlamlı ve isabetli olmuştur. Zira birinde maruz kaldığı söz ve fiiller, diğerinde kendisine uygulanan had cezası, ilgili Müslümanın lehine olacak şekilde keffârete dönüşmektedir.

dolayı rivayetin sened bakımından zayıf olduğunu belirtmişlerdir. İlgili dipnotlar için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/472-3 (No: 25016), 42/158-9 (No: 25265), 296 (No: 25469), 43/64 (No: 25883), 278-9 (No: 26218), 285 (No: 26232).

84 Abdürrezzâk b. Hemâm Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A’zamî (el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut), 2/251 (No: 3248); İbn Râhûye, *el-Müsned*, 3/627 (No: 1204); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/472-3 (No: 25016), 42/158-9 (No: 25265), 296 (No: 25469), 43/64 (No: 25883), 278-9 (No: 26218), 285 (No: 26232) Tercümede İbn Râhûye’nin *el-Müsned*’indeki tarik esas alınmıştır.

85 Tevbe 9/128.

86 Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 16/151-2. Ayrıca bk. Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü’l-hudâ*, 10/434; Sââtî, *el-Fethu’r-rabbânî*, 19/327-8; Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/85.

87 İbnü’l-İrâkî, *Tarhu’l-tesrîb*, 8/14.

88 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 11/172.

89 Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 16/151-2. Ayrıca bk. Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü’l-hudâ*, 10/434; Sââtî, *el-Fethu’r-rabbânî*, 19/327-8; Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/85.

90 Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/583-4.

91 Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Kâşif’an hakâiki’s-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 5/1705; Ebû’l-Hasen Ali b. Sultân Aliyyü’l-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtu’l-mesâbih*, thk. Cemâl İtânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 5/114-5.

92 Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî, *el-‘Aziz şerhu’l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu’avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 7/449. Ayrıca bk. İbnü’l-Mülakkın, *Ğâyetü’s-sül*, 1/164; Makrîzî, *İmtâ’u’l-esmâ’*, 10/186.

93 Hadisin *Sahîhayn*’daki tarîkleri için bk. Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “İmân” 11 (No: 18), “Menâkıbü’l-ensâr” 43 (No: 3892), “Tefsîr” 3 (No: 4894) (Mümtehine), “Hudûd” 14 (No: 6801), “Ahkâm” 49 (No: 7213); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Hudûd” 41-44 (1709).

2.5. HADİSİN HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.V.) HASÂİSİYLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Mevzubahis hadisin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hasâisiyle ilişkili olarak da ele alındığı görülmektedir. Hadisle hasâis arasında bir bakıma zorunlu olarak kurulan bu ilişkiye geçmeden önce meselenin daha anlaşılır olması adına bazı hususlara değinilmesi faydalı olacaktır. Öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hangi eylemlerden dolayı ve kimlere beddua ve lanet türünden olumsuz sözler sarf ettiğinin ortaya konması gerekmektedir. Takdir edileceği üzere bu eylem ve kişilerin tespiti başlı başına bir konudur. Bu nedenle fikir vermesi için yalnızca mevzubahis hadisin açıklanması sırasında verilen bilgilere işaret etmekle yetineceğiz. Bu anlamda Rasûlullah'ın (s.a.v.) Tebuk gazvesi sırasında yasakladığı halde erkenden pınardan su içen iki kişiye⁹⁴, kendisine emrettiği halde kurbanlık devesine binmeyen kişiye⁹⁵, ihtilam olmaları halinde kadınların da erkekler gibi gusledeceğine şaşırın Hz. Âişe'ye⁹⁶ ve kendisini öfkeleniren iki kişiye⁹⁷ olumsuz söz (sebb) söylediği; riba (faiz) yiyene, yedirene, onu yazana ve onun iki şahidine, babasından başkasına kendini nispet edenle mevlasından başkasını iddia edene, kadınlara benzemeye çalışan erkeklerle erkeklere benzemeye çalışan kadınlara, arazi sınırlarını değiştirene, Allah'ın kaderini yalanlayana, Allah dostlarını zelil kılmak için ceberut olana, saç eken ve ektirene, tasvir yapana, hırsıza, içki içene⁹⁸, dövme yapan ve yaptıran, kaşlarını incelten ve güzellik için dişlerini törpüleyip Allah'ın yarattığı şekli değiştiren kadınlara⁹⁹, merkebinin damgalayan kişiye¹⁰⁰, Peygamberlerinin mezarını mescid edinen Ehl-i kitâba¹⁰¹ ve gölgelik yerler, yollar ve durgun sularda def-i hacet yapanlara¹⁰² lanet ettiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce olumsuz söz ve laneti mucip bu durumların en dikkat çekici yanı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kişiliğiyle değil sakınılması gereken şeylerden sakınılmaması veya emredilen şeylerin yapılmaması ile ilgili olmalarıdır. Bu da Rasûlullah'ın (s.a.v.) kişisel hırsı nedeniyle intikam alan (müntekim) biri olmadığını tam aksine Allah'ın sınırlarının aşılması halinde öfkelenip olumsuz söz ve lanete başvurduğunu göstermektedir.

Değinilmesi gereken bir diğer husus da kimlere beddua ve lanet edilebileceği ve bunu kimlerin yapabileceği hususudur. Bu hususta Kurtubî (öl. 656/1258), kafirlere beddua ve lanet etmenin cevazında ihtilaf bulunmadığını; günahkârlara (ehlü'l-me'âsi) beddua etmenin bazılarınca caiz, bazılarınca da yasak kabul edildiğini söylemiştir.¹⁰³ Bu bilgiye yer veren İbnü'l-İrâkî (öl. 826/1423) ise kim olduğu belirtilmeksizin günahkârlara beddua ve lanet etmenin cevazında ihtilaf olmadığını; belirli kişiye yapılan gelince, bunun birçok hadiste vuku bulduğunu söylemiş ancak belirli kişiye lanet ve beddua etmenin yalnızca Rasûlullah'a (s.a.v.) caiz olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁴ Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), kafirlerin aksine içki içme, faiz yeme ve zulmetme gibi günahları açıktan işlemesi hariç Müslümana lanet etmenin caiz olmadığını; böyle birine tövbe etmesinden evvel lanet etmenin caiz olduğunu ve gereken kişiye had uygulanacağını söylemiş ancak caiz olmamasının tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Görüldüğü gibi kafirlerin aksine günahkâr Müslümanlara beddua ve lanet etme konusunda ihtilaf edilmiş; belirsiz kişilere ve içki içme, faiz yeme ve

94 Ebü'l-Mutarriif Abdurrahmân b. Mervân el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2008), 1/191; Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef el-Bâcî, *Kitâbü'l-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1332), 1/255-6; Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/56; Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 23/27.

95 Muhammed b. Abdillâh Ebü Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/140-1.

96 Ebü Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 1/189; İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2/361-2; İbn Muhammed Muhammed Muhtâr eş-Şinkîti, *Şürûku envâri'l-mineni'l-kübra'l-ilâhiyye bi-keşfi esrâri's-Süneni's-suğra'n-Nesâiyye* (Riyad: Metâbi'u'l-Humeydî, 1425), 3/578.

97 Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/583-4.

98 Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/74-5; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr* (Riyad: Mektebetü'l-İlmîmi's-Şâfi'î, 1988), 1/225. Lanetlenen kişi ve fiillere dair rivayetler için bk. Arent Jean Wensinck vd., *el-Mu'cemü'l-müfhehres li-elfâzi'l-hadisi'n-nebevî* (Leiden: Brill, 1967), 6/122-9 (le'ane maddesi).

99 Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/445-6; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 23/371-2; Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 21/502-3.

100 Tûribişti, *el-Müeyesser*, 3/937.

101 İbn Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-'allâm bi-şerhi'l-İ'lâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 179.

102 Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 1/137.

103 Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/304. Ayrıca bk. İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 2/291.

104 İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 2/291-2.

105 Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-'allâm*, 179.

zulmetme gibi günahları açıktan işleyenlere beddua ve lanet etmenin caiz olduğu, Rasûlullah (s.a.v.) hari-cindeki kişilerin ise belirli kişilere beddua ve lanetinin caiz olmadığı söylenmiştir.

Bu girizgâhtan sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı Müslümanlara yönelik olumsuz söz (ve fiil)lerin sadır olmasının hasâisten sayılmasına geçilebilir. Tarihi süreç içerisinde belirli bir Müslümana beddua ve lanet türünden sözler sarf etmenin, birçok âlim tarafından yalnızca Rasûlullah'a (s.a.v.) has bir durum ola-rak görüldüğü anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla “gerekli bir sebep olmaksızın beddua ve lanet etmenin yalnızca Rasûlullah'a (s.a.v.) caiz olduğu” şeklindeki görüş, ilk olarak İbnü'l-Kâs'a nispet edilmiştir.¹⁰⁶ Yine Kudâî (öl. 454/1062)¹⁰⁷, Beyhakî (öl. 458/1066)¹⁰⁸ ve Cüveynî'nin (öl. 478/1085)¹⁰⁹ de bu görüşte olduğu söylenmiştir. Bunlardan İbnü'l-Kâs, Beyhakî ve Kudâî'nin elimizde mevcut eserlerinde bu görüşlerine rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Cüveynî'ye gelince, o, bir eserinde bu cevazın hasâis-ten biri olduğunu aktarmışsa da bu görüşün âlimlerin ittifakıyla hata olduğunu belirttiği de görülmektedir.¹¹⁰ Cüveynî'nin atıfta bulunduğu âlimler, muhtemelen bu görüşün/cevazın “mutlak” olarak ifade edilmesi ne-deniyile hatalı olduğunu düşünmüşlerdir. İbnü'l-Mülakkın ve Makrîzî'nin, İbnü'l-Kâs'ın dışındaki âlimlerin bu görüşü/cevazı uzak bir ihtimal gördüklerini söylemiş olmaları bu durumla ilgili olsa gerektir.¹¹¹ Bu ne-denle Makrîzî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hasâisinden olan şeyin, “gerçekte müstahak olmayan” birine olumsuz söz söylediğinde Allah'ın, o olumsuz sözü ilgili kişi için keffâret kılması şeklinde olduğunu söylemiştir.¹¹² Bu şekilde bir tartışmanın, temelde “gerekli bir sebep olmaksızın” şeklindeki ibareden neşet ettiği kana-atindeyiz. Zira bu ibare, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) keyfi olarak istediği kişiye beddua ve lanet edebileceği anlamına da gelebilmektedir ki bu, onun (s.a.v.) Kur'ân'daki vasıflarına ve sîretine uygun düşmemektedir.

Bazısı hasâise dair olan kaynaklara bakıldığında, hicri 6. ama özellikle 7. asır itibariyle bu düşüncenin yerleşmeye başladığını görmek mümkündür. Zira bu tarihten itibaren Kâdî İyâz (öl. 544/1149)¹¹³, İbn Asâkir (öl. 571/1176)¹¹⁴, İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201)¹¹⁵, Râfîî (öl. 623/1226)¹¹⁶, Tûribişti (öl. 661/1263)¹¹⁷, İbn Kesîr (öl. 774/1373)¹¹⁸, İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401)¹¹⁹, Zeynüddin İrâkî (öl. 806/1404)¹²⁰, oğlu İbnü'l-İrâkî (öl. 826/1423)¹²¹, İbnü'l-Mukri el-Yemenî (öl. 837/1433)¹²², Makrîzî (öl. 845/1442)¹²³, Molla Gürânî (öl.

106 İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/163; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/184; Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîsiyye, ts.), 3/296; Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/371; Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/434; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.), 164; Salih Ahmed eş-Şâmî, *min me'îni'l-hasâisi'n-Nebeviyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000), 143.

107 İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/166-7; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/186.

108 Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/434.

109 Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, 3/296; Süyûtî, *el-Hâvî*, 1/371; Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/434; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 164.

110 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdül-lazîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 12/21.

111 İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/163-4; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/184. Ayrıca bk. Şâmî, *min me'îni'l-hasâisi'n-Nebeviyye*, 144.

112 Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/184.

113 Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/95-195.

114 Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 4/90.

115 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Riyad: Mü-essesetü's-Sa'îdiyye, ts.), 2/102-3.

116 Râfîî, *el-Azîz*, 7/449. Ayrıca bk. İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/164.

117 Tûribişti, *el-Müeyesser*, 3/937.

118 Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Fusûl fî sîreti'r-Resûl*, thk. Muhammed İdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû (Dimaşk - Medine: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân - Mektebetü Dâri't-Türâs, 1403), 337.

119 İbnü'l-Mülakkın, *Ğâyetü's-sûl*, 1/163-4.

120 Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/137.

121 İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 2/291-2.

122 İbnü'l-Mukri el-Yemenî, *Ravzu't-tâlib*, 2/133.

123 Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 10/184.

893/1488)¹²⁴, Süyûtî (öl. 911/1505)¹²⁵, Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520)¹²⁶, Şâmî (öl. 942/1536)¹²⁷, İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567)¹²⁸, Münâvî (öl. 1031/1622)¹²⁹, Lâşîn (öl. 1430/2009)¹³⁰ ve Sâlih Ahmed eş-Şâmî'nin¹³¹ sarîh veya dolaylı şekilde bu cevazı hasâis cümlesinden saydığı ve en önemlisi çoğunun mevzubahis hadisi buna delil olarak gösterdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki bunlardan İbnü'l-Kâs, Cüveynî ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066) bu görüşte olduğunu belirten Şâmî, bu konuda başka görüşte olanlara iltifat edilmeyeceğini de eklemiştir.¹³²

Kanaatimizce sözü edilen cevazın bu şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hasâisinden sayılması, sayanlar açısından zorunlu ve doğal bir çıkarım olmaktadır. Çünkü hem bir kısmına işaret edilen hadislerin de bildirildiği gibi Rasûlullah'ın (s.a.v.) nadir de olsa beddua ve lanet ettiği bilinmekte hem de sadedinde olduğumuz hadis, sıhhat şartlarını taşımakta ve nihai noktada olumsuz sözlere muhatap olan kişinin lehine bir durumu haber vermektedir. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde, "zahire göre" hareket ederek "batına göre" müstahak olmayan kişiye olumsuz sözler sarf etmiş olmanın Rasûlullah'a (s.a.v.) özgü bir durum olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Hz. Peygamber (s.a.v.) ile diğer tüm insanlar arasındaki temel fark, onun (s.a.v.) Allah'tan ahit almış olmasıdır. Zira zahire göre hükmedip davranmak noktasında Rasûlullah (s.a.v.) ile diğer insanlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında hasâisten sayılması gereken asıl hususun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilgili kişiler adına Allah'a niyazda bulunup "ahit" alması olduğu kanaatindeyiz.

2.6. BAZI AYET VE HADİSLERİN ANLAŞILMASINDA HADİSLE İSTİŞHÂD EDİLMESİ

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sarf ettiği beddua ve lanet türünden olumsuz sözlerini içeren bazı hadislerin anlaşılmasında mevzubahis hadisle istişhâd edildiği ve üç ayetin tefsiri sırasında da ona işaret edildiği görülmektedir. Hadisle istişhâda başvurulmuş rivayetlerden olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.v.) Tebuk gazvesi sırasında yasakladığı halde erkenden pınardan su içen iki kişiye¹³³, ihtilam olmaları halinde kadınların da erkekler gibi gusledeceğine şaşırarak Hz. Âişe'ye¹³⁴, kendisine emrettiği halde kurbanlık devesine binmeyen kişiye¹³⁵ ve kendisini öfkeliendiren iki kişiye¹³⁶ olumsuz söz (sebb) söylediği; dövme yapan ve yaptırana, kaşlarını incelten ve güzellik için dişlerini törpüleyip Allah'ın yarattığı şekli değiştiren kadınlara¹³⁷; kadınlara benzemeye çalışan erkeklerle erkeklere benzemeye çalışan kadınlara¹³⁸, merkebinin damgalayan kişiye¹³⁹, Peygamberlerinin mezarını mescid edinen Ehl-i kitâba¹⁴⁰ ve gölgelik yerler, yollar ve durgun sularda def-i hacet yapanlara¹⁴¹ lanet okuduğunu haber veren rivayetleri zikretmek mümkündür.

Bu rivayetlerin şerhlerinde genel anlamda Rasûlullah'ın (s.a.v.) ancak zahiren müstahak gördüğü kişilere beddua ve lanet türünden olumsuz sözler sarf ettiği¹⁴², olumsuz sözleri gerektiren fiillerden sakındırma

124 Şemseddin Ahmed b. İsmâil Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Ahmet İzzü İnâyet (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 9/357.

125 Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, 3/296; Süyûtî, *el-Hâvî*, 1/371.

126 Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/102.

127 Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/434.

128 İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 164.

129 Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/137.

130 Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 10/82.

131 Şâmî, *min me'îni'l-hasâisi'n-Nebeviyye*, 143-146.

132 Şâmî es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/434.

133 Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/191; Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/255-6; Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/56; Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 23/27.

134 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 1/189; İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2/361-2; Muhammed Muhtâr eş-Şinkîti, *Şürûku envâri'l-mineni'l-kübra'l-ilâhiyye*, 3/578.

135 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 4/140-1.

136 Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/583-4.

137 Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/445-6; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, 23/371-2; Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 21/502-3.

138 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî*, 9/357.

139 Tûribişti, *el-Müeyesser*, 3/937.

140 Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-'allâm*, 179.

141 Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/137.

142 Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/445-6; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, 23/371-2; Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 21/502-3.

amacıyla lanete başvurduğu¹⁴³, Müslüman hakkının kendisine bulaşmaması için Allah'tan ahit aldığı¹⁴⁴, bu ahdinin olmaması halinde ilgili kişinin helak olacağı¹⁴⁵ ve lanetleme konusunda diğer insanlardan farklı olduğu¹⁴⁶; sarf ettiği bu olumsuz sözlerin ise Müslümana yönelik olmaları¹⁴⁷ ve muhatabın müstahak olmaması¹⁴⁸ halinde yerlerini bulmayıp rahmet, arınma ve ecre dönüşecekleri, öfkeli haldeyken ve kasıtsız oldukları için muhataba zarar vermeyecekleri¹⁴⁹ gibi yorumlar yapılmıştır. Bu şerhlerdeki dikkate en şayan husus, şârihlerin söz konusu hadisleri anlama ve yorumlama noktasında mevzubahis hadise başvurmuş olmalarıdır. Bu da kanaatimizce mevzubahis hadisi “asıl/delil/kıstas” olarak kabul ettikleri anlamına gelmektedir.

Öte yandan bazı tefsirciler tarafından insanın aceleci olduğu için hayra dua eder gibi şerre de dua ettiğini ifade eden Yûnus 10/11¹⁵⁰ ve İsrâ 17/11¹⁵¹ ayetleri ile Rasûlullah'ın (s.a.v.) âlemlere rahmet olarak gönderildiğini belirten Enbiyâ 21/107¹⁵² ayetin tefsiri sırasında bu hadise yer vermişlerdir. İlk iki ayetin tefsirinde bir beşer olduğunu hesaba katarak bir bakıma Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de öfkelenip olumsuz sözler sergileyebildiğini ifade etmek istemişlerdir.¹⁵³ Üçüncü ayetin tefsirinde ise âlemlere rahmet olarak gönderilmesini göz önünde bulundurdıkları Rasûlullah'ın (s.a.v.), öfkelenip olumsuz sözler söylemiş olmasına rağmen merhameti gereği sarf ettiği sözlerinin muhataplar lehine çevrilmesini Allah'tan talep ettiğine vurgu yapmaya çalışmışlardır.¹⁵⁴

2.7. HADİSİN MUÂVİYE B. EBÎ SÜFYÂN'LA İLİŞKİLENDİRİLMESİ

İçerisinde herhangi bir şahıstan söz edilmemesine rağmen mevzubahis hadis, özellikle Muâviye b. Ebî Süfyân ile ilişkilendirilmiştir. Bunun temel nedeni, Müslim'in, bu hadisin bazı tarîklerinin akabinde Muâviye'yle ilgili İbn Abbâs hadisine yer vermiş olmasıdır. Zira Müslim, Muâviye'yle ilgili bu hadisin iki tarîkini, “Peygamber (s.a.v.) bir kimseye hak etmediği halde lanet eder veya söver yahut beddua ederse, bunun o kimse için arınma, ecir ve rahmet olacağı bâbı” şeklindeki bâbda ve orada yer alan 2'si Hz. Âişe'den, 7'si Ebû Hüreyre'den, 4'ü Câbir b. Abdillâh'tan, 1'i Enes b. Mâlik'ten olan 14 tarîkin¹⁵⁵ hemen akabinde tahrîc etmiştir.¹⁵⁶ Bu da hadisin bir şekilde Muâviye'yle ilişkili olarak ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Müslim'in tahrîc ettiği söz konusu İbn Abbâs şöyle demiştir:

143 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî*, 9/357.

144 Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/583-4.

145 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 4/140-1.

146 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî*, 9/357.

147 Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/191; Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/255-6; Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/56; Hererî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 23/27.

148 Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî*, 9/357; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-'allâm*, 179.

149 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 1/189; İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2/361-2; Muhammed Muhtâr eş-Sinkîti, *Şürûku envâri'l-mineni'l-kübra'l-ilâhiyye*, 3/578.

150 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/369; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlümü't-tenzil)*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Osman Cum'a Zamîriyye vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1412), 4/123-4; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil)*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/430-1; Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi revâbi'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), 12/150.

151 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 3/223; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 10/226-7.

152 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 22/231; Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 13/621; Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi'tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 10/405-6.

153 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/369, 3/223; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, 4/123-4; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/226-7; Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, 2/430-1; Hererî, *hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân*, 12/150.

154 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/231; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 13/621; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 10/405-6.

155 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 88 (2600), 88, 89 (2601, 2602), 89, 90 (2601), 90 (iki tarîk), 91 (2601), 92 (2601), 93 (2601), 94 (2602), 94, 95 (2603).

156 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 96 (2604), 97 (2604).

“Çocuklarla beraber oynuyordum. Derken Rasûlullah (s.a.v.) geldi. Ben hemen bir kapının arkasına gizlendim. O da gelerek avucuyla omuzlarımın arasına bir dokundu ve ‘Git bana Muâviye’yi çağır!’ dedi. Ben derhal [gidip] geldim ve ‘O yemek yiyor!’ dedim. Sonra bana tekrar ‘Git bana Muâviye’yi çağır!’ dedi. Hemen [gidip] geldim ve ‘O yemek yiyor!’ dedim. Bunun üzerine ‘Allah onun karnını doyurmasın!’ buyurdu.”¹⁵⁷

Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148), âlimlerimiz diyerek tavsif ettiği kişilerin, Tirmizî’nin eserinde yer alan ve ilk deniz seferi olan Kıbrıs seferiyle ilgili olan hadisin, Muâviye’nin faziletine dair en kullanışlı hadis olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Çünkü deniz yolculuğuna ilk çıkanlar onunla birlikteydi. Devamında ise Muâviye’nin bu deniz yolculuğundan sonra fitneye karıştığı için Buhârî’nin bu hadisi onun faziletinden saymadığını söylemiştir. Tam bu noktada Müslim’in *es-Sahîh*’inde, sadedinde olduğumuz hadisin tarîklerinden sonra İbn Abbâs hadisine yer vermek suretiyle bir bakıma hadisi, Muâviye’nin bir faziletine delil olarak saydığını ima etmiştir.¹⁵⁸

İbn Hübeyre (öl. 560/1165), Müslim’in, Muâviye’yle ilgili İbn Abbâs hadisini Rasûlullah’ın (s.a.v.) olumsuz söz söylediği (sebb) kişilere duasını içeren hadislerin devamında tahrir etmekle onu Muâviye’nin fazileti saydığını söylemiştir. Devamında ise İbn Abbâs hadisinde Rasûlullah’tan (s.a.v.) sadır olan bu şeyin fazilet amaçlı ortaya çıkmadığını ancak onun (s.a.v.) olumsuz söz söylediği, azarladığı veya vurduğu kişiler için bir talebinin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Yine Muâviye’nin bu hadisteki faziletinin, Rasûlullah’ın (s.a.v.) [ısrarla] onun çağrılmasını istemek suretiyle onu diğerlerinden ayrı tuttuğunu, bunun da onun (s.a.v.) yanında özel bir konumunun olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir.¹⁵⁹

Nevevî (öl. 676/1277), Rasûlullah’ın (s.a.v.) çağırıldığı Muâviye’ye doymaması için beddua etmesiyle ilgili olarak iki cevabın verilmiş olduğunu söylemiştir. Buna göre bu beddua ya kasıtsızca söylenen ve dilde cari olan ya da gecikmesinden dolayı Muâviye’nin akıbetini ifade eden bir bedduadır. Yine o, bu hadisten Muâviye’nin beddua edilmeye müstahak olmadığını anlayan Müslim’in, söz konusu hadisi ilgili bâbın altına dercettiğini, başkasının ise hakikatte bir dua olduğu için onu Muâviye’nin menkıbesi saydığını dile getirmiştir.¹⁶⁰

İbn Kesîr (öl. 774/1373), hasâisten birinin, Rasûlullah’ın (s.a.v.) müstahak olmayan birine söylediği olumsuz sözlerinin o kişi için keffâret kılınması olduğunu belirttikten sonra mevzubahis hadisin tarîklerinden birine yer vermiştir. Ardından Müslim’in bu hadise ait tarîklerden sonra Muâviye’yle ilgili İbn Abbâs hadisini zikretmesi nedeniyle Muâviye’ye (r.a.) bir meziyetin atfedildiğini söylemiştir.¹⁶¹ Makrizî (ö. 845/1442) de kendisinden esinlendiğini ihsas ettirecek şekilde selefi İbn Kesîr’inkine oldukça benzer bir değerlendirmeyapmıştır.¹⁶²

Abdülazîz el-Mültânî (öl. 1239/1823-4), Muâviye’ye ta’n edilmemesi gerektiğine dair eserinde, ona yöneltilen birkaç ta’n noktasından birinin Müslim’in tahrir ettiği İbn Abbâs hadisinde geçen “Allah onun karnını doyurmasın!” şeklindeki tabir olduğunu söylemiştir. Bunun da Arapların adetinde cari olduğu gibi iktiza ettiği mananın kastedilmediği bir tabir olduğunu; manasının kastedilmiş olması halinde ise Allah’ın bunu, onun için rahmet ve yakınlık vesilesi (kurbet) kılacağını söylemiş ve bunu teyit amacıyla Müslim’in ilgili bâbda bu hadisi zikretmiş olmasını ileri sürmüştür.¹⁶³

Abdurrahmân ed-Dımaşkıyye de kitabını kaleme alış sebebine uygun olarak Şiîlerin, Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarından istidlal ettikleri ilgili İbn Abbâs hadisine yer vermiştir. Rasûlullah’ın (s.a.v.) Muâviye için sarf ettiği “Allah onun karnını doyurmasın!” şeklindeki sözün beddua değil aksine dua olduğunu düşünen

157 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Birr” 96 (2604), 97 (2604).

158 Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, *Ârizatü’l-ahvezî*, 7/149; Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik fî şerhi Mu-vattâi Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2007), 5/106.

159 Yahyâ b. Muhammed Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre, *el-İfsâh ‘an me‘âni’s-sihâh*, thk. Fuâd Abdülmün‘im Ahmed (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1996), 3/259-60.

160 Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 16/156. Ayrıca bk. Lâşin, *Fethu’l-mün‘im*, 10/86.

161 İbn Kesîr, *el-Fusûl*, 337.

162 Makrizî, *İmtâ‘u’l-esmâ‘*, 10/185.

163 İbn Ahmed b. el-Hâmed Abdülazîz el-Mültânî, *en-Nâhiyetü ‘an ta‘ni Emîri’l-mü‘minîn Mu‘âviye*, thk. Ahmed b. Abdülazîz et-Tüveycirî (Kuveyt: Ğirâs li’t-Tevezî ve’n-Neşr, 1422), 68-70.

yazar, mezkûr âlimler gibi Müslim'in izlediği yönteme işaret ederek hadisin Muâviye'nin faziletini ifade ettiğini ima etmiştir.¹⁶⁴

Görüldüğü gibi Müslim'in ilgili bâbda izlediği bu yol, onun, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muâviye için sarf ettiği sözünün hakikatte onun için "arınma, ecir ve rahmet" olacağını düşündüğünü ihsas ettirmiştir. Müslim'in böyle bir amaç gütmeyeceği varsayılsa dahi -görüldüğü üzere- kendisinden sonraki birçok âlimin bunu bu şekilde yorumladıkları ve kendi değerlendirmelerine dayanak kıldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, bazı modern dönem Şii yazarların dikkatini çekmiş ve hadisi eleştiri konusu haline getirmelerine zemin hazırlamıştır. Ne var ki hadisin bir şekilde Muâviye'yle ilişkilendirilmiş olması, değerlendirmelerinde mezhebî taassuplarının ön plana çıkmasına yol açmıştır. Bu nedenle kaç farklı sahâbîden geldiği ve senedlerinin durumu hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaksızın hadisin metin bakımından uydurma olduğunu iddia etmişlerdir. Çalışmanın sınırlarını aşacağından ayrıca ele alınmasında fayda gördüğümüz bu tenkitlere¹⁶⁵ burada yer verilemeyecektir.

164 Muhammed Saîd Abdurrahmân ed-Dımaşkıyye, *İstidlâlü 'ş-Şî'a bi's-sünneti'n-Nebeviyye fî mîzâni'n-nakdi'l-ilmî* (Kahire: Dâru's-Safve, 2008), 991-992.

165 Söz konusu Şii yazarların mevzubahis hadisle ilgili değerlendirmeleri için bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr el-câmi'a li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-athâr* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983), 16/390-2; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, *el-Ğadîr fî'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1366), 8/251-3; Seyyid Murtazâ el-Askerî, *Ehâdisü ümmi'l-mü'minîn 'Âişe* (Tahran: Külliyyetü Usûli'd-Dîn, 1997), 2/226-38; Muhammed Saîd Tabâtâbâi el-Hakîm, *Fî rihâbi'l-'akîde* (İran: Dâru'l-Hilâl, 2004), 3/108-9; Muhammed Ticânî es-Semâvî, *Fes'elû ehle'z-zikr* (Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1427), 389-394; Ca'fer es-Sübhânî, *el-Hadîsü'n-nebevî beyne'r-rivâye ve'd-dirâye* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419), 353-356; Ali el-Gürânî el-Âmilî, *el-İntisâr münâzarâtü 'ş-Şî'a fî şebekâtü'l-internet* (By.: Dâru's-Sîre, 2000), 3/108-10, 4/299-300; Ali el-Gürânî el-Âmilî, *Tedvînü'l-Kur'ân* (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1418), 71-73; Mervân Huleyfât, *Kırâe fî'l-mesâri'l-Emevî* (Kum: Müessesetü Dâireti Me'ârifî'l-Fıkhî'l-İslâmî, 2004), 67-73; Kays Behcet el-Attâr, *Kitâb ve 'itâb risâle meftûhe ilâ külliyyeti usûli'd-dîn Câmî'atü'l-Kâhire min Bağdâd ile'l-Kâhire* (Kum: Dâru'l-Gadîr, 2003), 234-240; Muhammed Mehdî Hasan Müsevî el-Horasân, *Mevsû'atü Abdillâh bin 'Abbâs* (Necef: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1428), 5/22-6, 167-175; Selâhaddîn el-Hüseynî, *Sebilü'l-müstabsarîn ilâ sıratü'l-müstakîm* (Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1430), 51-52.

SONUÇ

Çalışmanın konusunu teşkil eden hadis, genel anlamda “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir beşer olduğunu, her insan gibi öfkelenemediğini, kendisinden bir Müslümana yönelik kimi olumsuz söz ve fiillerin sadır olduğunu ancak bu söz ve fiillerin kıyamet gününde müstahak olmayanlar lehine rahmet, ecir, arınma ve duaya tebdîl edileceğini” haber vermektedir. Böylesi bir muhtevaya sahip bu hadisin tahrîc ve anlaşılmasına dair olan bu çalışmada, aşağıdaki netice ve kanaatlere ulaşılmıştır:

Belirlenen kaynaklarda tahrîci yapılan bu hadisin tespit edilen elli beş tarîki arasında lafız, bağlam ve tafsilat bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Ancak yedi sahâbî tarafından ve mana ile rivayet edilmesi neticesinde ortaya çıkan bu durumun, hadisin vermek istediği mana ve ana temaya ciddi bir tesiri olmamıştır. Bilakis kimi tarîklerde yer alan “ليس لها بأهل” ve “في غير كنهه” gibi ibarelerin, hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağladığı görülmüştür.

Çalışmada dikkat çeken en önemli hususlardan biri, -modern dönem Şîi kaynakların aksine- neredeyse hiçbir kaynakta hadisin söz konusu tarîklerinin gerek senedlerine gerekse de metinlerine dair herhangi bir değerlendirmenin yapılmamış olmasıdır. Tarîklerin önemli bir kısmının sened bakımından sahîh, diğerlerinin de genel manada onları takviye edici nitelikte olması buna tesir etmiş olmalıdır.

Tarihi süreçte başta şerhler olmak üzere değişik alanlara dair birçok kaynakta hadisin zikredilmiş ve -kanaatimizce- farazi olan sorular sormak suretiyle ele alınmış olması, muhtevası ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sîreti ve şahsiyeti arasında ilk bakışta bir uyumsuzluğun kabul edildiğine yorulabilir. Bununla birlikte ilgili kaynaklarda kolaycılığa kaçıp hadisi metin açısından uydurma saymak yerine makul sayılabilecek çözüm önerilerinde bulunma yolunun tercih edildiği gözlemlenmiştir. Bu şekilde bir bakıma tevil yolunun tercih edilmiş olmasının, hadise ait tarîklerin önemli bir kısmının sened bakımında sahîh olması ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) istisnai durumlarda ve nadiren de olsa olumsuz sözler sarf ettiğinin bilinmesiyle ilgili olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) öfkelenme nedeni ve bunun neticesinde bazı Müslümanlara yönelik olumsuz sözler sarf etmiş olması meselesi, hadise dair değerlendirmelerin temelini oluşturmuş ve bu konuda en çok Mâzerî’nin görüşlerine başvurulmuştur. Bu anlamda Rasûlullah’ın (s.a.v.) bir beşer olduğu, kendi nefsi için öfkelenmediği ve yaşadığı Arap kültüründen azâde olmadığı hususlarını vurgulayan değerlendirmeler yapılmıştır. Bir taraftan onun (s.a.v.) Araplarda cari olan bazı olumsuz sözleri kullandığı gerçeği görülmüşken, diğer yandan bu sözlerini hem kişisel intikam duygusuyla söylemediği hem de onların gerçekleşmesini istediği sözler olmadığı dile getirilmiştir. Böylelikle Hz. Peygamber’in (s.a.v.), ümmetine düşkün olduğu gibi ilâhî sınırların çiğnenmesine de rıza göstermeyen bir yol izlediği ihsas ettirilmiştir.

Hadisin muhtevası ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.) örnek kişiliği arasında olduğu düşünülen çelişkinin, hasâisle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa hicrî 4. asırda ve İbnü’l-Kâs tarafından dile getirilen, 6 ve 7. asırlarda ise daha da güçlenerek devam eden bu düşüncenin; Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nadiren de olsa olumsuz sözler sarf ettiğinin bilinmesi, onların müstahak olmayanların lehine dönüştürülmesi için Rabbiyle ahitleşmesi ve hadisin sened bakımından sahîh olması gibi hususların zorunlu neticesi olduğu kanaatine varılmıştır.

Hadisle ilgili olarak dikkat çeken önemli bir husus da bazı modern dönem Şîi yazarların onu uydurma olarak nitelmiş olmalarıdır. Çalışmanın sınırlarını aşacağı endişesiyle görüşlerine pek yer verilemeyen bu yazarlar, başka birtakım gerekçeleri olmakla birlikte özellikle Muâviye b. Ebî Süfyân’la ilişkilendirilmesi nedeniyle hadisi reddettikleri anlaşılmıştır. Oysa hadisin Muâviye’yle ilişkilendirilmesini, tarihi süreçte yapılan bazı değerlendirmelerde görüldüğü gibi, Müslim’in yorumundan ibaret olarak görmek ve hadisi en azından sırf bu nedenle reddetmemek daha makul olsa gerektir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir beşer, Arap toplumunun bir parçası, âlemlere rahmet ve ümmetine düşkün olması gibi hususlar dikkate alındığında, âlimlerin hadise ilişkin yaptıkları yorumların ve sundukları çözüm önerilerinin tatminkâr olduğunu ve hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağladığı söylenebilir. Bu anlamda Hz. Peygamber’i (s.a.v.) beşer üstü bir varlığa dönüştürmek yerine Kur’ân’ın da ifadesiy-

le vahiy alan bir beşer olarak görmenin ve nihai noktada -hadlerin keffârete dönüşmesinde olduğu gibi- bu türden söz ve fiillerin muhatap lehine dönüşebileceklerini göz önünde bulundurarak ondan (s.a.v.) nadiren de olsa birtakım olumsuz söz ve fiillerin sadır olabileceğini kabul etmenin, bu ve benzeri hadisleri anlayıp yorumlamayı kolaylaştıracağını düşünmekteyiz. Nitekim çalışma boyunca serdedilen değerlendirmelerde de mevzu bahis hadisin, benzer içerikteki birçok hadisin anlaşılması ve yorumlanması noktasında bir “asıl/delil/kıstas” gibi telakki edildiği anlaşılmaktadır.

Son olarak hadisin, etraflıca ve belki de modern dönem Şîî yazarların çoğunlukla mezhep taassubuyla yaptıkları eleştiriler çerçevesinde ele alınmasında fayda gördüğümüzü belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halîl es-Sa'îdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Abdurrahmân ed-Dımaşkıyye, Muhammed Saîd. *İstidlâlül-Ş-Şî'a bi's-sünneti'n-Nebeviyye fî mîzânî'n-nakdi'l-ilmî*. Kahire: Dâru's-Safve, 2008.
- Abdülazîz el-Mültânî, İbn Ahmed b. el-Hâmed. *en-Nâhiyetü 'an ta'ni Emîri'l-mü'minîn Mu'aviye*. thk. Ahmed b. Abdülazîz et-Tüveycirî. Kuveyt: Ğirâs li't-Tevzî ve'n-Neşr, 1422.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 12 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut.
- Agitoğlu, Nurullah. "Kültürel Bağlam Çerçevesinde Sözlü Kültürün Hadislere Etkisi". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/23 (2019), 17-28.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtu'l-mesâbih*. thk. Cemâl İtânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân. *Şerhu's-Şifâ'*. thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Âmilî, Ali el-Gürânî. *el-İntisâr münâzarâtü's-Şî'a fî şebekâtü'l-internet*. 9 Cilt. By.: Dâru's-Sîre, 2000.
- Âmilî, Ali el-Gürânî. *Tedvînu'l-Kur'ân*. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1418.
- Attâr, Kays Behcet. *Kitâb ve 'itâb risâle meftûhe ilâ külliyyeti usûli'd-dîn Câmî'atü'l-Kâhire min Bağdâd ile'l-Kâhire*. Kum: Dâru'l-Gadîr, 2003.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *Kitâbü'l-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1332.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlümü'l-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr - Osman Cum'a Zamîriyye vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1412.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh - Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihu's-sağîr*. thk. Muhammed İbrâhîm Zâyed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fî şerhi Muvattâi Mâlik*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *'Arizatu'l-ahvezi bi-şerhi Sahîhi'l-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû'l-Muzaffer İbn Hübeyre, Yahyâ b. Muhammed. *el-İfsâh 'an me'âni's-sihâh*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. 8 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1996.
- Emînî, Abdülhüseyn Ahmed el-. *el-Ğadîr fî'l-kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*. 11 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1366.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahmân Âl Su'ûd. 4 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl)*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Hemmâm b. Münebbih. *es-Sahîfetü's-sahîha*. thk. Ali Hasan Ali Abdülhamîd. Beyrut-Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî - Dâru Ammâr, 1987.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim bin el-Haccâc*. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkî'n-Necât, 2009.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî revâbi'ulümi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.

- Huleyfât, Mervân. *Kırâe fi'l-mesâri'l-Emevî*. Kum: Müessesetü Dâireti Me'ârifî'l-Fıkhî'l-İslâmî, 2004.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.
- Hüseyinî, Selâhaddîn el-. *Sebîlü'l-müstabsarîn ilâ sirâtu'l-müstakîm*. Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1430.
- İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kıble-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Fusûl fi sîreti'r-Resûl*. thk. Muhammed İdû'l-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû. Dımaşk - Medine: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an - Mektebetü Dâri't-Türâs, 1403.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk. *Müsnedü İshâk bin Râhûye*. thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Îmân, ts.
- İbn Reslân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Yâsir Kemâl - Ahmed Süleyman vd. 20 Cilt. Feyyum: Dâru'l-Felâh, 2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Mustafâ*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 2 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Sa'îdiyye, ts.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Ahmed b. Abdirrahîm. *Tarhu't-tesrib fi şerhi'l-Takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Mukrî el-Yemenî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ebî Bekr. *Ravzu't-tâlib ve Nihâyetü matlabi'r-râğib*. thk. Halef Müfdî el-Mutlak. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Dâru'l-Felâh. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *Ğâyetü's-sûl fi hasâ'isi'r-Resûl*. thk. Abdullâh Bahrüddîn Abdullâh. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- İsyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî. *el-Bahru'l-muhiti's-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-Îmâm Müslim bin el-Haccâc*. 45 Cilt. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436.
- Kâdi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâdi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmâil. 9 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kanâzî, Ebû'l-Mutarriif Abdurrahmân b. Mervân. *Tefsîru'l-Muvattâ*. thk. Âmir Hasan Sabrî. 2 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû - Ahmed Muhammed es-Seyyid vd. 7 Cilt. Dımaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.
- Lâşîn, Musa Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim*. 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: Dâru't-Tünisiyye, 1988.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi' (el-Musannef ile birlikte)*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envâr el-câmi'a li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. 110 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*. thk. Ahmet İzzü İnâyet. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Muhammed Muhtâr eş-Şinkîti, İbn Muhammed. *Şurûku envârî'l-mineni'l-kübra'l-ilâhiyye bi-keşfi esrâri's-Süneni's-suğra'n-Nesâiyye*. 6 Cilt. Riyad: Metâbi'u'l-Humeydî, 1425.
- Murtazâ el-Askerî, Seyyid. *Ehâdîsü ümmi'l-mü'minîn 'Âişe*. 2 Cilt. Tahran: Külliyyetü Usûli'd-Dîn, 1997.

- Müsevî el-Horasân, Muhammed Mehdi Hasan. *Mevsû'atü Abdillâh bin 'Abbâs*. 5 Cilt. Necef: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1428.
- Mu'allimî, Abdurrahmân b. Yahyâ. *et-Tenkîl bi-mâ fi Te'nibi'l-Kevseri mine'l-ebâtîl*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî - Züheyr eş-Şâviş vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi's-Şâfi'i, 1988.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nâsirüddin el-Elbânî, Muhammed. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâidihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1930.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahmân. *el-Fethu'r-rabbânî li-tertibî Müsnedi'l-İmâm Ahmed bin Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm - Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Hadisü'n-nebevî beyne'r-rivâye ve'd-dirâye*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hasâisu'l-kübrâ*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. thk. Abdülâtîf Hasan Abdurrahmân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şâmî es-Sâlihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şâmî, Salih Ahmed. *min me'ini'l-hasâisi'n-Nebeviyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.
- Tabâtabâi el-Hakîm, Muhammed Saîd. *Fî rihâbi'l-akîde*. 3 Cilt. İran: Dâru'l-Hilâl, 2004.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- Ticânî es-Semâvî, Muhammed. *Fes'elü ehle'z-zikr*. Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1427.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.
- Türîbiştî, Şehâbeddin Fazlullah b. Hasan. *el-Müyesser fi şerhi Mesâbîhi's-sünne*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2008.
- Wensinck, Arent Jean vd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadisi'n-nebevî*. 7 Cilt. Leiden: Brill, 1967.
- Yıldırım, Selahattin. "Cem'u't-Turuk'un Hadis Yorumu'na Etkisi". *İslam ve Yorum Sempozyumu II*. ed. Saffet Sancaklı vd. 2/547-552. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2018.
- Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- Zekeriyâ el-Ensârî, İbn Muhammed. *Fethu'l-'allâm bi-şerhi'l-İ'lâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

EXTENDED ABSTRACT

In the Qur'ān, the main source of the religion of Islām, Allah has presented his last prophet as someone with high moral values and as good model and ordered unconditional obedience to him. The Prophet (pbuh) also said many words and exhibited some behaviors in order to convey the revelation he received gradually from Allah to people during his prophethood, which lasted for about twenty-three years, to explain it and to ensure that the orders and prohibitions that he had applied. These words and behaviors originating from him had been in accordance with his exemplary personality adorned with supreme morality thereby with the revelation he received from Allah. However, in some hadiths, some words and behaviors that seem to don't correspond to the exemplary personality of the Prophet (pbuh) at first sight have been reported. One of the hadiths indicating this situation is the hadith, which is included in many sources with numerous ʔarīqs and informs that the Prophet (pbuh) said negative words to some Muslims and hurt them. It is obvious that this hadith, which informs some exceptional situations, can be described as a fabrication if it is not understood correctly, but more importantly, it may lead to a misrecognition of the Prophet (pbuh).

This study aims to understand and interpret the said hadith correctly. For this purpose, the takhrīj process was made in the hadith sources written in the first three centuries of Hijri. Thus, the process of collecting ʔarīqs, which is one of the important ways of understanding a hadith correctly, was carried out. As a result, it has been determined that the hadith was transmitted with fifty-five ʔarīqs, by Salmān al-Fārisī (d. 36/656), 'Āishah (d. 58/678), Abū Huraira (d. 58/678), Abū Sa'īd al-Khudrī (d. 74/693-94), Jābir b. 'Abdillāh (d. 78/697), Anas b. Mālik (d. 93/711-12) and Abū at-Tufail 'Āmir b. Wāsile (d. 100/718-19), in a total of thirteen sources written in the first three centuries of the hijrah. The context and length of these ʔarīqs, which had been narrated by seven companions and with meaning, naturally differed.

Since a significant part of them is authentic in terms of sanad and the others are reinforcing them, no sanad criticism of ʔarīqs has been made. Then, by applying to the sources on different fields especially the commentaries (sharhs), the interpretations made about the hadith were reached and some evaluations were made. In the relevant sources, it has been determined that basic issues such as the reason of Prophet's anger, the nature of his negative words and actions towards Muslims and his covenant with Allah in order to convert them in favor of the respondent were emphasized. Again, it has been seen that the situation declared in the hadith is associated with "khaṣāiṣ" and "Mu'āwiyah b. Abī Sufyān" and aforementioned hadith is used to explain some verses as well as many hadiths. In this context it has been evaluated that the anger of the Prophet stems from either a natural and innate motive or the fear and pity he felt for his ummah or the violation of divine boundaries. It has been thought that the bad words that the Prophet uttered towards some Muslims due to these reasons were in the form of words that are not wanted to be realized, as is the current custom of the 'Arabs. Such words of the Prophet have been interpreted as uttering them to those whom he deems deserving, based on outward and apparent legal presumption as a human being. At the final point it was emphasized that he wanted that these words be transformed in favor of those who did not deserve it by taking a covenant from Allah.

On the other hand it has been determined that the situation reported by the hadith is counted as one of khaṣāiṣ of the Prophet (pbuh) as of the 4th century Hijrah and that this idea has continued to grow stronger since the 6th but especially the 7th century of Hijrah. The fact that Muslim also included a hadith related to Mu'āwiyah where he recited the aforementioned hadith was considered as evidence that the Muslim accepted the Prophet's (pbuh) word for Mu'āwiyah as a prayer for him, and this assumption formed the basis for the interpretations of later scholars. Again in the understanding and interpretation of many hadiths with similar content, it has been observed that they accept the aforementioned hadith as an "essence and evidence".

As a result it has been concluded that the hadith is authentic in terms of a significant part of its ʔarīqs and that the interpretations made about it in the historical process have largely eliminated the questions related to the hadith.

AZÎZ NESEFÎ VE KİTÂB-I KEŞFÜ'L-HAKÂYIK ADLI FARŞÇA ESERİ

Serpil KOÇ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü,
serpil.021@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2353-2785>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 17/09/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 03/12/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1176657>

“Azîz Neseî ve Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık Adlı Farsça Eseri” başlıklı bu çalışma, 25-26-27 Mayıs 2022 III. Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Bilimleri Kongresi’de sözlü olarak sunulmuştur. Kongre Özet kitapçığı için bkz. <https://www.artuklu.edu.tr/tr/mardinkongre/haberler/iii-uluslararasi-dil-dusunce-ve-din-bilimleri-kongresi-ozet-kitapcigi>

AZÎZ NESEFÎ VE KİTÂB-I KEŞFÜ'L- HAKÂYIK ADLI FARŞÇA ESERİ

ÖZ

XIII. asırda İslâm coğrafyasında çoğu mutasavvıf benimsemiş olduğu vahdet-i vücûd düşüncesiyle çok sayıda eser vermiştir. İranlı Azîz b. Muhammed en-Neseî (ö. 700/1300 [?]) de vahdet-i vücûd konusundaki düşünceleriyle bu asrın tanınmış mutasavvıf simalarından biridir. Aynı zamanda tıp ilmiyle de meşgul olan Neseî'nin hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Ancak devrin tasavvuf kültürünü yansıtmaları bakımından adına kayıtlı toplam sekiz eser oldukça önemlidir. Neseî, tüm bu eserleri Farsça olarak kaleme almıştır. Neseî'nin tasavvuf, felsefe ve kelâm konulu eserleri arasında “Keşfü'l-Hakâyık” adlı ansiklopedik mahiyetteki eseri, fâtihatü'l- kitâb ve hâtimetü'l-kitâb bölümleriyle on bab üzerine müteşekkildir. Müellif bu eserini, hicrî 671 (1273) senesinde Buhara'da yazmaya başlamış olsa da dönemin siyasî olaylarının olumsuz etkisiyle daha ileri bir tarihte tamamlayabilmiştir. Neseî'nin diğer eserleri gibi günümüze ulaşan bu eserin muhtelif sayıda Farsça yazma nüshası mevcuttur. Türkiye Kütüphaneleri Veri tabanında tespit edilen bu nüshalardan birkaçının da tanıtılacağı çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü'ndeki 002018 numaralı kayıtlı nüshadan istifade edildi. XIII. asır tasavvuf tarihine ve kültürüne kaynaklık etmesi bakımından bu mühim eserin tanıtılmasının hedeflendiği çalışma, iki bölüm üzerine tertip edilecektir. Birinci bölümde eserin müellifi olan Azîz Neseî'nin hayatı, eserleri, ilmî ve tasavvufî şahsiyeti üzerinde durulacak; ikinci bölümde ise “Keşfü'l-Hakâyık” adlı Farsça eser dil-üslup ve muhteva özellikleri bakımından değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Azîz Neseî, Keşfü'l-Hakâyık, Mutasavvıf, Tasavvuf, Vahdet-i vücûd.

AZÎZ NESEFÎ AND HIS PERSIAN WORK TITLED KESSHFU'L-HAQÂYEGH

ABSTRACT

In the XIII century, majority of the Sufis in the Islamic geography presented many works with the idea of *wahdat al-wujûd* (the unity of existence), which they had embraced. *Azîz b. Muhammad an-Nasafi* (d. 700/1300[?]) is one of the well-known Sufi figures of this century with his thoughts on the subject of *wahdat al-wujûd* (the unity of existence). Information about the life of *Neseî*, who was also engaged in the science of medicine, is quite limited. However, in terms of reflecting the Sufi culture of the period, a total of eight works registered in his name are very important. *Neseî* wrote all these works in Persian. Among *Neseî*'s works on Sufism, philosophy and kalam, his work of an encyclopedic nature titled “*Keshfu'l-Haqâyegh*” (Discovery of Truth) based on ten *babs* (unites) with chapters on consists of *fâtihatu'l- kitâb* and *hâtimetu'l- kitâb* sections. Although the author started to write this work in Bukhara in 671 (1273) Hijra, he was able to complete it at a later date due to the negative impact of the political events of the period. Like other works of *Neseî*, this work, which has survived to the present day, has several copies of Persian manuscripts. In the study, where a few of these copies identified in the Turkish Libraries Database will be introduced, the copy registered with the 002018 number in the Hagia Sophia Department of the Süleymaniye Library was used. The study aiming to introduce this important work in terms of being a source of the history and culture of Sufism in the XIII century, will be organized in two parts. In the first part, the life, works, scientific and mystical personality of *Azîz Neseî*, the author of the work, will be studied; In the second part, the Persian work titled “*Keshfu'l-Haqâyegh*” will be evaluated in terms of language-style and content features.

Keywords: Azîz Neseî, Keshfu'l-Haqâyegh, Sufi, Sufism, Wahdat al-wujûd.

GİRİŞ

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından sistemleştirilen *vahdet-i vücûd* düşüncesi, XIII. asır İslâm coğrafyasında çoğu mutasavvıf tarafından benimsenmiş ve bu düşünceye gösterilen temayül neticesinde çok sayıda eser verilmiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra bu ekolün takipçileri, Arabî öğretilerini; Arap ülkeleri, Osmanlı Türkiye'si, Hindistan'ın müslüman bölgeleri, Güney Asya, Çin ve İran gibi farklı ülkelere yayararak nazarî tasavvufun gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.¹ Bu anlamda İran, vahdet-i vücûd ana düşüncesi ekseninde teşekkül eden nazarî tasavvufun gelişmeye başladığı önde gelen merkezlerden biri kabul edilmektedir. Buna, İbnü'l-Arabî'nin en önemli temsilcisi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve çevresindekilerin İran kültürüyle kurmuş oldukları yakın münasebetleri sebep olmuştur, denebilir. Nitekim Arapça eserlerinin yanında mârifet ve velâyet konusunda kaleme almış olduğu *Tebssiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ* adlı Farsça risâlesiyle Konevî; Konevî'nin öğrencisi ve *Lema'ât* adlı meşhur eseriyle mutasavvıf şair Fahreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289); İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî ve fikrî hareketinin ilk temsilcilerinden Sa'deddîn-i Hammûye (ö. 671/1272-?) ve onun öğrencisi Azîz Nesefî gibi önde gelen isimlerin Farsça eserler kaleme almış olmalarını, bu durumun tabii bir neticesi olarak değerlendirmek mümkündür.²

Vahdet-i vücûd çizgisini takip eden bir tasavvuf anlayışıyla, ilgili asrın önde gelen mutasavvıf simalarından Azîz Nesefî (ö. 700/1300 [?]), tıp tahsili görüp hekimlik yapmış olmasının yanında çok yönlü bir âlimdir. Devrin tasavvuf kültürünü yansıtmaya bakımından adına kayıtlı toplam sekiz eser oldukça mühimdir. Nesefî, tüm bu eserleri Farsça kaleme almıştır. Nesefî'nin tasavvuf, felsefe, kelâm konulu eserleri arasında *Keşfü'l-Hakâyık* adlı ansiklopedik mahiyetteki eseri, "Fâtihatü'l-kitâb" ve "Hâtimetü'l-kitâb" bölümleriyle on bab üzerine müteşekkildir. Müellif, eserini hicrî 671 (1273) senesinde Buhara'da yazmaya başlamış olsa da dönemin siyasî olaylarının olumsuz tesiriyle, daha ileri bir tarihte tamamlayabilmiştir. Nesefî'nin diğer eserleri gibi günümüze ulaşan bu eserin muhtelif sayıda Farsça yazma nüshası mevcuttur. Türkiye yazma eser kütüphanelerinde tespit edilen bu nüshalardan birkaçının da tanıtılacağı çalışmamızda, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü'ndeki 002018 numaralı kayıtlı nüshadan istifade edildi. XIII. asır tasavvuf tarihine ve kültürüne kaynaklık etmesi bakımından bu mühim eserin tanıtılmasının hedeflendiği çalışma, iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde; müellifin hayatı, ilmî yönü ve bazı konularda bizzat kendisine ait kanaatlar üzerinde durulacak; ikinci bölümde ise *Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık* hakkında tanıtıcı bilgiler verilip eser, dil-üslûp ve muhteva özellikleri bakımından değerlendirilecektir.

AZİZ NESEFÎ

XIII. asrın mutasavvıf şahsiyetlerinden biri olan Azîz b. Muhammed en-Nesefî hakkında bilgiler, genel olarak onun eserleri üzerinde yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Batılı araştırmacı Llyod Ridgeon'a göre; Nesefî, çağdaş araştırmacıların en az dikkatini çeken sûfî düşünürlerin başında gelmektedir. Nesefî'nin Batı dünyasında ilgi görmesinde, müellifin tasavvufî görüşleri üzerine gerçekleştirdiği çalışmalarla İsviçreli şarkiyatçı Fritz Meier'in büyük katkısı olmuştur. Buna ilâveten Marijan Molé'nin *Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil³* ve *Menâzilü's-sâ'irîn* gibi Nesefî'nin eserleri üzerine yapmış olduğu çalışmalar da dikkat çekmektedir. Bu çalışmalara bağlı olarak batılı bazı araştırmacılar, eserlerinin tamamını Farsça kaleme alan müellifi; Orta Asya ve Arapça konuşulmayan İran bölgelerinde İbnü'l-Arabî düşüncelerinin tercümanı, şeklinde yorumlamış olsa da Lloyd Ridgeon, gerçeği yansıtmadığı gerekçesiyle bu yoruma katılmamaktadır.⁴

Türkiye'de Azîz Nesefî ile ilgili ilk akademik çalışma, İbrahim Düzen tarafından 1974 senesinde hazırlanan doktora teziyle başlamıştır.⁵ İlgili tarihe göre, Nesefî ile ilgili yapılan akademik çalışmalarda batılı

1 Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazârî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi" *İslam Araştırmaları Dergisi*, 12/ 1 (2004), 1-25.

2 Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazârî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", 13.

3 Eser için bk. Azîz Nesefî, *Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil*, nşr. Marijan Molé, (Tahran: 1403/1983). Ayrıca eserin Farsçadan Türkçeye yapılmış tercümesi için bk. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015).

4 Lloyd V. J. Ridgeon, *Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Azîz Nasafî*, (İngiltere: Leeds Üniversitesi, Modern Arapça Çalışmaları Bölümü, Doktora Tezi, 1996), 1-2.

5 İlgili çalışma için bk. İbrahim Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2000).

araştırmaların gerisinde kaldığı görülmektedir. Ancak son yıllarda Neseî ve onun eserlerine yönelik gerçekleştirilen akademik çalışmaların sayısındaki artış dikkat çekmektedir.⁶

Tabakat kitaplarının çoğunda kaydına rastlanmayan Neseî için Düzen, “şöhreti meçhul, değeri bilinmeyen bir insan olarak adeta bir kenara itilmiş ve terk edilmiştir”⁷ şeklinde, bir değerlendirmede bulunmuştur. Zira Düzen’e göre Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492)’nin *Nefehâtü'l-üns* adlı meşhur sûfî tabakat eserinde önem derecesi itibarıyla Neseî’den daha düşük derecede mutasavvıflara yer verilmiş olmasına rağmen müellifin adı zikredilmemiştir. Farsça biyografik bir eser olan *Mecâlisü'l-uşşâk*’ın yirmi sekizinci meclisinde Azîz Neseî ve onun bu meşhur eseri *Keşfü'l-Hakâyık* hakkında bazı bilgiler mevcut olsa da Düzen, bu bibliyografik eserde Neseî hakkında verilen bilgilerin güvenilir olmadığına işaretler, müellifin vefat ettiği tarih olarak gösterilen 661/1263 tarihinin doğru olmadığına dikkat çekmiştir.⁸ Yine Neseî’den bahseden bir diğer Arapça biyografik eser olan *Hediyyetü'l-ârifin*’de de ilgili tarih için 686/1287 kaydedilmiştir. Düzen, her iki eserde de işaret edilen tarihlerden sonra müellifin adına kayıtlı eserlerin olmasından sebep, müellifin vefat tarihi için ihtiyatlı olarak 700/1300 [?] tarihine işaret etmektedir.⁹ Bu durumda müellif hakkında en güvenilir bilgilere ulaşılması bakımından müellife ait eserlerin kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Doğum tarihi kesin olmasa da müellifin *Tenzil*¹⁰ adlı ilk eserinden; doğduğu yerin Mâverâünehir bölgesinde “Neseî” şehri olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Yine kendisine aidiyeti kesinlik kazanmış eserlerinden anlaşılacağı üzere müellifin tam adı, Azîz b. Muhammed en-Neseî’dir. Ancak müellif, doğduğu yer olan Neseî şehrinde otürü daha çok “Neseî” nisbesiyle anılmaktadır.¹¹

Neseî hakkında yapılan araştırmalar kendisinin doğduğu şehir olan Neseî’de ilk tahsiline başladığına; tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerde tahsil gördüğüne; felsefeyle meşgul olduğuna ve tasavvufa intisap ettiğine dair bilgiler ortaya koymaktadır. Bu yönüyle müellifin doğduğu Neseî şehrinin kendisinin ilmî hayatının başladığı yer olmasıyla taşıdığı önem dikkat çekmektedir. Müellifin hayatında Neseî kadar önemli bir diğer şehir de zâhitlik dönemini geçirdiği Buhara’dır. *Tenzil*’de Buhara’nın kendisi için riyâzet ve mücâhede yeri olduğuna ilişkin bilgiler vermektedir.¹² Ayrıca *Keşfü'l-Hakâyık*’da da Buhara’da tıp ilmiyle meşgul olduğuna dair çokça işaretlerde bulunmuştur.

Mecâlisü'l-uşşâk’da müellifle ilgili zâhirî ve bâtinî ilimlerle meşgul olduğuna; tasavvuf, felsefe ve kelâm konularına ilişkin eserler verdiği dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca yine bu eserde, *Keşfü'l-Hakâyık*’ı yazdığı esnada; Hz. Peygamber, Sa’deddîn-i Hammûye ve Abdullah Hafîf (ö. 371/982) ile rüyasında yapmış oldukları sohbetten de bahsedilmektedir.¹³

Bu rüya, Neseî’nin Şeyh Abdullah Hafîf ve Şeyh Sa’deddîn-i Hammûye ile kendisi arasındaki mânevî irtibatı da ortaya koymaktadır. Hatta pek çok araştırmacı, kendisinin Kübrevî şeyhi Sa’deddîn-i Hammûye’ye intisabı hususunda hemfikirdir. Neseî’nin Bahrâbâd’da 641 (1243-44) senesinde Kübrevî şeyhi Sa’deddîn-i Hammûye’ye intisap ettiği ve şeyhin kendisini Bahrâbâd’daki hangâhına halife olarak seçtiğine dair bilgiler de mevcuttur.¹⁴ Bu anlamda Neseî’nin *Keşfü'l-Hakâyık*’da açıklık getirdiği bazı hususlara ilişkin Şeyh Hammûye’nin görüşlerine sıklıkla yer vermesi, aralarındaki mürşid-mürîd münasebetini kuvvetlendirmektedir. Eserin “Tevhid ve tevhide taalluk eden şeyin beyanı hakkında” başlıklı dördüncü risâlesinde, şeyhülmeşâyih unvanıyla zikrettiği Şeyh Sa’deddîn-i Hammûye’den nakillerde bulunmaktadır.¹⁵

6 İlgili çalışmalardan birkaçı için bk. Şeyda Ülkü Şahin, *Azîz Neseî’nin (V.700/1300 [?]) Tasavvuf Anlayışında “Kendini Bilme” Yolları*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Kübra Yıldırım, *Azîz Neseî’ye Ait Maksad-ı Aksâ İsimli Eserin Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

7 İbrahim Düzen, *Azîz Neseî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 15.

8 İbrahim Düzen, *Azîz Neseî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 15-17.

9 İbrahim Düzen, “Azîz Neseî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/345.

10 Eser için bk. Azîz Neseî, *Tenzil: Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, haz. Selami Şimşek, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).

11 İbrahim Düzen, *Azîz Neseî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 21.

12 İbrahim Düzen, *Azîz Neseî’ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 19-27. Ayrıca bk. İbrahim Düzen, “Azîz Neseî”, 4/344-346.

13 Hüseyin Baykara, *Mecâlisü'l-uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 4238, İstanbul, 95b-97a vr.

14 Reşat Öngören, “Sa’deddîn-i Hammûye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/390.

15 Azîz Neseî, *Keşfü'l-Hakâyık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 002018, İstanbul, 130b-131a vr.

Batılı araştırmacı Leonard Lewisohn gibi Neseft'nin Kübreviyye tarikatına mensup olduğuna işaret edenler olsa da eserleri üzerine araştırma yapan birçok araştırmacı kendisini, İbnü'l-Arabî ekolünün önemli takipçilerinden biri kabul etmiştir.¹⁶ Bu husustaki görüş farklılıkları, Neseft'nin müridi olduğu Sa'deddîn-i Hammûye'nin Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221)'nin halifesi olmasıyla ilgili bir durum olabilir. Ancak Sa'deddîn-i Hammûye, Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle buluşturan ilk Kübrevî şeyhi olmasıyla ilk dönem Kübrevîler'inden ayrılmaktadır.¹⁷ Neseft, *Keşfü'l-Hakâyık*'da şeyhi Sa'deddîn-i Hammûye'nin müridi olduğu Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdi (ö. 632/1234)'nin görüşlerine de yer vermektedir.¹⁸ Bu durumları, mürşid-mürîd münasebetlerinin Neseft'nin tasavvufî düşünceleri üzerinde tezahürü şeklinde yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla Neseft'yi tıpkı şeyhi Sa'deddîn-i Hammûye gibi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin takipçisi olan bir Kübrevî olarak düşünmek mümkündür.

Yine aralarındaki mürşid-mürîd münasebeti dikkate alındığında, Neseft'nin tıp ilmiyle meşguliyetinde Sa'deddîn-i Hammûye'nin tesiri muhtemel görünse bile bununla ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak Ridgeon'un çalışmasında belirttiği gibi tıp ilmi Necmeddîn-i Kübrâ, Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ve Mecdüddin el-Bağdâdî (ö. 616/1219 [?]) gibi dönemin Kübrevî sûfilerinin arasında yaygın bir ilimdi.¹⁹ Bu anlamda, bir Kübrevî şeyhi olan Hammûye'nin Neseft'yi bu ilme yönlendirmiş olması mümkündür.

Keşfü'l-Hakâyık'ın "İnsan ve insana taalluk eden şeyin beyanı" başlıklı ikinci risâlesinde, iç ve dış duyu organları hakkında tabiplerin görüşlerini ortaya koyan müellifin bu konularda tabiplerle fikrî yakınlık içinde olduğu anlaşılmaktadır:

«... و به نزدیک اطبا حواس باطن سه بیش نیست تخیل و توهم و تذکر. از جهت آن که به نزدیک ایشان حس مشترک و خیال یکی است و محل وی وسط دماغ است و حافظه و ذاکره یکی است و محل وی موخر دماغ است و حق به دست ایشان است از جهت آن که این بیچاره به وقت معالجه چندین کره تجربه کرد و حس مشترک و خیال را یکی یافت و وهم و متصرفه را یکی دید و غرض این بیچاره در تحصیل طب و مشغول بودن به معالجه چندین سال این بود تا در تشریح به تحقیق اطمینانی حاصل شود...»²⁰

[...Tabiplere göre iç duyu organları üçten fazla değildir. Bunlar; tahayyül, tevehhüm ve tezekkürdür. Zira tabiplere göre, hiss-i müşterek²¹ ve hayal birdir. Ve bunun yeri dimağın orta kısmıdır. Hâfıza ve zâkire de biridir, bunun yeri de dimağın arka kısmıdır. Tabipler bu konuda haklıdır, zira bu bîçâre tedavi yaparken birkaç defa bunu tecrübe ile müşahede etti ki hiss-i müşterek ve hayal; vehim ve mutasarrıfa birdir. İşte bu bîçârenin gayesi de teşrih²² ilmindeki araştırmalarda kesin sonuçlara ulaşmak için birkaç yıl tıp ilmi tahsil edip hastalıkları tedavi etmektir ...]

Bu nakil, hekimlik mesleğinin Neseft'nin asıl mesleği olmadığı, kişinin kendini tanıması açısından bu ilmi tahsil etmesinin gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.²³

Aynı risâlenin "İnsanoğlunun hangi sebepten farklılıklardan meydana geldiğinin beyanı" hakkındaki bölümde, müellif mizacın²⁴ öneminden bahsederken yine bu hususta tabiplerin görüşlerini aktarmaktadır:

«... اطبا میگویند که تفاوت آدمیان در مبادی از تفاوت مزاج پیدا آمد زیرا که بنیاد آدمی بر مزاج است که اگر مزاج هست

16 Kübra Yıldırım, *Aziz Neseft'ye Ait Maksad-ı Aksâ İsimli Eserin Tasavvufî Görüşleri*, 21.

17 Hamid Algar, "Kübreviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/501.

18 Aziz Neseft, *Keşfü'l-Hakâyık*, 63a vr./ 117b vr./ 134a vr.

19 Lloyd V. J. Ridgeon, *Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Aziz Nasafi*, 16-17.

20 *Keşfü'l-Hakâyık*, 76a vr.

21 Hiss-i müşterek: Algı merkezi.

22 İlmü't-teşrih: Canlıların temel yapısını ve organların birbiriyle ilişkisini inceleyen bilim dalı. Tafsilatlı bilgi için bk. Esin Kahya, "Teşrih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/573-575.

23 İbrahim Düzen, *Aziz Neseft'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 20; Şeyda Ülkü Şahin *Aziz Neseft'nin (V.700/1300 [?]) Tasavvuf Anlayışında "Kendini Bilme" Yolları*, 14.

24 İnsanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen kan, balgam, sevdâ ve safradan oluşan dört unsur olarak bilinen "ahlât-ı erbaa"nın farklı karışımlarına bağlı ortaya çıkan kişilik türü. Bk. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

آدمی هست و چون مزاج مانند آدمی هم نماند. و صحت و مرض و حذاقت و حماقت و کیاست و بلادت و اخلاق نیک و اخلاق بد و درازی عمر و کوتاهی عمر و مانند این جمله به مزاج تعلق دارد و عزت و خواری و توانگری و دروشتی و فراخ روزی و تنگ روزی و مانند این هم به مزاج تعلق دارد...»²⁵

[...Tabibler şöyle der: “İnsanın yaratılışındaki temel farklılıklar, mizaç farklılıklarından kaynaklanır. Zira insanoglunun temeli mizaca dayanır. Mizaç varsa, insanoglu vardır; yok olmuş ise insanoglu da yoktur. Sıhhat ve hastalık, maharet ve hamakat, zekâlı olmak ve ahmaklık, iyi ahlak ve kötü ahlak, ömrün kısa ya da uzun olması gibi tüm şeyler, mizaca bağlıdır. Yine izzet ve itibarsızlık, zenginlik ve dervişlik, rızkın bol ya da az olması gibi şeyler de mizaca bağlıdır...”]

Mizaçla ilgili olarak Neseî şu hususlara da dikkat çekmektedir: Mizacı iyi olan kişi, itidalli olmaya daha yakındır ve onda kişilik bozuklukları görülmez. Bu durum anne karnında başlar. Bazılarına göre ise bebek doğduktan sonra bir yaşına, belki iki ya da üç, hatta bulûğ çağı olan on sekiz yaşına gelinceye kadar ortaya çıkar.²⁶

Neseî, tabipliğin yanı sıra eczacılıkla da meşgul olmuştur.²⁷ Eserin ikinci risâlesinin “Tenâsüh ehlinin sözünde insan ve insana taalluk eden şeyin beyanı” başlıklı bölümde; bazı ilâçların yapımında kullanılan bitkiler ve bu bitkilerin özellikleri hakkında kendisine nakledilenleri bildirmektedir. Şöyle ki: Cezayir’in denize yakın kıyılarında insan suretinde, ancak hissiyatsız ve hareketsiz ağaçların bulunduğu, her birinin sahip olduğu farklı özellikleri sebebiyle kimya ve simya ilminde kullanıldığına; “lüffâh” adı verilen ağaçların çok fazla ayırıcı özelliği olduğuna; “burûç” adı verilen ağaçların kökünün ise yatıştırıcı tesirinden dolayı tabipler tarafından tedavilerde tercih edildiğine ve bunların dışında cinsiyetine göre eril ya da dişil kabul edilen bazı bitkilere işaret etmektedir.²⁸

Müellifin yaşadığı evre, Moğol saldırılarını sebebiyle Mâverâünnehir, Irak, İran ve Anadolu’yu içine alan geniş bir coğrafyada tehdit ve tehlikelerin giderek arttığı, içtimaî hayatta ahlâkî çöküntülerin yaşandığı bir dönemi kapsamaktadır. Bu yüzden Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki çok sayıda âlim ve mütefekkir, bu saldırılar yüzünden göç etmek zorunda kalmıştır. Onların yerini derece bakımından kendilerinden zayıf şahsiyetler alırken; kendileri ise çöller, ıssız yerlere kaçıp gizlenmişlerdir.²⁹

Neseî, *Keşfü'l-Hakâyık*’ın mukaddimesinde oraya ne zaman gittiğine dair kesin bir tarih vermese de hicrî 671 (1273) senesinde Mâverâünnehir bölgesinde Moğol tehdidi baş gösterinceye kadar Buhara’da olduğunu, akabinde Buhara’dan ayrılıp beraberindekilerle birlikte Horasan suyunu, yani Ceyhun ırmağını geçerek Horasan’a gitmek zorunda kaldığını kaydetmektedir. Öyle ki yazımına başladığı kitabın tamamlanmasının bu yüzden geciktiği bilgisini vererek ilgili tarih için ise hicrî 680 (1281) senesine işaret etmektedir. Müellif, bu duruma ilişkin şu aktarımda bulunmaktadır:

«... درخواست ایشان در سنه احدی و سبعین و ستمائة بود در هم این سال که لشکر کفار ولایت به ماوراءالنهر آمد و ولایت را خراب کردند و این بیچاره در آن تاریخ در شهر بخارا با جماعت درویشان بامداد روز جمعه بود اول ماه رجب که لشکر به شهر بخارا رسید و به قتل و غارت مشغول شد و زحمت بسیار به ما رسید تا به این سبب از شهر بیرون آمدم یا خود چنین گوی که بیرون آوردند و از آب خراسان گذشتیم و به شهرهای خراسان رسیدیم و از آن مدت باز هر روز به موضعی و هر شب به جایی میبودیم و در هیچ جایی آرام و قرار نمیافتیم در هیچ موضع دل نهدگی و سکونی پیدا نمیآمد و به این سبب جمع کردن این کتاب در تأخیر میافتاد تا به سنه ثمانین رسید و چون به سنه ثمانین رسید این کتاب تمام جمع شد...»³⁰

[...Dervişlerin benden *Keşfü'l-Hakâyık*’ı kaleme almamı istedikleri vakit, hicrî 671 senesiydi. Aynı sene kâfirin ordusu, Mâverâünnehir bölgesine gelip şehri harap etti. Bu âciz, o tarihte, Buhara’da dervişlerin olduğu cemaat ile birlikteyken receb ayının ilk cuma günü sabah vakti ordu, Buhara’ya gelip şehri yağmaladı. Ve biz çok müşkül durumlara düştük. Zira şehirden ayrılmak yahut çıkarılmak zorunda kaldık. Horasan

25 *Keşfü'l-Hakâyık*, 96b-97a vr.

26 *Keşfü'l-Hakâyık*, 77a-77b vr.

27 Hamid Algar, “Kübreviyye”, 32/ 501.

28 *Keşfü'l-Hakâyık*, 81b-83a vr.

29 Zebihullah Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der Îrân*, (Tahran: İntişârât-ı Firdevsî, 1349), 3/77-86.

30 *Keşfü'l-Hakâyık*, 3a vr.

nehri geçip Horasan'ın diğer şehirlerine ulaştık. O vakitten itibaren yine, her gün bir yerde mevzilenip; her gece bir yere yol alıyor olsak da biz, hiçbir yerde güvende değildik ve huzur bulamıyorduk. Bu sebepten kitabın derlenmesi 680 senesine kadar gecikti. 680 senesine gelince bu kitap tamamlandı...]

Moğol saldırıları sebebiyle Buhara'dan ayrılarak çok sık seyahatler etmek zorunda kaldığını ifade eden Neseî'nin bu seyahatlerde yalnız olmadığı anlaşılrsa da eserde, birlikte seyahat ettiği kişiler hakkında kesin bilgiler vermemiştir. Bununla birlikte Horasan'a gitmek üzere Buhara'dan ayrıldıktan sonra hangi şehirlerde bulunduğu dair bilgiler de mevcut değildir. Müellif, eserin mukaddimesindeki "Uykunun beyanı" bölümünde gördüğü rüyayı aktarırken kendisinin hicrî 680 (1281) senesinde Abarkûh'da olduğunu bildirmektedir.³¹

Neseî'nin görmüş olduğu bu rüya, aynı zamanda *Keşfü'l-Hakâyık*'ın tamamlanma tarihine de netlik kazandırmaktadır. Müellif; rüyasında Hz. Peygamber, Şeyh Abdullah Hafif ve Şeyh Sa'deddîn-i Hammûye ile karşılaştığını ve mezkûr eser hakkında aralarında geçen konuşmayı şöyle aktarmaktadır:

«... در ماه جمادى الاولى سنة ثمانين و ستمائة در ولايت پارسى در شهر «ابرقوه» بودم چون از شب دهم يك نيمه بگذشت اين بيچاره نشسته بود و چراغ در پيش نهاده و چيزى مينوشت در ميان چيزى نوشتن به خواب رفتم پدر خود را ديدم که از در درآمد برخاستم و سلام کردم و او نیز بر من سلام کرد و من را در کنار گرفت و گفت که رسول صلى الله عليه وسلم با شيخ عبدالله خفيف و شيخ سعدالدين حموى در مسجد جمعه ابرقوه نشستند و تو را طلب میکنند با پدر برفتم و در مسجد در آمديم رسول را ديدم صلى الله عليه وسلم با هر دو شيخ نشسته سلام کردم برخاستند و جواب سلام باز دادند و هر يك من را در کنار گرفتند و می نواختند آن گاه بنشستند و من در پيش ایشان نشستم رسول صلى الله عليه وسلم فرمود که امروز شيخ سعدالدين از تو حکایتی میکرد و خاطر او نگران حال تو میبود و حکایت این بود که هر معانى که در چهارصد پار دفتر از صغار و كبار جمع کردم درويشان جمله را در اين رساله جمع کردهاست و هر چند من در اخفا و پوشيده کردن سعی کردهام او در اظهار و گشاده کردن سعی کردهاست اندیشه میکنم که نباید که از اين راهگذر از ناجنسى آزارى به خاطر او رسيد آن گاه هم رصل صلوات الله عليه فرمود که چون شيخ اين حکایت بگذارد من با شيخ بگفتم که يا شيخ خاطر خود آسوده دار که درويش در عصمت خدا است و با آن که چنين است برويم و عزيز را بگويم تا اين کتاب را بياجازهت ما اظهار نکند. اکنون با تو میگويم تا از هجرت هفتصد سال نگذرد اين کتاب را بياجازهت ما اظهار نکند. اکنون با تو میگويم تا از هجرت هفتصد سال نگذرد اين کتاب را در ميان خلق ظاهر مگردان و چون هفتصد سال بگذرد در اغلب مدارس غالباً اوقات طلاب علم طلب اين کتاب کنند و اين کتاب را بحث کنند...»³²

[...680 senesinin Cemâziyevvel ayında Fars vilâyetinin "Abarkûh" şehrindeydim. Onuncu gecenin bir yarısında bu âciz oturmuş, çırayı önüne koyup bir şeyler karalıyordu. Bu sırada uykuya daldım. Rüyamda babamı gördüm. Kapıdan içeri girdi, ayağa kalkıp doğruldum ve ona selâm verdim. O da selâmıma karşılık verip beni kucakladı. Ve şöyle dedi: "Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, Şeyh Abdullah Hafif ve Şeyh Sa'deddîn-i Hammûye ile birlikte Abarkûh Cuma câmiinde oturmuşlar ve seni çağırırlar." Babamla birlikte gittim. Mescidin kapısından girdik. Her iki şeyhle bir arada oturan Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellemi gördüm, selâm verdim. Ayağa kalkıp selâmıma karşılık verdiler. Her biri ayrı ayrı beni kucaklayıp okşadı. Yerlerine oturduklarında ben de onların önüne geçip oturdum. Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: "Bugün Şeyh Sa'deddîn senden bahsediyordu. Senin için endişeleniyordu. Rivayet şöyle: "Benim büyük küçük tüm dervişlerden derlemiş olduğum dört yüz cilt derfterdeki her mânâyı o, bu risâlede toplamış. Her ne kadar ben gizlemeye çalışmış olsam da o, izhar edip ifşâ etmeye çalışmış. Olur da bu yüzden hain birisinin fitnesinden incinir, diye endişe duyuyorum." O esnada, Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem buyurdu ki şeyh bana hadiseyi aktardığında, ben de ona: "Ya şeyh! Derviş Allah'ın ismetinde olduğu için gönlünü ferah tut, ancak gidip Azîz'e bu kitabı bizim icâzetimiz olmadan izhar edilemeyeceğini söyleyelim" dedim. Şimdi sana söylüyorum ki hicretten yedi yüz yıl geçmeyinceye kadar bu kitabı halkın arasında ifşâ etme, zira yedi yüz yıl geçtiğinde ekseriyetle medreselerdeki talebeler zamanlarının çoğunu bu kitabı mütalaa etmekle geçireceklerdir...]

Bu nakilden anlaşılacağı üzere Neseî, mezkûr eserinde açıklık getirdiği meseleleri Hammûye'nin de rüyada işaret ettiği gibi kendisinden daha özlü ve anlaşılır bir üslûpla kaleme almıştır. İlgili meselelere ilişkin

31 *Keşfü'l-Hakâyık*, 3b-4a vr.

32 *Keşfü'l-Hakâyık*, 4a-4b vr.

kelâmcıların, filozofların ve vahdet-i vücûdçu sûfilerin görüşlerini karşılaştırmalı olarak aktarmış olsa da daha ziyade vahdet-i vücûdçu sûfilerin görüşleri üzerinde durmuştur.

Nesefî, *Keşfü'l-Hakâyık*'da “ehl-i nâr” ve “ehl-i nûr” diye anılan iki taifeye yönelik vahdet-i vücûdçu sûfilerin açıklamalarına geniş yer vermektedir. Buna göre ehl-i nâr taifesine mensup olanlara bu ismin verilmesi, bu mertebeye erişen bir kimsede bütün gurur ve zanların ortadan kalktığı gibi kendisinin de ortadan kalkmasıyla ilişkilidir. Müellif, bu hususta Abdullah-ı Ensârî (ö. 481/1089) ve Şehâbeddin Sühreverdî'den de bazı nakiller yapmıştır.³³

Müellif, eserin “Tevhid ve tevhide taalluk eden şeyin beyanı” başlıklı dördüncü risâlesinin “Tasavvuf ehlinin vahdeti” hakkındaki bölümde; nefsânî arzu ve isteklerden vazgeçen ehl-i nâr mensubu sâlikin kendinden bîhaber olduğu hali, tahayyül edilebilmesi için *Leylâ vü Mecnûn* hikâyesindeki Mecnûn'un haliyle ilişkilendirir ve hikâyeyi şöyle aktarmaktadır:

“...میآرند که وقتی مجنون را خون غلبه کرد طبیب پدر مجنون را فرمود که مجنون را فصد کن تا زحمتی حادث نشود پدر مجنون حجام را بیاورد تا مجنون را فصد کند چون مجنون را نیش بزد مجنون میگوید که ساکن باش تا لیلی را خسته کنی. زیرا که مجنون همه لیلی را میدید و لیلی را میدانست و خود را نمیدید و نمیدانست...”³⁴

[...Rivayet edilir ki bir vakit Mecnûn'un kanı galebe³⁵ çalmıştı. Tabip Mecnûn'un babasına, bir güçlüğün ortaya çıkmaması için Mecnûn'a hacamat yapılması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine Mecnûn'un babası oğlunun fazla kanını alması için bir hacamatçı çağırdı. Hacamatçı, tam neşteri vurduğu esnada Mecnûn ona dönüp şöyle dedi: “Yavaş ol ki Leyla incinmesin!” Zira Mecnûn her şeyi Leyla görüyor ve Leyla biliyordu. Kendinden ise bîhaberdi...]

Nesefî, vahdet makamına ve tevhid inancına yönelik bazı tariflerde bulunmuştur. Şöyle ki: Vahdet makamı ve tevhid inancı, tıpkı bir misk gibi yayıldığı her yere güzel koku saçmaktadır. Şirk ise bunun aksidir. Vahdet makamı, sözle ifade edilemeyeceği gibi onun kokusu da gizli kalmaz; tıpkı güneş ışınlarının etrafa yayılmasını engellemek nasıl mümkün değilse... Vahdet eri de işte böyle bir makamdadır. Bu makamda âşık ve sarhoş isteseler de kendilerini gizleyemezler. Eninde sonunda birinin âşık, diğerinin ise sarhoş olduğu ortaya çıkacaktır.³⁶

Nesefî, vahdet makamındaki kimselerin özellikleri bakımından şunları ifade etmektedir:

Vahdet makamındakiler; hiç kimseye ve hiçbir şeye düşman olmazlar, aksine herkesi ve her şeyi severler; onlar, insanları birbirlerinin uzuvları mesabesinde görürler; söz ya da davranışlarıyla kimseyi incitmez, aksine herkese merhamet ederler.³⁷

Nesefî, “Sülûk ve ona taalluk eden şeyin beyanı hakkında” başlıklı üçüncü risâlenin “İrâdet şartlarına göre irâdet” adlı bölümde şeyhin irâdetinin müridin irâdeti olduğundan ve müridin de şeyhinin irâdeti altında uyması gereken dört şarttan bahsetmektedir. Bunlar; tecrid, imtisâl-i emr, terk-i itiraz ve sebatır. Ancak bir mürid de mürşidini seçerken onda bâriz bazı hususiyetlere dikkat etmesi gerekir. Şöyle ki: Kendilerine bir mürşid arayanlar, tıpkı bir koyun sürüsüne benzemektedir, zira avam³⁸ tabakasından oluşan bu sürü, kâmil olmayan bir mürşidin peşinden gitmekle en sonunda helâk olmaktan kurtulamayacaktır. Ancak ihtiyatı elden bırakmayan bir mürid, mürşidlerinin kendilerine gösterecekleri alâmetlerle, onların ehl-i zâhir mi yoksa ehl-i bâtın mı oldukları hakkında fikir sahibi olabilirler. Bu alâmetlerden dört tanesi şunlardır: Birincisi; perhizkârdırlar ve sünnet esaslarına bağlıdırlar. Haram olandan sakınıp helâl rızık peşinde oldukları için şüpheli kazanç ve maldan uzak dururlar. İkincisi; mal ve makam sahibi olmaya hırs ve tamah etmezler. Mal ve makamın musibet, belâ ve felâket sebebi olduğunu bildikleri için bunlardan uzak dururlar. Öyle ki

33 *Keşfü'l-Hakâyık*, 132a-134a vr.

34 *Keşfü'l-Hakâyık*, 144a vr.

35 Kan akışındaki düzenlik halini ifade etmektedir.

36 *Keşfü'l-Hakâyık*, 144a-145b vr.

37 *Keşfü'l-Hakâyık*, 145a-145b vr.

38 Genel olarak; -sıradan insan, -halk anlamlarına karşılık gelen “avam” tasavvuf terminolojisinde, -inanç ve ibadetleri taklide dayanan kimseler için kullanılmaktadır. Tafsilatlı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Avam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/105-106.

kendilerine sunulan mal ve makamı geri çevirirler, zira kanaatkâr ve mütevazıdı kimselerdirler. Üçüncüsü; kendilerini asla methetmezler, yani takvâ sahibi kişiler olduklarından ve taate yöneldiklerinden söz etmezler. Kendi ilim ve mârifetlerini başkalarından gizlerler. Dördüncüsü; çok konuşmazlar, ancak kendilerine sorulan suallere cevap verirler. Bu dört alâmetin kendisinde olan kişiden çok kimse istifade eder, aksi halde sürüdeki koyunlar gibi hepsi ziyana uğrar.³⁹

Tasavvufî düşüncede; maddî, mânevî ve bu ikisinin arasında kalan berzah olmak üzere üç âlem vardır. İbnü'l-Arabî'den itibaren küçüklük ve büyüklük yönüyle âlem, “âlem-i sağır” olarak insana; “âlem-i kebîr” olarak da kâinata nisbet edilmiştir.⁴⁰ Neseî, âlem-i sağırın nizamına ilişkin şu aktarımlarda bulunmaktadır:

[...insanoğlunun vücudundaki uzuvların her biri sahip olduğu istidatla kendi işini yapabilir. Ey derviş! Her ne kadar uzuvların her biri kendi işini yapıyor görünse de hakikatte hepsi birbirinin işine hizmet etmektedir. Göz, ayağa; ayak elle; el başa; baş, organlara; dış organlar, mideye; mide, ciğere; ciğer, tüm bedene hizmet etmektedir. Ve vücudundaki tüm âzâyı da böyle bil ki hepsi birbirinin hizmetinde, birbirlerine bağlı ve birbirlerinden haberdardırlar. Öyle ise baş, ayağın noksan olmasını ister ise hakikatte kendisinin noksan olmasını istemiş olur. Vücuttaki tüm âzâ da bunun gibidir. Artık biliyorsun âlem-i sağırın vücudunda müşahede ettiğin bu mâna, âlem-i kebîrin vücudunda da aynıdır. Biliyorsun ki hangi uzuv olursa olsun vücudun tüm âzâsı birbiriyle bir bütünlük içindedir... Görünüşte her bir uzuv kendi işini yapıyor görünse de hakikatte hepsi birbirinin işini yapmakta ve birbirlerine yardımcı olmaktadır. Padişah halkını korur ve terbiye eder. Halk da padişaha yardım eder ve onu destekler. Demirci marangozun hizmetini görür, marangoz da demircinin... Şehirli, köylünün hizmetini görür, köylü de şehirlinin hizmetini... Âlim, umumun işini görür, umum da âlimin işini... Bütün mevcûdatta tüm herkes için durum böyledir. Biliyorsun artık, bir diğerinin noksanını isteyen kişi, hakikatte kendi noksanını istemiş olur...]⁴¹

Varlık âleminde zâhirdeki tüm zıtlıklar ve farklılıklar hakikatte bir uyum içinde bulunurlar. Neseî, -gül ve -diken; -tatlı ve -zehir benzetmeleriyle bu hususa dikkat çekerek bu durumun farkında olan kişi için hasıl olacak menfaate vurgu yapmaktadır:

[...mevcudiyetin gülü ve diken; tatlısı ve zehiri hep bir aradadır. Biri nereye konarsa, diğeri de oraya konar; biri nerden göç ederse, diğeri de oradan göçüp gider. Öyleyse sen, gül talep ediyorsan onun dikeninin de olduğunu; tatlı talep ediyorsan onun zehrinin de olduğunu bilmelisin. Azizler bu sırlara vâkıf oldukları için kendi ihtiyaçlarıyla buna razı oldular ve teslimiyet gösterdiler. Öyle ki gülü talep etmedikleri için onun dikeninden kurtuldular; tatlı talep etmedikleri için de onun zehrine tutsak olmadılar...]⁴²

Neseî, “Vücut ve ona taalluk eden şeyin beyanı başlıklı” birinci risâlede insan aklını hakikatleri elde etme vasıtası olarak tarif etmektedir. Bu tarifte dört büyük melekten üçü, aklın üç farklı yönünü temsil etmektedir:

“... عقل است که جبریل است زیرا که سبب علم تو عقل است و عقل است که اسرافیل است زیرا که عقل است که به یک نفعه تو را از خیال فرو میروند و به یک نفعه دیگر تو را به معنی و حقایق زنده میگرداند و عقل است که عزرائیل است زیرا که عقل است که قابض ارواح است از جهت آن که هر وقت که چیزی را چنان که آن چیز است دانستی چنان است که آن چیز را قبض کردی...”⁴³

[...Akıl, Cebrâil'dir, zira senin ilim sebebin akıldır. Akıl, İsrâfil'dir, zira ilk üfleme ile sendeki hayali ortadan kaldırır; ikinci üfleme ile de seni mânevî hakikatler içinde diriltir. Akıl, ruhları teslim alan Azrâil'dir, zira bir şeyin ne olduğunu anladığın vakit, o şeyi kabz etmiş olursun...]

Neseî, “Sülûk ve ona taalluk eden şeyin beyanı” başlıklı üçüncü risâlede insanın doğumundan itibaren yirmi yaşına kadar yapacaklarına ilişkin bazı aktarımlarda bulunmaktadır. Şöyle ki: dünyaya gelen her bebek, beş yaşına kadar sadece beslenmeli, uyumalı ve oyun oynamalıdır. Beş yaşından sonra ilk mektebe

39 Keşfü'l-Hakâyık, 108a-110a vr.

40 Süleyman Uludağ, “Âlem: Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/360.

41 Keşfü'l-Hakâyık, 6b-7a vr.

42 Keşfü'l-Hakâyık, 57a-57b vr.

43 Keşfü'l-Hakâyık, 53b vr.

gönderilmeli, kendi milletinin inanç ve geleneklerine göre yetiştirilmelidir. On yaşından on beş yaşına kadar bir zanaat erbabından geçimini temin edebileceği bir zanaat öğrenmelidir. On beş yaşından yirmi yaşına kadar da dinî vecîbelerini yerine getirmek için dinî ahkâma vâkîf olmalıdır.⁴⁴ Müellif, altıncı risâlede de çocuğun dünyaya geliştikten ergenlik çağına kadarki evrede davranışlarının tıpkı bir papağan gibi taklidi olup muhakeme gücü kazanmamış olduğuna işaret eder. Zira çocuk bu evrede hayvan mertebesindedir. Onun bu mertebeden çıkıp akıl âlemine geçmesi için ikinci mertebeye, yani kemâl mertebesine ulaşması gerekmektedir.⁴⁵

Nesefî, sülûk âdâbından önce kemâlin gerekliliği hususunda öne çıkan görüşlerden birkaçını aktararak kendisinin bu hususta tasavvuf ehlinin görüşlerini benimsemiş olduğunu, açığa vurmaktadır. Buna göre kemâlin sülûktan önce geldiğini, öyle ki müridin zamanını karanlık bir hücrede kelime-i tevhid zikriyle oruçlu geçirmesinin sülûkun sadece şartları olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶

Nesefî, üçüncü risâlede çilenin âdâbıyla ilgili hususlara ilişkin açıklamarda bulunurken kendisinin de çile çıkardığına işaretler, çiledeyken izlediği yeme-içme âdâbından bahsetmektedir.⁴⁷

Nesefî, mezheplerin teşekkülü ve mezhepler arasındaki ihtilâflara dair geniş tespitlere yer verdiği “Fâtihatü'l-Kitâb” bölümünde; mezhep çeşitliliğine bağlı olarak dinî konularda farklı anlayış ve tutumların kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmektedir. Zira aklın tutabileceği yol, yetmiş üç yoldan daha fazlasıdır. Nitekim “Körler ve Fil”⁴⁸ hikâyesinde filin neye benzediği hakkında ileri sürülen itirazlar, mezhepler arasındaki fikrî ihtilâflara işaret etmektedir.⁴⁹

Müellifin adına Türkiye kütüphanelerinde çoğunun nüshaları tespit edilmiş *Keşfü's-sırât* adlı biri kendisine aidiyeti şüpheli olmak üzere, *Tenzîl, Maksad-ı Aksâ, Beyânü't-Tenzîl*⁵⁰, *Keşfü'l-Hakâyık*⁵¹, *Menâzîlü's-sâ'irîn, el-Mebde ve'l-Meâd*⁵², *Kitâbü'l-İnsânî'l-kâmil* toplam sekiz eser kayıtlıdır.⁵³

Buraya kadar müellifi çalışma konumuz olan *Keşfü'l-Hakâyık* adlı eseri üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde, Nesefî'nin *Keşfü'l-Hakâyık* adlı Farsça eseri üzerinde durulacaktır.

KEŞFÜ'L HAKÂYIK

Eserin Adı:

Esere ait Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu'nda 002018 numarayla kayıtlı nüshanın 1a varağında “Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık” kaydı düşülmüştür. Aynı nüshanın 2b varağında bizzat müellif esere “Keşfü'l-Hakâyık” adı verdiğini belirtmektedir. Müellifin bu eserine işaret eden *Mecâlisü'l-uşşâk*'ta da “Keşfü'l-Hakâyık” adı kaydedilmiştir.⁵⁴

Eserin Telif Sebebi:

Müellif, bu eseri kaleme almış olmasının sebebine ilişkin kitabın mukaddimesinde geniş bir bilgi vermektedir. Özetle: Bir gurup derviş; *vücut, rab, Allah, halk, emr, mülk, melekût, melek, şeytan, insan, Âdem,*

44 *Keşfü'l-Hakâyık*, 180b-182a vr.

45 *Keşfü'l-Hakâyık*, 111b-112a vr.

46 *Keşfü'l-Hakâyık*, 107b-108a vr.

47 *Keşfü'l-Hakâyık*, 115a-115b vr.

48 İlgili hikâye, Mevlânâ'nın Mesnevî-i Ma'nevî'sinde “Filin şekli ve niteliği konusundaki görüş ayrılığı” adıyla geçmektedir. Bk. *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/350-351.

49 *Keşfü'l-Hakâyık*, 20a-21a vr.

50 İlgili eser *Keşfü'l-Hakâyık*'ın özeti mahiyetindedir.

51 Bu eser tarafımızca tercümesiyle birlikte yayına hazırlanmaktadır.

52 Oldukça hacimli olan bu eser için Nesefî, “Zübdetü'l-Hakâyık” adıyla bir özet yazmıştır. Eser için bk. Azîz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, haz. M. Murat Tamar, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1997).

53 Azîz Nesefî'nin eserleri için ayrıca bk. İbrahim Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 31-55.

54 Hüseyin Baykara, *Mecâlisü'l-uşşâk*, 96a vr.

nebî, sâlik, sülûk, şirk, teveccüh, küfür; iman, taat, mâsiyet, mebde, meâd, cennet, cehennem, hayat, memat, dünya, âhret, Kadir gecesi, kıyamet günü, arz ve semâ, tebdil-i arz, tayy-ı semâ, sâhib-i şeriat, kâim-i kıyâmet, hatm-i nübüvvet, hatm-i velâyet ve benzeri konuları ihtiva eden çok sayıda eser olmasına rağmen beklentilerini karşılamadıkları gerekçesiyle, Nesefî'den bu konularda bir eser telif etmesini ister. Bu sayede Nesefî şifâ olanı söyleyip kâfi geleni açıklamakla hem sâliklere icâzet vermiş hem de kendisinden de bir yâdigâr bırakmış olacaktır. Bunun için önce şeriat ehlinin (kelâmcıların), sonra hikmet ehlinin (filozofların) ve en son da vahdet ehlinin (vahdet-i vücûdçu sûfilerin) fikirlerine açıklık getirmesi gerekmektedir. Zira Nesefî, dervişler nezdinde bu üç taifenin usûl ve esasları hakkında mâlûmat sahibi olmakla, böylesi bir eseri kaleme alacak yetkinliğe sahiptir. Ancak bu iş için her üç taifenin sözünü taassupsuz, takiyesiz, yani ne fazla ne noksan olmaksızın beyân etmiş olması gerekir. Bu sayede enbiyâ ve evliyânın lafzlarındaki gizli mâna ve mefhumlar açıklığa kavuşturulmuş olacaktır. Kendisinden istenen bir diğer şey ise Hz. Peygamber'in ümmetinde kaç çeşit mezhep olduğu, mezhep ayrılıklarının nasıl ortaya çıktığı, aralarındaki temel ihtilâfın ne olduğu, mezheb-i müstakimin bunlardan hangisi olduğu gibi konulara dair açıklamalarda bulunmasıdır. Nesefî de dervişlerin kendisinden talep ettikleri hizmeti yerin getirmeyi kabul eder.⁵⁵

Eserin Yazımında İzlenen Yol:

Müellif, dervişlerin kendisinden talep ettikleri konularda yazımına başladığı eserde kendi görüşlerine yer vermektan kaçındığını, bunun sebebini ve izlediği yolu şu sözlerle izah etmektedir:

«... درخواست درویشان بود در هر رساله اول سخن [اهل] شریعت باز سخن اهل حکمت باز سخن اهل وحدت بیان کردم اما آن چه اعتقاد این درویش است و اختیار این بیچاره است در این کتاب نیاوردم جهت آن که هر آدمی که باشد همه چیزها بداند و نه هرچه آدمی بداند بتواند گفت و نه هرچه آدمی بتواند گفت بتواند نوشت...»⁵⁶

[...Bil ki dervişlerin istediği gibi her risâlede; önce şeriat ehlinin sözünü, yine hikmet ehlinin sözünü, sonra da vahdet ehlinin sözünü açıkladım. Ancak, bu dervişin itikadı ve bu âcizin ihtiyatı olan şeye bu kitapta yer vermedim. Şu açıdan: Her insan tüm her şeyi bilse dahi yine de bildiği her şeyi konuşamaz ve konuştuğu her şeyi yazamaz...]

Nesefî'nin eserde kendi görüşlerine yer vermektan itina etmiş olması, dikkat çekmektedir. Ridgeon göre Nesefî'den sonra bile Mısır'da Arabî'nin kitaplarının yasaklanıp Arabî ekolünün savunucularının idam edilmesi gibi benzeri uygulamalara rastlanması, Nesefî'nin bu tutumu için kendi döneminin çalkantılı koşulları göz önüne alındığında şaşırtıcı sayılmaz.⁵⁷

Eserin Yazım Süresi ve Tarihi:

Müellif, eserin mukaddimesinde “Keşfü'l-Hakâyık”ı Buhara'da h.671/1273 senesinde yazmaya başladığına, ancak dönemin siyasî olayları yüzünden h.680/1281 senesinde tamamlandığına işaret etmektedir.⁵⁸

Çalışmada Esere Ait İstifade Edilmiş Nüshalar:

Yapılan kütüphane ve katalog taramalarında Azîz Nesefî'nin *Keşfü'l-Hakâyık* adlı Farsça eserinin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası tespit edilmiştir. Biz çalışmamızda bu nüshalar arasında belirlemiş olduğumuz beş nüshayı dikkate aldık.

İbrahim Düzen'in çalışmasında işaret ettiği gibi bu eser, Ahmed Mehdevî-yi Dâmeğânî tarafından İran'da neşredilmiştir.⁵⁹ Ancak Düzen'in dikkat çektiği üzere Dâmeğânî'nin Türkiye'deki bu esere ait nüshaları görmediği⁶⁰ yönündeki tespiti, çalışmamızda tenkidi yapılan nüshalarla bu neşri mukayese ettimizde, kesinlik derecesine yakın kabul edilebilir.

55 *Keşfü'l-Hakâyık*, 1b-3a vr.

56 *Keşfü'l-Hakâyık*, 6a vr.

57 Lloyd V. J. Ridgeon, *Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Aziz Nasafi*, 20.

58 *Keşfü'l-Hakâyık*, 3a vr.

59 İlgili çalışma için bk. Azîz Nesefî, *Keşfü'l-Hakâyık*, nşr. Ahmed Mehdevî-i Dâmeğânî, (Tahran:1359/1980).

60 İbrahim Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, 38-39.

Çalışmada istifade edilen Ayasofya Kütüphanesi'ndeki Keşfü'l-Hakâyık nüshaları:

Carullah Efendi Nüshası: 001087 (67 vr.)/001088 (162 vr.); Reşid Efendi Nüshası: 001295 (176vr.); Ayasofya Nüshası 002018 (196 vr.)⁶¹.

Eserin Türü:

Çalışmamıza konu olan “Keşfü'l-Hakâyık” fihrist sıralamasına göre ansiklopedik⁶² türde bir eserdir. Eserin 1b-10a varakları arasındaki mukaddimesinin 5a-5b varaklarında fihrist sıralaması şu şekildedir:

Fâtihatü'l-kitâb: Hz. Muhammed Sallâllahu aleyhi ve sellem'in ümmetinde kaç çeşit mezhebin olduğu, mezhepler arasındaki görüş farklılıklarının nasıl ortaya çıktığı, ihtilâfin temelini neyin teşkil ettiği ve mezheb-i müstakîmin bunlardan hangisi olduğu gibi ilgili bazı hususların beyanı hakkında.

Birinci Risâle: Vücut ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında.

İkinci Risâle: İnsan ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında.

Üçüncü Risâle: Sülûk ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında.

Dördüncü Risâle: Tevhid ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında.

Beşinci Risâle: İnsanın meâdı ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında.

Altıncı Risâle: Dünya, âhiret, Kadir gecesi, kıyamet günü, hayat ve memat gibi ilgili bazı hususların beyanı hakkında.

Yedinci Risâle: Yedi felek ve yeryüzünün şeklinin nasıl olduğu, yerin tebdilinin ve göğün katının ne olduğu, mahşer ve Arafat yerinin nasıl olduğu, hac ziyaretinin nelerden ibaret ve kaç çeşit olduğu gibi ilgili bazı hususların beyanı hakkında.

Sekizinci Risâle: Allah'ın kitabı ve kelâmının beyanı hakkında; Kur'ân ve Furkân beyanı hakkında.

Dokuzuncu Risâle: İslâm'ın, imanın, ihsanın ve hakikatının beyanı hakkında; namazın, orucun, zekâtın hakikatının ne olduğu, kimin için, nasıl, ne zaman yerine getirildiğinin beyanı hakkında.

Onuncu Risâle: Kâimü'l-kıyâme (kıyametin imamı) beyanı hakkında; dinlerin ve şeriat hükümlerinin kaç tane olduğu, şeriatın neshinin ne ve nasıl olduğu beyanı hakkında.

Hâtimetü'l-kitâb: Hâtem-i nübüvvet ve hâtem-i velâyetin ne olduğunun beyanı hakkında.

Müellif, eserin mukaddime bölümünde fihrist sıralamasını bu şekilde sıralamış olsa da çalışmamıza ait nüshalarda yedinci risâleden sonrası mevcut değildir.

Eserin Dili ve Üslûbu:

Açık ve sade bir dille Farsça kaleme alınan bu eserde, Arapça terim ve ıstıhlara da rastlamak mümkündür. Nesefî, ilgili konulara ilişkin nakilde bulunduğu görüşleri, âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmıştır. Müellif eserde ele aldığı dinî, tasavvufî ve felsefî konularda sırasıyla; kelâmcılara, filozoflara, vahdet-i vücûdcu sûfilere ait olmak üzere üç farklı görüşü, mümkün olduğunca sade bir şekilde ifade etme yolunu seçmiştir. Genel itibarıyla müellifin bu eseri, sade nesir⁶³ özelliği göstermektedir. Bu yönüyle eseri, dönemin nesir üslubunu yansıtan eserler arasında değerlendirmek mümkündür.

Eserin dili, yer yer uzun cümlelerle ağırlaşsa da müellifin sade ve açıklayıcı tarzda kendine has bir üslubu vardır. Müellif, bölüm sonlarında “söz uzun olmasın, maksattan geri kalmayalım”; “söz uzadı, maksattan geri kaldık” gibi tekrarlarla, eserin bütününde özlü ifade tarzını devam ettirmeye gayret gösterir.

61 Bu nüsha, tenkidli metin oluşturulurken esas alınan nüsha olup diğer nüshalarla karşılaştırıldı. Müstakil bir çalışmada esere ait nüshalar ayrıca değerlendirilecektir.

62 Tafsilatlı bilgi için bk. Ayhan Aykut, “Ansiklopedi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/217-227.

63 Mehmet Kanar, “Nesir: Fars Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2007), 33/ 8-9.

Neseî, dile ehemmiyet göstermeksizin sözün doğru mânasının ne olduğunu anlamaya çalışan bazı kimseleri eleştirmektedir. Zira bu zayıf kimseler ağızlarından çıkan ihtiyatsız sözlerle, kendilerini müşkül duruma düşürebilirler. Öyleyse onların tedbiri, dile yeterince ehemmiyet göstermek olmalıdır. Böylece müellif, dil konusundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır:

... بعضی از مبتدیان و ضعیفان باشند که چون آغاز آن شود که سخن فهم کردن گیرند زبان نگاه نتوانند داشت و بیاختیار ایشان از ایشان سخنها در وجود آید و به این سبب از عوام به ایشان ملامت و زحمت بسیار رسد پس تدبیر ایشان آن است که زبان نگه دارند...»⁶⁴

Müellif, mukaddime bölümünün sonunda eseri; sade bir dille, remizli ifadeler kullanmadan ve özgün bir tarzda kaleme alacağını ifade etmiştir. Öyle ki aktaracakları başkalarına ait sözler olsa da beyanın kendisine has olduğuna dikkat çekmektedir.

...اما این بیچاره در این کتاب «کشفالحقائق» در معانی را بیصاف صورت خواهد آوردن و سخن مرموز در لباس نخواهد گفتن از جهت آن که اینها نه سخن من است سخن دیگران است که گفته میشود که هر کس چه گفته است اما کتاب «مقصد اقصی» خاص سخن این بیچاره است و سخن در وی من اوله الی آخره بر طریقه سخن متقدمان است. هر چند میخواهم که سخن دراز نشود میشود از مقصود باز میمانم...»⁶⁵

Eserde her bahis; “Ey Derviş”, “Bil ki” ifadeleriyle başlamaktadır. Müellifin hitap üslûbunu kullanması, eserin öğretici yönünü göstermektedir. Bu yolla okuyucuya öğretici mesajlar verilir. Müellif, aktardığı bazı görüşleri destekleyecek ve aynı zamanda eserin muhtevasına zenginlik katacak Farsça şiiirlere de yer vermektedir. Bunların arasında; Hâce Abdullah Ensârî, Senâî, Ömer Hayyâm, Nizâmî-yi Gencevî, Ferîdüddîn-i Attâr, Efdalüddîn-i Kâşânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa’dî-yi Şîrâzî, gibi ileri gelen şahsiyetlere ait şiiirler de vardır. Ancak genellikle bu şiiirlerin sahibi kişilere yönelik doğrudan bir işaret yoktur. Örneğin; “*İnsan ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında*” başlıklı ikinci risâlede, bu hususta vahdet-i vücûdçu sûfîlerin görüşlerinin nakledildiği fasılda, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye doğrudan bir işaret olmadan Dîvân-ı Kebîr’den alıntı yapılan şu rubâî örneğinde olduğu gibi:

ای نسخه نامه الهی که توئی
وی آینه جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی»⁶⁶

Eserin Muhtevası:

Keşfü'l-Hakâyık, bir mukaddime ve Fâtihatü'l-kitâb bölümü ile sırasıyla yedi risâleden müteşekkildir.

Giriş bölümü; 1b varağıyla başlayıp 10b varağıyla son bulur. Bu bölümde; eserin adı, telif sebebi, yazımında izlenen yol, yazım süresi ve tamamlanma tarihi gibi eserle ilgili bilgiler yer almaktadır.

Fâtihatü'l- kitâb; 10a varağıyla başlayıp 25a varağıyla son bulur. Bu bölümde müellif; Hz. Peygamber’in ümmetinde kaç mezhep olduğu ve bu mezhepler arasındaki ihtilâfların sebepleri hususunda Ebû Mansûr Mâtürîdî, Muhammed Gazzâlî ve Ebû Ca’fer Tûsî’nin görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır. Buna göre, yüz mezhep arasında asıl olan (*Mezheb-i tenâsüh*, *Mezheb-i hûlul*, *Mezheb-i ittihâd* ve *Mezheb-i vahdet*) dört mezhebe işaret edilmekte ve bu dört mezhebin dayandığı esaslar hakkında açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

Birinci Risâle; 25a varağıyla başlayıp 58b varağıyla son bulur. Bu bölümde müellif; vücudun ne olduğu ve mârifeti hakkında İbn Sînâ’nın görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır. Vücudun dört kısmının tarifi; suret ve madde, cisim ve şeklinin tarifi; ehl-i şeriat, ehl-i hikmet, ehl-i tenâsüh ve ehl-i vahdet âlimlerinin gö-

64 *Keşfü'l-Hakâyık*, 8b vr.

65 *Keşfü'l-Hakâyık*, 9b vr.

66 Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*, nşr. Bedüzzaman Fürûzanfer, (Tahran: Çâphâne-i Sipihr, 1336 hş.), 7/323; *Keşfü'l-Hakâyık*, 86a vr.

rüşüne göre âlemin hangi yolla ortaya çıktığı; mevcûdatın tertibi; mevâlîdin mertebeleri; melekût âleminin mertebeleri; melekler ve şeytanların tarifi hakkında açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

İkinci Risâle; 59a varâğıyla başlayıp 101b varâğıyla son bulur. Bu bölümde müellif; insan ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında ehl-i şeriat, ehl-i hikmet, ehl-i tenâsüh ve ehl-i vahdet görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır. İnsan ruhunun mebdei ve tarifi; insan vücudunun mebdei ve tarifi; insan için kemâlin tarifi; velâyet ve nübüvvet tarifi; insan bedeninde bulunan dört karışım (ahlât-ı erbaa), insan nefsinin tarifi, havâs (duyular) ve zâhir-bâtın havâs (iç-dış duyular), nefsin hâsiyeti; ilham ve vahiy tarifi; keramet ve mûcize tarifi; insanın hâsiyeti; insanın yaratılışındaki farklılıkların sebepleri hakkında açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

Üçüncü Risâle; 101b varâğıyla başlayıp 127a varâğıyla son bulur. Bu bölümde; ehl-i tasavvuf görüşüne göre sülûk ve ona taalluk eden şeyin ne olduğu; tasavvufun esas meseleleri; irâdet şartları; tasavvufî sülûkün şartları; sülûk âdâbı; çile ve çile çıkarmanın şartları; zikir ve zikir çekmenin âdâbı; vech, mârifet, müşahede, keşf, ayan, tecellî, vârid, hal ve makam gibi tasavvufî terimlerin tarifi; kurb ve bu'd, firak ve visâl, muhabbet ve aşk gibi tasavvufî terimlerin tarifi hakkında açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

Dördüncü Risâle; 127a varâğıyla başlayıp 146b varâğıyla son bulur. Bu bölümde müellif; tevhid ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında ehl-i şeriat ve ehl-i hikmet görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır. Vâcibü'l-vücûd beyanı; vahdetin beyanında ashab-ı nârin tarifi; vahdetin beyanında nurun tarifi ve ehl-i tasavvufun vahdeti hakkında açıklayıcı bilgiler verilmektedir.

Beşinci Risâle; 146a varâğıyla başlayıp 176a varâğıyla son bulur. Bu bölümde müellif; insanın meâdı ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında ehl-i hikmet, ehl-i vahdet görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır. Cennet ve cehennem, cennet ve cehennem kapıları; melekler ve azap melekleri; kıyamet günü; cennetin ve cehennemin ırmakları; cennetteki tuba ağacı ve cehennemdeki zakkum ağacı; sevap ve günah; cennetteki hûriler; insanın meâdı ve ona taalluk eden şeyin ne olduğunun beyanı hakkında ehl-i tenâsühün ihtilâflı görüşleri hakkında açıklayıcı bilgiler vermektedir.

Altıncı Risâle; 176a varâğıyla başlayıp 183b varâğıyla son bulur. Bu bölümde müellif; dünya, âhîret, kadir gecesi, kıyamet günü, hayat ve memat gibi hususların beyanı hakkında ehl-i şeriat, ehl-i hikmet, ehl-i tenâsüh, ehl-i vahdet görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır.

Yedinci Risâle; 183b varâğıyla başlayıp 195a varâğıyla son bulur. Bu bölümde müellif; yedi felek ve yer-yüzünün şeklinin nasıl olduğu, yerin tebdilinin ve göğün katının ne olduğu, mahşer ve arafat yerinin nasıl olduğu, hac ziyaretinin nelerden ibâret ve kaç çeşit olduğu gibi ilgili bazı hususların beyanı hakkında ehl-i hikmet, ehl-i tenâsüh, ehl-i vahdet görüşlerinden nakillerde bulunmaktadır.

SONUÇ

Azîz Neseî'nin türü bakımından ansiklopedik mahiyetteki *Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık* adlı eseri; bir yönüyle müellifin hayatına ilişkin bazı bilgiler içermesi, diğer yönüyle ise XIII. asır tasavvuf tarihine ve kültürüne kaynaklık etmesi bakımından oldukça önemli bir eserdir. Ayrıca çeşitli konularda farklı görüşlerden yapılan nakiller, eserin değerini ve önemini daha da arttırmaktadır. Müellif eserde ele aldığı dinî, tasavvufî ve felsefî konularda sırasıyla; kelâmcılara, filozoflara, vahdet-i vücûdcu sûfilere ait olmak üzere üç farklı görüşü, mukayeseli bir yöntem izleyerek ele almıştır. Bu açıdan ilgili konu sahasında yapılacak müstakil çalışmalara eserin katkı sağlayacağı kanısındayız. Açık ve sade bir dille Farsça kaleme alınan bu eser, nesir türü olarak sade nesir özelliği göstermektedir. Bu yönüyle de eseri, XIII. asır nesir üslûbunu yansıtan eserler arasında değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. “Kübreviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/501. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aykut, Ayhan. “Ansiklopedi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/217-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Baykara, Hüseyin. *Mecâlisü'l-uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 4238, İstanbul.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. “Ahlât-ı Erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Düzen, İbrahim “Aziz Neseîî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/345. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Düzen, İbrahim: *Aziz Neseîî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2000.
- Kahya, Esin. “Teşrih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kanar, Mehmet. “Nesir: Fars Edebiyatı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Mevlânâ. *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*. nşr. Bedüzzaman Fûrûzanfer. 8 Cilt. Tahran: Çâphâne-i Sipihr, 1336 hş.
- Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2004), 1-25.
- Neseîî, Azîz. *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*. haz. M. Murat Tamar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Neseîî, Azîz. *Keşfü'l-Hakâyık*, nşr. Ahmed Mehdevî-i Dâmegânî. Tahran: 1359/1980.
- Neseîî, Azîz. *Keşfü'l-Hakâyık*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, nr. 002018, İstanbul.
- Neseîî, Azîz. *Kitâbü'l-İnsânî'l-kâmil*. nşr. Marijan Molé. Tahran: 1403/1983.
- Neseîî, Azîz. *Tenzil: Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*. haz. Selami Şimşek. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Neseîî, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Öngören, Reşat. “Sa'deddîn-i Hammûye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/390. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ridgeon, Lloyd V. J. *Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Aziz Nasafi*. İngiltere: Leeds Üniversitesi, Modern Arapça Çalışmaları Bölümü, Doktora Tezi, 1996.
- Safâ, Zebîhullah. *Târîh-i Edebiyyât der Ârân*. Tahran: İntişârât-ı Firdevsî, 1349.
- Şahin, Şeyda Ülkü. *Azîz Neseîî'nin (V.700/1300 [?]) Tasavvuf Anlayışında “Kendini Bilme” Yolları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Uludağ, Süleyman. “Âlem: Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Kübra. *Azîz Neseîî'ye Ait Maksad-ı Aksâ İsimli Eserin Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

EXTENDED ABSTRACT

The idea of unity of existence, systematized by İbnü'l-Arabî (d. 638/1240), was adopted by most mystics in the XIII century Islamic geography and many works were produced as a result of the tendency shown towards this idea. After Ibn al-Arabi, the followers of this school contributed to the development of Nazari Sufism by spreading the Arab teachings to different countries such as the Arab countries, Ottoman Turkey, the Muslim regions of India, South Asia, China and Iran. In this sense, Iran is accepted as one of the leading centers where the theoretical mysticism, which was formed on the axis of the main idea of unity of existence, began to develop. This includes the most important representative of Ibn al-Arabi, Sadreddin Konevi (d. 673/1274) and the close relations that those around them have established with the Iranian culture, making this the primary reason why Iran was the lead. As a matter of fact, Konevi with his Persian treatise *Tebsiratü'l-mübtedi and tezkiretü'l-müntehî*, which he wrote on the subject of knowledge and guardianship besides his Arabic works; Konevi's student and sufi poet Fahreddin-i Irâkî (d. 688/1289) with his famous work called *Lema'at* and prominent names such as Sa'deddin-i Hammûye (d. 671/1272-?), one of the first representatives of Ibn al-Arabi's mystical and intellectual movement, and his student Aziz Nesefî who wrote Persian works, can be considered as a natural consequence of this situation.

Aziz Nesefî (d. 700/1300 [?]), one of the leading mystic figures of the relevant century, with a Sufi understanding that follows the line of unity of existence, is a versatile scholar besides studying medicine and working as a physician. In terms of reflecting the Sufi culture of the period, a total of eight works registered in his name are quite important. Nesefî wrote all these works in Persian. Among Nesefî's works on mysticism, philosophy and theology, his encyclopedic work called *Keşfü'l-Hakâyık* consists of ten chapters including the sections titled "Fâtihatü'l-kitâb" and "Hâtimetü'l-kitâb". Although the author started to write his work in Bukhara in 671 (1273), he was able to complete it at a later date due to the negative impact of the political events of the period. Like other works of Nesefî, there are various Persian written copies of this work that have survived to the present day. In our study, in which several of these copies identified in Turkish manuscript libraries were introduced, the copy registered with the number 002018 in the Hagia Sophia Department of the Suleymaniye Library was used. The study, which aims to introduce this important work in terms of being a source for the history and culture of mysticism in the XIII century, consists of two parts. In the first part; the author's life, scientific direction and his own opinions on some issues were emphasized; and in the second part, introductory information about *Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık* was given and the work was evaluated in terms of language-style and content.

Aziz Nesefî's encyclopedic book *Kitâb-ı Keşfü'l-Hakâyık*; it contains some information about the life of the author. On the other hand, it is a very important work in terms of being a source for the history and culture of XIII century Sufism. In addition the transplants made from different opinions on various issues further increase the value and importance of the work. The author deals with the religious, mystical and philosophical issues, respectively; He investigates three different views, which belong to theologians, philosophers, and Sufis of unity, by following a comparative method. In this respect, we believe that the work will contribute to the independent studies that will be carried out in the relevant subject area. This work, written in Persian with a clear and simple language, shows the characteristics of simple prose as a prose genre. In this respect, it is possible to evaluate the work among the scholarship reflecting the prose style of the XIII century.

BİR KADIN YAZAR ZUHÛR VENÎSÎ'NİN ÖYKÜLERİNDE CEZAYİR BAĞIMSIZLIK MÜCADELESİ

Gamze Yüçetürk KURTULMUŞ

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
gamzeyuceturk@ardahan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6261-5858>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 09/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 07/10/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1114478>

BİR KADIN YAZAR ZUHÛR VENÎSÎ'NİN ÖYKÜLERİNDE CEZAYİR BAĞIMSIZLIK MÜCADELESİ

ÖZ

Cezayir, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında iken büyük sömürge imparatorluklarından Fransa'nın yayılcı politikasının kurbanı olmuştur. Böylece Cezayir, bir yüzyılı aşkın bir süre kimliksizleştirilmeye ve sömürgecilik sisteminin getirdiği düzene karşı büyük bir direniş ve mücadele göstermek zorunda kalmıştır. Bu mücadeleye kalemleriyle katılanlar ise sömürgeciliğin izlerini edebiyata taşımıştır. Bunlardan biri de birçok çağdaşının aksine bütün eserlerini Arapça vererek dillerinin yok edilmesi tehdidine karşı direniş gösteren Zuhûr Venîsî'dir. Henüz genç bir kadinken kurtuluş mücadelesine tanık olan Venîsî, direnişteki bu önemli rolünün yanı sıra roman yazan ilk kadın olmasıyla döneminin şartlarında yaşadığı bölge için öncü rol de üstlenmiştir. Hayatta olan yazarlardan Venîsî, bugüne kadar roman, biyografi, makale ve öykü türünde çok sayıda eser kaleme almıştır. Kendi yaşamını taşıdığı adeta birer günlük niteliğindeki bu eserlerinde ise geriye dönüş tekniğinin öne çıktığı görülmektedir. Makalede 2004 yılında yayımlanmış *Rusîkâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmû'atu'l-A'mâli'l-Kâmile* adlı hikâye koleksiyonundan seçilmiş beş öyküsü üzerinden Cezayir halkının bağımsızlık mücadelesine ve sosyo-ekonomik durumuna dair Venîsî'nin gözlemleri ve bunları anlatım biçimleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sömürgecilik, Bağımsızlık mücadelesi, Vatan, Cezayir edebiyatı, Zuhûr Venîsî.

ALGERIA STRUGGLE FOR INDEPENDENCE IN THE STORIES OF A FEMALE AUTHOR ZUHUR WANASİ

ABSTRACT

Under the rule of the Ottoman Empire, Algeria fell victim to the expansionist policy of France in the 19th century. Thus, Algeria had to show a great resistance and struggle against the disidentification and the order brought by the colonial system for more than a century. Those who participated in this struggle with their pens carried the traces of colonialism to literature. One of them is Zuhur Wanasi who resisted the threat of the destruction of their language by giving all her works in Arabic. Witnessing the liberation struggle when she was still a young woman, Wanasi also assumed a leading role for the region where she lived, by being the first woman to write a novel. Wanasi has written many works in the genre of novels, biographies, articles and stories. In these works, which are almost diaries, it is seen that the flash back technique comes to the forefront. In the article, Wanasi's observations on the Algerian people's struggle for independence and their socio-economic situation and the ways of expressing them will be examined through five stories selected from the story collection *Rusîkâdâ wa'l-Uhreyât-Majmû'atu'l-A'mâli'l-Kâmile* published in 2004.

Keywords: Colonialism, the Struggle for independence, Homeland, Algerian literature, Zuhur Wanasi.

GİRİŞ

Sömürgecilik sisteminin en dikkat çekici kurbanlarından Cezayir, iki bin yıldan fazla bir tarihe sahiptir. Fenike, Kartaca, Roma ve Berberî toprağı olmasının ardından 7. yüzyıldan itibaren bir Arap yurdu haline gelmiş ve 15. yüzyılın sonlarına kadar çeşitli Arap hanedanlıkları tarafından yönetilmiştir. Bu dönemden sonra Cezayir'de hüküm süren hanedanlıkların birbiriyle mücadeleleri ve kabileler arası çekişmeler siyasi parçalanmayı doğurmuştur. Endülüs'teki İslam krallıklarını düşürmeye yönelik *reconquista* hareketini tamamlamış olan İspanya ise böyle bir ortamda Akdeniz'in karşı kıyılarına, Cezayir'e ilerlemiştir. 1505-1513 yılları arasında Mersa'l-Kebîr, Vahrân (Oran) ve Bicâye gibi Cezayir sahilindeki önemli merkezleri ele geçirmiştir.¹

İspanyol eziyetlerinden kurtulmanın yolunu Osmanlıdan yardım istemekte bulan Cezayirliler, 1518 yılından itibaren üç yüz yıl kadar Osmanlı hakimiyetinde kalmıştır. Bu süre boyunca Beylerbeyi (1518-1587), Paşalar (1587-1659), Ağalar (1659-1671) ve Dayılar (1671-1830) adı altında farklı yönetim anlayışının şekillendirdiği dönemler görülmüştür. Ancak 19. yüzyıl başlarında Osmanlı hakimiyetinin iyiden iyiye güç kaybetmesiyle birlikte Cezayir yerlilerinin ayaklanması, Cezayir'in işgalinde Fransızları harekete geçiren etkenlerden olmuştur. Ayrıca Fransız hükümetinin iki Cezayirli Yahudi tüccardan borç para ve hububat alıp borçları ödemede sorun çıkarması, bunun üzerine Cezayir Dayısı Hüseyin Paşa'nın da tebaası durumundaki bu tüccarların hakkını aramak için bazı Fransız gemilerine el koyması; iki ülke arasında gerginliğin başlamasına sebep olmuştur. Bu gerginlik, Fransa'ya istediği bahaneyi vermiş ve böylece Fransızlar, Batı Akdeniz'de sömürge sahibi olarak İngiltere'ye karşı üstünlüğü ele geçirmelerini ve Akdeniz ticaretinden daha büyük pay almalarını sağlayacak Cezayir üzerindeki planlarını 16 Haziran 1827'de savaş ilan ederek faaliyete geçirmiştir.² Fakat iç meseleleri yüzünden Fransa, üç yıl başkent Cezayir'i abluka altında tutmakla yetinmiş, işgali ancak 5 Temmuz 1830 yılında gerçekleştirebilmiştir. Sınırlı işgal politikasını benimseyen ve yalnız başlıca şehirlerle iktidar noktalarını ele geçiren Fransa'nın hakimiyeti 1840 yılına kadar daha çok kıyı kesiminde görülürken³ bu tarihten sonra Fransızların Cezayir'e yerleşimleri genişleyerek devam etmiştir. Ancak Emir Abdulkadir ve Emir Ahmed'in önderliğindeki vatanseverler, işgalin başladığı ilk yıllardan itibaren yaklaşık on yedi sene Fransız işgal kuvvetlerine karşı büyük bir direniş göstermiştir. 1847 yılında ise Osmanlı hükümeti Fransız işgalini tanıyarak Cezayir üzerindeki haklarının sona erdiğini ilan etmiş⁴ ve nihayetinde Cezayir, Fransa'nın bir sömürgesi haline gelmiştir.

Sömürge sisteminin bir gereğı olarak Fransa, önce Cezayir'i işgal etmiş, sonra onun toprağına el koymuştur. Ardından toprağın eski sahiplerini karın tokluğuna çalıştırarak sömürmüştür.⁵ Yerli halkı dağlık verimsiz topraklara sürüp *Fransız Cezayiri*'ni⁶ oluşturmak amacıyla Fransa'dan getirilen yerleşimcilere en verimli toprakları vermiştir. 1919 yılına kadar Müslüman yerli halktan Fransız vatandaşlarına göre iki kat daha fazla vergi almış, I. Dünya Savaşı'nda Cezayirli Müslümanları daha uzun süre askerlik yapmakla yükümlü tutmuştur. Yoksulluğa itilen Müslüman Cezayir halkı Fransa'nın ihtiyacı olan iş gücünü sağlamaya mecbur bırakılmış ve Fransa'ya işçi olarak gitmiştir. Savaş öncesi kırsal kesimde yaşayan fakir yerli halktan Fransa'ya giden işçi sayısı 45 bin iken bu sayı, savaş sırasında işçi ve asker olarak savaşa katılanlardan dolayı 80 bine çıkmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa, yetmiş 1,5 milyon insanını kaybetmesi sebebiyle insan gücüne bir kez daha ihtiyaç duymuş ve 1946'dan sonra Cezayir'den Fransa'ya işçi göçü yeniden artmıştır.⁷

1 ¹ Nâsirüddin Saîdünî, "Cezayir (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mayıs 2022); Kemal Kahraman, "Cezayir (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 9 Mayıs 2022).

2 Kahraman, "Cezayir (Osmanlı Dönemi)".

3 Dursun, "Cezayir (Sömürge Dönemi)".

4 Kamil Karasu, *Cezayir Arap Romanının Doğuşu ve Gelişimi (1962-1992)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 5-6.

5 Jean Paul Sartre, *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir*, çev. Süheyla N. Kaya (İstanbul: Belge Yayınları, 1995), 23.

6 Fransa'nın Cezayir halkını kendi içinde eriterek ortadan kaldırmaya yönelik izlediği yöntem. Cezayirliler, bir taraftan Fransız yapılmaya çalışılırken diğer taraftan Fransız olmanın nimetlerinden mahrum bırakılmıştır. Bu konuda bk. Raimondo Luraghi, *Sömürgecilik Tarihi*, çev. Aydın Emeç (İstanbul: Sosyalist Yayınlar:13, 1994).

7 Aysel Fedai, *Fransa Hakimiyetinde Cezayir (1914-1954)* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 77, 79.

Fransa; Cezayirliyi sadece yoksulluğa iterek onun toprağına ve dahası canına göz dikmemiş, Müslüman Cezayirli kişiliğini yok etmek ve Cezayirli Arap kimliğini ortadan kaldırmak için de uğraşmıştır. Bu amaçla yapılan ilk faaliyetlerden biri, Arapça eğitim-öğretimi yasaklayarak Fransız siyasi ve kültürel fikirlerini benimsetecek Fransız okulları açmak ve Fransızca'yı öğretmek olmuştur.⁸ Öyle ki dilini kaybetmiş bir millet, zaten kimliğini kaybetmiştir. Cezayir halkı bunun bilincinde olarak duruma tepki göstermiş ve çocuklarını Fransız okullarına göndermeyi reddetmişse de bu defa Müslüman nüfusun okuma yazma oranında ciddi bir düşüş gerçekleşmiştir.⁹ Böylelikle bu türden tepkilerin kendilerine pek bir yarar sağlamadığını düşünen yerli halkın çoğunluğu için dilsel ve kültürel yabancılaşma kaçınılmaz hale gelmiştir. Ataöv'ün bir anısı bu yabancılaşmayı yansıtır türdendir:

“Ankara’ya ilk atanan Cezayir diplomasi temsilcisi kendi gibi Arap olan Mısır Büyükelçisiyle benim önümde yarı İngilizce yarı Fransızca konuşmuş, niye ana dilleri olan Arapçayı kullanmadıklarını kendine sorduğumda, ben Arapça bilmem ki, biz Afrikalılara yalnız Avrupa dili öğrettiler demişti”¹⁰

Fransa'nın dil politikası öylesine etkili ve başarılı olmuştur ki Cezayirli'lere sadece dillerini unutturmakla kalmamış aynı zamanda Arapların birleşmelerini de engellemiştir.

Fransa'nın Cezayirliyi kimliksizleştirme yollarından biri de onların değer yargıları ve gelenekleri üzerinden olmuştur. Cezayirli kadının adeta bir üniforması, Cezayir halkı için de bir bayrak sembolü olan beyaz çarşafa karşı özellikle 1930-35 yıllarından itibaren bir mücadele başlatılmıştır.¹¹ Fransa'nın siyasi bir doktrin haline getirdiği bu mücadelesini Fanon, onların ağzından “Cezayir toplumunu kendi yapısı içerisinde, kendi mukavemet kaleleri içinden vurmak istiyorsak, her şeyden önce kadını fethetmeliyiz, gizlendikleri çarşafın içinden, erkeklerinin kapattıkları evlerden onları bulup çıkarmalıyız”¹² sözleriyle ifade etmiştir. Fakat Fransa, Cezayir kadınının toplumdaki yerini sorgulayıp onları ailelerine karşı -sözde- savunurken aynı dönemde Fransız kadınları haklarını kazanmak için mücadele ediyordu. Bu paradoks, onların amaçlarına gölge düşüren bir durumdur ki sonunda kazanan yine Cezayir halkı olmuştur.

İşgalcinin kültür tahribatı yaratmak amacıyla kadınları açarak kendi taraflarına çekmede gösterdiği kararlılık ve Cezayir halkını fakirliğe, cahilliğe, geri kalmışlığa, kimlik bunalımına mahkûm etmeye yönelik tüm çabası halkın vatan ve millet bağlılığını, bağımsızlık arzusunu daha çok güçlendirmekten başka bir işe yaramamıştır. Öyle ki kadınların çarşafalarını attırıp toplumdaki konumlarını sorgulatma çabaları, geleneklerin güçlenmesine yol açtığı gibi sömürgecinin yıkıcı eylemine karşı yürütülen direniş mücadelesine onların faal olarak dahil edilmesini sağlamıştır. 1955 yılına kadar mücadeleyi sadece erkekler yürütürken bu tarihten itibaren kadınlar da dahil tüm milleti seferber etme ihtiyacı doğmuştur. Kadınlar önceleri dağlarda çetelere sağlık hizmeti götürürken zamanla onlardan da erkeklerin göstereceği bütün fedakârlık ve güven beklenir olmuştur.¹³ Aynı şekilde eğitim faaliyetlerinin kısıtlanmasına, dil ve dinlerine yönelik yapılan saldırılara karşılık 1931 yılında Fransızlaşmayı reddeden hem İslam kimliğini hem de Arapçayı yaşatmayı amaçlayan Cezayir Müslüman Âlimler Birliği kurulmuştur. Sömürge yönetiminden bağımsız kurduğu okullarla Müslüman Cezayirlinin eğitiminin devamını sağlamış bu birlikle ulusal kurtuluş mücadelesinin ilk hareketi başlatılmıştır.¹⁴

İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi Almanya'sı, Cezayir halkına yanlarında yer almalarını teklif ettiyse de onlar Fransa tarafında bulunmuştur. Karşılığında ise Fransız sömürgesinden bağımsızlık sözü almıştır. Ne var ki savaş bittiğinde 8 Mayıs 1945 yılında Cezayir halkı, ellerinde *hürriyet*, *demokrasi* ve *istiklal* yazılı pankartlar ve Cezayir bayrakları ile Setif, Guelma kentlerinde zafer gösterileri yapmıştır. Bunun üzerine Fransızlar silahlı müdahalede bulunarak 45 bin sivil katletmiştir.¹⁵ Bu katliam, Cezayirli'lere sindirmemiş

8 Malika Sahel, “The Algerian Post-Independence Linguistic Policy- a Recovery of National Identity”. *European Journal of Language and Literature Studies*, 3/2 (2017), 38.

9 Sahel, “The Algerian Post-Independence Linguistic Policy”, 39.

10 Türkkaya Ataöv, *Emperyalizmin Afrika Sömürüsü* (İstanbul: İleri Yayınları, 2010), 16.

11 Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, çev. Kâmil Çileçöp. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 44.

12 Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 45.

13 Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 54-55.

14 Karasu, *Cezayir Arap Romanının Doğuşu ve Gelişimi (1962-1992)*, 10.

15 Fedai, *Fransa Hakimiyetinde Cezayir (1914-1954)*, 107.

aksine bağımsızlık ve kurtuluş mücadelesi fikrini akıllarına, yüreklerine kazımıştır. Bu yolda başarılı olmaları Ataöv'ün belirttiği şu üç desteği kazanmalarıyla mümkün olmuştur: “Her sömürgecinin kendi halkının bilinçlenmesi; sömürgeci devletin kendi anayurdundaki yurttaşları arasında haktan, hukuktan yana olanların kazanılmaları; dünya kamuoyunun desteği”.¹⁶ Bu katliamın o ana kadar “Cezayir’in kaderine karşı kayıtsız ve bihaber kalan bölgelerin haber bültenlerini ve gazete sütunlarını haftalarca işgal etmesiyle”¹⁷ Cezayir halkı, daha önce zaten elde etmiş olduğu diğer desteklerin yanında dünya kamuoyunun desteğini de kazanmıştır. Böylelikle 1 Kasım 1954 gecesi Azizler Yortusu Günü’nde Kurtuluş Savaşı başlamıştır. Başlangıçta Fransa, onların kurtuluş mücadelesini hafife almıştır. Ancak özellikle 1960 yılında Afrika’daki sömürgelerin birbiri ardına bağımsızlığını kazanması, Fransa’nın Cezayir’i elde tutamayacağını anlamasına ve milliyetçi liderlerle anlaşma başlatmasına yol açmıştır. Art arda yapılan görüşmelerin sonucunda yaklaşık sekiz sene süren Kurtuluş Savaşı amacına ulaşmış ve Cezayir 3 Temmuz 1962’de resmî olarak bağımsızlığını kazanmıştır.¹⁸

Yüz otuz iki yıllık işgal dönemi süresince Fransa, beş milyon Cezayirliyi katlederek Cezayir’de egemenlik kuranlar arasında en kanlı yönetimi sergilemiştir. Fransız sömürgeciliği gibi vahşi bir düşmanın hakimiyetindeki halkın felaketi onun aynı zamanda cesareti ve zaferi olmuştur.¹⁹ Fakat Cezayirlilerin bir yüzyıldan fazla bir zamanda edindiği yaralarını sarması, cahilliklerini gidermesi kolay olmamıştır.

Bağımsızlık mücadelesinin içerisinde bulunmuş, o dönemleri yaşamış bir yazar olan Zuhur Venîsî de halkın işgal sürecinde ve sonrasında yaşadıklarını çeşitli yönleriyle kaleme almıştır. Bu çalışmada farklı yıllarda yazılmış beş öyküsü üzerinden yazarın bağımsızlık mücadelesine, direnişe ve devrime dair gözlemleri, duyguları ve bunları anlatım biçimleri incelenecektir.

1. ZUHÛR VENÎSÎ’NİN HAYATI VE EDEBÎ YÖNÜ

1936 yılında Cezayir’in Konstantin şehrinde dünyaya gelen ve hala hayatta olan Venîsî, gençlik çağına kadar dar gelirlili fakat kültürel ortamın zengin olduğu bir semtte yetişmiştir. İlköğrenimini Konstantin’de Cezayirli Müslüman Âlimler Birliği’ne bağlı okullarda tamamlamıştır. Edebiyat ve felsefe alanlarında lisans eğitimi ve sosyoloji alanında ise lisansüstü eğitimi almıştır. Erken yaşta dönemin meşhur eğitim kurumlarından, adeta sömürgeciliğe karşı bir mücadele ve direniş alanı durumunda olan Özgür Arap Okulları bünyesindeki es-Sâdıkiyye okulunda öğretmenlik hayatına başlamıştır. Fakat bağımsızlık sonrası dönemde hükümet tarafından bu kurumlarda çalışan diğerleriyle birlikte öğretmenlik yetkisi elinden alınmıştır.²⁰ Ayrıca basın-yayın alanında çalışmış ve parlamento üyesi olarak görev yapmıştır. Ulusal Bağımsızlık Cephesi saflarında siyasi mücadeleye dahil olan Venîsî, Direniş Madalyası sahibidir. 1964 yılından itibaren iki yıl süreyle dönemin Vakıflar Bakanı Ahmed Tefvik el-Medenî’nin sekreteryası işlerini yürütmüştür. 1966 yılından itibaren bir süreliğine öğretmenlik mesleğine dönüş yapmıştır. 1982 yılından itibaren beş yıl süreyle Cezayir Hükümeti’nin üyesi olarak Sosyal Koruma Bakanlığı görevine getirilmiş ve böylece Cezayir’in ilk kadın bakanı unvanını kazanmıştır. Ardından Millî Eğitim Bakanlığı da yapan Venîsî, Cezayirli Kadınlar Birliği, Yazarlar Birliği ve Cezayirli Gazeteciler Birliği başta olmak üzere pek çok kurum, örgüt ve birliğin kuruluşuna öncülük etmiştir. Ayrıca bağımsızlık mücadelesine katkıları ve kültürel faaliyetleri sebebiyle Multekâ’t-Tesâmuh ve’l-Hivâr (2001), el-Yûbîl ez-Zehebî li Sevrati’t-Tahrîr (2004), Câmi’atu Emîr Abdilkâdir (2005), er-Rîsetu’z-Zehebiyye li’l-Fikr ve’l-İbdâ‘ (2008) ve el-Cemîlât mine’l-Mihricâni’s-Sekâfi li’ş-Şi’ri’n-Nisevî (2010) gibi çok sayıda ödül ve madalya kazanmıştır.²¹

16 Ataöv, *Emperyalizmin Afrika Sömürüsü*, 64.

17 Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 74.

18 Karasu, *Cezayir Arap Romanının Doğuşu ve Gelişimi (1962-1992)*, 18, 25.

19 Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi (UHİM), “Yirminci Yüzyılda Soykırım ve Katliamlar” (Erişim 9 Mayıs 2022); Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 36.

20 Turgay Gökgöz - Menekşe Filiz Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2019), 123.

21 Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 124; Radwa Ashour vd. (ed.), *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide (1873-1999)*, (Cairo and New York: the American University in Cairo Press, 2008), 511.

Gazeteci, siyasetçi, yazar, eğitimci ve mücahit gibi birçok kimliğe sahip olan Venîsî, eserlerini devrim, kadın meseleleri ve sosyo-ekonomik şartlar üzerine odaklayarak edebî yönüyle de kadının ve toplumun ulusal ve uluslararası alanda temsilcisi ve savunucusu olmuştur. Öykü ve makale niteliğindeki ilk yazıları *el-Basâ'ir*, *es-Sekâfe*, *el-Mucâhid*, *eş-Şa'b*, *es-Selâm* gibi gazetelerde olduğu kadar *el-Hurriye*, *Le Monde Diplomatique*, *el-Izdirâbu'l-Edebî* gibi süreli yayınlarda da yayımlanmıştır. Ayrıca kadın meseleleriyle ilgilenen *el-Cezâiriyye* isimli derginin editörlüğü görevinde bulunmuş ve basın dilinin Arapçalaşmasına da önemli katkıları olmuştur.²²

Bağımsızlık süreci ve sonrası dönemde Mevlûd Fir'avn, Mevlûd Ma'ammerî, Asya Djebar gibi Cezayirli yazarlar, bağımsızlık ve devrim konusundaki taleplerini ve düşüncelerini ancak Fransızca eserler vererek bütün dünyaya duyurabileceklerini düşündüklerinden ya da Arapçayı yazı dili olarak yetkin bir şekilde kullanamadıklarından eserlerini Fransızca vermişlerdir.²³ Venîsî ise yok edilmeye çalışılan Arapçanın koruyuculuğunu üstlenmiş bir yazar olarak eserlerini her zaman bu dilde yazmış ve kalemiyle Cezayir halkının kimliğini kazanma mücadelesi göstermiştir. *er-Raşîfu'n-Nâ'im* (1967), *'Ale's-Şâtî'i'l-Âhar* (1974), *eż-Zılâlu'l-Mumtedde* (1982), *'Acâ'izu'l-Kamer* (1996), *Rûsikâdâ* (1999) ve *es-Sâkinetu'l-Cedîde* (2010) olmak üzere altı kısa hikâyeye koleksiyonu, *Min Yevmiyyâti Muderrise Hurra* (1978), *Lûnca ve'l-Ğûl* (1993), *Cisr li'l-Bûh ve Âhar li'l-Hanîn* (2007) isimlerinde üç romanı, eğitim, meslek, siyasi ve toplumsal hayatının bir özeti niteliğindeki *'Abra'z-Zuhûr ve'l-Eşvâk* (2012) adında bir otobiyografisi bulunmaktadır.

Genelde Kuzey Afrika'da özelde ise Cezayir'de Arapça yazılmış modern edebî biçimlerin ortaya çıkışı, diğer Arap ülkelerinden yaklaşık yüz yıl sonra, 1950'lerde gerçekleşmiştir.²⁴ İşgal döneminde Arapça öğretiminin neredeyse tamamen kaldırılması ve yayıncılık yasakları sebebiyle Cezayir'de edebî canlanma, önceleri Fransızca eserlerle başlamış, daha sonra Arapça eserler ortaya çıkmıştır. Bu dönem Arapçada ilk edebî faaliyetler şiir ve kısa hikâyeye ile başlamıştır. Maddî ve manevî koşullar, yazarların edebî roman yazmak için çabalamasına ve bu türde yazmayı düşünmesine fırsat tanımadığından gerekli teknik ve dil yeterlilikleri kazanıldıkça roman türüne geçiş yapılmıştır.²⁵ Bağımsızlık sonrasında uygun koşul sağlanmaya başladığında Venîsî, Arapça roman yazan ilk Cezayirli kadın yazar olma fırsatını bulmuştur. Fakat toplum, kadının kendini duygusal olarak ifade etmesi amacıyla edebiyatı kullanmasını hoş karşılamamıştır. Bu sebeple ilk aşamada kadınlar, genellikle ulusu ve mücadelelerini yücelten neoklasik tarzdaki kaside ve molları güçlendirmeyi amaçlayan didaktik birkaç metinle öne çıkmıştır. Venîsî'nin ilk eserleri de böyledir. Eserlerinin konusu geleneksel sosyal ortam, ulusal mücadele ve fikirlerle sınırlıdır. Bu eserlerde kadınların çoğu mücadelede yer alan ve kutsal aile değerlerini koruyan geleneksel kadınlardır. Ancak 1980'lerden itibaren durum değişmiş ve kadın yazarlar daha fazla kendilerini ifade eden, duygularına ve bastırılmış isyanlarına hitap eden eserler kaleme almaya başlamışlardır.²⁶

Venîsî'nin eserlerinde hâkim tema olan direniş ruhu ve isyanı Abdulhamid b. Bâdîs, Muhammed el-Beşîr el-İbrahimî ve Ahmed Rıdâ Hûhû'nun etkisiyleleşlediği söylenebilir.²⁷ Bununla birlikte eserleri çoğunlukla kendi yaşamından izler taşır. Bu yönüyle günlük tarzında olsalar da şiirsel bir üslup da taşımaktadırlar.

2. VENİSİ'NİN HİKÂYELERİNDE BAĞIMSIZLIK MÜCADELESİNİN YANSIMALARI

Kadının geri planda bırakıldığı Cezayir toplumunda Cezayir Devrimi, kadının kendini ifade etmesinde ve erkeklerle yan yana eşit olarak ortak bir gaye uğruna mücadele etmesinde bir fırsat olmuştur. Zuhur Venîsî de bu devrime en çok kalemiyle katkıda bulunmuştur. Eserlerinde kahramanlarını genellikle anne,

22 Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 133; Ashour, *Arab Women Writers*, 511.

23 Sophie Croisy, "Algerian History, Algerian Literature and Critical Theories: An Interdisciplinary Perspective on Linguistic Trauma and Identity Reformation in Postcolonial Algeria". *Interdisciplinary Literature Studies*, 10/1 (2008), 87-88.

24 Berrada, "Arab North Africa", 235.

25 Karasu, *Cezayir Arap Romanının Doğuşu ve Gelişimi (1962-1992)*, 49; Ahmet Hamdi Can, *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tâhir Vattâr'ın Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 48.

26 Berrada, "Arab North Africa", 236-237, 248.

27 Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 132.

kız kardeş ve mücahide gibi kadın karakterler olarak seçen ve onların sorunlarına değinen Venîsî, aslında feminist harekete de öncülük etmiştir. Fakat bunu yaparken sadece kadının toplumdaki yeri meselesine odaklanmamış, devrim ve özgürlük savunuculuğu üzerinden feminist edebiyata bir yenilik getirmiştir.²⁸

Bu bölümde 2004 yılında yayımlanmış *Rusîkâdâ ve 'l-Uhreyât-Mecmû'atu'l-A'mâli'l-Kâmile* adlı hikâye koleksiyonundan seçilmiş beş öykü üzerinden Venîsî'nin vatan ve bağımsızlık mücadelesi konularını işleyiş biçimi incelenecektir.

Devrim zamanı ve sonrasını başarılı bir şekilde hikâyeleştiren önemli edebî şahsiyetlerden olan Venîsî, *ez-Zılâlu'l-Mumtedde* (Uzayan Gölgele) isimli hikâye koleksiyonunda yer alan aynı isimdeki öyküsünü geriye dönüş tekniği üzerine kurmuş ve epik anlatımı benimsemiştir. Öyküde yazar, bağımsızlık mücadelesini yaşamış bir annenin gözünden yirmi beş sene öncesine -tam da bağımsızlık gününün yıldönümünde- dönerek savaşın kendisinde bıraktığı etkileri yansıtır. Ana karakter Zeynep, köydeki bütün erkeklerin devrimcilere katılmak için köyü terk ettiği, geriye sadece direniş ruhu olmayan yaşlıların kaldığı ve kocasının kendisini iki oğlu ve kayınpederiyle bıraktığı dönemleri hatırlar. Öykü, asker olan torununun sesiyle tekrar günümüze dönerek son bulur. O günlerden uzayıp bugünlere gelen kurtuluş mücadelesinin ve devrimin gölgeleri gençliğe ve torunlarına yansiyacak ve onlardaki vatan sevgisi ile ulus kimliğini güçlendirecektir.²⁹

Zeynep, bağımsızlık sonrasında dahi geçmişin karanlık günlerine döner, çünkü devrim onda iyimserlik adına bir şey bırakmamıştır. O, mevsimleri ve doğayı kişileştirme yoluna giderek karanlık günlerini şiirsel bir üslupla tasvir eder:

*(Zeynep) "Her seferinde, her yıl doğan tabiatın baharı ile yanında müjdecileri parçalanıp tomurcukları helak ediliyorken katledilen gençlik ve insanlık baharını bir arada yaşadı. Muhriplerin saldırılarından ve bombalarından, yaşlıların feryat figanlarından, çocuğunu kaybedenlerin ve çocukların üzüntüsünden, meçhule kaçanların çokluğundan yakınan tabiatın baharına tanık oldu. Yaşadığı her baharın çiçekleri; şarapnel parçaları, ölümün ve yok olmanın enkazıyla birbirine karışmıştı."*³⁰

Her koşulda sadece duygularıyla hareket eden yüzlerce cahil ve sıradan Cezayir kadınından biri olan Zeynep, artık ergenlik çağına ulaşmış büyük oğlunun sömürgeci yönetim tarafından askere alınması halinde devrimcilere katılmış babası ve akrabalarıyla karşı karşıya gelmesinden ve birbirlerini öldürmesinden korkar. Bu durumun sonuçlarını bir iç hesaplaşmaya girerek sorgular:

"Bugün oğlunu, ilk çocuğunu bırakması, hâkim yönetimin ondan oğlunu alması ve o yeşil renkli elbiseleri ona giydirmesi, bir tüfek taşıması ve o tüfekte aralarında babası, amcası, dayısının bulunduğu o kişilerin göğüslerine ateş etmesini emretmesi mantıklı mı?"

-Oğlu çok geçmeden Müslüman kardeşlerini öldüren bir kâfir olacak...

-Oğlu çok geçmeden işgalci yöneticilere sadık... vatan ve din haini olacak...

-Onlar, oğlunun ve atalarının toprağındaki bütün değerleri ezip çiğniyorken...

*Tüm bunlardan sonra onun sevgili oğlu olması nasıl mantıklı olur?"*³¹

Cezayirli için ölüme bir mana kazandırmanın tek yolu, Milli Kurtuluş Ordusu askeri olmaktır. İşgal altında bir hayatın uzun vadede hiçbir anlamı yoktur.³² Zeynep, bunu çok iyi bildiğinden oğlunun mücahitlerin arasına katılması için uğraşır. Mücahitlerin artık gönüllüye değil, sadece silah ve teçhizata ihtiyaç duymasına rağmen Zeynep, elinde avucunda ne varsa vermeye razı olur. Bir kuru ekmekten başka yiyecek bir şeyi olmadığı halde bir anda kulağında fark ettiği küpelerini satarak oğlunu mağaraya, mücahitlerin yanına götürür. Zeynep'in komutanla olan konuşmasında vatan aşkının derinliğini ve aynı zamanda halkın yoksulluğunu görmek mümkündür:

28 İkrâm Mehfî, "es-Sevretu't-Taħrîriyye fi'l-Kıssati'l-Kasîrati'l-Cezâiriyye ez-Zılâlu'l-Mumtedde li Zuhûr Venîsî enmûzecen". *Câmi'atu'l-Muhammed Haydar-Biskra Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-Luğât*, 24/1(2019), 480, 482.

29 Mehfî, "es-Sevretu't-Taħrîriyye fi'l-Kıssati'l-Kasîrati'l-Cezâiriyye ez-Zılâlu'l-Mumtedde li Zuhûr Venîsî enmûzecen", 484-485.

30 Zuhûr Venîsî, *Rusîkâdâ ve 'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile* (Cezayir: Dâru'l-Hûma, 2004), 305-306.

31 Venîsî, *Rusîkâdâ ve 'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 313-314.

32 Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 37.

“-Komutan, bendeki (para) bu...Oğluma askerî üniforma al...Ve sizinle silahsız yürümesinde, hatta çatışmalardan birinde silahını ganimet olarak elde etmesinde bir sakınca yok. Ona bir bıçak ver, bir demir parçası ver, onunla silahını elde eder. Sadece sizin karşınızda ve babasının karşısında, diğer tarafta asker olmasına izinverme...”³³

Savaşın ve sömürgeci yönetimin getirdiği yoksulluk ve açlık kavramlarının derinlemesine işlendiği öyküde, ana karakter Zeynep ve büyük oğlu aracılığıyla çekilen sıkıntı ve zorluklara rağmen, belki de bu yüzden büyük hayaller peşinde koşmayan, her zaman haline şükreden, elindekiyle yetinip fazlasını beklemeyen kadercı bir toplum sembolize edilir:

“Hatta onun (büyük oğlun) yarından tek beklentisi, garanti bir yemek... Mümkün olursa uzak planda bir gelin... Ve belki yakın planda bir kaşabiyye³⁴. Onun üstündekinin ipleri yıpranmış ve yamaları artmıştı.”³⁵

“Bir yemek koyulduğunda (Zeynep) kuşağını daha çok sıkılaştırır ve tokmuş gibi ailesi doyuncaya kadar sofradan geri durur... Arta kalan şeyleri yer... Arta kalanlar ne kadar da azdır...”³⁶

Öykülerinde tasvir ve benzetmelere sıklıkla yer veren Venîsî, *Hanîn* (Vatan Özlemi) adlı öyküsünde ise sembolik anlatıma ağırlık vermiştir. Bu öyküsünde insanın iç dünyasına daha fazla yöneldiği söylenebilir. Bu akımın getirmiş olduğu bir özellik olarak semboller ve mecazların fazla kullanımı, öyküde anlam kapalılığı yaratmıştır. Öyküde yazar henüz yirmi dört yaşında olduğu ve milli mücadelenin sonuç vermeye başladığı 1960 yılında ve o zamana kadarki süreçte yaşananların kısacık ömründe, hayatının baharı denilecek dönemde nasıl bir etki bıraktığı üzerinde duruyor. Sömürgeciliği volkanik bir dağa benzetirken işgali ilk yangına ve devrim sırasında yaşanan olayları ise diğer büyük patlamaya benzetmiştir:

“Volkan binlerce kantar doğal ve doğal olmayan patlayıcıyla dolu. Tam beş sene boyunca yükleri biriktirmeye ve toplamaya devam etti. Başlangıcı bundan çok daha önceydi, ilk yangının çıktığı yüz yıldan fazla bir süre önceydi. Peki bu son yangın mı?

Başlangıcından itibaren volkan, her türlü güzelliği, ışıltıyı ve özgürlüğü yok etti, yaşama engel oldu, ölüm ekti.”³⁷

Öykünün tamamına hükmeden sömürgecilik sisteminin acımasızlığı ve eziciliği ise tüm açıklığıyla vurgulanmıştır:

“Yangının başladığı o zamanki çağ; insanı insana köleleştirme çağıydı, ganimet çağıydı, her şeyi sömürme çağıydı...”

-Güçlü ol ve her şeyi al, sonunda sen yağmacı hırsız değil, kıymetli galipsin.

... -Güçlü ol... Sadece zayıfların medeni efendisi olman için... Kötü sıfatlardan istediğini onlara vermek senin hakkındır... Sen en güçlü değil misin? O halde senin hakkındır.”³⁸

Venîsî'nin direniş hareketinde kadının rolünü anlattığı öykülerinden *el-Mer'etu'l-letî Telidu'l-Benâdik* (Tüfek Doğuran Kadın)'da çizilen kadın karakterler ise Fanon'un anlattığı direnişçi Cezayir kadınının portresine uymaktadır.

“Cezayir kadını ‘sokakta yalnız bir kadın’ olmayı ve devrimci görevi yerine getirmeyi aynı anda kendiliğinden öğrenmiştir. ...Cezayir kadını hiçbir eğitimi, bilgisi, deneyimi olmadan, çantasında üç el bombasıyla veya korsesine soktuğu bir bölgenin faaliyet raporuyla sokağa çıkar. ...Bazen hiç okuma yazması olmayan kadınlar tarafından ezberlenen karmaşık şifreli emirlerin götürülmesi ve çeşitli mesajların iletilmesi, Cezayir kadınına bırakılan işlerden birkaçıdır.”³⁹

Yine de mücadele, Cezayir kadını tarafından azimle, kendinden emin bir halde ve inanılmayacak bir

33 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 315.

34 Cezayir milli kıyafeti, bir tür kapüşonlu palto.

35 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 309.

36 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 311.

37 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 743.

38 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 743-744.

39 Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 56, 58.

başarıyla yürütülür.⁴⁰

Öyküde Fransa'dan gelen yerleşimcilerin semtlerinden Konstantin'deki bir hastanede doktorun yardımcısı olarak çalışan ana karakter Zehiye, mücahitlerden biriyle nişanlıdır. Nişanlısının kendisine yüklediği sorumlulukla onlara yardım eder. Bu görev vesilesiyle hayatında ilk defa bir tüfeğe bu kadar yakın olduğu ise kendisine emaneti getiren bir kadın mücahit ile görüşmesi sırasındaki tavırlarından açıkça anlaşılmaktadır:

*(Fatma'nın) "Karnından, kemerinin altından siyah bir şey çıkardığını görünce şaşkınlıktan ağzımı açtım ve gözlerim yuvalarından fırladı. Yüzünü terk etmeyen bir kendinden eminlik ve gülümsemeyle eli, emanete uzandı. Sanki bana bir hediye veriyormuşçasına... Ona dokunamadım, dokunduğum anda beni sokacak kara yılan gibi gözümün önündeydi"*⁴¹

Tüfeği Zehiye'ye getiren, takma adı Fatma olan direnişçi kadın ise oldukça genç görünmesine karşın bu göreve alışmış ve daha soğukkanlı görünmektedir. İkisi arasında geçen diyalogda korku, endişe, tedirginlik duyguları ile özgüven, rahatlık duyguları bir paradoks oluşturmaktadır:

"-Fakat ben emanetin bu türden ya da bu büyüklükte olduğunu bilmiyordum, onu nerede saklayacağım?"

Ondan fazlasıyla nefret etmeme sebep olan halime acımasıyla şöyle dedi:

*-Tam olarak benim taşıdığım gibi, bu akşam, nöbetin bittiğinde nişanlının evine götüreceksin..."*⁴²

Yazar, bu öyküsünde yerli halkın ve toplumsal sınıfların durumunu yansıtan çevresel ve sosyal koşulları başarılı betimlemeleriyle gözler önüne sermektedir:

*"...Yüzü, Konstantin'de Yahudilerin Araplardan ayırt edilmek için evlerinin duvarlarına sürdüğü sarı rengin solukluğu gibi solgundu."*⁴³

*"Bir gün, babamı muayene etmek için biz Arapların hepsinin oturduğu o pis, dar caddelere benimle geldi..."*⁴⁴

Her türlü insani haktan mahrum bırakılan halkın tedavi hakkı da yok denecek kadar azdır. Öyle ki Sartre, Müslüman Cezayirliilerin yaşadığı duvârların⁴⁵ kentlerden 30-40 km uzakta olduğu ve buralara doktorun yılda sadece iki kez gittiğini ifade eder.⁴⁶ Bu yüzden doktor, Zehiye'nin arkadaşı olarak kendisine tanıtılan hamile görünümündeki kadının muayene olmadan çıkmasına şaşırmıştır. Bu noktada öykü boyunca ilk defa yerleşimci Fransız doktor ile yerli halktan Zehiye arasında kısa bir diyalog geçer ve ardından paradoksların yer aldığı bir iç monolog tekniğiyle Zehiye'nin milliyetçi ve vatansever duyguları ortaya çıkarılır:

"-Arkadaşın nerede? Niçin onu muayene etmem için kalmadı... Bu bir fırsat... O, hamile değil mi?"

Cevap verdim: Evet!

Tuhaf hallerimden bir şey anlamadığı için şanslıyım. Fakat aniden bana yöneldi:

-Farkında mısın Zehiye? Fransa, Cezayir'de galip gelecek... Yakında bu çatışma çetesine son verecek...

...Acaba niçin bugün "Biz bu çeteyi yok edeceğiz" açıklamasını zihnime soktu... Askerî doktor olduğunu biliyorum, asker olarak düşünüyor... Bunu anladım ve aniden ondan geçmişte olduğundan daha fazla nefret ettim, bana iyi davranışlarına, tedavi ve ilaç konularında babama yardımına rağmen.

*... Odaya döndüm... Elimi emanete uzattım, elim artık titremiyordu. Bu kez onu yılan gibi görmedim... O, bir hazineydi."*⁴⁷

Keffu'l-Vatan (Vatan'ın Eli) adlı öykü ise kadın-erkek ilişkisi, evlilik ve hayatın anlamı, yaşlılık evresi, düşünme eyleminin önemi gibi meseleleri sorgulayarak başlar. İşleri gereği çok defa ayrı ayrı seyahat etme-

40 Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, 59.

41 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 39.

42 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 39-40.

43 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 38.

44 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 42.

45 Cezayir'de bir tür banliyö.

46 Sartre, *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir*, 24.

47 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 40-42.

lerine rağmen otuz yıllık evliliklerinde ilk defa birlikte turistik amaçlı yurt dışına, muhtemelen Paris olan “özgürlükler” şehrine, seyahate çıkan bir çiftin birbiriyle sohbetleri sırasında kadının vatanına duyduğu özlem ve “yabancılık” duygusu öne çıkarken erkeğin “özgürlük” kavramı üzerinde durması dikkat çeker. Tüm olumsuzluklarına rağmen insanın kendi vatanının verdiği sıcaklığın başka hiçbir yerde hissedilmeyeceği ifade edilirken “yabancılık” kavramının özellikle kadın üzerinden vurgulanması ise belki de kadının sorularına ve özlemlerine sırt çeviren kendi toplumunda aktif bir varlık olarak yetişmediğinden⁴⁸ özgürlükler şehrine uyum sağlayamıyor oluşudur:

“Evet özgürdü, fakat özgürlüğün tadını tam olarak hissettiği bir atmosferde değildi. Sevdiği toprakta değil, kendini yabancı hissetmediği insanlarla değil... Vatanı nerede?...”

Yabancılık, etrafındaki onlarca insana rağmen yalnızlık duygusudur; ıssızlık, boşluk, umutsuzluk duygusudur. Seninkinden başka güzel bir dünyada fakat senin olmayan bir dünyada, muhteşem, şeffaf bir şehirde fakat senin olmayan bir şehirde yalnız olduğun hissidir. Bunun her zaman senin şehrin olmasını istersin fakat ne kadar harika olursa olsun hiçbir şehir senin şehrin değildir. Her şehrin sahipleri ve halkları var. Sen ise tuhaf, yabancı bir turistten başka bir şey değilsin.”⁴⁹

“(Adam) Bense böyle tam özgürlük ve sınırsız güvenlik içindeki hayatı seviyorum. İnsanlığımın korunduğunu, itibarımın düşünce baskısı ya da toplumsal zorlama altında ezilmediğini hissediyorum...”⁵⁰

“Bağımsızlıklarını özveri gerektiren çabalar ve çoğu kez acılarla kazanmış olan ülkelerin halkları kuşkusuz ayrıca gelişme ve çağdaşlaşma özlemi içindeydiler. Batı’dan gelen ve ayrıca söylenmesi gereken öğüt gerçekte suydı: Afrika toplumları Batıdakilerin siyah kopyaları olmaya çalışmalıydı”⁵¹

Ataöv’ün yukarıdaki cümlelerinde ifade ettiği sorunu Venisî de bu öyküsünde ele almıştır. Geri kalmış ülkenin halkını temsil eden turist çiftten kadın olanı; ıslıl ıslıl parlayan büyük, gelişmiş Avrupa şehrine ulaştıklarında şehri gözlemlemesinin ardından düşüncelere dalar. Kendi milleti ile buradaki insanları karşılaştırarak onların yaptıklarını sadece şekilsel boyutta taklit ettiklerini ve bunun kendilerine hiçbir şey kazandırmayacağını anlayarak hayıflanır:

“Başkalarını ilerlemelerinden dolayı ne kadar da kıskanıyoruz ve sonunda kolay, şekli meseleler, geri kalmışlığımızı arttıran şeyler dışında onları iyi taklit etmiyoruz. Onlar gibi okuyoruz ve diplomalar alıyoruz fakat onlar gibi olmamız mümkün değil; sadece onlardan korkarak aralarında olursak bu mümkün. Onları anlamıyoruz, onların dehası ve yaratıcılığına hayran kalıyor ve aynısını yapamadığımız için üzülüyoruz, üzülüyoruz ama hareket etmiyoruz, çalışmıyoruz, çabalamıyoruz, kendimizi değiştirmiyoruz. İlkel alışkanlıklarımızdan dolayı karanlık köşelere çekilip kalıyoruz.”⁵²

‘Ale’ş-Şâtı’i’l-Âhar (Diğer Kıyıda) adlı öyküsünde Venisî, önceki öykünün temasına benzer şekilde Paris’te yaşayan bir Cezayirli’nin yabancılık duygusunu, oradaki yaşam şartlarını, geçmişe ve vatanına duyduğu özlemine ele almıştır. Ancak bu öyküde yabancılık çeken ana karakter Salih, Paris’te zorunlu olarak, para kazanmak için bulunmaktadır ve yoksulluğu en derin haliyle yaşamaktadır. Mekân isimlerinin fazlaca kullanılması öykünün gerçekçiliğini artırırken bu isimler vatanındaki bir mahallenin, sokağın ya da okulun ismidir, yaşamakta olduğu Paris ile ilgili olarak herhangi bir mekân ismi verilmez. Ancak evinin bir göçmen mahallesinde olduğu bilinir. Çünkü Paris’te hayat, pis bir mahalledeki buz gibi evinden ibarettir. Yoksulluk ve yabancılığın, belki dışlanmışlığın bir sonucu olarak yaşam alanı sınırlıdır:

“Bu mahalleler ne kadar pis ve deli, özellikle bu ev, bir fare yuvası, başka bir şey değil. Bu siyah duvarlar göğsüme çöküyor, sanki taş yutuyorum, taş. ...Bu şiddetli soğuk, parmak uçlarımı öldürüyor. Yatak da soğuk, çok soğuk. Yatağın üzerinde bağdaş kurmuşken aklı uzaklara gidiyor.”⁵³

“ ‘Kuskuş’ verdiğini zanneden o lokantaya gittiğimde orada özlediğim pek çok esmer yüz görüyorum. Onlar tamamen benim gibi üzülüyorlar, istedikleri şeyi açık bir şekilde ifade etmek ve istediklerini yapmak için cesarete ihtiyaçları oluyor, istediğimizi yapamıyoruz. Dönmek için... geri dönmek için. ...Yeterli parayı topladıktan

48 Berrada, “Arab North Africa”, 248.

49 Venisî, *Rusikâdâ ve’l-Uhreyât-Mecmu’atu’l-E’malu’l-Kâmile*, 715.

50 Venisî, *Rusikâdâ ve’l-Uhreyât-Mecmu’atu’l-E’malu’l-Kâmile*, 716.

51 Ataöv, *Emperyalizmin Afrika Sömürüsü*, 78.

52 Venisî, *Rusikâdâ ve’l-Uhreyât-Mecmu’atu’l-E’malu’l-Kâmile*, 713.

53 Venisî, *Rusikâdâ ve’l-Uhreyât-Mecmu’atu’l-E’malu’l-Kâmile*, 76.

sonra bir erkek olarak ülkeme döneceğim... orada güneşin toprağında, sıcaklığın toprağında bir ev inşa edeceğim, orada bu siyah sis ve boğucu havadan uzakta onu saflık, temizlik ve aydınlıkla inşa edeceğim. ...Her ne zaman sabahleyin biraz para biriktirmeye niyetlense akşamleyin elinden uçuyordu. Hendek gibi bu ülke, her şeyi yutuyor ve her şeyi, kanları, dilekleri bile emiyor... Karar verdi: Ev dayanılmaz, dondurucu ve çok soğuk olsa da şartlar ne olursa olsun bugün dışarı çıkmayacak.”⁵⁴

Vatan özlemi, sadece yabancılığın ve dışlanmışlığın getirdiği bir durum değil, yaşam koşullarının kötü olmasının da sonucudur. Paris'in pahalılığı Salih'i evine hapsederken soğuk ve açlık evinde de yakasını bırakmaz. Vatanına dair her şey ona Paris'ten daha güzel görünür ve on yıl öncesini, kendi vatanındaki, mahallesindeki gençlik günlerini hatırlar. Sık sık şu anki evi ve yaşam şartlarıyla geçmiştekileri kıyaslar:

“Bulut, pencerenin önünden geçiyor ve yerini karanlığa bırakıyor, gün batımı karanlığına, başka, özgün bir karanlığa, Paris'in koyu gökyüzü onunla ayırt edilir. Gün batımı her yeredir; orada bizden uzakta bile. Bu hakikat konusunda dahi aklına şüphe düşüyordu ve yüksek sesle iç çekerek şöyle diyordu: Memleketimde gün batımı bile buradaki gün doğumu gibidir.”⁵⁵

Öykü genelinde kullanılan geriye dönüş tekniği, ana karakter Salih'in üşüdüğünde çocukluğundaki soba başında durduğu günleri ve acıktığında evde pişen kuskus yemeğini hatırlaması gibi zor durumlarda güzel anılara sığınma şekli olarak görülür.

SONUÇ

Fransız sömürgecinin başladığı ilk yıllardan itibaren sürekli bir direniş göstermiş olan Cezayir'in edebiyatında kısa öykünün kaynağı devrim ve bağımsızlık mücadelesi olmuştur. Mücadelenin başladığı sırada Zuhur Venîsî, henüz gençliğinin baharındadır ve bütün o sürece sadece tanıklık etmemiş, olayların bizzat içinde yer aldığından devrim yıllarını ve sonrasını bir tarihî belge, bir otobiyografi tarzında gerçekçi anlamıyla kısa öykülerinde başarılı bir şekilde tasvir etmiştir.

Bu çalışmada incelenen öyküleri ise özellikle kadın yazarların üsluplarında ve temalarında yeniliğe başladıkları 1980'li yıllardan sonra yazılmıştır. Uсталık dönemi eserleri de diyebileceğimiz bu öykülerinde sömürgeciliğin getirdiği yoksulluk, açlık, dışlanma, yabancılık gibi kavramları işlerken aynı zamanda Cezayir halkının yaşadığı çevreye, geleneklere, kadına bakışına da dikkat çekmiştir. Öykülerinde ana karakterin genellikle kadın olması, Venîsî'nin feminist bir rol üstlendiğini de göstermektedir. Ancak onun feminist edebiyatı bilinenin dışında olup yalnızca kadının toplumdaki yeri veya kadın-erkek ilişkisi çerçevesinde sınırlı kalmamıştır. O hayata dair her türlü meseleyi düşünen, sorgulayan, direnişçi kadın karakterler yaratmıştır ve bu karakterlerin duygu ve düşünce dünyalarını aktarmaya yarayacak uygun teknikleri başarıyla kullanmıştır.

eş-Zılâlu'l-Mumtedde (Uzayan Gölgeleler)'de öykünün ana karakteri Zeynep'in mücadele yıllarını unutmadığı ve bağımsızlığın yirmi beşinci yıldönümünde o günlere dair hatırladıkları geriye dönüş tekniğiyle anlatılır. *Mer'etu'l-letî Telidu'l-Benâdik* (Tüfek Doğuran Kadın)'de Fransa'dan gelen yerleşimcilerden bir doktorun yardımcısı olarak çalışan ana karakter Zehiye ile doktor arasında kurtuluş mücadelesine dair kısa bir diyalog geçer. Bu diyalog üzerine düşünceleri ve Zehiye'nin vatan, bağımsızlık sevgisi iç monolog tekniğiyle okuyucuya aktarılır. İncelenen öykülerin hemen hepsine ise Cezayir halkının açlığını, yoksulluğunu ve yaşadığı çevreyi gözler önüne getiren betimlemeler hakim olmuştur.

54 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 78.

55 Venîsî, *Rusikâdâ ve'l-Uhreyât-Mecmu'atu'l-E'malu'l-Kâmile*, 77.

KAYNAKÇA

- Ataöv, Türkkaya. *Emperyalizmin Afrika Sömürüsü*. İstanbul: İleri Yayınları, 2010.
- Berrada, Mohammed, "Arab North Africa", *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide (1873-1999)*, ed. Radwa Ashour vd. (Cairo and New York: the American University in Cairo Press, 2008), 235-253.
- Can, Ahmet Hamdi. *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tâhir Vattâr'ın Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik*. Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Croisy, Sophie. "Algerian History, Algerian Literature and Critical Theories: An Interdisciplinary Perspective on Linguistic Trauma and Identity Reformation in Postcolonial Algeria". *Interdisciplinary Literature Studies*, 10/1 (2008), 84-106.
- Dursun, Davut. "Cezayir (Sömürge Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 9 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezayir#4-somurge-donemi>
- Fanon, Frantz. *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*. çev. Kâmil Çileçöp. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Fedai, Aysel. *Fransa Hakimiyetinde Cezayir (1914-1954)*. Yüksek Lisans Tezi, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Gökgöz, Turgay - Yıldırım, Menekşe Filiz. *Modern Cezayir Öyküsü*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2019.
- Kahraman, Kemal. "Cezayir (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 9 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezayir#3-osmanli-donemi>
- Karasu, Kâmil. *Cezayir Arap Romanının Doğuşu ve Gelişimi (1962-1992)*. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Luraghi, Raimondo. *Sömürgecilik Tarihi*. çev. Aydın Emeç. İstanbul: Sosyalist Yayınlar:13, 1994.
- Meĥfî, İkrâm. "es-Sevretu't-Tahrîriyye fi'l-Ķıssati'l-Ķasîrati'l-Cezâiriyye ez-Zılâlu'l-Mumtedde li Zuhûr Venîsî enmûzecen". *Câmi'atu'l-Muhammed Haydar-Biskra Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-Luĝât*, 24/1(2019), 479-488.
- Sahel, Malika. "The Algerian Post-Independence Linguistic Policy- a Recovery of National Identity". *European Journal of Language and Literature Studies*, 3/2 (2017), 38- 43.
- Saîdüni, Nâsîrüddin. "Cezayir (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 9 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezayir#2-tarih>
- Sartre, Jean Paul. *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir*. çev. Süheyla N. Kaya. İstanbul: Belge Yayınları, 1995.
- UHİM, Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi. "Yirminci Yüzyılda Soykırım ve Katliamlar". Erişim 9 Mayıs 2022. <https://www.uhim.org/yirminci-yuzyilda-soykirim-ve-katliamlar.html>
- VENÎSÎ, ZUHÛR. *RUSİKÂDÂ VE'L-UHREYÂT-MECMU'ATU'L-E'MALU'L-KÂMİLE*. CEZAYİR: DÂRU'L-HÛMA, 2004.

EXTENDED ABSTRACT

At the beginning of the 19th century, when the Ottoman Empire began to disintegrate rapidly, Algeria ceased to be an Ottoman province and became a French colony. Until the Algerian people gained independence in 1962, France impoverished them economically, socially and culturally, and moreover, they coveted their lives and tried to destroy their Muslim Arab identity. For this purpose, it took the lands of the Algerians and gave these fertile lands to the settlers brought from France. During the I. and II. World Wars, France provided the need for soldiers with the Algerian people, whom it prevented from even reaching health care, which is one of the most basic human rights. In an effort to make them forget their own language, French opened schools and banned education in Arabic. However, the Algerian people did not lose their fighting spirit despite all these persecutions brought by the colonial order that lasted for more than a century. For this reason, many works have emerged in Algeria in order to announce this destruction caused by France in their effort to gain their freedom and identity to the world. Thus, the struggle for independence became one of the basic building blocks of their literature. Zhour Ouanissi, a writer who was involved in the struggle for independence and lived in those periods, also wrote down various aspects of the people's experiences during and after the occupation.

Ouanissi, who has many identities such as journalist, politician, writer, educator and mujahid, wrote all her works in Arabic as a writer who assumed the guardianship of Arabic, unlike most of her contemporary writers. In addition, as the general feature of the period, while the first literary product types in Arabic consisted of poetry and short stories, she also had the title of the first woman writer who wrote novels after independence. She has six short story collections, three novels and an autobiography.

In her works focusing on revolution, women's issues and socio-economic conditions, she generally chose her heroes as female characters such as mother, sister, mujahid and touched on their problems. Thus, she also pioneered the feminist movement as the national and international representative and advocate of women and society with its literary aspect.

In this article, five stories selected from the story collection *Rusikādā wa'l-Uhreyāt-Majmū'atu'l-A'mālu'l-Kāmile* published in 2004 will be analyzed. In these stories, a poetic style comes to the fore in Ouanissi's treatment of the homeland and the struggle for independence. However, these stories, which mostly bear traces of her own life, are very close to her daily style. Her story *al-Zilāl al-Mumtadda* (Longing Shadows), in which she reflects the effects of the war on her by going back twenty-five years through the eyes of a mother who has experienced the struggle for independence, has been one of the best examples of this diary style. For this reason, flashback technique and epic narration came to the fore in the story.

Ouanissi, who often includes descriptions and similes in her stories, focused on symbolic expression in her story *Hanīn* (Longing for the Homeland). The excessive use of symbols and metaphors has created ambiguity in the story. In the story, the author dwells on how the events experienced in the period until 1960, when she was only twenty-four years old, had an impact on her short life. She likened colonialism to a volcanic mountain, compared the invasion to the first fire, and the events that took place during the revolution to the next big bang.

In *al-Mar'atu allatī Talidu al-Banādik* (The Woman Who Gives Rifles), one of Ouanissi's stories about the role of women in the resistance movement, a short dialogue takes place between the French doctor and Zehiye, a local person, followed by an interior monologue with paradoxes. With this technique, Zehiye's nationalistic and patriotic feelings are revealed.

Unlike the others, in the story called *Keffu al-Vatan* (The Hand of the Homeland), newer subjects are handled instead of the struggle for resistance or liberation. Here, issues such as the relationship between men and women, marriage and the meaning of life, the stage of old age, the importance of thinking, the concepts of foreignness and freedom are questioned.

In her story *Ala'sh-Shāti'i'-Âhar* (On the Other Shore), Ouanissi, similar to the theme of the previous story, deals with the feeling of alienation of an Algerian living in Paris, the living conditions there, and his

longing for his past and homeland. The nostalgia for the past has led to the use of the flashback technique in this story. In addition, the excessive use of place names increased the realism of the story.

The stories analyzed in this study were written after the 1980s, when women writers began to innovate in their styles and themes. In these stories, which we can also call the works of the author's mastery period, it is seen that interior monologue, flashback and psychoanalysis techniques and description are frequently used.

KÜRTLERİN KÖKENİNE DAİR RİVAYETLERİN KELÂMÎ YORUMU -EL-KULEYNÎ, ŞEYH SADUK VE İSMAİL HAKKI BURSEVÎ ÖRNEĞİ-

Mustafa AKMAN

Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Tarihi,
makman64@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6675-1315>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12/05//2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 26/12/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1115677>

KÜRTLERİN KÖKENİNE DAİR RİVAYETLERİN KELÂMÎ YORUMU -EL-KULEYNÎ, ŞEYH SADUK VE İSMAIL HAKKI BURSEVÎ ÖRNEĞİ-

ÖZ

Kürtler de öteki bütün ırklar gibi insan popülasyonunun bir unsurudur. Hal böyleyken bazı dinî nitelikli eserlerde onların, cinlerin ortada görünen nesli oldukları ifade edilmektedir. Buna göre cinler, Hz. Süleyman'ın bazı cariyeleriyle cinsel ilişkiye girmiş ve bu cariyelerden doğan nesiller çoğalınca yeryüzünü ifsat etmişlerdir. Hz. Süleyman da “onları dağlara sürün” demiştir. Bunlara, “dağlara sürülenler” anlamına gelen Kürt denilmesinin nedeni budur. el-Kuleynî, el-Mes'ûdî, Şeyh Saduk, Ragıb el-İsfahânî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi yazarların daha başka iddialarına göre Hz. İbrahim'in ateşte yakılması fikrini ortaya atan kimseler Kürt asıllıymış. Bunlar, cin neslinden olmaları hasebiyle kendilerinden kız da alınmaz imiş.

Yüzyıllarca sanki öyleymiş gibi kuşaktan kuşağa aktarılan bu iddia, maalesef dinî mahiyeti olan eserlerde de aktarılar gelmiş ve dolayısıyla kimi zaman ve yerde Şîî Kuleynî'nin takipçilerinde olduğu gibi bir inanç ve yanı sıra Sünnî ve Sûfî Bursevî'de zirve yapan nefret duygularına da neden olabilmıştır. İleri sürülen iddialar ve bu iddialardan mütevellit ortaya çıkan fiilî duruma binaen konu öncelikle yaratılış ve sonra da muâşeret olarak kelâm ilminin ilgi alanına girmiştir. Şüphesiz insan nev'inden bir varlık olarak Kürtler de Âdem'in neslindedir. Dolayısıyla söz konusu zevatın Kürtler hakkında ortaya koydukları bu heretik değerlendirmelerin kabulü kelâm sistemi açısından imkânsız olmasının yanı sıra insanî olarak da tasvibi olanaklı değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kürtlerin Kökeni, Kuleynî, Şeyh Saduk, Mes'ûdî, İsmail Hakkı Bursevî.

KALAMIC INTERPRETATION OF THE RUMORS REGARDING THE ORIGIN OF THE KURDS -THE CASE OF AL-KULAYNÎ, SHEIKH SADUK AND İSMAIL HAKKI BURSAVÎ-

ABSTRACT

Kurds are dollop of the human population just like other races. Still, in some religious works, that they are the visible generation of the jinn. According to this hearsay, the jinn had sex with some of Solomon's concubines and when the kids born, they corrupted the earth. Solomon said, “Drive them into the mountains”. This is why they are called Kurds, meaning “those driven into the mountains”. According to other claims of writers such as al-Kuleyni, al-Mes'udi, Sheikh Saduk, Ragib al-Isfahani and Ismail Hakki Bursavi, the people who came up with the idea of burning Abraham in fire were of Kurdish origin. Since they are descended from jinn, girls are not allowed to marry from their people.

This allegation, has unfortunately been cited in works of a religious nature. In the followers of Shiite Kuleyni, as well as Sunni and Sufi Bursavi. Based on these claims, the subject firstly comes into the field of kalam as creation and then as behavior. Undoubtedly, the Kurds, as human beings, are also descendants of Adam. Therefore these heretical evaluations' conceding about people of the Kurds is not only impossible in terms of the kalam system, but also not humanly acceptable.

Keywords: Theology, The Origin of the Kurds, al-Kulayni, Sheikh Saduk, Mes'udi, İsmail Hakkı Bursavi.

GİRİŞ

Tarihsel süreçte insanlar; kökenlerinin nereye ve kimlere dayandığını, yaşadıkları kültürü, dinlerinin ve geleneklerinin irtibat ve kaynağını, toplumsal bağlarının gerisini hep merak edip sorgulamışlardır. Bu meraklarını ise ilk etapta mitler, destanlar ve efsanelerle gidermeye çalışmışlardır. Zamanla söz konusu arayış, profesyonel bir mecraya taşınmış, böylece geçerli ve güvenilir tespitlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bilineceği üzere ulus ve kimlik tanım ve kültürü, çoğu zaman nesiller arası aktararak gelen *anlatılar*ın ürünüdür. Bir ulusun gelişimi ve kökeni hakkında aktarılan *anlatılar*; kim olduğunuza, nereden geldiğinize, nasıl bir araya geldiğinize ve hangi ilişkiler ağında olduğunuza dair ortak bir anlayış sağlamaktadır.¹

Buradan baktığımızda milliyetçilik/ ırkçılık kadar tarihe ihtiyaç duyan başka bir ideolojinin olmadığını görmekteyiz. Mamafih tarih, aynı zamanda milliyetçiliğin en zayıf noktasıdır da. Nitekim tarihin milliyetçiler tarafından inşa edilmesine yönelik yorumlar iki önemli temele dayanır. İlki milliyetçilerin kendi tarihlerini çarpıtmalarıdır. İkincisi ırk tarihinin bu şekilde çarpıtılması, milliyetçi ideoloji için elzemdir. Bu itibarla milliyetçilik çalışmalarında “tarih” her zaman önemli bir aparat olmuştur. Ancak milliyetçiliğin problemleri bunlarla sınırlı değildir. Etki tepki prensibinden hareketle bunun aynı zamanda karşıtlarını da doğuruyor olması sorunsalı bulunmaktadır. Nitekim 19. ve 20. yüzyılda İslam coğrafyasında öncelikle dilendirilen Türk etnisitesi ve Türk tarihine, diline, kültürüne artan vurgusuyla Türk milliyetçiliğine bir tepki olarak farklı milliyetçilikler ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.²

Filhakika Osmanlı İmparatorluğunun içinde bulunduğu siyasi, kültürel ve ekonomik sıkıntıları aşmak için Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi ileri sürülen çeşitli “kurtuluş programları”nın başarısız olması sonucu Türkçülüğün devlet politikası halini alması ile bir tepki hareketi olarak Arap, Fars ve Kürt gibi diğer etnik unsurlar arasında da milliyetçilik düşüncesi kendine yer buldu. Bundan mütevellit modern anlamıyla ilk olarak 20. yüzyıl başlarında farklı nedenlerle İstanbul’da bulunan az sayıda Kürt aydını arasında yeşeren Kürt milliyetçiliği de bu zeminde neşvünema bulmuş, kendi çapında etkiler bırakmıştır.³

Ne var ki az sayıdaki bu zevatın aksine hem tarihin genel sürecinde Kürt milletinde etnik bir duygu ve fikir kabarması olmaması hem de muhtemelen bu nedenle çok sayıda Kürt kökenli aydın ve alimin yayılan ırk temelli yapı ve fikirlere mesafe koyması sebebiyle söz konusu azınlığın etkisinin Arnavut ve diğer etnik yapılara göre zayıf kaldığı da bilinmektedir. Kürtler, bu dönemlerde kavmiyetçilik yapmadıkları gibi İslam Ümmetini oluşturan diğer ırkların hem dinî nasları tahrif edercesine ortaya koydukları “dinî zeminden nemalanan” ideolojilerine karşı durmaya çalışmış hem de ümmet birliğini ve geleceğini teminat altına almaya gayret etmişlerdir.⁴ Elbette burada Kürtlerin İslam ümmetinin neferleri olarak söz konusu yaklaşımlarıyla basiret, feraset ve şuur sergiledikleri açıktır.

Ancak -son dönemlerde dinî zeminden hareket etmeyen bazı çevrelerin ortaya koyduğu faaliyetler bir kenara konulursa ki buradaki tespit ve değerlendirmelerimizle onlardan nicelik ve nitelik olarak çok daha geniş olan “dini bütün camiayı” kast ettiğimiz izahtan varestedir- Kürtlerin İslâm’ı kabul etmelerinden bu yana mütemadiyen devam eden bu tutumlarına karşın din kardeşi diye kucak açıp isârda buldukları öteki ırklara mensup “şöhreti aklından fazla” ve “itibarları beyinlerinden büyük” kimi zatlar, muhtemelen ilgili dönemdeki siyasi ortam, sosyoloji ve ilişkilerden mütevellit birtakım rivayetler uydurarak bunların üzerinden Kürtlere yönelik karalayıcı ve dışlayıcı bir konsept oluşturmaya çalışmışlardır. Elbette Kürtlerin bu zevata ve çevrelere, muadili bir pozisyon ile muamele etmek yerine İslâm’ın muhabbet, uhuvvet, meveddet, merhamet ve adaletiyle davranmaları; ihlas, emniyet ve müsamaha ile karşılık vermeleri evladır ve zaten

1 Engin Korkmaz, *1914-1924 Yılları Arasında Hakkâri’deki Nasturi Olayları Sosyo-Politik bir Analiz* (Van: Peywend Yayınları, 2021), 55, 109.

2 Bkz. Abbas Vali, *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti Kuramsal Bir Yaklaşım*, çev. İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013), 13-14, 40, 44.

3 Bkz. İsmail Aydoğdu, *Ehmedê Xanî’nin Kürt Milliyetçiliğine Etkileri*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi (Van, 2018), İ, 13, 23, 42, 69, 71, 89.

4 Said Nursî, Babanzâde İsmail Hakkı ve Ahmed Naim, Şemdinanlı Seyyid Abdülkadir, Diyarbakirli Ahmed Cemil, Süleymaniyeli Fethî ve Malatyalı Bedrî gibi dönemin Kürt aydın ve uleması tarafında çıkarılan neşriyatta bunu görmek mümkündür. Bkz. Enver Yalçın- İlhan Kaya- Gülşah Savaş Çakmakçı, “Osmanlı Dönemi Kürt Basın Tarihi” (İstanbul: Uluslararası Kültürel Araştırmalar Merkezi (UKAM) Yayınları 2015), 7, 17.

İmâmlarının hutbelerinde şöyle dediği rivayet edilmiştir: *Ey Allahım Muaviye Dayı'dan ve erdemli Yezid'den razı ol.* Doskî'ye göre Kürtler, Yezid'i şöyle selamlıyorlardı: *Sana selam olsun ey adalet İmâmı. Ey Allah'ın yeryüzündeki halîfesi, selam ve bereket üzerine olsun. Allah bizi senin taatından faydalandırсын ve bizi şefaatine nail kılsın. Dünyada yükseldiği gibi cennetteki derecenin de yükseltsin.* Yezid b. Muaviye¹³ (ö.64/683) ise Kadı Sadreddin'e şöyle diyordu: *Kürt arkadaşlarına hayırla davranmanı tavsiye ederim.* (Kuşkusuz onlar, hüsnü muameleni diğer tüm insanlardan daha çok hak ediyorlar.)¹⁴

Şimdi şayet -teyide muhtaç- bu bilgi/tespit zemininden bakacak olursak, bunun aksülamelî sadedinde -dönemin muhalif hareketi- Şîî çevrelerde oluşturacağı hınç ve nefretin, zamanla senedi de olan birtakım rivayetlere dönüşerek Şîa'nın temel kaynaklarına girmiş olması muhtemeldir.¹⁵ Elbette bu, bir kavim ve çevreyle ilgili dönemsî münasebetlerden mütevellit hıncı, dinî metinlere yansıtmayı tecviz etmez ve doğrusu bu, bir itikat krizi olarak görülmelidir. Ancak Şîî geleneğin temel hadis kaynakları için muhtemel olan bu durumun, onlara münhasır olmadığı, Sünnî geleneğin temel hadis kaynaklarında da böylesi tepkisel bir yansımanın olduğu aşîkârdır. Zira bilindiği gibi hadis külliyatları dahil hiçbir eser, yazıldığı çağın siyasî, sosyal, tarihî, dinî ve kültürel yapısından soyutlanmış; yazıldıkları dönemde cârî problem veya koşullardan azade meydana getirilmiş değildir. Bu itibarla "kul" denilenin hiçbir mahsulü; ideolojiden arınmış, sade ve münhasıran dindarlık olarak görülmemelidir. Nitekim Ehlisünnet geleneğinde, Şîa'daki Kuleynî'nin karşılığı olan Buhârî, İbn-i Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1449) de ifade ettiği¹⁶ gibi Sahih'inin bazı bölümlerini bid'atçı diye tanımladığı muhalif fırkalara reddiye mahiyetinde oluşturmaya çalışmıştır.

Muhsin Seyda'nın tespitiyle yeniden ifade edecek olursak tarihsel kaynaklarda Kürtlerin Şam bölgesi ile ilişkilerinden açıkça bahseden rivayetler nadirdir. Ancak muahhar bazı edebiyat kitapları Kürtlerin, Muaviye (ö.60/680) ve oğlu Yezid'le ilişkisinden bahseder. Kürtlerin Emevîlerle, özellikle de Muaviye ve oğlu Yezid ile olan ilişkisini¹⁷ ve Yezid'in Kürt kadınlardan birine söylediğini anlatan el-Vehrânî'nin "Menâmât" adlı kitabı¹⁸ bunlardan biridir. Yezid, söz konusu kadı Sadreddin b. Dirbas el-Kurdî'ye "Kürt arkadaşları-

13 Kiwexî: Yezidîler, önceleri Azday'a (Xudâ) inanmaktaydılar. Daha sonraları Adî b. Musâfir adında bir şahıs, kendi inancını Yezidîler arasında yaymaya çalışmıştır. Buna göre Adî b. Musâfir, kasıtlı hareket etmiş, Azday'ı unutturmak için, Yezid b. Muaviye'yi benimsetmeye çalışmıştır. Bkz. Metin Bozan, "Şeyh Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 36.

14 Bkz. Enes Muhammed Şerif ed-Doskî, *Etbau eş-Şeyh Adî b. Musâfir el-Hakkârî: mine'l-Adeviyye ile'l-Yezidiyye* (Dohûk: Matbaatu Havar, 2006), 43, 127-129. Ayrıca bkz. Hüseyin Güneş, "Emevîler Döneminde Kürtler", *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 1/101.

15 Şüphesiz burada amacımız, Şîa'nın Kürt düşmanlığı ile Yezidî sempaticilik arasında doğrusal bir bağ kurmak değildir. Bu konuda yeterli veri bulunmadığından temkinli cümleler kurmak gerektir. Zira bu durum güçlü de olsa sonuçta bir ihtimal olarak kalmaktadır. Kaldı ki Yezidî karşıtı Kürtlerin varlığı da bir realitedir ve bunların kendilerini *Hüseyinî* olarak tarif ettikleri bilinmektedir. Ancak bu Hüseyinîliğin Yezid b. Muaviye'den çok daha sonraları ortaya çıkan Yezidîliğe mukabil olması ihtimali de bulunmaktadır. Bkz. Metin Bozan, "XVI. Asırda Yezidîler (Êzidîler)'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Salih el-Kürdî'nin Bir Fetvası İle Mevlana Muhammed Berkalî'nin Ta'likî", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/27, (2020), 227-228, 249. "Yezidîler Müslümanları Hüseyinîler olarak adlandırmakta kendilerini de Sünnî olarak tanımlamaktadırlar.", "Yezidîler Müslüman Kürtleri Hüseyinî (Şii) olarak adlandırmaktadırlar." Yaşar Kaplan, *Günümüz Yezidîliği* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013), 44, 75. Krş. Güneş, "Emevîler Döneminde Kürtler", 1/101.

16 İbn-i Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahih'il-Buhârî*, tahkik: M. Fuad Abdülbaki, Muhyiddin Hatîb, 2. Bsk. (Kahire: Dârur'r-Reyyan li't-Turas, 1987), 13/357. Ayrıca bkz. Ahmet Naim- Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 5. bsk. (Ankara: DİBY, 1983), 4/575.

17 "Emevîler dönemiyle birlikte Kürtlerin yaşadığı bölgelerde sükunetin hâkim olmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu durum, Muaviye b. Ebi Süfyân'ın Hz. Ali'ye nazaran Kürtlere karşı daha yumuşak bir politika izlemesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim Muaviye'nin 50 (670) yılında bölgeye çok sayıda din adamı gönderdiği ve bunlardan ihtiyaca göre her şehre belli sayıda kişi yerleştirdiği söylenmektedir. Muaviye'nin bu politikası, Kürtler arasında Muaviye ve Yezid sevgisinin yayılmasını beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda Emevî halifelerinden Mervân b. Muhammed'in annesinin Kürt asıllı olması, Kürtlerle bağları güçlendirmiş ve bunun neticesinde çok olmasa bile aralarında İslâm'ın yayılmasını sağlamıştır." Güneş, "Emevîler Döneminde Kürtler", 1/101.

18 Eser, kıyamette peşi sıra gelişen kurgusal rüyayı/olayları muhtevîdir. Rüya, Vehrânî'nin kıyamette dirilerek kabirden çıkmasıyla başlar ve nice korku ve sıkıntılar ile hesap ve azap sahnelerinden sonra Vehrânî'nin insanların hakikatlerini keşfedip Havz-ı Kevser'den su içmesiyle biter. Esasen o, eserde yer verdiği olay ve şahsiyetler aracılığıyla kimi tarihî şahsiyetleri ve yaşadığı toplumu çoğunlukla dalga geçerek eleştirmek istemiştir. Zira müellif bunların dünyada işledikleri kötülüklerin hesabını verdikleri anki hallerini genelde maskara haline getirerek anlatır. Vehrânî, rüyasında geçen olayları anlatırken bu vesileyle sosyal, siyasî ve dinî düşüncelerini de aktarmış olmaktadır. Bkz. Atiyye Fatma ez-Zehrâ, "el-Vehrânî el-lâ'iz bi'l-âlemi'l-âher", *Mecelletu*

nıza karşı iyi olmanızı tavsiye ederim.” demiştir. Ancak tarihsel açıdan *Menâmâtü'l-Vehrâni*'nin rivayetlerine itibar edilemez. Çünkü yazar burada, Sünnîler ile Şîiler arasındaki mezhep çatışması bağlamında tarihsel açıdan gerçekliği olmayan kurgusal “hayallerini” anlatmaktadır. Mamafih “Menâmâtü'l-Vehrâni”, 575/1179'da ölen yazarın yaşadığı dönemde Şam Bölgesi'ndeki sosyal hayatı yansıtmaması ve Arap İslam devletinde Kürtlerin Emevî Halifeliği ve Bilad-ı Şam ile erken dönem ilişkisine atıfta bulunması açısından önemlidir. Çoğu tarihî kaynağın belirttiği gibi Mervân II el-Hımâr'ın annesi Kürt bir cariyedir. Ancak bu kaynaklar onun döneminde (744-750) Kürt unsurunun ortaya çıkmasından bahsetmemektedirler.¹⁹ Halbuki anlatıldığı gibi ise onun, iktidarının bekası için verdiği savaşta kendisini destekleyen Kürtler, sembolik bir önem arz etmekteydi.²⁰ Dolayısıyla bu kaynakların, buna dair haberler vardysa bahsetmesi gerekirdi.

Nitekim söz konusu kaynaklar, daha sonraki asırlarda Yezidîlerin kendisine sahip çıkıp pîr kabul etmelerinden dolayı *Adî b. Müsâfir*'den (ö.557/1162) genişçe bahsetmektedirler. Sünnî bir mutasavvıf olan Adî'nin İslâmîyet'ten tamamıyla uzaklaşmış Yezidîler²¹ tarafından rehber kabul edilmesinin muhtemel sebebi, onun İslâm âlemindeki yaygın şöhretinden faydalanmak istemiş olmalarıdır. Gerek nesebi gerekse tarikat silsilesiyle ilgili rivayetlerin tamamıyla asılsız olduğunu ifade eden İbn Teymiyye (ö.728/1328), Şeyh Adî ve ona tâbi olanların takvâ sahibi kişiler olduğunu ısrarla belirtmektedir.²²

Biz de bu makalemizde güncel durumu, kendileri adına dünden bugüne ortaya konulan faaliyet, hesap ve niyetlerden bağımsız biçimde Kürtler hakkında dahası aleyhinde aktarılan rivayetler üzerinden geliştirilen söylemi, bunları aktarıp muhtevaları doğrultusunda din görünümü ideoloji yayan kimseleri anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız.

1. İSLÂMÎ DÖNEMDE KÜRTLER

Mezopotamya'nın en eski ve kadim halklarında biri olan Kürtlerin,²³ Ortadoğu'nun kültürel ve siyasî mücadele tarihinde payları her zaman olagelmıştır. Bunun önemine binaendir ki tarihsel süreçte Kürtler hakkında teoriye dayalı birçok efsane öne sürülmüştür. Bunun bir sebebi Kürtler²⁴ hakkındaki yazılı kay-

Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-Luğat, Câmî'at Muhammed Haydar, 16, (2014), 420-430.

19 Muhsin Seyda, *kaynaklar bahsetmemektedirler* dese de kaynaklarda azımsanmayacak bilgiler de bulunmaktadır: Buna göre geniş ve dağınık bir coğrafyaya yayılmış olan Kürtlerin müslümanlaşma süreçlerine baktığımızda, İslam fütuhâtının ilk yıllarından itibaren, özellikle de Hz. Ömer döneminde (h.17) bütün Kürt yerleşim bölgeleri İslam hâkimiyetine geçmiştir. Ya'kûbî (ö.292/905); başta Saymara, Mâsebezan, Cebel eyaletlerinden olan Hulvan'da Kürtlerin yaşadığını ve buraların Hz. Ömer zamanında fethedildiğini zikreder. Aynı şekilde bu bölgelerin Müslümanların hâkimiyetine geçişleri ile ilgili olarak ilk tarihçilerimizden el-Ezdî (ö.334/945), “Bütün Kürt yerleşim yerleri” tabirini kullanarak Kürtlerin İslam hâkimiyetine girdiğini nakleder. *Murucu'z-Zehab*'in müellifi Mes'udî, Kufe, Basra, Azerbaycan, Cibal, Şam bölgelerinde yaşayan Kürt aşiretlerini isimleriyle zikrettikten sonra bunlar arasında Yâkûbî mezhebinden olanların özellikle de Curkanların Hıristiyan olduğu ve bunların da Musul ve Cudi dağı civarında yaşadığını, Kürtler arasında Hariciler olduğu gibi bu konuda tarafsız kalanların da olduğunu aktarır. “Bütün bunlar dünyanın göçebe halklarıyla ilgili olan bilgilerin hûlasasıdır.” sözüyle de Kürtlerin göçebe kimliklerine ayrıca vurgu yapar. Bkz. Cuma Karan, *Dişâr-ı Bekr Bölgesinde Toplum ve Ekonomi (İslam Fethinden Hamdânîler'e Kadar/639-905)*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (Ankara, 2019), 69; Mehmet Akbaş, “İlk İslâmî Fetihler Kürtler ve Hz. Ömer”, *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 1/86.

20 Muhsin Seyda, “Lumhe an Terihi'l-Kurd fi Biladi's-Şam”, *el-Hivar Dergisi* 14/57 (Suriye/Kamışlı, 2007), 28.

21 Şüphesiz konuya dair farklı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Ancak burada konumuz doğrudan bu olmadığından sadece farklı yaklaşımlara işaretle yetiniyoruz: “Êzidilik (Yezidilik) ismi ile ilgili tarihi referanslara ilk olarak on ikinci yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Bu dönemden önce Kürdistan'da Êzidi ismi ile müsemma herhangi bir dini geleneğe rastlanmamaktadır. Bu referanslarda Musul bölgesi civarında Yezid b. Muaviye hakkında aşırı görüşlere sahip olan grupları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu dönemden itibaren Êzidilik esas olarak Şeyh Adî b. Müsâfir el-Hakkâri tarafından kurulan Adeviyye veya Sohbetiyye diye isimlendirilen tasavvuf hareketi ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Birçoğu Şeyh Adî ve ardılları ile aynı döneme denk gelen Müslüman kaynaklarında açık bir şekilde Şeyh Adî, Müslüman bir sûfi ve onun kurduğu tarikat da İslami ilkelere bağlı Müslüman bir grup olarak tanımlanmaktadır.” Yaşar Kaplan, “Êzidi ve Müslüman Kürtlerin Ortak Geçmişi”, *Kürd Araştırmaları Dergisi* 3 (Mart-Mayıs/ 2020), 75-76. Ayrıca bkz. Kaplan, *Günümüz Yezidiliği*, 45; Metin Bozan, “Kürtler”, (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2019), EK-2/131.

22 Süleyman Uludağ, “Adî b. Müsâfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/381.

23 Kürt tarihine ilişkin ilk veriler için bkz. M. S. Lazarev, *Kürdistan Tarihi*, çev: İbrahim Kale (İstanbul: Avesta Yayınları, 2015), 9-13, 27-67; Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Sabiha Banu Yalkut (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 22-24; Kemal Burkay, *Kürtler ve Kürdistan Neolitik Çağdan 1. Dünya Savaşı'na*, 5. Bsk. (Diyarbakır: Deng Yayınları, 2011), 35-133.

24 Kürt kelimesi geçmişte yalnızca belli bir etnik grubu ve dil ailesini ifade etmek için kullanılmamış, hayvancılık, göçebelik gibi ha-

nakların eksik ya da şöyle veya böyle, şu veya bu nedenle tahrip edilmiş olmasıdır. Bu nedenle de Ortadoğu tarihi çoğu zaman müphem noktalar ve yanıltıcı tespitler barındırmaktadır. Baktığımız zaman Kürtlerin soy ve nesepleri hakkında bilgi veren ilk yazılı İslâmî kaynaklardan birinin, X. yüzyıl İslam coğrafyacılarından Mes'ûdî'nin (ö.345/956) *Murûc ez-Zeheb* isimli eserinin olduğunu görmekteyiz.

Esasen Şîî ve Mu'tezilî eğilimleriyle de bilinen²⁵ Mes'ûdî, Kürtlerin kökenleri üzerine birçok rivayet aktarmıştır. Geneli Kürtlerin Arap soyundan olduğu²⁶ tezini ortaya koyan bu rivayetlerden birine göre Kürtler; Arapların dört ana kolundan²⁷ biri olan Rebia b. Nizar b. Maad'ın soyundan gelmektedirler. Bu soydan gelen Kürtler eski zamanlarda diğerlerinden ayrılarak, 200-636 yılları arasında Suriye'de hüküm süren Hristiyan Arap hânedanı Gassanîlerle aralarında çıkan anlaşmazlıklardan dolayı ve şartların da zorlaması sebebiyle dağlara ve vadilere çekildiler. Buralarda Farslara komşu oldular. Farsçanın etkisinde kalarak da konuştukları dili (Arapçayı) terk edip unuttular. Böylece her Kürt aşireti, değişik bir Kürtçe lehçesi konuşmaya başladı. Mes'ûdî'nin aktardığı başka bir rivayete göre ise şartların zorlamasıyla su ve mer'a aramak için dağlara²⁸ çekilen Kürt topluluklar, Kürd b. Merd b. Sa'sa'a b. Hevâzin'in oğullarındandır.

Mes'ûdî'nin Kürtlerin kökenine dair aktardığı en popüler rivayetlerden biri ise Dahhâk²⁹ efsanesidir.³⁰ Bu efsaneye göre Arap mı yoksa Fars mı olduğu ihtilaflı olan Dahhâk'ın omuzlarından³¹ iki yılan çıkmış. Bu yılanlar insanların beyinleriyle beslendiği sürece Dahhâk'a zarar vermiyormuş. Bu yüzden Dahhâk/Ejidehak, Farslardan birçok insanı ona yedirmiş. İnsanlar Efridun (Ferîdun)'un öncülüğünde birleşip Dahhâk'ı yenmişler.³² Söz konusu dönemde Dahhâk'ın veziri insanlardan her gün birini kurtarıp dağlara salarmış. İşte dağlara geçen/kaçan bu zevat orada yabanileşerek çoğaldılar. Kürtlerin ataları olan bu topluluk daha sonra çeşitli gruplara ayrıldı. Mes'ûdî'nin aktardığı bu rivayetler, Kürtlerin soyunu ya Araplara ya Yahudilere ya da Farslara³³ dayandırmaktadır. Mes'ûdî Kürtler ile ilgili bu rivayetleri verdikten sonra diğer rivayetleri

yat tarzlarını benimseyen grupları kastetmek için de yaygın biçimde kullanılmıştır. Esasında İranlılar çok eskilerden beri Kürt kelimesini belli bir ırkı ifade etmek için değil, "göçebe ve gözü pek halklar" anlamında kullanmışlardır. Nitekim Ebû İshâk İbrâhîm el-İstahrî el-Fârisî (ö.346/957) de Kürt kelimesini belli bir yaşam biçimini benimsemiş topluluklar için kullanmaktadır. Nahid Kuhkişaf- İhsan Husmend, *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, editör: Hamid Ahmedi, çev. Hakkı Uygur, 2. bsk. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 251.

25 Casim Avcı, "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/353-354.

26 Krş. Murad Celalî, "Di Adata û Rusûmatnameya Mela Mehmûdê Bazîdî de: Eslê Kurdan û Zımanê Wan", *Nubihar: Kovara Çandî Hunerî Edebî*, 141, 25/21, (2017), 12-17.

27 İrfan Aycan, "Rebîa (Benî Rebîa)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/498-499. Krş. Ahmet Mahmut el-Halil, *Suretu'l-Kurdi fi Mesadiri'l-Turası'l-İslâmî*, 1. Bsk., bi'l-İştirak maa Müesseseti Sima li's-Sekafeti ve'l-Funun fi Debî (Erbil: Daru Aras li't-Tabaati ve'n-Neşr, 2012), 113-116, 121-122, 128-130.

28 "Sıradağlar üzerinde başına buyruk dolaşmakta olan (iş bilmez) Kürt boyları tek başlarına yaşamaktan hoşlanmakta ve kelime-i tevhitte başka hiçbir konuda anlaşamayarak sürekli biçimde birbirleriyle çatışmayı ve yağmayı huy edinmiş bulunmaktadırlar." Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü'l-Tevarih*, sdl. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 4/245, 248.

29 Eski İran mitolojisinde, Hint-İran ortak geleneğinden kalma insan vücutlu ejder veya ejder görünümlü insan. Geleneksel Ön Asya folklorunda Dahhâk, tarihî ya da mitolojik bir şahsiyet olarak ortaya çıkar. Dahhâk mitosu, henüz Hint-İran kabilelerinin birbirinden ayrılmadığı dönemlerde ortaya çıkmış bir Ârî mitosudur. Greklerdeki Zeus-Typhon çekişmesinden Hindistan'da İndra ve Vritra arasındaki mücadeleye kadar bütün Ârî geleneğinde biri düzeni koruyan, diğeri yıkmaya çalışan iki mitolojik kahraman figürü benimsenmiş olup Dahhâk da düzene karşı mücadele veren gücü sembolize edenlerden biridir. Kürşat Demirci, "Dahhâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/408-409.

30 Bkz. Ebû Hanîfe Ahmed ed-Dineverî (ö.282/895), *Ahbâru'l-Tıvâl*, 1. bsk. (Mısır: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1330), 5-6. ed-Dineverî için bkz. Mehrdad R. Izady, *Bir El Kitabı Kürtler*, çev. Cemal Atıla, 4. Bsk. (İstanbul: Doz Yayınları, 2021), 98-101.

31 Şeref Han Bitlisi, *Şerefname Kürt Tarihi*, çev. Abdullah Yegin, 7. Bsk. (İstanbul: Nübihâr Yayınları, 2020), 61-62; Bazıl Nikitin, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihî İnceleme*, çev. H. D. (İstanbul: Özgürlük Yolu Yayınları, 1976), 1/46-48; İhsan Nuri Paşa, *Kürtlerin Kökeni*, çev. M. Tayfun (İstanbul: Doz Yayınları, 1977), 46, 53, 57-62, 66, 68-69, 72, 107, 166.

32 Bkz. Muhammet Emin Zeki Beg (1880-1948), *Kürtler ve Kürdistan Tarihi: Tarihin Eski Devirlerinden Günümüze*, çev. Vahdettin İnce vd., 13. Bsk. (İstanbul: Nübihâr Yayınları, 2021), 64-66; İbrahim S. Işık, *A'dan Z'ye Kürtler: Kişiler Kavramlar Kurumlar*, 6. Bsk. (İstanbul: Nübihâr Yayınları, 2019), 139-140, 345-346. Krş. Ahmed Tacuddin, *el-Ekrad Tarihu Şa'b ve Kadıyyetu Vatan*, 1. Bsk. (Kahire: ed-Daru's-Sekafıyye li'n-Neşr, 2001/1421), 32-33; Vladimir Minorsky, "Kürtler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 6/1091; Ahmet Mahmut el-Halil, *Terihu'l-Kurd fi'l-Uhudi'l-İslamiyye*, 1. Bsk. (Beyrut: Daru's-Sakî- Erbil: Daru Aras, 2013), 30-31, 34-38.

33 Kürtlerin soyları hakkında bilgi veren modern araştırmacılarından biri olan Rus şarkiyatçı Vladimir Minorsky, Kürtlerin İranî kavimlerden sayılmasını ırkî olmaktan ziyade dil ve tarih ilişkisine dayandırmaktadır. Minorsky, bu bölgede yerleşik bulunan Karduhların günümüzdeki Kürtlerin ataları olabileceğini söylemektedir. Ona göre Karduhlar ister Samîlere ister yerli bir ırka bağlı olsun, eski Karduhların işgal ettikleri bölge bugün Kürtlerin en önemli yaşam sahalarından birini oluşturmaktadır. Bu ne-

zayıf görerek onların Rebia b. Nizar soyundan yani Arap oldukları kanaatini ifade etmiştir.³⁴

Lugat, tarih ve biyografi âlimi Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö.1205/1791) de *Tâcû'l-Arûs*'ta Kürtlerin kökeni, aşiretleri, yaşadıkları yerler, önemli şahsiyetleri ve diğer bazı farklı konular hakkında şu bilgileri vermektedir:

1. Kürd b. 'Amr Müzeykiyâ'nın neslinden olmaları: İbn Hallikân'ın da Vefeyâtu'l-A'yân'da³⁵ belirttiği gibi onun neslinden olanlar acemlerin memleketlerine gittiler, orada nesilleri çoğaldığı ve Kürt olarak adlandırıldılar. Zebîdî, nesep alimlerinin bu konuda böyle bir iddiada bulduklarını ifade etmekte ve fakat bu görüşe katılmadığını ima etmektedir.

2. İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Kitâbu'l-Me'ârif* adlı eserinde rivayet edilen görüştür. İbn Kuteybe, Kürtlerin acemlerin Bivrâsef'in yemeklerinin artıklarından kalan bir nesil olduğunu ifade etmiştir. Bivrâsef, her gün kendisi için iki insanın kesilmesini emretmiş ve onların etini yemiştir. Fakat *Eryâyîl* adındaki veziri, her gün kesilmesi istenen insanlardan birisini kesmeyip Fars dağına göndermiştir. Gönderilen bu insanlar zamanla çoğalmış ve Kürt adında bir kavim ortaya çıkmıştır. Zebîdî hocalarının, bunun nesep alimlerine göre zayıf bir görüş olduğunu söylediğini belirtmektedir. O, Bivrâsef'in, Cem b. Süleymân'dan bin yıl sonra yaşamış meşhur ed-Dahhâk el-Mârî olduğunu söylemektedir. Nitekim Kürtler arasında *Newroz bayramının bu zalimden kurtuluşun gerçekleştiği gün* olduğuna dair bir kanaat bulunmaktadır.

3. Kürd b. Amr b. Rebî' neslinden olmaları: Bu görüş İbn Düreyd'e (ö.321/933) isnat edilmektedir.

4. Kürd b. Ken'ân b. Kûş b. Hâm b. Nuh'un çocukları olmaları: Bu görüşün *Nesebu'l-Ekrad* hakkında bir kitap yazan Muhammed Efendî el-Kürdî (ö.?) tarafından da kabul edildiği anlatılmaktadır. Zebîdî, Muhammed Efendî'nin bu konuda birbiriyle çelişen birçok görüş zikrettikten sonra yukarıdaki görüşü tercih ettiğini söylemektedir.

5. Rebî'a b. Nizâr soyundan gelmeleri.

6. Mudar b. Nizâr'ın soyundan gelmeleri. Zebîdî bu iki görüşü aktarırken Mes'ûdî'nin bazı kişilerin bunu iddia ettiğini ifade etmektedir.

7. Kürd b. İsfendiyâr b. Menûcehr'in neslinden olmaları: Zebîdî böyle bir görüşün Farslılar tarafından iddia edildiğini söylemektedir.

8. Sam'ın neslinden olmaları: Zebîdî net olan Kürtlerin Farslar gibi Sâm'ın neslinden olmalarıdır, demek ve bu görüşü kabul etmektedir.

Zebîdî, Mes'ûdî'nin "Kürtler cinlerin neslindedir" şeklinde aktardığı söz için ise, Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin (ö.508/1115) *Bahru'l-Kelâm*'da³⁶ bunun batıl olduğunu ve hiçbir dayanağının olmadığını belirttiğini

denle Karduhların Kürtler ile aynı soydan olmaları görüşü XX. asrın başlarında kabul edilmiştir. Bkz. "Kürtler", 6/1089-1090; Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan*, 58-64; Basilî Nikitin, *el-Kurd: Dirase Sosyolocıyye ve Tarihiyye*, Çevirip notlandıran: Nuri Talabanî, 3. Bsk. (Erbil: Daru Aras li-Tabaa ve'n-Neşr, 2003), 18, 33-35; Botan Amedi, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi* (İstanbul: Fırat-Dicle Yayınları, 1991), 1/15-19, 49-50; V. Minorsky, Th. Bois, D.N. Mc Kenzie, *Kürtler ve Kürdistan*, 2. Bsk., çev. Kamuran Fıratlı (İstanbul: Doz Yayınları, 2004), 41-48; Shane Brennan, "İslâm'dan Önce Kürtler", çev. Serdar Yıldırım, *Kürtler (Tarih)* -I, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 1/53-55. Ayrıca "Kürtler Turan asıllı; Türklerle aynı soydan olduğu" tezi için bkz. M. Sadi Koçaş, *Tarihsel İnceleme Kürtlerin Kökeni ve Güneydoğu* (İstanbul: Kastaş A.Ş. Yayınları, 1990), 52-57.

34 Mesudî, *Murûc ez-Zeheb/ Altın Bozkırlar*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2004), 191-192. Krş. Ekrem Cemilpaşa, *Muhtasar Kürdistan Tarihi*, 1. Bsk. (İstanbul: Avesta Yayınları, 2018), 32-33. Ayrıca bkz. İsmail Muhammed Hasaf, *Kurdistan ve'l-Meseletu'l-Kurdiyye*, 1. Bsk. (Erbil: Matbaatu Hanî (Dohûk), 2009), 20; Erşak Boladyan, *el-Ekrad fi Hukbeti'l-Hilafeti'l-Abbâsiyye fi'l-Karneyn 10-11 Miladi*, çev. el-Kesinder Keşişyan, 2. Bsk. (Beyrut: el-Farabî- Aras, 2013), 83-104; el-Halil, *Terihu'l-Kurd fi'l-Uhudi'l-İslamiyye*, 26-30.

35 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/357-358.

36 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahru'l-keîâm*, tahkik: Muhammed es-Seyyid el-Bersiyçî, 1. Bsk. (Amman: Daru'ı-Feth, 2014/1435), 171; Hasan b. Ebi Bekr el-Makdisî (ö.836/1432), *Ğâyetu'l-Merâm fi Şerhi Bahri'l-Kelâm*, tahkik: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail- Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehate, 1. Bsk. (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'tüTuras-el-Ceziyretu li'n-Neşri ve't-tevzi, 2012/1432), 585-586.

dile getirmektedir. Zebîdî'nin Kürtlerin, Farslar gibi Sam'ın neslinden oldukları şeklindeki görüşünün yerinde olduğunu ifade eden M. Edip Çağmar gibi biz de bu kanaatteyiz.³⁷

Kürt etnisitesinin oluşumu hakkındaki önemli kaynaklardan biri de Şerefnâme'dir.³⁸ Yazarı Şeref Han Bitlisi'nin (ö.1012/1603) nakline göre rivayet o ki Kürtler, beyinlerinin alınıp Dahhâk (Bivrasb)'ın omuzları üzerinde oluşan kansere benzer bir çibana sürülmesi için boğazlanıp öldürülmekten kaçarak dağlara ve engin yerlere dağılan insanların soyundan gelmişlerdir.³⁹ Kürtlerin bu adla adlandırılmasının tek nedenini, aşırı cesaretlerine ve savaşıllıklarına bağlayan Şeref Han, bazı düşünürlerin "Kürtler, Allah'ın üzerinden perdeyi kaldırdığı bir cin topluluğudur" ve bazı tarihçilerin de cinlerin, Havva'nın kızlarıyla evlendiklerini, onlardan da Kürtlerin doğduğunu öne sürdüklerini de belirtmektedir.⁴⁰

Halbuki Kürtler de "İnsanlık Ailesi"nin⁴¹ öteki bütün ırkları gibi Hz. Âdem'den gelme insan popülasyonunun bir unsurudur. Hal böyleyken Şeref Han'ın da belirttiği gibi hakikaten bazı folklorik ve ayrıca efsanevî yönü ağır basan dinî eserlerde onların, cinlerin (veya hayaletlerin) ortada görünen nesli oldukları ifade edilmiştir. Zaten bunlara Kürt denilmesinin nedeni de buymuş. Yani Kürt ismi, dağlara sürülenler anlamına geliyormuş. Müslümanların erken dönemden itibaren kamplara bölünmesiyle zamanla oluşan itikâdî ve siyasî mezheplerden Sünnî ve Şîî tandanslı birçok kaynakta yer alan daha başka iddialara göre Hz. İbrahim'in ateşte yakılması fikrini ortaya atan kimseler Kürt asıllıymış.⁴² Onlar, ortada görünen (açığa çıkarılmış) cin neslinden olmaları hasebiyle kendilerinden kız da alınmaz imiş.

Kürtleri, yalnız Batı Asya'da değil, tüm dünyada çok eski zamanlardan günümüze kadar etnik çehresini korumuş ender halklardan⁴³ biri olarak değerlendiren Mikhail Semenovitch Lazarev'e (1930-2010) göre Kürtlerle ilgili ilk bilgiler 2500 yıl geriye gitmektedir. Yazar, bir etnisite olarak Kürt halkının bundan yaklaşık bin beş yüz yıl önce oluştuğunu belirtir. Ona göre Kürt halkının başlangıçtaki oluşumu ile bu oluşumu izleyen uluslaşma süreci, Kürtlerin bugün üzerinde yaşadığı aynı coğrafyada cereyan etmiştir. Bu yüzden yazar, Kürtleri Orta Doğu'nun otokton (yerli) uluslarından biri olarak görür.⁴⁴

37 M. Edip Çağmar, "Tâcu'l-'Arûs'ta Kürtler", *e-Şarkiyat Dergisi* 9/2 (2017), 788-790; Ebu'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî (ö.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac (Kuveyt: Vizaretu'l-İ'lam, 1971/1391), 102-106.

38 1005/1597'de Farsça yazılan "Şerefnâme, Kürt boylarının siyasî tarihinin yanı sıra kabile yapılarının ve boylar arasındaki ilişkilerin de bir tasvirini yapar. Bu bakımdan eser Doğu Anadolu ve Batı İran'ın XVI. yüzyıl siyasal, sosyal, dinî ve kültürel tarihi için en önemli kaynaklardan biridir." Osman Gazi Özgüdenli, "Şeref Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/548-550.

39 Şeref Han Bitlisi, *Şerefname*, 61-63.

40 Mir Şerefhan Bitlisi, *Şerefname Kürt Tarihi*, çev. İbrahim Sungur, 2. Bsk. (Van: Sitav Yayınları, 2019), 83-86.

41 Bkz. Cuma Karan, "İslâm Tarihinde Beraber Yaşama Kültürü ve Yansımaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2021), 18, 21-24.

42 Rivayetler ve tefsirlerin değerlendirmeleri için bkz. Haşim Özdaş, "Tefsir Kaynakları Işığında Hz. İbrâhim'in Ateşe Atıldığı Yer", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı- II*, 1. Bsk. (İstanbul: Nida Yayıncılık: 2019), 484-485, 487.

43 Bitlisi'nin Kürtlerin Hz. Peygamberle irtibatına ilişkin anlattığı alayvarî/kurgusal bir rivayet şöyledir: "Kürtler'in kendi aralarında bir birlik oluşturamamasının nedeni konusunda şöyle bir rivayet anlatılır: "Muhammedi Nübüvvet'in ses ve sedası, Ahmedi (sav) peygamberliğin avaz ve çağrısı dünyanın dört bir tarafına yayıldığında, dünyadaki Sultan ve Hakanlar'ın O serverin itaat halkasına katılmak ve yüce İslam Peygamberi'nin itaat örtüsü ve fermanının güvencesi altına girmek istedikleri zaman, Türkistan'ın büyük sultanlarından olan Oğuz Han Kürtler'in ileri gelenlerinden Buğduz isimli itici görünümü olan, iri cüsseli ve çirkin suratlı birisini elçi olarak talih sarayının eşiğine, iki dünyanın efendisi ve Seyyid-i Sakaleyn'e (selamların en yücesi onun üzerine olsun) gönderdi. Hazreti Muhammed (s.a.v.), çirkin suratlı bu elçiyi görünce ondan ve maiyetinden nefret etti. Ona hangi aşiret ve kabileden sorduğunu sordu. Elçi Kürt olduğunu söyleyince Peygamber şöyle buyurdu: Allah bu taifeye birlik nasip etmesin. Yoksa eğer bu kavim kendi arasında birleşirse dünya onların elleriyle ortadan kalkar." O günden sonra artık Kürtler büyük devlet ve saltanat sahibi olamadılar." Şeref Han Bitlisi, *Şerefname*, 66; Mir Şerefhan Bitlisi, *Şerefname*, 92.

44 Lazarev, *Kürdistan Tarihi*, 9, 16. Ayrıca bkz. Ahmet Mahmut el-Halil, *Terihu Eslafı'l-Kurd*, 1. bsk. (Erbil: Daru Mukıryanî, 2013), 11 vd.; Ahmet Mahmut el-Halil, *eş-Şahsiyyatu'l-Kurdiyye (dirase sosyolojıyye)*, 1. bsk. (Erbil: Daru Mukıryanî, 2013), 31-44.

İlk kez Selçuklu Sultanı Sencer (ö.552/1157) tarafından coğrafi bir terim olarak kullanılan *Kürdistan*⁴⁵ sınırlarını Şeref Han Şerefname’de şu şekilde belirtir. Kürtlerin memleketi okyanustan ayrılan Hürmüz Denizi (Basra Körfezi) kıyısından başlar; bir doğru çizgi üzerinden oradan Malatya, Maraş illerinin nihayetine kadar uzanır. Böylece bu çizginin kuzey tarafını Fars, Acem Irak’ı (Güneybatı İran’daki Huzistan eyaleti) Azerbaycan, Küçük Ermenistan ve Büyük Ermenistan teşkil eder. Güneyine ise Arap Irak’ı Musul ve Diyarbakır illerinin düştüğünü belirtir.⁴⁶

Yunan ve diğer Batılı tarihçilerin anlatımlarına göre Kürtler, Medler’in varisleridir.⁴⁷ Mehrdad R. Izady’ye (d.1963) göre ise uygarlığın merkezi sayılan Mezopotamya’da Sümer ve Babil uygarlıklarının oluşmasında katkısı bulunan halkların varislerinden biri de Kürtlerdir. Izady; Asur İmparatorluğu’nun⁴⁸ egemenliği altında yaşamak zorunda kalan Mezopotamya halklarından biri olan Medlerin, MÖ:700 yıllarından itibaren diğer halkların da desteklerini alarak Asur İmparatorluğunu yıkmayı başarıp MÖ:612 yılında Med İmparatorluğu’nu kurduklarını belirtir.⁴⁹ Vasiliî/ Basilî Petrovich Nikitin’e (1885-1960) göre ise Büyük İskender’in istilasına kadarki dönemde Perslerle ortak egemenlik içinde yaşayan Medler, bu dönemden sonra sırasıyla önce Makedon, 30-476 yılları arasında ise Doğu Roma İmparatorluğu’nun egemenliği altında dağınık, yarı federatif aşiretler biçiminde yaşamıştır.⁵⁰

Orta Çağ’da ve özellikle İslam dininin Ortadoğu’ya egemen olmasıyla birlikte Kürtler sırasıyla Emevî, Abbâsî, Safevîler ve Osmanlıların egemenliği altına girdi. Ancak tüm bu dönemlerde Kürtler bazen bağımsız bazen de otonom bir yapılanma içerisinde oldular. Burada Kürtlerin otonom mu veya bağımsız mı olacaklarını belirleyen ana etken, egemen güçle beylikler arasındaki güç dengeleri oldu. Yavuz Sultan Selim (ö.926/1520) ve Kanûnî Sultan Süleyman (ö.974/1566) gibi Osmanlı padişahları; Bey, Mir gibi unvanlarla anılan Kürt beyleriyle çeşitli anlaşmalar imzalayıp onların coğrafi hudutlarını ve içişleriyle ilgili egemenlik haklarını tanımışlardı. Buna karşılık Kürt beylikleri de savaşlarda, Osmanlı padişahlarının emri altında ve ganimette de ortak olacak şekilde savaşmayı kabul etmişlerdi.⁵¹

Öte yandan Mes‘ûdî’ye göre Kürtçe, Farsçadan etkilenmiş bir çeşit Arapçadır. Ona göre her Kürt aşireti farklı bir Kürtçe lehçesi konuşmaktadır. Şeref Han ise Mes‘ûdî’den farklı olarak Kürt topluluk ve aşiretlerini dil, gelenek ve sosyal durumları açısından dört büyük kısma ayırarak konuştukları dili müstakil bir dil

45 Kuhkişaf- Husmend, *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, 253; Sencer, buralara “Kürtlerin yaşadığı yer” anlamında “Kürdistan” adını vermiştir. Mehmet Salih Gecit, “İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Malazgirt Fethi Öncesi ve Sonrasında Türk-Kürt Münasebetleri”, *Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi (TÜRKKÜM) 5-7 Eylül*, (Balıkesir 2018), 1013; ayrıca bkz. Sadeddin Efendi, *Tacü’l-Tevarih*, 4/254, 262; Şemseddin Sâmî (1850-1904), *Kâmûsu’l-a’lâm* (İstanbul: Mehren Matbaası, 1314/1896), 5/3839-3843; Izady, *Kürtler*, 109; Mehmet Akbaş, “Kürtler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/115-118; Mehmet Akbaş, “Evliya Çelebi’nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan”, *Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* II/1 (2015), 45.

46 Mir Şerefhan Bitlisi, *Şerefname*, 87. Ayrıca bkz. Karan, *Diyâr-ı Bekr Bölgesinde Toplum ve Ekonomi*, 67, 72.

47 Bir kısım milliyetçi Kürt aydını, Medlerin (M.Ö. 728-550) Kürtlerin atası, Zerdüş’tün Med/Kürt, İslam’dan önce Kürtlerin Zerdüş’tü olduğunu, Kürtlerin İslam öncesi dini olarak idealize edilen Yezidiliğin Zerdüş’tülüğe dayandığını iddia etmiştir. Kürt milliyetçiliğine bağlı olarak gelişen bu iddiaların merkezinde, oluşturulmak istenen yeni Kürt ulus kimliği için şanlı bir tarih ve kadim din yaratmak vardır. Mehmet Emin Sular, “Zerdüş’tülük ve Yezidilik Bağlamında Kürtlerin İnançlarının Kökeni Problemi”, *e-Şarkiyat Dergisi* XII/29 (2020), 1458- 1459, 1469, 1472- 1473. Ayrıca bkz. Erşak Boladyan, *el-Ekrad min’el-karni’s-sabi’ il’el-karni’l-aşir el-miladi vifka el-Mesadır el-Arabiyye*, çev. Heyet, 1. Bsk. (Beirut: Daru’l-Farabi - Aras, 2013), 116-128; Mehmet Azimli, “Anadolu’da Kürtler”, *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 1/307-308; Hayreddin Kızıl, “Kürtlerin İslâm Öncesi İnançları”, *Kürtler (Toplum Din) -II*, Edit. A. Demircan, C. Abuzer, M. Bozan, 1. Bsk. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), Zerdüş’t, 2/195-196.

48 Asuriler, MÖ 2000-612 yılları arasında Mezopotamya’ya yerleşmiş, Samî ırkıdan yarı göçebe bir halktır. “Asur” kelimesi “Ashur” denilen bir tanrıdan gelmiştir ve bu isim de onlara Romalılarca verilmiştir. Asur sözcüğünün kökeni, Hz. İbrahim’in soyundan olan Asuri ya da Asur’a dayandırılmaktadır. Başka bir söylem ise Asur isminin Hristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra Mezopotamya bölgesinde kullanıldığıdır. Korkmaz, *Hakkâri’deki Nasturi Olayları*, 73.

49 Izady, *Kürtler*, 55, 78. Ayrıca bkz. Ako Mihemed Mîrzadeyi, *Eski Kürt Tarihi*, çev. Mehmet Öncü (Van: Sitav Yayınları, 2020), 31-40, 44-54, 126.

50 Basilî Nikitin, *el-Kurd: Dirase Sosyolojiye ve Tarihiyye*, 34, 45.

51 Sultan Selim, Tebriz dönüşünde Kürt emirlerini Osmanlılara katılmaya ikna etmek için İdrîs-i Bitlisi’yi görevlendirdi. II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde ise Kürtlerle merkezî yönetim arasındaki iş birliği daha da gelişti. Onu “Kürtlerin babası (bavê Kurdan)” olarak adlandıran aşiretler, sultanın imparatorlukta en sadık müttefikleri haline geldi. İbrahim Özçoşar, “Kürtler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/118-121.

kabul etmiştir. Şeref Han'ın ayırdığı bu dört topluluk da kendi adlarıyla anılan Kurmancî, Lorî, Kelhurî ve Goranî lehçelerini konuşurlar.⁵²

Kürtlerin dili, dini, gelenek göreneklere hakkında bilgi veren Rus şarkiyatçısı ve diplomatı Vladimir Fedorovich Minorsky'e (1877-1966) göre Farsça gibi Kürtçe de Batı İran dillerinden olmakla birlikte, Kürtçenin menşei Farsçadan ayrıdır. Ona göre; Farsça Güney-Batı İran dillerine mensup iken Kürtçe Kuzey-Batı İran dillerine mensuptur. Minorsky, Batı İran dillerinin Kuzey-Batı ve Güney-Batı diye birbirinden büyük farklarla ayrılmamış olmalarına rağmen Kürtçenin kendine has özellikleriyle bariz şekilde ayrılmış olduğunu dile getirir. Yazar; Kürtçe, Farsçanın yanında diğer Kuzey-Batı İran dillerinden de ayrılmış, bununla beraber bizzat Kürtçenin de birbirinden oldukça farklı şivelerinin olduğunu ve Kürtçenin ekseri şivelerinin Kurmancî tabiri ile anıldığını belirtir.⁵³

Kürtlerin değişik dinî inançlara mensup olduğu görülür. Fakat çoğunluk itibarıyla İslam'ın Sünnî yorumunun Eş'arî/Şâfiî mezhebine mensupturlar. Esasen Kürtlerin mensup oldukları dinî inançlarla ilgili bilgilerin ekseriyeti İslam sonrası döneme rastladığı için verilen bilgilerin çoğu da Şâfiîlikleriyle ilgili dir.⁵⁴ Kürtler içerisinde Hıristiyan unsurların varlığını kabul eden görüşlerin yanında, onların Sünnîlik dışındaki Şîlik ve Haricîlik gibi diğer İslamî mezheplere de rağbet ettiklerini savunan görüşler mevcuttur. Ayrıca bazı Kürt yerleşkelerinin isimleri eski Mazdeist istilahları çağrıştırmaktadır. Aramî kaynakları ise Kürtlerin eski dönemlerde daha ziyade belirsiz bir putperestliğe inandıklarını göstermektedir.⁵⁵

Izady'e göre MÖ:2000 yıl boyunca Hint-Avrupa (İran) dil-kültür ve genetik öğelerinin Kürt toplumuna aşılması aynı zamanda *Aryen* dinsel uygulama ve tanrıların da Kürt inançları arasına girmesini sağlamıştır. Yazar, bunun ardından Zerdüştlük, Yahudilik, Manilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin de Kürtler arasına girdiğini söylemektedir.⁵⁶ Günümüzde Kürtler arasında yaygın olan dinler, başta İslam olmak üzere Yezdanîlik (Melekler Mezhebi), Yarısanîlik (Ehl-i Hak- Evrensel Ruh'un İnsanları), Alevîlik, Yezidîlik, Yahudîlik, Hıristiyanlık, Babaîlik ve Bahaîlik olarak bilinir. Bunların yanı sıra Kürtler üzerinde mistik sûfi tarikatların tesiri de büyüktür.⁵⁷

2. KELÂM'A GÖRE YARATILIŞ VE CİNLERLE MÜNASEBET

İnsan ve yaratılışı ehemmiyetli bir konudur. Bu nedenle yaratılış, tüm din ve felsefî akımların tartışma konusu olmuştur. Nitekim İslam'da da ilk inen vahiy, insanın yaratılışını konu edinerek başlamıştır.⁵⁸ Ne var ki Kur'an kısmen de olsa bazı tarihî malumatlar vererek insanın nasıl yaratıldığı ile değil neden yaratıldığı; insanlığın nasıl çoğaldığı ile değil neden çoğaldığı ile ilgilenirse de Müslümanlar Kur'an'ın bu perspektifine göre düşünüp düşünce ve tespit problemlerini ona göre çözeceklerine genel kabullerini daha çok rivâyetlerle ve bu rivâyetlerle oluşan kültür kodlarıyla şekillendirmiştir. Rivâyetlerin ise hem israiliyattan etkilendiği hem de her dönemde ve hemen herkesçe ideolojik amaçlarla tahrip ve tahrif edildiği, ekleme çıkarmaların yapıldığı ve bağlamlarından yoksun biçimde aktarıldığı bir vakıadır. Bu nedenle Kur'an âyet-

52 Mesudî, *Altın Bozkırlar*, 191; Mir Şerefhan Bitlisi, *Şerefname*, 86.

53 Minorsky, "Kürtler", 6/1111-1112. Ayrıca bkz. Burkay, *Kürtler ve Kürdistan*, 49.

54 Bkz. İbrahim b. Atiyatullah es-Silmî, "Ulemau'l-Ekrad ve devruhumu'l-ilmî fi'l-Hicaz ebane'l-karnî's-sanî ve's-salis aşer lil-hicre- es-samin aşer el-miladi et-tasi' aşer el-miladi (Hicri İkinci ve On Üçüncü Asırlarda Kürt Alimleri ve Hicaz'daki Bilimsel Roller - Miladi on sekiz - miladi on dokuz", *Mesaliku'd-dirasati's-şer'iyye ve'l-luğaviyye ve'l-insaniyye*, Suudi Arabistan: Daru'l-Manzume, 5/ayn, (2019), 121; Tehsin Doski, "İmam Şâfiî Mezhebi ve Kürtler", çev. Hadiyet Zertürk, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 610, 615-621.

55 Mesudî, *Altın Bozkırlar*, 193; Minorsky, "Kürtler", 6/1110; Burkay, *Kürtler ve Kürdistan*, 118-120.

56 Izady, *Kürtler*, 245. İslâm öncesi dönemde Sâsânîler'in hâkimiyeti altında yaşayan Kürtler din olarak Zerdüştlüğü (Mecûsîlik) benimsemişlerdi. Kürtler İslâmîyet'i kabul sürecine kadar Mecûsî olarak kalmaya devam ettiler. Hayreddin Kızıl, "Kürtler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/128.

57 Izady, *Kürtler*, 245-297; Minorsky, "Kürtler", 6/1110; Nikitin, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*, 2/56 vd. Ayrıca bkz. Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kırac, 9. Bsk. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 15-41; Martin Van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, 11. Bsk. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 11-14.

58 Mustafa Çağrıncı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324-326, 328.

lerinin yapısı/ muhtevası hakkındaki müşkülleri (ve hatta inanç problemlerini) çözmenin yolu; başta akıl ve mantık ilkeleri⁵⁹ olmak üzere Arapçanın imkân verdiği çerçevenin dışına çıkmamak, Kur'an bütünlüğünde kalmak, âyetleri bağlamından koparmamak ve hakkında konsensüs sağlanmış (mütevâtir) uygulama/açıklamalarla sınırlamak olmalıdır.

Buradan baktığımız zaman ilk insanın bir Yaratıcı tarafından yaratıldığı ve insan neslinin de ondan türediği fikrinin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da ortak bir nokta olarak görüldüğünü anlamak mümkündür. Nitekim Allah, “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen Rabbinize itaatsizlikten sakının.*”⁶⁰ buyurarak bu durumu bize öğretmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber de Veda Hutbesinde ayetin muhtevasıyla uyumlu biçimde “*Ey insanlar! Rabbiniz birdir, babanız birdir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır.*”⁶¹ diye buyurarak bizi aydınlatmıştır.

Sübût ve delâleti kat'î İslâmî referanslarla değerlendirmeler yapan Kelâm ilmine göre de her şey Allah'ın (c) bilgisi, dilemesi ve kudretiyle yaratılmıştır. Zira O'ndan başka hâlik yoktur.⁶² Nitekim kelamcılar arasında yaratıcının bir tek Allah olduğu ve ondan gayri hâlik olmadığı hususunda ittifak bulunmaktadır.⁶³ Bu vizyonla dinî meseleleri temellendirip çözmeye çalışan kelâma göre bütün insanlar Âdem'in çocuklarıdır.⁶⁴ Başka bir ifadeyle kıyamete kadarki gelecek olanlar dahil ırkı, coğrafyası, cinsiyeti ve yaşantısı değişse de insan nev'inden her kim varsa Âdem Peygamber'in neslinden gelmektedir.⁶⁵ Kaldı ki bu realite, sadece Hz. Peygamber'in ifadesi yahut daha genel anlamda dinî naslar üzerinden temellendirilecek bir hakikat olmayıp aynı zamanda akl-ı selim sahibi herkesçe de teslim edilecek bir inançtır. Zaten esas hitabı akl-ı selim sahiplerine olan Kur'an da bu perspektifle “*Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık*”⁶⁶ diye buyurarak bizi bu konuda aydınlatmıştır.

Kelâmî açıdan insan türünün tamamına dair sabit olan kanaat böyle iken yani ırk, cinsiyet ve coğrafyası değişse de bütün insanlar, Âdem'in -kendisine ve dönemine dair tartışmalar bir yana- neslinden ve aynı sistem ve mekanizma ile vücûda gelmişken; şöhreti ve belki ilmi de olan bazı insanların mitolojik rivayetlere dayanarak veya bahane ederek Kürtlerin vücûda gelişine dair serdettikleri kanaat, insaf ve vicdana

59 Bkz. Ali Osman Ateş, “Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Konumuyla İlgili Bazı Tartışmalar”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, VII/7, (2001), 183-185.

60 Nisa 4/1. İbn Kesir (ö.774/1373) tefsirinin *izah* kısmında mütercimlerin: *tek nefis kavramı dolayımında tüm insanların Hz. Âdem'den gelip gelmediğine dair aktardıkları tartışmalar için bkz.* Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa, Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 2/255-260, 4/1542-1544.

61 *عن النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاءَكُمْ وَاحِدٌ أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ ثَرَابٍ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لَأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا لَأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالْقُوَى* Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/591-593 (Tirmizi, Tefsir, sure: 49; Ebû Dâvud, Edeb, 120). Muhammed Hamidullah (1908-2002), *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi hediyesi, 2003), 1/273- 276.

62 Bkz. En'am 6/102; Fatır 34/3.

63 Krş. Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 65, 74, 113.

64 Tirmizi, “Menâkıb”, 74. Şuabu'l-İman, 7/162, H. No: 4774.

65 Hz. Âdem'in ilk beşer/insan mı yoksa insanlığın/beşerin sembolik atası mı olduğu mevzu tartışmalıdır. Genel ve hâkim görüş ilk insanın ve insanlığın atasının Hz. Âdem olduğu yönündedir. Ancak Hz. Âdem'in ilk defa tek başına yaratılmadığı, onunla birlikte erkek-kadın birçok insanın yaratıldığı, Âdem isminin bu insanları ifade eden sembolik bir ifade olduğu, Âl-i İmrân 3/33. âyette geçen “seçti/istafa” kelimesine dayanarak Hz. Âdem'in yaşam sürdüğü dönemde kendisiyle birlikte var olan bir topluluğun içinden elçi/resul olarak seçildiği fikri de ileri sürülmüştür. Bkz. Cahit Karaalp, “Hz. Âdem'in Yaratılışı, İnsanlığın Çoğalması ve Diğer Yaratılış Meselelerinin Kur'an Açısından Değerlendirilmesi”, *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2021), 32-33. Krş. Maşallah Turan, “İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni”, 2. *Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi Sosyal ve Beşeri Bilimler Tam Metin Kitabı* (2019), 543, 550, 552. “Hz. Âdem'den önce yaratılan yedi ayrı cins olduğundan bahseden Bursevî, kibâr-ı evliyâdan bazılarının Ka'be'yi tavaf ederken bazı meçhul kimseler gördüklerini, onlardan birinin “Sen beni bilir misin? Ben senin evvel gelen ecdâdındanım” dediğini, velî, “Sen dünyadan ayrılalı ne kadar oldu?” diye sorunca, “Kırk bin seneden daha fazla” diye cevap verdiğini, velî'nin “Ya devr-i Âdem'in bu kadar müddete tahammülü yoktur. Zîrâ devr-i sünbüle yedi bin senedir” şeklindeki itirâzı üzerine o kimsenin “Hangi Âdem'den suâl idersin, yakın olandan mı, uzak olandan mı?” demesi üzerine, velînin aklına “Allah Âdem'den önce yüz bin Âdem yaratmıştır” hadîsinin geldiğini aktarırken hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Ve bu mekûle hadîse gerçi ehl-i hadîs alilü'l-basar olduklarından nazar-ı sıhhatle bakmazlar. Velâkin keşfen sahihtir.” Ayşe Gültekin, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 720.

66 Hucurat 49/13.

sıgınamaktadır. Bunların, daha ileri bir hadsizlikle Kürtleri insan nev'inden görmemiş olmaları da muhtemel olmakla birlikte bütün bu kanaatlerinin backgroundunun ifade ettikleri teoriye etki ettiği muhakkaktır.

Öte yandan câhiliye Arapları ıssız çöllere, kuş uçmaz kervan geçmez bölgelere uğradıklarında veya yollarını kaybettiklerinde kötü emel sahibi cinlerin, kendilerine tecavüz edeceklerinden korkuyorlardı. Bu yüzden “bu *vadinin seyyidine* sığınıyoruz” diye sesleniyorlardı. Yine onların gûl ve si'lât⁶⁷ efsanelerinin ardında bu dişi ve erkek cinlerin insanlara tecavüz ettiğine dair inançları yatmaktadır. Kur'an'da da “istihvâ ve istihvâz” gibi kelimelerle şeytanların/ cinlerin insanlara tecavüz ettiğine dair bir değini bulunmaktadır ki bu gayet doğal karşılanmalıdır. Zira vahiy, Arapların kabulleri üzerinden muhataplarıyla diyalog kurmuştur.⁶⁸ Garip olan bu *mecazın hakikat* zannedilmesi ve şeytanların insanlarla gerçek anlamda cima ettiğine dair efsanelere Kur'an'dan delil getirilerek meşrûiyet sağlanmasıdır. Kur'an, “şeytanların ayartması”⁶⁹ ibaresiyle câhiliye inancındaki gûl, si'lât (dişi şeytan) gibi çöllerde Arapları baştan çıkarıp tecavüz eden, sonra da onların aklını alan *cin efsanesine* gönderme yapar. Anlaşıldığı kadarıyla şeytanların (daha çok gûl ve si'lât türlerinin) insanlara tecavüz ettiğine dair *câhiliye inancı*, İslâmî dönemde de yaşamaya devam etmiştir.⁷⁰ Nitekim söz konusu câhiliye inancını konu edinen bazı rivayetlere dayanarak kimisi kelâmî olan çeşitli kaynakların, cinlerin insanlara tecavüzlerinden, onlarla nikahlı karı koca/ ailevî ilişkilerinden ve bu yolla çocuk sahibi olduklarından bahsettiği görülmekte ve bazı kelamcılarının da dahil olduğu kimi zevatın, söz konusu kanaati taşımayan müminleri adeta aforoz ettikleri gözlenmektedir.

Halbuki cinlerin mahiyet ve fonksiyonları hakkındaki muhtelif tartışmalar⁷¹ bir yana onların ontolojik (genetik/biyolojik) varlıkları bakımından da insan ile cinsî ve nesil ilişkisi kurmaya müsait olmadıkları⁷² ve kelâmî açıdan bunun mümkün olmadığı, aksi yöndeki iddiaların ise temelden yoksun olduğu malumdur. Evet *en-Nuket ve'l-Uyûn* müellifi el-Maverdî'nin (ö.450/1058) Neml 27/44 tefsirindeki ifadesiyle tekrarlayacak

67 Gûl غول ç. gîylân (غيلان) cinnin erkeği; si'lât سعال (ç. si'âl سعال) ise dişisi demektir. Câhiliye Araplarının dünyası cinler, gûlyabanilerle iç içedir. Onlar varlık dünyasının yarısını cinlere tahsis etmişlerdi. Tüm hastalıklar onların işidir. Putperest Arapların cin inancının büyük ölçüde Müslümanlara intikal ettiği söylenebilir. İslâm da Arapların cinli, si'lât'li, gûl'lü terminolojisini kendi temel esaslarını anlatmak için bir “enstrüman” olarak kullanmıştır. Tıbb-ı nebevî ne kadar mahalli Arap tıbbı ise cinler ve diğer alt türleri de bir o kadar mahallidir; câhiliye Araplarının yöresel inançlarıdır. Yiyen, içen, üreyen; si'lât, gûl, şikk, kutrub, velehân, âmir, ifrit, tecavüzcü, adar/gadâr gibi onlarca türü bulunan bu varlıklar, Arap mitolojik evren tasavvurunun devamıdır. Ne var ki ulema bu mitolojik varlıkları inkâr etmeyi küfür olarak nitelemiş; onlarla cimâyı, evlenmeyi tartışmış; cin/şeytan çıkarma (exorcism) uygulamaları yapmışlardır. Buna göre Câhiliye Araplarının cin inancı İslâm sonrasında da büyük ölçüde devam etmiş, akıl ve mantığın saf dışı olduğu, hiçbir insicam ve düzenin olmadığı bir tabiat felsefesini bize dayatmıştır. Dinin içinde kendine sağlam yer tutan birçok folklorik unsur ve mitik öge, dinin sağduyu zemininde anlaşılmasının önündeki en büyük engel durumundadır. Saadettin Merdin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması* (Ankara Okulu Yayınları, 2020), 15-16, 115, 146-147, 214, 216, 632-633. Muhammed Tahir İbn Âşûr'a (ö.1394/1973) göre ise cinlerin varlığını ikrar etmek şartıyla onların (popüler dindarlıkta ifade edildiği gibi) başka bir boyutta hayat süren varlıklar olduğuna inanmak, İslâm itikadının esaslarından değildir. Bundan dolayı, bu türden muayyen varlıkların varlığını inkâr edenleri tekfir edemeyiz. Bkz. *Tefsir 'l-Tahrîr ve 'l-tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 29/219.

68 Cin ifadesinin Kur'an'daki kültürel kullanımını göz ardı etmemek lazımdır. Kur'an'ın birtakım cin nitelemelerinde Arapların bu kültürünün esas alındığını tahmin etmekteyiz. Bu tarz kullanım, cin ifadesinin çok yaygın şekilde kullanıldığı nüzûl ortamının kültür diliyle, bu kültürün mensuplarıyla bir nevi bilinçaltı dille konuşmaktadır. Bunun da Kur'an'ın indiği tarihi bağlama ve dile getirdiği olayların vuku bulduğu atmosfere uygun bir kültürel niteleme olduğu söylenebilir. Hayati Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1650-1653, 1668.

69 Enam 6/71.

70 Ebû Osman el-Cahız (ö.255/869), *Kitâbu'l-Hayevân*, Havaşi: Muhammed Basıl es-Suud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424), 3/397-408, 418-432, 439; Merdin, *Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, 174-175; el-Halil, *Suretu'l-Kurdi fi Mesa-diri'l-Turas'l-İslâmî*, 157-203.

71 Bkz. Bedreddin eş-Şiblî, *Akamu'l-mercan fi ahkâmî'l-can*, haz. Ahmed Abdüsselam (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 64-76; Muhammed Abduh- Muhammed Reşid Rıza, *Menâr Tefsiri Tefsiru'l Kur'ani'l Hakim* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 7/471-476, 8/280, 285,9/161-163, 13/332-334; Saffet Köse, “Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihî Hamid el-İmâdî'nin Teka'ku'uş'-Şenn fi nikâhi'l-cinn Adlı Eseri” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 454-455; İlyas Çelebi, “Kur'an'ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1995-1997), 191, 193-194, 196; Merdin, *Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, 116, 172-173.

72 “Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti.” Nahl 16/72 “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için *türünüzden* eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindedir.” Rum 30/21. Ayrıca bkz. el-Makdisi, *Gâ-yetu'l-Merâm fi Şerhi Bahri'l-Kelâm*, 585-586; Köse, “Hamid el-İmâdî'nin Teka'ku'uş'-Şenn fi nikâhi'l-cinn Adlı Eseri” 455.

olursak müfessirlerin polemik⁷³ konusu yaptığı Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğu görüşü; *cinslerin farklılığı, tabiatların ayrılığı*, her iki varlık türünün *hislerinin benzeşmemesi* dolayısıyla akıl tarafından kabul edilemez. Bu nedenle Maverdî'nin ifadesiyle: Cinler, dünyada hiçbir zaman Âdemoğullarından olan kızlarla ilişki kuramazlar. Çünkü Âdemoğulları cismanî; cinler ise rûhanîdir. Allah Teâlâ, Âdemoğullarını çamurdan, cinleri ise dumansız ateş alevinden yarattı. Böyle bir farklılık varken, bunların birbirleriyle imtizacı mümkün değildir. Bu ayrı oluşlarla birlikte bunlardan ortak bir nesil çıkması, tabîi ki imkânsız bir şeydir.⁷⁴ Kaldı ki bazı türlerin diğer türlerden meydana geldiği vehmi de batıldır. Çünkü iki farklı türden doğan “şey”, çoğunlukla ya kısır ya da nesli inkıtaa uğramıştır. Dolayısıyla o, tenasül ile bir silsilenin başı olamaz.⁷⁵

Öte yandan bu yaklaşımın tam aksi doğrultuda yorumlar da yapılmıştır. Bunlardan biri Ebû Abdillâh el-Kurtubî'dir (ö.671/1273). Kurtubî, Neml 44. âyetin tefsirinde Maverdî'nin bu tespitini de aktardıktan sonra onun aksine Belkıs'ın annesinin cin olduğunu ileri sürer. Buna bu konuda varit olan haberle birlikte aklın böyle bir şeyi imkânsız görmeyeceğini, hilkatin aslına bakılırsa, aslının su olduğunu, böyle bir şeyin de uzak bir ihtimal görülemeyeceğini ifade ederek cinlerin Âdemoğulları kızlarıyla ilişki kurmalarının mümkün olduğunu savunur. Kurtubî, Rahmân 56. ayet tefsirinde Allah Teâlâ'nın, *onlara eşlerinden önce ne bir insan ne bir cin dokunmuştur* buyruğunun bunu anlattığını söyler ve bunu şöyle izah eder: Allah Teâlâ, *hûru'l-îyn*'i, onlardan önce ne insanın ne de cinnin el değmemesi ile nitelendirmiştir. Bununla bizlere Âdemoğullarına mensup kadınlara cinlerin el değdirebileceğini öğretmiş, *hûru'l-îyn*'in ise bu kusurdan uzak ve münezzeh olduğunu bildirmiştir.⁷⁶

Burada Kurtubî'nin aklın temel ilkelerinden ve yaratılış kategorilerinin zorunlu pozisyonlarından çok, konuya dair aktarılagelen zayıf ve hatta birçoğu israiliyat kaynaklı uydurma rivayetlerden hareketle bir okuma yaptığı görülmektedir. Halbuki okuma biçiminin mutlaka/ öncelikle sübût ve delâleti kat'î naslardan hareketle yapılması icap etmektedir. Buradan baktığımız sıra ise Kur'an-ı Kerim'de insanlarla cinlerin birbirleriyle evlenebileceğine dair bir örnek veya bu anlama gelebilecek açık bir ifadenin bulunmadığını görmekteyiz.

Bu bağlamda İslam bilginlerinin bu hususta iki farklı görüş savunduklarını görmekteyiz. Birine göre insanlarla cinlerin evlilik münasebeti mümkündür. Bunlara göre yorumlanıp bu tarzda anlaşılması mümkün ayetlerin yanı sıra bu hususta *iddia sahibi birçok insanın* bulunması ve bu iddiaların *kitaplara kadar geçmesi* de onların insanlarla birleşebileceklerine delâlet etmektedir. Özetle bunlar, iddiaların şekillendirdiği yorumlarla bir sonuca gitmektedirler. Bu tarz düşünmeyen alimler ise Maverdî'nin ifadeleriyle aktardığımız biçimde düşünmektedirler.⁷⁷

Konuyu şöylece toparlayacak olursak insanlar ve cinler ayrı yapıda, ayrı alemlere ait varlıklardır. Bunların bir araya gelerek maddî temasta bulunmaları mümkün değildir. Her ne kadar Hanefî fakih Bedreddin eş-Şiblî (ö.769/1367) eserini bu kanaati çürütmek amacıyla⁷⁸ yazdığını kaydediyorsa da bizce hakikat budur. Halk arasındaki yaygın telakkinin aslı olmadığı gibi bu telakkinin öncelikle dayandığı -hadis kitaplarında yer alan- rivayetlerin ilmî bir değeri bulunmamaktadır. Ancak ilmî değerleri olmasa da İslamî literatüre de geçen bu haberlerin kaynağının öncelikle câhiliye dönemi Arap telakkisi ve peşinden “Allah oğulları” ile “adam kızlarının” birleştiklerini iddia eden *Ahd-i Atik*⁷⁹ olduğu izahtan varestedir. Câhiliye telakkisine göre cinler insanlardan kendilerine arkadaş seçerler, eğer hoşlarına gider ve muhabbet duyarlarsa onlarla evlenip beraber olurlar. Nitekim Araplar, bu telakki ile irtibatlı olarak Belkıs ve Zülkarneyn'in ebeveynlerinden

73 Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) de Rahmân 55/56-59 âyetlerini yorumlarken cinlerin insanlar ile cinsî münasebet yapıp yapmayacakları hususunda ihtilaf bulunduğunu, meşhur görüşe göre, bunların, insanlarla da cinsî münasebette bulunabileceklerini ifade eder. Bkz. *Mefâtihu'l-Gayb*, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-fikir, 1981/1401), 29/131.

74 Ebu'l-Hasen Ali el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.), 4/216, 5/509-510, 440.

75 Geniş bilgi için bkz. Özkan Tekin, *Allah'ın Varlığının Delilleri -Yeni İlm-i Kelâmda İsbât-ı Vâcib-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 211.

76 Ebû Abdillâh Muhammed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı (Beirut: Muessesetu'r-risale, 2006/1427), 16/174-180, 20/156, 380-385.

77 Bkz. Mehmet Demir, “Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Şur'ân Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi” *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021), 41-43.

78 eş-Şiblî, *Akamu'l-mercan fi ahkâmî'l-can*, 65.

79 “Yeryüzünde insanlar çoğalmaya başladı, kızlar doğdu. İlahî varlıklar insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler...İlahî varlıkların insan kızlarıyla evlenip çocuk sahibi oldukları günlerde...” Tekvin 6/2, 4.

birinin cinlerden olduğuna inanıyor, Amr b. Yerbil et-Temimî, Fatıma bnt. en-Nu'man en-Neccariyye gibi kişilerin cinlerle evli olduklarını iddia ediyorlardı.⁸⁰ Oysaki insan-cin münasebeti mucize olarak nitelendirilebilecek Allah'ın dilemesi dışında vesvese, telkin ve halüsinasyon görmenin ötesine geçmemektedir. Nitekim cinlerin insanlarla maddî temas kurabileceğine delâlet eden olağan ve makul hiçbir örnek bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki çerçeve de bu olmasına rağmen, söz konusu çerçeve dışında kalan birçok telakki Müslümanlar arasında yaşatılagelmiş, bu konularda yazılmış literatüre girmiştir.

Bilindiği üzere devletlerin yıkılması ve hatta milletlerin yok olması ile kültür ve medeniyetler de ortadan kalkmıyor, aksine isim ve kılık değiştirerek, yeni kombinezonlara bürünerek varlıklarını devam ettirmektedirler.⁸¹ Eski Ortadoğu medeniyetlerinden İslam öncesi Araplara intikal eden cin anlayışı da Müslümanların kültür ve inanç dünyasına aynen değilse de adapte edilerek dahil olmuştur. Cinlerin şekli, yiyip içtikleri şeyler, barındıkları yerler, insanlara görünmeleri, onlarla evlenmeleri gibi Kur'an-ı Kerim'de açıkça beyan edilmeyen hususlar, halkın geçmişten devralarak devam ettirdiği folklorik kabullerdir.

Ne var ki konuya dair yazılan eserlerde bu muhtevadaki haberler; makuliyet, sübût ve delâlet kesinliği üzerinden değerlendirilmeden, bazı ayetlerin yorumları, Hz. Peygamber ve İslam büyüklerinin sözleri olarak sunulmaktadır. Halbuki titiz bir çalışma ile bu nevi söz ve yorumların zayıf olduğunu, güvenilir içtihatlar olmadığını anlamak mümkündür. Gel gör ki bu nevi yorumları muhtevi telif ve tercüme, böylesi bir eleştiriyi yapabilecek insanlardan daha çok halka hitap etmekte ve halk da bu rivayetleri sağlam dinî haberler gibi algılamaktadır. Bu ise halkın dinî telakkisi açısından heretik sonuçlar doğurmaktadır. Bu tür malumat insanoğlunun merakını giderme açısından ilgi çekici olsa da onun yanlış inançlara düşmesine, hurafelere saplanmasına sebep olacağından dinî bakımdan çok zararlıdır. Halbuki dinî hayat, batıl inançlar değil sağlam temellere bina edildiğinde güven verici olmaktadır. Günümüzde bazı çevrelerde bu denge ihmal edildiği için birçok insan aklı ile inancı; realite ile dinin gereği gibi gösterilen fantezi ve safsatalar arasında sıkışmış durumdadır.

Bu bağlamda Şiblî'nin *Ahkamu'l-mercan*'ına baktığımız zaman onun bu eserde cinler hakkında tarih, menakıp ve muteber olmayan rivayetlere yer verdiğini görmekteyiz. Cinlerin yeme içmelerinden meskenlerine; insanları çarpmalarından onlarla evlenmeye ve gelecekte haber vermeye kadar birçok konuyu içeren bu haberler çoğu zaman İslam dışı kaynaklardan Mesihîyyat ve İsrailiyat olarak elde edilmektedir.⁸² Eğer bu haberler tümüyle doğru olacak olsaydı cinler bizim için gayb olmaktan çıkıp haklarında detaylı bilgiye sahip olduğumuz ve içimizden bazılarının da görebildiği, müşahade alemine ait varlıklar olurdu. Bu sebeple her alanda olduğu gibi insan-cin münasebeti konusunda da inanç ve anlayışı Kur'an ve mütevatir sünnet ile tespit etmek gerekmektedir.

80 Çelebi, "Kur'an'ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti", 193-196.

81 Akman, *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, 303-304; Nikitin, *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihî İnceleme*, 2/56-57. Cemşid Bender'e göre Alevilik ve Bektaşilik, Anadolu'da ilk çağlardan çıkıp gelen köklü inanç sistemlerinin İslamî örtü altında şekillenen ürünleridir. İslam'ın ordu birlikleriyle yayılma olanağı bulması "Kılıç Müslümanlarının" bölgede çoğalmasına yol açmışsa da Kürt halkı, İslâm'ı, kökeni Zerdüştlüğe inen sofiliğin/ bir'selliğin tinsel zenginliği içinde yoğurmuş ve 8. yy.dan başlayarak kendi mezhep ve tarikatlarının temellerini atmıştır. İslâm, bu tarih ve kültür kayalarına gelip dayandıkça ulaştığı kıyıların şeklini alacak ve yeni bir içeriğe kavuşacaktır. Kürt halkının kendi gelenekleri ve inanç kültürü, İslamiyet'in kabulünden sonra da varlığını koruyacak, geliştirecek, yaşatacak gönül erlerini bulmuştur. Dolayısıyla Kürt kültür ve sanatının bu inanç sistemine tarikat ve mezhepler yoluyla kendi damgasını kolayca vurmuş olması doğaldır. Halife Ömer zamanında başlayıp otuz yıl kadar süren savaşlar sonunda Anadolu'da eski uygarlıklar ve İran'daki eski kültür yenilmiş olsa bile silaha dayalı bu yenilgi zoraki dine girenlerde tepki uyandırmıştı. İslamiyet'i silah zoruyla kabul eden komşu ülkeler İslamiyet'e değil ama devlete dayalı İslamiyet'e karşı eski kültürlerinden ve uygarlıklarından gelen varlıklarını dayattılar. İran'da Şiilik, Anadolu'da Alevilik bu sayede eski Kürt inançlarından yola çıkılarak kurulmuş oldu. Anadolu Kültürünü temsil eden Alevilik, İslam öncesi inanç birikimlerini bu yeni dine monte ederek varlığını bu yeni ismiyle sürdürme olanağına kavuştu. Alevilik'te Cem törenlerinde ve bu törenlerin dışında da halk şiirinin eski kültürlerden çıkıp gelen verileri kendi inanç felsefelerine monte eden ozanlar değişik içerikler yaratmışlardır. Kürt halkı silah zoruyla kendi dini olan Zerdüştlükten alıkonunca cami karşısında dergâh ve tekkeleri yarattı. Zenginlik düşüncesine karşı da Bir'sellik-Tasavvuf yolundan giderek "Bir lokma, bir hırka" düşüncesiyle Dervişlik kurumunu ortaya koydu. İşte başta tasavvuf olmak üzere mezhep ve tarikatların ortaya çıkması ganimetçilik ve kölelik kurumlarına karşı bir tepki sonucu mümkün olmuştur. Bkz. *Kürt Uygarlığında Alevilik*, 1. Bsk. (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), 12, 31-32, 41, 44, 258, 335, 354, 369, 373, 408.

82 Çelebi, "Kur'an'ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti", 193-196.

İşte makalemize konu olan, Kürtlerin cinlerden peyda olduğu itikadına sahip zevatın yaklaşımını, bu zaviyeden görmek gerektir. Onlar temellendirilmiş bir dindarlığı öngörmek yerine kimi zaman kültürel dindarlığı, kimi zaman kavmiyetçiliği, kimi zaman siyaset ve siyasî beklentiği, kimi zaman da fırka taassubiyetini⁸³ merkeze alarak değerlendirmeler yapmış ve Kürtlere -Allah'ın reva görmediği- bir yakıştırmada bulunmuşlardır.

3. KÜRTLERİN YARATILIŞINA DAİR RİVAYETLER VE KLASİK KAYNAKLARIN YORUMU

Rivayete göre Hz. Süleyman Hindistan fethine gittiğinde onlardan seksen cariyeyi esir alarak bir adaya yerleştirmiştir. Denizden çıkan cinler onlarla cinsel ilişkiye girmiş ve bu cariyelerden kırk tanesi hamile kalarak kırk erkek çocuk doğurmuştur. Bunların nesilleri çoğalınca yeryüzünü ifsat etmiş, fisku fücür sergileyerek gasp ve talana başlamışlardır. Bu durumu Hz. Süleyman'a şikâyet ettiklerinde o da "onları dağlara sürün *أُكردوهم إلى الجبال*" demiştir.

Yüzyıllarca sanki öyleymiş gibi kuşaktan kuşağa aktarılan bu efsane/ söylence, ne yazık ki sadece folklorik türden eserlerde yer almamış aynı zamanda dinî mahiyeti ve itibarı olan hadis ve tefsire dair eserlerde de aktarıla gelmiş ve dolayısıyla kimi zaman ve yerde Şii Ebû Ca'fer Muhammed Kuleynî'nin (ö.329/940) takipçilerinde olduğu gibi bir inanç ve yanı sıra Sünnî ve Süfi İsmail Hakkı Bursevî'de (ö.1137/1725) zirve yapan öfke ve nefret duygularına da neden olabilmıştır. Öyle ki bu sonuncu zatın yeminli ifadesine göre Kürtler Müslüman değildir⁸⁴ ve onların en salihleriyle bile zinhar arkadaşlık etmemek ve topraklarına bile ayak basmamak lazımmış.⁸⁵ Bu inanç ve nefret ne yazık ki burada da durmamış Kürtlere komşuluk veya hükmeden muhtelif ırklara mensup insanların yaşadığı bazı yerlerde kültür ve yaklaşım biçimi olarak halk bilimi çerçevesinde güçlü bir popüler/ folklorik tema halini de almıştır.

Aşağıdaki bölümde bu konudaki aktarımlardan/ iddialardan veya bu tarzda inançları olan kişilerden zamansal sıralamaya göre bahsedeceğiz. Bahsedeceğimiz bu şahsiyetleri, mensubu oldukları fırka tanımlamasıyla sunacağız. Esasen her insanın, nüans düzeyinde de olsa kendisine özel yorumları olabileceğinden hareketle kendi şahsiyeti ve söylemi üzerinden değerlendirilmesi en doğrusudur. Lakin konunun tartışması, suçlayıp yargılama vesilesi olarak çeşitli kaynaklarda ve özellikle web ortamında ve sosyal medya platformlarında mezhep ve firkalar üzerinden yapılageldiğinden biz de burada aynı kategorizasyonu koruyarak sunmaya çalışacağız. Şunu peşinen kabul ettiğimizi deklere etmemiz gerekmektedir. Elbette her şahsın olduğu gibi firkaların da tasvip veya reddedilir taraflarının yanı sıra erdemli mensupları olabilmektedir. Bunlar insanî ve vicdanî zeminde şu veya bu ırkî ve mezhebî türden negatif saiklere kapılmadan hak hukuk gözetmeye çalışıyor olabilirler. Ne var ki vereceğimiz örneklerde görüleceği üzere bazen mezhebî itibarı ve şöhreti olan bazı insanlar farklı değerlendirmeler yapmış, insaf ve merhamet duygularından yoksun kalabilmişlerdir.

83 Fırka/mezhep taassubiyeti ve olumsuz örnekleri için bkz. Mustafa Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları İçerik ve Özellikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 59-60, 82, 92, 96-97.

84 Kürtlerin, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, İyâz b. Ganm ve Halid b. Velid'in fetih hareketleri döneminde kitleler halinde Müslüman olduğu İslâm Tarihi kaynakları tarafından belirtilmektedir. Dolayısıyla Kürtler İslâm tarihinde Araplardan sonra kitleler halinde Müslüman olan halklardandır. Kürtler, Bizans tehlikesine karşı Selçuklular ile iş birliği yapmıştı. Selçuklular da Kürtlerin yardım ve desteği ile kendilerine güvenilir dost, asker ve din kardeşi görmüş oldular. Böylece her iki kavim de müşterek amaç ve faydalar elde ederek bu bölgede varlıklarını sürdürme şansını yakaladılar. İki tarafın da din kardeşliği zemininde bir birilerini kucaklamalarıyla Malazgirt zaferi elde edilmiştir. Dolayısıyla Malazgirt Türklerle Kürtlerin din kardeşliğiyle kazandıkları ilk ortak büyük zaferdir. Bkz. Gecit, "Türk-Kürt Münasebetleri", 1012, 1015. Ayrıca bkz. Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, 4/231, 245-270; Emîn Narozi, *El-Kamil fi t-Tarîx Kurd di Tarîxa Ibn el-Esîr de* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2018), 1/374-377; Asri Çubukcu, "İyâz b. Ganm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/498-499; Cuma Karan, "Hz. Ömer Döneminde (13-23/634-644) Anadolu Fetihlerine Giden Yolda el-Cezire Futuhâtı", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* (Sivas, 2018), 1/506-510; Burkay, *Kürtler ve Kürdistan*, 117-118; Akbaş, "Kürtler", EK-2/115-118. Krş. Tacuddin, *el-Ekrad Tarihu Şa'b*, 85-86.

85 Bursevî'den (ö.1137/1725) 126 yıl önce vefat eden Hoca Sadeddin Efendi (ö.1008/1599) ise: *Ol temiz inançlı Sünnîlerin bakımlı ülkeleri, Aleviler (kızılbaşlar/Şiiiler) tarafından dinsizlik ve sapkınlık töreleriyle dolmuştu, demektedir. Bkz. Tacü't-Tevarih*, 4/245, 248-249, 254.

3.1. SÜNNÎ KAYNAKLARDAKİ RİVAYETLER VE DEĞERLENDİRMELER

Burada Sünnî Süfî İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu 'l-Beyân fi Tefsiri 'l-Kur 'an'* ını ayrı bir başlıkta değerlendireceğimiz için sadece Mes'ûdî'nin *Murûcu 'z-Zeheb* ve İsfahânî'nin *Muhadaratu 'l-Udeba* adlı eserlerinde aktarılan bilgilere ve yapılan değerlendirmelere değineceğiz.⁸⁶

3.1.1. EL-MES'ÛDÎ (Ö.345/956): MURÛCU'Z-ZEHEB

İslâmî kaynaklarda -tespit edebildiğimiz kadarıyla- IX. asırdan başlayarak Kürtlerin birçok lehçeyle konuştuğu bilgisi mevcuttur. Mes'ûdî, *Murûcu 'z-Zeheb* ve *Meadinu 'l-Cevher* مروج الذهب ومعادن الجوهر adlı eserinde bu konuya değinen ilk kişi olarak bilinir. Ancak o, aynı zamanda Kürtleri, Arap kökenli gösteren ilk tarihçilerdendir de.⁸⁷

Mes'ûdî'ye göre Kürtlerin kökeni hakkında insanlar ihtilaf etmiştir. Kimisi onların, Rabia b. Nizar b. Ma'd b. Adnan b. Bekr b. Vail'in soyundan geldiğini (yani aslen Arap olduklarını) söylemiştir. Onun anlatımına göre Kürtler, çok eski dönemlerde şartların zorlaması sebebiyle dağ ve vadilere çekilerek diğer milletlerden ayrılmışlardır. Onlardaki şiddet ruhu kendilerini bu yerlere sürüklemişti. Oralarda Acem ve Farsların oturdukları şehir ve mamurelere komşu oldular. Dillerini bıraktılar ve böylece dilleri acem (yabancı) dili haline gelmiş oldu. Böylece her bir Kürt aşireti değişik bir Kürtçe ile konuşur hale geldi. Mes'ûdî'nin ifadesiyle kimine göre ise onlar Mudar b. Nizar'ın soyundan, kimine göre de Kürd b. Merd b. Sa'sa'a b. Hevâzin'in soyundandırlar. Gassanoğullarıyla aralarında çıkan olaylardan dolayı çok eski zamanlarda onlardan ayrıldılar. Bazıları onların Rebia ve Mudar soyundan olduğunu, su ve mer'a aramak için dağlara çıktıklarını, Arapçayı komşu halkların diliyle değiştirdiklerini iddia etmiştir.

Kimileri ise Kürtleri, Davud oğlu Süleyman'ın cariyelerine nispet etmiştir. Bu durum, cesed diye bilinen şeytan onun mülkünü elinden alıp münafık cariyeleriyle (cinsi) temas kurduğunda olmuştu. Ki Allah mümin cariyeleri onun tecavüzünden korumuştur. O münafık cariyeler ise cinsi temasla hamile kalmıştı. Allah Süleyman'a mülkünü iade edip⁸⁸ şeytandan hamile kalan cariyeleri de doğumlarını yapınca Süleyman "o bebekli cariyeleri dağlara ve vadilere sürün" dedi. Sonra onları nesep olarak annelerine dayandırarak gruplara ayırdı. Bunlar birbirleriyle evlenip çoğaldılar. İşte böylece Kürt soyu ortaya çıkmış oldu.⁸⁹

Bir başka rivayete göre Arap ve Acemlerin hangi ırktan olduğu konusunda bir türlü anlaşamadığı Dahhâk'ın omuzlarında iki yılan çıkar. Bu yılanlar, sadece insanların beyinleriyle beslenirdi. (Böyle olduğu sürece Dahhâk'a herhangi bir acı vermiyorlardı.) Bu yüzden Dahhâk, Farslardan birçok insanı onlara feda etti. Dahhâk'ın veziri her gün bir koyun⁹⁰ ve bir insan boğazlar, beyinlerini karıştırarak Dahhâk'ın omuz-

86 Bkz. el-Halil, *Suretu 'l-Kurdi fi Mesadiri 'l-Turası 'l-İslamî*, 105-111, 127-130.

87 Ferdinand Hennerbichler'e (d.1946) göre Kürtlerin kökeniyle ilgili ilk iki çalışmaya İtalyanlar öncülük etti: 18. yüzyılın sonlarında Kürdistan'ı Hristiyanlaştırmak ve Kürt dili ve medeniyeti hakkında ilk çalışmaları yapmak üzere Vatikan tarafından gönderilen iki İtalyan Katolik misyoneri Maurizio Garzoni (1734-1804) ve Giuseppe Campanile (1762-1835) ilk çalışmaları yürüttüler. 1990'lı yılların başlarında İtalyan Luigi Luca Cavalli-Sforza ve İtalyan arkadaşları, muazzam bir çalışma olan ve ilk bulgulara dayanan "İnsan Genlerinin Tarihi ve Coğrafyası" adlı çalışmayı yayınladılar (1994). Buna göre her biri kendine has belirgin genlere, etnik, dilbilimsel ve kültürel arka plana sahip olan ("Çok Parçalı Kürtçe"yi konuşanların belirgin biçimde çok-bileşenli oldukları ve tek-yapılı olmadıkları anlaşılan) Kürtlerin atalarının hem tarihsel hem de toplumsal katmanlar olarak tamamen farklı topluluklardan meydana geldiği anlaşılmaktadır. Mevcut DNA-verileri, Kürtlerin atalarının açıkça en başından beri eşzamanlı olarak ve aynı tarihlerde uzak Kuzey (Doğu Anadolu, Kuzey Mezopotamya) ve uzak Kuzey-Doğu'da (Zagros ve bugünkü İran'ın Kuzeybatısının doğu ovaları) var olduklarını gösteriyor. Bkz. "Kürtlerin Kökeni", çev. Mehmet Aslanoğulları, *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 2/2-3 (2016), 87-88, 97, 114-115.

88 Nesefî, Süleyman'ın saltanatını kaybettiği kırk gün boyunca şeytanların onun karılarına ve cariyelerine sahip olduğu ve bu birlikten dağlarda yaşayan maymunların dünyaya geldiğine, Süleyman mülkünü geri aldığında şeytanlarla birlikte olan karılarını yanından kovduğuna dair rivayetleri "şeytanlarla insanlar arasında cinsel ilişki olamayacağı" gerekçesiyle doğru bulmaz. Bkz. en-Nesefî, *Bahru 'l-keîâm*, 171; el-Makdisi, *Ğâyetu 'l-Merâm fi Şerhi Bahri 'l-Kelâm*, 586; Merdin, *Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, 263.

89 Krş. el-Halil, *Suretu 'l-Kurdi fi Mesadiri 'l-Turası 'l-İslamî*, 116-120, 127-131-133, 157-203; el-Halil, *Terihu 'l-Kurd fi 'l-Uhudi 'l-İslamiyye*, 31-38.

90 "Şahname'de anlatıldığına göre dönemin zalim kralı Dehak'ın şeytanın öpücüğüyle omuzlarından iki yılan çıkıyor. Dehak da tabiplerinin tavsiyesiyle her gün iki Ari (Ari, İran'da yaşayan halklara verilen genel isimdir) gencinin beyinlerini çıkararak o

larındaki iki yılanın karınlarını doyurur ve kurtulanları ise dağlara gönderirdi. Dağlara kaçan bu kimseler orada vahşileşip çoğaldılar. Günün birinde insanlar bir araya gelerek Efridun'un önderliğinde Dahhâk'a karşı savaşmaya karar verdiler. Kendilerine, Farsların "Direfş-i Kavânî"⁹¹ dedikleri deriden bir sancak yaptılar. Efridun, Dahhâk'ı ele geçirdi ve Dünbavend dağında zincire vurdu. İşte Kürtlerin ilk ataları bunlardır ve dolayısıyla bunlar, onların neslidir ki sonradan soyları çeşitli gruplara ayrıldı.

Mes'ûdî'nin ifadesiyle Kürtler hakkında zikrettiğimiz bu bilgiler, insanlar arasında en fazla bilinenlerdir. Onların soy kökenleri hakkında söylenebilecek en doğru bilgi, onların Rebia b. Nizar oğullarından olduklarıdır. Kürtlerin bir kolu ise Kufe ve Basra arasında yer alan Dînever ve Hemedan'daki *Şuhcanlar*'dır. Bunlar Rebia b. Nizar b. Maad'ın soyundan olduklarını inkâr etmezler. Kürtlerden bazıları Yakubî mezhebinden, bazıları da Hristiyan'dır. Musul ve Cudi dağı civarında yaşarlar. Kürtler arasında Haricî olanları ve Osman ve Ali meselesine karışmayanları vardır.⁹²

Görüldüğü üzere Mes'ûdî burada aktardığı rivayetler hakkında bir değerlendirme yapmadan sadece Kürtlerin Arap ırkından geldikleri yönündeki kanaatini ifade etmektedir. Bugünkü kültürel kodlarla oluşan beklentinin şehvetiyle o dönemi bugünün algı anlayışına mahkûm etmeden yani anakronizme düşme endişemizi ifade ederek belirtmek gerekirse Mes'ûdî'nin İslâmî inancın gereği olarak mesela Kürtlerin cinlerin nesli olduğuna ilişkin rivayete ve Dahhâk konulu mitolojiye⁹³ rezerv koyması uygun düşerdi. Kürtlerin Arap kökenli olarak tesmiye edilmesi ise ayrı bir konudur. Nihayetinde bu Mes'ûdî'nin bir içtihadı olarak bir kenarda tutulabilir bir durumdur.

Mes'ûdî'nin metni şöyledir:

الاکراد ونسبهم ومساکنهم

وأما أجناس الأكراد وأنواعهم فقد تنازع الناس في بدئهم؛ فمنهم من رأى أنهم من ربيعه بن نزار بن معد بن عدنان، انفرادوا في قديم الزمان، وانضافوا إلى الجبال والأودية، دعتهم إلى ذلك الأنفة، وجاوروا من هنالك من الامم الساكنة المدن والعمائر من الأعاجم

yılanlara yem etmesiyle tedavi görürmüş. Bu durum birkaç zaman böyle devam etmiş ve bir gün *Armayil* ve *Germayil* adlarında iki kişi bu işe bir çare bulmak için, o yılanlara yem olsun diye kafaları kesilmek üzere saraya getirilen iki gençten birini gizli bir yere gönderirler ve onun beyninin yerine, bir koyun keserek koyunun beynini yılanlara yedirirler. Böylece o gençlerden birinin hayatını kurtarırlar. Firdevsi'ye göre, Kürt halkının kökeni de bu kurtarılan gençten meydana gelmiştir." Seccat Aydınlu, *Firdevsi'nin Şahname'sinde Kürtler*, çev. Erkan Çardakçı (İstanbul: Avesta Yayınları, 2012), 14, 185. Ekrem Cemilpaşa'ya (1891-1974) göre Firdevsi (ö.411/1020?), hayal alemindeki genişliğini, vezin ve kafiyeedeki maharetini bu eseriyle *beleğnembeleğ* ispat etmiştir. Fakat bu devisa eserin tarihi kıymetine gelince, hiçbir tarihi kıymeti yoktur, bu noktadan kıymeti sıfırdır. Bir tek beyti, tarih için mesnet olamaz. Benim kanaatime göre Firdevsi, *Şahname'sini* yazmakla bir taşla üç kuş vurmak istiyordu: - Araplar hakkındaki kanaatini izhar. - Zerdeşt dinine olan muhabbetini ilan. -Fars lisanının ibka ü ilanına hizmet. bkz. *Muhtasar Kürdistan Tarihi*, 265-266.

91 Demirci Kave'ye ait deri önlük. Bkz. Işık, *A'dan Z'ye Kürtler*, 139-140.

92 Eb'ül-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'a, 1. bsk. (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005/1425), 2/96-97; Mesudî, *Altın Bozkırlar*, 191-193; Bekir Biçer, "İslâm Coğrafyacılarının Eserlerinde Kürtler Hakkındaki Rivayetler (9. Yüzyıl - 13. Yüzyıl)", *Tarih Okulu Dergisi* 17/2013 (2014), 171-172.

93 İslâm kültüründe ahlâkî fonksiyonundan dolayı da olsa mitolojik kıssaların kullanımının doğurduğu birtakım açmazlar için bkz. Hatice Kelpetin Arpağuş, "Mitoloji, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 14-17; Arpağuş'un özet ifadesiyle: Osmanlıdan itibaren kültürümüzün oluşum ve beslenmesine katkıda bulunan eserlerde birçok mitolojiye ve mitolojik kıssalara rastlamak mümkündür. Mitolojilerin en önemli nitelikleri arasında yer alan âlemin başlangıcı ve sonu hakkında kaynaklarımızda oldukça geniş malzeme bulunmaktadır. Başlangıç deyince âlemin, dünyanın ve evrendeki canlı ve cansızların yaratılması hatıra gelmelidir. Vahdet-i vücûd merkezli tasavvufî anlayışa göre yaratılış, 'nûr-ı Muhammedî'den olmuştur. (sf.18) Kısacası Peygamber'in (s) nübüvvet vasıflarından soyutlanarak (Kur'an'daki peygamber tasavvuruyla hiç örtüşmeyen) olağanüstü bir kahraman mitosunu halini almasıdır. Vahdet-i vücûd eksenli tasavvufî anlayışın vulgarize edilmesi neticesinde, Peygamber yaratılışın özünü oluşturmuş ve baştanbaşa tüm varlık ondan (nûr-ı Muhammedî veya hakikat-i Muhammediyye'den) hâsıl olmuştur. Tabii bu nitelikler, onun vefatını da mümkün görmediğinden, tasarrufunun her an devam etmesi sağlanmış ve o, âhîret hayatında da olağanüstü niteliklerini devam ettirebilme şansı bulmuştur. Böylece onun etrafını saran mitoloji, âlemin başlangıcında, sonunda ve hâl-ı hazırda ona etki ederek Peygamber'e; nübüvvet boyutunun dışında, kendisinde bulunmayan bazı göz kamaştırıcı ve büyüleyici vasıflar atfedilmesini sağlamıştır. (sf.22) Bilindiği gibi İsrâiliyât içeren konuların başında yaratılış mevzuları gelmektedir. Bu konuda bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyyat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 73-91; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, 3. bsk. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 168.

والفرس، فحالوا عن لسانهم، وصارت لغتهم أعجمية، ولكل نوع من الأكراد لغة لهم بالكردية، ومن الناس من رأى أنهم من مضر بن نزار، وأنهم من ولد كرد بن صعصعة بن هوازن، وأنهم انفردوا في قديم الزمان لوقائع ودماء كانت بينهم وبين غسان، ومنهم من رأى أنهم من ربيعة ومضر، وقد اعتصموا في الجبال طلباً للمياه والمرادى فحالوا عن اللغة العربية لما جاورهم من الأمم.

ومن الناس من ألحقهم بإماء سليمان بن داود عليهما السلام حين سلب ملكه ووقع على إمامته المنافقات الشيطان المعروف بالجسد، وعصم الله منه المؤمنات أن يقع عليهن، فعلق منه المنافقات، فلما ردَّ الله على سليمان ملكه ووضع تلك الإماء الحوامل من الشيطان قال: أكردهن إلى الجبال والأودية، فربتهم أمهاتهم، وتناكحوها، وتناسلوا، فذلك بدء نسب الأكراد.

ومن الناس من رأى أن الضحاك ذا الأفواه المقدم ذكره في هذا الكتاب الذي تنازعت فيه الفرس والعرب من أي الفريقين هو، أنه خرج بكتفيه حَيَّانٍ فكانتا لا تُعَدَّيان إلا بالدمغة الناس، فأفنى خلقاً كثيراً من فارس، واجتمعت إلى حربه جماعة كثيرة وافاه أفريدون بهم وقد شالوا راية من الجلود تسميها الفرس درفش كاوان، فأخذ أفريدون الضحاك وقيده في جبل دناوند على ما ذكرنا، وقد كان وزير الضحاك في كل يوم يذبح كبشاً ورجلاً ويخلط أدمغتهما، ويطعم تينك الحيتين اللتين كانتا في كنف الضحاك، ويطرد من تخلَّص إلى الجبال، فتوحشوا وتناسلوا في تلك الجبال فهم بدء الأكراد، وهؤلاء من نسلهم، وتشعبوا أفخاداً، وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفرس لا يتناكرونه، ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة.

وللفرس في أخبار الضحاك مع إبليس أخبار عجيبة، وهي موجودة في كتبهم، وتزعم الفرس أن طهومرث المقدم ذكره في ملوك لفرس الأولى هو نوح النبي عليه السلام، وتفسير درفیش بالفارسية اللهلوية - وهي الأولى - الراية والمطرود والعلم.

وأما الترك وأجناسها فقد قدمنا كثيراً من أخبارها، وقد غلط قوم فزعموا أن الترك من ولد طوح بن أفريدون، وهذا غلط بئس؛ لأن طوح ولأه أفريدون على الترك وسلم على الروم، وكيف توليه عليهم وهم ولده؛ وما قلنا يدل على أن الترك من غير ولد طوح بن أفريدون، بل لطوح في الترك عقب مشهور، والمعظم في أجناس الترك هم التبت، وهم من حمير على حسب ما ذكرنا أن بعض التبابعة ربتهم هناك.

وما قلنا من الأكراد فالأشهر عند الناس؛ والأصح من أنسابهم؛ أنهم من ولد ربيعة بن نزار، فأما نوع من الأكراد - وهم الشوهجان ببلا ما بين الكوفة والبصرة، وهي أرض الدينور وهمذان - فلا تناكماً بينهم أنهم من ولد ربيعة بن نزار بن معد، والماجردان - وهم من الكنكور ببلا أذر والهلبلانية والسراة وما حوى بلاد الجبال من الشاندجان والمادنجان والمزدنجان والبارسان والخالية والجابارقية والجاوانية والمستكان ومن حَلَّ بلاد الشام من الدبالة وغيرهم - فالمشهور فيهم أنهم من مضر بن نزار، ومنهم اليعقوبية والجورقان وهم نصارى، وديارهم مما يلي بلاد الموصل وجبل الجودي.

وفي الأكراد مَنْ رأيتهم رأي الخوارج والبراءة من عثمان وعلي رضي الله عنهما.⁹⁴

3.1.2. RAGIB EL-İSFHÂNÎ (Ö.502/1108): MUHADARATU'L-UDEBA

İsfahânî, *Muhadaratu'l-Udeba ve Muhaveretu's-Şuara ve'l-Buleğa* محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء adlı eserinde sadece konuya dair Ömer b. el-Hattab'dan⁹⁵ nakledilen rivayeti aktarmakla yetinmiş ve fakat rivayetin sihhati ve muhtevası hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır:

Ömer b. el-Hattab'ın Nebî'den (s) şunu rivayet ettiği aktarılmıştır: Kürtler, ifşa/faş edilmiş (açığa çıkarılmış) cin neslidir. Bunların Kürt diye isimlendirilmelerinin nedeni şudur: Hz. Süleyman Hindistan fethine gittiğinde onlardan seksen cariyeyi esir alarak bir adaya yerleştirmiştir. Denizden çıkan cinler onlarla cima etmiş ve bu cariyelerden kırk tanesi hamile kalmıştır. Bu durum Hz. Süleyman'a bildirilince o da bunların Cezire'den çıkarılıp Fars topraklarına gönderilmelerini istedi. Bunlar kırk erkek çocuk doğurdular. Bunların nesilleri çoğalınca yeryüzünü fisku fücur ile ifsat etmiş ve yol kesip talana başlamışlar. Durum Hz. Süleyman'a şikâyet edilince "onları dağlara sürün إلى الجبال" demmiştir. Böylece onlar, أكراد / Kürtler diye tesmiye edilmiştir. İsfahânî'nin metni şöyledir:

ذكر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الأكراد جيل الجن كشف عنهم الغطاء! وإمما سمو الأكراد لأن سليمان عليه السلام لما غزا الهند، سبى منهم ثمانين جارية وأسكنهم جزيرة، فخرجت الجن من البحر فواقعوهن، فحمل منهن أربعون جارية، فأخبر سليمان بذلك فأمر بأن يخرجن من الجزيرة إلى أرض فارس، فولدن أربعين غلاماً، فلما كثروا أخذوا

94 Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 2/96-97.

95 Kaynaklarda genellikle İbn Ömer olarak geçmektedir.

Yahya b. Said el-Hillî el-Hezli'ye (ö.690/1291) göre de Kürtlerle kaynaşmak, alışveriş gibi teşrik-i me-
saide bulunmak ve nikahlanmak mekruhtur.¹⁰²

3.2.1. EL-KULEYNÎ (Ö.329/940): EL-FURU' MİNE'L-KAFÎ

Ebû Ca'fer Muhammed el-Kuleynî er-Râzî, İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabının birincisi olan el-Kâfi'nin müellifidir. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh (ö.320/932) devrinde İmâmiyye fırkasının ilmî başkanlığını yapan Kuleynî, ilmî faaliyetlerinden dolayı gerek kendi zamanında gerekse kendisinden son-
raki Şîî İmâmî âlimler tarafından Şîa'nın şeyhi ve insanların en güvenilirli olarak nitelendirilmiştir. Küçük
gaybet döneminde yaşayan Kuleynî'nin zamanında imâmlardan gelen haberlerin Şîa doktrin ve uygula-
masında yegâne kaynak kabul edilmesi; İmâmiyye bünyesinde kelâm, fıkıh ve akla dayanan diğer ilimlere
karşı bir muhalefet düşüncesini geliştirmiştir. İmâmiyye Şîası içinde *Usûliyye* ekolüne karşı, dinî hüküm-
lerin tek kaynağı olarak sadece kendi imâmlarının rivayetlerini esas kabul eden, imâmların otoritesine
mutlak bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh
alanlarında tek kaynak olduğunu savunan *Ahbârî-Selefilerin* metodunu takip eden Kuleynî, başta Ca'fer
es-Sâdık (ö.148/765) olmak üzere imâmlardan nakledilen rivayetleri toplamıştır. Buhârî'nin (ö.256/870)
Ehlisünnet hadis kültürüne katkısı ne ise Kuleynî'nin de İmâmiyye Şîası'nın hadis rivayetine katkısı o öl-
çüdedir. Kuleynî; içtihat, istidlâl ve akla dayalı düşünceye karşı çıkan Kum Medresesi mensupları gibi Şîî
kelâmındaki aklî gelişmelere ve Mu'tezile'nin metotlarına karşı şiddetli muhalefete katılmış, İmâmiyye'yi
diğer mezhepler yanında savunmak için bile olsa aklî tartışma ve açıklamalara taraftar olmamıştır. Aklî
esaslara dayanan usûl-i fıkha karşı da muhalefet eden Kuleynî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri *el-Kâfi
fi'l-'ilmi'd-dîn*'dir.

Yirmi (veya otuz) yılda tamamlanan ve usûl ve fûrûa ait meseleleri muhtevi *el-Kâfi fi'l-'ilmi'd-dîn* mec-
muası Şîa'nın muteber saydığı dört hadis kitabının ilki ve en önemlisidir. Eserini telif ederken nasıl bir me-
tot uygulayacağını, hadisleri kabulde hangi şartlara riayet edeceğini belirtmeyen müellifin, Şîî ricâline dair
kitaplarda olumsuz nitelikleriyle tanıtılan râvilerden de hadis rivayet ettiği, hadislerin sıhhatinin Kur'an'la
ölçülmesi gerektiğini söylemesine rağmen bu şarta uymadığı, kendilerinden nakilde bulunduğu râvilerin
Şîî olmasına ve rivayetlerinin diğer hadis mecmualarında yer almamasına özen gösterdiği anlaşılmaktadır.
Rivayetlerin çoğu İsnâaşeriyye'nin altıncı imâmı ve Ca'ferî fıkının kurucusu Ca'fer es-Sâdık'ın ve diğer
masum imâmların sözlerinden ibaret olup isnadlar genellikle Hz. Peygamber'e muttasıl olarak ulaşmamak-
ta, birçok rivayetin uydurma olduğu görülmektedir. Sünnî siyasî otoritelerce şöhrete kavuşturulan *Kutûb-i
Sitte*'ye alternatif geliştirilen ve Şîî hânedanların desteğiyle meşhur olan *kutûb-i erbaa*'nın ilk eseri sayılan
söz konusu çalışmayı Kuleynî'nin tamamladıktan sonra gizli/muhayyel imâm Mehdî el-Muntazar'a göster-
diği, onun da kitabı beğenerek "Şîamıza kâfidir" dediği, bu sebeple eserin bu isimle anıldığı belirtilmiştir.
Eserini, inanç konularını anlattığı *el-Usûl mine'l-Kâfi* ve fıkıh konularını anlattığı *el-Fürû' mine'l-Kâfi*
diye iki kısma ayıran¹⁰³ Kuleynî burada Kürtlere dair de akıl ilkeleriyle çelişen ve insanlık onuruyla örtüş-
meyen rivayetlere yer vermiştir. Ona göre *Ebû er-Rabi' eş-Şamî* şöyle demiştir:

Ebû Abdullah'a (a) sordum, dedim ki: Çevremizde Kürtlerden bazı kimseler bulunmaktadır. Onlar mü-
temadiyen bize alışverişe geliyorlar. Onlarla kaynaşıp alışveriş yapabilir miyiz? Dedi ki ey Ebû er-Rabi'
onlarla buluşup kaynaşmayınız. Çünkü Kürtler cinlerden bir taifedir. Allah onları faş edip ortaya çıkarmış,
sakın onlarla teşrik-i mesaide bulunmayın. Kuleynî'nin bir rivayetinde ise "Kürtlerden hiç kimse ile evlen-
meyiniz. Çünkü onlar cinlerin, ortaya çıkarılıp görünür kılınmış bir çeşididir."

bi'd-delail (Kum: en-Neşru'l-İslami et-Tabia li Cemaati'l-Müderresin, 1992/1412), 8/162, 10/267, 359.

102 Yahya b. Said el-Hillî el-Hezli, *el-Cami li's-Şerai*, tahkik: Heyet, İşraf: Ca'fer es-Süphanî (Kum: Müessesetu Seyyidu's-Şu-
heda el-İlmiyye, 1405), 245 (ويكره مخالطة الأكراد ببيع وشراء ونكاح). Ayrıca bkz. Hasan b. Yusuf b. Mutahhar Esedî (ö.726/1325),
Münteha el-Matlab fi Tahkiki'l-mezheb, tahkik: Bahş Fıkıhî Der Camia Peşuheş Hay-ı İslami, 1. bsk. (Meşhed: Mecmeu Buhu-
si'l-İslamiyye, 1412), 15/306; Allame el-Hillî (ö.726/1325), *Tezkiretu'l-Fukaha*, 1. bsk., tahkik: Müessesetu Al-i el-Beyt (Kum:
Müessesetu Al-i el-Beyt, 1414), 12/138, 178.

103 Bkz. Mustafa Öz, "Kuleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/538-539; M.
Cemal Sofuoğlu, "el-Kâfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/148.

عن ابى الربيع الشامي قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت: ان عندنا قوما من الاكراد، وانهم لا يزالون يجيئون بالبيع ، فنخالطهم ونبايعهم؟ قال: يا ابا الربيع لا تخالطوهم ، فان الاكراد حى من احياء الجن، كشف الله تعالى عنهم الغطاء فلا تخالطوهم وفي رواية: ولا تنكحوا من الاكراد أحدا فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء.¹⁰⁴

3.2.2. ŞEYH SADUK (Ö.381/991): KİTABU MEN LA YAHDURUHU'L-FAKİH

İmâmiyye Şîası'nca benimsenen dört temel hadis kitabından ikincisinin yazarı Ebû Ca'fer Muhammed (İbn Bâbeveyh) el-Kummî, daha çok Şeyh Sadûk ve İmâduddin unvanları ile tanınır. Hakkındaki bir *men-kibede* belirtildiğine göre kendisi gaib imâmın duasının bereketiyle doğmuştur. Bu telakki İmâmiyye arasında yaygın bir inanç haline gelmiştir. Kuleynî'den sonra İmâmiyye'nin en önemli âlimlerinden biri kabul edilen Şeyh Sadûk, daha önceki Ahbârîlerden ve özellikle Kuleynî'den farklı bir yol takip etmiştir. Şîî kelâmında Nevbahtîler'le başlayan Mu'tezilî tesirlere karşı çıkış hareketinin başında yer alan Şeyh Sadûk, Mu'tezile'yi tenkit ederken bu ilimle uğraşanlar aleyhinde nakledilen haberlere dayanmıştır. Ahbârî ekolüne mensup âlimler, *kutûb-i erbaa*'daki hadislerin tamamıyla sahih olduğunu düşünmüş, rivayetler arasındaki çelişkilerin, haberlerin masum imâmın sözü olmamasından değil *takıyye* gereği farklı söylenmesinden kaynaklandığını ileri sürmüşse de usûlî fakihleri söz konusu eserlerde yer alan rivayetler arasında sahih olmayanların bulunduğunu, kitapları derleyen müelliflerin eserlerinin mukaddimelerinde bunu açıkladığını, dolayısıyla rivayetlerin belli ölçüler çerçevesinde değerlendirilmesinin gerektiğini belirtmişlerdir.

Şeyh Sadûk, gaybet döneminin uzamasıyla birlikte gerek Şîa bünyesinden gerekse dışarıdan gelen itiraz ve tenkitlere cevap vermiş; akli müstakil bir delil kabul etmediği ve akıldan ziyade nassa ağırlık verdiği bilirse de bazı akli izahlarda bulunmaktan da uzak durmamıştır. Nitekim kelâm konularında akla dayalı çözümlere kısmen yer vermiş olması sebebiyle kendisinden sonra Şeyh Müfid'le (ö.413/1022) sistemleşecek olan akli kelâmın oluşmasını hızlandırmıştır. Onun bu özelliğinin biraz da tarihî zaruretlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira Şîî âlimleri o dönemlerde bile artık sadece imâmlardan gelen haberlere dayanmakla meselelerin çözülemeyeceğini görmeye başlamışlardı.

Şeyh Sadûk'un genellikle Ca'fer es-Sâdik'a nisbet edilen rivayetlere dayandırdığı kelâmî görüşleri şöyle özetlenebilir. Kur'an'da, "Ey iman edenler!" diye geçen bütün âyetlerle sadece Hz. Ali kastedilir. Cennete işaret eden her âyet; nebîye, imâmlara ve taraftarlarına ait müjdelere ifade eder. Meleklerden üstün olan imâmlar her türlü günahattan korunmuştur. Onların masum olduklarını inkâr eden, kendilerini tanımamış ve dolayısıyla küfre girmiştir. Nasla tayin edilen imâmların sözü Allah'ın sözü gibidir. Onlara itaat veya isyan etmek Allah'a itaat veya isyan statüsündedir. Zira onlar "Allah adına ve O'ndan gelen vahiyle konuşurlar".¹⁰⁵ On ikinci imâm Mehdî el-Muntazar zuhur edinceye kadar muhaliflere karşı *takıyye* yapmak vâciptir. Takıyyeyi terk eden İmâmiyye mezhebinden ve dolayısıyla dinden çıkmış sayılır. Âhirette peygamberlerle imâmların hesabı Allah, ümmetlerin hesabı ise imâmlar tarafından görülecektir. İmâmiyye'ye mensup olanlara ise günahları sorulmayacaktır.

İmâmiyye'nin itikadî düşüncelerini ilk defa derli toplu bir şekilde ele alıp işleyen *Risâletu'l-i'tikadât* (*Kitâbu'l-İ'tikadât*) yazarı Şeyh Sadûk'a göre İmâmiyye'ye muhalefet eden bütün gruplar âhirette ebedî felâket ve hüsrân içinde bulunacak, kâfirlerle aynı âkibeti paylaşacaklardır. Kendi tez ve teorilerini (yorum ve içtihatlarını) hakikatın kendisi sanma sorunsalı olarak gözüken bu iddialar, *fırka-ı nâcîye* olma tekeli kurmaya matuftur. Ancak *fırka-ı nâcîye tekeli* sadece bu ekol ve temsilcilerinde olmamış aynı zamanda en somut ve fanatik örneğini, Sünnî Abdulkahir el-Bağdâdî (ö.429/1037) *el-Fark Beyne'l-Firâk* adlı eserinde sergilemiştir. Nitekim Bağdâdî, eseri yazmaktaki amacının reddedilen sapkın 72 fırkayı tespit etmek ve kurtuluşa eren 73. ve tek fırkanın Ehlisünnete denk geldiğini ispat etme çabası olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla o bu eserinde Şeyh Saduk'un *Kitabu Men La Yahduruhu'l-Fakih*'te yaptığı gibi İslam'ı mezhebine eşitlemiştir. Bu tutumun taassuptan kaynaklandığı ise aşikârdır.¹⁰⁶

104 Ebû Ca'fer Muhammed el-Kuleynî er-Razî, *el-Furu' mine'l-Kaifi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Daru'l-Kutub'il-İslamiyye, 1378), 5/158, 352.

105 Ebu Hamid Gazzâlî'nin benzer inancı için bkz. *İhyâu Ulumi'd-Din* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 3/20-28; Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3/41-57.

106 Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları*, 59-60, 82, 92, 96-97.

İmâmiyye'nin itikadî görüşlerinin kökleşmesinde önemli bir rol üstlenen Şeyh Sadûk'un bilhassa imâmet anlayışına, buna bağlı olarak âhirette imâmların ve onların taraftarlarının durumuna ilişkin fikirleri, tamamen Şîî rivayetlerine dayanmakta olup bunları mezhebe göre değişmeyen objektif/ kesin naklî delillerle temellendirememiştir. İmâmiyye'ye muhalif Müslümanlara tekfire varan bir nazarla bakması da mezhep fanatizmine işaretler.

Hız. Peygamber ve Ehl-i beyt'e mensup imâmlara atfedilen rivayetleri ihtiva eden *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* adlı eseri ise fıkıh bablarına göre düzenlenen sünen tarzında bir eser olup İmâmiyye Şîası'nca *el-kutûbu'l-erbaa (el-usûlu'l-erbaa)* adı verilen muteber hadis kitaplarının ikincisidir. Şîîlere göre güvenilirlik açısından *el-Kâfi*'den sonra ikinci sırada kabul edilen eserdeki bütün hadisler güvenilir olup kendisiyle Allah arasında hüccettir.¹⁰⁷ Bu vizyonla *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i hazırlayan Şeyh Sadûk buraya, aklı selim sahibi herkesin efsanevî olduğuna hükmedeceği mitolojik rivayetler de almıştır. Şeyh Sadûk'un yaşadığı döneme kadarki süreçte çevresinin/ cemaatinin Kürtlerle ilişkilerinden ve/ya Kürtlerin kendilerine karşı tutumlarından hareketle oluşan karalama, ötekileştirme ve nefretin boyutunu ızhar eden bu rivayetlerde sadece Kürtlerin cinlerden peyda olduğu inancı yer almamış aynı zamanda belki de bu konumlandırmanın sağlayacağı olanakla onlarla muâşeret, kaynaşma ve evliliğin de sakıncalı olduğu belirtilmiş ve fırka mensuplarına bu yönde telkinde bulunulmuştur.

Şeyh Sadûk'un aktarımına göre Şîî mümin için Kürtlerle muamele ve onlarla kaynaşma mekruhtur. Onlarla sözleşme ve alışverişten sakınmalı, kaynaşmaktan uzak durmalı ve evlilik yapmaktan imtina etmelidir. Zira Şeyh Ebû er-Rabi' eş-Şamî şöyle rivayet etmiştir:

Ebû Abdullah'a (a) sordum, dedim ki: Etrafımızda Kürtlerden bazı kimseler bulunmaktadır. Onlarla alışverişten, anlaşma ve kaynaşmaktan çekinmiyoruz. Nasıl yapalım? Dedi ki ey Ebû er-Rabi' onlarla buluşup kaynaşmayınız. Çünkü Kürtler cinlerden bir taifedir. Allah onları faş edip ortaya çıkarmış, sakın onlarla teşrik-i mesaide bulunmayın. Ehli zimmetle muamele de bunun gibi mekruhtur.

مسألة : يكره له معاملة الاكراد ومخالطتهم ويتجنب مباحثتهم ومشاركتهم ومناحتهم لما رواه الشيخ عن ابي الربيع الشامي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام قلت ان عندنا قوما من الاكراد وانهم لا يزالون يجتنبون مخالطتهم ومباحثتهم فقال عليه السلام يا ابا ربيع لا تخالطوهم فان الاكراد حي من احياء الجن كشف الله عنهم الغطاء فلا تخالطوهم وكذلك يكره معاملة اهل الذمة.¹⁰⁸

3.3. İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN (Ö.1137/1725) YAKLAŞIM VE YORUMU

Tasavvufî bir çevrede yetişen İsmail Hakkı Bursevî, tahsilini tamamladıktan sonra 1083/1672 yılında Atpazarî Osman Fazlı'ya¹⁰⁹ (ö.1102/1691) intisap etti. Şeyhinin izniyle halvete giren Bursevî, doksan gün süren halvetten çıkınca dervişlere hizmetle görevlendirildi. 1086/1675'de halife tayin edilerek Üsküp'e gönderildiyse de birtakım çekişmelerden sonra hocasına geri döndü ve şeyhinden *Fusûsu'l-hikem*'i okudu. 1129/1717'de Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye (ö.638/1240) duyduğu hayranlık sebebiyle Şam'a gitti. İbnu'l-Arabî'nin yanı sıra *vahdet-i vücûd* düşüncesinin diğer pirleri Rûmlu Celâleddîn (ö.672/1273), Konyalı Sadreddin (ö.673/1274) ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö.1038/1628) Bursevî üzerinde büyük tesirleri olmuştur.

Sûfiyye akaidinin önemli temsilcileri arasında yer alan Celvetî¹¹⁰ şeyhi ve "müfessir" Bursevî'ye göre *Ehlisünnet* kavramı Hız. Peygamber'in, ashabın ve tasavvuf erbabının sünnetine tâbi olanları; *ehl-i bid'at* ise bunlara muhalefet edip cüz'î akla uymayı benimseyenleri ifade eder. Böylece o, sünnetin kapsamına meşâyihin görüş ve davranışlarını da dahil etmiş olmaktadır.

107 Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/345-348; İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/4-6.

108 Ebû Ca'fer Şeyh Saduk İbn Babeveyh, *Kitabu Men La Yahduruhu'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî, 2. bsk. (Kum: Menşuratu Cemaati'il-Muderrisin, 1404), 3/164.

109 Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi (ö.1045/1635) ile Abdülmecid Sivâsî'nin (ö.1049/1639) vahdet-i vücûd üzerine tartışmalarının olduğu bir dönemde sürekli olarak *Fuşûşü'l-hikem*'i okuyan, okutan ve açıklayan Atpazarî'nin hayatındaki sürgün ve sıkıntılarının temelinde bu vahdet-i vücûdcu meşrebini aramak gerekir. Bursevî *Kitâbü'l-Hitâb*'da Atpazarî'nin bu durumu kısmen örtmek için etrafındakilere zâhirî ilimleri de okutmaya başladığını kaydeder. Sakıb Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/83-85.

110 Celvetiyye, Bayramiyye tarikatının Aziz Mahmud Hüdâyî tarafından kurulan bir koludur.

Vahdet-i vücûd anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan ve Resûl-i Ekrem'in; biri zâhir/ şeriat diğeri bâtın/ hakikat demeye gelen nübüvvet ve velâyet nurlarıyla kıyamete kadar aramızda olduğu itikadını savunan¹¹¹ Bursevî'ye göre velâyet mertebesi nübüvvetin özü gibidir ve nübüvvetten öncedir. Velâyet derecelerinin sonu nübüvvet makamlarının başıdır ve nübüvvet de velâyete dayanır. Ona göre bilginin zâhirî kaynakları yanında bâtınî kaynakları da mevcut olup bunlar vahiy ve ilhâmdan ibarettir. Ledünnî veya keşfi adı verilen bu bilgilere sadece (sûfilik yoluna girip) amel-i sâlih işleyen takvâ sahipleri ulaşır. Vahiy ve ilhâm, doğrudan doğruya Allah'tan alınması bakımından *aynı* olmakla birlikte *edebe riayet* etmek amacıyla vahyin peygamberlere, ilhâmın ise velîlere mahsus olduğu söylenir. Kişi sûfilikte kemale erince ilâhî feyizleri almaya elverişli hale gelir ve açık bir şekilde *Allah'tan bilgi aldığı* fark eder. Bunun Allah'tan geldiğini bilmek için *başka bir bilgiye* de ihtiyaç duymaz. Bu tür bilgiyi reddetmek insanı cehenneme götüren¹¹² davranışlardan birini oluşturur.¹¹³ Bursevî'nin iddiası böyle olsa da onun İbnu'l-Arabî'den mülhem bu söyleminin yukarıda değinilen Kuleynî ve Şeyh Saduk'un imâmları için "Allah adına ve O'ndan gelen vahiyle konuşurlar" ve "Onların masum olduklarını inkâr eden, kendilerini tanımamış ve dolayısıyla küfre girmiştir" şeklindeki teorilerini hatırlatmaması olası değildir.

Esasen tasavvufun önemli teorisyenleri de imâmet kuramcılarının imâmlara tahsis ettiği *keşfi*, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak kabul etmiştir. Mutasavvıfların akidesine göre belli bir mertebeye ulaşanların elde ettikleri keşfi bilgi doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk açısından vahiy ile eşdeğerdedir. Aynı zamanda bu bilginin, şeytan ve nefsin müdahalesinden korunmuş olması bakımından da vahiy ile aynı değerde olduğunu iddia etmektedirler. Aklın ve duyu organlarının yetersiz kaldığı metafizik alanda keşfle bir takım gayb bilgilerine ve henüz zuhûra gelmemiş kader hükümlerine vakıf olunabilmekte, ayrıca bizzat Allah hakkında müşahede ile bilgi elde edilebilmektedir. Nitekim Gazzâlî (ö.505/1111), ilhâm ile meydana gelen ilmin; sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından vahiyle aralarındaki tek farkın vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir. Keza o, ilhâmî bilgi ile, çalışarak kazanılan (kesbî) bilginin mâhîyeti, yeri ve sebebi bakımından birbirinden yegâne farkının, ilhâmî bilginin aradaki perdenin açılması sonucu elde edilmesi olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ Gazzâlî'nin bu görüşü daha sonra gelen önemli mutasavvıflar tarafından da benzer ifadelerle tekrarlanmıştır. Örneğin İbnu'l-Arabî, Sûfilerin kaynağı peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynıdır,¹¹⁵ demiştir.¹¹⁶

111 Monistik bir dünya görüşüne sahip Vahdet-i Vücûd doktrini bu görüş çerçevesinde gelişmiş bir din felsefesi üretmiştir. Bir tür perenializm ifade eden bu din felsefesine göre bütün dinler ve şeriatlar tek bir hakikatin farklı sûretlerde tecellîsinden ibarettir. Kendisine ibâdet edilen her şeyin de hakikati mutlak hakikat olan Hakk'ın zâtıdır. Dolayısıyla sülûk yoluyla Hakk'a ulaşan bir ârifin inancı bütün inanç biçimlerini kuşatan bir itikattır. Osmanlı tasavvuf düşüncesinin ve Vahdet-i Vücûd anlayışının önemli isimlerinden biri olan Bursevî bu din felsefesinin temel bazı noktalarını açıklamak amacıyla *Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sırr* isimli bir risâle kaleme almıştır. Eserde bahsi geçen din felsefesinin dayandığı ontolojik ve epistemolojik zemin gösterilmeye çalışılarak ârifin din tasavvuru açıklanmıştır. Bursevî'ye göre ârif her sûrette Hakk'ın vechini gören, her tapınılan sûretin gerçekte Hakk'a ait sûretlerden biri olduğunu bilen ve bundan dolayı hiçbir inanç biçimini (vahdet-i edyân) inkâr etmeyen kişidir. Bursevî, ârifin durumunu ifade ederken İbnu'l-Arabî'nin felsefesinde merkezi yer tutan heyûlâ metaforu üzerinden "bir ârifin, tek bir inanç biçimine bağlı kalması söz konusu değildir." demektedir. Bkz. Muhammed Bedirhan, "Heyûlânî İnanç: İsmâil Hakkî Bursevî'ye Göre Ârifin Dini", *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 71, 77-78, 88; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 433-434.

112 Gazzâlî de keşfi bilginin kesinliğini kabul etmeyenlerin Allah'ın rahmetinden mahrum kaldıklarını ileri sürmektedir. (Bkz. Ebu Hamid Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Emin Yayınları, 2013), 7). Gazzâlî'nin, bu değerlendirmesiyle bilgi vasıtalarının objektifliği ilkesine aykırı düştüğü açıktır. Zira keşfi bilginin doğrulanması, sağlamlasının yapılması mümkün değildir.

113 "Tasavvufî düşünceyi tenkit etmek hem zordur hem de zorunludur. Zordur, çünkü kişinin yaşadığı bir hali dışarıdan tenkit etmek ister istemez "men lem yezruk lem ya'rif" formülünü davet edecektir. Zorunludur, çünkü mistik yorumların nerede karar kılacağını kestirmek mümkün olmadığı için "dini sınırların" zorlanması, hatta aşılması her an gündeme gelebilir. Dolayısıyla sufilerin daha dikkatli olmalarını temin için görüş ve yorumları tenkit edilmeli, eleştiriye tabi tutulmalıdır." Mustafa Kara, "Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003), 2/196. Mustafa Kara'nın şu tespiti de önemlidir: "İslâmî ilimlerde zayıf veya mevzu hadis denince akla gelen ilk saha tasavvuf ve tarikat sahasıdır. Gerçekten tasavvufî düşüncede kullanılan hadislerin bir kısmı zayıf, bir bölümü de mevzu'dur, uydurmadır. Fakat ilave etmek gerekir... bu konu bütün İslâmî ilimlerin bir çıkmazıdır." Bkz. "Hazreti Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* XXV/4 (1989), 224.

114 Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 3/20-28; Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. A. Serdaroğlu, 3/41-57.

115 Bkz. İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem ve'l-Ta'likât Aleyh*, i'dâd: Ebu'l-A'la el-Affî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, [t.y.]), 1/93, 99, 2/94-95.

116 Ayrıca bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla (İstanbul: Merve Yayınları, 1999), 1/128, 209;

Bursevî'ye göre kesbî olduğu zannedilse de esasen nübüvvet gibi velâyet de vehbîdir.¹¹⁷ Vasıtasız bir şekilde Allah'la irtibat kuran velîlerin getirdikleri bilgilere "ilhâm âyetleri" veya "bâtınî vahiy" denilir. Meleklerle daima irtibatlı olan velîler bu sayede gaybı bilirler, hatadan korunmuş olup bütün varlıklar emirlerine âmâde olur.

Bursevî'nin nakline göre bazı büyük sûfiler, cehennem ehli azap görürken zaman zaman Hz. Peygamber'in şefaatinin bereketiyle uyuyarak azaptan kurtulurlar ve bu onlar için büyük bir rahmet olur, demişlerdir. Bursevî'nin de sahiplendiği bu itikada göre kâfirlerin bedenleri ve ruhları uzun devirler boyunca yandıktan sonra gerçeği görmelerine engel olan perdeler kalkar, böylece onlar da âriflerin *dünyada* gördükleri cemalin izlerini görürler. Bu onların, içinde buldukları azabın hafiflemesine vesile olur.

Vaazlarında vahdet-i vücûd meselesi ve Ehlisünnet akidesine aykırı böylesi sözler sarf ettiği gerekçesiyle bir vakit takibata uğrayan mutasavvıf Bursevî, "sırrı"ı fâş ettiğine inandığı Niyâzî-i Mısırî'yi (ö.1105/1694), Şeyh Bedreddin'i (ö.823/1420) ve eksik taraflarını gördüğü diğer kişi ve zümreleri kıyasıya tenkit etmiştir.¹¹⁸ Tasavvuf ehlinin ve özellikle vahdet-i vücûdun aleyhinde söz söyleyen ulemayı ise tarikat adına ve ancak tarikat denildiğinde hemen herkeste bir ön kabulle çağrışım yapan tevazua uymayacak biçimde şiddetle eleştirmiştir.¹¹⁹ Malum olduğu üzere her ne kadar yaklaşık hicrî II. asırda Müslümanlar arasında zühd ve tevazu ile başlayan bir ahlâk/ eylem hareketi olsa da ilerleyen zamanda şu veya bu etki ile geçirdiği düşünsel ve yapısal değişimlerle itikâdî ve felsefî bir bloğa dönüşen¹²⁰ bu hareket, kendi fırka ve mezheplerini savunma ve beraberinde alan hakimiyeti sağlama adına her daim zühd ve tevazuun çağrışımını da istismar ederek saldırgan bir dil kullanmış, farklı yorum ve içtihatlar geliştirmiş diğer zevatı karalayıp ötekileştirmiştir. Nitekim Bursevî de edebî kimliği ve bestekâr ve şairane şahsiyeti ile şiirlerinde mahzun ve kırılgan bir ruh halini yansıtsa¹²¹ da fikirsel muhaliflerine karşı sergilediği hırçın¹²² üslubuyla pek de mütevazı bir mizaçsergilememiştir.¹²³

Öte yandan Bursevî'nin, keşfi vahiyle eşdeğer sayması ve bütün dinî meselelerin çözümünde kullanılabilir keskin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, vahdet-i vücûd teorisine gerçek tevhid nazarıyla bakması ve bu konuda sahih olmayan bazı rivayetlere dayanması, gerçek anlamıyla nübüvvetin sona ermediğini savunup

Ahmed Faruk Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, [t.y.]), 1/81, 142; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 47-48.

117 Bursevî, keşf ve ilhâmı hadis kabul yolları arasına dâhil etmektedir. Ona göre keşf ve ilhâm sonucu mutasavvıflar tarafından sahih diye nitelendirilen hadisler sorgusuz sualsiz tam bir teslimiyetle kabul edilmelidir. Keza havâss-ı nâsın (seçkin insanların) fetvâsıyla tereddüd etmeden amel edilmesi gerektiğini, onların ilminin sonradan kazanılan bir ilim değil Allah vergisi olduğunu, onların söz ve fiillerinde yanılma olmayacağını ve ilhâmın sıradan insanlara göre hüccet olmasa bile itikâd erbâbına hüccet olduğunu, bundan dolayı da şimdiye ve kıyâmete kadar sünen-i evliyâ ile amel olunacağını ve inkâr erbâbına aldırış etmemek gerektiğini belirtmektedir. Gültekin, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu", 720, 726-727.

118 "Bursevî'nin ısrarla sûfilerin hata etmediğini savunması, hata etti diyenleri şiddetle yermesi, bu arada sahih olmayan keşiften söz etmesi sûfilerin çoğunda görülen açık bir çelişkidir. Zira sahih keşif ile sahih olmayanı ayırt edecek Kur'an dışında bir kıstas ortaya koymamaktadır. Kur'an kıstas olarak kabul edildiği takdirde, bunu delil olarak kabul eden herkesin bu kıstası kullanma imkânı vardır." Cağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadi Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (1999), 266.

119 Bursevî, ilmî hayatını başından sonuna kadar vahdet-i vücûdçu bir çizgide geçiren bir sûfi olarak bilinse de ondan yaklaşık seksen yıl sonra vefat eden Amasyalı Âkifzâde Abdurrahim Efendi (ö.1223/1808), Bayburtlu İbrâhim Efendi'nin (ö.?), bizzat gördüğünü belirttiği Bursevî'ye ait bir risâlede; *Bursevî'nin vahdet-i vücûdçu fikirlerinden dönüp bunlardan tevbe-istiğfâr ettiğini gösteren* sözlerini nakletmiştir. Necmi Sarı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 17-18.

120 Bursevî, Osmanlı sûfilğinde İbn Arabî'nin başat yorumcularından biridir. Tasavvufun, I. (Klasik dönem/ sünî tasavvuf) ve II. (İbn Arabî ile başlayan metafizik) dönemleri için bkz Muammer Cengiz, "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafizigi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVI/3 (2016), 129, 154.

121 Murat Yurtsever, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/107-108.

122 "Mutaassıb bir Hanefî" olarak tanımlanmıştır. Bkz. Sarı, "Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri", 15.

123 Bursevî, bazı çalışmalarında Ali el-Kârî'ye (ö.1014/1605) karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Bunun yegâne sebebinin el-Kârî'nin gölgesinde kalmak istememesi olduğu belirtilmiştir. Bkz. Sarı, "Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri", 2, 18.

peygamberle velîleri paralel çizgilerde telakki etmesi, keşfe dayanarak kâfirlerin cehennemde zaman zaman azaptan kurtulabileceklerine ve bir şekilde ilâhî cemali müşâhede edebileceklerine¹²⁴ inanması, onun genel çerçevede (kurumsal) Ehlisünnet akaidinden ayrıldığı noktaları oluşturur. Bu itikadına rağmen *paradoksal* biçimde döneminden itibaren gerek tasavvuf çevrelerinde gerekse medreselerde eserleri okunduğundan Bursevî'nin günümüze kadar devam eden etkilerinin oldukça yaygın olduğunu görmek mümkündür.¹²⁵ Evet hâl belirtildiği gibi de olsa Bursevî hemen bütün tasavvufi çevrelerde geniş kabul görmüş, birçok eseri ise yaygın biçimde okunmuştur. Gördüğü bu rağbetten dolayıdır ki tefsirinin 3 ayrı Türkçe tercümesi yapılmıştır. Yalnızca Mevlevîler'in Şems kolu ve Bayramî Melâmîleri, *Silsilenâme-i Celvetî* adlı eserinde Hz. Peygamber'in anne ve babasının kâfir olduğuna dair rivayete yer vermesi, amcası Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğünü söylemesi yüzünden onu şiddetle eleştirmiş, mezarını ziyaret etmeyi dahi uygun görmemiştir.

Rûhu'l-beyân isimli tefsirini, 1096/1685'ten itibaren vaazlarda anlattıklarına tasavvuf felsefesinden yorumlar da ekleyerek Arapça yazmaya başlayan Bursevî, 1117/1705'de tamamlamıştır. Müellif hattı/ nüshası on altı defter halinde Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan *Rûhu'l-Beyân*;¹²⁶ ibare, işaret ve rabbânî ilhâmın faydalarını bir araya getiren ve her türlü ilim ve mârifeti ihtiva eden tasavvufi bir tefsir olarak tanımlanmıştır.¹²⁷ Naklettiği hadislerin bir kısmı zayıf ve mevzû kabul edilen rivayetlerden oluşan eser, bu yönüyle özellikle hadis âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Zira Bursevî, keşifle hadis ahzını ve bir hadisin tespit ve tashihinde keşfi yeterli görmektedir.¹²⁸ Oysaki keşif, sübjektif bir yöntem olarak sonuçta keşfi yaptığını iddia eden kişinin içtihat ve yorumlarından ibarettir. Dolayısıyla bunun da yanlış ve yanıltıcı olması pekâlâ mümkündür. Nitekim Tasavvuf alanında yazdığı 41 eserinden¹²⁹ başka Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Edebî ve sair alanlara dair eserleri ile yaptığı şerhlerde -farklı yerlerde başka kimselere daha neler söylemiş olabileceği bir yana- Kürtlere dair dile getirdiği hakaret ve ithamlar hiç de tevazu, edep adap ve hatta insaf ve vicdanî bir keşif ve ilhâm gibi gözükmemektedir.¹³⁰

Bu *müfessir şeyhin* belirttiğine göre Hz. Ömer'in oğlu Abdullah (r) dedi ki: Hz. İbrahim'i yakma fikri Arap acemlerinin -yani Kürtlerden- birinden geldi.¹³¹ Ömrüme/ varlığıma yemin olsun ki Kürtler bozgun-

124 Bursevî, Allah'ın rüyada ve fena fillâh mertebesinde görülebileceğini ileri sürmektedir. Oysa Ehl-i Sünnet'e göre dünyada görülmesi söz konusu olmadığı gibi, ahirette görülmesinin de keyfiyeti konusunda bir ittifak yoktur. Bkz. İbrahim Çapak, *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi (1997), 55, 57, 59, 123.

125 Yusuf Şevki Yavuz- Çağfer Karadağ, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/108-110; Bursevî'ye göre "Velîlerin ilhamına, hakikatte vahiy denir.", "...Evlîyâyı da içine alır ama, ne var ki, örfen evlîyâya, enbiyâ denmez." Çapak, *İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*, 114-116. "Şüphesiz ki nebîler ve velîler Allah katından ilhama mazhar olmuşlardır. Vahiy ile ilhamda asla hata söz konusu değildir." Derviş Dokgöz, "Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 5/1 (2021), 34-35, 38, 44.

126 İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Bursa: İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon adı: Genel, Koleksiyon numarası: 20 (12 -27), Genel, nr. 12-27. GE20 Yazma (müellif nüshası): 9/69 (satır: 18-21); varak: 285/b, Varak no (nüsha üzerinde bulunan): 42-86 (satır: 10-13); Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 369.

127 Bursevî'nin yönteminin, "Kur'an ayetlerinin mümkün yorumsal anlamlarının oldukça dışına düşen ve klasik tefsir formatıyla ciddi anlamda çelişki arz eden bir anlama modeline tekabül ettiği açıklıkla vurgulanması gereken bir husustur." Ömer Başkan, "Halkı irşâd Çabasının Tefsire Yansıması Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VIII/3 (2008), 138, 144.

128 Ali Namlı, "Rûhu'l-Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/211-213; Namlı, "Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri", 378.

129 Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/102-106.

130 "Bursevî, bütün meselelere mensubu bulunduğu tasavvufi sistemin, gelenek içerisinde iyice biçimlenmiş perspektifinden bakmakta ve bu konuda son derece katı görünmektedir. Bursevî'nin, tanıma uymayan veya tasavvufi dairenin dışında kalan bütün kişi ve görüşler karşısında sergilemiş olduğu bu katı tutumunu anlamlandırabilmek için, "ne olursan ol, yine gel" mısraıyla formüle edilegelen tasavvufi hoşgörünün anlam ve boyutlarını yeniden düşünmemiz gerekmektedir." Yaşar Aydın, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Felsefe Tasavvuru", *İslâmî Araştırmalar* XVI/2 (2003), 185, 187, 194.

131 "Hazret-i İbrahim'i yakma teklifini ortaya atan Nemrut'tur. İbn Ömer (r.a.), bu teklifi yapan kişinin acemlerin bedevilerinden biri olduğunu söylemiştir. O bu sözünü Kürtleri kastetmiştir." ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşâf/ Keşşâf Tefsiri*, çev. Ömer Çelik, Edit. Murat Sülün, 1. Bsk. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/460. Enbiya 21/68. ayet tefsirinde, bakabildiğimiz şu müfessirler de ayeti *Hayzer/ Hayzen adında bir Kürt* tanımlaması ile Kürtlerle ilişki-

culuklarını ve cefalarını sürdürmekte ve insanlara zulmetmedeki aşırılıklarını sürdürmektedirler. Bundan sonra da bunu arttıracaklar ve bundan vazgeçecek de değillerdir. Ahlâken kendilerinde İbrahim Halil'in dini olan İslam'dan ahlâk ve amel olarak en ufak bir eser bulunmamaktadır. Amel açısından da böyledirler. Tabiatları Müslümanların mallarını talan etmektir. Bütün bildikleri zülümdür, hırsızlıktır, öldürmek ve yol kesmektir. Vallahi onlar bu yüce ümmetten (İbrahim milletinden) değildirler. Allah insanlar içinde böylelerini çoğaltmasın. Onların en salihleriyle dostluk kurmaktan ve yaşadıkları bölgelere uğrayıp geçmekten bile sakın. Bu ifadelerin müellif nüshasındaki orijinal metni¹³² şöyledir:

وقال ابن عمر رضی اللہ عنہما ان الذی أشار بإحراقہ رجل من اعراب العجم یعنی من الأکراد ولعمری انہم لفی فسادہم وجفائہم وغلوہم فی تعذیب الناس بعد یقدمون ولا ینفکون عن ذلك ما ترى للاسلام الذی هو دین ابراهیم الخلیل علیہم اثرا فی خلق ولا عمل خلقہم نهب اموال المسلمین و علمہم ظلم وسرقة و قتل وقطع الطریق واللہ ما هؤلاء باہل الملة الغراء لا کثر اللہ فی الناس مثل هؤلاء إیاک والمصاحبة باصلحہم والمرور ببلاہم¹³³

Ancak Rûhu'l-Beyân'da Bursevî'nin sergilediği bu ırkçı nefret dili bir yana, Abdullah b. Ömer'in (ö.73/693) gerçekten böylesi bir iddiada bulunup bulunmadığına ya da bunu kimden duyduğuna dair herhangi bir veri yoktur. Filvaki olsa bile akl-ı selim, insan onuru ve Kur'an'ın ruhuyla örtüşmeyen rivayetler veya söylemler kim tarafından aktarılsa/ söylene ve hangi kaynakta geçse de reddedilmek durumundadır. Bu itibarla hemen bütün Osmanlı medreselerinde ve varisi olan çevrelerde *temel karakter eğitim kitabı* işlevi gören bu tefsirde Kürtlerin topyekûn bozguncu, zalim ve ahlâksız olduklarının ilanı, insanların en kötüsü olduklarına yemin ve nesillerinin tükenmesine dair beddua; asla Müslüman olmadıklarının beyanı,¹³⁴ en salihleriyle bile arkadaşlık etmeme isteği ve buldukları yerlere gitmeme yönündeki tehlike uyarısı akl-ı selime zıyan bir yaklaşımdır.¹³⁵

lendirmektedirler: İbn Cerir Taberi, Câmiu'l-beyân (ö.310/923); Begavî, Meâlimu't-tenzîl (ö.516/1122); İbn Atıyye el-Muharreru'l-veciz (ö.541/1147); Kurtubi, el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an (ö.671/1273); Nesefî, Medârikü't-tenzîl (ö.710/1310); Hazin, Lubabu't-te'vil (ö.741/1341); Ebu Hayyan, el-Bahru'l-muhîd (ö.745/1344); İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim (ö.774/1373); Alusi, Ruhü'l-meani (ö.1270/1854) (Fetih 48/16).

132 Rûhu'l-Beyân'ın yapılan 3 tercümesinin ikisinde bu kısma yer verilmemiştir. Bkz. Bursevî, *Ruhu'l beyan: -Kur'an mealî ve tefsiri-*, red. H. K. Yılmaz, A. Sert, M. Eriş, A. Namlı, trc. A. Kahraman, S. Derin, C. Durmuş (İstanbul: Erkam Yayınları, 2008), 12/528-531; Bursevî, *Muhtasar Ruhu'l-beyan tefsiri/ Tenvirü'l-ezhan min tefsiri Ruhi'l-beyan*, Özet/İhtisar: M. Ali Sabûnî, çev. A. Öz, A. R. Temel, C. Gökçe, H. Sevimli, H. Ünal, H. H. Tunçbilek, H. Kayapınar, İ. Karlı, red. Y. Kanar (İstanbul: Damla Yayınevi, 1995), 5/336-337. *Tam metin tercüme* motto ile yayınlanan eser ise ifadede geçen *Ekrad* kelimesini tercüme etmeden vererek *örtmüş*'tür. Bursevî, *Ruhu'l-Beyan tefsiri: Ruhü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, çev. Osman Şen (İstanbul: Fatih yayınevi, [t.y.]) 17/224-226. Zaman zaman resmî ideolojilerin baskın olduğu dönemlerde yapılan ilmi çalışmaların da bu durumdan nasibini aldığı bilinmektedir. Örneğin DİA'nın *Kürtler* maddesi, -K- harfinin basıldığı cilt (2002) yerine çok sonraları çıkan EK cilde (2019) alınmış olması buna mümasil gibi gözükmektedir.

133 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.), 5/497, (قَالُوا حَزَقُوهُ وَانصُرُوا إِلَهُكُمْ إِنْ) 5/497, (قَالُوا حَزَقُوهُ وَانصُرُوا إِلَهُكُمْ إِنْ) Eğer yapabilirsiniz, onu yakın! İlahlarınızın intikamını alın!, dediler. Enbiya 21/68). (<https://quranpedia.net/ar/book/336/5/497>) Ayrıca Bursevî Saffat 37/96-97. ayetlerin tefsirinde bu kişinin Türk olduğundan da bahsetmektedir. (قال السهيلي في «التعريف» قائل هذه المقالة لهم فيما ذكر الطبري اسمه الهميزن رجل من أعراب فارس وهم الترك وهو الذي جاء في الحديث «بيننا رجل يمشي في حلة يتبختر فيها فحسب به فهو يتجلجل في الأرض إلى يوم القيامة») Hal böyleyken Kürtlere yüklenmesini anlamak kolay olamamaktadır. (<https://quranpedia.net/ar/book/336/7/471>) Ayrıca Özdaş, burada bir yazım hatasından bahsetse (s.484) de biz öyle olmadığını düşünmekteyiz.

134 Câbân (Gâvan) adlı bir sahâbînin Kürt olduğu ve Resûlullah'tan hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Onun oğlu Meymûn da güvenilir râvilerden biridir. Bilinen ilk müslüman Kürt, Ebû Meymûn Câbân el-Kürdî adlı sahâbî olup oğlu Meymûn el-Kürdî de İslâm kaynaklarında hadis râvisi olarak adı geçen bir şahsiyettir. Akbaş, “Kürtler”, EK-2/115-118; İlhan Baran, “Kürtler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/ 128-130.

135 Dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren Eş'arî kelâmcısı Celâleddin Devvânî (ö.908/1502) yaşadığı toplumun sosyal dokusuyla ilgili tespitlerde de bulunmaktadır. Bu manada gadr konusunu anlatırken bu kötü hasletin örneği olarak Türkleri işaret etmektedir. Bu vasfın zıddı olan vefaya ise Rumları göstermektedir. Ayrıca döneminin Türk çocuklarına dair de şu tespiti yapmaktadır: Çocuğun konuşmasında yemine asla ihtiyacı olmamalıdır. Onun tabiatı susmaya ve kısa cevaplar vermeye alıştırılmalıdır. Keza büyüklerin yanında dinlemeye ve güzel sözler kullanmaya alıştırılması gerekir. İşte Türklerin çocukları bu adaba daha çok muhtaçtır. Bkz. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlakî Siyasi Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 54). Devvânî'nin bu tespitinden hareketle Türkler için, Bursevî'nin Kürtler hakkında yaptığı suçlama ve tavsiyeleri! sıralamak insaf ve vicdana sığmayacaktır. Ola ki Bursevî de kendi döneminde müşahade ettiği veya işittiği birtakım huzursuzlukları genelleyerek “ateşe atılma tavsiyesi”ni yapanın Kürtler olduğu ön kabulünden hareketle böylesi bir tavsiyeyi yapmıştır. Gel gör ki bu tutum bir vaiz/ sûfi/ müfessir kısacası insana yakışmamıştır.

Onun bu ifadeleri kullanmasının yegâne sebebinin, rivayete göre Hz. İbrahim'in (a) ateşte yakılması fikrini ortaya atanın Kürt olmasının¹³⁶ neden olduğu *dinî gayret* olma ihtimali çok zayıf gözükmektedir. Bursevî'nin bu salvoları esasen neden ihtiyaç duyduğunu, hangi arka plan, psikososyotarih ve bağlam ile bu atraksiyonları sergilediğini veya ne tür bir münasebetle bu derekeye düştüğünü tespit edemediysek de İslam'ın mensuplarında, nefret ve garaz depolayan böylesi bir hassasiyet/ adavet oluşturmadığını gayet iyi bilmekteyiz. Hele bunun kendi mensuplarından bir kitleye yapılmasına ise hiç mi hiç razı olmaz. Tıpkı Arap asıllı Ebû Cehil, Türk asıllı Atilla gibi bir insan yüzünden bu milletleri topyekûn suçlu görüp din dışı ilan etmenin; insaf, vicdan ve iman şuuruyla zinhar bağdaşmayacağı gibi. Üstelik hem Kürtlerin Hz. Ömer döneminden itibaren Müslümanlıklarını ilan edip¹³⁷ en az diğer ırklar gibi/kadar İslâm'ı yaşamışlıkları bulunmaktadır¹³⁸ hem de Bursevî'nin yaşadığı döneme kadarki sürede insanî, ilmî ve ahlâkî şöhretleri aleme yayılmış nice Kürt alimin¹³⁹ yaşamış olduğunu bilemeyeceği olanaksızdır. Keza günümüzde Fars, Kürt, Türk veya Araplar arasında birçok ateist, Allah ve din düşmanı bulunmaktadır. Sırf bunların yüzünden nice ulema ve salih insan yetiştirmiş bu milletleri topyekûn tahkir veya din dışı ilan etmenin itikad, vicdan ve insaf açısından ne kadar sakıncalı olduğu ortadadır. Bu itibarla Bursevî'nin bu ifadelerinin İslamî bilince, ruh ve muhabbetine; meveddet ve adalet emrine tamamen aykırı olduğunda, “hiç kimsenin başkasının suçundan ötürü suçlanamayacağına” dair prensibine taban tabana zıt olduğunda hiç şüphe yoktur. Bir veya bazı kâfirleri yüzünden Kürt milletinin tamamına bu tarzda hücum etmek ve özellikle de “salih olanlarıyla bile arkadaşlık/ yakınlık kurulmamasını” tavsiye etmek, fevrî bir hareketin, duygusal bir yaklaşımın ortaya çıkardığı bir durumdur. Ama bu duygusal durumun gönülden, Allah'a dostluktan, zühd, takva ve veradan kaynaklanmış olamayacağı ve dolayısıyla tasavvuf çatısı altında da olsa bunların edebiyatının yapılması, gereğinin yerine getirildiği/ getirileceği anlamına gelmeyeceği keza keşfi ve ilhâmî değil aklî muhakemeye ihtiyaç olduğu ortadadır. Bu ifadelerin müfessirin kendisine ait olmayabileceği ihtimali, müellifin -bizim de bir örneğini edindiğimiz- kendi el yazma nüshasının mevcut olmasından dolayı ortadan kalkmaktadır. Her ne kadar klasik bir savunma stratejisi olsa ve tarihi süreçte eklemelere maruz kalmış eserlerin varlığı malum ise de *Rûhu'l-Beyân* için bu olasılık devre dışıdır.

136 Hz. İbrâhim'in ateşe atılması fikrinin bedevi bir Kürt ile irtibatlandırılmasına veya mancımğın bir Kürt tarafından icat edildiğine dair rivayetler çok zayıftır. Öyle anlaşılıyor ki Hz. İbrâhim ile ilgili merak edilen birçok kapalı husus, dönemin ege-men zihniyeti çerçevesinde açıklanmıştır. Kürtlerin bedevi veya Perslere bağlı bedevi bir halk olarak gösterilmesini bunun bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Özdaş, “Hz. İbrâhim'in Ateşe Atıldığı Yer”, 487.

137 Kürtlerin İslam'a girişleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cuma Karan, *Diyâr-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 112 vd. Esasen Kürtler daha sonraki dönemlerde de İslam Ümmetinin en güçlü halkasından biri olmuştur. “İdrîs-i Bitlisi'nin çabasıyla Kürt beylerinin de destek verdiği Osmanlı ordusunun Şah İsmâil'i yenilgiye uğrattığı Çaldıran Savaşı Kürtler için de bir dönüm noktası teşkil etti. Osmanlılar'la aralarındaki mezhep birliği sayesinde yayılmacı Şîlik'ten korunan Kürtler arasında Sünnilik günümüze kadar en yaygın inanç sistemi olarak kaldı.” Baran, “Kürtler”, EK-2/128-130.

138 Bkz. Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan*, 123-125; Ahmet Demir, *İslâmiyet'in el-Cezire'ye Gelişi*, 3. Bsk. (İstanbul: Nûbihâr Yayınları, 2019), 34-36, 47, 55, 71, 101-103, 120-121, 143-144, 153-157, 184, 190, 202-204, 216-217, 225-233, 240-244, 247-248; Abdulbari Aziz Othman, “el-Kurd we'l-Mezhebu's-Şafi'î”, *Kurdiyat* 3 (Van, 2021), 159, 161; Doski, “İmam Şâfiî Mezhebi ve Kürtler”, 610. Krş. el-Halil, *Suretu'l-Kurdi fi Mesadiri't-Turası'l-İslamî*, 103-105.

139 Zebîdî'nin kaydettiği 33 Kürt şahsiyet için bkz. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 794-798. Alanında meşhur olmuş, bu sebepten DÎA'nın da yer verdiği, Bursevî'nin de vakıf olacağı alimlerden tarih sıralamasıyla birkaçı şunlardır: Çok yönlü âlim *Ebû Hanîfe Ahmed ed-Dîneverî* (ö.282/895); Kıraat âlimi *Ebû'l-Kerem el-Mübârek eş-Şehrezûrî* (ö.550/1156); Haçlılar'a karşı mücadelesiyle tanınan *Ebû'l-Muzaffer el-Meliku'n-Nâsır (Selâhaddîn-i Eyyûbî)* (ö.589/1193); Hadis ve tefsir âlimi *Ebû's-Seâdât Mecduddîn (İbnu'l-Esîr) el-Cezerî* (ö.606/1210); tarihçi, edip ve muhaddis *Ebû'l-Hasen İzzuddîn Alî (İbnu'l-Esîr) el-Cezerî* (ö.630/1233); belâgat âlimi *Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh (İbnu'l-Esîr) el-Cezerî* (ö.637/1239); hadis âlimi ve fakih *Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân (İbnu's-Salâh) eş-Şehrezûrî* (ö.643/1245); tarihçi, fakih, edip ve şair *Şemsuddîn Ahmed el-Bermekî (İbn Halîkân) el-İrbilî* (ö.681/1282); *Şemsuddîn Muhammed eş-Şehrezûrî* (ö.687/1288?); Osmanlı müftüsü *Molla Gürânî* (ö.893/1488); Şerefnâme yazarı *Şeref Han* (ö.1012/1603); mutasavvıf ve şair *Şeyh (Molla Cezerî) Ahmed el-Cezerî* (ö.1050/1640); mutasavvıf şair *Fakî-yi Teyrân* (ö.1050/1640); Şâfiî fakihî, muhaddis ve mutasavvıf *Ebû'l-İrfân (Ebû İshâk) Burhânuddîn İbrâhîm el-Kûrânî eş-Şehrezûrî* (ö.1101/1690); şair ve mutasavvıf Şeyh *Ahmed Hânî* (ö.1119/1707); Şâfiî fakihî *Ebû Abdillâh Muhammed el-Kûrânî* (ö.1194/1780); Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun kurucusu *Ebû'l-Behâ Ziyâuddîn Hâlid el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî* (ö.1242/1827); Osmanlı âlimi *Molla Halil Siirdî* (ö.1258/1843); Nakşibendî-Hâlidî şeyhi *Tâhâ-yı Hekkârî* (ö.1269/1853); Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi *Osman Sirâceddin et-Tavîlî* (ö.1282/1866); *Molla Mahmud Bâyezîdî* (ö.1283/1867?); *Hacı Kâdir-i Kûyî* (ö.1314/1897?); Ayrıca bkz. Müfit Yüksel, “İslam tarihinde Kürt uleması ve günümüze bakış”, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mufit-yuksel/islam-tarihinde-kurt-ulemasi-ve-gunumuze-baki-31192>

Bu nefret ve şiddet dilinin sıradan Türk köylüsündeki (toplumsal algıdaki) yansımaları genelde “kuyruklu Kürt, dağlılar, eşkıyalar, çapulcular, kırolar, mağaradan gelmişler” şeklinde olmuştur. Bursevî’nin “Rûhu’l-Beyân” adlı eserindeki Kürtlere yönelik ağır ithamların tek başına değilse de bunda etkili olduğu izahıtan varestedir. İdeolojisi bu tarz fikirler olan eserlerle beslenen Medreselerin veya okur yazar durumunda olan kimselerin eğitip zihinlerini yönettiği bir halkın, İslam dininin insanları kardeş kılma inancına göre davranması beklenemez. Nitekim resmî medreselerde bu gibi fikirler taşıyan eserler okuyarak yetişen Osmanlı din alimlerinden kimisi, Kürtlere bu gözle bakılmasını reva görmüş veya en azından bu yaklaşımı giderecek türden bilinen bir tutum sergilememiştir ki bugün bile maalesef Anadolu’nun ücra köşelerinde bile Kürtler hakkında aşağılayıcı bir anlayış ve tutum görülebilmektedir.

Esasen tefsirinde Kürtler hakkında bu tür hakaretamiz bir dil kullanan Bursevî’nin bu kanaatinin anlık/fevrî veya geçici bir sebebe dayanmadığı aksine farklı çalışmalarından onun kafa yapısı olarak Türkçe ve Türklüğe verdiği özel konumun kendisinde oluşturduğu Kürtler ve Türklüğe dair nefretinin somut bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Kur’an’ın Arapça olması münasebetiyle eserinde dillerin en faziletli olanının Arapça, sonra Farsça, sonra da Türkçe olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

“Efazıl-ı elsine Arabî ve ondan Farisiyye-i deriyye ve ondan Türkîdir”.¹⁴⁰ Aynı görüşü *Kitabü’n-Netice* adlı eserinde de şu şekilde tekrar eder: “*Ve cümle-i elsinenin efdali lisân-ı Arab ve ba’dehu Farîsi ve ba’dehü Türkîdir.*”¹⁴¹

Yine, *Şerh-i Kelâm-ı Şeyh Sadî* adlı risalesinde de Allah’ın muhtelif dillerle konuştuğunu ve bunlardan en faziletli olanlarının Arapça, Farsça ve Türkçe olduğunu belirterek Allah’ın bu dillerin her biri ile defalarca kendisiyle konuştuğunu şu şekilde söyler: “*Allah Teâlâ lûgat-ı muhtelifle ile tekellüm ider, egerçi efdali lûgat-ı Arabiyye, andan Farisiyye, andan Türkiyyedir. Ve bu fakire her biri ile defaat ile tekellüm vaki olmuştur.*”¹⁴² *Kırk Hadis Şerhi* adındaki kitabında ise işi birkaç level daha ileriye götürerek “*Âdem cennetten lisan-ı Türkî ile ‘kalk’ demekle kıyam edip çıkmıştır. Zira dünyada ahir tasarruf Türkündür.*”¹⁴³ Bursevî’nin, Türkçeye dair “*Âdem’in dili ve cennette konuşulan dil olması*” iddiası onun fanatik kavmiyetçi ve tassubî bir anlayışta olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü farklı bir eserinde; “*Pes lisan-ı Türkî dahi şerefte fi’l cümle Arapça’ya mülhaktır.*”¹⁴⁴ diyerek Türkçeyi şeref bakımından¹⁴⁵ Arapça ile eşit düzeye çıkarmaktadır. Özellikle Türkçeyi yüceltip cennet dili olarak görmesinin, ömrünün son yıllarında kaleme aldığı *Kırk Hadis Şerhi*’nde (telif tarihi: 1725) yer alması kayda değerdir. Bu felsefesinden hareketle olsa gerek Bursevî Enbiya 68 ayetini tefsir ederken “*Zaten Hz. İbrahim’i ateşe atılma fikri Kürtlerden geldi. Hz. Ömer’in oğlu Abdullah da tefsirinde böyle söylüyor*” demektedir; ancak bu iddia ile ilgili bir kaynak gösterme gereği duymamaktadır.

Öte yandan peygamberlerin gönderilen kavimden¹⁴⁶ olduğu sabitesinden hareket edersek Hz. İbrahim’i yakma isteğinde bulunan halkın Kürt olması durumunda bu peygamberin de Kürt olması ihtimali doğmaktadır. Şüphesiz İbrahim ve milletinin/ halkının Kürt olmasında bir sakınca bulunmamaktadır lakin bu durumda Bursevî’nin Kürtlere dair tespit ve önerilerinin onun (Hz. İbrahim) için de geçerli olacağı uzak bir ihtimal değildir.

140 Songül Aydın Yağcıoğlu, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Dil ve Türkçe ile İlgili Görüşleri”, *Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi 5-7 Eylül* (Balıkesir 2018), 127.

141 Yağcıoğlu, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Dil ve Türkçe ile İlgili Görüşleri”, 127; Ebubekir Aytekin, “Tefsirlerde Kavmiyetçilik (Bursevî Örneği)”, <https://www.adiyamanlilar.net/tefsirlerde-kavmiyetcilik-bursev-ornegi-makale,6292.html> (19.08.2022).

142 Ahmet Topal, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Şerh-i Kelâm-ı Şeyh Sadî Adlı Risalesi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ÖS-III (2016), 209. İlginç olan, Bursevî burada “Allah Musa ile konuştu.” (Nisa 4/164) ayetine işaret etmektedir ki onun epistemoloji anlayışından hareketle “Musa ile konuştuğuna göre benimle neden konuşmasın” demiş olsa gerektir.

143 Yağcıoğlu, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Dil ve Türkçe ile İlgili Görüşleri”, 128. “Mehmet Ali Aynî (1869-1945), Bursevî’nin bu görüşünü onun Türk kimliğiyle ve Türklüğe muhabbetiyle ilişkilendirir.”, “O yüksek Türk mütefekkirinin bu rivayeti yazarken Türkçe’nin de şerefçe o dillere müsavi olduğunu ihtar eylemesi onun harim-i vicdanında yaşayan Türklüğe muhabbetinin ani bir feveranından başka neye delalet edebilir?” sf. 129. Bursevî bu hamaset ve heyecanla âl-i Osman’ın kıyamet alametlerinden olan Mehdi’ye kadar devam edeceğini ise şöyle dile getirir: “*Ve Devlet-i Osmaniye zemân-ı Mehdi’ye dek mütemâdi olacaktır. . . Ve’l-ilmü indallahi’l habîr.*” sf. 124.

144 Yağcıoğlu, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Dil ve Türkçe ile İlgili Görüşleri”, 128.

145 Arapça için de bu şerefin neden icap ettiği ayrıca sorgulanmalıdır.

146 İbrahim 14/4.

SONUÇ

Başka ülkelerdeki benzer tutumların nasıl olduğunu bilemiyorum lakin Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünün “Ön Asya’da yaşayan bir topluluk ve bu topluluktan olan kimse” diye tarif ettiği, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi İslâm Ansiklopedisi’nin (DİA) ise K harfinin basıldığı 2002 yılında görmediği/ kapsamadığı ve ancak 2016 yılında basılan EK-2 cildinde o da bazı bölümlerini sıklıkla gündelleyerek (gözden geçirilmiş 3. basım, 2019) gördüğü *Kürtler*, bir topluluk olarak Araplardan sonra Hz. Ömer’in komutanı İyâz b. Ğanm (ö.20/641) döneminde yani 17/639 yılında İslâm’ı kabul eden ikinci bir millettir. İslâm’ı kabullerinden sonra ona gönülden ve samimiyetle teslim olarak ümmeti oluşturan öteki ırklarla uyum ve iş birliği içerisinde, asabiyet ve hamasetten uzak biçimde varlığını sürdürmüştür.

Kürtler için gidişat böyle olsa da kucak açtıkları, hayatı paylaşıp kaynaştıkları ve gelecek inşasını birlikte kurguladıkları diğer kavimlere mensup kimi insanlar, onları toplum dışı ilan etmek ve bu uğurda muhtelif kimselere nispetle uydurulan çeşitli rivayetler üzerinden ya da böylesi rivayetleri istismar ederek siyasî ve hamasî olduğu gözükten iktidar hedeflerine ulaşmaya çalışmışlardır. Şiî veya Sünnî fırka ve mezheplere *sızmış* bu zevat, genelde söz geçirdikleri çevrelere tevazu kılığında dinî önderlik etmiş kimselerdir. Şüphesiz herhangi bir kavmi, Şiî veya Sünnî olsun fırka ve mezhebi, mensuplarından bir kısmının problemlili tutum ve düşünceleri sebebiyle yargılamak doğru olmayacaktır ve her kavim, fırka ve mezhepten iyi veya kötü mensupların bulunabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Ne var ki bu sefihane tutumu sergileyenler, kavim ve kavmiyetçiliklerinden evvel Şiîlik, Sünnîlik veya sülûflükleriyle arzı endam ettiklerinden konuyu bu açıdan da görmek icap etmektedir. Nitekim çeşitli mecralarda meselenin bu nispetler üzerinden kavga konusu edildiği bilinmektedir.

Bu perspektifle makalemizde özellikle el-Kuleynî, Şeyh Saduk ve İsmail Hakkı Bursevî’nin *Kürtlerin kökenine* dair temelsiz iddiaları görülmeye ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bunların iddialarının ortak hedefi, Kürtlerin itibarsızlaştırılması ve onlarla temasın kesilmesini sağlamak gibi görünmektedir. Nitekim ilk ikisi, imâmîliğine isnat ettikleri rivayetlerle Kürtlerin, cinlerin nesli olduğunu ve bu nedenle kendileriyle teşrik-i mesai ve evlilik bağının kurulmamasını istemiştir. Bunun rivayet veya dinî gerekçeden çok dönemin sosyolojisi ve iktidar mücadelesinden kaynaklanmış olacağı açıktır.

Hamasetten kaynaklı bir ön kabulle davrandığı anlaşılan Bursevî ise onlara dünyayı dar etmekte takipçilerinden onlarla irtibatı kesmelerini istemektedir. Onların Müslüman olmadıklarını iddia etmesi cabası. Oysaki bilindiği üzere Kürtler; Malazgirt, Çaldıran vs. yerlerde özellikle Bursevî’nin asabiyetini yaptığı Türklere din kardeşliği üzerinden destek vermiş, fedakârlık etmişlerdi. Üstelik onlardan İslâmî ilimlere hizmet etmiş -Bursevî’nin bilmiyor olamayacağı- nice meşhur ulema bulunmasına rağmen. Binaenaleyh onun “Rûhu’l-Beyân” adını verdiği eserinde pompaladığı böylesi yıkıcı duyguların, Beyân’ın/ Kur’an’ın rûh’u olamayacağı aşikârdır.

İleri sürülen iddialar ve bu iddialardan mütevellit ortaya çıkan kaosa binaen konu öncelikle yaratılış, cinlerle münasebet ve sonra da muaşeret olarak kelâm ilminin ilgi alanına girmektedir. İnsan nev’inden bir varlık olarak Kürtler de Âdem’in neslindedir. Hem Sünnîlik hem de Şiîliğin temel parametreleri çerçevesinde baktığımız sıra bunun kendileri açısından da böyle kabul edilmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu ekolleri temsil makamında bulunan söz konusu zevatın Kürtler hakkında ortaya koydukları bu heretik değerlendirmelerin kabulü kelâm sistemi açısından imkânsız olmasının yanı sıra insanî olarak da tasvibi olanaklı değildir. Elbette burada bahis konusu mevzu özerinden söz konusu ekollerin aleyhinde bulunmanın gereği yoktur. Zira bu ekoller ve onların mülhakı durumundaki alt birimleri de İslâm’ın kendisiyle özdeş değil sadece birtakım çevrelerin dönemsel temsilcilerinin süreç içerisinde geliştirdikleri beşerî yorum ve değerlendirmelerden müteşekkil mezhepleridir. Mezhep görüşleri ise sadece temsilcilerini bağlar. Bu nedenle mitolojik mahiyet arz eden böylesi folklorik salvolar üzerinden karalanmaya ve dışlanmaya maruz kalan Kürtlerin, İslâm havzasında yaşayan öteki ırklarda sıkça görülen asabiyet duygularının kabarması hamaset edebiyatı yapmaları gerektiği gibi bu tür iddialara sahip alt birim durumundaki adı geçen mezheplerin böylesi sapmalarına binaen İslâm’ın kendisine yönelik eleştirilere dönüştürmesi de insafli olmayacaktır. Ancak adı geçen mezheplerin yaşayan temsilcilerinin bu konuda uzak ihtimalli tevellere başvurmadan insaf ve vicdanı merkeze alan açıklamalarda bulunarak pozisyon almaları da elzemdir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed- Reşid Rıza, Muhammed. *Menâr Tefsiri Tefsiru'l Kur'ani'l Hakim*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
- Akbaş, Mehmet. “İlk İslâmî Fetihler Kürtler ve Hz. Ömer”. *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 84-98.
- Akbaş, Mehmet. “Kürtler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/115-118 (gözden geçirilmiş 3. basım). Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Akbaş, Mehmet. “Evlîya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan”. *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* II/1 (2015), 43-58.
- Akman, Mustafa. *Celeleddin ed-Devvânî: Ahlaki Siyasi Felsefî Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. *Celeleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. *Kur'an'da Cehalet Kavramı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Akman, Mustafa. *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları İçerik ve Özellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Allame el-Hillî. *Tezkiretu'l-Fukaha*. 1. bsk., tahkik: Müessesetu Al-i el-Beyt, Kum: Müessesetu Al-i el-Beyt, 1414.
- Amedi, Botan. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. İstanbul: Fırat-Dicle Yayınları, 1991.
- Amilî, Muhammed Cevad. *Miftahu'l-kerame fi şerhi kavâidi'l-allame: Kitabu'l-metacir*. tahkik ve talik: Muhammed Bakır el-Halisî, 1. bsk., Kum: en-Neşru'l-İslami et-Tabia li Cemaati'l-Müderresin, 1424.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. “Mitoloji, Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Kültürel Miras”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003/2), 14-17.
- Ateş, Ali Osman. “Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Konumuyla İlgili Bazı Tartışmalar”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, VII/7, (2001), 177-188.
- Atiyye, Fatma ez-Zehrâ. “el-Vehrânî el-lâ'iz bi'l-âlemi'l-âher”. *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-Luğat*, Câmi'at Muhammed Haydar, 16, (2014), 419-430.
- Avcı, Casim. “Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/353-355. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aycan, İrfan. “Rebîa (Benî Rebîa)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsir'de İsrailiyyat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Aydın, Hayati. “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1623-1670.
- Aydınlu, Yaşar. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Felsefe Tasavvuru”. *İslâmî Araştırmalar* XVI/2 (2003), 185-194.
- Aydınlu, Seccat. *Firdevsi'nin Şahname'sinde Kürtler*. çev. Erkan Çardakçı. İstanbul: Avesta Yayınları, 2012.
- Aydoğdu, İsmail. *Ehmedê Xanî'nin Kürt Milliyetçiliğine Etkileri*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van, 2018.
- Aytekin, Ebubekir. “Tefsirlerde Kavmiyetçilik (Bursevî Örneği)”. <https://www.adiyamanlilar.net/tefsirlerde-kavmiyetcilik-bursev-ornegi-makale,6292.html> (19.08.2022).
- Azimli, Mehmet. “Anadolu'da Kürtler”. *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 307-319.
- Bahş, Delal Muhammed Taha.- Fatma Salih İbrahim el-Beradî. “el-İnzîyahu'l-Acaibi es-Sahir fi Edebi'l-Menâmât “el-Menâmu'l-Kebîr lil'Vehrânî Unmuzecen””. *Mecelletu'l-Luğatü'l-Arabiyye*, 44/21, (2019), 335-364.
- Baran, İlhan. “Kürtler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/ 128-130 (gözden geçirilmiş 3. basım). Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Başkan, Ömer. “Halkı irşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VIII/3 (2008), 127-144.
- Bedirhan, Muhammed. “Heyûlânî İnanç: İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Ârifin Dini”. *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 71-89.
- Bender, Cemşid. *Kürt Uygarlığında Alevilik*. 1. Bsk., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.
- Biçer, Bekir. “İslâm Coğrafyacılarının Eserlerinde Kürtler Hakkındaki Rivayetler (9. Yüzyıl - 13. Yüzyıl)”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD) [Tarih Okulu, Yayıncı: Uşak Üniversitesi] 17/2013* (2014), 165-187.
- Bitlisi, Mir Şerefhan. *Şerefname Kürt Tarihi*. çev. İbrahim Sungur. 2. Bsk., Van: Sitav Yayınları, 2019.
- Bitlisi, Şeref Han. *Şerefname Kürt Tarihi*. çev. Abdullah Yegin. 7. Bsk., İstanbul: Nûbihâr Yayınları, 2020.
- Brennan, Shane. “İslâm'dan Önce Kürtler”. çev. Serdar Yıldırım. *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 47-62.
- Boladyan, Erşak. *el-Ekrad fi Hukbeti'l-Hilafeti'l-Abbâsiyye fi'l-Karneyn 10-11 Miladi*. çev. el-Kesinder Keşişyan. 2. Bsk., Beyrut: Daru'l-Fa-

- rabi - Aras, 2013.
- Boladyan, Erşak. *el-Ekrad min'el-karni's-sabi' il'el-karni'l-aşir el-miladi vişka el-Mesadır el-Arabiyye*. çev. Heyet. 1. Bsk., Beyrut: Daru'l-Farabi - Aras, 2013.
- Bozan, Metin. "Şeyh Adî'siz Yezidilik: Yezidilerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 23-41.
- Bozan, Metin. "XVI. Asırda Yezidiler (Êzidiler)'in Dinî Statüsü Hakkındaki Tartışmalara Dair İki Belge: Mevlânâ Salih el-Kürdî'nin Bir Fetvası İle Mevlana Muhammed Berkal'î'nin Ta'liki". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/27, (2020), 224-253.
- Bozan, Metin. "Kürtler/Yezidilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/130-131 (gözden geçirilmiş 3. basım). Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2019. (Bu bölüm en son 05.10.2020 tarihinde güncellenmiştir.)
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. çev. Sabiha Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bruinessen, Martin Van. *Kürdistan Üzerine Yazılar*. çev. Nevzat Kıracı. 9. Bsk., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bruinessen, Martin Van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. çev. Hakan Yurdakul. 11. Bsk., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Burkay, Kemal. *Kürtler ve Kürdistan Neolitik Çağdan 1. Dünya Savaşı'na Coğrafya- Tarih-Edebiyat*. 5. Bsk., Diyarbakır: Deng Yayınları, 2011.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel: 20 (12 -27), Varak no (nüsha üzerinde bulunan): 42-86. (GE20 Yazma (müellif nüshası): 9/69).
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Muhtasar Ruhü'l-beyan tefsiri/ Tenvirü'l-ezhan min tefsiri Ruhü'l-beyan*. Özet/İhtisar: M. Ali Sabûnî, çev. A. Öz, A. R. Temel, C. Gökçe, H. Sevimli, H. Ünal, H. H. Tunçbilek, H. Kayapınar, İ. Karşlı, red. Y. Kanar, İstanbul: Damla Yayınevi, 1995. (Eser, Sabûnî tarafından özetlenen metnin çevirisidir.)
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-Beyan tefsiri: tam metin tercüme- Ruhü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. çev. Osman Şen. İstanbul: Fatih yayınevi, [t.y.].
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l beyan: -Kur'an meali ve tefsiri-*. red. H. K. Yılmaz, A. Sert, M. Eriş, A. Namlı, trc. A. Kahraman, S. Derin, C. Durmuş, İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İ. Akbaba. 3. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Çahız, Ebû Osman. *Kitâbu'l-Hayevân*. Havaşi: Muhammed Basil es-Suud, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2003/1424.
- Challar, Abdülrhman.- Abdülhadi Timurtaş. "Şahsiyyatu'l-Vehrâni fi Menâmâti'l-Kebîyre beyne'n-nakdi ve's-sihriyye (Eleştiri ve İroni Bakımından el-Vehrâni'nin el-Menâmâti'l-kebir Adlı Eserindeki Karakterler) التشخيصات الوهراني في منامه الكبير بين النقد والسخرية". *Nûsha* (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi), 21/53, (2021), 413-436.
- Celâlî, Murad. "Di Adata û Rusûmatnameya Mela Mehmûdê Bazîdî de: Eslê Kurdan û Zımanê Wan". *Nubihar: Kovara Çandî Hunerî Edebî*, 141, 25/21, (2017), 12-17.
- Cemilpaşa, Ekrem. *Muhtasar Kürdistan Tarihi*. 1. Bsk., İstanbul: Avesta Yayınları, 2018.
- Cengiz, Muammer. "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafiziziği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XVI/3 (2016), 127-159.
- Çağmar, M. Edip. "Tâcu'l-'Arûs'ta Kürtler". *e-Şarkiyat Dergisi* 9/2 (2017), 786-801.
- Çağrıncı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çapak, İbrahim. *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Bursalı İsmail Hakkı'da Ulûhiyyet*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Çelebi, İlyas. "Kur'an'ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1995-1997), 167-198.
- Çubukcu, Asri. "İyâz b. Ganm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demir, Ahmet. *İslâmiyet'in el-Cezire'ye Gelişi*. 3. Bsk., İstanbul: Nübihâr Yayınları, 2019.
- Demir, Mehmet. "Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân Adlı Tefsiri Çerçevesinde Cinler Meselesi". *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021), 10-48.
- Demirci, Kürşat. "Dahhâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Devvânî, Celâleddin. *Akaid-i Adudiyye Şerhi*. çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed. *Ahbâru't-Tivâl*. 1. bsk., Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1330.
- Dokgöz, Derviş. "Epistemolojik Açından Tasavvuf Fıkıh İlişkisi: Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde". *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 5/1 (2021), 26-49.
- Doskî, Enes Muhammed Şerif. *Etbau eş-Şeyh Adî b. Musafir el-Hakkari: mine'l-Adeviyye ile'l-Yezidiyye*. Dohûk: Matbaatu Havar, 2006.
- Doski, Tehsin. "İmam Şâfiî Mezhebi ve Kürtler". çev. Hadiyah Zertürk. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî*. 607-622. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

- Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Esedî, Hasan b. Yusuf b. Mutahhar. *Münteha el-Matlab fi Tahkiki'l-mezheb*. tahkik: Bahş Fıkhî Der Camia Peşuheş Hay-ı İslami, 1. bsk., Meşhed: Mecmeu Buhusi'l-İslamiyye, 1412.
- Firuzabadî, Mecduddin. *el-Kamusü'l-muhit*. haz. Enes Muhammed Şami- Zekerya Cabir Ahmet, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Hakikat Arayışı: el-Münkiz mine'd-dalâl*. çev. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gecit, Mehmet Salih. "İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Malazgirt Fethi Öncesi ve Sonrasında Türk-Kürt Münasebetleri". *Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi 5-7 Eylül (TÜRKKÜM)*. 1004-1021. Balıkesir 2018.
- Gültekin, Ayşe. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hadis Şerh Metodu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 710-727.
- Güneş, Hüseyin. "Emevîler Döneminde Kürtler". *Kürtler (Tarih) -I*, Edit. A. Demircan, M. Akbaş, 1. Bsk., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 99-118.
- Halil, Ahmet Mahmut. *Suretu'l-Kurdi fi Mesadiri't-Turası'l-İslamî*. 1. Bsk., bi'l-İştirak maa Müesseseti Sima li's-Sekafeti ve'l-Funun fi Debî, Erbil (İklimu Kurdistan el-Irak): Daru Aras li't-Tabaati ve'n-Neşr, 2012 (Ebu Ali el-Kurdî, Münteda Suver el-Özbek).
- Halil, Ahmet Mahmut. *Terihu'l-Kurd fi'l-Uhudi'l-İslamiyye*. 1. Bsk., Beyrut: Daru's-Sakî- Erbil: Daru Aras, 2013.
- Halil, Ahmet Mahmut. *Terihu Eslafı'l-Kurd*. 1. bsk., Erbil: Daru Mukıryanî, 2013.
- Halil, Ahmet Mahmut. *eş-Şahsiyyatu'l-Kurdiyye (dirase sosyolojiyye)*. 1. bsk., Erbil: Daru Mukıryanî, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi hediyesi, 2003.
- Hasaf, İsmail Muhammed. *Kurdistan ve'l-Meseletu'l-Kurdiyye*. 1. Bsk., Erbil: Matbaatu Hanî (Dohük), 2009.
- Hennerbichler, Ferdinand. "Kürtlerin Kökeni". çev. Mehmet Aslanoğulları. *Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Dergisi* 2/2-3 (2016), 87-119.
- Hillî el-Hezli, Yahya b. Said. *el-Cami li's-Şerai*. tahkik: Heyet, İşraf: Ca'fer es-Süphanî, Kum: Müessesetu Seyyidu's-Şuheda el-İlmiyye, 1405.
- Hillî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitabu's-Serair el-Havi li Tahriri'l-Fetavi*. 2. bsk., Kum: en-Neşru'l-İslami et-Tabia li Cemaati'l-Müderresin, 1410.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tacü't-Tevarih*. sdl. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- İşık, İbrahim S. *A'dan Z'ye Kürtler: Kişiler Kavramlar Kurumlar*. 6. Bsk., İstanbul: Nübihâr Yayınları, 2019.
- Izady, Mehrdad R. *Bir El Kitabı Kürtler*. çev. Cemal Atila. 4. Bsk., İstanbul: Doz Yayınları, 2021.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsir't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Babeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Saduk. *Kitabu Men La Yahduruhu'l-Fakih*. thk. Ali Ekber el-Ğîfarî, 2. bsk., Kum: Menşuratu Cemaati'il-Müderresin, 1404.
- İbn Fadlullah, Ebu'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed el-Ömerî. *Mesaliku'l-ebzar fi memaliki'l-emsar*. Kitabu'l-İnşai ve'l-Mukarebeti ve'l-Hutebai, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, 2004/1425.
- İbn-i Hacer. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahih'il-Buhârî*. tahkik: M. Fuad Abdülbakî, Muhyiddin Hatîb, 2. baskı, Dâru'r-Reyyan li't-Turas, Kahire, 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed. *Veşeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnai'z-zaman*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1977/1397.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri/ Tefsiru'l-kur'ani'l-azim*. çev. Bekir Karlığa. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbnu'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*. i'dâd: Ebu'l-A'la el-Affî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, [t.y.].
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, [t.y.].
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.
- İsfahânî, Ragıb. *Muhadaratu'l-Udeba ve muhaveretu's-şuara ve'l-bulega*. tahkik: Ömer et-Tabba. 1. bsk., Beyrut: Şirketu Dar'ıl-Erkam b. Ebi'l-Erkem lit-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 1999/1420.
- Kaplan, Yaşar. "Ézidi ve Müslüman Kürtlerin Ortak Geçmişi". *Kürd Araştırmaları Dergisi* Mart-Mayıs/ 3 (2020), 75-76.
- Kaplan, Yaşar. *Günümüz Yezidiliği*, İstanbul: Nübihar Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa. "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* XXV/4 (1989), 221-237.
- Kara, Mustafa. "Tasavvufi Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)". *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 195-203. Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.
- Karaalp, Cahit. "Hz. Âdem'in Yaratılışı, İnsanlığın Çoğalması ve Diğer Yaratılış Meselelerinin Kur'an Açısından Değerlendirilmesi". *Dergia-bant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2021), 27-63.

- Karadaş, Çağfer. “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadi Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 265-276.
- Karan, Cuma. *Diyâr-ı Bekr Bölgesinde Toplum ve Ekonomi (İslam Fethinden Hamdâniler'e Kadar/639-905)*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2019.
- Karan, Cuma. “Hz. Ömer Döneminde (13-23/634-644) Anadolu Fetihlerine Giden Yolda el-Cezire Futuhâtı”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, (Sivas, 2018), 1/501-514.
- Karan, Cuma. “Hz. Peygamber Dönemindeki Seriyelere Psikososyotarih (PST) Açısından Bir Bakış”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, (2021), 23-47.
- Karan, Cuma. “İslâm Tarihinde Beraber Yaşama Kültürü ve Yansımaları”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, (2021), 17-35.
- Karan, Cuma. *Diyâr-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-Ahkkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, 1. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-ri-sale, 2006/1427.
- Kızıl, Hayreddin. “Kürtler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/128 (gözden geçirilmiş 3. basım). Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kızıl, Hayreddin. “Kürtlerin İslâm Öncesi İnançları”. *Kürtler (Toplum Din) -II*, Edit. A. Demircan, C. Abuzer, M. Bozan, 1. Bsk., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 185-207.
- Korkmaz, Engin. *1914-1924 Yılları Arasında Hakkâri'deki Nasturi Olayları Sosyo-Politik bir Analiz*. Van: Peywend Yayınları, 2021.
- Koçaş, M. Sadi. *Tarihsel İnceleme Kürtlerin Kökeni ve Güneydoğu Anadolu Gerçeği Türk-Kürt İlişkilerinin Öyküsü*. İstanbul: Kastaş A.Ş. Yayınları, 1990.
- Köse, Saffet. “Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihî Hamid el-İmâdî'nin Teka'ku'uş'-Şenn fi nikâhî'l-cinn Adlı Eseri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 453-464.
- Kuhkişaf, Nahid – Husmend, İhsan. *İran: Ulusal Kimlik İnşası*. editör: Hamid Ahmedi. çev. Hakkı Uygur. 2. bsk., İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Kuleynî er-Razî, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Furu' mine'l-Kafl*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Daru'l-Kutub'il-İslamiyye, 1378.
- Lazarev, M.S.- Ş.X. Mihoyan-A.İ. Vasilyeva- M.A. Gasratyan- O.İ. Jigalina. *Kürdistan Tarihi*. çev. İbrahim Kale. editörler: M.S. Lazarev. Ş.X. Mihoyan. 5. Bsk., İstanbul: Avesta Yayınları, 2015.
- Makdisi, Hasan b. Ebi Bekr. *Ğâyetu'l-Merâm fi Şerhi Bahri'l-Kelâm*. tahkik: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail.- Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehate. 1. Bsk., Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'tütüTuras- el-Ceziryetu li'n-Neşri ve't-tevzi, 2012/1432.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî el-Basrî. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.
- Merdin, Saadettin. *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*. Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Mereî, Ferset. “Şiiler ve Beklenen Mehdi ile Kürtlerin Tehdidî”. *el-Bayan Dergisi Şubat/ 307*, Riyad, 2013/1434. <https://www.albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?ID=2498>
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'a, 1. bsk., Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005/1425.
- Mesudî. *Murûc ez-Zeheb/ Altın Bozkırlar*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.
- Minorsky, Vladimir. “Kürtler”. *İslam Ansiklopedisi*. 6/1089-1114. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Minorsky, V., Th. Bois, D.N. Mc Kenzie. *Kürtler ve Kürdistan*. 2. Bsk., çev. Kamuran Fıratlı. İstanbul: Doz Yayınları, 2004.
- Mîrzadeyî, Ako Mihemed. *Eski Kürt Tarihi*. çev. Mehmet Öncü. Van: Sitav Yayınları, 2020.
- Mütercim Âsım Efendi. *Burhân-ı Katt*. haz. Mürsel Öztürk- Derya Örs, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît). Haz. Mustafa Koç- Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Naim, Ahmet- Miras, Kamil. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. 5. bsk., Ankara: DİBY, 1983.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/102-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali. “Rûhu'l-Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Namlı, Ali. “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an Adlı Tefsîri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 365-385.
- Narozî, Emîn. *El-Kamil fi t-Tarîx Kurd di Tarîxa Ibn el-Esîr de* (İbn el-Esîr). İstanbul: Avesta Yayınları, 2018.
- Nesefî, Ebu'l-Muin. *Bahru'l-kelem*. tahkik: Muhammed es-Seyyid el-Bersiyecî, 1. Bsk., Amman: Daru'ı-Feth, 2014/1435.
- Nikitin, Basîlî (Basil/Bazil Nikitine). *el-Kurd: Dirase Sosyolojiyye ve Tarihiyye*. Çevirip notlandıran: Nuri Talabanî, 3. Bsk., Erbil: Daru Aras li-Tabaa ve'n-Neşr, 2003.
- Nikitin, Bazıl. *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*. çev. H. D.- A. S. İstanbul: Özgürlük Yolu Yayınları, I: 1976, II: 1978.
- Nuri Paşa, İhsan. *Kürtlerin Kökeni*. çev. M. Tayfun. İstanbul: Doz Yayınları, 1977.

- Othman, Abdulbari Aziz. “el-Kurd we'l-Mezhebu's-Şa'fî". *Kurdiyât* (Yayıncı: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) 3 (Van, 2021), 157-171.
- Öz, Mustafa. “İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/345-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. “Küleynî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/538-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özcoşar, İbrahim. “Kürtler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/118-121 (gözden geçirilmiş 3. basım). Ankara: TDV Yayınları, 2019. (Bu bölüm en son 21.09.2020 tarihinde güncellenmiştir.)
- Özdaş, Haşim. “Tefsir Kaynakları Işığında Hz. İbrâhîm'in Ateşe Atıldığı Yer”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı- II*, 1. Bsk. 474-491. İstanbul: Nida Yayıncılık: 2019.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Şeref Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/548-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-fikir, 1981/1401.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mehran Matbaası, 1314/1896.
- Salah, Muhammed. “Mevduat es-Serd fi Menâmât el-Vehrâni kiraaten Vasfiyyeten”. *Mecelletu İşkalat fi'l-luğat ve'l-Edeb*, el-Waşıriyyesi Üniversitesi Merkezi- Tissemsilt/ Cezair, 9/5, (2020), 469-487.
- Sarı, Necmi. “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 1-26.
- Selim, Saadly. “Teşekkullatı's-Serdi's-Sahır ve Mekasiduhu fi “el-Menâmî'l-Kebîr” li Rukneddin el-Vehrâni (İronik Anlatı Biçimleri ve Amaçları Açısından Rukneddin el-Vehrâni'nin “Büyük Rüyası”)”. *Cezayir Demokratik Halk Cumhuriyeti Yüksek Öğretim ve Bilimsel Araştırma Bakanlığı Mouloud Mammeri Üniversitesi Tizi-Ouzou Sanat ve Beşerî Bilimler Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi*, 2012.
- Seyda, Muhsin. “Lumhe an Terihi'l-Kurd fi Biladi's-Şam”. *el-Hivar* 14/57 (Suriye/Kamışlı, 2007), 27-36. (Suriye/ Kamışlı'da üç ayda bir yayınlanan Kürt diyalogu meseleleriyle ilgilenen ve Kürt-Arap diyalogunu canlandırmayı amaçlayan ücretsiz bir kültür dergisi) <http://www.yek-dem.com/IMAGES/Hiwar-57.pdf>
- Sofuoğlu, M. Cemal. “el-Kâfi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/148. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Silmî, İbrahim b. Atiyatu'llah. “Ulemau'l-Ekrad ve devruhumu'l-ilmî fi'l-Hicaz ebane'l-karnî's-sanî ve's-salis aşer lil-hicre- es-samin aşer el-miladî et-tasi' aşer el-miladî (Hicri İkinci ve On Üçüncü Asırlarda Kürt Alimleri ve Hicaz'daki Bilimsel Rollerini - Miladî on sekiz - miladî on dokuz”. *Mesaliku'd-dirasati's-şeriyeye ve'l-luğaviyye ve'l-insaniyye*, Suudi Arabistan: Daru'l-Manzume, 5/ayn, (2019), 87-130.
- Sular, Mehmet Emin. “Zerdüştilik ve Yazidilik Bağlamında Kürtlerin İnançlarının Kökeni Problemi”. *e-Şarkiyat Dergisi* XII/29 (2020), 1458-1475.
- Şiblî, Bedreddin. *Akamu'l-mercan fi ahkâmi'l-can*. haz. Ahmed Abdüsselam, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Tabatabaî, Seyyid Ali. *Riyadu'l-mesail fi beyâni'l-ahkâm bi'd-delail*. Kum: en-Neşru'l-İslami et-Tabia li Cemaati'l-Müderresin, 1992/1412.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'l-umem ve'l-mülûk Tarihu'l-Taberî*. haz. Ebu Suhayb el-Keremî. Amman: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, international IDEAS Home el-mutemer li't-tevzi, 2009.
- Tacuddin, Ahmed. *el-Ekrad Tarihu Şa'b ve Kadiyyetu Vatan*. 1. Bsk., Kahire: ed-Daru's-Sekafiyye li'n-Neşr, 2001/1421.
- Tekin, Özkan. *Allah'ın Varlığının Delilleri -Yeni İlm-i Kelâmda İsbât-ı Vâcib-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Topal, Ahmet. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerh-i Kelâm-ı Şeyh Sadî Adlı Risalesi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ÖS-III (2016), 193-215.
- Turan, Maşallah. “İlk İnsan ve İlk Peygamberin Yaratılış Serüveni”. 2. *Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresi Sosyal ve Beşerî Bilimler Tam Metin Kitabı* 542-561. Mardin 2019.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed. *en-Nihaye fi mücerredî'l-fikh ve'l-fetava*. 2. bsk., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1980/1400.
- Uludağ, Süleyman. “Adî B. Müsâfir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/381. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Üzüm, İlyas. “Kütüb-i Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/4-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Vali, Abbas. *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti Kuramsal Bir Yaklaşım*. çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.
- Vehrâni, Rukneddin Muhammed İbn Muhriz. *Menâmâtü'l-Vehrâni ve makâmâtuhu ve resâiluhu*. thk. İbrâhîm Şa'lan- Muhammed Nağş, Köln/Almanya: Menşuratu'l-Cemel, 1998. (Ayrıca: Tıpkı Basım: Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1968). Bkz. النص الكامل لمنام الوهراني <https://alantologia.com/page/19842/> (20.08.2022)
- Yağcıoğlu, Songül Aydın. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Dil ve Türkçe ile İlgili Görüşleri”. *Uluslararası Türk Kültürü ve Medeniyeti Kongresi 5-7 Eylül (TÜRKKÜM)*. 123-130. Balıkesir 2018.
- Yalçın, Enver. - İlhan Kaya. Gülşah Savaş Çakmakçı. “Osmanlı Dönemi Kürt Basın Tarihi”, (İstanbul: Uluslararası Kültürel Araştırmalar Merkezi (UKAM) Yayınları, 2015), 8-38.
- Yavuz, Yusuf Şevki, Karadaş, Çağfer. “İsmâil Hakkı Bursevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldız, Sakıb. “Atpazarî Osman Fazlı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/83-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yurtsever, Murat. "İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaşâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdussettar Ahmed Ferrac, Kuveyt: Vizaretu'l-İ'lam, 1971/1391.

Zeki Beg, Muhammet Emin. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi: Tarihin Eski Devirlerinden Günümüze*. çev. Vahdettin İnce vd. 13. Bsk., İstanbul: Nûbihâr Yayınları, 2021.

Zemahşerî. *el-Keşşâf/ Keşşâf Tefsiri*. çev. Ömer Çelik, Edit. Murat Sülün. 1. Bsk., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

EXTENDED ABSTRACT

We do not know how similar attitudes are in other countries, but what the dictionary of the Turkish Language Association (TDK) describes as “a community living in Asia Minor and a person from this community”. Turkish Diyanet Foundation Center for Islamic Studies Encyclopedia of Islam (DIA) did not see / did not cover the Kurds in 2002 when the letter K was printed, but later mentioned in the ANNEX-2 published in 2016, and frequently updated some parts of it. It is a second nation (After Arabs) that accepted Islam in 17/639, during the reign of Omer’s commander İyaz b Ğanm (d.20/641). After they accepted Islam, they surrendered to him wholeheartedly and sincerely, and continued their existence in harmony and cooperation with the other races that made up the Ummah, away from anger and hostility.

Kurds, like all other races, are an element of the human population. Yet, it is stated in some folkloric and also religious works with a predominant mythical aspect that they are the visible generation of the jinn. According to this legend, when Prophet Solomon went to the conquest of India, he took eighty concubines and placed them on an island. The demons that came out of the sea raped them, and forty of these concubines became pregnant and gave birth to forty sons. When their generations multiplied, they corrupted the earth and began to usurp and plunder. When they complained about this situation to Prophet Solomon, he said “pull them to the mountains”. This is why they are called Kurds. In other words, the name Kurd means those who were exiled to the mountains.

Even though this is the way the Kurds are, some people belonging to other tribes whom they embrace, share life with, and build the future together, declare them out of society and for this purpose, the power that seems to be political and heroic by exploiting various rumors or by exploiting such rumors. tried to reach their goals. These people, who have infiltrated the Shiite or Sunni sects and sects, are generally the people who led the circles in which they had a say in the guise of humility. Undoubtedly, it would not be right to judge any tribe, sect and sect, whether Shiite or Sunni, because of the problematic attitudes and thoughts of some of its members, and it is necessary to accept that there can be good or bad members from every tribe, sect and sect. However, it is necessary to see the issue from this perspective, as those who exhibit this licentious attitude have become prominent with their Shiism, Sunnism or Sufism before their tribe and tribalism. As a matter of fact, it is known that the issue is discussed over these proportions in various media.

According to al-Furu’ Mine’l-Kafi by al-Kuleyni (d.329/940); Murucu’z-Zeheb of al-Mes’udi (d.345/956); Sheikh Saduk’s (d.381/991) Kitabu Men La Yahduruhu’l-Fakih; Ragib al-Isfahani’s (d.502-1108) Muhadaratu’l-Udeba and Muhaveretu’s-Şuara ve’l-Buleĝa and Ruhul-Beyân fi Tefsiri’l Kur’an of İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) and some other claims in many sources, both Sunni and Shiite, the people who put forward the idea of the Prophet Abraham being burned in the fire were of Kurdish origin. Since they are descendants of the jinn that appear in the middle, girls cannot be taken from them either (for marriage).

This legend, which has been transferred from generation to generation for centuries as if it were, unfortunately, has not only been included in folkloric works, but has also been transferred in works of religious nature, and therefore it is a belief like the followers of Shiite Kuleynî, as well as Sunni and Sûfî Bursevî. It could also cause feelings of hatred that peaked in. So much so that, according to the sworn statement of this last person, Kurds are not Muslims and it is necessary not to befriend even the most righteous of them. Unfortunately, this belief and hatred did not stop here as well, and it became a strong folkloric theme within the framework of folklore as a form of culture and approach in some places where people of various races live next to the Kurds.

Based on the alleged claims and the actual situation arising from these claims, the subject firstly comes into the field of the science of kalam, as creation and then as affiliation. As human beings, the Kurds are also descendants of Adam. When we look at it within the framework of the basic parameters of both Sunnism and Shiism, it should be accepted as such in terms of them. Therefore, the acceptance of these heretical evaluations of the aforementioned individuals, who are in the office of representing these schools, about the Kurds is not only impossible in terms of the kalam system, but also not humanly acceptable. Of course,

there is no need to be against the schools in question, especially regarding the subject in question. Because these schools and their annexed sub-units are not identical with İslam itself, but are sects composed of human interpretations and evaluations developed by the periodic representatives of certain circles in the process. Sectarian views bind only their representatives. For this reason, Kurds, who have been subjected to stigma and exclusion through such folkloric salvos of mythological nature, do not need to swell up the feelings of anger that is often seen in other races living in the Islamic basin and make a literature of heroism. It would not be fair to turn it into criticism.

TÜRKİYE'DE SURİYELİ GÖÇÜ SONRASI GELİŞTİRİLEN POLİTİKALARIN KRİZ YÖNETİMİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

İbrahim Ethem TAŞ

KSÜ, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü,
i.ethem.tas@gmail.com, 0000-0003-0958-7306.

Sadegül DURGUN

KSÜ, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü,
sadegulozcankusu@gmail.com, 0000-0003-4652-7804.

Murat BAL

Yüksek Lisans Öğrencisi, KSÜ, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü,
balmurat01@gmail.com, 0000-0002-6570-9809.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 06/06/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 07/10/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1126905>

TÜRKİYE’DE SURİYELİ GÖÇÜ SONRASI GELİŞTİRİLEN POLİTİKALARIN KRİZ YÖNETİMİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ

Beklenmedik bir zamanda ortaya çıkan, etkisi uzun süren, örgütlerin işleyişini olumsuz yönde etkileyen durumlar kriz olarak ifade edilmektedir. Krizlerin olumsuz etkilerinin çeşitli yöntemlerle azaltılması ve ortaya çıkardığı dezavantajlı durumların avantajlı durumlara dönüştürülmeye çalışılması ise kriz yönetimi olarak adlandırılmaktadır. Kriz ve kriz yönetimi kavramları daha çok doğal afetler ve ekonomik olumsuzluklar için kullanılmış olsa da büyüklük ve etkisine göre göç olgusu ve bu olgunun beraberinde getirmiş olduğu olumsuzluklar da kriz olarak değerlendirilebilmektedir. Yönetimler aldıkları tedbirler ve geliştirdikleri kamu politikaları ile bu süreci kontrol altında tutmaya, krizi bertaraf etmeye ve/veya etkisini azaltmaya çalışmaktadırlar.

Türkiye geçmişten günümüze göç olgusu ile sürekli karşı karşıya olan bir ülke olarak çeşitli politikalar geliştirmiş ve göç süreçlerini yönetmeye çalışmıştır. 2011 yılında Suriye’de hükümeti protesto etmek için başlayan olayların iç savaşa dönüşmesi sonucu milyonlarca insan Suriye’nin sınır komşusu durumundaki Türkiye’ye göç etmiştir. Türkiye’ye bu göç dalgasıyla gelen insanların başta “misafir” oldukları, kısa zamanda geri dönecekleri düşüncesi, yaşanan göç karşısında etkili kararların geç alınmasına ve ortaya çeşitli sorunların çıkmasına neden olmuştur. Suriyeli göçü, Türkiye’yi güvenlik, barınma, eğitim, ekonomi, kentleşme gibi birçok alanda etkilemiştir. Bu çalışmada Suriyeli göçü ve bu göçün neden olduğu sorunlar karşısında Türkiye’nin almış olduğu kararlar, geliştirdiği politikalar kriz yönetimi bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Göç, Kriz, Kriz Yönetimi, Kamu Politikaları

EVALUATION OF POLICIES DEVELOPED AFTER THE SYRIAN MIGRATION TO TURKEY IN THE CONTEXT OF CRISIS MANAGEMENT

ABSTRACT

Situations are stated as crises on condition that occur at an unexpected time, have a long-lasting effect, and negatively affect the functioning of organizations. Accordingly, crisis management is to reduce the negative effects of crises with various methods and to try to turn disadvantaged situations into advantageous ones. Although the concepts of crisis and crisis management have been used mostly for natural disasters and economic downsides, the migration phenomenon and the negativities brought by this phenomenon can also be considered as a crisis according to its size and effect. With the measures they take and the public policies they develop, the administrations try to keep this process under control, to eliminate the negative consequences of the crisis and/or to reduce its impact.

As a country that is constantly confronted with the migration phenomenon from past to present, Turkey has developed various policies and tried to manage migration processes. As a result of the events that started to protest the government in Syria in 2011 and then turned into a civil war, millions of people migrated to Turkey, which is Syria’s border neighbor. The idea that the people who came to Turkey with this migration wave are primarily “guests” and that they will return in a short time have caused delays in taking effective decisions in the face of migration and has led to various problems. Consequently, Syrian migration has affected Turkey in many areas such as security, accommodation, education, economy and urbanization. In this study, against Syrian migration and the problems caused by this migration, the decisions made and the policies developed by Turkey will be evaluated in the context of crisis management.

Keywords: Türkiye, Migration, Crisis, Crisis Management, Public Policies

GİRİŞ

Krizler, bireyleri, toplumları, örgütleri ve devletleri olumsuz yönde etkileyen, çeşitli nedenleri olan ve çeşitli şekillerde ortaya çıkabilen olgulardır. Ekonomik bunalımlar, doğal afetler, siyasi istikrarsızlıklar, günümüz dünyasında göçler önemli kriz kaynakları olarak nitelendirilebilir. Kriz durumlarının yaşanmaması, ortaya çıkmış ise bir an önce normal yaşama dönülebilmesi, olumsuz sonuçların ortadan kaldırılması ya da asgari düzeye indirilmesi ve yeni krizlerin yaşanmaması adına gereken tedbirlerin alınması için etkili bir kriz yönetimi gerekmektedir. Kriz yönetimi krizin başlamasından önce uygulamaya konulan ve kriz ortadan kalkana kadar devam eden bir süreçtir.

Kriz durumu bazen bilindik alanların dışında görülebilir. Örneğin göç olgusu insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte günümüzde boyutları ve etkileriyle çeşitli kriz durumlarına yol açabilen niteliklere bürünebilmektedir. Bu nedenle büyük çaplı göçlerin de kriz yönetimi bağlamında ele alınması ve yönetilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmanın amacı Türkiye’de, göç olgusunun sebep olduğu sorunların çözümünü amaçlayan politikaları kriz yönetimi bağlamında değerlendirmektir. Bu konu Türkiye tarihindeki en büyük göç dalgası olan Suriyeli göçü özelinde ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak kriz ve kriz yönetimi kavramlarından, kriz yönetimi sürecinden ve kamuda kriz yönetiminden bahsedilmiştir. Ardından göç olgusu nedenleri ve türleri ile ele alınmış, Türkiye’de göç olgusuna yer verilmiş ve Suriyeli göçü sonrası ortaya konulan politikalar kriz yönetimi bağlamında değerlendirilerek çalışma tamamlanmıştır.

1.GENEL OLARAK KRİZ VE KRİZ YÖNETİMİ

Kriz bir ülkenin, toplumun veya örgütün yönetsel ve sosyo-ekonomik yapısının tamamında veya bir kısmında bozulmalara sebep olan doğal afetler, savaş, salgın gibi nedenlerden kaynaklanan durum ya da olaylardır (Aydın, 2018, 215). Kriz, düşük olasılıklı, örgütsel meşruiyeti, karlılığı ve yaşayabilirliği tehdit edebilen yüksek sonuçlu bir olay şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca kriz, yanlış bir şekilde ele alındığında organizasyon, endüstri veya paydaşlar üzerinde olumsuz bir etkisi olabilecek öngörülemeyen, büyük bir tehdit olarak da tanımlanabilmektedir (Alas - Gao, 2012, 2). Kriz, bir sosyal sistemin temel yapılarına veya temel değer ve normlarına yönelik ciddi bir tehdit olarak ele alınmaktadır. Özellikleri ve etkisi açısından bir krizin üç unsuru vardır: Hedeflere yönelik bir tehdit, çevreyi kontrol etme yeteneğinin azalması ve algılanan bir zaman baskısı. Kriz olayları, sonuçları karar vericiler tarafından yönlendirilen, stratejik seçimlere açık diğer yönetim problemlerinden ayrılmaktadır. Bazı kriz tanımları kamu sektörü krizleriyle bağlantılıdır. Örneğin krizler, önceden mevcut bulunan sosyo-politik düzeni meşrulaştıran tanıdık sembolik çerçevelerin dönemsel çöküşleridir; krizler, tür ve/veya kapsam yönünden olağanüstüdür ve bir toplumun direncini test etmekte ve liderlerinin ve kamu kurumlarının eksikliklerini ortaya çıkarmaktadır. Krizin tanımındaki kilit unsur, sadece bir sistemi bir bütün olarak etkilemekle kalmayıp aynı zamanda onun temel sosyal kimliği üzerinde tehdit edici bir etkiye sahip bir aksama olmasıdır. Çağdaş kriz literatürü, “insan yapımı” ve “doğal” afetler ile “kriz olayları” kavramlarını insan hatası ve politika-uygulama perspektiflerinden ele almaktadır. Bu kriz olaylarının özellikleri şu şekilde ifade edilebilir: Şiddetli bir tehdit veya mağdurun çevresinde olumsuz, yıkıcı ve genellikle yaşamı tehdit eden bir değişiklik, yüksek derecede belirsizlik, hızlı ancak kritik ve potansiyel olarak geri döndürülemez kararlara duyulan ihtiyaç (Paunhant - Mitroff, 1990, 121; Kouzmin, 2008:157-158; Alas ve Gao, 2012, 2). Tüm krizlerin ortak bir unsuru, tüketiciler, çalışanlar, yakındaki topluluklar ve doğal çevre gibi kurumsal paydaşlara zarar verebilmeleri ve dikkati kaçınılmaz bir şekilde sorumlulara ve sorumluluklara çekmesidir (Alpaslan vd., 2009:38).

Kriz yönetimi kavramına bakıldığında ise, beklenmedik zamanlarda ortaya çıkan ve alışık olunmayan durumların olağanüstü yönetim uygulamaları ile bertaraf edilmesi sürecini ifade ettiği görülmektedir (Aykaç, 2001, 126). Bir başka ifade ile kriz yönetimi, birdenbire ortaya çıkan, örgütlerin olağan işleyişini ve düzenini bozan, risk, bunalım, gerilim gibi faktörlerin ortaya çıktığı veya arttığı olağan dışı durumların düzeltilmesi için yöneticiler tarafından uygulanan bir yönetim modelidir (Tekin, 2015, 123). Aydın’a göre

ise kriz yönetimi, sadece kriz durumunun ortaya çıktığı zamanda değil, krizlerin ortaya çıkmasının önüne geçilmesinde ve ortaya çıktıysa kaldırıldıktan sonra tekrarlanmaması için uygulanan bir yönetim yaklaşımıdır (2018, 216).

Kriz yönetimi, olumsuzlukların üstesinden gelmeye hazırlıklı olmak, krizin etkisini etkin bir şekilde en aza indirmek ve kaos ortamında yönetim sürecini kolaylaştırmak anlamına gelmektedir. Kriz yönetimi, operasyonlar, pazarlama, medya ilişkileri, dağıtım ve yasal konular gibi işin tüm yönlerini içermektedir. Ayrıca kriz öncesi ve sonrası varlıkları ve faaliyetleri planlamayı, organize etmeyi, yönetmeyi ve kontrol etmeyi de içermektedir. Yani kriz yönetimi, bir krizle mücadele etmek ve bir krizin neden olduğu fiili hasarı azaltmak için kullanılan bir dizi faktörden oluşmaktadır (Alas - Gao, 2012, 3).

Krizler bir tür örgütsel fenomenlerdir. Kriz yönetimi yoluyla örgütler krizlerle yüzleşmekte ve bu krizleri çözmekte ya da çözmeye çalışmaktadırlar. Kriz yönetimi bağlamsal ve düşünsel bilgiyi beslemektedir (Kouzmin, 2008, 156).

1.1. KRİZİN NEDENLERİ VE ETKİLERİ

Krizler, insan müdahalesi olmaksızın doğal bir şekilde oluşabileceği gibi insanların doğrudan veya dolaylı etkileri sonucunda da ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda krizleri, doğal sebeplere bağlı olan krizler ve insan kaynaklı krizler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür (Şahin, 2008, 439).

Bu ana ayırım dışında bir de krizlerin ortaya çıkış nedenlerini örgütler özelinde örgüt içi nedenlere bağlı olan krizler ve örgüt dışı nedenlere bağlı olan krizler şeklinde daha spesifik bir ayrıma tabi tutmak da mümkündür. Örgüt içi krizler, iletişimsizlik, aşırı merkezileşme eğilimi ile beraber çalışanların yetki kullanımına inisiyatif tanınmaması, üst düzey yöneticilerin yönetme becerisine sahip olmaması, örgütün dış çevreye karşı duyarsız olması, örgütlerin büyük ve hantal bürokratik yapılar olması, yeniliklere ayak uyduramama gibi nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Genç, 2009, 9). Örgüt dışı nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan krizler ise örgütlerin dinamik bir çevre içerisinde olması nedeniyle karşılaştığı ekonomik, teknolojik, toplumsal, siyasi ve kültürel sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan krizlerdir (Demirtaş, 2000, 356-360).

Krizlerin etkilerine bakılacak olursa, krizler yönetimlerin ve örgütlerin işleyişlerini ciddi bir şekilde zorlaştırmaktadır. Krizler, zaman baskısı, stres gibi etkileri beraberinde getirmektedir. Bunların yanında krizler, yönetimde karar alınmasını merkezileştirmesi, hızlı karar verme baskısı, uyumsuzluk, beklemedik maliyetlerin ve kaygı ve güvensizlik gibi etkilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Titiz - Çarıkçı, 2001, 205). Bunlarla birlikte yaşanan krizler üretim, büyüme, kalkınma, ticaret hacmi ve istihdam gibi hususları etkileyebilmektedir. Ayrıca özellikle doğal afetler kaynaklı krizlerde doğanın tahrip olması, kentsel dokunun zarar görmesi, tarım alanlarının bozulması gibi etkiler ortaya çıkabilmektedir. Yaşanan krizler demografik yapıyı, nüfus dağılımını da etkileyebilmektedirler. Ayrıca bazı krizler yönetim yapısında ve sisteminde değişikliklere neden olabilmektedir.

1.2. KRİZ YÖNETİM SÜRECİ VE KAMUDA KRİZ YÖNETİMİ

Kriz yönetimi anlık bir durumu ifade etmeyip zamana yayılan bir durum ve uygulamalar bütünü için kullanılmaktadır. Kriz yönetim süreci, beklenmedik bir zamanda veya şekilde ortaya çıkan; ülkeleri, örgütleri ve diğer yapıları olumsuz yönde etkileyen, ekonomik durum ve olayların ortadan kaldırılması için kriz uyarı sinyallerinin alınması ile başlayan, koruma ve önleme mekanizmalarının oluşturulması ve krizin ortadan kaldırılması ve kriz sonrası değerlendirme için yapılan faaliyetleri içerisine alan süreç olarak tanımlanabilir (Seçilmiş - Sarı, 2010, 504-505).

Kriz yönetim süreci beş aşamadan oluşmaktadır (Bilgiç, 2017, 37; Oran - Demir, 2016, 201):

- Kriz sinyallerinin alınması,
- Kriz sinyallerinin alınmasından sonra gerekli hazırlıkların yapılması ve korunma tedbirlerinin alınması

- Krizin denetim altına alınması
- Kriz öncesi duruma geri dönüş
- Krizin tekrar yaşanmaması ve benzer krizlerin yaşanması halinde durumun en az hasar ile atlatılması için yaşanan krizden gerekli derslerin çıkarılması ve değerlendirmelerin yapılması

İfade edilen beş aşamalı süreç haricinde kriz yönetiminin dört aşamadan oluşan bir süreç olduğu da ifade edilmektedir. Bu aşamalar; önleme ve hafifletme, hazırlık ve planlama, tepki ve karar verme, iyileşme ve değişim (Kouzman, 2008, 158) şeklindedir.

Kriz yönetimi literatürü, kriz türleri, kriz yönetimi süreci ve ortaklık gibi konuları tartışmaktadır. Bu nedenle, kriz yönetiminin temel üçgeni, her krizi karakterize eden dört ana unsurdan oluşur. Bunlar; kriz türü, süreç, ortaklık ve toplumdur. Ana unsurlardan olan toplum, kriz yönetiminin gerçekleştiği örgütleri çevrelemekte ve kriz sırasında atılan her adım ve eylemi etkilemektedir. Krizin türü, gerekli müdahaleyi ve ilgili tarafları belirlemektedir. Süreç unsurunda seçilen strateji, kriz yönetimi sürecinde ve hatta tüm kriz yönetiminde liderlik ve iletişim tarzlarını belirlemektedir. Son olarak ortaklık unsuru kilit ortaklarla ve tüm ağla ilişkilerden oluşur. Farklı kriz türleri sırasında ve kriz yönetimi sürecinin farklı aşamalarında kimin yardımcı olabileceğini belirlemek önemlidir. Kaynaklar her zaman sınırlıdır; bu nedenle, birkaç kilit ortak seçilmelidir. Ancak ilgili tüm taraflar tanımlanmalı ve ağa dahil edilmelidir. İlişkiler, paylaşılan değerlere ve etik değerlere dayanmalıdır (Alas - Gao, 2012, 6-7).

İfade edildiği üzere kriz yönetimindeki temel unsurlardan biri toplumdur ve toplumun genelini ilgilendiren kamusal hizmetlerin ve faaliyetlerin eksiksiz ve düzgün bir şekilde sunulabilmesi ve yapılabilmesi adına teşkilatlanmış olan örgütlenme kamu yönetimi olarak adlandırılmaktadır (Aydın, 2018, 27; Eryılmaz, 2018, 10). Büyük ve karmaşık bir yapıda olan kamusal örgütlenmeler de diğer örgütlenmeler gibi kriz durumları ile karşı karşıya kalabilmektedir. Kamu yönetiminin büyük, karmaşık, hayatın her alanını etkileyen ve onlardan etkilenen bir yapısı olduğundan tarihsel süreç içerisinde çok büyük sosyal, kültürel, ekonomik ve yönetsel krizler ile karşı karşıya kaldığı bilinmektedir.

Kamu yönetimi bir kriz durumu ile karşılaştığında temel amaç olan kamusal hizmetlerin sunumu aksatabilmekte veya zorlaşabilmektedir. Kamuda kriz yönetimi, bir kriz durumunun ortaya çıkmasında veya kriz öncesinde, kamusal hizmetlerin yürütülmesinde yaşanabilecek aksamaların önüne geçilmesi, kurumların itibar kaybı ile halkın güven ve desteğinin kaybedilmesinin önlenmesi için yürütülen bilinçli, sistemli ve koordineli bir süreç olarak tanımlanabilmektedir (Akdağ - Arklan, 2013, 39). Kamu yönetimi kriz durumlarında kamusal hizmetlerin aksamaması için etkili bir kriz yönetimine ihtiyaç duymaktadır.

Kamu yönetiminde kriz durumlarında hızlı karar alımı krizi en kısa zamanda ve en az hasarla bertaraf edebilmek için, birimlere daha fazla yetki verilmesi, daha fazla kaynak kullanımı, inisiyatifin artırılıp formalitenin azaltılması, katı bürokratik yapının yumuşatılması, yetki devrinin artırılması gibi birtakım uygulamaların hayata geçirilmesi başka bir ifade ile esnek bir yönetim anlayışına geçilmesi gerekmektedir (Tekin, 2015, 129). Ancak kamu yönetiminin kriz yönetimi uygulamalarını yani kriz yönetim sürecini, tarihsel süreçte yaşanmış olan krizlerden anlaşıldığı üzere çok rahat bir şekilde işlettiğini söylemek pek mümkün değildir. Bunun başlıca sebepleri, kamu idareleri ve kamu personelinin örgütlenme yapısı, eylem ve işlemlerinin mevzuat ile sıkı sıkıya bağlı olması ve kamu personelinin yaptıkları tüm işlemlerin mevzuatta yazılı olmasını istemeleri şeklinde ifade edilebilir (Tortop vd., 2012, 234).

Krizler daha önce ifade edildiği gibi bir sosyal sistemin temel yapılarına veya temel değer ve normlarına yönelik ciddi bir tehdittir. Bunların çeşitli nedenleri vardır ve günümüzde yaşanan özellikle uluslararası ve zorunlu göçler de hacimleri ve etkileri dikkate alındığında kriz nedenlerinden biri olarak nitelendirilebilir. Çünkü devletleri, toplumları, örgütleri ve bireyleri çok çeşitli ve olumsuz şekillerde etkileyebilmektedirler.

2.GENEL OLARAK GÖÇ OLGUSU

Göç olgusu bir kavram olarak, kişilerin ve grupların ülkeler arasında olabileceği gibi ülke içerisinde de sürekli veya geçici şekilde kalmak amacıyla yaptıkları bir yer değiştirme ve/veya nüfus hareketi şeklinde

tanımlanabilir (Songur - Sırtkaya, 2018, 6). Göç olgusu bir başka ifadeyle, insan topluluklarının yaşadıkları yerlerde gelişen dini, siyasi, sosyal veya ekonomik sebeplerden dolayı hayatlarının tamamını veya bir bölümünü geçirmek için yer değiştirmesi süreci biçiminde de tanımlanabilir (Sayın vd., 2016, 2; Ünal – Gedik, 2022, 55). Göç, bir toplumun sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi vb. alanları ile yakın bir temas içerisindedir. Bununla birlikte göç olgusunun hem süreç hem de zaman, mekân, neden ve sonuç unsurları içermesi tanımlanmasını, çözümlenmesini karmaşık bir hale getirmiştir (İçduygu - Sirkeci, 1999, 249-250).

Bireyler ve insan toplulukları açısından göç olgusu basit bir yer değiştirme hareketi değildir. Göç, coğrafi olarak yer değiştirmenin yanında “birey ve toplumun anlam ve değer dünyasında değişim ve dönüşüm yaşanmasına neden olan” bir süreç olarak değerlendirilmektedir (Ekici - Tuncel, 2015, 10). Mekânsal değişikliği yapan grup beraberinde taşıdığı sosyolojik, psikolojik ve ekonomik anlayış ile göç alan bölgedeki insanları ve sosyo-ekonomik yapıyı etkileyebilmekte ve değişim sürecine sokabilmektedir (Aydın - Durgun, 2020, 134).

İnsanların yaşadıkları yerden başka bir yere göç etmesinin nedenleri tarihsel süreç içerisinde çok keskin olmasa da genel bir ayrıma tabi tutulabilir. İnsanlar sanayi devriminin ve onun getirmiş olduğu değişimlere kadar olan süreçte daha çok kendi iradeleri dışında gerçekleşen doğal nedenlere bağlı olarak göç etme eylemi içerisine girmiştir. Sanayi devrimi ile birlikte insanların göç etmesinde ekonomik kaygılar, siyasi ve sosyal olaylar etkili olmaya başlamıştır (Ekici - Tuncel 2015, 13).

Göç hareketlerinin ortaya çıkış nedenleri genel itibariyle dört ana kategoride toplanmıştır. Bunlar doğal, sosyal, ekonomik ve siyasi nedenlerdir. (Özdal, 2018, 31; Aydın - Durgun, 2018, 504). Göç hareketlerinin nedenleri bu dört ana kategoriden farklı bir şekilde ifade edildiğinde kişisel, siyasal, çevresel ve iklimsel nedenler ile terör ve güvenlik kaynaklı nedenler şeklinde daha özel alanlara indirgenerek de kategorize edilmektedir (Tayyare - Sayaner, 2017, 431-432; Taş - Durgun, 2021, 88).

Göçlerin nedenlerine daha ayrıntılı bir şekilde bakıldığında doğal nedenlere bağlı göçlerin ortaya çıkışında yaşanan bölgede sel, deprem, kuraklık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtlık faktörlerinin etkili olduğu görülmektedir. Doğal nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan göç hareketleri, o bölgenin tamamını etkisi altına aldığı için genellikle kitlesel bir şekilde gerçekleşir ve insanların göç ettikleri yerlerde yeni hayatlar kurmasından dolayı çoğunlukla kalıcı bir göç niteliği taşımaktadır (Özdal, 2018, 31).

İnsan ve/veya insan topluluklarının bir yerden bir yere göç etmelerinde ekonomik temelli nedenlerin en başta geldiği kabul edilmektedir. Özellikle “mekânda eşitsiz biçimde dağıtılmış ekonomik fırsatlardan yararlanma isteği” insanlarda buldukları bölgelerden başka bölgelere göç etme isteğini arttırmıştır (Koçak - Terzi, 2012, 165). Ekonomik nedenlerden dolayı yapılan göçlerde, insanların daha iyi ekonomik standartlar elde etmek ve buna bağlı olarak daha iyi bir hayat sürdürmek düşünceleri ön plana çıkmaktadır (Aksoy, 2012, 294). Dünyada görülen iç ve dış göçlerde ekonomik yönden fırsatların daha fazla olduğu alanlara doğru bir hareketliliğin varlığı görülmektedir.

Ekonomik nedenler dışında bir diğer önemli göç etme nedeni ise siyasi faktörlerdir. Siyasi nedenlere bağlı ortaya çıkan göç hareketleri, siyasal rejim farklılıkları, savaş veya iç savaş, terör olayları veya siyasal baskılar gibi alt nedenlere dayanmaktadır (Aksoy, 2012, 294). Bunlar dışında Tamer’e göre ülke içerisine yaşanan ihtilaller, siyasal iktidarları elinde bulunduranların diktatör bir yönetim sergilemesi ve özellikle geçmişte yaşanan sürgünler de siyasi nedenlere bağlı göçlerdir (2020, 2812). Siyasi nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan göçler, beraberinde “bilinçli ve keskin bir siyasallaşma duygusuna, radikal siyasi eğilimlere, güçlü bir diasporanın oluşumuna ve toplumsal entegrasyon konusunda dirençli bir grup psikolojisine sahip olmaya zemin hazırlamaktadır.” (Ekici - Tuncel, 2015, 14).

Göç hareketlerinin ortaya çıkmasında etkili olan bir diğer faktör ise sosyal/kültürel nedenlerdir. Sosyal ve kültürel nedenler nüfus, din, eğitim, alt yapı hizmetlerine erişim, kültürel aktivitelere erişim, hemşerilik ve akraba bağları gibi geniş bir katalog altında değerlendirilebilir (Oral - Çetinkaya, 2017, 3). İnsanların sosyal ve kültürel nedenlere bağlı olarak yaptıkları göçler bazı durumlarda gönüllü bir göç hareketi iken bazı durumlarda ise zorunlu bir göç hareketidir. Sosyal ve kültürel nedenlere bağlı olarak yapılan ve özellikle ülke içerisinde görülen köylerden/kırsal alanlardan kentsel alanlara yapılan göçlere “belirli bir toplum-

sal aşağılık duygusunu ortadan kaldıran bir “yükseliş” gözüyle bakılır” (Keleş, 2017, 46).

Göçün nedenleri çeşitli olduğu gibi türleri de çeşitlidir. Göç hareketlerini türlerine göre iki temel gruba ayırmak mümkündür. Bu doğrultuda göçler, temel göç türleri ve özel göç türleri şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulmuştur. Temel göç türleri mesafe, irade ve zaman kriterlerini baz alarak literatürde ortaya konulmuş olan göç türleridir. Bu bağlamda öncelikle göç hareketinin ortaya çıkmasına neden olan iradeye göre göçler gönüllü veya zorunlu göçler şeklinde ayrılırken, kat edilen mesafeye göre göç hareketlerini iç göç veya dış göç şeklinde ayırmak mümkündür. Son olarak zaman kriterine göre ise yaşanan göç hareketinin sürekli veya geçici olduğu ortaya konulabilir (Özdal, 2018, 33-35; Arslan – Taş, 2022, 5).

Kişilerin serbest bir dürtüyle buldukları yerden başka bir yere gitmeleri gönüllü göç türü olarak adlandırılır. Bu göç türünde kişilerin kendi hür iradeleri ön planda olmaktadır (Yaman, 2019, 21). Zorunlu göç ise kişilerin veya grupların bazı nedenlerden dolayı yaşadıkları yeri terk etmek zorunda kalmalarını ifade eden göç türüdür. Zorunlu göç, yaşanan yerde ortaya çıkan siyasi, doğal, sosyal veya kültürel nedenlere bağlı olarak bireylerin kişisel veya ekonomik hayatlarına karşı bir tehdit durumunun ortaya çıkmasıyla görülmektedir (Karakaya, 2020, 98-99; Taş - Durgun, 2020, 478; Güler – Demircan, 2022, 3). Zorunlu göçler, ülke sınırları içerisinde bir iç göç hareketi olabileceği gibi sıklıkla ulus devletin sınırlarının dışına çıkarak gerçekleşen bir dış göç hareketi olarak da gerçekleşebilmektedir. Bu bağlamda kişiler zorunlu olarak gerçekleştirdikleri dış göçler ile kendi vatanlarını kendi istek ve hür iradeleri dışında terk etmek zorunda kalırlar (Derin - İlkın: 2017, 1232).

Geçmişten günümüze kadar her dönem görülen en yaygın göç türü iç göçlerdir. Keleş (1998, 63)’e göre iç göç “bir ülke içinde bölge, kent, kasaba ve köy gibi yerlerin birinden ötekine yerleşmek amacıyla yapılan devinim”dir. Göç Terimleri Sözlüğünde uluslararası göç olarak kavramsallaştırılan dış göç ise, kişilerin kendi mensubu oldukları veya ikamet ettikleri ülkeden ayrılıp uluslararası bir sınırı geçerek yaptığı, süresi bakımından geçici veya kalıcı olabilen göç türüdür (IOM, 23 Mart 2022).

Zaman bakımında göç türleri ise sürekli göçler ve geçici göçler şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Göçlerde zaman unsuru ilk olarak 1932 Cenevre Kongresinde ortaya konulmuştur. Bu bağlamda süresi bir yıl ve daha üzeri olan göçler sürekli göçler, süresi bir yıldan daha az olan göçler ise geçici göçler olarak tanımlanmıştır. Ancak dış göçler için ortaya konulan bu zaman unsuru tarihsel süreçte yaşananlardan dolayı bir bakıma etkisini yitirmiştir (Özdal, 2018, 35-36).

Dış göç türü ile bağlantılı olarak ortaya çıkan göç türleri ise yasal/düzenli göçler yasadışı/düzensiz göçlerdir. Bu doğrultuda düzenli göç türünde kişiler, kendi ülkelerinden çıkıp gidecekleri ülkeye seyahatlerini, transit geçişlerini ve ülkeye girişlerini ilgilendiren tüm yasal düzenlemelere uyarak göç hareketini gerçekleştirirler (Oral - Çetinkaya, 2017, 2). Yasadışı göç veya diğer bir ifade ile düzensiz göç türünde ise, kişiler göç ettikleri ülkenin göçe ilişkin yasal düzenlemelerine aykırı davranarak veya sınır ihlalleri yoluyla göç ederler. Ayrıca göç eden kişilerin, yasal bir şekilde giriş yapmış olsalar dahi o ülkenin getirmiş olduğu yasal izinleri almadan ikamet etmeye ya da çalışmaya kalkışmaları da düzensiz göç olarak kabul edilir (Tamer, 2020, 2815; Yılmaz, 2014, 1689).

3.TÜRKİYE’DE GÖÇ OLGUSU

Anadolu coğrafyası tarihsel süreç içerisinde göç hareketlerinin yoğun bir şekilde yaşandığı bir bölge olmuştur. Bunda bu coğrafyanın sahip olduğu iklim, önemli ticaret yolları üzerinde olması gibi faktörler etkili olmuştur. Bu coğrafya tarihte pek çok medeniyete ev sahipliği yapmasının yanında farklı coğrafyalarda yerinden edilmiş pek çok topluluk için de sığınacak güvenli bir alan olmuştur (Yaman, 2019, 113). Anadolu coğrafyası özelinde göç olgusu, Cumhuriyet öncesi Osmanlı Devleti dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti Dönemi şeklinde bir ayrıma tabi tutulabilir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti, izlediği dil, din, ırk ayrımı gözetmeden sergilenen genel hoşgörü politikası ile Yahudiler, Macarlar, Polonyalılar başta olmak üzere baskı ve zulümden kaçan pek çok kişiye sığınacak bir yer olmuştur (Aygül - Eke, 2018, 14).

Cumhuriyetin ilanından sonra Türkiye’de göç olgusu ise Osmanlı döneminden farklı ve tutarlı olmuştur.

Cumhuriyet sonrası dönemde göç alma politikası noktasında Osmanlıda izlenen ümmet anlayışından farklı olarak dini de bir unsur olarak gören kültür ortaklığına dayanan millet anlayışına geçilmiştir. Dolayısıyla din unsuru Osmanlıda göç almada asli bir kriter halinde iken Cumhuriyet ile kriterlerden sadece birisi haline dönüşmüştür (Ağanoğlu, 2017, 291). Cumhuriyetin ilanından sonra günümüze kadar Türkiye’nin karşı karşıya kaldığı önemli göç dalgaları ise aşağıdaki şekilde sıralanabilir (GOC, 24 Mart 2022):

1922-1938 arasında Yunanistan’dan 384 bin kişinin gelmesi

1923-1945 arasından Balkanlar’dan 800 bin kişinin gelmesi

1933-1945 arasında Almanya’dan 800 kişinin gelmesi

1988’de Irak’ta yaşanan zulümden kaçan 51.542 kişinin gelmesi

1989 yılında Bulgaristan’dan gelen 345 bin kişi

1991’de 1.Körfez savaşında Iraktan kaçıp sığınmak isteyen 467.489 kişinin gelişi

1999 yılında Kosova’da yaşanan olaylardan dolayı gelen 17.746 kişinin gelişi

2001 yılında Makedonya’dan gelen 10.500 kişinin gelmesi

2011 yılında başlayan Suriye iç savaşı sonrası gelmeye başlayan ve gelmeye devam eden yaklaşık 3,8 milyon kişinin gelişi

Tarihsel süreçte Türkiye Cumhuriyeti göç alan ve göç veren ülke konumlarında olduğu gibi transit geçiş yapılan bir ülke de olmuştur. Belirli dönemlerde bölgesel ve uluslararası sorunlardan kaynaklı olarak binlerce kişi ülkeye giriş yapmıştır. Ancak yaşanan göçlerin hiç birisi 2011 yılında başlayan Suriyeli göçü kadar büyük ve etkili olmamıştır. Suriye’de yaşanan olaylar neticesinde başlangıçta küçük ardından ise daha büyük gruplar halinde Suriyeli ülkeye göç etmiştir. Yaşanan göç hacmi ve etkileri bakımından ele alındığında ülke için bir kriz durumu ve farklı bir yaklaşımı gerektiren bir olgu olarak nitelendirilebilir. Yaşanan bu göç olgusunun başlangıcından itibaren çeşitli alanlarda farklı politikalar geliştirilmiştir.

4. SURIYELİ GÖÇÜ SONRASI GELİŞTİRİLEN POLİTİKALAR VE BU POLİTİKALARIN KRİZ YÖNETİMİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Tunus’ta 17 Aralık 2010 tarihinde Muhammed Bouazizi isimli bir gencin kendisini valilik önünde ateşe vermesiyle başta Tunus olmak üzere yıllardır otoriter rejimlerin hüküm sürdüğü Arap dünyasında büyük bir değişime neden olacak halk hareketlerinin ilk fitili ateşlenmiş oldu. Tunus’ta başlayan kısa sürede Orta Doğu ve Kuzey Afrika’yı etkisi altına alan protestolar “Arap Baharı” olarak adlandırılmıştır. Arap baharı protesto mitinglerinde halkın talepleri sadece iş ve işçi haklarıyla sınırlı kalmamış, genişleyerek içerisine fikir hürriyeti, basın hürriyeti, bilgiye ulaşma ve medya hakkı, yolsuzluk ile mücadele edilmesi, mevcut rejimlerin başındaki kişilerin istifa etmesi, sosyal adaletin sağlanması da eklenmiştir. Bir bakıma Arap baharı dalgasıyla Orta Doğu ve Kuzey Afrika halkları, otoriter rejimlerin hüküm sürdüğü ülkelerinde yıllardan beri süregelen ekonomik istikrarsızlık, işsizlik, enflasyon ve siyasal baskılara karşı seslerini çıkararak demokratik yönetim talebinde bulunmuşlardır (Hatipoğlu, 2014, 49; Aras - Günar, 2014, 86-87; Kışlakçı, 2013, 138; Önder, 2019, 118-119; Aydın - Özcan, 2016, 268).

Ortadoğu’da başlayan Arap Baharı dalgası, 2011 yılında Suriye’ye sıçramış, rejim karşıtı gösteriler Beşar Esad rejiminin direnişi ile karşı karşıya kalarak iç savaşa dönüşmüştür. Bu iç savaş neticesinde milyonlarca kişi yerinden edilmiş, ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkelerini terk etmek zorunda kalan insanlar ilk olarak sınır komşuları olan ülkelere göç etmiştir. Suriye’den kaçmak zorunda kalan insanların oluşturduğu kitlesel göç hareketinden en fazla etkilenen ülkelerden birisi hiç şüphesiz Türkiye olmuştur. Türkiye bu göç krizi karşısında açık kapı politikası izleyerek ülkelerindeki iç savaştan kaçan insanları kabul etmiş ve temel ihtiyaçlarını karşılamıştır (Çelik - Fırat, 2020, 33).

4.1. HUKUKİ STATÜYE İLİŞKİN DÜZENLEMELER

Türkiye tarihsel süreçte belli dönemlerde göç dalgaları ile karşı karşıya kalmış olmasına rağmen Suriye’den gelen göç dalgası beklenmedik bir durum ortaya çıkarmıştır. Bunun temel nedeni göç dalgasının yaşandığı ilk günden başlayarak gelen kişi sayısının fazla olması ve bu kişilere yönelik açık kapı politikası uygulanmasıdır. Bu açık kapı politikası ile gelen ve sayıları milyonları bulan Suriyeli sığınmacılar başta yasalarda herhangi bir karşılığı olmayan “misafir” kavramıyla tanımlanmış daha sonraları yapılan yasal düzenlemeler ile “geçici koruma” statüsü oluşturulmuş ve Suriyeliler bu statü altında tanımlanmışlardır (Lortoğlu, 2017, 71).

Başta “misafir” olarak görülen bu kişilerin Suriye iç savaşının devam etmesiyle birlikte ortaya çıkan belirsizliklerden dolayı kalıcı olacakları anlaşılmıştır. Bununla birlikte Suriye’den gelenlerin “misafir” olduklarına yönelik düşüncenin ortaya çıkardığı iyimser ortamın uzun vadede sürdürülmesi pek de mümkün olmamıştır (Yıldız - Özservet, 2016, 123). Türkiye’nin tarihsel süreçteki göç deneyimlerinden farklı olan Suriyeli göçü, her ne kadar ortaya çıktığı ilk zamanlarda olmasa da yönetimi, sürecin iyi bir şekilde ele alınması için bu kişilerin hukuki statülerinin ve haklarının neler olduğunu ortaya koyan yasal düzenlemeler yapmaya itmiştir. Suriye’de yaşanan olayların iç savaşa dönmesiyle birlikte esasında durumun kriz yönetimi bağlamında ele alınması gerekmektedir. Burada kriz sinyalleri söz konusudur. Sınır komşusu olan Suriye’de bir iç savaş vardır ve bu iç savaş nedeniyle insanların yerlerinden edilme ihtimalleri bulunmaktadır. Bu kişilerin zorunlu göçlerindeki ilk duraklardan birinin de Türkiye olabileceği bir gerçektir. Bu sinyallerin doğru bir şekilde okunması ve ona yönelik tedbirler alınması gerekmektedir.

Genel itibarıyla yapılan yasal düzenlemelere bakıldığında ilk olarak, Suriyeli grupların ilk gelişinden 11 ay sonra, ortaya çıkan kriz ile mücadele etmek için İçişleri Bakanlığı 30 Mart 2012 tarihinde “Türkiye’ye Toplu Sığınma Amacıyla Gelen Suriye Arap Cumhuriyeti Vatandaşlarının ve Suriye Arap Cumhuriyetinde İkamet Eden Vatansız Kişilerin Kabulüne ve Barındırılmasına İlişkin Yönerge”yi yayınlamıştır. Bu yönerge ile karşı karşıya kalınan kitlesel göçün yönetilme esasları ortaya konulmuştur (Tunca - Karadağ, 2018, 52). Ardından Avrupa Birliğine uyum sürecinin de katkısıyla daha önce göçle ilgili konuları düzenleyen yasal düzenlemelerin eksikliklerini de tamamlamaya yönelik tek bir göç mevzuatı oluşturulmaya başlanmış ve bu doğrultuda 11 Nisan 2013 tarihinde 6458 sayılı “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu” (YUKK) çıkarılmıştır (Yıldız, 2018, 251). YUKK ile “Göç İdaresi Genel Müdürlüğü” kurulmuş, teşkilat yapılanması ve görev alanları belirlenmiştir. 29 Ekim 2021 tarihli ve 31643 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan 85 numaralı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile Genel Müdürlüğün statüsü Başkanlık olarak değiştirilmiştir (GOC, 28 Mart 2022). Ayrıca 6458 sayılı YUKK ile 5683 sayılı Yabancıların Türkiye’de İkamet ve Seyahatleri Hakkında Kanun ile 5682 sayılı Pasaport Kanununun bazı hükümleri yürürlükten kaldırılmış, yabancıların vize alma zorunlulukları, ikamet izinleri, vatansızların ve mültecilerin hukuki durumları tek bir kanunda toplanmıştır (Arap - Çerçi, 2014, 121-122). YUKK’un ardından yapılan düzenlemeler ise 2014 yılında çıkarılan ‘Geçici Koruma Yönetmeliği’ ve 2016 yılında çıkarılan ‘Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmelik’ şeklinde olmuştur. Yapılan yasal düzenlemelerden ilki neredeyse ülkeye girişlerin başlamasından bir yıl sonra söz konusu olmuştur. Bu sürede ülkeye giren kişilerin sayısı 14.000’i aşmış durumdadır. İlk yasal düzenlemeden bir yıl sonra çıkarılan YUKK ile göçe ilişkin esas düzenleme yapılmış ve göç konusunda yetkili olan Göç Başkanlığı kurulmuştur. Ancak aradan geçen sürede ülkedeki sığınmacı sayısı 250.000 civarındadır. Sürekli göç olgusuyla karşı karşıya kalan bir ülke olarak Türkiye’nin göç olgusuna ilişkin çıkarmış olduğu yasal düzenleme ve göç konusunda yetkili olan Göç Başkanlığı’nın kuruluşu çok önemli gelişmeler olmakla birlikte daha erken yapılması gereken uygulamalar olarak nitelendirilebilir. Çünkü ilk gelişlerin üzerinden iki yıl geçmiştir. Yasal düzenlemelere ilişkin olarak kriz yönetim sürecine bakıldığında ilk aşama olan önleme ve hafifletme ve ikinci aşama olan hazırlık ve planlama için yavaş hareket edildiği ifade edilebilir.

4.2. EKONOMİYE İLİŞKİN DÜZENLEMELER

Kitlesel göç hareketleri, göç edilen ülkenin ekonomik yapısını derinden etkilemektedir. Göç eden kitle-

ler ülkelerin, özellikle yerel halkın çalışma olanaklarına yaptıkları etkiler ekseninde değerlendirilirler. Bu bağlamda göç eden kişiler, istihdam olanaklarını daralttığı, düşük ücretle çalışmaya razı olmaları nedeniyle ücret seviyelerinin düşmesine neden olmaları, nitelikli iş gücüne talebi düşürmeleri gibi nedenlerden ötürü ekonomik problemlerin sorumlusu olarak kabul edilirler (Karakaya, 2020, 123). Bu olumsuz etkilerin yanında Suriyeli sığınmacılar özelinde göçün ülke ekonomisine bazı olumlu etkileri olduğu da kabul edilmektedir. Bu bağlamda Suriyeli göç krizinin yaşandığı ilk zamanlarda göç edilen illerdeki nüfus artışına bağlı olarak yaşanan ekonomik canlanma, sığınmacıların yanlarında getirmiş oldukları sıcak paranın piyasaya dahil olması ve bunların yanında devletin Suriyelilere yönelik vereceği hizmetler için yerel tedarikçilerden yaptığı satın almalar olumlu etkiler olarak değerlendirilir. Bu etkilere ilaveten Suriyeli sığınmacıların yerel halk tarafından rağbet edilmeyen mevsimlik sektörlerdeki vasıflı veya vasıfsız eleman eksikliğini gidermeleri ve buna bağlı olarak bu sektörlerin tam kapasite ile çalışmaları olumlu etkiler arasında sayılır (Aksoy - İvrendi, 2022, 197-198).

Türkiye, Suriyeli sığınmacıların iş gücüne katılımlarını denetleyip kontrol altına alabilmek adına bir takım politikalar geliştirmiştir. Bunlardan en önemlisi 11 Ocak 2016 tarihli Geçici Koruma Sağlanan Yabancıların Çalışma İzinlerine Dair Yönetmeliktir. Esas itibarıyla Türkiye’de bulunan yabancıların çalışma ve istihdam koşullarına ilişkin esaslar 6735 Sayılı Uluslararası İşgücü Kanununda düzenlenmektedir. Bu kanunun temel kuralları geçici koruma altındaki kişiler için de geçerlidir. Bu genel esaslarla birlikte geçici koruma altındaki kişiler için ayrı bir uygulamaya da gidilmiş, buna bağlı olarak bu kişilerin çalışma izni almaları kolaylaştırılmıştır (Şahin Emir, 2021, 29). Çıkarılan yönetmelik ile özellikle geçici koruma altında bulunan Suriyelilerin ülke ekonomisine, çalışma hayatına ilişkin olumsuz etkilerinin bertaraf edilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca yönetmelik, istihdam ve ücret politikaları yönünden önemli düzenlemelere de yer vermiştir. Buna göre çalışma iznine başvuru alan iş yerlerinde çalışan geçici koruma altında bulunan kişi sayısı işyerinde çalışan Türk çalışan sayısının %10’unun üzerinde olmayacaktır. Bu hüküm ancak o iş yerinde aynı işi yapacak Türk vatandaşı bulunmadığı takdirde uygulanmayabilecektir. Ücret politikası noktasında ise yapılan düzenleme ile geçici koruma altında bulunan çalışanlara asgari ücretin altında ücret verilemeyeceği hüküm altına alınmıştır (Korkmaz, 2017, 61; Durgun - Aydın, 2017, 425). 2016 yılında çıkarılan işgücüne ilişkin düzenleme sığınmacılar ve yerel halk için önemli bir gelişmedir ancak bu süreç içerisinde yasa dışı çalışmalar söz konusu olduğu gibi, sığınmacıların özellikle düşük ücretle çalışmaları Türk vatandaşlarının sığınmacılara karşı olumsuz bir tavır almalarına neden olmuştur. Yönetmeliğin uygulanıp uygulanmadığı noktasındaki denetim eksikliği de yine önemli bir sorun olabilecektir. Ekonomik açıdan bakıldığında kriz yönetimindeki hazırlık ve planlamada proaktif harekette ağır kalındığı söylenebilir. Bununla birlikte tepki ve karar verme hususunda da hazırlık ve planlamadaki eksikliklerden dolayı tam bir başarının sağlanamadığı ifade edilebilir. Çünkü bu süre içerisinde Suriyeliler geçimlerini bir şekilde sağlamak zorunda kalmışlar, düşük ücretle ve kaçak yollarla çalışan bu kişiler yerel halk tarafından olumsuz bir tavırla karşılanmış, bu durum aynı zamanda Suriyelilere bakış açısına olumsuz yansımaya başlamıştır (Aydın – Durgun, 2018, 515).

4.3. SAĞLIK KONUSUNA İLİŞKİN DÜZENLEMELER

Suriyeli göç krizinin ilk çıktığı günden itibaren en önemli problemlerden birisi sağlık hizmetleri olmuştur. Sağlık sorunları krizin ilk ortaya çıktığı zamanlarda, savaşta yaralanma, hastalanma, göç sürecinin uzun sürmesiyle birlikte ortaya çıkan açlık, susuzluk, yorgunluk gibi nedenlerden kaynaklanmıştır (Duman, 2019, 112). Türkiye Suriyeli göçü esnasında uyguladığı açık kapı politikasında sınır kapılarında sağlık kontrollerini en başta yapmaya çalışmıştır. Ancak bu girişteki sağlık kontrolünün tek başına yeterli olması ve göçün uzun sürmesi Suriyeli sığınmacılara yönelik sağlık politikalarının genişletilmesini zorunlu kılmıştır. Türkiye’deki Suriyelilere yönelik olarak verilen sağlık hizmetleri, 112 acil sağlık hizmetleri, temel ve koruyucu sağlık hizmetleri ve üçüncü-dördüncü basamak sağlık hizmetleri şeklinde üç ana başlıkta sunulmaktadır (Önder, 2019, 135).

Türkiye’de Suriyeli sığınmacılara yönelik sağlık politikalarına bakıldığı zaman, Suriyelilerin sağlık sistemine erişimlerinde büyük bir problem görülmemektedir (Duruel - Kara, 2016, 148). Türkiye’de Su-

riyelilere yönelik sağlık politikaları kademeli olarak genişletilmiştir. Başlarda sadece geçici barınma merkezlerinde yaşayan sığınmacılara ücretsiz sağlık hizmetleri tanınmıştır. Ancak krizin uzun sürmesi, geçici barınma merkezlerinde yer kalmaması gibi nedenlerden dolayı sığınmacıların barınma merkezleri dışında da yaygın bir şekilde yerleşmeye başlaması onlara yönelik olarak da ücretsiz sağlık hizmetlerinin sunulması doğrultusunda politika geliştirilmesini gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda geçici barınma merkezleri dışında bulunan Suriyelilerin ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanabilmeleri için bölge illerinde olma zorunluluğu getirilmiş ancak bu zorunluluk da daha sonra kaldırılmış, nerede ikamet ettiğine bakılmaksızın tüm geçici koruma altında bulunan Suriyelilere bu hak tanınmıştır (Çiçek, 2020, 260).

Türkiye’nin Suriyelilere yönelik olarak geliştirmiş olduğu sağlık politikalarına rağmen Suriyeliler sağlık haklarını tam olarak bilmemektedir. Bu bilinçsizlikle hareket ederek bu kişilerin Türk toplum sağlığını da tehlikeye atabileceği düşünülmektedir. Suriyeli göçü ile uzun yıllardır Türkiye’de görülmeyen çocuk felci, şark çıbanı vb. hastalıklar tekrar görülmeye başlamıştır (Esen, 2019, 179; Çiçek, 2020, 260). Bu da yeni bir krizin öncü sinyalleri olabilecek bir potansiyele sahip olabilecektir. Bununla birlikte Suriye’den göç eden bazı kişilerin kayıt yaptırmaması, geçici kimlik almamaları, sağlık hizmetlerinden yararlanırken karşılaştıkları dil engeli veya toplum sağlığını korumak noktasında yapılan aşılama/bağışıklama faaliyetlerine direnç göstermelerinden dolayı hastalık teşhisleri yapılamamakta ve tedavi edilmemesi nedeniyle hastalığın kötüleşerek toplum sağlığını riske atabilmesi durumları yaşanmaktadır. Ayrıca Suriyelilerin yaşadığı yerlerdeki hijyenik olmayan ortam, kalabalık aile yapısı hastalıkları yayabilmekte ve bazı hastalıkların tekrar ortaya çıkmasına neden olabilmektedir (Taşkın - Özkoçak, 2021, 1398). Yapılan saha çalışmalarında, Suriyelilerin haklar noktasında vatandaşlara en yakın oldukları alan sağlık hizmetleridir. Ancak daha önce ifade edildiği gibi Suriyeliler bu haklarına tam olarak vakıf değillerdir. Yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlara göre bu durum Türk vatandaşları arasında hoşnutsuzluğa neden olsa da sağlık hizmetlerine erişim Suriyelilerin insan onuruna yakışır bir hayat sürebilmesi için en önemli unsurdur. Resmî kurumlar yerel halkın şikâyetlerine rağmen, Suriyelilerin sağlık hizmetlerine erişimi noktasında gereken kolaylıkları sağlamaya çalışmış, eksiklikleri giderecek politikalar geliştirmeye devam etmişlerdir (Deniz, vd.,2016, 87). Sağlık politikaları kriz yönetimi bağlamında değerlendirildiğinde daha başarılı olunduğu söylenebilir. Çünkü ilk gelişlerle birlikte sağlık alanına yönelik olarak kontroller yapılmaya başlanmıştır. Ancak gelişlerin artmasıyla birlikte bu kontroller zamanla zayıflamıştır. Yine sağlık politikalarında başlangıçta bütüncül bir bakış açısı söz konusu olamamışsa da birtakım sorunların yaşanmasıyla birlikte politikalar genişletilmiş ve geliştirilmiştir. Bununla beraber kriz yönetiminin iyileştirme sürecinin daha güçlü olması gerektiği ifade edilebilir. Bu hususta da özellikle iletişim önem arz etmektedir. Bu konuda hem Suriyelilere tanınan haklar ve verilen hizmetler konusunda bilgilendirme yapılması hem de bunun yerel halka sunulan hizmetlerde bir aksamaya sebep olmadığı ve olmayacağı hususunda vatandaşların aydınlatılması önem arz etmektedir.

4.4. SOSYAL UYUMA VE EĞİTİME İLİŞKİN DÜZENLEMELER

Bireyler sosyal bir varlık olduklarından üstlenmiş oldukları rolleri içerisinde doğup büyüdüğü toplumsal yapıdan öğrenirler. Bireylerin bu rolleri öğrendikleri toplumsal yapıdan ayrılmaları bir uyum sorunu beraberinde getirmektedir (Karakaya, 2020, 118). Göç, bireyleri sadece doğduğu ve içinde bulunduğu mekândan koparmakla kalmaz aynı zamanda bireyin moral dünyasında da birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bireylerin, inanç, düşünce, hayallerini oluşturdukları ve alışkanlıklar edindikleri mekândan kopuşlarına neden olan göçler, beraberinde bireyler üzerinde gerilim, stres ve psikolojik travma gibi etkilere neden olabilmektedir (Ekici - Tuncel, 2015, 19).

Göç krizi ile bozulan toplumsal uyumun yeniden sağlanması, göç edilen yerdeki insanlar ile göç eden kişilerin bir bütün oluşturabilmesi için bir takım sosyal politikalara ihtiyaç vardır. Bu toplumsal uyumun sağlanması noktasında temel düzenleme Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununda yer almıştır. Buna göre toplumsal uyumun sağlanması için *“başvuru sahibinin veya uluslararası koruma statüsü sahibi kişilerin ülkemizde toplumla olan karşılıklı uyumlarını kolaylaştırmak ve ülkemizde, yeniden yerleştirildikleri ülkede veya geri döndüklerinde ülkelerinde sosyal hayatın tüm alanlarında üçüncü kişilerin aracılığı olmadan bağımsız hareket edebilmelerini kolaylaştıracak bilgi ve beceriler kazandırmak amacıyla, kamu kurum*

ve kuruluşları, yerel yönetimler, sivil toplum kuruluşları, üniversiteler ile uluslararası kuruluşların öneri ve katkılarından da faydalanarak uyum faaliyetleri planlayabilir” (YUKK, 11 Nisan 2013, md. 96) hükümüne yer vermiştir. Göç İdaresi Başkanlığı, toplumsal uyumun sağlanması noktasındaki politikaların “*Hem yabancının hem de ev sahibi toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik gelişmesine katkıda bulunmayı hedefleyen, asimilasyoncu olmayan, ev sahibi toplumun da göçmenlere uyum sağlanmasını ve yabancıların kendi yeteneklerini ekonomik, sosyal ve kültürel alanlar dahil olmak üzere yaşamın tüm alanlarında gerçekleştirmesini amaçlayan, gönüllülük esaslı politikalar*” şeklinde olacağını belirtmiştir (GOC, 30 Mart 2022).

Türkiye’nin karşı karşıya kalmış olduğu Suriye kaynaklı göç krizinde, gelen kişilerin yerel halk ile toplumsal uyumunu sağlayacak en önemli unsurlardan birisi bu kişilere yönelik eğitim politikaları olmuştur. Türkiye’de Suriyelilere yönelik eğitim hizmetleri, geçici eğitim merkezleri ve devlet okulları aracılığıyla sunulmaktadır. Türkiye’deki Suriyelilerin başta misafir oldukları düşüncesi eğitim politikalarını da etkilemiştir. Bu bağlamda 2013 yılına kadar Suriyelilerin eğitimlerine ilişkin geçici çözümler üretilmiş, eğitim faaliyetleri sadece barınma merkezleri içerisinde sınırlı kalmıştır. Ancak Suriyeli sığınmacıların geçici yani misafir olmadıklarının anlaşılması ve sığınmacıların büyük bir kısmının barınma merkezleri dışında yaşamaya başlaması barınma merkezleri dışında eğitim faaliyetlerinin yürütülmesi için politika geliştirilmesini zorunlu kılmıştır (Hopyar, 2017, 185-186). Bu çerçevede Millî Eğitim Bakanlığı tarafından çıkarılan 26 Nisan 2013 ve 26 Eylül 2013 tarihli genelgeler ile Suriyeli sığınmacılara yönelik eğitim faaliyetleri düzenlenmiştir. 26 Nisan’da çıkarılan ve valiliklere gönderilen genelge “Ülkemizde Kamp Dışında Misafir Edilen Suriye Vatandaşlarına Yönelik Tedbirler” başlıklı olup, Suriyeli çocuklara yönelik faaliyet gösteren mekanların durum tespitinin sağlanması içindir. 26 Eylül’de çıkarılan “Ülkemizde Geçici Koruma Altında Bulunan Suriye Vatandaşlarına Yönelik Eğitim -Öğretim Hizmetleri” başlıklı genelge ise “Suriyeliler arasındaki okul çağındaki çocukların eğitimleri ile ilgili faaliyetlerde ortak hareket edilmesi ve standart oluşturulmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.” Genelge ortak hareket etmeye yönelik uygulama faaliyetlerinin nasıl yürütüleceğine dair çerçeve kriterleri ortaya koymuştur (MEB, 31 Mart 2022). 2014 yılında Suriyeli sığınmacılara yönelik daha geniş kapsamlı olarak hazırlanmış “Yabancılar Yönelik Eğitime ve Öğretme Hizmetleri” genelgesi yayınlanmıştır. Bu genelgeye göre sığınmacı çocuklarına kamp içi ve kamp dışı geçici eğitim merkezleri ve devlet okullarında eğitim hizmetlerinin verilmesinin önü açılmıştır (Özoruç - Dikici Sığırtmaç, 2020, 239). Oluşturulan geçici eğitim merkezlerinde verilen eğitimin temel amacı göçle beraber Türkiye’ye gelmiş olan sığınmacı çocukların ülkelerinde yarım bırakmış oldukları eğitimi tamamlamalarıdır (Taş vd., 2019, 796). Suriyeli sığınmacıların eğitim konuları esas itibarıyla 2014 yılında çıkarılan Geçici Koruma Yönetmeliğinin 28. maddesinde düzenlenmiştir (MEB, 31.03.2022).

Türkiye’de sosyal uyum ve eğitim konusunda çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Bunlar önemli hususlardır çünkü kişilerin bir arada uyum içerisinde yaşayabilmeleri birbirlerini anlamalarıyla, gelen kişilerin kendilerini gerçekleştirip toplumun bir parçası olarak görmeleriyle doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca eğitim konusu kayıp bir neslin ortaya çıkmaması için de önemlidir. Kriz yönetimi bağlamında özellikle benzer göç durumlarının tekrar yaşanabileceği göz önüne alındığında ortaya çıkabilecek göç krizlerinin en az hasarla atlatılması ve toplumsal uyum ve kabulün sağlanması için eğitim politikalarının önemli olduğu ve bu politikalara özel önem atfedilmesi gerektiği söylenebilir.

SONUÇ

Türkiye tarihi boyunca sürekli göç olgusu ile karşı karşıya kalmıştır. Tarihsel süreçte bazen binler, bazen de milyonlar ile ifade edilen sayıda insan Türkiye’ye göç etmiştir. Türkiye sadece göç alan değil, aynı zamanda göç veren ve transit ülke konumunda olmuştur ve olmaktadır. Suriyeli göçü ülke tarihindeki en büyük göç dalgasıdır. Milyonlarca Suriyeli ülkeye sığınmak zorunda kalmıştır. Yaşanan bu göç dalgası başlangıcı, gelişim seyri ve etkileri dikkate alındığında bir kriz durumu ortaya çıkarmıştır. Yaşanan kriz durumunu ortadan kaldırmak adına kriz yönetimi devreye girmektedir. Kriz yönetimi belirli kaynaklarla ve sürede krizin zararlı etkilerini ortadan kaldırma ya da asgari düzeye indirmeyi hedefleyen bir yaklaşımdır. Kriz yönetiminde dikkatli bir şekilde planlamaların yapılması, çözümler konusunda kararlı olunması ve uygulamaların da yine kararlılıkla sürdürülmesi gerekmektedir. Tüm bunlar yapılırken de insan ön planda tutulmalıdır.

Ülkemizde Suriyeli göçü krizine yönelik geliştirilen politikalar doğal olarak yasal ve idari düzenlemeler temelinde şekillendirilmiştir. Suriyeli göçüne yönelik ortaya konulan politikalarda ve yapılan düzenlemelerde kriz yönetimi açısından bazı gecikmelerin yaşandığı söylenebilir. Kriz sinyallerinin zamanında alınmaması, buna yönelik gerekli hazırlık ve planlamaların gecikmesine yol açmıştır. Hazırlık ve planların gecikmesi doğal olarak karar verme ve faaliyetlerde de gecikmelere yol açmıştır. En erken yapılan düzenleme Suriyelilerin gelişinden yaklaşık bir yıl sonra söz konusu olmuştur. Halbuki kriz durumlarında hızlı ve etkili çözümler önem arz ettiği gibi, yaşanan kriz durumlarının sosyal, siyasal, ekonomik vb. yönlerinin bulunduğu ya da bulunabileceği de göz önünde tutulmalıdır. İlk başlarda yaşanan bu gecikmelerde krizin kısa süre sonra sona ereceğine yönelik inanç önemli bir faktör olmuştur.

Suriyelilere yönelik ortaya konulan eğitim, sağlık, sosyal uyum politikaları önemlidir. Ancak bunlar uygulamaya konulurken çoğunlukla tek taraflılık söz konusu olmuştur. Kriz yönetiminin unsurlarından olan toplum yani yerel halk bu noktada nispeten ikinci plana konulmuştur. Oysa toplum oluşturulan politikalarda önemli bir yere sahiptir ve bu nedenle göz önünde tutulmalıdır. Talepler, şikayetler göz ardı edilmemelidir. Suriyelilere çalışma izni verilmesi, onların düşük ücretle çalışmaları ve ücretsiz sağlık hizmeti almaları, Suriyelilerin gelişiyi beraber kiralarda artışların yaşanması gibi hususlar özellikle yerel halkın rahatsız olduğu hususlar olmaktadır. Şikayetçi olunan bu gibi hususların göz önünde bulundurulması uyum konusunda özellikle önem arz etmektedir. Gelen kişilere karşı olumsuz bir tavır takınılmasının önüne geçilmiş olacaktır. Bununla birlikte göç konusu çok boyutlu, çok aktörlü bir olgu olduğu için kamu sektörünün yanında başta göçten etkilenenler olmak üzere çeşitli aktörlerin sürece dahil edilmesi sürecin daha iyi bir şekilde yönetilmesini sağlayabilecektir. Böylelikle maddi ve manevi yük azaltılabilecek, kriz durumundan daha az zararlı çıkılabilecektir. Bununla birlikte kriz durumu normal zamanlardan farklı olduğu için karar vermeyi etkileyen ya da etkileyebilecek hususlarda yöneticilerde farkındalığı artırmak, gerekirse bu konuda eğitimler vermek, etkili iletişim becerileri geliştirmek de önemli olabilecektir.

Her ne kadar Suriyeli göçü konusunda kriz yönetiminin bazı evrelerinde sorunlar yaşanmış olsa da ülke için önemli bir husus olan göçe ilişkin bir mevzuatın ve kurumun oluşturulması Suriyeli krizinin idari anlamda sağladığı önemli bir avantaj olmuştur. Bununla birlikte ortaya çıkan sorunlar eksikliklerin görülmesini ve buna yönelik tedbirler alınmasını da sağlayacaktır. Tecrübe edilen hususlar ileride yaşanabilecek farklı göç krizlerinde daha başarılı olunmasına imkan verecektir.

KAYNAKÇA

- Abacı Yıldız, Cansu. “Suriye kaynaklı göç ekseninde türk göç mevzuatının tarihsel açıdan yeniden değerlendirilmesi”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 19/43(2019), 237-266. <https://doi.org/10.21560/spcd.v19i46288.480321>
- Ağanoğlu, H. Yıldırım. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Balkanlar’ın Makûs Talihi Göç*. İz Yayıncılık, 2017.
- Akdağ, Mustafa. - Arklan, Ümit. “Kamu Yönetiminde Kriz Yönetimi”. *Akademik Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 6/4 (2013), 33-55.
- Aksoy, Nagihan. - Ivrendi, Mehmet. “Suriyeli Mülteci Göçü Öncesi ve Sonrası Wagner Kanunu ve Keynes Hipotezinin Geçerliliğinin Sınanması: Türkiye Örneği”. *Journal of Management and Economics Research*, 20/1(2022),196-213. <http://dx.doi.org/10.11611/yead.1028217>
- Aksoy, Zeynep. “Uluslararası göç ve kültürlerarası iletişim”. *Journal of International Social Research*, 5/20 (2012), 292-303.
- Alas, R., - Gao, J. Introduction to crisis management. In *Crisis Management in Chinese Organizations* (pp. 1-8). Palgrave Macmillan. 2012.
- Alpaslan, C. M., Green, S. E., - Mitroff, I. I. Corporate governance in the context of crises: Towards a stakeholder theory of crisis management. *Journal of Contingencies and Crisis Management*, 17/ (2009), 38-49.
- Arap, Erdal. - Çerçi, Seher. “Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Getirdikleri”. *Hukuk Gündemi*, 14/2 (2014), 121-127.
- Aras, İlhan. - Günar, Altug. “Avrupa Birliği ve İngiltere’nin Arap Baharı’na Bakışları”. Arap Baharı Üzerine Değerlendirmeler. ed. Armağan Gözkaman - Perihan Paksoy. Detay Yayıncılık, 2014.
- Arslan, Tarık. – Taş, Barış. Türkiye’de Uluslararası Göç-Suç İlişkileri, *Çankırı Kartekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, (2022), 1-28.
- Aydın, A. Hamdi. - Özcan, Sadegül. “Suriyeliler ve Sığınmacı Yönetimi”. 267-276. II. Ortadoğu Konferansları (28-29 Nisan 2016): Ortadoğu’daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu, Kilis, Türkiye.
- Aydın, A. Hamdi. - Durgun, Sadegül. “Göçe İlişkin Uluslararası Örgütler ve Düzenlemeler”. *Yerel, Ulusal ve Küresel Boyutlarıyla Göç ve Mülteci Sorunu*. ed. Yakup Bulut - Soner Akın. 133-150. Çizgi Kitapevi, 2020.
- Aydın, A. Hamdi. - Durgun, Sadegül. “Kahramanmaraş’taki Suriyeli Sığınmacıların Yerel Halk Tarafından Sosyo-Ekonomik ve Politik Açısından Değerlendirilmesi”. *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2018), 501-526.
- Aydın, A. Hamdi. *Yönetim bilimi*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Aykaç, Burhan. “Kamu Yönetiminde Kriz ve Kriz Yönetimi”. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2001), 123-132.
- Bilgiç, H. Murat. “Kamuda Kriz Yönetimi”. *İdarecinin Sesi Dergisi*, 179 (2017), 38- 44.
- Çelik, Abdullah. - Fırat, Mustafa Şahin. “Türkiye’deki Suriyelilere Yönelik Hak-Hizmet Temelli Uygulamaların Birliği”. *Yerel, Ulusal ve Küresel Boyutlarıyla Göç ve Mülteci Sorunu*. ed. Yakup Bulut - Soner Akın. 33-69. Konya: Çizgi Kitapevi, 2020.
- Çiçek, Ali. “Uluslararası Göç Türkiye’de Göç Yönetimi ve Entegrasyon Politikaları: Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler”. *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı Üzerine Yazılar*. ed. Şeniz Anbarlı Bozatay. 245-269. Ankara: Detay Yayıncılık. 2020.
- Demirtaş, Hasan. “Kriz yönetimi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 23/23 (2000), 353-373.
- Deniz, A. Çağlar vd. *Bizim Müstakbel Hep Harap Oldu. Suriyeli Sığınmacıların Gündelik Hayatı Antep-Kilis Çevresi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Derin, Neslihan. - İlkım Şimşek, Neslihan. “Tekstil Sektöründe Çalışan Suriyeli İşçilerin İşe ve Örgüte Uyum Problemleri”. Turgut Özal Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Kongresi IV (11-12 Mayıs 2017). ed. Ahmet Karadağ vd. 1230-1245, Malatya, Türkiye.
- Duman, Nurdan. “Suriyeli Mülteci Çocuklara Yönelik Okul Sosyal Hizmeti”. *Türkiye’de Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler: Tespitler ve Öneriler*. ed. Adem Esen - Mehmet Duman. 105-129. İstanbul: Aryan Basım, 2019.
- Durgun, Sadegül. - Aydın, Ahmet. Hamdi. “Sığınmacıların Türkiye’ye Olumsuz Etkileri”. 3. International Conference on Social Sciences and Education Research (27-29 Nisan 2017). 419-426, Roma, İtalya.
- Duruel, Mehmet. - Kara, Mehmet. “Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Sosyal Politika Önlemleri (Hatay İli Örneği)”. *Ortadoğu’daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu*. ed. H. Mustafa Paksoy vd. 138-156. Ankara: Efil Yayınevi, 2016.
- Ekici, Süleyman. - Tuncel, Gökhan. “Göç ve İnsan”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/1(2015), 9-22.
- Eryılmaz, Bilal. *Kamu yönetimi*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2018.
- Esen, Ahmet. (2019). “Uluslararası Düzensiz Göçler ve Yerel Yönetimler”. *Türkiye’de Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler: Tespitler ve Öneriler*. ed. Adem Esen - Mehmet Duman. 151-188. İstanbul: Aryan Basım, 2019.
- Genç, Fatma Neval. “Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği”. *Verimlilik Dergisi*, 4 (Mayıs 2009), 7-22.
- Güler, Meltem. – Demircan, Dilara. “Zorunlu Göç: Bağımlılık Açısından Riskli Bir Süreç”, *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/1, (2022), 1-14.
- Hatipoğlu, Esra. “Arap Baharı ve Türkiye”. *Arap Baharı Üzerine Değerlendirmeler*. ed. Armağan Gözkaman - Perihan Paksoy. 49-64. Ankara: Detay Yayıncılık, 2014.
- Hopyar, Zehra. “Göç ve Kamu Politikaları: Türkiye’deki Suriyelilerin Eğitimi Örneği”. 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiri. ed.

- Kadir Budak – Sabri Ege. 177-191. Muş, Türkiye. 2017.
- İçduygu, Ahmet. - Sirkeci, İbrahim. “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde Göç Hareketleri”. *75 Yılda Köylerden Şehirlere*. ed. Oya Baydar. 249-260. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Karakaya, Handan. “Türkiye’de Göç ve Etkileri”. *Fırat Üniversitesi Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 93-130.
- Keleş, Ruşen. *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- Kışlakçı, Turan. *Arap Baharı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Koçak, Yüksel. - Terzi, Elvan. “Türkiye’de Göç Olgusu, Göç Edenlerin Kentlere Olan Etkileri ve Çözüm Önerileri”. *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/3 (2012), 163-184.
- Korkmaz, Metin. Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyelilerin Türkiye İşgücü Piyasasına Etkileri ve Değerlendirmeler. *Sosyal Güvence Dergisi* 13(Mart 2018), 57-83.
- Kouzmin, Alexander. “Crisis Management in Crisis?”. *Administrative Theory & Praxis* 30/2 (2008), 155-183.
- Lortoğlu, Ceylan. “Suriyeli Mültecilerin “Misafir” Olma Haline Misafirperverlik Hukuku ve Etiği Açısından Bakış”. *İnsan ve İnsan Dergisi* 4/11 (2017), 54-80.
- Oral, Belgin. - Çetinkaya, Fevziye. “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Göç, Tanımı, Nedenleri ve Göç Kuramları”. *Türkiye Klinikleri Halk Sağlığı Özel Dergisi* 3/1 (2017), 1- 8.
- Oran, Feyza Çağla. - Demir, Yaşam. “Kriz Yönetim Süreci: Türkiye’de Faaliyet Gösteren Özel Bir Banka Üzerine İnceleme”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2016), 181-197.
- Önder, Nagihan. “Türkiye’de Geçici Koruma Altındaki Suriyelilere Yönelik Sağlık Politikalarının Analizi”. *Göç Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 110-165.
- Özdal, Barış. - Vardar Tutan, Esra. “Temel Kavramlar ve Olgular”. *Uluslararası Göç ve Nüfus Hareketleri Bağlamında Türkiye*. ed. Barış Özdal. 3-60. Bursa: Dora Yayıncılık. 2018.
- Özden, Yücel. - Hamurcu, Ali. “Uluslararası Göç Yönetişimi ve Türkiye”. *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* (Eylül 2019), 447-455.
- Özoruç, Nuhpelda. - Dikici Sığırtmaç, Ayperi. “Okul Öncesi Öğretmenlerinin Mülteci Çocukların Eğitim Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlara İlişkin Görüşleri”. *Milli Eğitim Dergisi* 51/233 (Şubat 2022), 237-258. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.779155>
- Pauchant, Thierry. C. - Mitroff, Ian. I. “Crisis Management: Managing Paradox in A Chaotic World”. *Technological Forecasting and Social Change* 38/2 (1990), 117-134.
- Sayın, Yusuf vd. “Uluslararası Göç Olgusu ve Yol Açtığı Etkiler: Suriye Göçü Örneği”. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 18/31 (2016), 1-13.
- Seçilmiş, Cihan. - Sarı, Yaşar. “Kriz Dönemlerinde Konaklama İşletmelerinin Kriz Yönetimi Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 15 /1 (Mart 2010), 501-520. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduiibfd/issue/20828/223070>
- Songur, Haluk. - Sırtkaya, Fatma. “Türk Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Osmanlı’dan Cumhuriyete Göç Olgusu”. *21. Yüzyılda Uluslararası Göç ve Mülteciler Bir Türkiye Perspektifi*. ed. Hasan Hüseyin Aygül - Erdal Eke. 1-35. Ankara: Nobel Yayınları.2019.
- Şahin Emir, Asiye. “Türkiye’de Geçici Koruma Statüsünde Olan Kişilerin Çalışma Hakkı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/Özel Sayısı, (Aralık 2021) 23-42. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.1055504>
- Şahin, Yusuf. “Kriz Yönetimi”. *Kamu Yönetiminde Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Asım Balcı vd. 415-445. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.
- Tamer, Mehmet. “Göç, Göçün Nedenleri ve Uluslararası Göç Üzerine Kavramsal Bir Analiz”. *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 7/60 (Ekim 2020), 2808-2818. <http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.2070>
- Taş, İbrahim Ethem. - Durgun, Sadegül. “Göç Yönetişimi Bağlamında Bölgesel İstisare Süreçleri”, *Beşeri ve Sosyal Bilimlerde Kavramsal ve Uygulamalı Araştırmalar*. ed. Furkan Çelebi. 476-500. İzmir: Duvar Yayınları, 2020.
- Taş, İbrahim Ethem. - Durgun, Sadegül. “The Reasons of Irregular Migration And Fighting Methods in Turkey”, *Journal of Institute of Economic Development And Social Researches* 9/29 (2021), 87-97.
- Taş, İbrahim. Ethem vd. “Türkiye’de Suriyeli Göçmen Çocuklarına Yönelik Eğitim Politikası: Kahramanmaraş Örneği”, 13. Uluslararası Kamu Yönetimi Sempozyumu (KAYSEM13 18-20 Nisan 2019), Gaziantep, Türkiye.
- Taşkın, Damla. - Özkoçak, Vahdet. “Güvenliğe Göç Olgusu Açısından Bir Yaklaşım: Ulusal Sağlık Güvenliği”. *Turkish Studies - Economy* 16/4 (2021), 1389-1412.
- Tekin, Ömer Faruk. “Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetimi İçin Önemi”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 18 /2 (2015), 119-135.
- Teyyare, Erdoğan. - Sayaner, Kübra. “Suriye İç Savaşı Sonrası Ortaya Çıkan Göç Hareketinin Kamusal Mallar Teorisi Çerçevesinde Değerlendirilmesi”. *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/15 (Haziran 2017), 429-454.
- Titiz, İsmet. - Çarınkçı, H. İlker. “Krizlerin İşletmeler Üzerindeki Etkileri ve Küçük İşletme Yöneticilerinin Kriz Dönemine Yönelik Stratejik

- Düşünce ve Analizleri”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 2/1(2001), 203-218.
- Tortop, Nuri. vd. *Yönetim Bilimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Tunca, Hakan Ömer. - Karadağ, Ahmet. “Suriye’den Türkiye’ye Göç: Tehditler ve Fırsatlar”. *Kara Harp Okulu Bilim Dergisi* 28/2 (Aralık 2018), 47-68.
- Ünal, Rabia. – Gedik, Mehmet. Türkiye’de Göç Yönetimi ve Sosyal Hizmet Bakış Açısından Bir Değerlendirme. *Toplumsal Politika Dergisi*, 3(1) (Haziran 2022), 52-70.
- Yaman, Fatih. *Göç ve Toplum*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yıldız, Sümeyye. - Çakırcı-Özsüver, Yasemin. “Türkiye Göç Politikalarının Entegrasyon ve Yerel Yönetimler Açısından İncelenmesi”. *Orta-doğu’daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu*. ed. H. Mustafa Paksoy vd. 121-135. Ankara: Efil Yayınevi, 2016.
- Yılmaz, Abdurrahman. “Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri”. *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014), 1685-1704. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6274>
- Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (Kanun No. 6458) *Resmî Gazete* 28615 (11 Nisan 2013) Erişim 22 Mart 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6458.pdf>
- IOM, “Göç Terimleri Sözlüğü” Erişim 23 Mart 2022 https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf
- GOC, Göç Tarihi, Erişim 24 Mart 2020 <https://www.goc.gov.tr/goc-tarihi>,
- GOC, “Göç idaresi Başkanlığı Görevleri”, Erişim 28 Mart 2020. <https://www.goc.gov.tr/baskanligin-gorevleri>,
- GOC, “Göç idaresi Başkanlığı Uyum”, Erişim 30 Mart 2020. <https://www.goc.gov.tr/uyum>,
- MEB, “Geçici Koruma Statüsündeki Bireylere Yönelik Rehberlik Hizmetleri Kılavuz Kitabı” Erişim 31 Mart 2020 https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/05142850_rehberlik_hizmetler_kilavuzu.pdf

EXTENDED ABSTRACT

Crises are events that can occur at unexpected times, for several reasons, and in various forms and impact individuals, societies, organizations, and states negatively. These events are handled as a serious threat to basic structures or basic values and norms of a social system. In terms of its characteristics and impact, it can be stated that a crisis has three elements: a threat to targets, a reduced ability to control the environment, and a perceived time pressure. At the same time, crisis events have several characteristics and can be expressed as: firstly a severe threat or a negative, devastating, and often life-threatening change in the environment of the aggrieved person, secondly a high degree of uncertainty, and thirdly the need for quick but critical and potentially irreversible decisions.

Crisis management is a contemporary management approach applied to be taken necessary precautions before crises just emerged, be eliminated crises if crises occurred despite taking precautions and not repeating crises. This approach is based on process and consists of several stages such as prevention and mitigation, preparation and planning, response and decision making, and recovery and change. In addition, the stages of the crisis management process can be expressed as receiving the crisis signals, making the necessary preparations after receiving the crisis signals, taking the necessary precautions, taking the crisis under control, returning to the pre-crisis situation, and learning the necessary lessons from the crisis and making evaluations in order not to experience the crisis again and to overcome the situation with the least damage in case of similar crises.

Crises both can occur naturally without human intervention and can emerge as a result of direct or indirect effects of people. Natural disasters, political instabilities, and economic depressions can cause crises. However, a crisis can occur outside of known areas. A phenomenon like migration that exists since ancient times can take on characteristics that can bring about several crises with its current dimensions and effects. For this reason, today’s migrations should be evaluated in the context of crisis management.

Migration is multi-effect and multi-actor human mobility that is realized permanently and temporarily for various reasons and forms. Migration is in close contact with its areas such as social, cultural, economic, and political. Anatolian geography has been a region where migration movements are lived intensely through a historical process. With this point, there are important factors like Anatolian geography’s climate and its location on important trade ways. This geography has been a safe area that is taken refuge for a lot of communities displaced from different geographies in addition it has hosted several civilizations in the past.

In the historical process, the Republic of Turkey has been immigration, emigration, and transit country position. Thousands of people have migrated to this country for some periods due to regional and international problems. However, none of them has been large and impactful such as the Syrian migration which started in 2011. Syrians migrated as small groups in beginning but as larger groups later as a result of events that happened in Syria. According to the data of the Presidency of Migration Management, there are approximately 4 million asylum seekers in the country. This experienced migration can be characterized for this country as a crisis, and a phenomenon that needs a different approach when it is handled in terms of its volume and impacts. From the beginning of this migration phenomenon, several policies have been developed in several areas. These policies can be stated as regulations regarding the legal status of asylum seekers, the country’s economy, healthcare issues, education, and social cohesion.

In this study, the abovementioned policies are evaluated in the context of crisis management. In conclusion, it can be said that there are some delays in policies put forward and regulations made concerning the Syrian migration in terms of crisis management. Failure to receive the crisis signals on time caused the necessary preparations and plans to be delayed. The delay in preparation and plans naturally led to delays in decision-making and activities. The earliest regulation was made about a year after the arrival of the Syrians. The belief that the crisis would end in a short time was an important factor in these delays at first.

Education, health, and social cohesion policies for Syrians are important. However, while these were put into practice, there was mostly unilateralism. At this point, the society which is one of the elements of crisis management, namely local people, has been put into a relatively secondary plan. However, society

has an important place in the policies created and therefore should be taken into consideration. Demands and complaints should not be ignored. This is particularly important in terms of cohesion. In this way, it will be possible to prevent a negative attitude towards the people who come. However, since the issue of migration is a multidimensional and multi-actor phenomenon, the inclusion of various actors, especially those affected by migration, in addition to the public sector, will ensure a better administration of the process. Thus, the material and the moral burden will be reduced, and the crisis will be overcome with less damage.

However, forming legislation and institution regarding migration is an important advantage that is brought about by the Syrian crisis administratively, albeit there are problems in some stages of crisis management on Syrian migration. Furthermore, these problems arising will provide to be removed shortcomings and be taken cautions against this, and the experiences gained will provide to be more successful in different migration crises that can be emerged future.

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA SATIŞ KONUSUNUN MADDİ OLARAK VAR OLMASI ŞARTINA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet Selim ASLAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
msaslan@yyu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6758-8203>.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 31/12/2022

<https://doi.org/sarkiat.1194630>

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA SATIŞ KONUSUNUN MADDİ OLARAK VAR OLMASI ŞARTINA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

ÖZ

Fıkıhta muâmelâtın temelini oluşturan satış akdi temlike yönelik, bağlayıcı ve ivazlı bir sözleşmedir. Satış akdinin hukuken geçerli bir şekilde kurulması için mahallü'l-akd olarak ifade edilen akit konusunun malum, teslim edilebilir ve meşru olmasıyla birlikte “mevcut” olması gerekmektedir. Klasik dönem fakihleri, “Yanında bulunmayan şeyi satma.” hadisinden hareketle akde mahall olan malın akit kurulurken maddi olarak var olması gerektiğini savunmuşlardır. O günün ticarî hayat şartlarına bakıldığında hadisin altında yatan gerekçe, akit konusu malın mevcut olmaması değil, temin edilip edilmemesinin belirsiz olmasıdır. Öyleyse akit yapılırken varlığı bulunmayıp ancak ileride elde edilmesi kesin olan şeyler, örneğin tükenmiş bir fabrika malının satılması ve daha sonra üretilerek alıcıya teslim edilmesi mümkün olan şeyler henüz vücut bulmadan günümüz şartlarında mevcut kapsamında değerlendirilebilir ve satış konusu yapılabilir. Bu nedenle klasik dönemde akit yapılırken varlığı bulunan şekilde açıklanan “mevcut” kavramı, günümüz şartlarında gelecekte var olacağı kesin olan şeyleri de içerecek tarzda daha kapsamlı bir kavram olarak kabul edilebilir. Çalışmada “mevcud”un “mahiyeti ve kapsamıyla ilgili klasik dönem fakihleri ve çağdaş İslam hukukçularının görüşlerini ortaya koymayı ve kavramı günümüz ticarî hayatın şartları çerçevesinde incelemeyi amaç edindik.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Akit, Akit Konusu, Mevcut, Ma'dûm.

AN EVALUATION OF THE CONDITION OF THE MATERIAL EXISTENCE OF THE SUBJECT OF SALE IN ISLAMIC OBLIGATIONS LAW

ABSTRACT

The appropriate selection contract of the fiqta transaction is a contract for the purpose of assignment, accommodation and prudent. In order for the contract of sale to be legally established, the subject of the contract, which is expressed as mahallü'l-aqd, must be “existing” as well as being known, deliverable and legitimate. With reference to the hadith “Do not sell what you do not have”, classical jurists argued that the property, which is the place of the contract, should exist materially when the contract is established. When we look at the commercial life conditions of that day, the underlying reason for the hadith is not that the goods subject to the contract do not exist, but that it is uncertain whether they are provided or not. Therefore, things that do not exist at the time of the contract but are certain to be acquired in the future, for example, things that can be sold and then produced and delivered to the buyer, can be evaluated within the current context and made the subject of sale before they come into existence. For this reason, the concept of “existing”, which is explained as existing when making a contract in the classical period, can be accepted as a more comprehensive concept in a way that includes things that are certain to exist in the future under today's conditions. In this study, we aimed to reveal the views of classical period jurists and contemporary Islamic jurists about the “nature and scope of existing” and to examine the concept within the framework of the conditions of today's commercial life.

Keywords: Islamic Law, contract, subject of contract, existent, non-existent.

GİRİŞ

İslam borçlar hukuku, her iki tarafı veya taraflardan birini borçlu kılan akitleri konu edinen hukukun bir alt dalıdır. İslam borçlar hukukunda çeşitli akitler kurulmaktadır. Akit, “Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icab ve kabulün irtibatından ibarettir.”¹ Örneğin tarafların belirli bir bedel karşılığında belli bir malın mülkiyetini devretme konusunda iradelerini beyan etmeleriyle akit kurulmuş olur. Akitten söz edebilmek için akde konu olan bir malın veya benzerinin bulunması gerekmektedir. Akit konusu, “Kendisinde akdin sonucunun ve hükmünün görüldüğü şeydir.” şeklinde tarif edilir.² Hukuk literatüründe akit konusuna ma‘kûdun aleyh veya mahallü’l-akd denir. Örneğin satılan mal satış akdinin, hediye edilen mal hibe akdinin, rehine verilmiş mal rehin akdinin, kefil olunan alacak kefâlet akdinin mahallidir. Bu akitler arasında en çok yaygın olan ve bu nedenle muâmelâtla ilgili şartların incelendiği akit, “bey” kelimesiyle ifade edilen satış akdidir. Hatta satış akdi için ileri sürülen şartların borçlar hukukunun diğer akitleri için de genel itibarıyla geçerli olduğu belirtilir. Bu nedenle klasik dönem fıkıh eserleriyle kavâid eserlerinde satış akdi ayrıntılı bir şekilde incelenerek borçlar hukuku nazariyesi oluşturulmuştur. Hatta satış akdi borçlar hukukunun diğer akitleri için “örnek akit” olarak incelenir.

Satış akdi, “Rağbet edilen bir şeyin başka bir şeyle mübadele edilmesidir.” şeklinde tarif edilir.³ Daha açık bir ifade ile satış akdi, “Malın temlik kastıyla malla değişimidir.” tarzında tanımlanabilir.⁴ Satış akdi, bedellerden birinin mal (ayn), diğerinin para olması durumunda mal peşin ise mutlak olarak “bey”; her iki bedelin mal olması halinde “mukâyeda”; her iki bedelin para olması durumunda “sarf” ve para olan bedel peşin, mal vadeli ise “selem” akdi olarak tabir edilir.⁵ Mutlak bey’ dışındaki diğer üç kısım, satış akdi olarak tabir edilebilse de hukuk literatüründe özel bir isimle ayrı birer akit olarak incelenmektedir. Borçlar hukukunun konusu olan akitlerin bir kısmı iki tarafa borç yüklerken diğer bir kısmı tek tarafa borç yüklemektedir. Söz konusu akitlerden biri olan satış akdi her iki tarafa borç yükleyen bir akittir. Örneğin satış akdinde akit konusu mal alıcıya devredilmektedir; kararlaştırılan bedelin mülkiyeti de satıcıya geçmektedir. Bunun neticesinde malın mülkiyeti alıcıya, bedelin mülkiyeti satıcıya geçmektedir.⁶ Taraflar akitle yerine getirmekle yükümlü oldukları edimleri ifa ederek aralarındaki hukukî bağı sonlandırmaktadırlar.

Tarafların aldanmamaları veya birbirlerini aldatmamaları, haksız bir kazanç elde etmemeleri, aralarında herhangi bir anlaşmazlığın meydana gelmemesi ve akitten bekledikleri neticeyi sorunsuz elde edebilmeleri için fıkıhta akitlerin kurulmasıyla ilgili birtakım şart ve rükünler belirlenmiştir. Bu bağlamda fakihler her akitte olduğu gibi satış akdi için de belirli rükün ve şartların bulunması gerektiğini belirtmişlerdir; ancak neyin/nelerin satış akdinin rükünü olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre satış akdinin rükünü sadece icâb ve kabulden ibarettir. Taraflar, akit konusu ve satış bedeli gibi unsurlar ise icâb ile kabulün gereği ve sonucudur. Buna karşılık diğer üç mezhebe göre taraflar, icâb ile kabul, akit konusu ve bedeli satış akdinin birer rükündür.⁷ Çalışmada özellikle Hanefî fakihlerin akdin şartlarından kabul ettikleri kuruluş (in‘ikâd), sıhhat, geçerlik (nefâz) ve bağlayıcılık (lüzum) tarzındaki kısımlandırmalarını⁸ ve gerekçelerini konumuz dışında kaldığı için ele almayacağız.

İslam borçlar hukukuna göre akdin kurulabilmesi (in‘ikâd) için birbirine uygun icâb ile kabulün bulunmasıyla birlikte taraflar (satıcı ve alıcı), mebî’ olarak ifade edilen akit konusunun (mahallü’l-akd) ve satış

1 Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle) (ts.), md. 103.

2 Ali el-Hafif, *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku)*, çev. Rahmi Yaran (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 291.

3 Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâ’i u’s-şanâ’i fi tertibi’s-şerâ’i*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 6/528.

4 Ali Bardakoğlu, “Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/14.

5 Kâsânî, *Bedâ’i u’s-şanâ’i*, 6/532; Ebû Muhammed Mahmûd Bedrûddîn el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1990), 7/5; Kemalüddin es-Sivasî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 6/229.

6 Ebû’l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *el-Şavânînu’l-fikhiyye fi telhîşi mezhebi’l-Mâlikiyye*, thk. Muhammed b. Seyyidî, ts., 392; Bedrûddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 7/5.

7 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasîtu fi’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dâru’s-Selâm, 1997), 3/5; Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi’t-ta’rîfi’l-fikhi’l-İslamî ve kavâidi’l-milkiyye ve’l-’ukûd fih* (İskenderiye: İhdâ’ât, 2002), 370.

8 Bu şartlar için bk. Kâsânî, *Bedâ’i u’s-şanâ’i*, 6/533.

bedelinin (semen) de bulunması şarttır.⁹ Ayrıca akit konusu; mevcut, mütekavvim mal, muayyen, teslim edilebilir ve akde konu olmaya uygun olmalıdır.¹⁰

Çalışmada mutlak bey'e konu olan malın "mevcut" olması şartını günümüz ticarî hayatın şartları çerçevesinde inceleyeceğiz. Çünkü selem ve istisnâ' gibi sipariş akitlerinde akde konu olan mal akit sırasında mevcut olmayabilir. Hatta istisnâ' akdinde akit konusu olan mal akdin yapıldığı sırada mevcut olmamalıdır. Selem akdinde önemli olan, satıcının (müslümün ileyh) satış konusu olan malı (müslümün fih) kararlaştırılan zamanda temin ederek alıcıya teslim etmesidir. Zira selemde akit konusu yapılan mal, akit kurulurken satıcının elinde mevcut olmayabilir. Benzer durum istisnâ' akdi için de geçerlidir. Zira onda da esas olan, zanaatkârın (sâni') satış konusu olan şeyi (masnû') belirlenen vakitte alıcıya teslim etmesidir. Bu nedenle çalışmada mutlak bey'in konusuyla ilgili ileri sürülen şartlardan "mevcut" kavramını konu edineceğiz.

1. MEVCUT KAVRAMI VE KAPSAMI

Satış akdinin kurulması için birtakım şartlar ileri sürülür. Bu şartlardan biri de mebî' olarak ifade edilen akdin konusudur. Akit konusu, satıcının semen olarak ifade edilen belirli bir bedel karşılığında alıcıya verdiği ve alıcının da bedel karşılığında mülkiyetine geçirmek istediği mala denir. Tanımdan anlaşıldığı gibi satış akdinde tarafların mübadele etmek istediği mebî' ve semen şeklinde iki unsur bulunmaktadır. Fakihler bir malın satış akdinin konusu olabilmesi için bazı şartları haiz olması gerektiğini savunurlar. Bu kapsamda satılan malın mevcut, muayyen (belirlenmiş), teslimi mümkün ve hukuk nazarında muteber olması gerektiğini belirtirler.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle "mevcûd"un mahiyetini ortaya koymak gerekir. Sözlükte var olan, bulunan şey ve yokken meydana gelen şey demektir.¹¹ Fakihlerin sözlerinden "mevcud"un akit yapılırken akit konusunun dış dünyada maddi varlığının bulunması olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre hayvanın karnındaki yavrunun yavrusu gibi maddi varlığı bulunmayan ma'dûm ile hayvanın karnındaki yavru gibi varlığı bulunmakla birlikte yok olma tehlikesi bulunan şeyler mevcut sayılmaz, bu sebeple bu tür şeylerin satış akdinin konusu yapılması caiz olmaz. Aynı şekilde hayvanın memesindeki süt ve olgunlaşmadan veya faydalanılacak duruma gelmeden önce sebze ve meyvelerin satılması da caiz değildir. Çünkü bunlar, bulunmama riskiyle karşı karşıya oldukları için ma'dûm kapsamında değerlendirilmektedir.¹² Bu alıntıdan hareketle mevcudun maddi varlığı bulunan şeyler olduğunu ve henüz vücut bulmayı ancak gelecekte var olma ihtimali bulunan, hatta meydana gelmesi kesin olan şeylerin de ma'dûm sayıldığını söylemek mümkündür. Öyleyse akit yapılırken dış dünyada maddi varlığı bulunmayan ancak ileride meydana gelmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olan şeyler de "mevcut" sayılmaz ve dolayısıyla bu tanıma göre bu tür şeylerin satış akdinin konusu yapılması caiz olmaz.

Fakihler, kesilmemiş karpuzun içindeki tohumluk çekirdeklerin ve boğazlanmamış hayvanın etinin satılmasını ma'dûm olması gerekçesiyle caiz görmemişlerdir. Dolayısıyla klasik dönem fakihlerin akit konusu için şart olarak ileri sürdükleri "mevcut" ifadesinden somut şeyleri kastettikleri anlaşılmaktadır.¹³ Hâlbuki koyunun boğazlanmasından ve karpuzun kesilmesinden et ve tohumluk çekirdek -vücut bulacağı kesin olmakla birlikte akit kurulurken maddi varlıkları bulunmadığı için- mevcut sayılmayıp ma'dûm sayılmıştır. Bu noktada önemli olan, nelerin "mevcut" kavramının kapsamına girip girmeyeceğinin tespit edilmesidir. Dış dünyada maddi varlığı bulunan şeylerin mevcut kabul edileceği konusunda görüş birliği vardır. Aynı şekilde fıkıhta eşyâ-ı mutelâhike olarak ifade edilen tâbi şeyler de asılları gibi mevcut sayılır.¹⁴ Nitekim fa-

9 Bk. Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Muhammed Halil 'Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 2/6.

10 Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/433.

11 İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed 'Abdulgâfûr 'Atfâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1990), "vcd", 2/547.

12 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Cidade: Dâru'l-Minhâc, 2007), 6/144-145; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 6/542.

13 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 6/547.

14 es-Siddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, *el-Ğarar fi'l-'ukûd ve âsâruhu fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra*, 1993, 28.

kihler, bağ bahçe mahsullerinin satılması hâlinde ileride mevcut olacak mahsulün o sırada var olanlara tâbi kılınarak satılmasını caiz görürler.¹⁵ Buna karşılık elde edilmesi şüpheli olan ve satıcının, teslim ve tesellüm için kararlaştırılan zamanda temin ederek alıcıya teslim etmesinin zor olduğu mallar mevcut kapsamının dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu tür şeylerin satış akdinin konusu yapılması caiz olmaz. Aksi takdirde alıcı mağdur olabilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) satılması yasaklanan ma‘dûmu akit kurulurken maddi olarak var olmayan şekilde açıklamaz. O, ma‘dûmun anne karnındaki yavrunun yavrusu gibi belirsizlik içeren ve elde edilmesi şüpheli şeyler olduğunu belirtir.¹⁶ Mevcut, ma‘dûmun zıddı olduğuna göre akit kurulurken akit konusu ister satıcının ister başkasının yanında olsun maddi varlığı bulunan şeydir. Öyleyse satış akdine konu olacak şeyin satıcının mülkünde bilfiil bulunması şart değildir. Satıcı mülkünde bulunmayan bir malı kolay bir şekilde elde edebilmesi şartıyla satabilir.

Özetle söylemek gerekirse somut şeyler mevcut kabul edilir ve bu hususta fakihler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Bir de dış dünyada vücut bulanlara tâbi olan şeyler de hukuken mevcut sayılır. Buna karşılık henüz dış dünyada maddi bir varlığı bulunmayan şeyler hukuken mevcut sayılmaz ve bu nedenle bu tür şeyler satış akdinin mahalli olmaya elverişli görülmez. Dış dünyada varlığı bulunmayan şeyler hukuk literatüründe “ma‘dûm” olarak tabir edilmektedir. Mevcut olmayan şeylerin satış akdinin konusu yapılamayacağına ilişkin “Ma‘dûmun satışı caiz değildir.” gibi bir prensiple fıkıh eserlerinde yerini almıştır.

Türk Borçlar Hukukunda satış konusu olan şeyin akit yapıldığı sırada mutlaka mevcut olması gerekmez; gelecekte vücut bulacak şeyler, örneğin zeytin, üzüm, buğday, arpa, pirinç, pamuk, portakal gibi ürünler satılabilir.¹⁷ Ayrıca satış akdine konu olan malın akit kurulurken maddi olarak var olması şart olmadığı gibi satıcının malvarlığında bulunması da gerekmez.¹⁸ Çünkü bu hukuk sistemine göre satış konusunun ferden muayyen ve nev‘an muayyen olan şeyler olabilir.¹⁹ Zira mameleki değer taşıyan doğalgaz, buhar, elektrik, bir miras payı, alacak hakları, patent, isim hakkı, marka gibi her şey, hatta bir mağazanın müşterileri bile satış akdine konu yapılabilir.²⁰ Çünkü Türk Borçlar Hukukuna göre satış akdi taahhüt niteliğini taşıyan sözleşme olarak kabul edilir. Bu nedenle akde konu malın satıcının mülkü olması şart değildir. Kişi başkasına ait olan bir malı da satabilir²¹ ve hukuken bu akit geçerlidir. Şu var ki satıcı ifa zamanında satmış olduğu bu malı ya satın alarak ya da başka bir yolla temin ederek alıcıya teslim etmelidir. Aksi takdirde borcunu yerine getirmediği için akde konu yapılan malı tazmin edecektir.²²

2. AKİT KONUSUNUN MEVCUT OLMASI GEREKTİĞİ İLE İLGİLİ DELİLLER

Satış akdinde esas olan, satış konusu malın tarafların mağdur olmaması için mevcut; alıcının ondan faydalanabilmesi için mütekavvim; satıcının tasarrufta bulunabilmesi için mülk edinmiş; alıcıya teslim edilebilmesi için makdûru‘t-teslîm; tarafları anlaşmazlığa sürüklemeyecek ölçüde muayyen; tarafların ondan faydalanabilmesi için hukukî tasarrufa uygun olması gerekmektedir.²³ Çünkü taraflar arasında anlaşmazlık ve problem çıktıktan sonra anlaşmazlığı gidermek ve problemi çözmek kolay bir iş değildir. Bu nedenle fakihler, akit yapılırken akit konusuyla ilgili mevcut olma ve benzeri şartları ileri sürerek muhtemel problem ve anlaşmazlıkların önüne geçmeyi amaçlamıştır. İleride görüleceği üzere Takıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile öğrencisi İbn Kayyim dışında dört mezhep fakihleri satış konusu malın akit sırasında bilfiil mevcut olması gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Hatta Şâfiî fakihlerin müşterinin mebi‘i görme-

15 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab*, 6/148; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 13/197.

16 Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi ḥayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnevût - Abdülkadir el-Arnevût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 5/716.

17 Turgut - Derya Akıntürk - Ateş, *Borçlar Hukuku* (İstanbul: Beta, 2019), 320.

18 Komisyon, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 27.

19 Cevdet Yavuz, *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)* (İstanbul: Beta, 2019), 29.

20 Akıntürk - Ateş, *Borçlar Hukuku*, 230.

21 Komisyon, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 27.

22 Akıntürk - Ateş, *Borçlar Hukuku*, 230.

23 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/15.

den satın almasını caiz görmemeleri²⁴ akit konusunda muhtemel belirsizlik ve aldanma durumlarına engel olmaya yöneliktir.

Fakihler, akit konusu malın akit kurulurken mutlaka maddi olarak var olması gerektiğine dair birtakım deliller göstermektedirler. Bu delillerden biri, “Yanında bulunmayan şeyi satma.” hadisidir.²⁵ Hanefilerden Serahsî'nin (ö. 483/1090?) bildirdiğine göre İmâm Şâfiî (ö. 204/820) hadiste geçen “yanında bulunmayan” ifadesinden maksadın alıcının görmediği ve hazır bulunmayan mal olduğunu söylemiştir. Hanefî fakihler ise hadisin sebebi vüruduna dayanarak bu ifadeyi kişinin mülkiyetinde bulunmayan mal şeklinde açıklamaktadır. Rivayete göre sahâbeden Hakîm b. Hizâm (ö. 54/672?), “Ey Allah'ın Resûlü! Bir kimse bende bulunmayan bir mal istiyor. Ben de o malı bu kimseye satıyorum, sonra çarşıya gidiyor, o malı bulup satın alıyor ve sonra alıcıya teslim ediyorum.” deyince Hz. Peygamber, “Yanında bulunmayan şeyi satma.”²⁶ buyurdu.²⁷ Buradan hareket eden Hanefî fakihler satış akdinin satıcının adına gerçekleşmesi için akit kurulurken akde konu malın onun mamelekinde olması gerektiğini savunurlar. Öyleyse Hanefî mezhebine göre kişinin başkasına ait olan bir malı onun adına değil, kendi adına satması hadisteki yasağın kapsamına girer. Buna göre hadisten maksat kişinin mülkünde olmayan bir malı kendi adına satmasıdır.²⁸ Zira bu mezhebe göre kişinin başkasının malını onun adına satması bağlayıcı olmasa da mevkuף olarak gerçekleşmektedir ki buna fuzûlînin akdi denilmektedir. Kişinin başkasına ait olan bir malı kendi adına satması caiz olmadığına göre maddi varlığı bulunmayan bir malı satmasının caiz olmaması evleviyet gereği olur.

İmâm Şâfiî (ö. 204/820) hadisteki yasağın kişinin mülkiyetinde yer almayan belirli bir malı (ayn) satmakla ilgili olduğunu belirtir.²⁹ Ancak hadisin sebebi vürudundan hareketle bu yorumun zayıf olduğu söylenir. Çünkü Hakîm b. Hizâm başkasına ait belirli bir malı önce satıp sonra sahibinden satın almıyordu. Zira ona gelenler falancanın şu malını bize sat demiyorlardı. Onlar, bize şu özellikte olan bir yiyecek maddesi veya elbise sat diyorlardı. Hakîm de onların istedikleri özellikteki malı satın almadan önce onlara satıyor, sonra çarşıya giderek bu özellikteki bir malı satın alıp alıcısına teslim ediyordu.³⁰ Şâfiî fakihler, İmâm Şâfiî'nin konu hakkında “Kişinin yanında bulunmayan bir malı satması garar satışıdır.” dediğini nakletmektedirler. Şâfiîler imamlarının bu sözden neyi kastettiği noktasında farklı görüşleri savunmaktadırlar: Şâfiîlerin bir kısmına göre İmâm Şâfiî'nin bu hadisten kastı, özellikleri belirtilmeden gâib bir malın direkt satılmasıdır. Çünkü zimmette satılabilen bir mal ancak vasıfları belirtilerek selem akdi yoluyla satış akdine konu yapılabilir. Nitekim Hakîm b. Hizâm söz konusu hadiste Hz. Peygamber'e kişi, kendisinde bulunmayan bir malı pazarladığını ve o kendisinin istenilen malı ona sattığını, daha sonra pazara gidip malı satın aldığını ve ona teslim ettiğini söylemektedir.³¹ Bazı Şâfiîler de İmâm Şâfiî'nin bu sözünden kişinin mülkiyetinde olmayan bir malı sahibinin adına değil, kendi adına satması ve daha sonra söz konusu malı satın alıp satıcısına teslim etmesini kastettiğini savunmaktadır. Çünkü Şâfiî mezhebine göre böyle bir satış akdi bâtıldır. Bir kısım Şâfiî fakihleri de İmâm Şâfiî'nin bu sözünden kişinin hazır bulunmayan bir malı görme muhayyerliği şartıyla satmasını kastettiğini belirtmektedirler. Çünkü onun mezhebine göre kişinin görmediği malını satması caiz değildir.³² Hanbelîler de bu hadisin kişinin sahibi olmadığı bir malı satıp sonra onu elde ederek satmasıyla ilgili olduğunu savunmaktadırlar.³³

Özetle, fakihler bu hadisten hareketle satış konusu yapılacak şeyin mevcut olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla henüz dış dünyada vücut bulmayan bir şeyin satış konusu yapılması caiz değildir.

24 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/25.

25 Hadisin senedi ve anlamı hakkında bk. Ali Muhyeddîn el-Karadâğî, *el-Mu'âmelâtu'l-mâliyye el-mu'âsıra* (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 61-70.

26 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Ernevût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 36/341.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/68, 70, 155.

28 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/568-569.

29 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib (Beyrut: Dâru'l-Vefâ - Dâru İbn Hazm, 2011), 8/47.

30 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 5/719.

31 Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḡlab*, 6/15-16.

32 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/325.

33 Ebü Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulû (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/296.

Satış akdine konu olacak malın akit esnasında mevcut olması gerektiğini savunan fakihler görüşleri için şu aklı gerekçeyi de zikrederler: Akit konusu mevcut olmaksızın yapılan akdin sonu belirsizdir. Çünkü bu durumda akit konusu malın bulunup bulunmayacağı kesin değildir. Bu şekilde yapılan akit garar içermektedir ki Hz. Peygamber “Garar içeren akdi yasaklamıştır.”³⁴ Garar, akıbeti belli olmayan şey demektir.³⁵ Hatta gararın var olup olmama ihtimali olmakla birlikte var olmaması ağır basan şey olduğu söylenir.³⁶ Buna göre bey‘-i garar, akit konusunun elde edilip edilmeyeceği bilinmeyen ve akit konusunda belirsizlik bulunan satış akdidir. Satış akdi yapılırken akit konusu malın o anda mevcut olmasının şart koşulması, belirsizlik, beklenmedik zarar ve olası aldanmanın önlenmesi amacıyla yöneliktir. Mevcut olan malın satılmasında ise bu olumsuz durumların meydana gelme ihtimali çok düşüktür.

Satış akdinden güdülen maksat satıcının semen denen bedele; alıcının da mebî‘e sahip olmasıdır. Mevcut olmayan bir şeyin satış konusu yapılması hâlinde mebî‘in alıcıya verilmesi mümkün olmayacağı için onun mebî‘ denen mala sahip olması söz konusu olamayacaktır. Bu da satış akdinden güdülen maksada aykırı düşmektedir.³⁷ Bu görüş için şöyle bir gerekçe de zikredilmektedir: Mevcut olmayan şeyler, satış akdi gibi ani edimli akitlerin hükmünü kabul etmez. Çünkü akdin hükümleri ve neticeleri, Şâri‘in varlığı bulunan mahalde takdir ettiği şer‘î vasıflardır. Mevcut olmayan şeyler ise varlıkla ilgili olan vasıfları kabul etmezler. Hâlbuki satış akdi neticesinde meydana gelen mülkiyet, kendisiyle kâim olacak mevcut ve istikrarlı şeylerin mevcut olmasını gerektirmektedir.³⁸ Akit konusunun mevcut olması gerektiğine şu aklı gerekçe de dayanak gösterilebilir: Akit yapılırken mevcut olmayan bir şeyin satış akdine konu yapılması konunun “teslim edilebilir” şartının ihlal edilmesini intaç etmektedir. Zira henüz vücut bulmayan bir şeyin alıcıya teslim edilmesi imkân dâhilinde değildir.

Klasik dönem fukahâsının ma‘dûmün satışını caiz görmemesi, akitte söz konusu olabilecek belirsizlik ve neticesinde taraflardan birinin aldanmasının önlenmesi içindir. Çünkü o dönemin şartları düşünüldüğünde hâlihazırda bulunmayan bir malın satış konusu yapılması aldanmaya veya taraflardan birinin mağdur olmasına neden olabileceği büyük bir olasılıktı.

Bu aktarımlardan hareketle fakihlerin “yanında bulunmayan” ifadesini, genel itibariyle kişinin bilfiil mülkünde bulunmayan mal olarak yorumladıklarını söylemek mümkündür. Çünkü satıcının sahibi olmadığı bir malı satması durumunda istenilen özelliklere sahip o malı pazarda bulamaması muhtemel olduğu gibi hiç bulamaması da muhtemeldir.³⁹

İbn Kayyim ise hadisin belirsizlik yani garar içeren şeylerin akit konusu yapılmasını yasakladığını, dolayısıyla kişi mülkiyetinde bulunmayan bir şeyi belirterek satıp sonra onu alıcısı için sahibinden satın almak veya alıcıya teslim etmek için uğraşırsa bu durumda bu kişinin o malı elde edip etmeyeceğinin şüpheli olduğunu, bu açıdan satışın kumara benzeyip garar içerdiğini ve bu nedenle yasaklandığını söyler. İbn Kayyim, sözlerinin devamında bazı insanların ma‘dûm şeylerin satılmasının yasaklandığını ve bunun “Hz. Peygamber ma‘dûmün satılmasını yasakladı.”⁴⁰ şeklinde bir sözü hadis olarak rivayet ettiklerini, hâlbuki bunun hadis kitaplarında bulunmadığını ve doğru olanın bu sözün İbn Ömer ile Hakîm b. Hizâm’dan rivayet edilen hadislerden elde edildiğini belirtir. Çünkü onlardan rivayet edilen her iki hadiste satışı yasaklanan şey ma‘dûm şey değildir. Bu iki hadisin yasakladığı şeyin ma‘dûmün satışı olduğunu kabul etsek bile satışı yasaklanan ma‘dûm, hayvanın karnındaki yavrunun yavrusu gibi maddi varlığı bulunmadığı gibi garar içeren ve elde edilmesi şüpheli olan ma‘dûmdur.⁴¹ Onun sözlerinden anlaşılan, ma‘dûmün satılmasının yasak olmasının illeti, onun ma‘dûm olması değil, belirsizlik taşımasıdır.

34 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/252; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi ‘u s-sahîh* (Bulak: es-Sultâniyye, 1433), 2143, “Buyû”, 1513; Ebu’l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire: Matba’atu İsa el-Halebî, 1955), “Buyû”, 1513.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/68.

36 Mâverdî, *el-Hâvi l-kebîr*, 5/320.

37 İsmail Bilgili, “İslam Hukukunda Ma‘dûmün Satışı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 212.

38 Muhammed Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve Nazariyetu l-akd fi ş-Şeri‘ati l-İslamiyye* (Dârü’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 296.

39 Bilgili, “Ma‘dûmün Satışı”, 223.

40 *عن نبيِّ المَعْدُومِ* elimizdeki hadis kitaplarında bunu göremedik.

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me‘âd*, 5/716.

3. KONUYLA İLGİLİ GÖRÜŞLER

Fakihler satış akdi sırasında satış konusunun mevcut olmaması hâlinde akdin geçersiz (gayri mun'akid) olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Satış konusunun mevcut olmaması durumunda yapılan satış akdine “ma'dûmün satışı” denilir. Konuyu mevcudun maddi varlığı bulunan ve satıcının mülkünde yer alan mallar olduğunu savununlar ile maddi varlığı bulunmamakla birlikte gelecekte kesin veya büyük bir olasılıkla vücut bulacağı mallar olduğunu savununlar şeklinde iki başlık altında inceleyeceğiz.

3.1. MEVCUDUN MADDİ VARLIĞA SAHİP MAL OLMASI

Fakihler konuyla ilgili hadislerden yola çıkarak hayvanın karnındaki yavrunun, erkek hayvanın sulbündeki tohumun, doğacak yavrunun yavrusunun (habeletu'l-habele) satılması “ma'dûmün satışı” olarak değerlendirmişlerdir.⁴² Çünkü satılması durumunda bunların alıcıya teslim edilmesi mümkün olmadığı için garar söz konusu olmaktadır.⁴³ Aynı şekilde buğdaydaki unun, zeytindeki zeytinyağının, susamdaki yağın, üzümdeki üzüm suyunun ve sütteki tereyağının satış konusu yapılması aynı gerekçeyle kabul edilmemiştir. Buna karşılık başakta bulunan buğday daneleri mevcut olduğu için satış akdinin konusu yapılabilir. Hanefîlerin mevcut olmayan şeylere buğdaydaki unu ve zeytindeki zeytinyağını örnek göstermelerinden gelecekte var olabilecek şeyler vücut bulmadığı sürece mevcut kapsamında değerlendirilemeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim fakihler buğdaydan elde edilecek unun ve zeytinden üretilecek zeytinyağının ma'dûm olduğu, zira buğdayda unun ve zeytinde zeytinyağının hâlihazırda bulunmadığını ve bunların satış akdine konu yapılması durumunda akdin gerçekleşmeyeceğini açıkça ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu şeyler satış akdi konusu yapılırsa ve satıcı da buğdayı öğütüp un yapsa veya zeytinden zeytinyağını üretse bile alıcı bunu kabul etmeye zorlanamaz. Çünkü akit konusu akdin kurulduğu esnada mevcut değildi ve akdin akit konusu bulunmadan kurulması da tasavvur edilemez. Buna karşılık Hanefî fakihler başakta bulunan danenin mevcut olduğunu ve bu durumda satış akdi konusu yapılabileceğini belirtmektedirler.⁴⁴

Mâlikîler akit konusunun tâhir, faydalanılan, malum ve teslim edilebilir olmasının şart olduğunu söylemektedirler. Onlar akit konusunun mevcut olması gerektiğini açıkça söylemeseler de sözlerinde bunun da gerektiğini zımmen ifade etmektedirler. Hatta Mâlikîler bazı şeylerin satış akdine konu yapılmasının caiz olmamasını onların ma'dûm olmalarına bağlamaktadırlar. Örneğin akit konusu, çalgı aletleri gibi hukuken kendisinden yararlanılması caiz olmayan bir şey ise onun ma'dûm hükmünde olduğunu ileri sürmektedirler.⁴⁵ Mâlikîlerin Şâri'in yasaklamış olduğu şarap, leş, kan ve domuz etinin ne temellükünün ne de satılmasının caiz olduğunu, zira şer'an ma'dûm olan şeyin hissen ma'dûm şey gibi olduğunu söylemelerinden⁴⁶ hukuk tarafından yasaklanmış şeylerin hukuk nazarında maddi varlık olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Nitekim çağdaş İslam hukukçuları Mâlikî mezhebine göre ivazlı akitlerde belirsizliğin söz konusu olmaması için akit konusunun mevcut olması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedirler.⁴⁷

Şâfiîler “mevcut” olma şartını akit konusunun şartları arasında saymazlar. Örneğin Gazzâlî (ö. 505/1111) akit konusunun tâhir, faydalanılabilir, akdi yapanın mülkü, teslim edilebilir ve taraflarca malum olması gerektiğini söylemektedir.⁴⁸ Şâfiîler her ne kadar mebî'in şartları arasında “mevcut” olmayı saymasalar da teslim edilebilir ve malum olmak mebî'in maddi bir varlığa sahip olmasını gerektirdiği için onlara göre de akit konusunun “mevcut” olması gerektiğini söylemek mümkündür. Nitekim Gazzâlî hayvanın karnındaki yav-

42 Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/542; Erkek hayvanın sulbündeki yavru ve hayvanın karnındaki yavrunun satılması taraflardan özellikle alıcının mağdur olmasına sebep olabilir. Çünkü erkek hayvanın sulbündeki suyun döllenmeye uygun olup olmadığı bilinmediği gibi dişi hayvanın gebe kalıp kalmayacağı ve nasıl bir yavrunun doğacağı ve bunlar bilinse bile bir yavrunun vücut bulup bulmayacağı da kesin değildir. Bilgili, “Ma'dûmun Satışı”, 224.

43 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/195.

44 Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 6/546.

45 İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 392.

46 Ebû Abdillâh Muhammed Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 6/64-65.

47 Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve Nazariyetü'l-akd*, 297.

48 Gazzâlî, *el-Vasîfî fi'l-mezheb*, 3/17.

runun yavrusunun satılmasının caiz olmamasının gerekçesi olarak bu yavrunun vücut bulmadan önce satışının söz konusu olduğunu ve bu yavrunun da kişinin henüz mamelekinde bulunmadığını ve aynı zamanda ne teslim edilebilir ne de malum olduğunu söylemesi⁴⁹ bu mezhebe göre akde konu malın akit kurulurken maddi varlığının bulunması gerektiğine işaret etmektedir. Hatta Şâfiîlerin fıkıhla ilgili bazı meselelere getirmiş oldukları çözümlerden ve gösterdikleri gerekçelerden bu husus açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî mezhebine göre sağılmamış sütün satılması caiz değildir. Hatta hazırda bulunan bir hayvanın sütünü satmanın kesin bir şekilde mevcut olmadığı gerekçe gösterilerek caiz olmadığı belirtilmektedir.⁵⁰ Bu da Şâfiîlere göre satış konusunun maddi bir varlığa sahip olması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca kişinin yanında hazır bulunmayan bir malı satmasının caiz olmaması hariçte maddi varlığa sahip olmayan bir şeyin satılmasının caiz olmadığını gösteren örneklerden biridir.⁵¹ Bu nedenle gâib olan malın ne kadar özellikleri varsa tamamı alıcıya anlatılsa bile mezhebin sahih görüşüne göre akit konusu görülmediği için akit sahih değildir.⁵² Kişinin satın alıp henüz kabzetmediği malı satmasının caiz olmaması⁵³ da akit konusunun akit kurulurken mevcut olmadığına bağlanabilir.

Çağımızda Şâfiî mezhebi dikkate alınarak telif edilen eserlerde, mebî'in akit kurulurken mevcut olmasının şart olduğu ve bu yüzden ağaçların vereceği meyve, hayvanların gebe kalacağı yavru gibi akit sırasında ma'dûm olan şeylerin satılmasının caiz olmadığı açıkça belirtilmektedir. Aynı şekilde hayvanların karnındaki yavru, memedeki süt gibi ma'dûmun hükmünde olan şeylerin de satılmasının caiz olmadığı söylenmekte ve Hz. Peygamber'in Hakîm b. Hizâm'a söylemiş olduğu "Yanında bulunmayı satma." hadisi delil olarak gösterilmektedir. Bu görüş için bunların daha sonra vücut bulup bulmama riskini taşıdıkları için garara sebep olabileceği şeklinde akli bir gerekçe de zikredilmektedir.⁵⁴

Hanbelîler Mâlikî ve ilk dönem Şâfiîler gibi mevcut olmayı akit konusunun şartları arasında açıkça zikretmezler. Ancak onlar da inceledikleri fikhî meselelere getirmiş oldukları çözümlerde akit konusunun akit kurulurken maddi varlığa sahip olması gerektiğini ifade etmektedirler. Örneğin onlar hayvanın karnındaki yavrunun yavrusunun satılmasının caiz olmamasını onun ma'dûm olmasına bağlamaktadırlar.⁵⁵ Hanbelîler olgunlaşmadan önce meyveyi satmanın haram olmasının meyvenin vücut bulmadan önce satılmasının da haram olmasını gerektirdiğini söylemektedirler. Buradan hareketle var olmadan önce meyvenin ve pınardan alınacak suyun satılmasının caiz olmadığını bu gerekçeyle temellendirmektedirler. Bu nedenle Hanbelîler ma'dûmun satılmasının caiz olmadığını açıkça belirtmekte ve ma'dûm şeyin satış konusu yapılmasında garar bulunduğunu söylemektedirler.⁵⁶ Bu ifadelerden akit konusunun akit esnasında mevcut olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dört mezhep fakihleri, mevcut olmayan bir şeyin satış konusu yapıldığı akdin bâtil olduğu kanaatindedir. Çünkü gösterilen örneklerde mebî' olan şeyler mevcut olmadıkları gibi onların meydana gelip gelmemeleriyle ilgili bilinmezlik ve aldanma ihtimali de yüksektir.⁵⁷

Mevcudun akit esnasında mutlaka maddi olarak var olması gerektiğini şart koşan dört mezhep fakihlerinin ma'dûmun satışını bâtil saymaları akit konusunun bulunup bulunmayacağı ve tarafların mağdur olmaları sebebiyledir.⁵⁸ Çünkü sonucu belli olmayan bir akdin belirsizlik (garar) ve aldanmaya sebep olma ihtimali yüksektir. Nitekim hayvanın memesindekinin süt mü, kan mı ya da memenin içinde bir şey bulunmadan

49 Gazzâlî, *el-Vasîfî fi'l-mezheb*, 3/70.

50 Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Ravzatü'tâlibîn*, thk. Abdu Ali Köşk, Dârü'l-Feyhâ (Dımaşk: Dârü'l-Feyhâ, 2012), 3/37; Ayrıca bk. Yusuf - Sahip Kağanarlan - Beroje, "Musarrat Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları", *Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2020), 370.

51 Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/14.

52 Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'âlab*, 6/8.

53 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/90.

54 Mustafa el-Hin vd., *el-Fıkhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 6/16.

55 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/300.

56 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî (Dârü Hicr, ts.), 3/18-19.

57 Bardakoğlu, "Bey", 6/16.

58 Dört mezhebin bu anlayışı birçok akdin hükmü konusunda belirleyici olarak kabul edilmektedir. bk. Mustafa Bülent Dadaş, "İslam ve Yorum", *Haneî Mezhebinde "Mükellefin Tasarruflarını İmkan Nispetinde Sihhate Hamletme" Yaklaşımı Ve Bu Yaklaşımın Güncel Fıkhî Meselelerinin Çözümüne Katkısı*, ed. Mustafa Arslan vd (Ankara, 2017), 3/584.

şışmiş mi olduğu bilinmez.⁵⁹ Bu fakihler, “Yanında bulunmayı satma.” hadisinden hareketle satın alınmış fakat henüz teslim alınmamış malı mevcut kapsamında değerlendirmezler.⁶⁰ Fakihler “yanında bulunmayan” ifadesini kişinin mamelekinde olmayan olabileceği gibi akit kurulurken maddi varlığa sahip olmayan şey olarak da anlamışlardır.

3.2. MEVCUDUN MADDİ VARLIĞI BULUNAN VEYA GELECEKTE VÜCUT BULACAK MAL OLMASI

Klasik dönem fakihlerin akit konusunun akit kurulurken mevcut olmasını şart koşmalarının nedeninin akit konusunun meydana gelip gelmemesiyle ilgili belirsizlik ve tarafların aldanabileceği ihtimali olduğunu dikkate alan Hanbelî fukahasından İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim, akit konusunun “mevcut olma” vasfını klasik dönem fakihlerinden farklı değerlendirmektedirler. Bu iki fakih, akit konusunun mevcut olmasının şart koşulmasını satışın belirsizlik, aldanma ve dolayısıyla tarafların mağdur olmalarının önlenmesine yönelik olduğunu savunurlar. Çünkü satış akdinde esas olan, satış konusu malın garardan uzak ve taraflar mağdur olmadan ilgili tarafa kararlaştırılan zamanda teslim edilmesidir. Aslında klasik dönem fakihlerin akit konusu için ileri sürdükleri şartlar konunun istenen özellikte ve belirlenen zamanda teslim edilebilir olmasına matuf olduğu ortadadır. Dolayısıyla gelecekte meydana gelmesi kesin olan veya kuvvetle muhtemel olan şeyler satış konusu yapılabilmelidir. Bu nedenle “Ma‘dûmun satışı caiz değildir.” sözü genel bir ilke olarak kabul edilmemelidir. Çünkü ne Kitapta ne sünnette ne de sahâbe sözleri arasında “Ma‘dûmun satışı caiz değildir.” şeklinde bir ifade bulunmamaktadır. Aksine sünnette bazı mevcut şeylerin satışı yasaklandığı gibi bazı ma‘dûm şeylerin satılması da yasaklanmıştır. Öyleyse yasak kılmadaki illet akit konusunun varlığı veya yokluğu değildir, aksine satış akdinin içerdiği garardır. Yani bu hususta önemli olan, gararın bulunup bulunmamasıdır. Örneğin, kaçıp gitmiş köle ve kaybolmuş deve gibi mevcut olmasına rağmen teslim edilmesine güç yetirilemeyen mevcut şeylerin satılması yasaktır. Çünkü satış akdinin gereği, satış konusu malın alıcıya teslim edilmesidir. Ancak burada bir belirsizlik ve aşırı risk bulunduğu için akdin gereğine göre hareket edilemez. Benzer hüküm şu ağacın vereceği meyve veya şu hayvanın doğuracağı yavru gibi henüz vücut bulmamış şeylerin satılmasında olduğu gibi garar içeren şeylerin satılması için de geçerlidir. Bunların satılmasının yasaklanması onların mevcut olmamasından dolayı değildir, satış akdinde belirsizliğin bulunmasından ötürüdür. Zira bunların meydana gelip gelmeyeceği, miktarı ve özellikleri bilinmemektedir. Bu hüküm sadece satış akdi için söz konusu olmayıp bütün ivazlı akitler için geçerlidir. Örneğin İslam aile hukukuna göre henüz doğmamış bir kızı evlendirmek caiz değildir.⁶¹

Akit kurulurken konunun maddi varlığa sahip olması gerektiğini savunan dört mezhep fakihlerinin ma‘dûm şeyin teslim edilmesinin mümkün olmamasını gerekçe göstermelerine karşılık İbn Teymiyye ve İbn Kayyim akit yapılır yapılmaz satış konusu malın hemen teslim edilmesinin akdin gereği olduğu şeklindeki sözün doğru olmadığını ve bazen satıcı ile alıcının akit konusu malın hemen teslim edilmesini isteyebileceklerini ileri sürerler.⁶² Çünkü gelecekte vücut bulması kesin olan bir şeyin satılmasında olduğu gibi alıcı satış konusunun meydana gelmesinden sonra kendisine teslim edileceğini bilmektedir. Buna göre satış konusu malın bizzat mevcut olmasından ziyade satış akdinde önemli olan; belirsizlik, bilinmezlik ve gararın bulunmamasıdır.

İbn Kayyim satılıp satılamaması noktasında ma‘dûmun üç çeşit olduğunu söyler:

a. Zimmette özellikleri belirtilen ma‘dûm: Bunun satılması ittifakla caizdir. Nitekim kişi, mülkiyetinde bulunmayan bir malı vasıflarını söyleyerek selem akdi şeklinde satabilmektedir.

59 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/194.

60 Serahsî, *el-Mebsût*, 13/8; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/32-33.

61 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, thk. 'Amir el-Cezzâr - Enver el-Bâz (Dâr-ru'l-Vefâ, 2005), 29/296; Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Cidde: Dârü İbni'l-Cevzî, 1423), 3/206-207.

62 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, 29/297; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3/210.

b. Mevcut bir şeye tâbi olan ma'dûm: Örneğin bir ağaçtaki meyvelerin bir kısmı olgunlaşmışsa bununla birlikte olgunlaşmayanlar da satılabilir. Zira bir kısmı olgunlaşan meyvelerin tamamını satmak ittifakla caizdir. Akit kurulurken olgunlaşan kısım dışında kalan ma'dûm olanlar varsa da var olanlara tâbi kılınarak satış konusu yapılabilir. Çünkü tâbi şeyler asılları gibi mevcut kabul edilir.

c. Meydana gelip gelmeyeceği bilinmeyen ma'dûm: Satıcının bu ma'dûmu bulacağı kesin olmadığı gibi müşterinin de onu elde etmesi büyük risk taşımaktadır. İbn Kayyim, Şâri'in satılmasını yasakladığı ma'dûmun hayvanın karnındaki yavrunun yavrusunun satılması gibi kumara benzeyen, satıcının mamelekinde bulunmayan ve onu elde ederek alıcıya teslim edemeyeceği ma'dûm olduğunu belirtir. Ona göre Şâri'in bu ma'dûmun satılmasını yasaklaması ma'dûm olduğu için değil, elde edilmesi risk taşıdığı ve müşteriye teslim edilmesi zor olduğu içindir.⁶³ Satılması yasak olan şeyler ma'dûm olan şeyler değil, garar içeren şeylerdir. Dolayısıyla bu konuda göz önünde bulundurulacak olan kriter, akit kurulurken mevcut olmayan şeyin satılmasında gararın bulunup bulunmamasıdır. Şayet akit konusunun meydana gelip gelmemesinde aşırı derecede belirsizlik yani garar varsa belirsizlikten dolayı akit bâtil sayılır.⁶⁴

Akitlerde tarafları anlaşmazlığa ve ihtilafa sürükleyecek ve onlardan birinin mutlaka zararına sebep olacak şeylerden kaçınılması gerekir. Bu durumda akde konu olacak şeyler ile konu olmayacak şeyler tespit edilip akde konu olmayan şeylerin dışında kalanlar serbest bırakılmalıdır. Akde konu olacak şeyler tespit edilirken onların mevcut olup olmamasından ziyade tarafların mağdur olup olmaması dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla akit kurulurken mevcut olmayan veya satıcının mülkünde bulunmayan yahut memedeki süt gibi yok olmakla karşı karşıya olan şeyler ma'dûmun satışına örnek gösterilmelidir.⁶⁵

İbn Kayyim ile aynı görüşü paylaşan çağdaş hukukçulardan Abdürrezzak es-Senhûrî, mevcudu beşli bir taksime tâbi tutar:

a. Akit kurulurken tamamen maddi bir varlığa sahip olan şey: Fakihler arasında bunun satılmasının cevazı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.

b. Akit kurulurken sadece aslı bulunup daha sonra tamamlanan şey: Bu kısımdaki şeylerin satılmasında garar yoksa bunların satılmasının caiz olması gerekir. Meyvenin olgunlaşmadan önce satılmasında olduğu gibi her ne kadar klasik dönem fukahâsı bunun cevazı konusunda farklı görüşleri savunmuşlarsa da bu hususta gararın yani akit konusunun meydana gelip gelmeyeceğindeki belirsizliğin dikkate alınması gerekir.

c. Akit kurulurken hiç bulunmayıp gelecekte vücut bulması kesin olan şey: Her ne kadar klasik dönem fukahâsı akit sırasında mevcut olmayan şeylerin satılmasının caiz olmadığını savunmuşsa da bu konuda gararın bulunup bulunmadığı dikkate alınmalıdır. Şayet sağ bulunan bir hayvanın boğazlanmadan önce etinin satılmasında olduğu gibi belirsizlik yoksa bu gibi şeylerin satılması caiz olmalıdır. Buna göre alıcı ile satıcının gördükleri sağ bir hayvanı boğazlamadan önce etini satış konusu yapmaları caizdir.

d. Akit kurulurken hiç bulunmayan ya da sadece aslı bulunan fakat gelecekte vücut bulması kesin olmayan şey: Bu kısmın satış konusu yapılması caiz değildir. Çünkü akit konusunun meydana gelmesi şüpheli olduğu için akit garar içermektedir. Garar içeren akitler İslam hukukuna göre bâtil kabul edilir. Örneğin hayvanın memesindeki süütün, hayvanın karnındaki yavrunun veya bu yavrunun yavrusunun vb. şeylerin satılması garar içerdiği için caiz değildir.

e. Akit kurulurken maddi varlığı bulunmayan ve gelecekte de vücut bulmayacak şey: Fakihler akit sırasında bulunmayan ve gelecekte de vücut bulmayacağı kesin olan şeyin satılmasının caiz olmadığı konusunda görüş birliği içindedirler.⁶⁶

Bu yaklaşım sahiplerine göre akdin geçerli olup olmadığı noktasında nihayetinde belirsizlik, aldanma, tarafların mağdur olup olmadığı dikkate alınmalıdır. Zira Hz. Peygamber "Garar içeren şeylerin satılmasını

63 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 5/717-718.

64 Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebi'l-Hukûkiyye, 1998), 3/41.

65 Bilgili, "Ma'dûmun Satışı", 215-216.

66 Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ*, 3/14-42.

yasaklamıştır.”⁶⁷ Yukarıda geçtiği üzere garar, akdin sonunun meçhul ve akit konusunun elde edilip edilemeyeceğinin belirsiz olması demektir. Buna göre Hz. Peygamber’in yasaklamış olduğu bey‘u’l-garar, sonu meçhul olan ve akit konusunun meydana gelip gelmeyeceğinin belirsiz olduğu satış akdidir.⁶⁸ Hadislerde garar içeren satış akdi için hayvanın karnındaki yavrunun yavrusunun (bey‘u habli’l-habele,⁶⁹ dişi hayvanın içindeki ceninin (melâkîh), erkek hayvanın sulbündeki tohumun (medâmîn),⁷⁰ bir ağacın meyvesinin birkaç yıllık meyvesinin (bey‘u’s’sinîn)⁷¹ ve olgunlaşmadan önce meyvenin satılması⁷² örnek olarak zikredilir.⁷³ Garar satışı için gösterilen bu örneklerde akit konusu yapılan şeyler mevcut olmaması söz konusu olduğu gibi elde dilmesinde de büyük bir risk bulunmaktadır. Çünkü akit kurulduktan sonra akit konusunun elde edilmesinde şüphe vardır. Akit konusunun kararlaştırılan zamanda alıcıya teslim edilmemesi taraflar arasında çekişmeye neden olabilir. Nitekim İbn Teymiyye gararın a. Hayvanın karnındaki yavrunun yavrusu ve bir ağacın birkaç yıllık meyvesi gibi ma‘dûm, b. Kaçmış gitmiş köle gibi teslim edilmesine güç yetirelemeyen, c. Bir kitap veya kitapların ifadeleri gibi mutlak olarak meçhul olan şeklinde üç kısım olduğunu söyler.⁷⁴

Bu anlayışa göre Hakîm b. Hizâm’ın rivayet ettiği “Senin yanında bulunmayan şeyi satma” hadisi sadece satış hakkında varit olduğu ve kişinin sahibi olmadığı, elde emesi meşakkatli olduğu ve dolayısıyla alıcısına teslim edilmesi zor olan belirli bir malın satış konusu yapılması şeklinde yorumlanabilir. Çünkü satıcı taraf, alıcısına teslim etmek için böyle bir malı elde etmeyebilir. Bu da büyük bir risktir ve belirsizlik barındırır. Nitekim hadisin ravisi Hakîm b. Hizâm’ın yukarıda geçen ifadeleri de bu durumu göstermektedir. Dolayısıyla hadisi, sadece hazır bulunmayan malın satılmasını yasakladığı tarzda anlamak ve yorumlamak doğru değildir. Bu nedenle “senin yanında bulunmayan” ifadesinden maksat mülkünde bulunmayan ve elde etme imkânına sahip olunmayan şeylerdir.⁷⁵ Bu gerekçeden hareket eden çağdaş İslam hukukçularından Emîn ed-Darîr, mevcut olmayan bir şeyin satış konusu yapıp yapılmaması konusunda “Gelecek zamanda vücut bulacağı meçhul olan ma‘dûmun satılması caiz değildir, ancak normal şartlarda meydana geleceği kesin olan ma‘dûmun satılması caizdir.” şeklinde genel bir kural ortaya koyar ve bu hususta bu kuralın takip edilmesi gerektiğini savunur.⁷⁶ Bu nedenle ma‘dûmun satış konusu yapılması noktasında gararın yani belirsizliğin dikkate alınması daha uygun görünmektedir. Çünkü akit konusunda önemli olan husus, akdin hükmünü ve gereğini kabul etmesi, taraflar arasında anlaşmazlığa, tartışmaya sebep olacak belirsizlik içermemesi veya onlardan birinin mağdur olmasını gerektirmemesidir. Nitekim fakihler bu hususta görüş birliği içindedirler. Dolayısıyla bir şeyin satılmasının caiz olması onun akit kurulurken var olmasına bağlı olmamalıdır. Zira bu konuda önemli olan, gararın bulunmamasıdır.⁷⁷ Bunun dışında var olma gibi hususlar ise akdin tabiatına ve günün şartlarına göre farklılık gösterebilmelidir.

Bizim de katıldığımız ve önemsedığımız Senhûrî’nin şu ifadelerini aktarmakta fayda vardır: İslam hukukunda gararın günün şartlarına göre değerlendirilebileceğini unutmamak gerekir. Aşırı gararın satış akdi gibi ivazlı akitleri iptal ettiği kabul gören genel bir kural olmakla birlikte ne tür durumların garar sayılacağı, her dönemin kendine özgü şartları çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁷⁸

67 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Buyû”, 1513; Süleymân b. el-Eş‘as Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Şu‘ayb el-Ernevût - Muhammed Kâmil (Dâru’r-Risâle el-‘Âlemiyye, 2009), “Buyû”, 3376; Ebû Abdullah İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Şu‘ayb el-Ernevût vd. (Dâru’r-Risâle el-‘Âlemiyye, 2009), “Ticârât”, 2194; Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-Şahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Buyû”, 1230.

68 İbn Teymiyye, *Mecmû‘atu’l-fetâvâ*, 29/16.

69 Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Buyû”, 2143.

70 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 5/470, 556.

71 Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Buyû”, 1536; Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebû Dâvûd*, “Buyû”, 3374; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Ticârât”, 2218.

72 Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “Buyû”, 2198; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Müsâkât”, 1555.

73 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me‘âd*, 5/725-726.

74 İbn Teymiyye, *Mecmû‘atu’l-fetâvâ*, 29/17.

75 Karadâğî, *el-Mu‘âmelâtu’l-mâliyye*, 74-76.

76 Emîn ed-Darîr, *el-Ğarar fi’l-‘ukûd*, 29.

77 Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve Nazariyetu’l-akd*, 294-295; Senhûrî, *Meşâdirü’l-hak*, 3/31.

78 Senhûrî, *Meşâdirü’l-hak*, 3/51.

Klasik dönemde ivazlı, bağlayıcı ve mülkiyeti nakledici olan satış akdinin konusu için ileri sürülen şartlardan “mevcut olma” özelliğinin iktisadî şartların değişmesi sebebiyle günümüzde farklı değerlendirilmesi gerektiğine inanıyoruz. Çünkü bu şartın klasik dönemdekine benzer bir değerlendirmeye tabi tutulması günümüzde ticarî hayatın sekteye uğramasına neden olabilir. Zira akit kurulurken mevcut olmayıp gelecekte vücut bulması mümkün olan şeylerin satış akdinin konusu yapılabilmesi günümüz şartlarına daha uygun düşmektedir. Günümüzde bayilerin mülkünde olmayan ve dolayısıyla hâlihazırda bulunmayan malları satması buna örnek gösterilebilir. Şu var ki, satıcı mülkünde bulunmayan bir malı satarken malın hâlihazırda mamelekinde bulunduğunu ya da hariçte maddi bir varlığa sahip olmayan bir malın yanında mevcut olduğunu söyleyerek yalan beyanda bulunmamalıdır. Ancak müşteri söz konusu örnekte bayinin sattığı malın onun mülkünde, hatta hazırda bulunmadığını, ancak onun satışı bu şekilde yaptığını bilmektedir. Bu nedenle bayinin, satışında yalan beyanda bulunduğunu ileri sürmek doğru olmaz.

SONUÇ

İslam hukuk doktrininde akit konusu için ileri sürülen şartlar, temelde akit konusuyla ilgili bilinmezliği ve dolayısıyla akit sebebiyle tarafların mağdur olmalarını önlemeye yöneliktir. Satış akdi için ileri sürülen şartlar günün ihtiyaçları karşılanacak şekilde belirlenmeli ve yorumlanmalıdır. Bu bağlamda mebi’ ile ilgili ileri sürülen mevcut olma şartı günümüzün gereksinimleri ve şartları çerçevesinde yeniden değerlendirilmelidir. Günümüzde ticarî hayatın canlı tutulması ve hareketliliğinin sağlanması için “mevcut” kavramı akit kurulduğu sırada akde konu olan malın bilfiil var olmasından ziyade ileride büyük ihtimalle elde edilebilecek tarzda yorumlanmalıdır. Klasik dönem fakihlerin hadislerle dayanarak mevcut olmayan akit konusu için getirmiş oldukları medâmîn, melâkîh, habeletu’l-hable gibi örneklere bakıldığında ma’dûmün satışıyla ilgili yasağın akit yapıldığı sırada akit konusunun ortada olmadığı ve ileride meydana gelmesinin şüpheli olduğu durumlar için söz konusu olduğu görülür.

Günümüz şartları düşünüldüğünde akit sırasında mevcut olmayan ancak ileride vücut bulacağı kesin veya kuvvetle muhtemel olan bir malın satılması, ma’dûmün satışı kapsamında değerlendirilmemelidir. Günümüzde mevcut olmayan malları üreterek elde etmek özellikle fabrika mallarında çok kolay bir iştir. Burada da mevcut olmama riski ve dolayısıyla bilinmezlik, aldanma ve mağdur olma durumu küçük ihtimal dâhilinde söz konusu olsa da tarafların kesin bir şekilde ve kuvvetle muhtemel bir tarzda mağdur olmaları gibi ciddi bir aldanma ve bilinmezlik riski bulunmaz. Fabrika mallarının üretilmeden önce satış konusu yapılması ihtiyaca binâen caiz görülmelidir. Akit yapıldığı sırada mevcut olmadığı gibi gelecekte de mevcut olma ihtimali düşük olan ve elde edilip edilmeyeceği bilinmeyen bir şeyin satış konusu yapılmasının günümüz şartlarında da caiz olmaması gerekir. Bu durumda olan şeyler “ma’dûm” kapsamında değerlendirilmeli ve satış akdinin konusu yapılmasına cevaz verilmemelidir.

Muâmelât gibi konularda kamunun yararı, insanların ihtiyacı ve ticarî hayatın gelişmesi dikkate alınmalıdır. Bu alanda İslam hukukunun genel prensipleri dışına çıkmadan klasik dönem fakihleri tarafından “mevcut olma” şartı dâhil akit konusu için ileri sürülen şartlar günümüz şartları çerçevesinde yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü ticaret sahası sürekli değişen ve gelişen bir alandır. Özellikle muâmelât konularında günün şartlarına göre meselelere çözüm üretilmeli ve borçlar hukuku yeni gelişmelere cevap verebilecek duruma getirilmelidir. Akit konusu için ileri sürülen şartlardan mevcut olma da günün şartlarına göre İslam hukukunun prensiplerine bağlı kalınarak yeniden yorumlanmalıdır. Mevcut olma özelliği klasik dönemdeki gibi akit esnasında varlığı bulunan mal olarak izah edilirse günümüz şartlarında insanların ticaret hayatındaki ihtiyaçlarına cevap vermesi, meselelere çözümler getirmesi imkân dâhilinde olmayacaktır. Hz. Peygamber’in “Yanında bulunmayanı satma.” hadisini satıcının sahip olmadığı ve kolay bir şekilde temin edemeyeceği malların satışını yasakladığı şeklinde yorumlamak günümüz şartlarına daha uygun düşmektedir. Hariçte maddi bir varlığı bulunmayan veya satıcının mülkünde olmayan mal alıcısına teslim etme sırasında kolay bir şekilde temin edilebiliyorsa satış akdinin mahalli yapılabilirdir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Ernevüt vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akıntürk - Ateş, Turgut - Derya. *Borçlar Hukuku*. İstanbul: Beta, 2019.
- Ali el-Hafif. *İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri (Eşya ve Borçlar Hukuku)*. çev. Rahmi Yaran. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bedrüddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2. Basım, 1990.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dûmun Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Bulak: es-Sultâniyye, 1433.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *eş-Şihâh*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. *Nihâyetü'l-ma'tlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "İslam ve Yorum". *Hanefî Mezhebinde "Mükellefin Tasarruflarını İmkan Nispetinde Sıhate Hamletme" Yaklaşımı Ve Bu Yaklaşımın Güncel Fıkı Meselelerinin Çözümüne Katkısı*. ed. Mustafa Arslan vd. Ankara, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Ernevüt - Muhammed Kâmil. Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Milkiyye ve Nazariyeti'l-akd fi ş-Şeri'ati'l-İslamiyye*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Emîn ed-Darîr, es-Siddîk Muhammed. *el-Ğarar fi'l-'ukûd ve âsâruhu fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra*, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Vasîf fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. 7 Cilt. Dâru's-Selâm, 1997.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Hın vd., Mustafa. *el-Fıkhu'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 13 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *el-Kavânînu'l-fıkhiyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikîyye*. thk. Muhammed b. Seyyidî, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-muvaqqı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Şuayb el-Arnevüt - Abdülkadir el-Arnevüt. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî. 6 Cilt. Dâru Hicr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulû. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-Ernevüt vd. Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*. thk. Muhammed Ali Beyzûn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî. *Mecmû'atu'l-fetâvâ*. thk. 'Amir el-Cezzâr - Enver el-Bâz. 37 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn es-Sivasî. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kağanarlan - Beroje, Yusuf - Sahip. "Musarrat Hadisi Üzerinde Yapılan Usûl Tartışmaları". *Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2020), 363-388.
- Karadâgî, Ali Muhyeddîn. *el-Mu'âmelâtu'l-mâliyye el-mu'âsıra*. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi ş-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Komisyon. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mecelle, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (ts.).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Matba'atu İsâ el-Halebî, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Ravzatü'tâlibîn*. thk. Abdu Ali Köşk, Dâru'l-Feyhâ. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.
- Senhürî, Abdürrezzâk Ahmed. *Meşâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Menşürâtu'l-Halebî'l-Hukûkiyye, 2. Basım, 1998.

Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ - Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2011.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi'ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslamî ve kavâidi'l-milkiyye ve'l-'ukûd fih*. İskenderiye: İhdâ'ât, 2002.

Şirbînî, Şemsüddîn el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil 'Aytânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.

Yavuz, Cevdet. *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)*. İstanbul: Beta, 16. Basım, 2019.

EXTENDED ABSTRACT

One of the contracts that transfers the property is the contract of sale. A contract of sale is the assignment of a property in exchange for a price. In order to talk about the existence of the contract of sale, which is expressed as *bey'* in the literature of Islamic law, the parties, the declaration of will and the subject of the contract must be present. The parties to the contract consist of the buyer and the seller. The declaration of will consists of acceptance upon offer. The subject of the contract is *mebî'* (goods sold) and price (*semen*). Among them, we will not talk about the parties of the contract, acceptance and price by necessity, since they are not within the scope of our subject. *Mebî'* is the goods that the seller gives to the buyer in return for the price expressed as *semen* and that the buyer wants to own in return for the price. In the legal literature, the subject of contract is called *ma'qudun 'alayh ve mahallu'l-aqd*. It is said that some conditions must be present in the *mebî'* in order for the contract of sale to be established firmly. In this context, the delivery of the *mebî'* must be possible, legally valid and present.

Among these conditions, “current” means that the subject of the contract is a tangible property in the outside world. The jurists cite the sale of seed kernels in uncut watermelon and the meat of unslaughtered animals as examples of the sale of non-existent. For this reason, it is understood that the classical period jurists mean concrete things by the expression “existing”, which they put forward as a condition for the subject of contract. It is focused on whether the contract has been established by making something that is not present the subject of the contract. In the works of *fiqh*, the sale of the non-existent, which has not yet come into existence, is the subject of discussion. It is not permissible by the majority to sell something that has no material assets in the outside world. The jurists who support this view rely on hadiths that forbid the sale of the baby in the womb of the animal and the offspring of this baby. They also cite the words of the Prophet that he forbade the sale of obscure and uncertain things as evidence. On the other hand, some jurists consider things that are actually concrete in the outer world or that will come into being in the future within the current context. In this context, they argue that it is permissible to sell something that can be obtained in the future.

In today's trade, it is seen that the things that do not exist in the external world in a concrete way are made the subject of the sales contract. Even today, commercial life necessitates this. For example, most of the dealers sell the goods they do not have, then supply the goods and deliver them to the buyer. In fact, some goods that have not been produced are sold and delivered after they are produced. The important point here is to avoid cheating and deception in the contract, and thus to prevent people from being deceived. According to this approach, uncertainty, deception, and whether the parties are victims should be taken into account at the point of whether the contract is valid or not.

If the property of being is explained as the goods that exist during the contract as in the classical period, it will not be possible for people to respond to their needs in business life and to bring solutions to the problems in today's conditions. The Prophet said, “Do not sell what you do not have.” It is more appropriate for today's conditions to interpret the hadith as prohibiting the sale of goods that the seller does not own and cannot easily obtain. The problem in the sale of the item is not whether the subject of the contract actually exists at the time of the contract, but whether it is possible to deliver it. In this context, the condition of existence asserted about *mebî'* should be re-evaluated within the framework of today's requirements and conditions.

In the study, we examined the views of each sect with its justifications. We also examined the opinions of the jurists who had different opinions within the sect, together with their evidence. We applied to the works of contemporary Islamic jurists who expressed their views on the subject and took their reasons into consideration. We conclude that the concept of existing can be re-evaluated based on the reasons of the jurists who expressed positive and negative opinions about the existence of *mebî'* during the contract. In this study, we aimed to reveal the views of classical period jurists and contemporary Islamic jurists about the “nature and scope of existing” and to examine the concept within the framework of the conditions of today's commercial life.

ETNOGRAFİK ARAŞTIRMADA KURAM VE UYGULAMA SORUNLARI

Yaşar SUVEREN

Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Sosyoloji Bölümü, Sakarya, 54150, Türkiye.
ysuveren@sakarya.edu.tr , <https://orcid.org/0000-0002-8464-0368>

Fuat GÜLLÜPINAR

Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir,
fgullupinar@anadolu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3661-7232>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 18/09//2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 24/12/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1176998>

ETNOGRAFİK ARAŞTIRMADA KURAM VE UYGULAMA SORUNLARI

ÖZ

Bu çalışmada etnografik bir araştırma yaparken, araştırmanın her aşamasında karşılaşılabilecek kuramsal ve pratik sorunlar ele alınarak, bu sorunların nasıl aşılabileceğine ilişkin bazı değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu amaçla, ilk olarak etnografik bir araştırmada metodolojik sorunlara odaklanılarak, veri toplama araçlarının seçimi, geçerlilik ve güvenilirlik konularındaki temel sorun alanlarına işaret edilerek, metodolojik ikilemlerin üstesinden gelebilmek için nasıl bir yol izlenebileceği üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde etnografik bir araştırmada karşılaşılabilecek etik sorunlar ve bunları aşmaya yönelik pratiklere odaklanılarak, etik ilkelerin sahada şekillenen zgn dinamikleri incelenmiştir. Çalışmanın nc bölümü etnografinin en can alıcı aşaması olan sahaya giriş sorunlarına ayrılmıştır. Sahaya girişte karşılaşılabilecek bazı engellere işaret edilerek, topluluğun pratikteki dünyasına girmek ve kabul edilmek, hedef toplulukla bütünleşmek, dışarıdan biri olarak grubun güvenini elde etmek ve gündelik yaşamı birlikte geçirmek için araştırmacının mücadeleci, dayanıklı, dikkatli ve titiz olmasını mümkün kılacak pratiklere vurgu yapılmıştır. Bir sonraki blmde, sahadaki pratik sorunların önemli bir boyutu olarak araştırmacının etnografik bir araştırmada sahip olması gereken iletişim becerileri bahsinde, araştırmacıların iletişime açık, güven verici ve samimi bir ilişki kurma becerisine sahip olmaya dikkat etmesi gerekliliği tartışılmıştır. Bu kapsamda, araştırmacının içine girdiği topluluğun kültürel bağlamı ve dinamikleri üzerine ayrıntılı bir çalışma ile yerli anlamları keşfedebileceği üzerinde durulmuştur. Son olarak, etnografik bir araştırmanın belki de en önemli safhası sayılabilecek bulguların metinselleştirilmesi sürecinde; saha notlarının tutulması, anlatı inşası ve nihayet araştırmanın raporlaştırılması konusundaki temel sorun alanları ve olası pratik çözümler analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Etnografi, Metodoloji, Etik, Saha Notları, Saha Araştırması.

THEORETICAL AND PRACTICAL ISSUES IN ETHNOGRAPHIC RESEARCH

ABSTRACT

In this study, theoretical and practical problems that can be encountered at every stage of the research while conducting an ethnographic research are discussed and some evaluations are given on how these problems can be overcome. For this purpose, firstly, by focusing on methodological problems in an ethnographic research, by pointing out the main problem areas in the selection of data collection tools, validity and reliability, evaluations were made on how to overcome methodological dilemmas. In the second part of the study, the specific dynamics of ethical principles shaped in the field were examined by focusing on the ethical problems that may be encountered in an ethnographic research and the practices to overcome them. The third part of the study is devoted to the problems of entering the field, which is the most crucial stage of ethnography. By pointing out some of the obstacles that may be encountered in entering the field, the practices that will enable the researcher to be challenging, durable, careful and meticulous in order to enter and be accepted into the practical world of the community, to integrate with the target community, to gain the trust of the group as an outsider and to spend daily life together are emphasized. In the next section, as an important dimension of the practical problems in the field, the communication skills that the researcher should have in an ethnographic research, the necessity of paying attention to the ability of researchers to establish a communicative, trusting and sincere relationship is discussed. In this context, it is emphasized that the researcher can discover indigenous meanings with a detailed study on the cultural context and dynamics of the community she/he is in. Finally, in the textualization process, which may be considered the most important phase of an ethnographic research; The main problem areas and possible practical solutions in keeping field notes, constructing narratives and finally reporting the research are analyzed.

Keywords: Ethnography, Methodology, Ethics, Field Notes, Field Research.

GİRİŞ

Sosyal bilimsel uğraşların tamamı, doğal bir olayı ya da ortamı; dekoru, kostümleri, oyuncularını, eylemleri ve bir sahneyi (düğün, tören, toplantı) gözlemlemek ile işe başlar. Bu doğal olaylar, birincil gerçeklik ile soyutlamalar ya da ikincil gerçeklik ile daha ileri düzeyde soyutlamalar şeklinde çeşitli katmanlara ayrılabilir (Manning, 2021, 145). Sosyal bilimlerin en güçlü metodolojilerinden biri olarak değerlendirilebileceğimiz etnografik araştırma, araştırmacı ile katılımcılar arasında doğal ortamlarında gözlem ve etkileşimi içeren nitel bir araştırma yöntemidir. Etnografik yöntem antropoloji tarafından popüler hale getirilmiş ve bilimsel çalışmalarda önemli bir yer edinmiştir. 20. yüzyıl boyunca, antropoloji kültürleri belgeleyen bir disiplin olmaktan daha geniş kapsamlı ve giderek artan pratik uygulamaları olan bir alan olmaya evrildi. Etnograflar, kültürel süreçler ile ekonomik, politik ve sosyolojik olgular arasındaki bağlantılara daha fazla odaklandılar (Outhwaite, 2008). Antropolog veya etnograf çoğu zaman mükemmel bir seyirci, halkın gözü, sosyal analist, belirli bir grubun nesnel yorumcusu olma iddiasındadır. Böylelikle, etnografi “yapmak” yapılandırılmamış mülakatlardan gündelik konuşmalara, insanların gündelik yaşamlarındaki geliş ve gidişlerinin basit gözleminden onlarla birlikte farklı iş türlerine tam katılıma kadar yörüngesindeki farklı bir takım nitel araştırma tekniği olmaktadır (James, 2021: 247). Etnografi, toplumları karşılaştırıp mukayese eder ve sıradan insanların başka yerlerde nasıl yaşadıklarını anlatarak onlar için anlayış ve sempati yaratır. İkincisi, bunu daha geniş bir insani gelenek bağlamında yapar. Son olarak, genellikle tuhaf, komik veya aşağı görülen diğer kültürlerin genel bir resmini çizerek bu kültürlerle alay eden basit algılara ve medya görüntülerine karşı çıkar (Marcus, 2021, 116).

Etnografik çalışmalar, araştırmacıların araştırılacak hedef topluluk ile bütünleşmesini ve onları doğal ortamlarında incelenmesini sağladığı için sosyal bilimlerde önemli bir rol ve yere sahiptir. Bu yaklaşım, araştırmacıların grup davranışlarının karmaşıklığını hesaba katmalarını ve grup etkileşimlerinin farklı boyutlarındaki karşılıklı ilişkileri ortaya çıkarmalarını sağlar (Musante ve DeWalt, 2002, 268). Bu tür çalışmalar, araştırmacıların, diğer çalışma yöntemleriyle ortaya çıkarmakta zorlanabileceği topluluk deneyimlerinin niteliklerini ortaya çıkarmalarına da imkân tanır. Toplulukların deneyimlerine dair ayrıntılı bilgi edinmek, gelecekteki soruları geliştirmede ve takip edecek araştırmaların türünü belirlemede hayati öneme sahiptir (Ejimabo, 2015). Etnografik çalışma, aynı zamanda, kişinin bilgi yelpazesini genişletmesine ve dünyayı daha derinlemesine bir biçimde anlamasına, davranışsal olayları tanımlamak yerine bazı davranışların neden ortaya çıktığını ortaya koymasını sağlar. Örneğin, nicel bir çalışma, kuramsal temelli eğitime tabi tutulan öğrencilerin, uygulamalı eğitim alan öğrencilerden daha yüksek notlar aldıklarını bulgulayabilir. Buna karşılık nitel bir araştırma, kuramsal temelli eğitimde alınan notların yüksekliğine ve pedagojik olarak etkisinin ve kalıcılığının düşüklüğüne karşın, neden kuram temelli eğitim verilmesinde ısrar edildiğini ortaya çıkarabilir. Etnografik araştırmalar kapsamında yapılan topluluk çalışmalarının teşvik edici birçok özelliği göz önüne alındığında, bunların uzunca bir süre etnolojik ve sosyolojik kuramların inşa süreçlerinde rol oynayan gerekli ampirik malzemelerin sağlanmasındaki temel araçlar olduğu söylenebilir (Brunt, 2021, 87).

Kuramsal çerçeve, çalışmanın geliştirildiği bağlamı temsil eder ve araştırmacının keşfetmeye istekli olduğu konular belirli kuramlar çerçevesinde ele alınır. Kavramsal çerçeve, araştırmacının keşfedilmeyi amaçladıklarına dayalı olarak geliştirmesi gereken bir şeydir. Araştırmacı, belirli bir kuramı destekleyecek kavramsal çerçeveyi belirlemede zorluklar yaşayabilir. Geliştirilen kavramsal çerçeve ile ilgili bir yaklaşımın kullanılmaması, muhtemelen istenmeyen sonuçlara yol açacaktır. İkinci olarak, kavramsal çerçeveyi geliştirmenin daha fazla zaman alması olası olduğundan araştırmacı, zaman kısıtlamalarının zorluklarıyla uğraşmak durumunda. Son olarak, araştırma sürecinin tümü daha fazla zaman alacağından ve çalışmada gerektiği gibi tematik veya diğer tür analizlere imkân vermek için daha etkili bir strateji oluşturmaları gerekir (MacFarlane ve O'Reilly-de, 2012, 610). Ayrıca, araştırmacı araştırmayı hedeflediği topluluk ile bütünleşmeli ve topluluğun davranışlarını tam olarak anlamadan önce onları uzun bir süre incelemelidir. Etnografik gelenekler, katılımcı gözlem (yalnızca bununla sınırlı olmasa da) temelinde belirli bir sosyal veya kültürel ortamın ilk elden deneyimlenmesine ve keşfedilmesine yönelik bir adanmışlığa dayanır. Gözlem ve katılım, (koşullara ve eldeki analitik amaca göre) etnografik yaklaşımın belirgin özellikleri olmaya devam etmektedir. Çoğu durumda, elbette saha araştırması diğer araştırma yöntemlerinin de kullanılmasını gerektirir (Atkinson, 2021, 5).

Saha deneyimleri, katılımcı gözlemciliğin içerebileceği bazı riskleri açık biçimde ortaya koyar. Bu risklerden ilki, akademik dünyayı tam olarak terk edememek ve sahadaki öznelere gördüğü gibi görememek, yaptığı gibi yapamamaktır. Bir araştırmacı, ötekilere uyum sağlayamayan ve gerektiği gibi anlayamayan bir yabancı gibi görüldüğünde, yabancılaşmış biri olarak kalmaya devam edecektir. İkinci riskse, tamamen “yerleşmek” ve akademik düşünceden bütünüyle kopmaktır. Örneğin bu durumda, din sosyologları, evanjelik haçlılara; suç ve ceza çalışan sosyologlar, polise dönüşebilir (Rock, 2021, 32). Araştırmacının bu sorunu aşmak için hem içeriden bakmayı hem de belli bir mesafe ile dışardan analiz etmeyi dengelemek ve iç içe geçirmek durumdadır. Ayrıca, saha araştırmacıları bulguları üretmek için zaman ve sahaya girişle ilgili oldukça zorlu yolculuğa çıkmayı göze almak zorundadır. Bu durum Buroway’ın (1998) “genişletilmiş vaka metodolojisini” (the extended case method) tanıttığı eşsiz çalışmasında da ifade ettiği üzere, araştırmacının hem zamanını hem de mekanını sahaya doğru genişletmek anlamına gelmektedir. Bu araştırmacının kendi rahatlığından vazgeçmeyi göze aldığı önemli bir bedeldir. Kaldı ki araştırmacı her zaman yalnız değildir; gerek katılımcılar gerekse de diğer araştırma ortakları kolektif bir emek ortaya koyar bu süreçte.

Etnografik çalışmalarla ilgili bazı zorlukların üstesinden gelmek için araştırmacının kullanabileceği temel stratejilerden biri, açık fikirli ve önyargıdan uzak olmaktır. Araştırmacının kavramsal bir çerçeve geliştirirken, çevreye uyum sağlamak ve katılımcılardan herhangi bilgi toplamak için açık fikirli olması gerekir (Lopez-Dicastillo ve Belintxon, 2014, 523). Önyargı, araştırmacının incelenmekte olduğu konuya zaten bir çözüm bulmuş olabileceği anlamına gelir. Ayrıca, araştırmacının bizatihi araştırma süreci ve hedef toplulukla bütünleşmesi için yeterli ve gerekli zamanı planlaması ve bunu uygulayabilmesi gerekir.

UYGUN ARAŞTIRMA TASARIMINA KARAR VERME

Etnografik bir araştırma tasarımı, kültürlerinin anlatsal bir açıklamasını üretmeye çalışan insanların kendi (doğal) ortamlarındaki davranışlarını anlamayı ve açıklamayı amaçlar. Çoğu araştırmacı, genellikle yapılandırılmamış ve enformel görüşmelerle çeşitlendirilen (triangulated) katılımcı gözlem tekniklerini kullanır (Ejimabo, 2015, 357). Hedef topluluk hakkında bilgi ve veri toplamak için tek bir veri toplama tekniğine yaslanmak güvenilir olabileceğinden, veri çeşitlenmesine gitmek etnografik araştırmada önemli bir stratejidir. Veri çeşitlenmesi, araştırmacının yazılı ve görsel kaynaklardan, belgelerden, kurumlardan gibi farklı kaynaklardan veri toplamasını sağlar.

Etnografik çalışma tasarımı için fazla bir seçenek söz konusu değildir, çünkü birincil amaç, araştırmacının çalışmak istediği topluluğun bir parçası olarak elde edilebilecek araştırma problemini çözmeye girişmektir. Bu yaklaşım, araştırmacının sorunu anlamasına ve yetkin bir çözüm geliştirmesine olanak tanır (Ejimabo, 2015). Araştırmacılar, bazen bir yıla kadar sürebilen, hakkında bilgi edinmek için ilgili topluluk ile yaşamak zorundadır. Maliyet gibi çok sayıda zorlukla da mücadele etmenin söz konusu olabileceği bir çalışma yürütmek tamamen uzun vadeli bir yaklaşımı gerektirmektedir (Rashid vd., 2015).

Etnografik çalışmalarda yaygın olarak kullanılan tekniklerden bazıları görüşmeler, alan notları ve katılımcı gözlemdir. Bu etnografik teknikler tasarım problemini anlamada değerli ve yararlı olabilirler (Das vd., 2017, 9). Araştırmacılar, ilgili alanı, süreçleri, hedef topluluğu anlamak ve bağlamı kavramak için bu teknikleri kullanabilirler.

Tasarım, gelecekteki araştırma tasarım kararlarını geliştirmek için projenin başlangıcında etnografik bir çalışma yürütmeyi hayati bir konu hale getirir (Doque vd., 2019, 7). Araştırmacılar, mevcut bir çalışma tasarımını oluşturmak için gözlem gibi etnografik stratejiler kullanır. Yine de çalışmanın değeri, ilgili alanı, süreçleri, amaçları, kullanım bağlamını ve hedef topluluğu anlayarak geliştirilecektir. Etnografik çalışmalar, çalışılan durumun daha derin bir biçimde anlaşılmasını gerektirmektedir ve bu nedenle başlangıçta yapılabilecek hatalardan kaynaklanan riskleri öngörebilmek son derece önem taşımaktadır (Marcus, 2021).

METODOLOJİK SORUNLAR:

VERİ TOPLAMA ARAÇLARININ SEÇİMİ, GEÇERLİLİK VE GÜVENİLİRLİK

Etnografi, kurum, topluluk veya örgütlerdeki bireylerin zihinlerinde yer alan yapıların kültürünü inceleyen. Araştırmacının, söz konusu yapılarda yer alan aktörler arasındaki toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği ortamın özelliklerini yakalayacak bir çalışma yöntemi geliştirmesi oldukça önemlidir (Lopez-Dicastillo ve Belintxon, 2014, 523). Etnografik araştırmalar, özel bir konuda ayrıntılı açıklamalar elde etmek için nitel, tümevarımsal ve boylamsal (longitudinal) çalışmalardır. Araştırmacıların, düşünümsel (reflexive) bir rol üstlenerek yinelemeli (iterative) bir temele dayalı olarak veri toplaması gerekir. Araştırmada kaçınılmaz olan öznellik ögesi nedeniyle test etme süreci büyük önem taşır. Etnografik çalışmanın tamamlanması zaman alıcıdır ve araştırmacının farklı proje gereksinimlerine yeterli zaman ayırmasını sağlamak için uygulanabilir zaman yönetimi araçlarını devreye sokmasını gerektirir (Doque vd., 2019, 6). Ayrıca araştırmacı metodolojik konularda planlama yaparken, araştırmak istediği yapıların (grup, kurum, örgüt vb.) iş birliğinin sağlanmasını da göz önünde bulundurmalıdır. Bu, hedef topluluk hakkında veri toplamak ve analiz etmek için arzu edilen bir yöntemin seçilmesinde yine hayati öneme sahiptir.

Etnografik çalışmaların çoğu, genellikle görüşmelerle çeşitlendirilen katılımcı gözlem stratejilerini kullanır. Veri toplamada veri çeşitleme (triangulation) yöntemi tek başına güvenilir değildir. Topluluk, kurum, örgüt kültürü hakkında önemli bilgiler sağlayabilecek e-postalar, raporlar ve tutanaklar ve benzer yazılı belgelerden bilgi toplama gibi diğer stratejilerle birleştirilmeleri gerekir (Lopez-Dicastillo ve Belintxon, 2014, 521). Bu ilave stratejiler etnografik bir çalışmanın geliştirilmesine yardımcı olabilirken, incelenen söz konusu bazı yapılar bu tür bilgileri sağlamada yetersiz kalabilirler ve araştırmacıyı kendi başına kullanıldığında güvenilmez olan veri çeşitlemesine gitmeye zorlayabilirler. Katılımcı gözlem, araştırmacıların araştırmaya doğrudan katılarak veya çalışma popülasyonunun bir üyesi olarak konuyu gözlemlenmelerine olanak tanıyan bir etnografik çalışmada birincil veri toplama tekniklerinden biridir (Spradley, 2016, 34). Araştırmacılar, gözlemledikleri alandaki eylemlere katılmadan, ancak yine de 'sahnede bulunarak' saf bir gözlemci rolü üstlenebilirler. Örneğin, bir araştırmacı fabrikada bir işçinin rolünü üstlenmeden işçileri gözlemleyebilir. Bu yaklaşımlar, Malinowski tarafından geliştirilen erken antropolojide kullanılan klasik yöntemlere dayanmaktadır (Mair, 2013, 241). Etnografik bir çalışma, katılımcılarla onların gerçek dünyalarında/koşullarında etkileşim kurmayı amaçlar. Bu, araştırmacının verilerini toplamak için açık mı yoksa gizli bir yaklaşımı mı benimseyeceğine karar vermesi gereken bazı zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Açık bir yaklaşımda, katılımcılar gözlemlendiklerinin farkındadırlar, böylesi bir durumda doğal davranmak yerine, katılımcıların davranışlarını değiştirmeleri olasıdır ki, bu da yanıltıcı olacaktır (Doque vd., 2019). Bu gibi durumları aşmak veya tespit edebilmenin kolay ve pratik bir yolu söz konusu değilse de en azından araştırmacının bu tür olasılıklar için farkındalık ve deneyim sahibi olmasının önem taşıdığı göz önünde bulundurulmalıdır.

VERİ ANALİZİ, GEÇERLİLİK VE GÜVENİLİRLİK SORUNLARI

Etnografik alan çalışması, günlük gözlem notları, görüşme dökümleri, varsa görsel ve işitsel kayıtların izlenmesi ve dinlenmesi gibi bir araya getirilmesi zor ve zahmetli olabilecek kaynaklardan yapılandırılmamış veriler üretir (Copland ve Creese, 2015, 37). Etnografik bir araştırmada elde edilen veri hacimli olduğu için analizi zordur; bu nedenle araştırmacılar için bir tür yapılandırılmış bir yaklaşıma başvurmaları önerilir. Bu strateji mantıklı, titiz ve şeffaf olup, bir yandan çalışmanın ana temalarını elde tutmaya yararırken öte yandan büyük miktar da metinsel bilgiyi yönetmek için idealdir (De Costa, 2014). Bu, etnografik araştırmanın çok boyutlu yönlerinin analizine destek sunar ve toplanan veriler arasındaki ilişkileri belirlemeye yardımcı olur. Yapılandırılmış bir yaklaşımda son aşama, araştırmacı için hantal olabilecek verilerin okuyucuya anlamlı bir şekilde sunulmasıdır. Bu epey zaman alıcıdır ve araştırmacıyı veri analizinde çerçeve yaklaşımını etkin bir şekilde kullanmak için önemli miktarda zaman ayırmaya zorlar. Etnografik içerik analizi, sahadaki iletişimin detaylarını ortaya çıkarmada ve kuramsal ilişkilerin doğrulanmasında son derece önemlidir (Mair, 2013). Bu tür bir çalışmada içerik analizi; kavram geliştirme, veri toplama, veri analizi, örnekleme ve yorumlama arasındaki düşünümsel anlardan oluşur (Copland ve Creese, 2015). Bu

stratejinin temel amacı sistematik ve analitik olmak ve katı olmaktan kaçınmaktır. İçerik analizi, genellikle, verileri önceden tanımlanmış bir kategoriye zorlamak yerine anlatı verilerinin toplanmasına izin veren farklı durumların, ayarlamaların, görüntülerin, anlamların ve tarzların sürekli olarak karşılaştırılmasına ve keşfedilmesine dayanır.

ETİK SORUNLAR VE AŞMA STRATEJİLERİ

Etnografik yöntemi diğer niteliksel araştırma yöntemlerinden ayıran en önemli özellik araştırılan ve araştırmacı arasında uzun süreli, yakın ve güvene dayalı bir ilişkinin kurulmasıdır. Etnografik bir çalışma yaparken akılda tutulması gereken önemli ilkeler bulunmaktadır. Etnografik bir araştırma, mutlaka uzun süre insanlarla yakın ilişki içinde olmayı gerektirdiğinden katılımcılarla kurulan sosyal ilişki sırasında etik ilkelere uygun davranışlar geliştirilmelidir. Katılımcılarla yakın ve güvene dayalı ilişkilerin geliştirilmesi gerekliliği etnografik çalışma yapan bir araştırmacının etik sorunlar konusunda dikkatli ve titiz olma zorunluluğunu beraberinde getirir. Katılımcıların kişisel bilgileri, özel ilişkileri, hakları ve çıkarları hakkında üst düzeyde bir hassasiyet göstermek gerekmektedir. Katılımcılar mutlaka çalışmanın amaçları hakkında bilgilendirilmelidir. Öte yandan, katılımcıların anonim kalma veya kayıt dışı konuşabilme hakkı mutlaka kendilerine sağlanmalıdır. Katılımcıların çalışmanın sonuçları hakkında bilgilendirilmesi de sürecin sağlıklı işleyişi açısından oldukça önemlidir. Etnografik araştırmalarda başvuru kaynağı olabilecek etik ilkeler ve kodlar Amerikan Antropoloji Derneği tarafından 1970’li yılların başında hazırlanmıştır.¹

Etnografik bir çalışmada etik hususlar ve aydınlatılmış onam katılımcıyı çalışmanın amaçları hakkında detaylı olarak bilgilendirdiği için bu durum çalışmada bir sorun(sal) oluşturabilir (De Costa, 2014). Katılımcıları araştırmacının niyetleri hakkında bilgilendirmek, çalışmayı yinelemeli ve açık uçlu bir hale getirir ve olası yanıtları önemli ölçüde etkiler. Ayrıca araştırmacı alandayken araştırmadan kimlerin doğrudan veya dolaylı olarak etkileneceğini belirlemek de kolay değildir.

Amerikan Antropoloji Derneği, araştırmacıların katılımcılar hakkında önceden aydınlatılmış onamalarını almaları, veri sağlamaları veya incelenen materyallere katılımcıların erişimini kolaylaştırması gerektiğini doğrulamış ve aydınlatılmış onam kavramını yeniden tanımlayarak bu zorluğu aşmaya çalışmıştır (Robben ve Sluka, 2012). Aydınlatılmış onamın derecesi, araştırmanın türüne bağlıdır ve çalışmanın yürütüldüğü topluluğun diğer yasalarının, kodlarının ve etik kurallarının gerekliliklerinden etkilenebilir. Aydınlatılmış onam sürekli ve dinamik olmalıdır; bu da hedef kitle ile diyalog ve müzakerelerin sürekli olarak geliştirilmesi anlamına gelir (Robben ve Sluka, 2012). *Amerikan Antropoloji Derneği* ayrıca aydınlatılmış onamın yazılı ve/veya imzalı olmasının bir zorunluluk olmadığını kabul eder. Araştırmacıların katılımcıdan alınan rızanın biçimi yerine kalitesine odaklanmasının daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. En nihayetinde, geçici bir misafir olarak bulunduğumuz ya da sürekli yabancı kaldığımız bir dünyayı inceliyoruz. Araştırmacı hiçbir zaman içeriden birinin yeterliliğine sahip değildir; bu nedenle de söylediğimiz sözlerin yeterliliğini sahadakilerin gözüyle test etmek faydalı ve aynı zamanda saygılı bir tutumdur (Rock, 2021, 37). Bu etik sorun, hedef kitlenin özenli bir biçimde seçimiyle ve onların benzersiz inançlarını ve pratiklerini anlayarak aşılabilir. Üzerinde etnografik bir çalışma yapmadan önce hedef topluluğu anlamak, araştırmanın amacı ve kapsamı konusunda açık bir yön belirlemede büyük bir öneme sahiptir (Copland ve Creese, 2015). Bu durum öncelikle, araştırmacının, veri türlerini belirlemesine ve çalışmanın başarısı için neyin gerekli olduğunu planlamasına izin verecektir. İkinci olarak, hedef topluluğun seçilmesi ve anlaşılması, katılımcıların niteliklerinin tanımlanmasına yardımcı olacaktır (Robben ve Sluka, 2012).

Etnografik çalışmanın karşılaştığı bir diğer olası etik konu, anonimlik ve bunun veri analizi ve bulguları üzerine etkileridir. Gizlilik ve mahremiyet, araştırmayla ilgili bilgilerin araştırma ekibi dışındakilerden gizlenmesidir. Gizlilik, araştırmaya katılanların kimliğini koruma altına almaktır (Wolf, 2012, 308). Katılım-

1 1971 yılında Amerikan Antropoloji Derneği “Profesyonel Sorumluluk İlkeri”ni kabul etmiştir. Konjonktürel olarak Amerikan hükümetinin Latin Amerika ve Güney Asya’daki ayaklanmaları bastırmada antropologların işbirliği yapmalarını talep etmesi üzerine antropologların rollerine ilişkin etik bir takım tartışmalar başlamıştır. Bu İlkeler araştırmacıların öncelikli görevlerinin araştırılan grupları korumak olduğunu bildirirler. Buna göre saha araştırmacısı her şeyden önce araştırma katılımcılarına karşı sorumludur ve katılımcılara gelebilecek herhangi bir zararı önlemek araştırmanın en temel etik ilkesi olmalıdır (Can, 2017, 159).

cılar ve araştırmanın yerleri/mekanları için takma isimler kullanılarak anonimlik muhafaza edilebilir. Farklı araştırmacılar, bu zorluğun üstesinden gelmek için, nitel verilerini katılımcılarının kimliğini gizlemek adına kurgulanmış isimlere dönüştürmek gibi farklı stratejiler kullanırlar. Çalışmanın yerinin anonimleştirilmesi, çalışma sonuçlarının bağlamsızlaştırılmasına (decontextualization) ve bu tür özelliklere sahip olası farklı yerlerin kolayca karşılaştırılmasına olanak tanır (Wolf, 2012). Bu yaklaşımın temel zayıflıklarından biri, verilerin geldiği popülasyona yönelik aşırı genelleme yapılabilmek riski barındırmasıdır.

Anonimlik sorunu, modern teknolojideki gelişme ve yenilikler nedeniyle son zamanlarda yeni bir zorluğa neden olmuştur. Sosyal medya ve uygulamalar gibi teknolojik gelişmeler, araştırma yerlerinin anonimleştirilmesini zorlaştırmaktadır. Belirli bir alanda araştırmacılar ya da katılımcıların fotoğraf çekip bunu söz konusu platformlarda yayınlaması çevrimiçi izler bırakma olasılığına veya riskine yol açabilir. Bir başka olasılık olarak, katılımcılar, belirli bir çalışmada yer aldıklarını iddia ederek öykülerini çevrimiçi olarak güncelleyebilirler veya katılımcılardan bazıları, araştırmaya katılımlarından dolayı adlarıyla anılmak isteyebilir. Bunlar da çalışmanın anonim hale getirilmesini zorlaştırabilir. Böylesi etik sorunlar, katılımcıların çalışmanın anonim olduğu ve kamuya açık faaliyetlerde bulunmadığı konusunda bilgilendirilerek aşılabılır. Bu gereklilik, araştırmaya başlamadan önce katılımcıların imzasını taşıyan rıza formlarına dahil edilebilir.

Sonuç olarak, iyi bir etnografik çalışma için araştırmacının teorik, gündelik ve epistemolojik önkabullerini askıya alması ve katılımcıları bir nevi araştırmanın ortak yürütüldüğü eşitler olarak görmesi beklenir. Ancak, sahada gündelik hayatın akışında bu eşitliğin kurulmasının önüne bazı engeller çıkabilir. Bu eşitliğin kurulabilmesinin ancak açıklık ve dürüstlikle mümkün olduğu varsayılr. Bunun için ilk ve öncelikli sorumluluk araştırmacıdır (Can, 2017, 162).

PRATİK SORUNLAR: ALANA GİRİŞ SORUNLARI

Etnografik bir çalışmanın en temel unsurlarından biri alan çalışmasıdır. Araştırmacı, sosyal ve kültürel pratikler hakkında bilgi edinmek ve neden bunlarla meşgul olduğunu anlamak için saha çalışması yapar. Alan araştırmacısının herhangi bir müdahaleden uzak olması, üzerinde çalışma yapmak istediği topluluğun algılarına ilişkin ön bilgilerinin net olması ve yeni bir topluluğa gözlem ve katılım yoluyla girmesiyle yeni şeyleri öğrenmeye istekli olması gerekir (Chughtai ve Myers, 2017). Araştırmacı alana girdikten sonra, mümkün olduğu kadar çok bilgi toplamaya çalışır ve çalışmanın sonunda analiz için bunları kayıt altına alır. Araştırmanın etkililiği, araştırmacının çalışma alanına girdiğinde edindiği ilk izlenimlerden etkilenebilecek katılımcılarla geliştirdiği ilişki türü tarafından belirlenir. Bu etki, araştırmacının çeşitli zorluklarla karşılaşabileceği çalışma alanına başarılı bir giriş yapmasını yaşamsal kılmaktadır. Alana fiziksel olarak gelmek, topluluğun pratikteki dünyasına girmek ve kabul edilmek, hedef toplulukla bütünleşmek, dışarıdan biri olarak grubun güvenini elde etmek ve gündelik yaşamı birlikte geçirmek gibi son derece önemli unsurları eşzamanlı bir biçimde başarabilmenin ve uyum sağlamanın görüldüğünden çok daha zor olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle, araştırmacının alana girmeden önce hedef topluluk hakkında çok şey öğrenmesi ve bilgi sahibi olması, onlarla bütünleşebilmesi ve belirli bir süre topluluğun bir parçası olmayı başarabilmesi gerekir (Baumbusch, 2011). İlk bakışta, bazı araştırmacılara, erişmek istedikleri dünyaya girme arzusu, kolay ve konforlu bir şeymiş gibi görünebilir. Ancak tahmin edilebileceği gibi bunun pek de öyle olmadığını kabul etmek gerekir. Yabancı bir topluluğa erişim sağlamak, kurallara, normlara ve topluluk kültürüne uymayı gerektirir (Chughtai ve Myers, 2017). Topluluktaki otoritelere bağlı kalmak tek başına yeterli olmayabilir. Toplulukla tamamen bütünleşmek için, topluluğun kültürel değerlerini tam olarak anlamak ve katılımcıların bakış açılarını da anlamak gerekir. Bunlar yapılamadığı sürece, o topluluğun üyelerinin araştırmacıya arzu edilen yanıtlar vermesini beklemek de kolay değildir.

Alana girmek ile alana erişmek ve topluluk üyeleri tarafından kabul edilmek arasında önemli farklar vardır. Alana fiziksel giriş pratik ve yapılması görece kolay bir iştir. Oysa alana erişmek ve toplulukla bütünleşebilmek görece olarak 'kuramsal' ve daha zorlu/zorlayıcı bir iştir. Alan araştırmacıları topluluğun bir üyesi olarak kabul edildiğinde önemli yerel bilgiler edinebileceğinden, çalışma alanına giriş, çalışmada çok önemli bir ana işaret etmektedir (Baumbusch, 2011). Alan araştırmacıları, yeni, tanıdık olmayan bir

dünyayı anlamaya çalışan yabancılar olarak yeni alandaki yolculuklarına başlarlar. Bu yeni koşullara hızlı bir biçimde uyum sağlamaları gerekir çünkü bu durum, kısa sürede topluluğun bir parçası olmak için statülerini “yabancı biri” olmaktan uzaklaştırmaya önemli ölçüde yardımcı olacaktır (Chughtai ve Myers, 2017). Bu, araştırmacının toplulukla bütünleşmesi için bir gereklilik olduğundan, yetkin bir uyum yeteneği gösterilmesini gerektirecektir ve yapılamadığında kabul görme şansı önemli ölçüde azalacaktır ve çalışmanın beklenenden daha uzun sürmesi olasılığını gündeme getirecektir.

Yeni bir topluluğa başarılı bir giriş sağlamak, araştırmacının hedef topluluğun günlük işlerine aşina olmasını da gerektirir, bu da araştırmacı için fazladan zaman harcamak anlamına gelebilir (Pelto, 2016). Buna yönelik planlama, araştırmacının yeni koşullara uyum sağlamasına ve bütünleşmeye çalışırken topluluğun kendisinden ne bekleyeceğini anlamasına yardımcı olmak için etkinlik başlamadan önce yapılmalıdır. Topluluğun normlarının ve değerlerinin onların kastetmediği bir anlam verilerek incelenmesi, toplulukla başarılı bir bütünleşme şansını önemli ölçüde azaltır ve muhtemelen zayıf veri toplamaya ve dolayısıyla hatalı çıkarımlar yapılmasına neden olur. Araştırmacılar iç yeni bir toplulukta yaşamak ve kabul edilmek, kültür, dinsel inançlar ve beslenme gibi yaşamlarının birçok yönünü düzenlemeyi veya değiştirmeyi gerektirir. Örneğin, araştırmacı, sağlığını önemli ölçüde etkileyebilecek sahanın iklim koşullarına da uyum sağlayabilmelidir (Baumbusch, 2011). Tüm bunlar, araştırmacının beden dili, davranışları ve kıyafeti vb. unsurlar açısından yerel topluluktan farklı görünmemesi ve çalışma sırasındaki işleyişin yolunda gitmesi için elzemdir.

KATILIMCILARLA ALANDA YETERLİ VE DOYURUCU İLETİŞİM SORUNU

İletişim, bilgilerin bir kişiden diğerine etkin bir biçimde aktarılmasına yardımcı olduğu için başarılı araştırmanın önemli yönlerinden birisini oluşturur. Bilgi aktarımı, ilgi çekiciyse ve taraf olan herkes diğerini anlayabiliyorsa başarılı sayılır. Yetkin iletişim becerileri, özellikle yeni bir topluluğa erişim sağlarken müzakere ve ikna süreçlerinde hayati öneme sahiptir (Vangelisti vd., 2013). Sonuç olarak, bir etnografik araştırmanın saha çalışmasında ilk ve öncelikli koşul, araştırmacıların iletişime açık, güven verici ve samimi bir ilişki kurma becerisine sahip olmaya dikkat etmesidir.

Araştırmacılar, tekrar ziyaretlerle şekillenecek yinelemeli bir yaklaşım benimserlerse, kendilerini hedef topluluklara etkili bir biçimde tanıtabilir ve araştırma hedeflerini açıklayabilirler. Araştırmacı, çalışmayı katılımcılara mutlaka tanıtmalı ve hakkında bilgi vermelidir (Vangelisti vd., 2013). Daha önce de belirtildiği üzere araştırmacı, yeni bir topluluğa girdiğinde muhtemelen sayısız zorlukla karşılaşacaktır. Topluluğa kabul edilmek ve karşılıklı anlayışı sağlayabilmek ve geliştirebilmek için yerel dilde akıcı olmaları beklenmektedir. Bu gereklilik, araştırmacının alan çalışmasına başlamadan önce yeni bir dili öğrenmesi gerektiğini ima eder ve bu da muhtemelen fazla zaman alıcı olacaktır (Martin-Jones ve da Costa Cabral, 2018). Bu durum, araştırmacının, çalışmanın toplam maliyetine ek olarak yeni dili öğrenmesi için ekstra kaynaklar gerektirecektir. Öte yandan, katılımcılar yaptığımız araştırmayla ilgilenecek kadar kibar olabilecekleri gibi, yaptıklarımızı sıkıcı bulabilirler, çok meşgul olabilirler ya da yaptıklarımız karşısında şaşırabilirler. Fakat ne olursa olsun, onlar kendi hayatlarının varoluşsal otoritesidirler ve onları dinlemek her zaman faydalıdır. Katılımcıların yorumları her zaman büyük bir yardımcıdır; bu sayede kaleme aldığımız metin, sahadayken kavrayamadığımız soruların birikimine dönüşür (Rock, 2021, 37). Araştırmacı ve katılımcılar arasındaki ilişki, iki taraf arasındaki iletişimin türüne bağlıdır. Etnografik çalışma, doğal ortamlarında insan iletişimine odaklanır ve bu, araştırmanın başarısı için araştırmacı ve katılımcıların birbirlerini doğru bir biçimde anlamalarını gerektirir. Araştırmacıların, hedef toplulukla tatmin edici bir biçimde etkileşim kurmalarına yardımcı olacak yeterli iletişim becerileri aracılığıyla insanlara erişmeleri gerekir (Ting-Toomey ve Dorjee, 2018). Araştırmaya katılanlarla tatmin edici bir iletişim, araştırmacının çalışmak istediği bağlamları daha derin bir biçimde anlamasını sağlayacaktır.

Öte yandan, araştırmacı yeni ortama girdiğinde çevirmen kullanmaya da karar verebilir ve bu, toplanan bilgilerin türünü önemli ölçüde etkileyebilir. Çevirmenlerin araştırma projesine bağlı olma olasılıkları düşüktür, bu bağlamda çevirmenlerin araştırmacı kadar kendilerini araştırmaya karşı sorumlu olmalarını beklemek zor bir olasılıktır. Dolayısıyla çevirmenlerin araştırmanın gerekli ayrıntılarına daha az dikkat etme-

leri güçlü bir olasılıktır. Bazı çevirilerin hatalı olma olasılığı vardır ve bu da çalışmanın sonuçlarını elbette olumsuz etkileyecektir. “Çevirmen, bir ifadenin anlamını aktarmaya çalışırken, istemeden onun anlamını da değiştirebilir” (Lee ve Thompson, 2014, 2). Çevirmenler, ifadeyi dilbilgisi açısından doğru göstermeye çalışabilirler, bu olasılık ise katılımcıların anlatı veya iletilerini çarpıtabilir.

Başka bir durumda, bazı araştırmacılar da muhtemelen çalışılan toplulukların bir üyesi olabilirler ve kültürleri hakkında bazı önemli ayrıntıları paylaşmak istemeyebilirler (Lee ve Thompson, 2014). Bu nedenle, topluluk hakkında doğru bilgileri almamalarını sağlamak için başka araştırmacıları kasıtlı olarak yanlış yönlendirmeye eğilimli olabilirler ve bazı gerçekleri yanlış sunarak çalışmanın sonuçlarını önemli ölçüde etkileyebilirler.

İletişim tarzları aynı zamanda bir araştırmacının bir araştırma grubundan topladığı bilgileri etkileyebilecek çok önemli bir unsurdur. Farklı insanların farklı iletişim tarzları vardır ve bu da çeşitli ifadelerin yanlış yorumlanmasına neden olur (Ting-Toomey ve Dorjee, 2018). Örneğin, ‘evet’ sözcüğünün anlamı, ‘olabilir’ ve ‘kesinlikle’ arasında değişir. Yeni bir dil öğrenirken, kişinin bu tür ayrıntılarda ustalaşması gerekir. Bu da kişilerin bu üç sözcüğün benzer anlamlara sahip olduğunu varsaymalarının muhtemel olduğunu ima eder. Farklı dillerde bu türden çok fazla sözcük vardır ve araştırmacı kavramlar arasındaki farklılıkları analiz ederken bu tür nüanslara azami dikkat göstermelidir (Lee ve Thompson, 2014). Bu sorunun, araştırma sürecinde bir çevirmen kullanırken de yaşanması olasıdır. Çeşitli sözcüklerin farklı anlamları vardır ve çevirmen bir sözcüğün gerçek anlamını belirli bir bağlamda yakalayamayabilir ve sonunda sözcük ve deyimleri amaçlanandan farklı bir anlama sahip olarak çevirebilir. Bütün bunlar dil ve iletişimin etnografik bir araştırma için ne derece önemli bir konu olduğunu ortaya koymakta ve araştırmacıların bu konularda özenli ve dikkatli olmaları gerektiğine işaret etmektedir.

KÜLTÜREL BAĞLAMI VE DİNAMİKLERİNİ ANLAMA SORUNLARI

Kültür, insanların kim olduğunu, çevrelerini nasıl algıladıklarını ve farklı durumlarda nasıl davrandıklarını veya tepki verdiklerini tanımlar. Birinin davranışını anlamak, onun kültürünü, belirli değer ve normlarını anlamasını gerektirir (Frake, 2012). Etnografik araştırmalarda bir alan araştırmacısının, toplulukla bütünleşmesine yardımcı olmak için ilgili popülasyonun değerlerini ve normlarını çok iyi anlaması gerekir. Bununla birlikte, özellikle kısa bir süre sonra toplulukla bütünleşmek gerektiğinde, farklı bir kültürü öğrenmek zordur. Kültürün değişkenliği, birden fazla kültürde tutarlı bir şekilde kullanılabilen ortak bir aracın gelişimini sınırlar (Eriksson ve Kovalainen, 2015, 150). Kültürel olarak uygun araştırma yönetimi, ancak çalışmayı uygun kültürel bağlama yerleştirmede tutarlılığa yardımcı olmak için katılımcının ana dilinde geliştirildiğinde sağlanabilir.

Kültürler arası farklılıklar nedeniyle, yeni bir çevreye taşınmak ve kültürlerini incelemek zor olabilir. Kültür, toplumun nasıl yapılandırıldığını, toplumdaki iletişimi ve belirli bir grubun teşvik ettiği davranışları tanımlar. Farklı bir topluluğa taşınırken, saha çalışanları farklı kültürel bağlamlara sahip tanıdık olmayan farklı kültürel sistemlerde gezinmek zorundadır (Frake, 2012, 438). Araştırmacıların kendilerini topluluğa kabul ettirmek ve onunla bütünleşmek için yeni çevrelerini yansıtacak ilişkiler kurmayı öğrenmeleri gerekecektir. Bu yaklaşımın zorluğu, çoğunlukla yabancılaşma hissi ile sonuçlanmakta ve araştırmacıda gerilim ve kaygıya neden olarak çalışmanın kalitesini etkileyebilmektedir.

Etnografik bir araştırmanın birincil amacı, çeşitli toplulukların, özellikle de dünyada daha az tanınan toplulukların kültürel yönlerini incelemektir. Bu topluluklar daha az bilinir, bu da onları ziyaret etmeden ve yaşam biçimlerini öğrenmeden onlar hakkında bilgi edinmenin zor olduğu anlamına gelir. Bu süreçte araştırmacının belirli bir topluluğun kültürüne girmesi yıllar alabilir ve kültürün dinamiklerini anlamalarını yine de garanti etmez (Ejimabo, 2015). Bunu sağlayabilmek için muhtemelen çalışma için ayrılması düşünülen zamandan daha fazla zaman gerekebilir. Belirli bir topluluğun çeşitli normlarını ve eylemlerini anlamaları, araştırmacının kültürel inançları ve pratiklerindeki farklılıklar nedeniyle araştırmacılar için zor olabilir.

Araştırmacılar, belirli normlar ve pratiklerde hedef topluluğun ve onların bakış açılarının emik bir perspektifle geliştirmeye çalışırlar. Bu girişim, araştırmacının kültüre içeriden bakmaya çalıştığını ima eder, bu da araştırmacının ilgili topluluk hakkında yeterince bilgiye sahip olamaması nedeniyle zor olabilir (Ejima-bo, 2015). Bu, bazı araştırmacıları emik ve etik bakış açılarını kullanmaya zorlar. Bu da onların kuram ve kavramları kullandıklarını ve kültürü içeriden anlamaya çalıştıklarını ima eder (Eriksson ve Kovalainen, 2015, 150). Bu, bir çalışmanın farklı bağlamları anlamasında zorluklara neden olabilir. Araştırmacıların topluluğun emik bakış açısını anlama konusundaki ilgisi ve aynı anda onların dilini öğrenme ihtiyacı, yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Yeni bir kültürü ve dili kısa sürede etkili bir şekilde öğrenmek ise genellikle oldukça zor bir iştir.

Araştırmada öznellik, bir konunun veya nesnenin yorumlanışının göreliliğine işaret eder ve iddia ve önermeleri yorumlamanın çeşitlenen yolları vardır. Öznellik, farklı bakış açıları, ideolojiler, değerlendirmeler ve dünya görüşleri arasındaki farkları temsil eder. Farklı topluluklardan farklı insanların belirli bir konu hakkında farklı bakış açılarına sahip olmaları muhtemeldir ve bu da çeşitli kaynaklardan gelen bilgileri nasıl yorumladıklarını önemli ölçüde etkiler (Hegelund, 2005, 648). Araştırmacıların özneliği, hedef topluluk hakkında sahip oldukları bilgilerin türüne ve aynı toplulukta mevcut olan klişelere büyük ölçüde bağlıdır. Bu tür bilgilerin toplanan verilerin doğruluğunu ve güvenilirliğini etkilemesi, araştırmacıların duygularını ve toplanan bilgilere ilişkin yorumlarını bozabilir (Good, 2012, 28). Araştırmacının, belirli veriler üzerindeki yorumları ve değerlendirmeleri hakkında farklı bağımsız görüşler arayarak düşünce birliği oluşturması gerekir. Araştırmacıların, verileri analiz etmeden önce, toplanan bilgilere birkaç kez bakarak, gözden geçirerek ve kültürel bağlamı anlayarak yorumlarken çok dikkatli ve özenli olması gerekir. Bu süreçte, araştırmacı verileri doğru bir şekilde değerlendirebilmek için farklı yorumlar da geliştirmeye çalışacağından bu süreç zaman alıcı olabilir. Etnografik bir çalışmada, öznellik çok önemli bir güçtür. Ancak öznellik, araştırma yöntemlerinin tümünün çeşitli dezavantajları olduğu için, bu yaklaşımın aynı zamanda en önemli eksikliğidir de (Rahman, 2017). Bu nedenle, araştırmacının bu eksikliği aşması ve bu araştırma türünün sağladığı öznellik anlayışından yararlanmak için onu kendi lehine çevirmeyi becerebilmesi gerekmektedir.

SAHADAKİ DENEYİMLERİ METİNSELLEŞTİRME VE RAPORLAŞTIRMA SORUNLARI

Etnografik bir araştırmada veri toplamanın tüm aşamalarını yürütebilmek için, araştırmacının kendisiyle yazılı bir diyaloga girmesi zorunludur. Bugünden çok daha güvenle yazmaya başlayabilmek, çalışmanızı yapılandırabilmek ve tuttuğunuz notları, yaptığınız çözümlenmeleri, topladığınız belgeleri dikkatli bir şekilde inceleyebilmek için daha önceden tutulan ve kaydedilen saha notları elzemdir (Rock, 2021, 34). Etnografik araştırmanın temeli kaydetmeye ve raporlaştırmaya dayanır. Etnografik bir araştırmada deneyimlerin kaydedilmesi alanda metnin inşa edilmesinin ve bu inşa sürecinin araştırmacıyla olan bağının önemine işaret eder. Araştırmacı kendisinin de parçası olduğu bir kayıt sürecini başlatarak, neyin kaydedilmeye değer olduğuna dair değerden-bağımsız olmayan bir bakış sergilemiş olur. Neyin kaydedileceğiyle ilgili soruyu, kaydedilmek istenenin nasıl kaydedileceği meselesi takip eder. Hangi veriler dışarıda bırakılmalı, hangileri odağa alınmalıdır? Sözler, gündelik yaşam pratikleri, rutin ve rutin dışı eyleyşler, jestler ve mimikler bir kaydın konusu haline gelirken, kaydedilen aktörler kimler olacaktır? Ve araştırmacının da bir aktör olarak dâhil olduğu etnografik alan çalışmasında, bütün bu ilişkiyel odakların içeriden bakışla okunması, deneyimlenmesi ve kaydedilmesi hangi araç ve tekniklerle mümkün olabilir? (Burgan, 2017, 116). Bu sorular etnografinin saha çalışması esnasında sahadaki koşulların izin verdiği ölçüde ve sınırlarda cevabını bulabilecek sorulardır.

Etnografinin asıl meziyetinin sahadaki gözlemleri ve deneyimleri etraflica yazmakla ilgili olduğunu söylemeliyiz. Geertz (1973) bu yazma biçimine “yoğun betimleme” (thick description) diyordu. Elinizdeki tüm belgeler aslında gelecekteki kendinize yolladığınız bir mesaj ve bunların bir kısmı zaman içinde önemini ve bağlamını yitirecek. Araştırmacılar bu aşamada, ne yaptıklarını, neyi ilginç bulduğunu, bir görüşmeyi niçin kaydettiğini ve tüm bunların çalışmayla ilgisini sabırlı bir şekilde gelecekteki raporlama işi için not ederler. İleride, bunların bir kısmı çarpıcı bir şekilde ilgisiz görünebilir ancak saha notları her aşamada faydalı olmayı sürdürecektir (Rock, 2021, 34). Sahada hatırlatıcı notlar tutmak, kodlama ve bir raporun ilk taslağı arasındaki oldukça önemli bir adımdır. Hatırlatıcı notlar analitik odağı veri toplamaya

ve araştırmacının fikirleri üzerine yoğunlaştırır. Dağınık fikirler ve belirsiz sorular hatırlatıcı saha notları sayesinde netlik kazanır. Bir etnograf, sahada tuttuğu notlar üzerinden, yazılı sayfalar ve üzerine düşünülmüş gerçeklikler arasında ileri geri giderek fikirlerle oynayabilir, bir kısmını elemeyi deneyebilir ve saha notlarının kullanılabilirliklerini kontrol edebilir (Charmaz ve Mitchell, 2021: 167). Bu noktada, saha notları son fikirler ya da son notlar değil, üzerinde düşünülmeğe değer serbest notlar ve hazırlık fikirleridir. Saha notları tutmak ve hatırlatıcı notları alışkanlık haline getirmek sahada olup bitenlere ilişkin çok boyutlu analizler için güçlü bir başlangıç oluşturur; raporu derinleştirir, akıcılaştırır, araştırmaya belli bir istikamet kazandırır. Kaydedilen düşünceler ve gözlemler, sahada olup bitenleri soyut birtakım tezahürler olmaktan çıkarıp, aralarında güçlü ilişkiler olan olaylar zinciri haline getirir.

Nitekim, deneyimleri raporlaştırmak ancak deneyimleri, sahneleri, diyalog ve tepkileri sahada yazılı notlara ve taslaklara dönüştürerek mümkün olabilmektedir. Saha notlarının deneyimlerin zenginliğini ve derinliğini aktaracak bir biçimde ve zamanında tutulması etnografinin en kilit unsurlarından birisidir. Böylece, sahada karşılaşılan sahneler, deneyim, diyalog ve tepkiler kayıt altına alındığında, onlar hakkında yazmak ve yorum yapmak mümkün hale gelebilmektedir. Alan notları, bir tasvir biçimidir, yani, yeni gözlenen olay kişi ya da yerleri yazılı rapor halinde özetleme yoludur. Sosyal dünyanın gürültü ve karmaşası yazılı sözcüklere döküldüğünde, alan notları o dünyayı zaman zaman tekrar gözden geçirilmeye, incelenmeye ve üzerinde düşünülmeğe uygun şekilde korunmuş olarak yeni baştan kurar. Öte yandan, alan notları metinlerinin de seçici olması kaçınılmazdır. Etnograf, önemli gördüğü belirli şeyleri yazıya dökerken, önem arz etmeyen diğer şeyleri de görmezden gelir ve metnine dahil etmez. Bu bağlamda, alan notları eksiksiz bir betimlemeden ziyade seçici bir betimleme ve yorumlama işidir (Emerson-Fretz-Shaw, 2021, 353). Bu açıdan alan notları, içerikleri açısından seçicidir ve olayları ve nesnelere belirli bakış açısıyla sınırlı bir biçimde betimler. Bilinçli veya zaman zaman bilinçsiz bir biçimde alan notları bazı olayları ve nesnelere daha fazla öne çıkarırken, bazılarını ise görmezden gelir veya sahne arkasında bırakır. Ancak, alan notları, olayların, nesnelere, kişisel deneyimlerin kayıtlarına dayalı bir betimleme olması ölçüsünde rastlantısallıktan uzaktır. Beri yandan, alan notları “gerçeklerin” bir kopyası, bir tezahürü ya da aynası da değildir; olayların, nesnelere ve kişisel deneyimlerin belirli amaçlarla ve belirli biçimlerde yorumlanmasını ve yeniden inşa süreçlerini de içerir. Etnografide, olayların ve nesnelere dolaysız bir biçimde gözlenmesini ve gözlemlerin nesnel bir biçimde not edilmesi sürecini analitik ve derinlikli bir metin inşası takip eder (Bknz., Marshall, 1999, 216). Bu bağlamda, sahada not tutma, metin inşasının olmazsa olmaz temelidir ve araştırmacıların devam eden analiz ve yazım süreçlerini kapsar ve böylelikle yazarların duvarlarını yıkar, akıcılığı ve derinliği artırır. Bu notlar, içinde araştırmacının fikirleri ve bilgileri kaydettiği, doğrulanmış gerçeklikleri ve varsayımları ifade ettiği, kendi kendisiyle yaptığı özel sohbetler gibi bir niteliğe sahip olabilir (Charmaz ve Mitchell, 2021, 167).

Etnografik bir metin, son halini alana dek masa başı ve saha arasında her defasında biçim değiştirerek kurulacaktır. Nasıl ki saha notuna yüklenen anlamlar ve neyin saha notu olarak değerlendirileceği değişiyor ve gelecek ve geçmiş alanda birbiri ile yer değiştiriyor, etnografik metin de bir defada yazılıp sonlandırılan bir iş değildir. Tecrübe, bu metnin geçirdiği bu değişim üzerinden de yeniden kurulur ve yorumlanır (Yazıcı vd., 2019,15).

Genel olarak değerlendirildiğinde, etnografik metnin betimsel ve nesnel bir anlatımı mı tercih etmesi gerektiği yoksa analitik ve yorumsamacı bir üsluba sadık kalarak daha edebi bir metne mi dönüştürüleceği üzerine çok boyutlu tartışmalar yürütülmüştür. Açıkçası etnografik bir metin içinde hem betimleyici öğelerin ve nesnellik iddialarının yer aldığı hem de analitik yorumların derinleştirilmiş olduğu edebi ve estetik bir anlatı olma özelliği kazandığında belli bir dengeye kavuşmuş ve amacına ulaşmış olacaktır. Böylelikle, etnografik hikayeleştirme ve betimsel üslup iç içe geçerek etnografik anlatı ortaya çıkarılmış olur. Etnografik, araştırdığı bağlamı hikayeleştirirken, yerli olana ilişkin anlamları çözmeye çalışırken dilin anlam katmanlarını ortaya çıkararak yapabilir.

SONUÇ

Etnografik araştırma, farklı insanları ve kültürlerini doğal ortamlarında anlamayı içeren sistematik bir çalışmadır. Bu açıdan, etnografik saha araştırmacıları, sosyal süreçlere katılarak, aynı ilişkisel ve sosyal yapılarla karşı karşıya kalarak ve aynı güç ve kontrol ilişkilerinden etkilenecek, diğer araştırma türleri kullanıldığında basitçe ulaşılamayacak türden veriler elde edebilirler. Anket yaparak, sahadan olmayan kişilerle görüşerek, arşiv araştırması yaparak veya dikkatli bir şekilde kontrol edilen ortamlarda deneyler yaparak bilemeyeceğimiz şeyleri bize ancak etnografik araştırmacılar gösterirler. Özellikle etnografik yaklaşımları kullanan saha araştırmacıları, yaşadıkları deneyimin canlı, dinamik ve sürece ilişkin tasvirlerini aktarırlar (Smith, 2021) ve bunu analitik bir anlatımla metinselleştirirler. Kültür, insanların kim olduğunu, çevrelerini nasıl algıladıklarını ve farklı durumlarda nasıl davrandıklarını veya tepki verdiklerini tanımlar. Birinin davranışını anlamak, onun kültürünü, belirli değer ve normlarını anlamasını gerektirir. Etnografik araştırmalarda bir alan çalışmasının, toplulukla bütünleşmesine yardımcı olmak için ilgili popülasyonun değerlerini ve normlarını anlaması gerekir. Bununla birlikte, özellikle kısa bir süre sonra grupla bütünleşmek gerektiğinde, farklı bir kültürü öğrenmek her zaman kolay değildir. Kültürel olarak uygun araştırma yönetimi, ancak çalışmayı uygun kültürel bağlama yerleştirmede tutarlılığa yardımcı olmak için katılımcının ana dilinde geliştirildiğinde sağlanabilir. Kültürler arası farklılıklar nedeniyle, yeni bir çevreye girmek ve kültürlerini incelemek zor olabilir. Kültür, toplumun nasıl yapılandırıldığını, toplumdaki iletişimi ve belirli bir grubun teşvik ettiği davranışları tanımlar. Farklı bir topluluğa dahil olmaya çalışırken, araştırmacılar farklı kültürel bağlamlara sahip birkaç tanıdık veya aşina olmayan sistemde gezinmek zorundadır. Araştırmacıların kendilerini topluluğa kabul ettirmek ve onunla bütünleşmek için yeni çevrelerini yansıtacak ilişkiler kurmayı öğrenmeleri gerekecektir. Bu yaklaşımın zorluğu, aile ve akranlardan yabancılaşma hissi ile sonuçlanmakta ve araştırmacıda gerilim ve kaygıya neden olarak çalışmanın kalitesini etkileyebilmektedir.

Araştırmada öznellik, bir konunun veya nesnenin yorumlanışının göreliliğine işaret eder ve iddia ve önermeleri yorumlamanın oldukça çeşitlenebilen yolları vardır. Farklı bakış açıları, ideolojiler, değerlendirmeler ve dünya görüşleri arasındaki farkları temsil eder. Farklı topluluklardan farklı insanların belirli bir konu hakkında farklı bakış açılarına sahip olmaları oldukça muhtemeldir ve bu da çeşitli kaynaklardan gelen bilgileri nasıl yorumladıklarını önemli ölçüde etkiler. Etnografik araştırma, öznel deneyimi anlamaya çalışır. Araştırmacının belirli bilgileri yorumlarken önyargı veya klişelerle meşgul olduklarını kabul etmeyi ve yorumlayıcı açıklıkla ilgilenmesini gerektirir. Araştırmacıların özneliği, hedef topluluk hakkında sahip oldukları bilgilerin türüne ve aynı toplulukta mevcut olan klişelere büyük ölçüde bağlıdır. Bu tür bilgilerin, toplanan verilerin doğruluğunu ve güvenilirliğini etkilemesi, araştırmacıların duygularını ve toplanan bilgilere ilişkin yorumlarını bozması muhtemeldir. Araştırmacının, belirli veriler üzerindeki yorumları ve değerlendirmeleri hakkında farklı bağımsız görüşler arayarak düşünce birliği oluşturması gerekir. Araştırmacıların, verileri analiz etmeden önce, toplanan bilgileri elden geçirerek ve kültürel bağlamı anlayarak yorumlarken çok fazla dikkatli ve özenli olması gerekir. Etnografi, hedef toplulukla etkileşime girdiği ve topluluğun doğal davranışlarını gözlemlediği nitel bir yaklaşımdır. Araştırmacılar, görüşme, gözlem ve alan notları gibi hedef toplulukları anlamak için farklı stratejiler kullanabilirler. Bu çalışma, farklı toplulukların kültürel normlarını ve değerlerini anlamada çok önemli olmakla birlikte, araştırmacıların, kusursuz sonuçlar elde etmelerini sınırlayan sayısız zorlukla karşı karşıya oldukları açıktır. Araştırmacılar ayrıca uygun araştırma tasarımına karar verme ve geliştirme, veri toplama araçlarını seçme ve araştırma analizini gerçekleştirme, toplanan verilerin geçerliliği ve güvenilirliğini sağlama gibi metodoloji konularında zorluklarla karşılaşabilirler.

Ayrıca, rıza formlarına sahip olma ihtiyacı gibi, araştırmacının karşılaşabileceği çeşitli etik kaygılar da söz konusudur. Etik kaygıları giderebilmek için çeşitli araç ve stratejiler bulunabilse de katılımcıların deneyimleri hakkında bilgi paylaşmak istemeyebileceklerini veya görüşmelerde doğal hallerinden farklı yanıtlar verebileceklerini, bunun da araştırmanın kalitesini etkileyebileceğini her zaman göz önünde bulundurmak gerekir (Halder, 2016, 12). Etnografik araştırmacılar, üzerinde çalıştıkları kişilerin anonimliğini korumakta ne kadar hassas olsalar da katılımcılar ve bilgi veren kişiler tanınabilir olmaya devam edebilirler (Murphy ve Dingwall, 2021, 341). Bu konuda araştırmacının söz konusu kişilerin mahremiyetini kamuoyu karşısında korumak

gibi çok önemli bir sorumluluğu olduğunu hatırlamak gerekir. Uzun süreli saha çalışması dönemlerinde ortaya çıkan samimiyet koşulları göz önüne alındığında, katılımcıların araştırmacıdan kendi deneyimleri hakkında mutlaka bir yorum beklemedikleri durumlar açığa çıkabilir. Bu durumda araştırmacının dikkatli bir dil geliştirerek katılımcıları mümkün olduğunca hayal kırıklığına uğratmayacak ve onların deneyimlerine saygı gösterdiğini belirten bir tutum içinde olması araştırmacının zor bir görevi olarak karşımızda durmaktadır. Deneyimlerin doğru anlaşılması ve yerli anlamların anlatı olarak inşa sürecinde, katılımcılarla iş birliği içinde olmaları araştırmadaki “yanlış anlamalara” dayalı etik ihlalleri ortadan kaldıracaktır. Bu yüzden, raporlaştırma aşamasında sahaya bağların zayıfladığı dönemlerde bile araştırmacının katılımcılarla iş birliğini ve diyalogu sürdürmesi elzemdir. Etik açıdan değerlendirildiğinde, katılımcıların kendileri hakkında yazılan bir hikâyenin doğru anlaşılması konusunda güçlü hakları olduğunu araştırmacıların bir an bile akıldan çıkarmaması araştırma sürecinin sağlıklı tamamlanabilmesi için oldukça önemlidir.

Öte yandan araştırmacı ve katılımcı arasındaki iletişimin sorunsuz olması araştırmacının ilerletilebilmesi açısından elzemdir. Etnografik çalışmalarda katılımcı ve araştırmacı arasındaki ilişkinin niteliği de etnografik verilerin niteliğini belirleyen önemli unsurlardan birisidir. Zira araştırmacı ve katılımcı arasındaki uyumun sağlanması alanda elde edilecek verileri olumlu yönde etkilemektedir. Nitekim araştırmacının katılımcılara yönelttiği sorular rahatsız edici olmaktan ziyade alandaki veri derinliği ve zenginliğine ulaşmayı sağlayacak ve garanti edecek özellikleri yansıtabilmelidir (Güllüpinar ve Özkan, 2021, 14).

Etnografik araştırmalarda araştırmacılar ayrıca alana giriş sorunları, katılımcılarla iletişim zorlukları, öznellik sorunları ve hedef topluluğun kültürünü kendi özel bağlamlarında anlama zorluğu gibi pratik sorunlarla da karşı karşıyadırlar. Sahaya girişin kendine özgü zorlukları, araştırmacının kişisel iletişim becerilerini, mücadeleye bir girişim ruhunu ve dikkatli bir gözlemci olmayı gerektirir. Bu noktada, sahaya erişimin önündeki engelleri sahanın dinamizmi içerisinde araştırmacıların sosyal iletişim özellikleri kaldırabilir. Sahaya giriş anahtarı, araştırma konusu olan insanlara araştırma ve genel olarak araştırmacının kendisi hakkında samimi, güven verici ve açık mesajlar verebilmekten geçmektedir.

Bir kez sahaya girildiğinde sahada olup bitenlere dair gözlem gücüne bir de yazılı kayıt pratiği olan alan notları eklenmek durumundadır. Araştırmacının konumsallığı, diyalektik ilişkiler ve zorluklar nedeniyle etnografik araştırmaların dikkatli ve özenle gerçekleştirilmesi gerektiği açıktır. Nitekim insan ve onun eylemleri, incelenmek adına bir alana kapatılabilecek, bir slayt yoluyla anlatılabilecek, bir duvara asarak incelenebilecek, laboratuvar ortamında deneyimlenecek bir şey değildir. Araştırmacı, bir anlatı içerisinde bilinçli olarak seçilmiş sözcüklerle saha çalışması deneyimini yazılı bir rapor ile somutlaştırabilmektedir (Işık ve Güllüpinar, 2021, 1162). Alan notlarını yazma sürecinin başlangıcı, çoğunlukla fiili yazma aşamasından öncesine dayanır. Alan araştırmacısı, bir gözleme/yazma sahası olarak “alana” uyum sağlar, öyle ki belirli nitelikler ve hadiseler “etnograf gözüyle” kayda değer olarak seçilir. Ama asıl önemli noktaya etnografin çevredeki alandan geri çekilmesi ve gözlemlendiği olayları kendi özelinde kaydetmeye başlamasıyla gelir (Emerson vd, 2021; 345). Araştırmacı, insanların, yerlerin, konuşmaların ve olayların arka planını ve akışını anlatırken bütün bir sahneyi hem betimlemesi hem de yorumlaması için saha notlarını detaylı bir biçimde tutmak durumundadır. Ancak, şüphesiz hangi detayları not alacağı ve bu notların hangilerini nihai raporda kullanacağı araştırmacının seçimlerine bağlıdır. Araştırmacının seçimleri, görme ve yazma eyleminin asli bir unsurudur. Emerson ve diğerlerinin (2021) aktardığı kadarıyla, araştırmacılar, araştırma sürecinin başından sonuna kadar tercih yaparak ilerlemek zorundadır; araştırmacılar alan notlarını yazarken hem dikkate alınacak ve kaydedilecek hususlar hem de bunları yazıya geçirme biçimi konusunda sürekli tercih yapmak zorunda kalır. Bu açıdan bakıldığında, her etnografik metin yazarının izlerini ve damgasını taşır. Araştırmacı sahada aldığı notlar ve bu notlardan derlediği ve raporlaştırılmış metinle, baştan sona belli bir öznellik alanı içerisinde bir anlatı inşa eder. Her anlatı, olayların bir versiyonu veya görünüşüdür. Alan notlarının metinleri, tümüyle birtakım yazım usullerinin ürünüdür ve sadece içerik açısından değil; tarz, odak noktası ve bakış açısı olarak da farklılık gösterir.

KAYNAKÇA

- Allison, James. “Çocuk ve Çocukluk Çalışmalarında Etnografi” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 246-258.
- Anne, Macfarlane-Mary ve O’Reilly-de Brún. “Using a Theory-Driven Conceptual Framework in Qualitative Health Research”. *Qualitative Health Research*, 22(5), (2012). 607-618.
- Atkinson, Paul. “Editorial Giriş”. ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 3-8.
- Baumbusch, L. Jennifer. “Conducting Critical Ethnography in Long-Term Residential Care: Experiences of a Novice Researcher in the Field”. *Journal of Advanced Nursing*, 67(1), (2011), 184-192.
- Brunt, Lodewijk. “Topluluğa Giriş” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 80-92.
- Burgan, Ezgi. “Çoklu Türler Etnografisi: Yüz Yüze Bir Araştırma İmkânı Üzerine Düşünceler”. *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 4(1), (2017), 111-134.
- Buroway, Michael. “The Extended Case Method” *Sociological Theory*. 16(1), (1998), 4-33.
- Can, Başak. “Gündelik Hayat, İktidar İlişkileri ve Etik Kodların Kesişiminde Etnografik Araştırma”. *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 4(1), (2017), 155-172.
- Charmaz, Kathy-Mitchell, G. Richard. “Etnografik Çalışmalarda Temellendirilmiş Teori” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 160-175.
- Chughtai, Hameed and Myers, Michael D. “Entering the field in qualitative field research: A rite of passage into a complex practice world”. *Information Systems Journal*, 27(6), (2017), 795-817.
- Copland, Fiona and Creese, Angela. “Data in linguistic ethnography”. *Linguistic ethnography: Collecting, Analyzing and Presenting Data*. London: Sage Publications Ltd. 29-59. 2015.
- Das, Rajip, Tarafder, Mithila, Kabir and Nahar, Nazmun. “Research Methods Persistent in Social Science Research”. *International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology*, 4 (10), (2017), 5-15.
- De Costa and Peter I. “Making Ethical Decisions in An Ethnographic Study”. *Tesol Quarterly*, 48(2), (2014), 413-422.
- DeWalt, Kathleen M and DeWalt, Billie R. *Participant Observation: A guide for Fieldworkers*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press. 2002.
- Ejimabo, Nick Obioma. “The Effective Research Process: Unlocking the Advantages of Ethnographic Strategies in The Qualitative Research Methods”. *European Scientific Journal*, 11(23), (2015), 356-383.
- Emerson, Robert. M. Fretz, Rachel. I.-Shaw, L. Linda. “Katılımcı Gözlem ve Alan Notları” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 352-369.
- Geertz, Clifford. “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture.” *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books. 1973. 3-30.
- Güllüpinar, Fuat ve Özkan, Özge. “Etnografik Mülakatın İmkân ve Sınırlılıkları Üzerine: Konumsallık, Etik ve İnşa Sorunları”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 54 (2021). 11-40.
- Hegeland, Allan. “Objectivity and Subjectivity in the Ethnographic Method”. *Qualitative Health Research*, 15(5), (2005). 647-668.
- İşık, Şevket ve Güllüpinar, Fuat. “Sahada Etnografik Not Alma Stratejileri: Düşünümsellik ve Metin İnşa Etmenin İncelikleri Üzerine”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 13(3), (2021). 1160-1175.
- Karen, O’reilly. *Ethnographic Methods*. London: Routledge. 2012.
- Lee, Susan K. Sulaiman, Hill Cheryl R., and Thompson Sandra C. “Overcoming Language Barriers in Community-Based Research with Refugee and Migrant Populations: Options for Using Bilingual Workers”. *BMC International Health and Human Rights*, 14(11), (2014). 1-13.
- Lucy, Mair. “Malinowski and the Study of Social Change”. ed. B. Malinowski. *Man and Culture* London: Routledge. 2013. 239-254.
- Manning, Peter, K. “Göstergebilim, Anlambilim ve Etnografi” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 145-160.
- Marcus, George E. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press. 2021.
- Marcus, Julie. “Öryantalizm,” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 109-118
- Martin, Jones., Marilyn and da Costa Cabral, Ildegrada. “The Critical Ethnographic Turn in Research on Language Policy and Planning”. ed. J.W. Tollefson-M.Pérez-Milans. *Oxford Handbook of Language Policy and Planning*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 71-92.
- Murphy, Elizabeth ve Dingwall, Robert. “Etnografi Etiği” ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 339-352.
- Päivi, Eriksson and Anne, Kovalainen. “Ethnographic Research”. *Qualitative Methods in Business Research*. Los Angeles: Sage Publications. 2015. 149-163.

- Patricia, Liehr and Mary, Jane Smith. "Middle Range Theory: Spinning Research and Practice to Create Knowledge for the New Millennium". *Advances in Nursing Science*, 21(4), (1999). 81-91.
- Pelto, Pertti J. *Applied Ethnography: Guidelines for Field Research*. London: Routledge. 2013.
- Rahman, Shidur. "The Advantages and Disadvantages of Using Qualitative and Quantitative Approaches and Methods in Language "Testing and Assessment" Research: A Literature Review". *Journal of Education and Learning*, 6(1), (2017). 102-112.
- Rashid, Marghalara., Caine, Vera., and Goetz, Helly. "The Encounters and Challenges of Ethnography as a Methodology in Health Research". *International Journal of Qualitative Methods*, 14(5), (2015). 1-15.
- Raymond, Madden. *Being Ethnographic: A Guide to The Theory and Practice of Ethnography*. London: Sage Publications. 2017.
- Robben, Antonius C. G. M. and Jeffrey, A. Sluka. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. New Jersey: John Wiley & Sons. 2012
- Rock, Paul. "Sembolik Etkileşimcilik ve Etnografi" ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar Tunç ve F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 26-39.
- Smith, Vicki. (2021) "Çalışma Etnografiler ve Etnografilerin Çalışması" ed. P. Atkinson vd. *Etnografi El Kitabı*. çev ed. G. Kaçar-Tunç-F. Güllüpinar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021. 220-234
- Spradley, James P. *Participant observation*. Long Grove, İllinois: Waveland Press. 2016
- Ting, Toomey and Stella, Tenzin, Dorjee. *Communicating Across Cultures*. New York: Guilford Publications. 2018.
- Vangelisti, Anita., L., Daly, John., A and Gustav W. Friedrich. *Teaching Communication: Theory, Research and Methods*. London: Routledge. 2013.
- William, Outhwaite. *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2008.
- Yazıcı, Yakın ve Aslı Kükrer, Meriç. *Etnografi: Olağan-içi Tecrübe*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları. 2019.
- Zane, Robinson, Wolf. "Ethnography: The Method". ed. P.L. Munhall. *Nursing Research: A Qualitative Perspective*. Miami, Florida: Jones & Bartlett Learning. 2012. 285-338.

EXTENDED ABSTRACT

This study discusses theoretical and practical problems encountered at every stage of the research while conducting ethnographic research, and some evaluations are given on how these problems can be overcome.

Ethnographic research, which we consider one of the most potent social sciences methodologies, is a qualitative research method that includes observation and interaction between the researcher and the participants in their natural environments. The ethnographic approach has been popularized by anthropology and has become essential in scientific studies. Ethnographic studies have an important role and place in social sciences as they enable researchers to integrate with the target population to be researched and to study them in their natural environment. The ethnographic study also allows one to expand one's range of knowledge and understand the world more deeply, revealing why certain behaviors occur rather than describing behavioral events.

However, like other types of research, ethnographic research has some limitations; this implies that the researcher may face numerous difficulties while carrying out and before completing the study. One of the possible challenges that an ethnographic researcher is expected to encounter is determining the theoretical and conceptual framework used in the study. The theoretical framework represents the context in which the study was developed, and the issues that the researcher is willing to explore are addressed within the framework of specific theories. The researcher must establish the conceptual framework based on what they intend to study. The researcher may have difficulty determining the conceptual framework to support a particular theory. Failure to use an approach related to the conceptual framework developed will likely lead to undesirable results. Second, the researcher has to deal with the challenges of time constraints, as developing the conceptual framework will probably take more time. Finally, as the entire research process will take more time, they need to create a more effective strategy to allow for thematic or other types of analysis in the study as required.

Ethnographic traditions are based on a dedication to experiencing and exploring firsthand a particular social or cultural setting based on participatory observation. Observation and participation remain prominent features of the ethnographic approach. One of the main strategies that the researcher can use to overcome some of the difficulties associated with ethnographic studies is to be open-minded and free of prejudice. The researcher should keep an open mind to adapt to the environment and gather any information from the participants while developing a conceptual framework. An ethnographic research design seeks to understand and explain people's behavior in their (natural) environment while trying to produce a narrative account of their culture. There are few options for ethnographic study design because the primary goal is to solve the research problem that can be accomplished as part of the community in which the researcher wishes to work. Researchers can use these techniques to understand the relevant field, processes, and target community and to grasp the context. The researcher needs to develop a working method that will capture the characteristics of the environment in which the social relations between the actors in these structures occur.

Ethnographic studies are qualitative, iterative, and longitudinal to obtain detailed descriptions of a particular subject. Researchers need to take a reflexive role and collect data iteratively. Ethnographic fieldwork produces unstructured data from sources that can be difficult and cumbersome, such as daily observation notes, interview transcripts, and viewing and listening to audiovisual recordings if any. The data obtained in ethnographic research is challenging to analyze because it is voluminous; therefore, researchers should resort to some structured approaches. This strategy is logical, rigorous, and transparent and is ideal for managing large volumes of textual information while helping to preserve the main themes of the work. This supports the analysis of the multidimensional aspects of ethnographic research and helps identify relationships among the data collected. The most important feature that distinguishes the ethnographic method from other qualitative research methods is that it establishes a long-term, close and trust-based relationship between the researcher and the researcher. There are basic principles to keep in mind when conducting an ethnographic study. Since ethnographic research requires being in close contact with people for a long time,

behaviors by ethical principles should be developed during the social relationship with the participants. The necessity of developing close and trusting relationships with the participants brings along the obligation of an ethnographic researcher to be careful about ethical issues. It is necessary to show a high sensitivity to the participant's personal information, private relations, rights, and interests. Participants must be informed about the aims of the study. On the other hand, the right of the participants to remain anonymous or to speak off the record must be given to them. Informing the participants about the study's results is also very important for the healthy functioning of the process.

One of the essential elements of an ethnographic study is fieldwork. The researcher does fieldwork to learn about social and cultural practices and understand why they engage with them. The field researcher should be free from any interference, have explicit prior knowledge of the perceptions of the community he wants to study and be willing to learn new things by entering a new community through observation and participation. The primary purpose of an ethnographic study is to examine the cultural aspects of various communities, especially lesser-known communities around the world. These communities are less well-known, meaning it is challenging to learn about them without visiting them and learning about their way of life. It may take years for the researcher to enter the culture of a particular community in this process, and it still does not guarantee their understanding of the dynamics of the culture. This may require more time than is likely to be allocated for the study. In an ethnographic study, subjectivity is a vital force. However, subjectivity is also the most critical shortcoming of this approach, as all research methods have several disadvantages. Therefore, the researcher should be able to use this in his favor to make up for this deficiency and benefit from understanding the subjectivity of such research.

Ethnographic research is based on recording and reporting. Recording the events in ethnographic research shows the importance of constructing the text in the field and the connection of this construction process with the researcher. By initiating a recording process of which he is a part, the researcher gains a non-value-free view of what is worth recording. The question of what to record is followed by how to record what is wanted. Ethnographic research is the systematic study of understanding different people and their cultures in their natural environment. In this respect, ethnographic field researchers can obtain data that is simply unattainable when other types of research are used by participating in social processes, confronting the same relational and social structures, and being influenced by the same power and control relationships. Only ethnographers show us what we cannot know by conducting surveys, interviewing laypersons, conducting archival research, or conducting experiments in carefully controlled environments. In particular, field researchers using ethnographic approaches convey vivid, dynamic, and process-related descriptions of their experiences and textualize this with an analytical narrative.

YOUTUBE TEMELLİ ARAPÇA ÖĞRENİMİNE AKADEMİK BİR BAKIŞ

Enis ERGİN

MEB, energinis21@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0003-3548-9814>

Celal Turgut KOÇ

Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi, Arap Dili Eğitimi,
ctkoc42@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6881-732X>

Bu makale Gazi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü/Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalında Doç. Dr. Celal Turgut KOÇ danışmanlığında yapılan "Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Sosyal Medyanın Rolü" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

YOUTUBE TEMELLİ ARAPÇA ÖĞRENİMİNE AKADEMİK BİR BAKIŞ

ÖZ

Son yıllarda teknolojinin ilerlemesi ile iletişim alanında çığır açan gelişmeler yaşanmıştır. Akıllı telefon, internet ve sosyal medya bahsettiğimiz gelişmelerin başında gelmektedir. İnternetin dünyanın her yerinde erişilebilir hale gelmesi insanlar arasındaki mesafeyi kaldırmış, insanları her an her yerde ulaşılabilir kılmıştır. Sosyal medya internetin yaygınlaşmasıyla insan hayatına giren yeni medya sistemidir. Sosyal medya, kullanıcılarına yalnızca iletişim kurma olanağı tanımaz, aynı zamanda video, podcast, fotoğraf ve blog gibi içerikler üretip, paylaşım beğeni ve yorum olarak diğer kullanıcılarla etkileşime girebilmelerini sağlar. Yabancı dil öğrenimi geçmişten beri öğrencilerin zorluk çektiği önemli konulardan biridir. Bu anlamda, sıradan ve tekdüze olan geleneksel yöntemlerin aksine gramer yerine hedef dilde kelime hazinesini artırmayı öncelleyen, öğrencilerin dinleme ve konuşma becerilerini geliştirmeye odaklanan ve bu yolla öğrencilerin yabancı dil öğrenimini kolaylaştıracak pek çok alternatif yöntem ortaya atılmıştır. YouTube, çevrimiçi olarak video paylaşım imkânı sunan sosyal medya platformlarından biridir. Aynı anda hem işiterek hem de görerek öğrenme, yabancı dil öğrenimine önemli katkı sağlayan öğrenme biçimlerinden biridir. YouTube, sahip olduğu özellikler ile Arap dili öğrencilerine bu imkânı sunmaktadır. Bu makalenin amacı Arapça öğrenimine, YouTube kullanımı temel alınarak alternatif bir bakış açısı kazandırmaktır. Makalede YouTube kavramı, Arapça öğreniminde YouTube kullanımının güçlü ve zayıf yönleri ve YouTube platformunu Arapça öğrenimine adapte etme yolları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: YouTube, Arapça, Eğitim, Dil, Sosyal Medya

AN ACADEMIC LOOK AT YOUTUBE-BASED LEARNING OF ARABIC

ABSTRACT

In recent years, there have been groundbreaking developments in the field of communication with the advancement of technology. Smartphone, internet and social media are among the developments we mentioned. The fact that the internet has become accessible all over the world has removed the distance between people and made people accessible anywhere at any time. Social media is a new media system that has entered human life with the spread of the internet. Social media not only gives its users the opportunity to communicate, but also allows them to interact with other users by producing and sharing content such as videos, podcasts, photos and blogs and by getting likes and comments about this content. Foreign language learning is one of the important issues that students have had difficulties since the past. In this sense, many alternative methods (that will facilitate students' foreign language learning, prioritize increasing the vocabulary instead of grammar in the target language and focus on improving the listening and speaking skills of students) have been put forward unlike the ordinary and monotonous traditional methods. YouTube is one of the social media platforms that offers video sharing online. Learning by hearing and seeing at the same time is one of the learning styles that makes a significant contribution to foreign language learning. YouTube, offers this opportunity to Arabic language learners with its features. The purpose of this article is to provide an alternative perspective to learning Arabic based on the use of YouTube. The article discusses the concept of YouTube, the strengths and weaknesses of using YouTube in Arabic language learning, and ways of adapting the YouTube platform to learning Arabic.

Keywords: YouTube, Arabic, Education, Language, Social Media

GİRİŞ

Yabancı dil öğretimi, yüzyıllardır eğitimcilerin daha verimli hâle getirmek için çabaladıkları ve yeni yaklaşımlar ortaya koydukları bir alandır. Son zamanlarda teknolojinin gelişmesi ve insan hayatının bir bütünü olması, dil eğitimcilerini teknolojiyi yabancı dil eğitimine entegre etmeye itmiştir. İnternet ile beraber ortaya çıkan sosyal medya platformları insanların mesafe tanımaksızın iletişime geçebilmelerine olanak tanıyarak yabancı dil öğreniminin önemli bileşenlerinden biri olan ana dilin sahipleriyle iletişim kurmayı kolaylaştırmaktadır. Bu anlamda en popüler sosyal medya platformlarından biri olan YouTube, sahip olduğu spesifik özelliklerle yabancı dil eğitimine adapte edilmeye müsaittir.

The Ethnologue, ansiklopedisi 2022 yılında yayımladığı yirmi beşinci baskısında, dünyanın bilinen 7151 konuşulan dilini ele almış ve Arap dilinin, dünyanın dört bir yanına dağılmış, yaklaşık olarak 274 milyon kullanıcısıyla dünya çapında en çok konuşulan altıncı dili olduğunu belirtmiştir.¹ Arap dili, İbrani ve Arami dil ailelerine ait olan merkez Arap dillerinden biridir. Arapça aynı zamanda Kuran dili olması bakımından İslam dininin ana dilidir. Bu yüzden, pek çok İslam bilginine göre Arapça öğrenmek İslam'ı öğrenmenin ve anlamının ön şartıdır.² Öte yandan, Müslümanların, Namaz, Hac vs. ibadetleri yerine getirirken de Arapçayı kullanmak zorunluluğu bulunmaktadır.³

Arapça, coğrafik dağılımı nedeniyle çok çeşitli lehçelere sahiptir. Öyle ki, bazı lehçeler farklılıkların çokluğu sebebiyle birbirlerini anlamada zorluk çekmektedirler. Arapça, bugünün dünyasında sahip olduğu ve kullanılan lehçeleriyle şaşkınlık uyandıran bir çeşitlilik sunar.⁴ Modern Arapça, ISO 639-3'te 29 Arap dilinden bağımsız bir dil olarak sınıflandırılmıştır. Arapça, Resmi Arapça veya Arap dili edebiyatı isimlendirmesiyle yaygın bir şekilde hem üniversitelerde hem de okullarda öğretilmekte, aynı zamanda hükümet, medya ve iş alanlarında da kullanılmaktadır.

Arapça, İslam'ın ortaya çıktığı yedinci yüzyıla kadar tarih sahnesinde önemli bir yere sahip değildi.⁵ Peygamber efendimiz Hz. Muhammed'in ve İslam'ın ortaya çıkışıyla Arapça tarihin bilinmez sayfalarından çıkmış ve global bir dil hâline gelmiştir. İslam çağının başlamasıyla, Kuran ve İslam öncesi şiirler, Arapçanın temel kaynakları olmuşlardır.

Tıpkı Latincenin çoğu Avrupa dilini etkilemesi gibi, Arapça da İslam dünyasındaki pek çok dili etkilemiş, kelime alışverişinde bulunmuştur. Orta çağda Arapçanın felsefe, matematik ve çeşitli bilim dallarında kullanılan ana dil olması sebebiyle de Avrupa dilleri Arapçadan pek çok kelime ödünç almıştır.⁶

Dil öğretimi alanında çıkan yeni akımlar, sorumluluğu öğrencilerin omuzuna yüklemekte ve kendi kendilerini yetiştirmeleri yönünde ilerlemektedir. Günümüzde, teknoloji hem mesleki yaşantımızda hem de eğitim öğretim alanında vazgeçilmez bir unsur hâline gelmiştir. Bu anlamda ortaya çıkmış olan harmanlanmış öğrenme modeli, farklı öğretim metotlarını, tekniklerini ve kaynaklarını bir araya getirerek interaktif bir öğrenme ortamı oluşturmayı hedefler.⁷

Yirmi birinci yüzyılda Arapça öğretimi, yalnızca İslam'ın iletişim yönünden özü olması sebebiyle değil, aynı zamanda bilgi ve teknoloji geliştirmede bazı yeniliklere ihtiyaç duyan doğası sebebiyle oldukça ilgi

1 Ethnologue, "What are the top 200 most spoken languages?" (Erişim 4 Temmuz 2022).

2 Hamidah Mat - Wan Mohammad Ubaidillah Wan Abas, "The Relevance of Arabic Language in Islamic Studies Program: A Case Study of Open University Malaysia (OUM)", *Journal of Education and Social Sciences* 5(2) (Ekim 2016), 206.

3 Ismail Suardi Wekke, "Arabic Teaching and Learning: A Model from Indonesian Muslim Minority", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 191 (2015), 287.

4 Mahmoud A. Al-Sobh, Abdel-Rahman Husni Abu-Melhim & Nedat A. Bani-Hani, "Diglossia as a Result of Language Variation in Arabic: Possible Solutions in Light of Language Planning", *Journal of Language Teaching and Research* 6(2) (Mart 2015), 275.

5 Ibrahim Al-Huri, "Arabic Language: Historic and Sociolinguistic Characteristics", *English Literature and Language Review* 1(4) (2015), 29.

6 Azkia Muharom Albantani - Ahmad Madkur, "Musyahadat Al Fidyu: YouTube-Based Teaching and Learning of Arabic as Foreign Language (AFL)", *Dinamika Ilmu* 17(2) (2017), 292.

7 Pornpimon Saeheng, *A Study of e-Learning, Blended learning, and Traditional Teaching Methods to Motivate Autonomous Learning in English Reading Comprehension of Thais Learners* (Saen Suk: Burapha University, Faculty of Education, Doktora Tezi, 2017), 2.

çekici bir pozisyona sahiptir.⁸ Bilim ve teknolojinin insanlık için gelişimi ile birlikte, Arapça başta olmak üzere dil eğitimine teknolojiyi entegre etmek büyük önem arz etmektedir. Nitekim her geçen gün dil eğitimi uzmanları, bu konuda yapılan araştırmalara daha fazla odaklanarak teknolojiyi dil eğitiminde daha verimli kullanabilmenin yollarını aramaktadırlar.⁹

Bu makalede Arapça öğreniminde YouTube kullanımının olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte, öğrenimimize adapte etmenin yolları irdelenmeye çalışılacaktır.

1. YOUTUBE NEDİR?

YouTube web sitesi 2005 yılında kurulmuştur. Bu sitenin kurulma amacı, insanların, ürettikleri kısa videoları siteye yükleyip izleme, beğenme ve yorum yapma yoluyla birbirleri arasında etkileşime girebilmelerini sağlamaktır. YouTube kurulduktan kısa bir süre sonra oldukça popüler bir mecra hâline gelmiştir. YouTube'un elde ettiği bu popülerite Google şirketi liderlerinin dikkatini çekmiştir. YouTube'un insanların hayatında eğitim, ekonomi, sağlık ve eğlence gibi çeşitli alanlarda oynayacağı potansiyel etkisini fark eden Google, YouTube'u 2006 yılında kendi bünyesine katmıştır.

Günümüz YouTube tasarımı, kullanıcılarının spor, haber müzik gibi ilgi duydukları çeşitli alanlarda paylaşılan videoları kolaylıkla bulabilmeleri için detaylı bir kategori sistemine sahiptir.¹⁰

YouTube global eğitimi destekleyen oldukça çekici bir sosyal medya platformudur. Dil eğitimcileri tarafından kullanımı gün geçtikçe artmaktadır. YouTube dünyanın dört bir yanından paylaşılan dil ve kültür videolarına hızlı ve eğlenceli bir erişim imkânı sunar. Başka bir deyişle, YouTube, öğrenme ortamlarını değiştiren birtakım yeni öğrenme arzularını depreştirmektedir.¹¹

2. YOUTUBE VE ARTAN KULLANICI SAYISI

Her sene, YouTube resmî web sitesinde (<http://www.YouTube.com>) dünya çapında YouTube kullanımı ile ilgili istatistikler paylaşılmaktadır. YouTube basın sayfasını (<https://blog.YouTube/press/>) incelediğimizde YouTube'un 100'den fazla ülkede 80'i aşkın dilde yerelleştirildiğini, aylık 2 milyar kullanıcının giriş yapıp günlük 1 milyar saatten fazla görüntüleme kaydettiğini ve her dakika 500 saatlik videonun yüklendiğini görmekteyiz. Bu istatistikler ışığında her gün milyonlarca insanın YouTube üzerinden beğeni, yorum ve paylaşım gibi sosyal etkileşimlere girdiğini söyleyebiliriz.¹² Dolayısıyla YouTube'un bilgi paylaşımına olan etkisini daha iyi kavrayabiliriz.

YouTube'un popüleritesi, kullanım kolaylığı ve ücretsiz erişim imkânı pek çok dil eğitimcisini kendisini kullanmaya itmiştir. Dil eğitimcileri hazırladıkları çeşitli dil eğitimi videolarını YouTube üzerinden yayımlamaya başladılar. Dil öğrencileri de paylaşılan bu videolara büyük ilgi göstermişlerdir. Öyle ki bu anlamda paylaşılan bazı videolar milyonlarca görüntülemeye ulaşmıştır. Örneğin, "Learn Arabic in 45 Minutes - ALL Basics Every Beginners Need" başlıklı YouTube videosu an itibarıyla 2 milyonun üzerinde izlenmeye ulaşmış durumdadır.

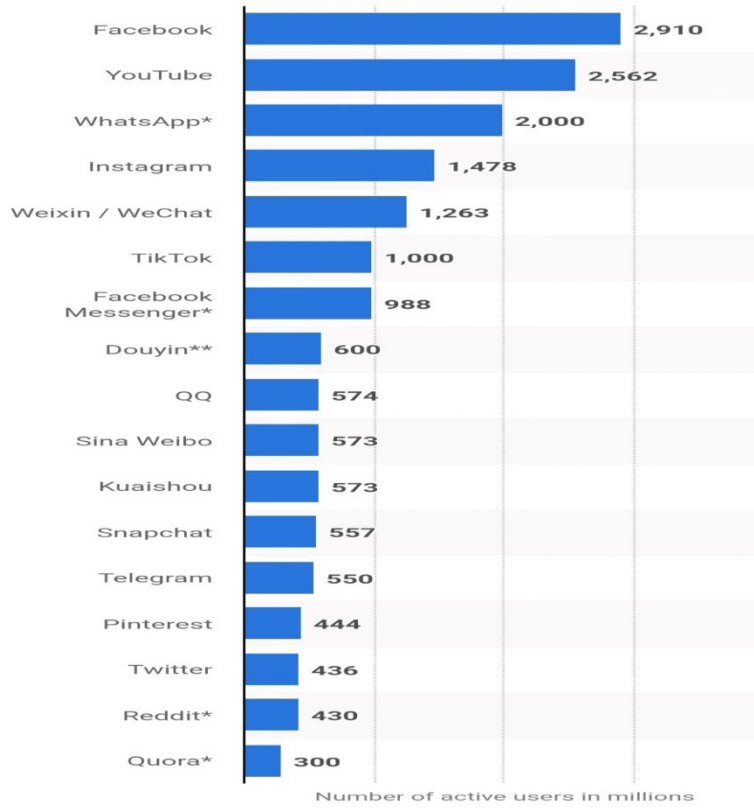
8 Kamal-deen Olawale Sulaiman, "The Effects of Information and Communication Technologies (ICT) On the Teachings/ Learning of Arabic and Islamic Studies", *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies* 2(1) (Haziran 2014), 8.

9 Samir El Omari, "The Effect of Computer-assisted Language Learning on Improving Arabic as a Foreign Language (AFL) in Higher Education in the United States" *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 192 (2015), 624.

10 Munassir Alhamami, "Observation of YouTube Language Learning Videos (YOUTUBE LLVS)", *Teaching English with Technology* 13(3) (2013), 3.

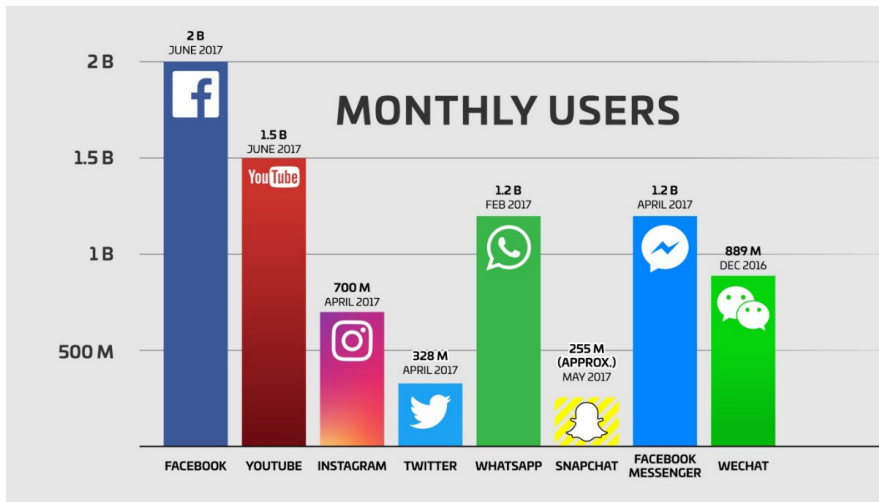
11 Reggie Kwan (ed.) - Robert Fox (ed.) - F T Chan (ed.) - Philip Tsang (ed.), *Enhancing Learning Through Technology: Research on Emerging Technologies and Pedagogies*, (Singapore: World Scientific Publishing, 2008), 32.

12 Youtube Official Blog (YOB), "Youtube for Press" (Erişim 8 Temmuz 2022).



Dixon (2022) tarafından hazırlanıp Statista web sitesinde yayımlanan yukarıdaki grafik incelendiğinde, aktif kullanıcı sayısı bakımından en büyük olan sosyal medya platformunun Facebook olduğu görülmektedir.¹³ YouTube ise 2,5 milyar aktif kullanıcı sayısı ile Facebook'un ardından en büyük ikinci sosyal medya platformu olarak göze çarpmaktadır. Yine Facebook çatısı altında bulunan WhatsApp 2 milyar, Instagram ise 1,5 milyar aktif kullanıcı sayısı ile dikkat çekmektedir. Grafik üzerinden, geriye kalan aktif kullanıcı sayısı bakımından zirvenin hemen ardında bulunan sosyal medya platformları da dikkate değer bir durumdadır.

Sosyal medya kullanımının artış hızının daha somut bir göstergesi de beş yıl önce Costine (2017) tarafından hazırlanan grafiği incelediğimizde gün yüzüne çıkmaktadır.¹⁴ Aşağıdaki grafikte YouTube, 1,5 milyar aktif kullanıcı sayısına sahipken beş yıl içerisinde 1 milyarlık bir kullanıcı kitlesini bünyesine katmayı başarmıştır. Aynı şekilde Facebook, WhatsApp ve Instagram gibi sosyal medya platformları da kullanıcı sayılarını bir hayli artırmışlardır.



13 Statista, "Most popular social networks worldwide as of January 2022, ranked by number of monthly active users" (Erişim 13 Temmuz 2022)

14 TechCrunch (TC), "Facebook now has 2 billion monthly users... and responsibility" (Erişim 12 Temmuz 2022)

3. ÖĞRENME ORTAMI OLARAK YOUTUBE

İnternetin hayatımıza girmesiyle birlikte pek çok sosyal medya platformu, kullanıcılar tarafından revize edilip eğitim alanına adapte edilmeye çalışılmıştır. YouTube, öğrenciler tarafından kullanılarak bağımsız bir öğrenme ortamı hâline getirilebilir. Öğrenciler çevrimiçi olarak Arapça ile ilgili birbirinden ilginç, kendi ilgi ve arzularına göre hazırlanmış pek çok vlog, video gibi materyallere erişim imkânı sağlayabilirler. Bu noktada öğrenciler yalnızca bilgi tüketicisi değil aynı zamanda birer araştırmacı, analist rolünde yer alır, kendi yaşam tarzlarına göre elde ettikleri bilgileri “bu bilgi gereklidir” veya “bu bilgi gereksizdir” şeklinde bir filtreden geçirebilirler. YouTube sayesinde öğretmenler ve öğrenciler fiziksel olarak bir sınıfta bulunmak zorunda değildirler, çünkü öğrenciler öğretmenleri tarafından hazırlanıp yayımlanan videoları istedikleri zaman ve istedikleri yerde izleyebilir eğitimlerine devam edebilirler. Yine öğrenciler, kendi aralarında iş birliği kurup öğrenme sürecini hem daha zevkli hem de daha verimli kılabilirler. Öğrenme süreci görüntülü ve sesli olarak yürütüldüğünde öğrencilerin daha iyi kavradıkları bilinmektedir. Bu bakımdan, YouTube temelli öğrenme, bu türde bir öğrenme sürecine oldukça uygun görünmektedir.

Eğitmenler, YouTube’u kullanarak öğrenme sürecini daha anlamlı, eğlenceli ve ilgi çekici bir sürece dönüştürebilirler. YouTube temelli öğrenme metodu kullanıldığında öğrenciler hem eleştirel düşünmeye alışacak hem de daha bağımsız hareket etmeyi öğrenebileceklerdir.¹⁵ Aynı zamanda, öğrencilerin aradıkları bilgilere çeşitli kaynaklardan ulaşabilme ve doğrulayabilme imkanları olacaktır.

Eğitmeden optimum seviyede verim elde etmek için eğitim programının başarısını destekleyen her şeyi akılda tutmak gerekir. Ancak eğitim programının başarısını destekleyen pek çok etken olmakla birlikte özellikle bir etken oldukça baskındır. Bahsini ettiğimiz etken, öğrencilerin öğretim sürecine aktif bir şekilde katılım sağlayabileceği ve ilgilerini çeken konforlu ve uygun bir ortam sağlamaktır. Böyle bir ortamı sağlamak ve eğitim programının başarısını destekleme amaçlı kullanabileceğimiz en uygun araçlardan biri ise medyadır.¹⁶ Arapça öğretiminde medya kullanımı çok önemlidir. Burada medyadan özellikle bahsetmemizin sebebi ise öğrenme sürecinin nasıl gerçekleştiği ile ilgilidir. Bu bağlamda Treichler’ın öğrenme piramidi incelendiğinde, öğrencilerin okuduklarının %10’unu, duyduklarının %20’sini, gördüklerinin %30’unu, hem görüp hem de duyduklarının %50’sini, söylediklerinin %70’ini, hem söyleyip hem de yaptıklarının %90’ının öğrenmekte oldukları gözlemlenmektedir.¹⁷ YouTube temelli öğrenme, öğrencilerin hem duyup hem de gördükleri bir ortamı sağlaması açısından öğrenme sürecinin büyük bir bölümünün gerçekleşmesine olanak tanımaktadır.

Arap dili öğretiminde elde edilmesi gereken dört ana beceri bulunmaktadır; Dinleme becerisi, konuşma becerisi, okuma becerisi ve yazma becerisi. Her beceri farklı birtakım strateji ve metotlarla eşzamanlı olarak medyanın da kullanımıyla öğrencilere sunulmalıdır. Dolayısıyla Arap dili öğretmenlerinin Arapçayı çok iyi bilmelerinin yanında çok yönlü bir eğitim süreci gerçekleştirebilmeleri için çeşitli eğitim stratejilerine de hâkim olmaları gerekir. YouTube temelli Arapça öğretimi de bu stratejilerden biridir.

4. YOUTUBE TEMELLİ ARAPÇA ÖĞRENME YÖNTEMLERİ

Yöntem, bir şeyi başarılı bir şekilde öğrenmek için benimsenen öğrenme stratejisine verilen addır. Bu yüzden bir şey öğrenilirken, benimsenen stratejiye uygun bir kaynak belirlenmelidir. Faryadi (2007) yabancı dil olarak Arapça öğretimi bağlamında, Arapçanın, öğretmenler tarafından her derste ses, kalıp, sembol ve multimedia’nın kullanılması durumunda daha etkili bir şekilde öğretileceğini ifade etmiştir. YouTube saydığımız maddeleri topyekûn bir şekilde kendisinde barındıran medya kanallarından biridir.

YouTube, dijital jenerasyonun ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir eğitim kaynağı olabilir. YouTube, dijital

15 Sethela June - Aizan Yaacob - Yeoh Khar Kheng, “Assessing the Use of YouTube Videos and Interactive Activities as a Critical Thinking Stimulator for Tertiary Students: An Action Research”, *International Education Studies* 7(8) (Temmuz 2014), 58.

16 Albantani - Madkur, “Musyahadat Al Fidyu: YouTube-Based Teaching and Learning of Arabic as Foreign Language (AFL)”, 295.

17 DeForest G Treichler, “Are you missing the boat in training aids?”, *Film and Audio-Visual Communication* 1(1) (Şubat 1967), 15.

neslin öğrenme biçimini destekleyip ilgilerini çekebilir. YouTube, öğrencilere yeni bir eğitim tecrübesi sunmaktadır. Bu tecrübe hayatlarının ileriki aşamalarında kendilerine fayda sağlayabilir.¹⁸ YouTube'un eğitim kaynağı olarak kullanıldığında sağladığı faydalardan bazıları şu şekilde sıralamak mümkündür:¹⁹

- Potansiyel: YouTube'un günümüzde en yaygın olarak kullanılan sosyal medya platformu olması eğitim videolarının sürekli güncel kalmasını sağlar.
- Pratiklik: Hem gençler hem de yaşlılar tarafından kolaylıkla kullanılabilir.
- Bilgilendiricilik: Eğitim, teknoloji, kültür ve diğer alanlarda gerçekleşen gelişmelerle ilgili bilgi akışı sağlar.
- Etkileşim: herhangi bir eğitim videosu izlendikten sonra video ile ilgili tartışılabilir, eleştiride bulunabilir ve soru sorulabilir.
- Paylaşım: Kullanıcılar kendi ürettikleri eğitsel videoları paylaşabilirler.
- Ekonomik: YouTube üzerinden video izlemek ücretsizdir. Tek ihtiyacınız olan şey internet bağlantısıdır.

YouTube temelli öğrenme yöntemi beş temel yöntem üzerinden işlenir:²⁰

1- İlk yöntem, spesifik bir konuda toplanmış Arapça kelimelerin geçtiği videoları izletmektir. Bu tür içerikler genelde arka planda oynatılan bir müzik eşliğinde kelimelerin önce Arapçasını daha sonra ilgili kelime ile ilgili resimler göstermek suretiyle hazırlanmıştır. YouTube, bu tür videoların bolca bulunduğu bir platformdur.

Örnek video bağlantıları aşağıda verilmiştir:

- <https://www.YouTube.com/watch?v=ifFTZpX4QaU>

Bağlantıdaki videoda, Arapça renkler ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=gpGyGNiIw34>

Bağlantıdaki videoda, Arapça meslekler ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=zIOtyzNgTpk>

Bağlantıdaki videoda, Arapça hayvanlar ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=T0I7ZtozS-c>

Bağlantıdaki videoda, Arapça meyve ve sebzeler ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- https://www.YouTube.com/watch?v=UIcOrc_Hf6I

Bağlantıdaki videoda, Arapça insan vücudu ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=WBCv9ZgzjqA>

Bağlantıdaki videoda, Arapça sayılar ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=yhUD1gsxh6A>

Bağlantıdaki videoda, Arapça günler ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=3SrF8-bABYA>

Bağlantıdaki videoda, Arapça okul malzemeleri ile ilgili bir video bulunmaktadır.

18 Sloane C. Burke - Shonna Snyder -Robin C. Rager, "An Assessment of Faculty Usage of YouTube as a Teaching Resource", *The Internet Journal of Allied Health Sciences and Practice*, 7(1) (Ocak 2009), 2.

19 Albantani - Madkur, "Musyahadat Al Fidyu: YouTube-Based Teaching and Learning of Arabic as Foreign Language (AFL)", 296-297.

20 Albantani - Madkur, "Musyahadat Al Fidyu: YouTube-Based Teaching and Learning of Arabic as Foreign Language (AFL)", 297.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=bVyLuPfkG1g>

Bağlantıdaki videoda, Arapça yiyecek ve içecekler ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=1Y3-LYns120>

Bağlantıdaki videoda, Arapça aile bireyleri ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=McMssIj5qLg>

Bağlantıdaki videoda, Arapça banyo eşyaları ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=EIjcltQx24>

Bağlantıdaki videoda, Arapça ev eşyaları ile ilgili bir video bulunmaktadır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=q3xRmxEwE7E>

Bağlantıdaki videoda, Arapçada en çok kullanılan elli kelime ile ilgili bir video bulunmaktadır.

2- İkinci yöntem, https://www.YouTube.com/watch?v=9gljR_dEkqo bağlantıdaki gibi videolar kullanılarak ders içerisinde öğrencilere Arapça okuma ve dinleme öğretiminin beş aşamada verilmesidir:

- a) Konu ile ilgili metinler hazırlanır.
- b) Hazırlanan metinler önce eğitmen tarafından okunur, daha sonra öğrenciler tarafından tekrar edilir.
- c) Öğrencilere yeni kelimeler sorulur.
- d) Metnin ana fikri öğrencilere aktarılır.
- e) Öğrencilerin metnin ana fikrini daha iyi anlayabilmeleri için metin yeniden okunur.

3- Üçüncü yöntem çeşitli oyunları Arapça öğretimine adapte etme şeklinde gerçekleştirilir:

- https://www.YouTube.com/watch?v=U9GLok_VM7k

Bağlantıdaki videoda öğretmen, öğrencilerine “Hoca dedi ki” oyununu oynatmaktadır. Bu oyunda öğrencilere öğretmen tarafından çeşitli direktifler verilir. Verilen direktiften önce “hoca dedi ki” ifadesi kullanılmamışsa öğrencinin direktifi uygulamaması gerekir. Öğrenci ifade söylenmemesine rağmen direktifi uygularsa oyundan elenir.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=kmlAfhzigt0>

Bağlantıdaki videoda öğretmen, öğrencilerine “Çiçek yaprakları” oyununu oynatmaktadır. Oyunda, öğrencilerden seçilmiş üçer kişiden oluşan iki grup oluşturulur. Önceden hazırlanan kelimeler, anlamlarına göre tahtada bulunan başlıkların etrafına papatya oluşacak şekilde dizilir. Her iki grup da bu işlemi gerçekleştirir. Süre bakımından önce bitiren grup oyunu kazanır.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=9JkuObFgzCo>

Bağlantıdaki videoda öğretmen, öğrencilerine “Renkler” oyununu oynatmaktadır. Bu oyunda farklı renklerde ancak aynı boyutta hazırlanmış kağıtlar masanın üzerine dizilir. Seçilen üç öğrenci masa başına çağırılır. İlk aşamada öğretmen öğrencilere rastgele renk isimleri söyler. Öğrenciler duydukları renge göre masadaki kağıtların üstüne ellerini bırakırlar. Ancak bir kişi kâğıt sayısının yetersizliğinden elini bırakacak kâğıt bulamaz. Üç kez kâğıt bulamayan kişi elenir. İkinci aşamada üç farklı renge sahip kâğıt masanın üstüne yerleştirilir. Bu aşamada öğretmenin söylediği renge sahip kâğıda elini bırakmak yasaktır. Üç kez şaşırın öğrenci kaybeder geriye kalan son öğrenci kazanır.

4- Dördüncü yöntem, <https://www.YouTube.com/watch?v=f7wdjyeyUgc> bağlantısında geçen videonun uyguladığı yöntemdir. Videoda iki kişi arasında bir diyalog geçmektedir. Diyalogda geçen cümleler yazılmış ve cümlede geçen kelimelerin anlamları bir ok vasıtasıyla işaret edilen resimlerle gösterilmiştir.

5- Beşinci yöntem, Arapçada kullanılan bazı kalıpların açıklanması şeklinde gerçekleşir:

- <https://www.YouTube.com/watch?v=2sGls4-YLEg>

Bağlantıdaki videoda, Arapça olarak kendimizi tanıtırken kullandığımız kalıplar açıklanmıştır.

- https://www.YouTube.com/watch?v=i8vfCO13_PI

Bağlantıdaki videoda, Arapça zamirler detaylı bir şekilde açıklanmış ve cümledeki kullanımları ile örneklendirilmiştir.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=INwQpeXUI9s>

Bağlantıdaki videoda, Arapçada istifham edatları olarak geçen soru edatları ayrıntılı bir şekilde açıklandıktan sonra cümle içerisindeki kullanımları gösterilmiştir.

- <https://www.YouTube.com/watch?v=I4J8o26gChs>

Bağlantıdaki videoda, Arapçada işaret isimleri ayrıntılı bir şekilde açıklandıktan sonra cümle içerisindeki kullanımları gösterilmiştir.

5. YOUTUBE TEMELİ ARAPÇA ÖĞRENİMİNİ DEĞERLENDİRME

Teknolojinin sınıflarda kullanılması artık vazgeçilmez bir durumdur. Ancak bazı engeller teknoloji kullanımının etkinliğini azaltabilmektedir. Aslına baktığımız zaman, Khaloufi & Laabidi (2017)'nin dediği gibi teknoloji, alanında yetkin öğretmenler tarafından doğru yerde ve zamanda kullanıldığında tüm öğrenciler için başarıya götüren, öğrenme fırsatlarını artıran güçlü bir materyal olabilmektedir.²¹ Bu yüzden, Arapça öğretiminde teknoloji kullanımı daima değerlendirilmelidir.

YouTube temelli Arapça öğretiminin başarılı olabilmesi bu platformu kullanan öğretmen ve öğrencilere bağlıdır. Bilindiği üzere geleneksel dil öğretim yöntemleri kitaplara bağımlıdır. Bu durum öğrencilerin ders çalışırken sıkılmalarına ve isteksiz olmalarına sebep olmaktadır. YouTube temelli Arapça öğretimi özellikle yeni jenerasyonun ilgisini çekebilecek önemli bir potansiyele sahiptir. Dolayısıyla öğrencilerin ilgisini çekmeyi başarmış bir yöntemle işlenen ders hem daha verimli hem de daha eğlenceli olacaktır. YouTube, bir öğrenme aracı olarak kullanılacaksa öğretmenin şunları bilmesi gerekir:

- YouTube kullanıcı hesabı nasıl oluşturulur?
- YouTube'a video nasıl yüklenir?
- YouTube üzerinden eğitim videoları nasıl bulunur?
- YouTube'daki videolar nasıl indirilir?
- YouTube'daki videolar çevrimiçi ve çevrimdışı olarak nasıl oynatılır?
- YouTube'daki bir video power point sunusuna nasıl eklenir?

Bir eğitim aracı olarak YouTube kullanımının avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Bu bağlamda Albantani & Madkur (2017, s. 301) Sudjana (2003, s. 137-138) ve Dwiyoogo (2013, s. 215-216)'dan yaptığı alıntıda öğrenme aracı olarak medyanın avantajlarını şu şekilde sıralamıştır:

- Bilgisayarla yeni çalışma biçimleri öğrencilerin motivasyonunu diri tutacaktır.

21 Az-eddine Khaloufi - Hicham Laabidi, "An Examination of the Impact of Computer Skills on the Effective Use of ICT in the Classroom", *Indonesian Journal of EFL and Linguistics* 2(1) (2017), 64-65.

- Tek bir cihazla metin, resim, müzik, ses ve animasyonları kombine etmeye olanak tanır.
- Sözlü olarak anlatması zor olan konuların görsel olarak sunumuna imkân tanır.
- Öğrencileri bağımsız bir şekilde öğrenme konusunda eğitir.
- Anlaşılmayan bir konu olduğunda tekrar tekrar sunulabilir.

Albantani & Madkur (2017, s. 301), Dwiyoogo (2013, s. 215-216)'dan yaptığı alıntıda öğrenme aracı olarak medyanın dezavantajlarını ise şu şekilde sıralamıştır:

- Konusu harita, grafik çizelge gibi hareketsiz detaylara sahip olan dersler için uygun değildir.
- Video gösterimi yapılabilmesi için projeksiyon, bilgisayar, akıllı tahta gibi ekipmanlara ihtiyaç duyar.
- Elektrik enerjisi her zaman sağlanmalıdır.
- YouTube kanalı kurmak için yeterli bilgi birikimine ve iş birliğine ihtiyaç vardır.

YouTube'un dil öğretiminde kullanımında hem avantajları hem de dezavantajları vardır. Dil eğitimi bağlamında elde edilen avantajlar ise şöyledir:²²

- Hem sınıfta hem de sınıf dışında kullanılabilir.
- Hedef dile sürekli maruz kalınmasına olanak tanır.
- Daha öğrenci odaklı bir öğrenme biçimini destekler.
- Öğrencileri sınıfta daha uzun vakit geçirmeleri için teşvik eder.
- Öğrenciler tarafından eğlenceli bulunur.
- Öğrencilerin ilgisini çeker ve interaktif bir sınıf ortamı sağlar.
- Öğrencilere izledikleri videolar ile ilgili yorum yapma ve sorularını iletebilmelerine olanak tanır.
- Öğrencilere hedef dili konuşanların kurdukları günlük ifadeleri sunar.

Dil öğretiminde YouTube kullanımının dezavantajları ise şöyle sıralamak mümkündür:

- Öğrenciler videonun dilini anlamada zorluk çekebilirler.
- Videolarda kullanılan dil öğrenciler için kafa karıştırıcı olabilir.
- Telif hakları ile ilgili sıkıntılar çıkabilir.
- Bazı videolar uygunsuz içeriklere sahip olabilir.
- Yorumlarda kısıtlamalar mevcut değildir.
- Bazen konu dışı videolar öğrencilerin dikkatini dağıtabilir.
- Sınıf içerisinde kullanılırken uygunsuz videoları engelleme bir yolu yoktur.

Arapça öğrenimini geliştirmek için öğretmenler, YouTube 'da ürettikleri içerikleri geliştirip, öğrencilerin ilgilerini çekecek içerikler oluşturmalıdır. YouTube temelli Arapça öğreniminde öğrencilerden, öğrendikleri bilgileri daha iyi kavrayıp hayatlarının her anına adapte etmeleri beklenmektedir ki hedeflerini gerçekleştirebilsinler.

22 Mohammad Jalaluddin, "Using YouTube to Enhance Speaking Skills in ESL Classroom", *English for Specific Purposes World* 17(50) (2016), 2.

SONUÇ

Yirmi birinci yüzyıl ile birlikte bilgi ve iletişim teknolojileri kullanımı eğitimin vazgeçilmez bir parçası hâline gelmiştir. YouTube özelinde sosyal medya kullanımı da eğitimde yerini almıştır. YouTube, ana dili Arapça olmayan öğrencilere Arapça öğretiminde, öğrencilerin Arapça becerilerini geliştirmeleri açısından pek çok fayda sağlayabilecek bir potansiyele sahiptir. Aynı zamanda YouTube kullanımıyla oluşacak eğlenceli ortam öğrencilerin öğrenme arzularını diri tutmaya imkân sağlayacaktır.

YouTube Arapça öğreniminde pek çok faydalı kaynağa sahip olsa da YouTube’u sınıf içerisinde ve dışında eğitime adapte etmek, beraberinde birtakım sıkıntıları da getirecektir. Şu var ki YouTube’un avantajları dezavantajlarının çok önündedir. Bu yüzden önemli olan YouTube’u en verimli şekilde kullanmanın yollarını aramaktır. Bu bağlamda YouTube’un eğitim kaynağı olarak kullanıldığında elde edilecek kazanımların göz ardı edilmemesi büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Albantani, Azkia Muharom - Madkur, Ahmad. “Musyahadat Al Fidyu: YouTube-Based Teaching and Learning of Arabic as Foreign Language (AFL)”. *Dinamika Ilmu* 17(2) (2017), 291-308. <https://doi.org/10.21093/di.v17i2.854>
- Alhamami, Munassir. “Observation of YouTube Language Learning Videos (YOUTUBE LLVS)”. *Teaching English with Technology* 13(3) (2013), 3-17.
- Al-Huri, Ibrahim. “Arabic Language: Historic and Sociolinguistic Characteristics”. *English Literature and Language Review* 1(4) (2015), 28-36. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.16163.66089/1>
- Al-Sobh, Mahmoud A. - Abu-Melhim, Abdel-Rahman Husni. - Bani-Hani, Nedat A. “Diglossia as a Result of Language Variation in Arabic: Possible Solutions in Light of Language Planning”. *Journal of Language Teaching and Research* 6(2) (2015), 274-279. <https://doi.org/10.17507/jltr.0602.05>
- Burke, Sloane C. - Snyder, Shonna - Rager, Robin C. “An Assessment of Faculty Usage of YouTube as a Teaching Resource”. *The Internet Journal of Allied Health Sciences and Practice* 7(1) (2009), 1-8. <https://doi.org/10.46743/1540-580X/2009.1227>
- Treichler, DeForest G. “Are you missing the boat in training aids?”. *Film and Audio-Visual Communication* 1(1) (Şubat 1967), 14-16.
- El-Omari, Samir. “The Effect of Computer-assisted Language Learning on Improving Arabic as a Foreign Language (AFL) in Higher Education in the United States”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 192 (2015), 621-628. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.06.109>
- Ethnologue. “What are the top 200 most spoken languages?”. Erişim 4 Temmuz 2022. <https://www.ethnologue.com/guides/ethnologue200>
- Faryadi, Qais. “Techniques of Teaching Arabic as a Foreign Language through Constructivist Paradigm: Malaysian Perspective”. *Eric: Institution of Education Sciences* (2007), 1-20.
- Jalaluddin, Mohammad. “Using YouTube to Enhance Speaking Skills in ESL Classroom”. *English for Specific Purposes World* 17(50) (2016), 1-4.
- June, Sethela - Yaacob, Aizan - Kheng, Yeoh Khar. “Assessing the Use of YouTube Videos and Interactive Activities as a Critical Thinking Stimulator for Tertiary Students: An Action Research”. *International Education Studies* 7(8) (2014), 56-67. <https://doi.org/10.5539/ies.v7n8p56>
- Kwan, Reggie (ed.) - Fox, Robert (ed.) - Chan, F T (ed.) - Tsang, Philip. (ed.). *Enhancing Learning Through Technology: Research on Emerging Technologies and Pedagogies*. Singapore: World Scientific Publishing, 2008.
- Khaloufi, Az-Eddine - Laabidi, Hicham. “An Examination of the Impact of Computer Skills on the Effective Use of ICT in the Classroom”. *Indonesian Journal of EFL and Linguistics* 2(1) (2017), 53-69. <https://doi.org/10.21462/ijefll.v2i1.29>
- Mat, Hamidah. - Abas, Wan Mohammad Ubaidillah Wan. “The Relevance of Arabic Language in Islamic Studies Program: A Case Study of Open University Malaysia (OUM)”. *Journal of Education and Social Sciences* 5(2) (2016), 205-209.
- Saehng, Pornpimon. *A Study of e-Learning, Blended learning, and Traditional Teaching Methods to Motivate Autonomous Learning in English Reading Comprehension of Thais Learners*. Saen Suk: Burapha University, Faculty of Education, Doktora Tezi, 2017. http://digital_collect.lib.buu.ac.th/dcms/files/57820037.pdf
- Statista. “Most popular social networks worldwide as of January 2022, ranked by number of monthly active users”. Erişim 13 Temmuz 2022. <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/>
- Sulaiman, Kamal-deen Olawale. “The Effects of Information and Communication Technologies (ICT) On the Teachings/ Learning of Arabic and Islamic Studies”. *Ar-Raniry: International Journal of Islamic Studies* 2(1) (2014), 1-26. <https://doi.org/10.20859/jar.v2i1.27>
- TC, TechCrunch. “Facebook now has 2 billion monthly users... and responsibility”. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://techcrunch.com/2017/06/27/facebook-2-billion-users/>
- Wekke, Ismail Suardi. “Arabic Teaching and Learning: A Model from Indonesian Muslim Minority”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 191 (2015), 286-290.
- YOB, Youtube Official Blog, “Youtube for Press”. Erişim 8 Temmuz 2022. <https://blog.youtube/press/>

EXTENDED ABSTRACT

Technology is developing day by day and produces tools that make human life easier. Many tools such as computers, mobile phones and the internet have been brought into human life thanks to technological developments. The aforementioned tools have diversified the ways of communicating between people and have allowed instant communication no matter how far the distance is. In this way, people had the opportunity to meet with their acquaintances even if they were on the other side of the world. Thus, the world ceased to be a big planet and became a small village.

Foreign language learning has always been a challenging and boring subject for students. Many methods and approaches have been proposed as alternatives to traditional methods in order to make foreign language learning easier and enjoyable for students. The constant exposure of the student to the target language is undoubtedly one of the most important elements of foreign language learning. Before technological tools such as smartphones, it was possible to interact with the owners of the target language only by going to the countries where the target language was spoken. However, with the introduction of smartphones into human life today, students can communicate and interact with the owners of the target language wherever and whenever they want. There are some platforms developed for people to interact with each other on smartphones. These platforms offer their users the opportunity to produce and share content on various topics. The content produced can be liked and interpreted by other users after they are consumed. It can be said that such features will make a significant contribution to language learning. YouTube is one of the mentioned platforms. However, YouTube stands out from other platforms by offering its users the ability to share videos. Videos are visual and audio content. In this sense, the simultaneous exposure of students to images and sounds will both prevent them from getting bored and facilitate their language learning.

Foreign language learning has become a phenomenon that students can do on their own with the development of technology. In other words, it took the focus of foreign language learning from the instructor and transferred it to the student. However, this does not mean that there is no need for an instructor in foreign language learning. At this point, the experience of the instructors in language teaching has an important role in accelerating the language learning of the students.

Students who want to learn a language have turned to various platforms such as YouTube. In order to learn Arabic on YouTube correctly, instructors should have a good grasp of how an educational video is produced, how the produced video is uploaded to YouTube, how to access and download videos on YouTube about teaching Arabic. Foreign language teaching will not be efficient if the instructors do not have sufficient competence in YouTube. At the same time, it is of great importance for instructors to be in constant communication with their students. At the same time, it is of great importance for instructors to be in constant communication with their students. Otherwise, students may damage their language learning by learning unwanted and incorrect information.

YouTube-based foreign language learning has a number of advantages; Through YouTube, students can have continuous exposure to the target language both in and outside the classroom. With YouTube, students can access daily speech patterns, current and frequently used words in the target language. There is a myriad of content on YouTube for students of all levels. Can be presented repeatedly when there are topics that are not sufficiently understood. YouTube allows visual presentation of subjects that are difficult to explain orally. YouTube allows to combine text, images, music, sound and animations. It allows for a type of learning in which the student is the focus. It makes the classroom environment more fun. It offers alternative options to the instructor in attracting students' attention. It allows students to interact by allowing them to comment and like the videos they watch.

YouTube-based foreign language learning also has a number of disadvantages; Videos found on YouTube may contain inappropriate contents. It can lead to a waste of time when it is not paid attention due to the distractions it has. The language of the watched video may be heavy. Unwanted and false information can be obtained from videos. It can cause health problems as a result of being in front of the screen for a long time.

Finally, YouTube-based Arabic learning is a student-focused language learning approach. It can be said that this approach will accelerate students' language learning and make it more efficient. However, despite all its positive aspects, it cannot be ignored that it has some negative aspects as well. The negative aspects of YouTube-based Arabic learning can be minimized by the dedicated effort of the instructors. Therefore, great effort of instructors is needed.

TÜRKİYE'DE KADINLARIN PARLAMENTODA TEMSİLİNDE SİYASAL PARTİLERİN ROLÜ

Mezher YÜKSEL

Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
mezheryuksel@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0001-9153-2261>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/09/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 28/11/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1176145>

TÜRKİYE’DE KADINLARIN PARLAMENTODA TEMSİLİNDE SİYASAL PARTİLERİN ROLÜ

ÖZ

Türkiye’de kadınların parlamentoda temsilinde siyasal partilerin rolünü tartışan bu çalışmanın temel iddiası kadınların siyasal temsilinde ve parlamentonun cinsiyet kompozisyonunun oluşmasında son kertede belirleyici olanın partilerin tutumları olduğudur. Partilerin özellikle aday belirleme ve aday listeleri oluşturmadaki tercihleri kadınların siyasal temsilini doğrudan belirlemektedir. Buradaki tartışmada 1983-2018 arası dönemde yapılan on bir genel seçim sonunda TBMM’ye giren on üç farklı siyasi partinin aday listeleri esas alınmıştır. İlk olarak kadınların parlamentoda temsilinin tarihsel seyri ile mevcut durum ortaya konulacaktır. Daha sonra 1980’lerden itibaren yaşanan ve kadınların siyasal temsilini etkileyen gelişmeler ile partilerin kadın temsili konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır. Son olarak, partiler bazında ve dönemler itibarıyla yapılacak inceleme ile aday listelerindeki temel örüntüler ve genel eğilimler ortaya konulacaktır. Araştırmanın öne çıkan bulgularından ilki partilerin aday belirleme ve liste oluşturmadaki yaklaşımlarının kadınların parlamentoda temsil düzeyini de belirlediğidir. Partiler arasında listeler bazında yapılan bir karşılaştırmada merkez sağ partiler ile merkez sol partiler arasında büyük farkların olmadığı, milliyetçi sağ ve muhafazakar partilerin cinsiyet eşitliği ve kadınların siyasal temsili düşüncesine en mesafeli partiler olduğu, liderin cinsiyetinin partinin cinsiyet eşitliğine yaklaşımında ve kadın politikasının oluşturulmasında belirleyici olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Temsil, Siyasi Parti, Kadınlar, Kadınların Siyasal Temsili, Parlamento.

THE ROLE OF POLITICAL PARTIES IN WOMEN’S POLITICAL REPRESENTATION IN TURKEY

ABSTRACT

This study investigates the role of political parties in women’s representation in the parliament. The main argument of this article is as follows: the approach of political parties ultimately determines women’s political representation and gender composition of the parliament. Political parties’ designation of candidates and their choices in making their lists of candidates directly determines women’s political representation. This article is based on the lists of candidates of thirteen political parties that entered the Turkish Grand National Assembly following a total of eleven general elections held between 1983 and 2018. The article first sheds light on a historical survey of women’s representation in the parliament. Then, it turns to a review of the developments affecting women’s political representation as well as the approaches of political parties concerning women’s political representation from the 1980s onward. Finally, based specifically on political parties and historical eras, this study reveals basic patterns and general trends reflected in the lists of candidates. One of the leading findings of this research is as follows: the approach adopted by political parties in designating candidates and creating their lists determines the level of women’s representation in the parliament. A comparison of political parties made with a view to their lists also demonstrates that there are no big differences between the center-right and the center-left parties. Moreover, nationalist right-wing and conservative parties are the most detached political parties in regards to the idea of gender equality and women’s political representation. Another finding of this study is that political leaders’ gender shapes their parties’ approach concerning gender equality and women policies.

Keywords: Political Representation, Political Party, Women, Women’s Political Representation, Parliament.

GİRİŞ

Temsili demokrasinin karşı karşıya kaldığı temel sorunlardan bir tanesi temsilde eşitsizlik meselesidir. Siyasal temsilde cinsiyet eşitsizliği söz konusu sorunun en yaygın tezahürlerinden bir tanesidir. Esasen kadın hareketinin tarihsel gelişiminde de siyasal katılım ve temsile ilişkin talepler önemli bir yer tutmaktadır. Yüz yıldan uzun süren mücadelenin ardından kadınlar seçme ve seçilme hakkını ilk defa on dokuzuncu yüzyılın sonunda elde etmiştir. Fırsat eşitliği bakımından sağlanan bu ilerlemeye karşılık sonuçlarda eşitlik, özellikle de siyasal temsilde eşitlik açısından beklenen ilerleme sağlanamamıştır. Uluslararası Parlamentolar Birliği’nin verilerine göre, dünya parlamentolarında kadın temsil oranı yüzde yirmi beş düzeyindedir (IPU, 2022). Türkiye’de de benzer bir durum söz konusudur. Cumhuriyet’in ilanından yaklaşık on yıl sonra kadınlara siyasal hakları tanınmış, ancak geçen sürede kadınlar siyasal karar mekanizmalarında yeterince yer alamamışlardır. Nitekim Dünya Ekonomik Forumu tarafından yakın zamanda yayımlanan Küresel Cinsiyet Farkı Raporu’na göre, Türkiye siyasal katılımdaki cinsiyet eşitsizliğinde 146 ülke arasında 112. sırada yer almaktadır (World Economic Forum, 2022).

Kadınların siyasete toplumsal katılımını ve siyasal temsilini etkileyen çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bunları iki grupta sınıflandırmak mümkündür. İlki, kadınların diğer kamusal faaliyetlere katılmasını ve o alanlarda yükselmesini de engelleyen sosyo-kültürel ve ekonomik faktörlerdir. Bu çerçevede ataerkil toplumsal kültür, cinsiyet temelli kamusal alan/özel alan ayırımı ve bununla paralel olarak kadının özel alana ait olduğu düşüncesi, toplumsal cinsiyet rollerine dair kabuller, kadının ailedeki geleneksel cinsiyet rolleri ile sınırlandırılmış olması, kadına yönelik kalıplaşmış yargılar, kadınların ekonomik olarak güçsüz olması ve toplumsal fırsatlardan ve kaynaklardan eşit düzeyde yararlanamıyor olması gibi faktörleri anmak mümkündür.

İkincisi ise doğrudan siyaset kurumunun yapısı, işleyişi ve kuralları ile ilgili olup seçim sistemi, parti sistemi, siyasi partinin türü ve ideolojisi, partilerin aday belirleme yöntemleri gibi faktörlerdir. Siyasal temsili etkileyen faktörlerden bir tanesi uygulanan seçim sistemidir (Norris, 2004; Studlar, 2008). Dünyada uygulanmakta olan çeşitli seçim sistemleri olmakla birlikte seçim sistemlerini çoğunluk sistemi, yarı oransal (nisbi) sistem, oransal (nisbi) temsil sistemi ve karma sistemler olarak dört ana kategori halinde sınıflandırmak mümkündür (Sezen, 1994, 164-214). Farklı araştırmacıların da işaret ettiği üzere, dar bölge tek adaylı çoğunluk sistemine kıyasla liste usulü (çok adaylı) nisbi temsil sistemi kadınların seçilmesinde daha olumlu sonuçlar vermektedir (Demir, 2015, 56; Gökçimen, 2008, 46; Çakır, 2013, 48). Bununla birlikte seçim sisteminin tek başına belirleyici olmadığını, diğer faktörler ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtmek gerekir (Salmond, 2006, 176). Bu itibarla önemli bir diğer faktör de parti sistemidir. Parti sistemi parti sayısına göre tek partili, iki partili veya çok partili olmak üzere sınıflandırılabilir (Sarıbay, 1994, 155). Parti sayısı rekabet koşullarını belirlemede, aday tespit süreçleri ile seçilme olasılıklarını etkilemektedir. Örneğin, Türkiye’de tek parti döneminde parlamentoda kadın temsil oranı görece yüksek bir oranda yüzde dörde yakındır ancak çok partili yaşama geçildikten sonraki yarı yüzyılda yüzde bir civarında seyretmiştir.

Parti ideolojisi de benzer şekilde siyasal katılım ve temsilde eşitliğin sağlanması bakımından önemli bir faktördür. Literatürde yaygın olarak kullanılan genel bir ayırımdan hareketle ve de ideolojik yelpazede buldukları konum itibarıyla siyasi partileri sağ, sol ve radikal partiler olarak sınıflandırmak mümkündür. Farklı araştırmacıların da ortaya koyduğu üzere sağ ve sol partiler gerek toplumsal cinsiyet eşitliği gerekse kadınların siyasal temsili konusunda anlamlı ölçüde farklılaşmaktadır (Caul, 1999, 85; Demir, 2015). Sol ve sosyal demokrat partiler toplumsal cinsiyet eşitliğine daha duyarlı ve kadınların siyasal temsili konusunda teşvik edici stratejilere daha fazla sahiptir. Buna karşılık sağ ve muhafazakâr partiler toplumsal cinsiyet eşitliği düşüncesine eleştirel yaklaşmakta, kota benzeri pozitif ayrımcı stratejilere de mesafeli durmaktadırlar. Bununla birlikte sağ muhafazakâr partiler toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki eleştirel tutumlarından vazgeçmeden ve geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini tartışmaya açmadan kadınların siyasete katılımı konusundaki yaklaşımlarında değişme eğilimi göstermektedir. Farklı ülkeler için yapılan araştırmalar sağ ve muhafazakâr partilerin de kota uygulamaksızın siyasete katılım konusunda kadınlara artan oranlarda fırsat verdiğini ortaya koymaktadır (Henig, 2001; Htun ve Power, 2006).

Siyasal temsilde etkili olan bir diğer unsur da partilerin aday belirleme yöntemleridir (Verge and Wie-sehomeier, 2019). Esasen seçim sistemi gibi aday belirleme yöntemleri de çeşitli olup ülkelere ve partilere göre farklı uygulamaları bulunmaktadır. Çok genel bir sınıflandırma ile adayların merkezîyetçi biçimde belirlendiği yöntem ile parti üye ve delegelerinin tercihlerinin belirleyici olduğu ve adayların yerel olarak belirlendiği yöntem biçiminde sınıflandırmak mümkündür (Aydın, 2007, 85-86; Demir, 2015, 64-70). Adayların merkezden belirlendiği yöntemlere kıyasla yerelden belirlendiği yöntemler temsilde eşitliği sağlamaya daha yatkındır. Kadınların aday listelerinde hangi sırada yer aldıkları da en az hangi oranda yer buldukları kadar önemli olup listelerde kadın adayların seçilebilir sıralardan aday gösterilmesi önem arz etmektedir. Bu çerçevede en etkili yöntem “listedeki sıralamanın bir kadın, bir erkek şeklinde yapıldığı fermuar sistemidir” (Sancar, 2018, 55).

Kadınların siyasette düşük temsili demokrasinin işleyişi bakımından olduğu kadar cinsiyet eşitliği bakımından da önemli bir sorundur. Nitekim Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP)’nin toplumsal cinsiyet eşitsizliği endeksinin temel değişkenlerinden bir tanesi kadınların parlamentoda temsil oranıdır (UNDP, 2022). Bu nedendir ki siyasette cinsiyet eşitliğini sağlamak üzere çeşitli tedbirler alınmakta ve alternatif mekanizmalar geliştirilmektedir. Bu mekanizmalardan en yaygın olanı cinsiyet kotasıdır (Krook, 2009; Dündar-Sezer, 2022; Ka-Der, 2005; Sayın, 2007; Yaraman, 2015, 42-49). Pozitif ayrımcılık stratejisi olarak cinsiyet kotası yaygın iki biçimde uygulanmaktadır. İlki, anayasa veya seçim yasalarında yer verilen ve yasal bir zorunluluk olarak uygulanan kotadır. Siyasi partilerin aday belirleme özgürlüğünü kısıtladığı şeklindeki eleştiri başta olmak üzere çeşitli açılardan eleştirilmekte ve görece daha az uygulanmaktadır. İkincisi ise siyasi partilerin tercihi ve kararı ile gerçekleştirilen kota uygulaması (Sayın, 2007, 31) olup görece daha yaygın olarak başvurulan bir yöntemdir. 1990’lardan itibaren yaygınlaşmaya başlayan ve günümüzde yüz otuz civarında ülkede uygulanmakta olan cinsiyet kotası sayesinde dünya parlamentolarındaki kadın temsil oranları düzenli olarak artmış (Dündar-Sezer, 2022, 52), 1995’te yüzde on bir civarında olan kadın oranı (Squires, 2006, 367) günümüzde yüzde yirmi beşin üstüne çıkmıştır (IPU, 2022). 2022 yılı itibarıyla dünyada en yüksek kadın temsil oranına sahip yirmi iki ülkenin on dokuzu kota uygulayan ülkelerdir (Dündar-Sezer, 2022, 103). Kotaya yönelik çeşitli eleştiriler olmakla birlikte (Dündar-Sezer, 2022, 70-71; Gökçimen, 2008, 54; Ka-Der, 2005, 32-42) temsilde adaletin sağlanması, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilmesi ve kadınlarda siyasal katılımın artırılması bakımından olumlu sonuçlarının olduğu açıktır.

Kadınların siyasette yetersiz temsiline dair yürütülen tartışmalar aynı zamanda kadınların siyasal temsilde neden daha fazla yer alması gerektiği sorusunu da içermektedir. Bu noktada ileri sürülen görüşleri çok genel olarak şöyle sıralamak mümkündür. İlki radikal feminist bir yaklaşımla kadınların haklarının ve çıkarlarının en iyi ancak kadınlar tarafından temsil edilebileceği düşüncesinden hareket etmektedir (Philips, 2015: 82). Diğer bir ifade ile kadınların kendi deneyimlerinden hareketle kadınların çıkarını tanımlama ve sorunlarını siyasal alana taşımaları erkeklere göre daha fazla mümkündür (Swers, 1998). Liberal olarak tanımlayabileceğimiz bir yaklaşım ise meseleyi insan hakları, eşitlik ve temsilde adalet ilkesi temelinde ele almaktadır. Buna göre, kadınlar nüfusun yarısını oluşturmaktadır ve erkekler ile eşit haklara sahiptir. Dolayısıyla siyasal katılım hem bir haktır hem de adalet ilkesinin bir gereğidir. “Kadınların aşçı olup mühendis olamamaları, sekreter olup müdür olamamaları haksızlık olduğu gibi politik alandaki temsil etkinliklerinden dışlanmaları da haksızlıktır” (Philips, 2015, 82). Bir diğer görüş ise kadın deneyim ve değerlerinin siyasete aktarılmasının çoğulcu bir demokratik temsilin oluşması ve siyasetin olumlu yönde dönüşmesine hizmet edeceğini savunmaktadır (Philips, 2015, 82).

Bu çalışma Türkiye’de kadınların parlamentoda temsilinde siyasi partilerin rolünü tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel iddiası şudur: kadınların siyasal temsilini ve parlamentonun cinsiyet kompozisyonunun oluşmasını etkileyen çeşitli sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal faktörler olmakla birlikte son kertede belirleyici olan siyasi partilerin tutumudur. Özellikle partilerin aday belirleme ve aday listeleri oluşturmadaki tercihleri kadınların siyasal temsilini doğrudan etkilemektedir. Bu itibarla kadınların yetersiz temsiline temel nedeni partilerin kadın adaylara listelerinde yeterli sayıda ve seçilebilir sıralarda yer vermemesidir. Nitekim yaklaşık son kırk yıldaki veriler de partilerin tutumlarındaki değişime paralel olarak kadınların temsilde artış eğilimini ortaya koymaktadır. Buradaki tartışma 1983-2018 arası dönemde

yapılan on bir genel seçim sonunda Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne (TBMM) giren on üç siyasi parti- nin (Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti); Anavatan Partisi (ANAP); Cumhuriyet Halk Partisi (CHP); Demokratik Sol Parti (DSP); Doğru Yol Partisi (DYP); Fazilet partisi (FP); Halkçı Parti (HP); Halkların Demokratik Partisi (HDP); İyi Parti (İP); Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP); Milliyetçi Hareket Partisi (MHP); Refah Partisi (RP) ve Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP)) aday listelerini esas almaktadır. Değerlendirmeye esas veriler iki resmi kaynaktan elde edilmiştir. 1983-2007 dönemine ilişkin veriler Resmi Gazete’den, 2011-2018 dönemine ait veriler ise Yüksek Seçim Kurulu’nun (YSK) internet sayfasından derlenmiştir. Çalışmanın kapsadığı dönemde TBMM’ye seçilen 5749 milletvekili için partiler toplam 24.099 aday göstermiştir. Kadın adayların sayısı 2737, oranı ise yüzde on birin biraz üstündedir. Dört bölümden oluşan bu çalışmada ilk olarak Türkiye’de kadınların parlamentoda temsilinin tarihsel gelişimine ve mevcut durumuna dair genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Ardından 1980 sonrası dönemde kadınların siyasal temsilini etkileyen toplumsal ve siyasal gelişmeler ele alınacaktır. Daha sonra siyasal partilerin cinsiyet eşitliği ve kadınların siyasal temsili konusundaki yaklaşımları ortaya konulacaktır. Son olarak partiler bazında ve dönemler itibariyle aday listelerindeki temel örüntüler ve genel eğilimleri ortaya koymak üzere bir tartışma yürütülecektir. Bu çerçevede cevabı aranan sorular şu şekilde sıralanabilir: siyasal partiler arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir? Aday listelerindeki cinsiyet dağılımı zaman içinde nasıl bir seyir izlemiş ve parlamentoya nasıl yansımıştır? Adayların bölgesel dağılımı nasıl bir görünüm arz etmektedir? Kadın adayların listelerdeki yerleri bakımından dağılım nasıldır?

1. TÜRKİYE’DE KADINLARIN PARLAMENTODA TEMSİLİNİN TARİHSEL SEYRİ

Türkiye’de kadınların TBMM’de temsilinin tarihsel seyri incelendiğinde erken cumhuriyet dönemine kadar giden uzun bir geçmişi olduğu görülmektedir. Fransa, Belçika, İsviçre ve İtalya gibi gelişmiş ülkeler ile karşılaştırıldığında Türkiye’de kadınlar siyasal haklarını görece erken bir tarihte elde etmiştir (Çakır, 2013, 104; Demir, 2015, 87-88). Cumhuriyet’in ilanını takip eden yaklaşık on yıl içinde yapılan yasal düzenleme ile kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. Söz konusu düzenlemeden sonra 1935 yılında yapılan ilk genel seçimlerde on yedi, bir yıl sonraki ara seçimlerde de bir olmak üzere toplam on sekiz kadın milletvekili seçilerek TBMM’ye girmiştir (TÜİK, 2012). Sonraki iki seçimde kısmi düşüş yaşansa da Meclis’teki kadın oranı yüzde üç olan dünya ortalamasının (Squires, 2006, 367) üstünde seyretmeye devam etmiştir. Kadınların parlamentoda görece yüksek oranda yer aldıkları ilk üç dönem aynı zamanda tek parti iktidarının hüküm sürdüğü dönemdir ve esasen kadınların siyasal temsil düzeyini belirleyen de iktidar partisinin pozitif ayrımcı yaklaşımı olmuştur. Bu dönem bazı araştırmacılar tarafından üstü örtük kotanın (Yaraman, 2015) uygulandığı, bazı araştırmacılar tarafından ise kadın milletvekillerinin parlamentoya bir nevi atanarak girdikleri (Tekeli, 1981; Demir, 2015) bir dönem olarak tasvir edilmiştir. Tek parti döneminde uygulanan iki aşamalı seçim sistemi (Sezen, 1994) ve aday listelerinin parti merkezinde belirleniyor olması (Uyar, 1999; Çakır, 2013; Güneş-Ayata: 1998, 237) gibi faktörler de bu durumu kolaylaştırmıştır. Sonuç olarak 1935-1943 arası dönemde TBMM’ye seçilen toplam 1283 temsilcinin 50 tanesi kadındır.

Ne var ki tek partili sistemin sona erip çok partili yaşama geçilmesi ile birlikte bu durum değişmeye başlamıştır. Siyasal sistemin demokratikleşmesi bakımından tarihsel bir gelişme olsa da çok partili yaşama geçiş kadınların siyasal temsilde gerilemeye neden olmuş ve parlamentodaki kadın temsili çarpıcı biçimde düşmeye başlamıştır. Bunun çeşitli siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel nedenleri vardır (Tekeli, 1981; Güneş-Ayata, 1998; Yaraman, 2015; Yüksel, 2021a) ve sonraki yaklaşık yarım yüz yıl boyunca kadınlar siyasal temsilde dışlanmışlardır. 1946-1991 arası dönemde yapılan on iki seçim sonunda TBMM’ye seçilen toplam 5652 milletvekilinin 76 tanesi kadındır. Bu durum 1990’ların ikinci yarısından itibaren değişmeye başlamış ve kadınların siyasetteki görünürlüğü artış eğilimine girmiştir. Örneğin 1991 seçimleri sonunda TBMM’ye seçilen kadın oranı yüzde ikinin altında iken sonraki seçimlerde düzenli artışlar yaşanmış ve 2018 yılında yapılan son genel seçimlerde yüzde on yedinin üstüne çıkmıştır. Bu oranın hem dünya ortalamasının oldukça altında hem de siyasal temsilde cinsiyet eşitliğini sağlamaktan uzak olduğunu belirtmek gerekir. Bununla birlikte 1980’lerden itibaren Türkiye’de ve dünyada yaşanan çeşitli gelişmelerin etkisi ile siyasette cinsiyet eşitliği alanında belirgin bir ilerlemenin sağlandığını da belirtmek gerekir.

2. 1980 SONRASINDA KADINLARIN SİYASAL TEMSİLİ

Türkiye’de kadınların parlamentodaki temsilinin son kırk yıldaki seyrini belirleyen önemli gelişmeler olmuştur. 1980 yılında gerçekleşen askeri darbe ile çok partili demokratik siyasal yaşam kesintiye uğramış ve iki yıl sonra yürürlüğe giren yeni anayasa, zaman içinde çeşitli değişiklikler geçirmiş olsa da günümüze kadar siyasal alanı biçimlendirmeye devam etmiştir. Askeri darbe ile siyasi partilerin kadın kolları da kapatılmış ve kadınlar siyasete aktif katılımın önemli kanallarından birinden uzun süre mahrum kalmıştır. Kadın kollarının tekrar açılması ancak 1995 yılında mümkün olmuştur (Güneş-Ayata, 1998, 242). Yeni anayasanın özellikle siyasi partilerin faaliyetlerini düzenleyen ve parti genel merkezlerine başta aday belirleme, seçim listelerini oluşturma vb. olmak üzere birçok alanda vermiş olduğu geniş yetkiler dolayısıyla kadınların siyasete katılımında belirleyici olmuştur. Söz konusu yetkiler politik yaşamın erkek-egemen niteliği ve ana akım siyasal partilerin toplumsal cinsiyet eşitliğini yeterince benimsememiş olmaları ile birleştiğinde kadınlar için sınırlı katılım ve yetersiz temsil kaçınılmaz olmuştur.

Askeri darbe ile demokrasi kesintiye uğramış olsa da sosyal ve kültürel alanlarda Türkiye’de köklü değişim sürecine girilmiştir. Artan eğitim olanakları ile birlikte nüfusun eğitim düzeyi artmış, özellikle 2000 sonrasında üniversite mezunlarının oranında büyük artış meydana gelmiştir (YÖK, 2022). Nüfusun mekansal dağılımı hızla değişmiş, 1960’larda başlayan kırdan kente göç dalgası 1980 sonrasında güvenlik gibi yeni göç nedenlerinin eklenmesi ile çeşitlenerek devam etmiştir (HÜNEE, 2006). Bunun sonucu olarak kentleşme hızlanmış, 1980’de nüfusun yarıdan fazlası kırdan yaşarken 2020 yılına gelindiğinde dörtte üçü kentlerde ikamet eder olmuştur (Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2022). İnternetin yaygınlaşması mobil iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişmeler ile birlikte sadece ülke içinde değil, dış dünya ile de etkileşim artmıştır. Basın-yayın faaliyetleri çeşitlenerek artmıştır. Cemaat tipi yapılar ve ilişkiler tamamen ortadan kalkmasa da zayıflamaya ve bireysellik artmaya başlamıştır. Bu süreçte önemli bir gelişme de toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin kültürel kodların ve cinsiyet eşitsizliğinin sorgulanmaya başlamasıdır. Bununla paralel olarak bireysel hak ve özgürlük temelli talepler yükselmiştir. Ulus-devlet yönelimli modernleşme projesinin etno-seküler temellerine, vatandaşlık anlayışı ile pratiklerine eleştiri ve itirazlar yöneltmiştir. Çevresel kimliklerin merkezde temsil edilme talepleri yaygınlaşmış, devlet-toplum ilişkisinin geleneksel kodları çok yönlü meydan okumalar ile karşı karşıya kalmıştır. Kısmen söz konusu talepler ve meydan okumaların bir yansıması olarak sivil toplum örgütlenme ve faaliyetleri çeşitlenmiş ve yaygınlaşmıştır.

1980 sonrası dönem aynı zamanda dünyada kadın hareketinin güçlendiği, bununla paralel olarak kadın sorunlarının çok boyutlu olarak tartışıldığı ve çözüm çabalarının arttığı bir dönemdir. Genel olarak cinsiyet eşitliği, daha özelden ise kadınların siyasal kararlara eşit katılımı ve siyasette eşit temsili başta gelen gündem konularından biri olmuştur. Bu çerçevede BM Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW), 1993 yılında Viyana’da gerçekleştirilen Dünya İnsan Hakları Konferansı, 1995’te de Pekin Kadın Konferansı uluslararası düzeyde dikkat çeken girişimler olarak öne çıkmaktadır (Sancar, 2018, 32). CEDAW 7. maddesi ile devletlere politika ve kamu hayatında kadınlara yönelik ayrımcılık yapılmaması yükümlülüğü ile oy kullanma ve seçilebilmek konusunda kadınlarla erkeklere eşit hak sağlama yükümlülüğü getirilmiştir (Dündar-Sezer, 2022, 59). Türkiye CEDAW’ı 1985 yılında imzalayarak taraf olmuştur. BM Ekonomik ve Sosyal Konseyi 1990 yılında yüzde otuz kadın temsilinin asgari temsil eşiği olarak benimsenmesini bütün üye ülkelerden istemiş, 1995 yılından itibaren de BM Kadının Statüsü Komisyonu bu hedefin dünya çapında uygulanmasını izlemeye ve desteklemeye başlamıştır (TÜSİAD-KAGİDER, 2008, 258). Benzer şekilde Pekin Eylem Planı ve BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri gibi uluslararası belgelerde de kadınların genel olarak karar süreçlerine daha özelden siyasete katılımını garanti edecek strateji ve hedeflere yer verilmekte ve hükümetler bunların gereğini yapmaya davet edilmektedir (Sancar, 2018, 48-49). BM’nin yanı sıra Avrupa Konseyi ve Avrupa Birliği (AB) de yayınladıkları bildirgeler, tavsiye kararları ve raporlar ile konunun önemini ortaya koymuş ve bu sürece katkıda bulunmuşlardır (Sancar, 2018, 171-177). Kısacası 1980 sonrası dönemde cinsiyet eşitliğini sağlamak üzere uluslararası düzeyde güçlü bir eğilim ortaya çıkmıştır.

Türkiye’nin dünya ile daha fazla bütünleşmeye gittiği bu dönemde AB’ye üyelik sürecini ayrıca vurgulamak gerekir. Üyelik sürecinin genel olarak Türkiye’de siyasetin demokratikleşmesi daha özelden ise kadın erkek eşitliğinin sağlanması, kadınların toplumsal yaşama aktif katılması ve kadın hareketinin gelişmesi

bakımından sonuçları olmuştur. Türkiye’nin 1999 yılında adaylığının kabulü ve 2004 yılında da üyelik müzakerelerine başlamasından sonra yürürlüğe konulan reformlar arasında cinsiyet eşitliğine yönelik düzenlemeler önemli yer tutmaktadır. “2001 ve 2004 yıllarında anayasada yapılan değişiklikler ile anayasanın 10. maddesine kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. 41. maddesine aile Türk toplumunun temelidir denildikten sonra eşler arasında eşitliğe dayanır hükmü eklenmiş” (Gökçimen, 2008, 32), 2009 yılında ise TBMM’de Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu kurulmuştur (Gökçimen, 2008, 37). AB’ye üyelik süreci hukuksal reformların gerçekleştirilmesine yol açmanın yanı sıra cinsiyet eşitliği alanındaki çalışmalara sunduğu finansal destek mekanizmaları ile kadın hareketinin gelişimine de katkıda bulunmuştur.

Türkiye’de 1980’lerden sonra yaşanan önemli bir gelişme de kadın hareketinin toplumsallaşmış, farklılaşmış ve güçlenmiş olarak sahneye çıkmasıdır. İkinci dalga feminizmin etkisi altında gelişen kadın hareketi eşitlikten ziyade farklılık düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Türkiye’nin sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal yapısında meydana gelen değişimler bir yandan kadınların eşit yurttaşlar olarak toplumsal yaşama daha fazla katılması için yeni imkanlar sunarken bir yandan da kadınların karşı karşıya kaldıkları sorunların çeşitlenerek görünür olmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte kadın hareketi de ideolojik ve politik bakımdan çeşitlenmiş ve toplumsallaşmıştır. Cinsiyet kimliğinin yanı sıra etnik ve dinsel kimliklerin de kadın kimliğinin tamamlayıcı bileşeni olarak öne çıkması ile birlikte kadın hareketinde Feminist, Kemalist, İslamcı ve Kürt olarak tanımlanan akımlar ortaya çıkmıştır (Esim ve Cindoğlu, 2010, 184).

Kadın hareketinin faaliyetleri iki mecrada yoğunlaşmıştır. İlki basın-yayın ve dergicilik faaliyetleridir. Bu çerçevede *Feminist*, *Sosyalist Feminist Kaktüs*, *Pazartesi*, *Kadın Araştırmaları Dergisi* ve *Amargi* gibi feminist yayınlar anılabilir. Bunların yanı sıra Kürt kadın hareketinin yayınları arasında *Jıyan*, *Roza*, *Jûjîn*, *Yaşamda Özgür Kadın*, *Özgür Kadının Sesi* (Yüksel, 2006; Çaha, 2011) gibi dergiler ile İslamcı kadınlar tarafından çıkarılan *Kadın ve Aile*, *Mektup* ve *Bizim Aile* (Acar, 2015; Arat, 2015) gibi dergiler öne çıkmaktadır.

Kadınların faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir diğer mecra sivil toplum alanındaki örgütlenmelerdir. Kadın hareketi özellikle 1990’lardan itibaren yerel ve ulusal düzeyde yaygın bir örgütlenme sürecine girmiştir (Keysan, 2019; Esim ve Cindoğlu, 2010). Kadınların çeşitlenen sorunları, farklılaşan talepleri ve ideolojik farklılıkları ile paralel olarak kadın örgütlenmesi de çeşitlenmeye başlamıştır. Örneğin kadına yönelik şiddet ile mücadele amacıyla Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı, Kadın Dayanışma Vakfı ve KAMER kurulmuş; kadın emeğini desteklemek amacıyla KAGİDER, Kadın Emeğini Destekleme Derneği ve Ev Eksenli Çalışan Kadınlar Grubu gibi örgütlenmeler ortaya çıkmıştır (TÜSİAD-KAGİDER, 2008, 248; Terkan, 2010). Bu türden önemli bir örgütlenme kadınların siyasal katılımı desteklemek amacıyla kurulan Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği (KA-DER)’dir. 1980’lerde kadın hareketinin gündemini eğitim, aile içi şiddet, kadın bedeni ve cinselliği gibi konular oluştururken (Yaraman, 2015) siyasal katılım ve temsil meselesinin gündeme gelmesi 1990’ların ikinci yarısı ve sonrasında gerçekleşmiştir. Esasen siyasal haklara ilişkin talepler ve bu alandaki mücadele daha eskidir. Yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar seçme ve seçilme hakkı için verilen mücadele daha sonra yerini eşit temsil talebiyle verilen mücadeleye bırakmıştır. 1997 yılında kurulan KA-DER bir yandan yürüttüğü projeler (Siyaset Okulu Projesi, Kadın Siyaset Programı, Toplumsal Cinsiyet ve Kota Eğitimleri vb.) ile kadınların siyasete katılımını artırmaya çalışmış, bir yandan da özellikle seçim döneminde yürüttüğü kampanyalar (“Şimdi Aday Olmanın Tam Zamanı”, “Erkek Olmak Şart mı?”, “275 Kadın Milletvekili”, “Kadın Adayları Unutma”, “Biz Ne Diyoruz, Siz Ne Anlıyorsunuz?”) ile kamuoyu oluşturarak ve siyasi partiler üzerinde baskı kurarak kadınların siyasetteki varlığının artmasında önemli rol oynamıştır.

3. TÜRKİYE’DE KADINLARIN SİYASAL TEMSİLİ KARŞISINDA SİYASİ PARTİLER

Aday listeleri üzerinden bir tartışmaya geçmeden önce siyasi partilerin parti program ve tüzüklerinden hareketle kadınların siyasete katılımı ve siyasal temsili konusundaki yaklaşımlarını değerlendirmek uygun olacaktır. Değerlendirme partilerin cinsiyet eşitliği hakkındaki görüşleri, başta cinsiyet kotası olmak üzere pozitif ayrımcı stratejilere ilişkin yaklaşımları, kadın kolları örgütlenmesine sahip olup olmadıkları, aday listelerini oluşturma biçimleri gibi hususlar ekseninde yapılacaktır. Bunu yapmadan önce öne çıkan birkaç

hususlu vurgulamak gerekmektedir. Partilerin büyük çoğunluğunun kadın kolları örgütlenmesi vardır ancak HDP hariç, kadın kolları parti politikalarını oluşturmaktan uzak ve genellikle “partiye yeni üye kazandırmak, propaganda faaliyetleri yaparak oy potansiyelini arttırmaya dönük çalışmalar yürütmek, parti politikalarına kadın desteği oluşturma gibi işlevler ile gezi, kermes anma etkinliği ile sosyal yardım faaliyetleri yürütmek gibi görevleri vardır” (Yaraman, 2015, 79; Güneş-Ayata: 1998, 238). Dahası kadın kolları genel başkanlarının parti meclisi ve merkez yönetim kurulu toplantılarına katılabilmesi ancak oy kullanamaması da yaygın bir durumdur. Cinsiyet kotası bakımından incelendiğinde CHP, DYP, HDP, İP ve SHP’de farklı oranlarda cinsiyet kotası bulunduğu, diğer partilerde ise kota bulunmadığı görülmektedir. Aday listelerinin oluşturulması ve adayların belirlenmesi konusunda da yaygın uygulama merkez yoklaması yöntemidir. Son olarak, partilerin siyasal yelpazedeki yerlerine ilişkin yapılan değerlendirmelerde partilerin program ve tüzüklerinde kendilerini nerede konumlandıkları ve parti kimliğine ilişkin beyanları ile çeşitli akademik araştırmalarda (Sayarı ve Esmer, 2002; Tosun, 1999) yapılan sınıflandırmalar esas alınmıştır.

Bu çalışmaya konu olan partiler arasında yedi dönem ile TBMM’de en uzun süre yer alan parti olan CHP, parti programında kendisini sosyal demokrat bir parti olarak tanımlamakta ve kadın erkek eşitliğini bir hedef olarak koymaktadır. Kadınların siyasal yaşama katılımı konusunda kadın kolları raporunda kadınların siyasal yaşama eşit katılımı ve temsilini gerçekleştirmek, kadınların karar alma süreçlerine katılımını güçlendirmek, kadınların siyasette yer almasının önündeki engelleri kaldırmak için mücadele etmek biçiminde bir amaç yer almaktadır. CHP aynı zamanda Türkiye’de kadın kolları örgütlenmesini gerçekleştiren ilk partidir. 1954’ten sonra kuruluş çalışmaları yapılan kadın kolları 1960’tan sonra kurularak faaliyetlerine başlamıştır (Güneş-Ayata, 2015: 269). 1980 askeri darbesi sonrası partinin kapatılması ile kadın kolları da kapatılmış tekrar açılması 1995’ten sonra mümkün olabilmıştır (Demir, 2015, s. 120). CHP kadın kotasını ilk uygulayan partilerdendir. CHP, selefi SHP’nin 1989 yılında aldığı bütün yönetim organlarında yüzde yirmi beş oranında kadın kotası uygulaması kararını (CHP, 1995, 55; Güneş-Ayata, 1998, 242; Yaraman, 2015) devam ettirmiş ve 2012 yılında gerçekleştirilen tüzük değişikliği ile milletvekilliği seçimlerinde merkez yoklaması yoluyla belirlenecek adayların saptanmasında bu oranı yüzde otuz üçe çıkarmıştır (CHP, 2012, 92). Bundan başka seçimlerde kadınlardan adaylık başvuru ücreti almamak şeklinde pozitif bir strateji uygulanmaktadır. Milletvekili seçimlerinde aday listelerinin belirlemede siyasi partiler yasasında öngörülen yöntemlerin hangilerinin uygulanacağına Parti Meclisi yetkilidir (CHP, 2022, 55; CHP, 2012, 89). Örneğin, 2002 seçimlerinde milletvekili adaylarını on bir seçim çevresinde aday yoklaması diğerlerinde ise merkez yoklaması yoluyla belirlemiştir. 2007 seçimlerinde altı ilde önseçim diğerlerinde merkez yoklaması ile belirlemiştir (Aydın, 2007, 96). CHP gibi siyasal yelpazenin solunda yer alan bir diğer parti DSP’dir. Kurucu başkanlığını bir kadının yapmasına ve demokratik sol bir parti olmasına rağmen DSP’nin genel olarak kadın konusunda daha özeldir ise cinsiyet eşitliği ve kadınların siyasete katılımı konusunda parti program ve tüzüğünde herhangi bir politika yer almamaktadır (DSP, 1991).

CHP’den sonra Meclis’te en uzun süre temsil edilen AK Parti aynı zamanda 2002’den itibaren TBMM’de çoğunluğa sahip partidir. Bazı araştırmacıların da işaret ettiği üzere AK Parti siyasal yelpazedeki yeri itibarıyla milliyetçi-muhafazakâr ve neoliberal eğilimleri bir arada bulduran bir merkez sağ partidir (Coşar ve Yücesan-Özdemir, 2014). AK Parti’nin kadın politikası fıtratta farklılık fırsatta eşitlik biçiminde özetlenebilecek bir ilke temelinde şekillenmiştir (Yüksel, 2021b, 105). Parti programı ve tüzüğünde kadınların çeşitli sorunlarına işaret edilmekle birlikte ne cinsiyet eşitliğine yer verilmekte ne de temsilde cinsiyet eşitsizliği meselesi öncelikli bir sorun olarak görülmektedir. Kurulduktan kısa bir süre sonra kadın kolları oluşturulmuş ve 2009 yılından itibaren de kadın kolları başkanlarına katıldıkları toplantılarda oy kullanma hakkı tanınmıştır (AK Parti, 2019, 91-92).

AK Parti’nin kadınların siyasete katılımı konusundaki yaklaşımı parti programında “kadınların partimize üye olmaları ve siyasette faal rol oynamaları özendirilecektir” gibi genel ve soyut bir biçimde ifade edilmiştir. Bununla paralel olarak siyasal katılım ve temsilin serbest rekabet koşullarında fırsat eşitliği temelinde gerçekleşmesi öngörülmektedir (Yüksel, 2021b, 109-110). Bu itibarla bazı araştırmacıların vurguladığı üzere, AK Parti kadınların siyasete katılımı konusunda genel hedeflere sahip olup detaylı olarak saptanmış stratejik hedefleri bulunmamaktadır (Sancar, 2018, 99). Adayların ve listelerdeki sıralamanın

nasıl belirleneceği tüzüğün 124. maddesinde belirtildiği üzere MKYK yetkili olup önseçim, aday yoklaması ve merkez yoklaması usullerinden bir veya birkaçının aynı anda uygulanabilmektedir (AK Parti, 2019, 119-122). 2007 seçimlerinde sınırlı sayıdaki ilde temayül yoklaması yapılmış ancak adaylar genel merkez tarafından belirlenmiştir (Aydın, 2007, 96).

AK Parti ile birlikte siyasal yelpazenin sağında ve merkezde yer alan iki parti ANAP ve DYP’dir. İki partinin de kadın politikasında zaman içinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir (Güneş-Ayata, 1998, 243). ANAP’ın parti programında partinin kimliği milliyetçi, muhafazakâr, sosyal adaletçi, ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisini esas alan bir siyasi parti şeklinde tanımlanmaktadır (ANAP, 1983, 9). Altı dönem ile parlamentoda en uzun süre temsil edilen partilerden olan ANAP’ın parti program ve tüzüğünde kadınların siyasal temsili konusunda herhangi bir hedefe yer verilmemiştir (ANAP, 1983; ANAP, 1992). Bununla birlikte seçim beyannameleri gibi belgelerde kadınların karşılaştığı sorunlara işaret eden, çözüm vadeden genel söylemler içerisinde siyasal haklara ve siyasete katılımına ilişkin genel vaatlere yer verildiğini görüyoruz. Bu anlamda şu ifadeler dikkat çekicidir: “Türk kadınının siyasal hayatımızda rol ve söz sahibi olmasına gayret etmek, sosyal ve politik hayatımızın ilerlemesinde, gelişmesinde ve demokrasimizin kökleşmesinde görev almasını sağlamak” (Demir, 2015, 129). 1995 ve 1999 genel seçimlerinde kadın adaylardan başvuru ücretinde indirim yapmak gibi sembolik uygulamalara başvurmuştur (Demir, 2015, 123). ANAP kadın kolları örgütlenmesine sahiptir. Öte yandan kadın kolları başkanlığına bir erkek üyenin atanmış (Yaraman, 2015, 80) olması partinin kadın örgütlenmesine bakışını ortaya koymaktadır.

Türkiye’de kadınların siyasete katılımının tarihsel seyrinde DYP simgesel olarak özel bir yere sahiptir. DYP lideri Tansu Çiller Türkiye’nin ilk kadın başbakanı olarak tarihe geçmiştir. Öte yandan Çiller’in partinin başına geçmesinden sonra DYP’nin kadın politikaları da belirgin ölçüde farklılaşmıştır. Kadının geleneksel konumunun korunmasına özen gösteren bir parti konumundaki DYP, 1990’lardan itibaren daha ilerlemeci bir anlayışı benimsemeye (Güneş-Ayata, 1998, 243) ve kadının siyasete katılımını teşvik etmeye başlamıştır. Yasal engeller dolayısıyla daha önce oluşturulamayan kadın kolları Çiller’in başkanlığı döneminde açılmıştır. Kadın kollarının parti politikalarını oluşturmaktan ziyade propaganda faaliyetleri ile benzeri etkinlikler gerçekleştirmesi öngörülmektedir. Bunun yanı sıra parti tüzüğünde parti organlarında ve seçimlerde gösterilecek adaylarda her iki cinsiyetten en az yüzde on oranında üye bulunur denilmektedir (Demir, 2015, 126). Bu itibarla Türkiye’de merkez sağ partiler içinde kota uygulayan tek partidir (Güneş-Ayata, 1998, 243). DYP 1995 ve 1999 seçimlerinde yaklaşık yüzde onluk oranlar ile en fazla kadın adaya listelerinde yer vererek ve 1999 seçimleri sonunda TBMM’ye seçilen on üç kadın temsilcinin yedisine ev sahipliği yaparak diğer partilerden pozitif ayrılmıştır.

Kadınların siyasal temsili ve cinsiyet eşitliği konularına en mesafeli duran siyasi partiler milliyetçi sağ partiler ile İslamcı-muhafazakâr partilerdir. İlkini TBMM’de en uzun süre temsil edilen temsilcisi MHP’dir. Parti programında MHP’nin parti kimliği şu şekilde tanımlanmaktadır: “Türk milletinin milli ve manevi değerler manzumesinin tamamını esas alarak siyaset yapan ve milliyetçiliği hayatın her alanında, uygulanabilir bir siyasal yönetim projesi olarak benimseyen bir siyasal partidir” (MHP, 2009a, 15). Partinin program ve tüzüğünde kadınların siyasal katılımına ilişkin herhangi bir açıklama veya hedef yer almamaktadır. Bununla paralel olarak kadınların siyasete katılımını teşvik etmek, temsilini artırmak üzere herhangi bir tedbir uygulamamaktadır. Bu itibarla MHP kota uygulamayan partiler arasındadır. Öte yandan kadın kollarının amaçları arasında Türk kadınının siyasete daha aktif katılımını ve ülke nüfusundaki oranına uygun olarak parlamentoda temsili sağlamak şeklinde genel bir amacın yer aldığını belirtmek gerekir. Kadınlar daha ziyade aile ve çocuk ile birlikte ele alınmaktadır. Parti içi kadın örgütlenmesi diğer partilerde olduğu gibi kadın kolları bünyesinde gerçekleştirilmektedir (MHP, 2009b, 34). Kadın kolları atama ile oluşturulmakta ve kadın kolları yöneticileri parti yönetim kurullarına katılabilmekte, ancak oy hakkı bulunmamaktadır. Kadın kolları başkanı ya da üyeleri, toplu veya bireysel olarak parti yönetimi tarafından görevden alınabilmektedir. Kadın kollarının amaçları arasında karşılıklı sevgi ve saygıyı kuvvetlendirmek amacıyla geziler, eğlence geceleri ve şölenler tertip etmek yer almaktadır. Seçimlerde adayların belirlenmesi ve aday listelerinin oluşturulmasında MYK parti tüzüğünün 89. maddesiyle yetkilendirilmiş olup (MHP, 2009b, 125) merkez yoklaması yöntemi uygulanmaktadır.

Milliyetçi sağ kökenlere sahip bir diğer parti İP’dir. TBMM’de grubu bulunan partiler arasında en genç parti olan İP, 2017 yılında MHP’den ayrılan bir grup siyasetçi tarafından kuruldu. Partinin kurucu mevcut başkanı (Meral Akşener) bir kadındır ve bu durum partinin kadın politikalarına da yansımaktadır. Milliyetçi sağ siyasal gelenekten gelmesine karşılık kadınların siyasal yaşama aktif katılımını ve karar alma süreçlerinde daha fazla rol almasını hedeflemesi bakımından milliyetçi sağ siyasal anlayıştan farklılaşmaktadır. Bunun bir yansıması olarak parti programında siyasette, devlet kurumlarında ve yerel yönetim kadrolarında kadın taban kotası getirilerek kadınların karar alma mekanizmalarındaki temsili artırılacaktır (İP, 2020a, 45) denilmektedir. Partinin tüzüğünde de başta genel seçimler olmak üzere üyelerin seçimle belirlendiği bütün alanlarda en az yüzde yirmi beş cinsiyet kotası uygulaması öngörülmektedir (İP, 2020b, 11). Parti içi kadın örgütlenmesi bakımından genel eğilimler ile uyumlu olarak yan kuruluş statüsünde kadın kolları örgütlenmesine sahiptir (İP, 2020, 11) ve kadın kollarının oluşturulmasına genel başkan veya genel başkanın teklifi ile Genel İdare Kurulu tarafından karar verilmektedir. Kadınların siyasete katılımını teşvik etmek amacıyla sembolik bir uygulama ile kadın aday adaylarından adaylık başvuru ücretinin yarısı alınmaktadır. Adayların belirlenmesi ve listelerin oluşturulması bakımından da genel eğilimler ile paralel olarak yöntemin genel merkez tarafından belirlenmektedir (İP, 2020b, 41).

İslamcı Milli Görüş Hareketi’nden gelen iki siyasi parti, RP ve FP cinsiyet eşitliği düşüncesine eleştirel yaklaşan ve kadın adaylara listelerinde en az yer veren partiler olarak ayrılmaktadır. 1983 yılında kurulan RP, 1998 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından laikliğe aykırı eylemleri gerekçesiyle kapatıldıktan sonra Fazilet Partisi kurulmuştur. Her iki partinin de program ve tüzüklerinde kadınlara yönelik herhangi bir düzenleme bulunmamaktadır. FP’nin 1999 seçim beyannamesinde “kadın eğitimde, siyasette ve ekonomik hayatta erkekler ile eşit haklara sahip olmalıdır” şeklinde genel bir ifade ile yer almaktadır. Kadın aile ile birlikte ve ailedeki geleneksel cinsiyet rolleri (anne ve eş) ekseninde ele alınmaktadır. RP tüzüğüne göre milletvekili adayları parti üyelerinin katılacağı ön seçim ile belirlenmektedir (RP, 1985, 29).

HDP, diğer partiler ile karşılaştırıldığında cinsiyet eşitliği, kadınların siyasete katılımı ve siyasal temsili konularına parti program ve tüzüğü ile seçim beyannamelerinde en fazla yer veren partidir. Söylem ve uygulamada cinsiyet eşitliği konusundaki pozitif tutumu ile diğer partilerden ayrılmaktadır. HDP’nin parti programında HDP kadın erkek eşitliğinin yaşandığı demokratik halk iktidarını hedefleyen bir parti olarak tanımlanmakta, tüzüğünde de (madde 2-f) Parti’nin amacı siyasal, ekonomik ve toplumsal yaşamın her alanında cinsiyetler arası eşitsizliğe karşı çıkarak, erkek-egemen sistemin ve kadınlara yönelik şiddetin ortadan kaldırılması için mücadele etmek şeklinde ortaya konulmaktadır. HDP eşit katılım ve eşit temsil kotası uygulayan tek partidir. Parti tüzüğünde (madde 3-e) tüm karar alma mekanizmalarında kadınlar lehine en az eşit temsilin esas alınıp uygulanacağı belirtilmektedir. Kadınların siyasete aktif katılımı söylem düzeyinde kalmayıp uygulamada da parti içi örgütlenmeden başlayarak güçlü biçimde ifadesini bulmuştur. Kadın örgütlenmesinin kadın kolları adı altında bir tür yan kol biçiminde oluşturulduğu diğer siyasi partilerden farklı olarak HDP’de kadın örgütlenmesi kendine özgü olup parti meclisi adı altında oluşturulmuştur. Kadın meclisi merkez ve il örgütlerindeki ana birimlerden olup parti yönetim kurullarına katılmaya ve parti politikalarının oluşturulmasında yetkilidir. Aday belirleme süreçlerinin aşağıdan gelen talepler doğrultusunda oluşturulacağı belirtilmektedir.

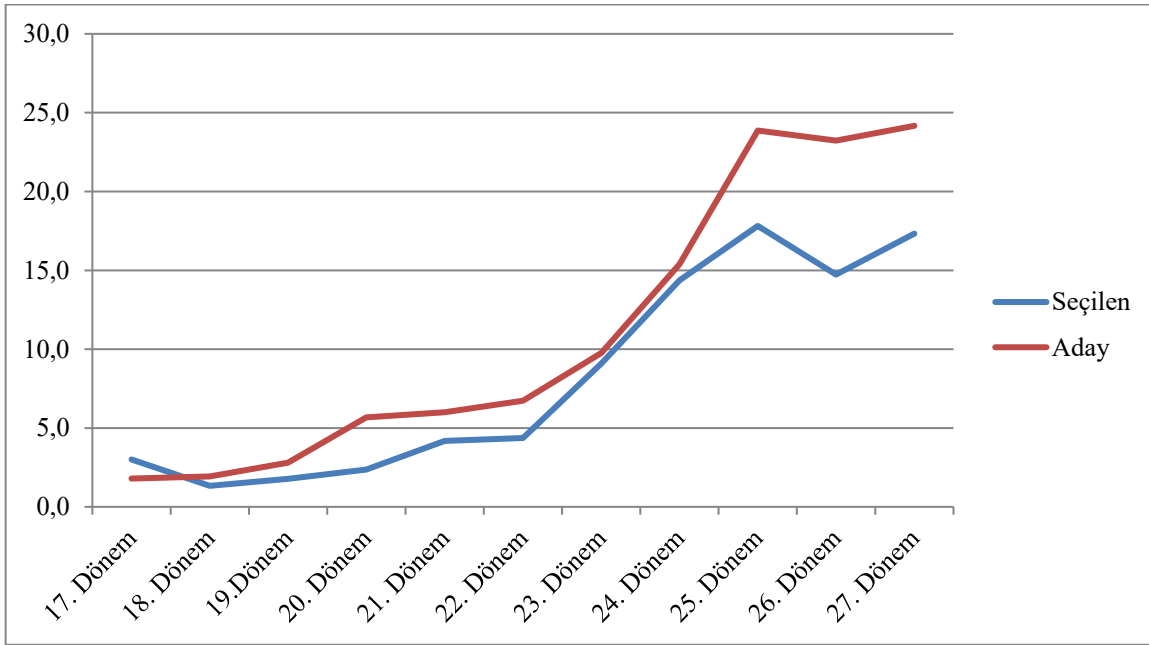
4. DAHA FAZLA ADAY, DAHA FAZLA TEMSİL: ADAY LİSTELERİNDE CİNSİYET DAĞILIMI

1983-2018 arası dönemde yapılan on bir genel seçim sonunda toplam on üç farklı siyasi parti seçim barajını aşarak TBMM’ye girmiştir. Söz konusu partiler seçimlerde toplam 24.099 aday göstermiş olup bunların 2.737’si kadındır. Diğer bir ifade ile kadın aday oranı yüzde on birin biraz üstündedir. Aynı dönemde Meclis’e seçilen toplam 5749 temsilcinin 498’i kadındır. Diğer bir ifade ile kadın oranı yüzde dokuzun altındadır. Aday listelerinin cinsiyet kompozisyonunun seyrine bakıldığında genel eğilimin, 2015 Kasım seçimlerindeki düşüş hariç, istikrarlı artış yönünde olduğu görülmektedir. 1983 seçimlerinde yüzde ikiye yakın olan kadın aday oranı 2018 seçimlerine geldiğinde yüzde yirmi dördün üstüne çıkmıştır. Aynı dö-

nemde kadın milletvekili oranı da, 18. ve 26. dönemler hariç, düzenli olarak artmış ve yüzde üçten yüzde on yedinin üstüne çıkmıştır.

Askeri darbeden sonra yapılan ilk seçimlerde TBMM’ye giren üç partinin (ANAP, HP ve MDP) toplam adayları içinde kadın oranı yüzde ikinin altındadır. Yirmi bir kadın adaydan on ikisi seçilerek Meclis’e girmeye hak kazanmıştır. Sonraki seçimde Meclis’e giren partiler (ANAP, DYP ve SHP) büyük oranda değişmiş olsa da listelerdeki kadın aday oranı hemen hemen aynı kalmıştır. 1991 yılında seçim yasasında değişiklik yapılarak partilere çıkarılacak milletvekili sayısının iki katı aday gösterme zorunluluğu getirilmiştir. Bu durum aday sayısında artışa neden olmuş ve yüz yirmi kadın aday listelerinde yer bulmuştur. Ne var ki oransal artış sınırlı kalmış ve yaklaşık yüzde üç olarak gerçekleşmiştir. Meclis’e giren siyasi parti sayısı, iki yeni partinin (DSP ve RP) eklenmesi ile beşe yükselmiştir. Beş partiden dört tanesi birbirine yakın oranlarda kadın adaya yer vermiş, RP ise kadın aday göstermeyerek diğerlerinden ayrılmıştır.

Grafik 1. Dönemler İtibariyle Kadın Aday ve Kadın Milletvekili (%)¹



Aday listelerinde kadın oranı ilk defa 1995 seçimlerinde yüzde beşin üstüne çıkmıştır. Seçimden önce seçim yasası ve seçim sisteminde önemli değişiklikler yapılarak çifte barajlı d’Hont sisteminin yerine ülke barajlı d’Hont sisteminin uygulanmasına, milletvekili sayısının 450’den 550’ye çıkarılmasına ve seçmen yaşının yirmiden on sekize indirilmesine karar verilmiştir. Seçimlerin sonunda ANAP, CHP, DSP, DYP ve RP Meclis’e girmeye hak kazanmıştır. Bunlardan RP önceki seçimde olduğu gibi kadın adaylara listelerinde yer vermeyerek diğer partilerden negatif ayrılmıştır. Öte yandan toplam kadın aday oranı belirgin bir artış sonrası yaklaşık yüzde altıya çıkmıştır. Bunda çıkarılacak milletvekili sayısındaki artışın etkisi vardır ancak esas katkı DYP’den gelmiştir. Parti başkanlığına Tansu Çiller’in gelmesinden sonra tüzüğünde değişikliğe giderek yüzde on kadın kotası tanımlamıştır. Toplam kadın adayların üçte birine ev sahipliği yapan DYP aynı zamanda “135 başvuru ile en fazla adaylık başvurusu alan partidir” (Yaraman, 2015, 158). Seçimlerin sonunda aday oranlarındaki artış ile paralel olarak seçilen kadın oranları da artarak yüzde ikinin üstüne çıkmıştır.

Bir sonraki seçim (1999) çeşitli bakımlardan çarpıcı sonuçlara sahiptir. Merkez sol parti (CHP) parlamento dışında kalmış, iki merkez sağ parti yüzde elliye varan oy kaybı yaşamış, milliyetçi sağ parti (MHP) oylarını yüzde yüzün üstünde artırmıştır. Seçimlerden bir yıl önce bir önceki seçimde en yüksek oyu alarak iktidar olan RP Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Esasen kadınların aday listelerinde yer bulmaları bakımından değerlendirildiğinde 1999 seçimlerinde anlamlı bir ilerleme kaydedilmemiştir. Kadınlar

¹ Bu ve takip eden diğer bütün grafikler yazar tarafından Resmi Gazete’nin ilgili sayıları (4 Ekim 1983, Sayı: 18181; 22 Kasım 1987, Sayı: 19642; 4 Ekim 1991, Sayı: 21011; 6 Aralık 1995, Sayı: 22485; 9 Mart 1999, Sayı: 23634; 26 Eylül 2002, Sayı: 24888 ve 20 Haziran 2007, Sayı: 26558) ile YSK (2022)’nin internet arşivinden derlenerek oluşturulmuştur.

1995 seçimlerindeki orana yakın bir oran (yüzde altı) ile listelerde yer almıştır. Bununla birlikte kadın vekil oranı anlamlı bir artış ile çok partili dönem boyunca ilk defa yüzde dördün üstüne çıkmıştır. Bunun hedeflenmemiş bir sonuç olduğunu belirtmek gerekir. CHP’nin baraj altında kalması, ANAP ile DYP’nin de yüksek oy kaybı sonrasında DSP beklentilerin üstünde bir oy artışı ile seçimde birinci gelmiştir. Bu durum bir önceki seçime göre daha az sayıda kadın adaya listelerinde yer vermiş olsa da DSP’nin esasen seçilme şansının zayıf olan adaylarının seçilmesi ile sonuçlanmış ve seçilen toplam yirmi üç kadın vekilin on ikisi DSP üyesi olarak Meclis’e girmiştir.

Bu dönem sembolik açıdan da önemli sonuçlara sahiptir. En çarpıcı olanı ilk defa iki başörtülü kadın vekil TBMM’ye seçilmiştir. MHP üyesi olan Nesrin Ünal başörtüsünü çıkararak Meclis’e girmiş ancak FP üyesi olarak seçilen Merve Kavakçı başörtüsünü çıkarmayı reddettiği için yemin etmesine izin verilmeyecek vekilliği düşürülmüştür. İkinci önemli gelişme ise bir İslamcı partinin ilk defa listelerinde kadınlara yer vermesidir. RP’nin yerine kurulan Fazilet Partisi (FP) on altı kadını aday göstermiştir. Bu durumu RP gibi laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olmak suçlamasına ve de kapanma tehlikesine karşı geliştirilen bir strateji olarak değerlendirmek mümkündür. Bir diğer faktör de RP’nin önceki genel seçimlerde birinci olmasında ve yerel seçimlerde de İstanbul ve Ankara gibi metropollerin belediye başkanlıklarını kazanmasında büyük katkısı olan kadın üyelerin partide artan etkisidir.

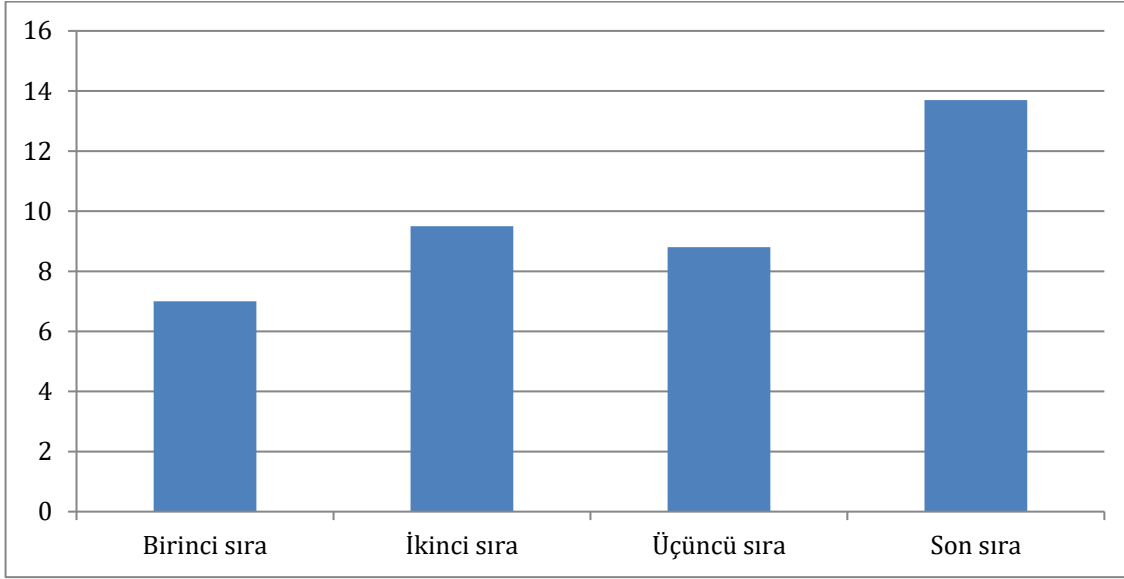
2002 seçimlerine uzun süren siyasal istikrarsızlık ve derinleşen ekonomik krizin sonunda gidilmiş ve başta koalisyon hükümetinin ortakları (ANAP, DSP, MHP) olmak üzere TBMM’deki siyasi partilerin tamamı baraj altında kalmıştır. Sadece iki partinin (AK Parti ve CHP) parlamentoya girebildiği bu dönemde aday listelerindeki kadın oranındaki artış eğilimi çok sınırlı da olsa devam etmiştir. Benzer şekilde Meclis’e giren kadın oranı da artış eğilimini korumuştur. Bununla birlikte belirgin bir artışın yaşanması 2007 yılında yapılan seçimde olmuş ve kadınlar yaklaşık yüzde onluk bir oran ile listelerde yer bulmuştur. AK Parti toplam kadın adayların yüzde kırkıdan fazlasına saflarında yer vererek söz konusu artışa öncülük etmiştir. Aday listelerindeki artışa paralel olarak TBMM’deki kadın temsili de artmış ve yüzde dokuzun üstüne çıkmıştır. Söz konusu artışta seçimlere bağımsız adaylar (*Bin Umut Adayları*) ile giren Demokratik Toplum Partisi (DTP), Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP), Emek Partisi (EMEP) ve Sosyalist Demokrasi Partisi (SDP)’den oluşan ve toplam elli kadın vekilin sekizine ev sahipliği yapan sol partilerin önemli payı vardır.

Aday listelerindeki kadın oranında artış hızı 2011 seçimlerinde de devam etmiş ve yüzde on beşin üstüne çıkmıştır. Bu durum Meclis’in cinsiyet kompozisyonuna da yansımış ve kadın vekil oranı yüzde on dördü aşmıştır. Aday listelerindeki kadın oranında meydana gelen artışta CHP, Meclis’teki kadın vekil sayılarının artmasında ise AK Parti ve Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) belirleyici olmuştur. CHP, listelerdeki toplam kadın adayın yüzde kırktan fazlasına ev sahipliği yapmıştır. Öte yandan listelerinde görece daha az sayıda kadına yer vermiş olsa da AK Parti bu dönemde Meclis’e giren yetmiş dokuz kadın vekilin kırk altısına saflarında yer vermiştir. Meclis’teki kadın temsiline artmasında bir diğer önemli aktör seçimlere bağımsız adaylarla girmiş olsa da on bir kadın vekile ev sahipliği yapmış olan BDP’dir.

Türkiye siyasi tarihinde 2015 haziranında yapılan seçimler TBMM’de kadın temsil oranının en yüksek gerçekleştiği seçimler olarak kayda geçmiştir. Haziran ayında yapılan seçimlerde seçim barajını aşan AK Parti, CHP, HDP ve MHP’nin aday listelerindeki toplam kadın oranı yüzde yirmi dört olarak gerçekleşmiştir. HDP kadın adayların yaklaşık yarısına ev sahipliği yaparak artışta belirleyici olmuştur. Hiçbir partinin tek başına hükümeti kuracak çoğunluğa ulaşamaması ve koalisyon görüşmelerinin de başarısızlıkla sonuçlanması üzerine 2015 kasım ayında tekrar seçime gidilmiş ve aday listelerinde kadın oranında 1983’ten itibaren ilk defa düşüş meydana gelmiştir. Seçilen kadın oranında ise daha büyük düşüş yaşanmış ve TBMM’deki kadın temsilci oranı yüzde on beşin altına gerilemiştir.

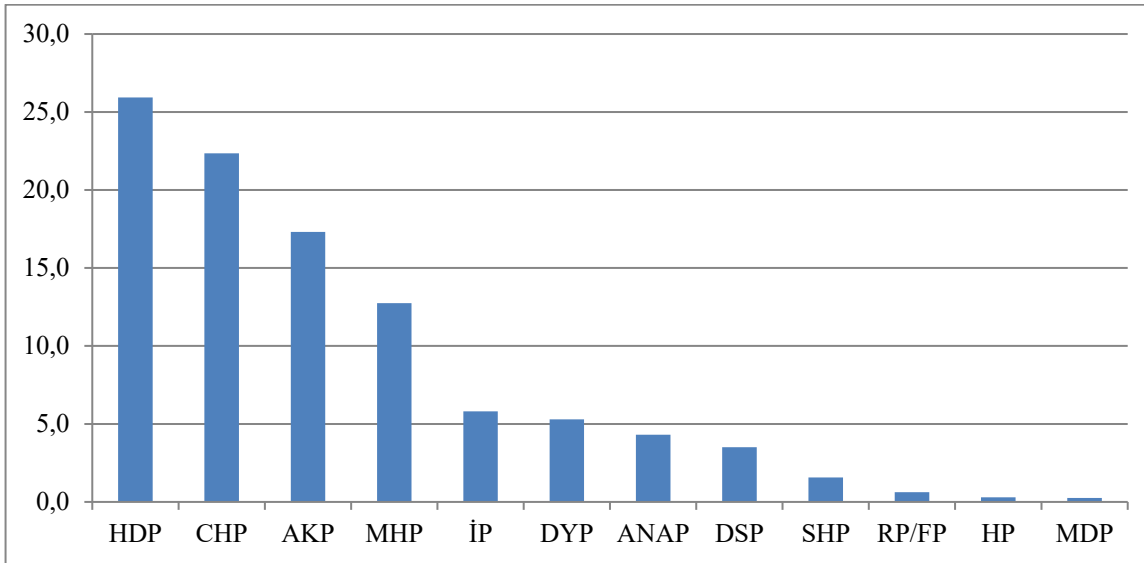
Türkiye’de 2017 yılında yapılan bir referandum ile yönetim sistemi değişmiş ve cumhurbaşkanlığı hükümet sistemine geçilmiştir. Milletvekili sayısının beş yüz elliden altı yüze çıkarılmasını da içeren değişiklik sonrası yapılan seçimlerde AK Parti, CHP, HDP, İP ve MHP barajı aşarak Meclis’e girmiştir. Bu partilerden üç tanesinin (CHP, HDP ve İP) cinsiyet kotası uygulamış olmasının da etkisi ile aday listelerinde kadın oranı yüzde yirmi dördün üstüne çıkmıştır. Bununla paralel olarak Meclis’e giren kadın temsilci sayısı da yüz dört ile Cumhuriyet tarihi boyunca en yüksek sayıya ulaşmıştır.

Grafik 2. Kadın Adayların Listelerde Yer Aldıkları Sıraya Göre Dağılımı (%)



Adayların listelerde hangi oranda yer aldıklarının yanı sıra önemli bir diğer husus da sıralamadaki yerleridir. Esasen kadınların parlamentoda düşük temsil edilme nedenlerinden bir tanesi de aday listelerinde seçilme şansının zayıf olduğu sıralarda aday gösterilmeleridir. 1983-2018 arası dönemde seçilme şansının yüksek olduğu ilk üç sırada yer bulan kadın adayların oranı yüzde yirmi beştir². Buna karşılık son sıradakilerin oranı yaklaşık yüzde on dördür. Öte yandan kadın adayların sıralamadaki yerleri bakımından da zamanla olumlu yönde bir değişim meydana gelmiştir. 1990 öncesinde adayların yarısından fazlası seçilme şansının düşük olduğu sıralarda yer bulabilmiştir. Örneğin, kadın aday oranının yüzde ikinin altında olduğu 1983 ve 1987 seçimlerinde kadın adayların sırasıyla yüzde yirmi dokuz ve otuz beşi listelerde son sırada yer almıştır. Ancak bu durum özellikle 2000 sonrasında kadınlar lehine değişmeye başlamıştır. 2002 seçimlerinde yüzde on bir olan ilk üç sıradaki toplam kadın oranı 2018 yılında yapılan son seçimlerde yüzde yirmi altıya çıkmıştır.

Grafik 3. Kadın Adayların Siyasi Partilere Göre Dağılımı (%)

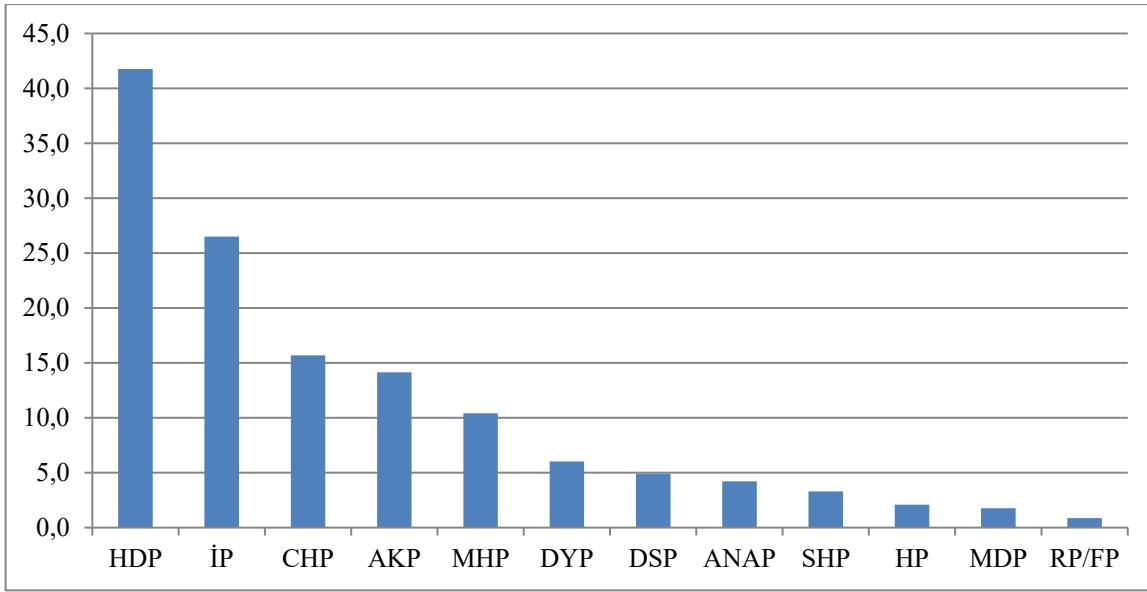


Kadın adayların siyasi partilere göre dağılımında partiler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılıkları belirleyen iki önemli faktör partilerin kadınların siyasete katılımı konusundaki tutumları ve Meclis’te bulunma süreleridir. Bunun yanı sıra partiler Meclis’te buldukları dönemler bakı-

2 İkinci ve üçüncü sıradaki oranlar son sırada olmamak kaydıyla. Diğer bir ifade ile örneğin çıkarılacak milletvekili sayısı iki olan bir seçim çevresinde ikinci sıradaki aday son sıra adayı olarak değerlendirilmiştir.

mından da ayrılmaktadır. Örneğin, en düşük paya sahip partilerin tamamı 2000 öncesi dönemde Meclis’te bulunan partiler iken en yüksek paya sahip partiler 2000 sonrasında Meclis’te temsil edilenlerdir. CHP ve MHP 2000 öncesinde birer dönem Meclis’te yer alsalar da Meclis’te buldukları dönemler daha çok 2000’den sonradır. Partilere göre dağılımda, Grafik 4’te görüldüğü üzere ilk sırada yüzde yirmi altı ile HDP gelmektedir. HDP, Meclis’e görece daha az girmiş (üç dönem) ancak uyguladığı yüzde elli cinsiyet kotası dolayısıyla en fazla paya sahip partidir. Bütün partiler arasında yedi dönem ile Meclis’te en uzun süre temsil edilen CHP yüzde yirmi ikinin üstündeki payı ile ikinci sırada yer almaktadır. Sadece sıralama bakımından değil, aynı zamanda Meclis’te buldukları süre bakımından da CHP’yi takip eden AK Parti ve MHP’nin payları sırasıyla yüzde on yedi ve on üçtür. Sadece bir dönemdir Meclis’te bulunan İP yüzde altı ile beşinci sıradadır. Tamamı 2000 öncesi dönemde Meclis’te yer alan diğer sekiz parti ise yüzde beş ve daha düşük bir orana sahiptir.

Tablo 4. Siyasal Partilerin Toplam Adayları İçindeki Kadın Aday Oranları (%)



Siyasi partilerin toplam adayları içinde kadın oranı partilerin kadınların siyasal temsiline ilişkin yaklaşımlarını yansıtmaların yanı sıra parlamentonun cinsiyet kompozisyonunu belirlemesi bakımından önem arz etmektedir. Partiler toplam adayları içinde kadın oranları bakımından karşılaştırıldığında TBMM’ye girdikleri dönemler ekseninde ayrıştıkları görülmektedir. Kadınlara yüzde on ve üstünde oran ile listelerinde yer veren partilerin büyük bölümü 2000 sonrası dönemde Meclis’te yer alan partiler iken yüzde beş ve daha az oranda kadın adaya sahip olanların tamamı 2000 öncesinde Meclis’te bulunan partilerdir. Bir diğer farklılaşma eksenini cinsiyet kotasıdır. Kadınlara en fazla yer veren ilk üç sıradaki partiler cinsiyet kotası uygulayan partilerdir. Bunlardan aday listelerinde kadınlara yüzde kırk iki ile en fazla yer veren HDP ilk sırada gelmektedir. Eşit temsil ilkesini benimseyen HDP aday listelerini oluştururken de fermuar yöntemini uygulamakta ve kadın adaylara seçilebilir sıralarda en fazla yer veren parti olarak öne çıkmaktadır. Örneğin 25. 26. ve 27. dönemlerde ilk sırada aday gösterilen toplam kadın adayların yüzde elli beşi HDP listelerindedir. Böylece HDP TBMM’nin cinsiyet kompozisyonunun kadınlar lehine değişmesinde önemli rol oynamıştır. HDP’nin Meclis’e girdiği üç dönemde seçilen toplam iki yüz seksen üç kadın vekilin seksen biri HDP üyesidir.

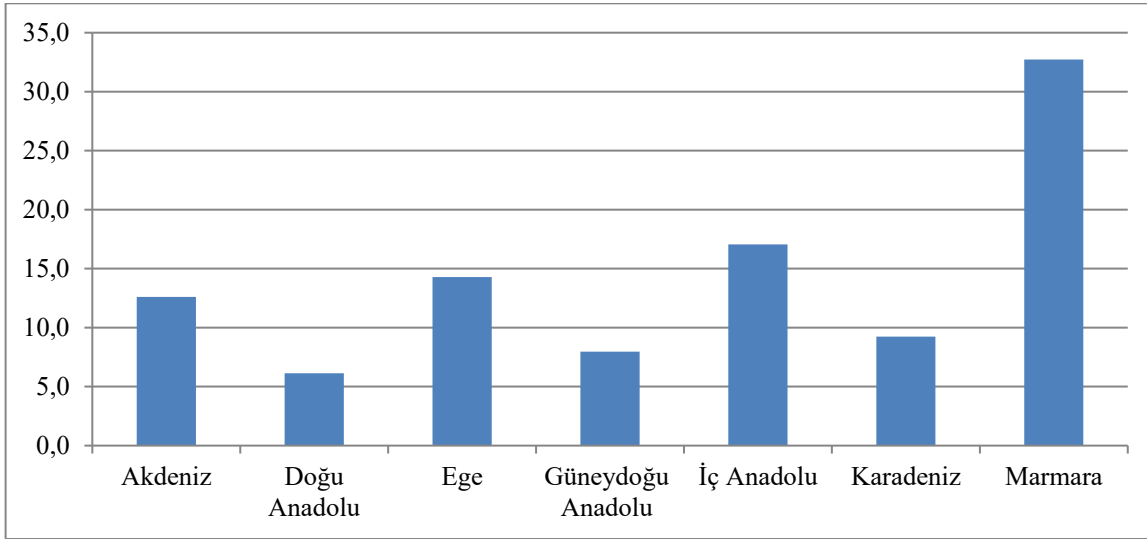
İkinci sırada yüzde yirmi altı ile İP gelmektedir. Esasen İP listelerinde kadın adaylara görece yüksek oranda yer vermiş olsa da bu durum seçim sonuçlarına kadınlar lehine aynı ölçüde yansımamıştır. İP’in toplam yüz elli dokuz kadın adayından sadece üçü seçilebilmiştir. Bunun bir nedeni İP’in seçimlerdeki genel başarı düzeyi ise bir diğer nedeni kadın adayların yaklaşık dörtte birine listelerin son sırasında yer verilmiş olmasıdır.

CHP yaklaşık yüzde on altı ile üçüncü sıradadır ve cinsiyet kotasına sahip partiler arasında kadın adaylara en az yer veren partidir. Esasen CHP’nin tüzüğünde kadın kotası yer almasına rağmen uygulanmamıştır. Bununla birlikte listelerindeki kadın oranı düzenli olarak artmıştır. 1995 seçimlerinde yaklaşık yüzde yedi olan kadın aday oranı 2018’e gelindiğinde yaklaşık yüzde yirmi üçe çıkmıştır. TBMM’de en uzun süre yer alan parti olduğu göz önüne alındığında CHP parlamentonun cinsiyet kompozisyonunun oluşmasında da belirleyici parti olmuştur. Nitekim Meclis’te bulunduğu dönemde seçilmiş olan kadın vekillerin yüzde yirmi üçüne ev sahipliği yapmıştır.

Dördüncü sırada adaylarının yüzde on dördünü kadınların oluşturduğu AK Parti gelmektedir. 2002 yılında yüzde beş civarında olan kadın oranı düzenli artışlar sonrası 2018 yılında yüzde yirmi bire çıkmıştır. Öte yandan listelerinde birinci sırasında kadın adaylara en az yer veren partidir. AK Parti sadece TBMM’de en fazla temsil edilen ikinci parti değil, aynı zamanda 2002-2018 arası dönemde sürekli Meclis çoğunluğuna sahip parti olmuştur. Bu itibarla kadınların parlamentoda temsilinde bütün partiler arasında en belirleyici olandır. Nitekim söz konusu dönemde Meclis’e seçilen toplam kadın vekilin yarısı AK Parti üyesidir.

2000 sonrası dönemde parlamentoya giren partiler arasında kadınlara listelerinde en az yer veren parti MHP’dir. Meclis’e girdiği altı dönemde listelerindeki toplam kadın oranı yüzde ondur. Öte yandan bu çalışmada yer verilen partiler arasında kadın adaylara listelerinde en az yer veren partiler ise İslamcı-muhafazakâr Millî Görüş geleneğinin temsilcisi RP ve FP’dir. Bunlardan iki dönem parlamentoda bulunan RP hiç kadın aday göstermemiş, FP ise on altı kadına şans vermiştir.

Grafik 5. Kadın Adayların Coğrafi Bölgelere Göre Dağılımı (%)



Kadın adayların coğrafi bölgelere göre dağılımına bakıldığında ilk sırada Marmara Bölgesi’nin geldiği görülmektedir. Toplam kadın adayların yaklaşık üçte biri Marmara Bölgesi’ndeki seçim çevrelerinden aday gösterilmiştir. İkinci sırada yüzde on yedi ile İç Anadolu Bölgesi gelmektedir. Ege Bölgesi adayların yaklaşık yüzde on beşine ev sahipliği yaparken Akdeniz Bölgesi yüzde on üç ile dördüncü sırada yer almaktadır. Yüzde dokuzun biraz üstünde bir orana sahip Karadeniz Bölgesi’ni Güneydoğu Anadolu Bölgesi yüzde sekizlik bir pay ile takip etmektedir. Son sırada yer alan Doğu Anadolu Bölgesi kadın adayların yüzde altısına ev sahipliği yapmaktadır.

Kadın adayların seçim çevreleri ve coğrafi bölgelere göre dağılımda dikkat çeken en önemli husus partilerin kadın adaylara görece yüksek sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyine sahip seçim çevrelerinde yer vermeleridir. Bu itibarla bölgesel gelişmişlik ile kadın aday oranları arasında pozitif bir ilişki vardır. Marmara, İç Anadolu ve Ege Bölgeleri gibi sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi bakımından en gelişmiş bölgeler (Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2019; Kalkınma Bakanlığı, 2013) aynı zamanda en fazla oranda adaya ev sahipliği yapan bölgelerdir. Buna karşılık görece düşük gelişmişlik düzeyine sahip Karadeniz, Güneydoğu ve Doğu Anadolu Bölgeleri (Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2019; Kalkınma Bakanlığı, 2013) görece daha

düşük oranda kadın adaya ev sahipliği yapmaktadır. Bölgesel gelişmişlik ile aday oranları arasındaki ilişkiyi gösteren bir diğer gösterge ise kadın adayların üç büyük metropolde yoğunlaşmasıdır. İstanbul, Ankara ve İzmir metropolleri kadın adayların yüzde otuz beşten fazlasına ev sahipliği yapmaktadır. Bu durum kadın milletvekillerinin coğrafi bölgesel dağılımına da yansımaktadır. Özellikle 1983-2002 arası dönemin kadın vekillerinin üçte ikisi üç büyük metropolün temsilcisi olarak Meclis’e girmiştir. 22. dönemden itibaren kadın aday sayısındaki artışın yanı sıra önemli bir diğer gelişme de adayların coğrafi kentsel ölçekli dağılımında meydana gelen değişimdir. İstanbul, Ankara ve İzmir’den oluşan üç büyük metropolün payında istikrarlı azalış meydana gelmiştir. 2002 yılındaki kadın adaylar içinde üç metropolün payı yüzde elli iken sonraki dönemlerde düzenli biçimde azalarak 2018 yılına gelindiğinde yüzde otuzlar düzeyine gerilemiştir.

SONUÇ

Kadınların parlamentoda temsilinde etkili olan faktörler arasında siyasi partilerin rolünü araştıran bu çalışmanın sonunda birkaç husus öne çıkmıştır. Birincisi, siyasi partilerin aday belirleme ve aday listelerini oluşturmadaki tercihleri kadınların siyasal temsilini doğrudan etkilemektedir. Bunun iki çarpıcı örneği tek parti dönemi ve 2000 sonrası dönemdir. Özellikle 2000 sonrası dönemde siyasi partiler aday listelerinde kadınlara hem daha fazla yer vermiş hem de kadınları seçilebilir sıralardan aday göstermeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak da TBMM’deki kadın oranı düzenli olarak artmıştır.

İkincisi, siyasi partiler arasında ideolojileri itibarıyla karşılaştırmalı bir değerlendirme yapıldığında merkez sağ ve merkez sol partiler arasında söylem düzeyinde çeşitli farklılıklar olmakla birlikte uygulamada önemli farklar bulunmadığı görülmektedir. Esasen literatürde genel olarak sol partilerin cinsiyet eşitliğine daha fazla vurgu yaptıkları ve kadınların siyasal temsilini artırma konusunda daha duyarlı oldukları yönünde yaygın bir görüş bulunmaktadır (Demir, 2015). Ne var ki bu görüş Türkiye’de merkez sol ve demokratik sol partiler söz konusu olduğunda geçerli değildir. Türkiye’de merkez sol partiler program ve tüzüklerinde cinsiyet eşitliğine yaptıkları vurgu ve cinsiyet kotası gibi pozitif ayrımcılık öngören stratejileri benimsemeleri ile merkez sağ partilerden ayrışsalar da aday belirleme yöntemleri, aday listelerini oluşturmadaki tercihleri vb. bakımlardan merkez sağ partiler ile benzerdirler. Nitekim bu çalışmanın kapsadığı dönem ve siyasi partiler esas alındığında gerek kadın aday oranları gerekse seçilen kadın temsilci oranları bakımından merkez sağ ve merkez sol partiler birbirlerine oldukça yakındır. Öte yandan siyasi yelpazede merkezin dışında yer alan milliyetçi sağ partiler ile muhafazakâr (İslamcı) partiler kadınların siyasal temsili konusunda merkez partilerden negatif ayrışmaktadır. Örneğin, merkez sağ parti DYP’nin elli kadın aday gösterdiği 1999 seçimlerinde MHP’nin kadın aday sayısı on sekiz, RP’nin ise on altıdır. Siyasi yelpazenin solunda yer alan HDP, bütün dönemler boyunca ve bütün siyasi partiler arasında cinsiyet eşitliği ve kadınların siyasal temsili konusunda söylemde ve uygulamada en fazla duyarlı partidir.

Üçüncüsü, siyasi partilerin kadınların siyasal temsiline ilişkin politikalarında parti liderinin cinsiyeti belirleyicidir. Bunun en çarpıcı örneği Tansu Çiller liderliğindeki DYP’dir. 1991 seçimlerinde DYP listelerindeki kadın aday oranı yüzde dördün biraz üstündedir. Çiller’in başkanlığında girdiği bir sonraki seçimde bu oran yüzde ona çıkmıştır. Böylece DYP çok partili dönem boyunca Meclis’e giren partiler arasında aday listelerinde yüzde on oranında kadın adaya yer veren ilk siyasi parti olmuştur. Bir diğer örnek Meral Akşener’in liderlik yaptığı İyi Parti’dir. İP, lideri dahil partinin kurucu kadrosunun ve ileri gelenlerinin neredeyse tamamı MHP kökenlidir ve parti tüzüğünde siyasi kimliği milliyetçi olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte İP, kadınların siyasal temsili konusunda söylemde ve uygulamada hem içinden çıktığı MHP’den hem de diğer merkez sağ partilerden ayrışmaktadır. Parti tüzüğünde yüzde yirmi beşlik cinsiyet kotası bulunmaktadır ve 2018 genel seçimlerinde aday listelerinde en fazla kadına yer veren ikinci partidir.

Dördüncü bir husus sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi ile kadın temsili arasındaki ilişkiye dairdir. Başta merkez partiler olmak üzere siyasi partilerde genel eğilim kadın adaylara daha ziyade üç büyük metropol ile diğer gelişmiş seçim çevrelerinde listelerinde yer vermektir. Bunun sonucu olarak da özellikle çok partili dönem boyunca kadınlar yüksek gelişmişlik düzeyine sahip seçim çevrelerinin temsilcileri olarak TBMM’de yer almışlardır. Ancak buradan hareketle sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi ile kadınların siyasal temsili arasında doğrusal bir ilişki kurulamaz. Diğer bir ifade ile bölgelerin sosyo-ekonomik gelişmişliği kadınların siyasete katılımının ve siyasal temsilinin bir faktörü değildir. Zira özellikle 2000 sonrası dönemde düşük sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyine sahip bölgelerde kadın aday oranlarındaki çarpıcı artışlara paralel olarak kadın temsilinde de büyük artışlar meydana gelmiştir. Örneğin, 1983-2002 arası dönemde en düşük gelişmişlik düzeyine sahip iki bölgenin (Doğu Anadolu ve Güney Doğu Anadolu) her birinde kadın aday oranı yüzde birin biraz üstünde iken, 2007-2018 arasında bu oran Doğu Anadolu bölgesinde yüzde on beşe ve Güney Doğu Anadolu bölgesinde on sekize çıkmıştır. Bu durum söz konusu bölgelerden seçilen kadın vekil sayılarına da yansımıştır. 1983-2002 arası dönemde iki bölgeden toplam sadece iki kadın vekil seçilmiş iken 2007-2018 döneminde bu sayı yüz on üçtür. Bunda yüzde elli cinsiyet kotası uygulayan ve her iki bölgede de yüksek seçmen desteğine sahip HDP’nin büyük payı vardır.

Beşincisi, aday listelerinde kadın oranlarında meydana gelen artış seçim coğrafyalarında ve temsilin mekansal kompozisyonunda değişime yol açmıştır. Kadın temsil oranlarının az olduğu dönemlerde temsil metropol merkezlerde yoğunlaşmıştır. Buna karşılık aday listelerinde kadınlara daha fazla yer verilmesi kadınların metropoller dışında kalan bölgelerin temsilinde artan biçimde rol almasına imkan sağlamıştır.

Son olarak, seçim yasası ve seçim sistemi gibi faktörler siyasal temsilin cinsiyet kompozisyonunun şekillenmesinde tek başına belirleyici değildir. Nitekim bu çalışmaya konu olan dönemde seçim sisteminde köklü değişiklik olmadığı halde parlamentoya seçilen kadınların oranlarında kadınlar lehine istikrarlı bir artış vardır. Bunun temel nedeni de partilerin aday listelerinde kadınlara daha fazla yer vermeye başlamasıdır.

KAYNAKÇA

- Acar, Feride. “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın”. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. ed. Şirin Tekeli. 73-91. İstanbul: İletişim, 2015.
- AK Parti, Adalet ve Kalkınma Partisi. “AK Parti Programı”. <https://www.akparti.org.tr/parti/parti-programi/> Erişim 25 Temmuz 2022.
- AK Parti, Adalet ve Kalkınma Partisi. “AK Parti Tüzük-2019” <https://www.akparti.org.tr/media/279929/cep-boy.pdf> Erişim 25 Temmuz 2022
- ANAP, Anavatan Partisi. *Anavatan Partisi Programı, Anavatan Partisi 1983 Seçim Beyannamesi, Hükümet Programı*. Ankara: ANAP Yayınları, 1983.
- ANAP, Anavatan Partisi. *Anavatan Partisi Tüzük*. Ankara: ANAP Yayınları, 1992.
- Arat, Yeşim. “Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri”. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. ed. Şirin Tekeli. 91-103. İstanbul: İletişim, 2015.
- Aydın, Mehmet Ali. “Milletvekili Adaylarının Belirlenme Usulü ve Önseçim”. *Yasama Dergisi* 5 (2007), 82-108.
- CHP, Cumhuriyet Halk Partisi. “CHP Tüzük” Erişim 25 Temmuz 2022 https://content.chp.org.tr/file/chp_tuzuk_10_03_2018.pdf
- CHP, Cumhuriyet Halk Partisi. *Cumhuriyet Halk Partisi Tüzük*. Ankara: CHP, 1995.
- CHP, Cumhuriyet Halk Partisi. *Cumhuriyet Halk Partisi Tüzük*. Ankara: CHP, 2012.
- Caul, Miki. “Women’s Representation in Parliament”. *Party Politics* 5/1 (1999), 79-98.
- Çaha, Ömer. “The Kurdish Women’s Movement: A Third-Wave Feminism Within The Turkish Context”. *Turkish Studies* 12/3 (2011), 435-449.
- Çakır, Serpil. *Erkek Kulübünde Siyaset*. İstanbul: Versus, 2013.
- Çevre ve Şehircilik Bakanlığı. <https://cevreselgostergeler.csb.gov.tr/kentsel---kirsal-nufus-orani-i-85670> Erişim 10 Kasım 2022.
- Demir, Zekiye. *Türkiye’de Kadın ve Siyaset*. Ankara: Kadim Yayınları, 2015.
- DSP, Demokratik Sol Parti. *Demokratik Sol Parti Tüzük*. Ankara: Sistem Ofset, 1991.
- Dündar-Sezer, Tijen. “Parlamento Seçimlerinde Cinsiyet Kotaları”. *TBB Dergisi* 159 (2022), 51-122.
- Esim, Simel - Cindoğlu, Dilek. “Women’s Organizations in 1990’s Turkey: Predicaments and Prospects”. *Middle Eastern Studies* 35/1 (2010), 177-188.
- Gökçimen, Semra. “Ülkemizde Kadınların Siyasal Hayata Katılım Mücadelesi”. *Yasama Dergisi* 10 (2008), 5-60.
- Güneş-Ayata, Ayşe. “Türkiye’de Kadının Siyasete Katılımı”. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. ed. Şirin Tekeli. 261-279. İstanbul: İletişim, 2015.
- Güneş-Ayata, Ayşe. “Laiklik, Güç ve Katılım Üçgeninde Türkiye’de Kadın ve Siyaset”. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoğlu. 237-248. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Henig, Simon. *Women and Political Power: Europe Since 1945*. London: Routledge, 2001.
- Htun, Mala - Power, Timothy “Gender, Parties and Support for Equal Rights in the Brazilian Congress”. *Latin American Politics and Society* 48/4 (2006), 83-104.
- HÜNEE, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Araştırması, 2006.
- IPU, Inter-Parliamentary Union. Erişim 16 Haziran 2022. <https://www.ipu.org/women-in-politics-2021>
- İP, İyi Parti. *Parti Programı*. Ankara: İyi Parti, 2020a.
- İP, İyi Parti. *Parti Tüzüğü*. Ankara: İyi Parti, 2020b.
- Ka-Der. *Eşit Temsil için Cinsiyet Kotası: Erkek Demokrasiden Gerçek Demokrasiye*. İstanbul: Ka-Der, 2005.
- Kalaycıoğlu, Ersin - Toprak, Binnaz. *İş Yaşamı, Üst Yönetim ve Siyasette Kadın*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2004.
- Kalkınma Bakanlığı. *İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması (SEGE 2011)*. Ankara: Kalkınma Bakanlığı, 2013.
- Keysan, Asuman Özgür. *Activism and Women’s NGOs in Turkey*. London: I. B. Tauris, 2021.
- Krook, Mona Lena. *Quotas For Women in Politics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- MHP, Milliyetçi Hareket Partisi. *Parti Programı “Geleceğe Doğru”*. Ankara: MHP, 2009a.
- MHP, Milliyetçi Hareket Partisi. *Parti Tüzüğü*. Ankara: MHP, 2009b.
- Norris, Pipa. *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behaviour*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Philips, Anne. *Demokrasinin Cinsiyeti*. çev. Alev Türker, İstanbul: Metis, 2015.
- RP, Refah Partisi. *Refah Partisi Tüzük ve Programı*. Ankara: RP, 1985.

- Salmond, Rob. “Proportional Representation and Female Parliamentarians”. *Legislative Studies Quarterly* 31/2 (2006), 175-204.
- Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı. *İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması SEGE 2017*. Ankara: Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı, 2019.
- Sancar, Serpil. *Siyasal Kararlara Katılımda Cinsiyet Eşitliği: Haritalama ve İzleme Çalışması*. Ankara: CEİD Yayınları, 2018.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Siyasal Sosyoloji*. İstanbul: Der Yayınları, 1994.
- Sayarı, Sabri - Esmer, Yılmaz. (Ed.). *Politics Parties and Elections in Turkey*. London: Lynne Rienner Publishers, 2002.
- Sayın, Aysun. *Kota El Kitabı*. Ankara: Ka-Der, 2007.
- Sezen, Saim. *Seçim ve Demokrasi*. Ankara: Gündoğan, 1994.
- Squires, Judith. “Feminism and Democracy”. *Blackwell Companion to Political Sociology*. ed. Kate Nash and Alan Scott. 366-374. Oxford: Blackwell, 2006.
- Studlar, Donley T. “Feminist Society, Paternalist Politics: How the Electoral System Affects Women’s Representation in the United States Congress” *Women and Legislative Representation*. ed. Manon Tremblay. 55-67. New York: Palgrave Macmillan.
- Swers, Michele L. “Are Women More Likely to Vote for Women’s Issue Bills Than Their Male Colleagues”. *Legislative Studies Quarterly* 23/3 (1998), 435-445.
- Tekeli, Şirin. “Women in Turkish Politics”. *Women in Turkish Society*. ed. Nermin Abadan-Unat. 293-310. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Terkan, Banu. “Siyasi Partilerin Kadına İlişkin Söylem ve Politikaları (AKP ve CHP Örneği)”. *Selçuk İletişim Dergisi* 6/2 (2010). 115–136.
- T.C. Resmi Gazete. 4 Ekim 1983, Sayı: 18181
-----, 22 Kasım 1987, Sayı: 19642
-----, 4 Ekim 1991, Sayı: 21011
-----, 6 Aralık 1995, Sayı: 22485
-----, 9 Mart 1999, Sayı: 23634
-----, 26 Eylül 2002, Sayı: 24888
-----, 20 Haziran 2007, Sayı: 26558
- Tosun, Tanju. *Türk Parti Sisteminde Merkez Sağ ve Merkez Solda Parçalanma*. İstanbul: Boyut Kitaplar, 1999.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011*. Ankara: TÜİK, 2012.
- Tür, Özlem - Çıtak, Zana. “AKP ve Kadın: Teşkilatlanma, Muhafazakarlık ve Türban”. *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*. ed. İlhan Uzgel - Bülent Duru. 614-630. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- TÜSİAD-KAGİDER. *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği*. İstanbul: TÜSİAD-KAGİDER, 2008.
- UNDP, United Nations Development Programme. <https://hdr.undp.org/data-center/thematic-composite-indices/gender-inequality-index#/indices/GII> Erişim 10 Ağustos 2022.
- Uyar, Hakkı. “Tek Parti Döneminde Seçimler”. *Toplumsal Tarih* 11/64 (1999), 21-32.
- Verge, Tania - Wiesehomeier, Nina. “Parties, Candidates, and Gender Recruitment in Closed-list Proportional Representation System: The Case of Spain”. *Political Research Quarterly* 72/4 (2019), 805-820.
- World Economic Forum. <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2022> Erişim 01 Ağustos 2022.
- Yaraman, Ayşegül. *Türkiye’de Kadınların Siyasal Temsili (1935-1999)*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015.
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurumu. <https://istatistik.yok.gov.tr/> Erişim 10 Kasım 2022.
- YSK, Yüksek Seçim Kurulu. <https://www.ysk.gov.tr/> Erişim 25 Haziran 2022.
- Yüksel, Mezher. “Engendering the Parliament: A Study of Women Deputies in Turkey 1935–2018”. *Turkey’s Electoral Geography*. ed. Edip Asaf Bekaroğlu ve Gülsen Kaya-Osmanbaşıoğlu. 152-181. London: Routledge, 2021a.
- Yüksel, Mezher. “AK Parti ve Kadınların Siyasal Temsili”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 16/2 (2021b), 99-118.
- Yüksel, Metin. “The Encounter of Kurdish Women With Nationalism in Turkey”. *Middle Eastern Studies* 42 (2006), 777-802.

EXTENDED ABSTRACT

This study investigates the role of political parties in women’s representation in the parliament. The main argument of this article is as follows: while there are a variety of socio-cultural, economic and political factors that have an impact on women’s political representation and gender composition of the parliament, it is the approach of political parties that eventually determines them. Especially political parties’ designation of candidates and their choices in making their lists of candidates directly determine women’s political representation. The available data for the past forty years testifies to the trend in the increase of women’s representation which is in parallel with the change in political parties’ choices.

This article is based on the lists of candidates of thirteen political parties that entered the Turkish Grand National Assembly as a result of a total of eleven general elections held between 1983 and 2018. These political parties are as follows: Justice and Development Party (AK Parti); Motherland Party (ANAP); Republican People’s Party (CHP); Democratic Left Party (DSP); True Path Party (DYP); Virtue Party (FP); Populist Party (HP); Peoples’ Democratic Party (HDP); Good Party (İP); Nationalist Democracy Party (MDP); Nationalist Action Party (MHP); Welfare Party (RP) and Social Democratic Populist Party (SHP). Data for this research has been collected from the Official Gazette and the website of the Supreme Election Council (YSK). During this period, a total of 5749 deputies were elected to the Turkish Grand National Assembly. The lists of political parties had a total of 24.099 candidates, of which 2737 were women. In proportional terms, it is a little over eleven per cent.

This study is composed of four parts. In the first part, I go into a general assessment of the historical development of women’s parliamentary representation alongside its contemporary picture. Then, I shed light on the social and political developments that shaped women’s political representation in the wake of the 1980s. Then, I examine the approaches of political parties regarding gender equality and women’s political representation. With a special focus on political parties and historical periods, the final part of the article turns to a discussion about the basic patterns and broad trends that can be traced in the political parties’ lists of candidates. In this context, the following questions are addressed: what are the similarities and differences between political parties? In terms of gender, what kind of a picture emerges in the lists of candidates throughout the period under consideration and how has it been reflected on the parliament? What is the regional distribution of candidates like?

Several conclusions can be drawn from this research. First, the preferences of political parties in choosing their candidates and making their lists directly determine women’s political representation. Especially from the 2000s onward, political parties not only provided more slots for women in their lists but they also placed women in such slots that would guarantee their election. Consequently, the rate of women parliamentarians has seen a steady increase.

Secondly, a comparison of political parties demonstrates that while there are some differences between center-right and center-left parties in the context of their discourses, there does not seem much difference in their practice. Although center-left parties are distinguished from the center-right parties by placing an emphasis on gender equality and adopting affirmative actions like gender quota in their party programs and regulations, they are similar to the latter in terms of their methods of designating candidates as well as their preferences in drawing up their lists. Indeed for the period under consideration, the rates of both women candidates and elected women deputies show that center-right and center-left parties are quite similar. On the other hand, nationalist right-wing parties and conservative (Islamist) parties appear to be the least interested in women’s representation. Located on the left wing of the political spectrum, the HDP stands out in both its discourse and practice concerning women’s political representation.

The third conclusion is that the gender of the political party’s leader is also an influential factor. The most striking example in this regard is Tansu Çiller, the leader of the DYP. In the 1991 general elections, the rate of women candidates in the lists of the DYP was slightly over four per cent. After Çiller became the party leader, the DYP adopted the practice of gender quota. Therefore, the rate of women candidates went up to ten per cent in the following elections. Another example is the İP led by Meral Akşener. The İP has a

women’s quota of twenty five per cent and it was the second party that reserved the most slots for women candidates in the 2018 general elections.

Another conclusion is that there does not seem to be a proportional relationship between the level of regional development and women’s representation in Turkey. Indeed it was due to the fact that center parties tended to place women candidates in their lists of developed regions for a long time. It was hence a result of such a choice that women got to the parliament as representatives of the developed regions. Yet this picture has gradually gone through a change for two reasons: the success of the HDP —which effectively adopts a gender quota— particularly in underdeveloped regions, on the one hand; and center parties’ increasing number of slots for women candidates in their lists, on the other. To illustrate, during the 1983-2002 period, the rate of women candidates in the two least developed regions (Eastern and Southeastern Anatolian) was slightly over one per cent. This rate increased to 15 and 18 per cent for each regions respectively in the 2007-2018 period. Moreover, while there were only two women deputies from these two regions in the 1983-2002 period, it went up to over 20 per cent in the 2007-2018 period.

Fifth, the increase in the rate of women in the lists of candidates gave way to a change in electoral regions and the regional composition of representation. During the periods with a low rate of women’s representation, metropolitan provinces were the places where women’s representation was concentrated. The increase in women’s appearance in the lists of candidates, however, paved the ground for an increasing role of women in representing the regions other than metropolitan provinces.

The final conclusion is that electoral laws and electoral systems are not single-handedly influential factors in determining the gender composition of political representation. Indeed despite the fact that there were not radical changes in the electoral system throughout the period in question, there has been a continued increase in the rate of the women elected to the parliament.

MOLLA NURULLAH-I GODİŞKÎ'NİN HAYATI VE ÖRNEK ŞİİRLERİ

Ömer YILDIZ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
oyildiz123_321@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0005-6827>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 12/09/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/09/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1173974>

Bu Makale, "Seyda Nurullah Godişkî'nin Hayatı ve İlmi Yönü" (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015) isimli Yüksek Lisans Seminer Ödevinden iktibas edilmiş ve tekrar düzenlenerek hazırlanmıştır.

MOLLA NURULLAH-I GODİŞKİ'NİN HAYATI VE ÖRNEK ŞİİRLERİ

ÖZ

Toplumların ayakta kalması, ilerlemesi inanç ve ilim ile mümkündür. İlimin dayanağı da şüphesiz alimlerdir. Yaşadıkları toplumları güzelleştiren, yücelten ulema adına yapılabilecek en güzel ve anlamlı faaliyet onların mümtaz hayatlarını, karakterlerini ve kıymetli eserlerini yeni nesillere aktarmaktır. Bu çalışmamızda son dönemin çok yönlü medrese âlimi ve aynı zamanda büyük bir şair olan Molla Nurullah Godişki'nin hayatı, edebî yönü ve örnek şiirleri ele alınmıştır. Bu bağlamda Godişki'nin ilim talipleri için yazmış olduğu Arapça didaktik şiiri dikkat çekmektedir. Kısaca, öğrencilerin eğitim hayatlarında öncelikle neler okumaları gerektiğini, hocaları ve arkadaşlarıyla nasıl ilişkiler içinde olmalarını, dini kurallara bağlı kalmalarını, gerekli ölçüde hat ilmini öğrenmelerini, eğitim ve terbiye ile ilgili önemli hususları içeren şiirinden aktardığımız bir bölüm, Godişki'nin Arap diline olan hakimiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle incelenen bu kasidenin klasik Arap şiiri formunda olduğu, Arapça dil inceliklerine, sözcük seçimine ve gramer kurallarına dikkat edilerek telif edildiği görölmektedir. Godişki Arapça ve Kürtçe olmak üzere on tane eser kaleme almıştır. Bu eserlerde kısmen Farsça ve Türkçeyi de kullandığı görölmektedir.

Anahtar Kelimeler: Molla Nurullah, Godişki, Medrese, Şiir, Divan.

MOLLA NURULLAH GODISKI'S LIFE AND SAMPLE POEMS

ABSTRACT

The sustainability and progression of societies is possible with faith and science. The hinge of knowledge is undoubtedly scholars. The most beautiful and meaningful activity that can be done on behalf of the ulama who beautifies and glorifies the societies they live in is to transfer their distinguished lives, characters and valuable works to new generations. In this study, the life, literary aspect and exemplary poems of Molla Nurullah Godişki, a versatile madrasa scholar and a great poet of the last period, are discussed. In this context, the Arabic didactic poem written by Godişki for the students of knowledge draws attention. In short, a section of his poem that we quoted from his poem, which includes what students should read first in their education life, how they should be in contact with their teachers and friends, how they should adhere to religious rules, learn the science of calligraphy to the required extent, and important issues related to education and upbringing, clearly reveals Godişki's dominance of the Arabic language. It is seen that this eulogy, which has been examined in particular, is in the form of classical Arabic poetry and has been compiled by paying attention to the subtleties of Arabic language, word choice and grammatical rules. Godişki wrote ten works in Arabic and Kurdish. In these works, it is seen that he used Persian and Turkish partially.

Keywords: Molla Nurullah, Godiski, Madrasa, Poem, Diwan

GİRİŞ

İslam dünyasında X. yy.'da kurulmuş olan ilk teşkilatlı medreselerden yaklaşık iki asır sonra Bitlis şehrinde Selçuklular tarafından tesis edilmiş olan ve ilk medrese olarak bilinen İhlasiye Medresesi faaliyete başlamıştır.¹ Ve onu takip eden medreselerle beraber Bitlis şehri günümüze kadar bir ilim ve irfan şehri olmayı başarmış ve bu medreselerde birçok din ve devlet adamı çıkmıştır. Bitlis medreselerinin yetiştirmiş olduğu alimlerden biri de Molla Nurullah Godişki'dir. Molla Nurullah eğitimini Şeyh Alaaddin Efendi'nin Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Oxin (Yukarı Koyunlu) köyünde tesis ettiği medresede tamamlamıştır. Bu medrese halen yoğun bir şekilde hizmet vermektedir. Kırk yedi yıl boyunca Bitlis ve çevre illerde imam-hatip olarak görev yapan Molla Nurullah görevli olduğu her yerde öğrenci yetiştirmeye gayret etmiştir. Dini ilimlere hakimiyetinden dolayı bölge alimleri muğlak metinlerde kendisine danışır ahali de fetva için sıklıkla Molla Nurullah'a müracaat ederdi. Sağlığı el verdiği sürece ders vermek ve öğrenci yetiştirmekten geri kalamayan Molla Nurullah yoğunluğuna rağmen her biri akademik incelemeye değer on tane kıymetli eser kaleme almıştır. İlmi yönünün yanında hat sanatında da gayretli olan Molla Nurullah tüm eserlerini bizzat kendisi yazmıştır. Ayrıca mezunu olduğu Oxin Medresesi'nde verilen fetvalar ve telif edilen kitapların da kâtipliğini yapmıştır.

Aynı zamanda büyük bir şair olan Molla Nurullah irticalen inşad etmiş olduğu şiirlerden dolayı hakkında "günlük konuşmasını dahi manzum bir şekilde dile getirebilir" denilmiştir. Telif ettiği eserlerden dört tane-sini manzum bir şekilde yazmıştır. Hz. Peygamberin hayatını ve ahlakını konu edinen iki eserinde toplamda on binden fazla beyit bulunmaktadır. Araştırma konusu yaptığımız Divâna Beytân isimli el yazma eserinde 285'ten fazla şiir ve 75'ten fazla rubai ayrıca özlü sözler de bulunmaktadır. Divanında Arapça, Kürtçe, Farsça ve nadir olmakla birlikte Türkçe şiirler bulunmaktadır. Şiirlerinde birçok farklı temayı edebi ve akıcı ifadelerle işlediğini söyleyebiliriz. Yaşadığını dönemin zorluklarına rağmen iki defa hac ziyaretinde bulunan Molla Nurullah'ın Peygamberimiz (s.a.v.) ve Medine-i Munevvere hakkında inşad etmiş olduğu kasideler şöhret bulmuş ve birçok kişi tarafından ezberlenmiştir. Arapça ve Farsça şiirleri incelendiğinde hem şiirlerin anlam açısından özgün olması hem de anlamı ifade etmek için seçilen sözlüklerde zorlama olmamasından dolayı Molla Nurullah'ın bu dillerde de gayet yetkin olduğu söylenebilir. Özellikle çalışmanın sonunda yirmi beş beytinin verdiğimiz Arapça nazmettiği kaside bunu teyit etmektedir. Öğrencilerin eğitim hayatında başarılı olmaları için dikkat etmeleri gereken hususları açıkladığı didaktik tarzda yazdığı bu kaside, dil ve içerik açısından klasik Arap şiiriyle boy ölçüşebilecek düzeydedir.

HAYATI VE İLMİ YÖNÜ

1.HAYATI

1.1. DOĞUMU VE NESEBİ

Molla Nurullah, 1918 yılında Muş'un Korkut ilçesine bağlı Güneyik köyünde dindar ve ilim ehli olan bir ailede dünyaya gözlerini açmıştır.² Babası Molla Ahmed Godişki, Şeyh Abdulah-î Tap'î' efendiden tarikat hilafeti almış ve Molla Nurullah'ın doğduğu köyde imam olarak hizmet etmiştir. Annesi ise Baykan'ın Ziyaret beldesinden Feqe Receb'in kızı Hürriyet hanımdır. Özellikle Molla Nurullah'ın baba tarafından bilinen tüm ataları ilim ehli olup imam olarak bilinmektedirler. Molla Nurullah'ın bilinen şeceresi şu şekildedir.

1. Molla Ahmet
2. Molla Mustafa
3. Molla Talha
4. Molla Halid
5. Molla Beyazıt

1 Muhammed Kemaloğlu, "XI-XIII Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)" Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2/5, (2015), 99.

2 Cihat Bakırhan, *Mele Nurullahê Godişki'nin Çenta Yetîman Adlı Eserinin Tarnskripsiyonu, Türkçeye Çevirisi, Tahlil ve Tenkidi*, (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 26.

Molla Ahmet imam olduğu Güneyik köyünde çok erken bir yaşta vefat etmiştir. Ardından henüz yedi aylık olan oğlu Nurullah'ı ve kendisinden birkaç yaş büyük olan ablasını bırakmıştır. O günün şartlarında anesinin evlenmeye mecbur kalmasından dolayı Molla Nurullah amcası Feqe Mustafa'ya emanet edilmiştir.

1.2. EVLİLİĞİ VE ÇOCUKLARI

Molla Nurullah Oxin Medresesi'nde eğitimini tamamlayıp icazet aldıktan sonra Şeyh Alâuddin Efendi tarafından kendi köyü olan Kasımlı köyündeki Kâdirî tarikatına mensubiyetiyle bilinen şeyh Abdürrahim efendinin kızı Fatıma hanımla evlendirilir.³ Molla Nurullah'ın bu evlilikten 9 erkek 2 kız olmak üzere toplam 11 evladı dünyaya gelmiştir.

1.3. KİŞİLİĞİ

Molla Nurullah'ı tanıyan herkes ona rahmet okur ve ondan özlemler bahseder. Çünkü Molla Nurullah bütün yoğunluğuna rağmen toplumla ilişkisini devam ettirmeyi başarmış bir şahsiyetti. Çocuklarla çocuklaşan, gerektiği yerde de muktedir insanlara dahi minnet etmeyen bir yapıya sahipti. Hakikat söz konusu olduğu vakit muhatabının kim olduğunu veya alınıp gücenmesini önemsemezdi. Hayat serüveninden aktaracağımız iki hatırası Molla Nurullah'ın kişiliğini daha net anlamamıza yardımcı olacaktır.

Oğlu molla Sefa babasının sürekli kendisine “Sefa amca” diye hitap ettiği söylemektedir. Bunu garipseyip, insanın oğlu nasıl insanın amcası olabilir diye soranlara Molla Nurullah şöyle cevap vermektedir: “Kişinin babasının akrabası kişinin aynı zamanda amcası sayılır. Sefa benim babamın akrabasıdır. O yüzden ona amca diye hitap ediyorum”.

Çevresi ve ailesi ile böyle içten ve dostane ilişkiler içinde olan Molla Nurullah yeri gelince de hiç kimseden korkmayan inandığı değerler için her şeyi göze alan bir karaktere bürünürdü.

İhtilal döneminde Tatvan'ın Üçyüzevler mahallesinde ikamet eden Molla Nurullah evinin bahçesinde, bütün hayatı boyunca onurla taşıdığı genelde ilim ehlinin giydiği kıyafetleriyle oturmaktadır. Sorgun kışlası tarafından gelen bir askeri araç Molla Nurullah'ı o haliyle görünce durur ve araçtan, bölgede baskıcı ve zalim olarak nam salmış Ali Başçavuş isminde bir asker iner. Bahçede oturan Molla Nurullah'ın yanına kadar gidip başındaki sarığı çıkarmasını ister. Molla Nurullah cevaben: “Ben kamusal bir alanda değil şahsıma ait bir mekandayım. Burada istediğim şekilde giyinme hakkına sahibim” der.

Böyle bir cevap beklemeyen başçavuş ve Molla Nurullah arasında tartışma başlar. Başçavuşun kaba söylemlerine tahammül edemeyen Molla Nurullah:

“Bahçemden defolup git, sarığımla da uğraşma yoksa o sarığı başımdan indirir, senin boynuna dolarım.” diye karşılık verir.

Meslek hayatı boyunca böyle bir çıkışla karşılaşmamış olan Başçavuş, Molla Nurullah'ın heybetinden mi yoksa o anki duygu karışıklığından mı bilinmez oradan çekip gider.

Molla Nurullah'ın bu ve benzeri durumlardaki tutumunu ve mizacını aşağıdaki şiiri kısaca özetlemektedir.

سَرِي تَه كَو ژَگَن ژِي بونا خدا

مَبِيژَه كَو حَيَفَ بَراي دلال

Eğer başını Allah için kesseler, (Başım) yazıktır deme güzel kardeşim.

چه كو هر خدای و خدای و خدا

ژِي بو ته بكار بت نه ملك و نه مال

3 Bakırhan, *Mele Nurullahê Godîşki'nin Çenta Yetîman...*, 26.

*Çünkü sana fayda verecek olan yalnız Allah'tır, Allah'tır, Allah,
ne mülk sana fayda verebilir ne de mal.*

شَفِيلِك رِيَا خُو بِيَالِ خِدا

بِهَيْلِه ژِي وِي هِر دِيْنِي كِمَال

Kendinden Allah'a doğru bir yol bırak, o yolda mükemmellik görürsün.

چِه كُو دِي ژِي دِنِيَا بِيچِي رُوژِه كِي

تَمَام بَر فَنَانِه ژِي بَل ذُو الْجَلَال

Çünkü dünyadan bir gün göçeceksin, Allah dışında her şey fena olmaktadır.

دِي هِرْدُو دِنَان بَاقِي مِينْتِ أُوِه

وَلِي يِي دِنِي تَف دِچِن بَر زَوَال

İki cihanda da baki kalan odur, onun dışındaki her şey yok olacaktır.

بِيئَرِن كُو نُورِي چِه گُوت و چِه كِر

هَمِي چُون و بُوْرِيْن چُو خَوْنُ و خِيَال

Bakınız "Nuri" ne söyledi ne yaptı, hepsi bir rüya ve hayal misali geçip gitti.

1.4. İMAM-HATİP HİZMETİ

Molla Nurullah'a ilim ehliyeti kazandıran, eğitim hayatı boyunca kol kanat geren, maddi ve manevi desteğiyle evlendiren şeyh Alâuddin, son olarak Molla Nurullah'a hizmet etme aşamasında da rehberlik etmiş ve Molla Nurullah'ı Bitlis'in Yukarı Karaboy köyüne ücreti köylü tarafından ödenmek üzere imam olarak tayin etmiştir. İmamlık hayatına Bitlis'in Yukarı Karaboy köyünde başlayan Molla Nurullah, burada bir yıl kaldıktan sonra Tatvan'ın Yoncabaşı köyüne gider. Burada bir medrese açarak talebe yetiştirmeye başlar ve bu köyde on üç yıl ikamet eder. Daha sonra Sarıkum köyüne yerleşir. Burada da yine talebelerle ilgilenir ve dokuz yıl kaldığı bu köyden de Hanelmalı köyüne gider. Dört yıl da burada kalan Molla Nurullah, bu sefer Ahlat'ın Alakır köyüne yerleşir. Burada iken resmi imam olarak atanır ve ilk resmi görev yeri olan Tatvan'ın Reşadiye nahiyesine taşınır. En son görev yeri olan Bulanık'a bağlı Dokuzpınar köyünde, 47 yıl icra ettiği imam-hatiplik mesleğinden emekli olur. Emekli olduktan sonra Tatvan'a yerleşir ve vefatına kadar orada yaşar.⁴

1.5. VEFATI

Din adına ömrünün her safhasını dolu dolu yaşayan Molla Nurullah son yıllarını ağır hastalıklarla geçirmiştir. Bu durumlarda Molla Nurullah eşine, gelinlerine ve çocuklarına her zamankinden daha müşfik ve daha merhametli davranıyordu. Divanında yazdığı şiirlerine ilave ettiği notlarından da anlaşıldığı üzere hastalıktan kaynaklı sıkıntılarını ev halkına değil de yaratana şiirsel olarak iletliyordu. Oğlunun ifadesi ile "Babam hastalığı döneminde evde bir melek misaliydi. Kimseyi hastalığından dolayı rahatsız etmezdi. Sanki ayrı bir maneviyata bürünürdü."

Evlatlarına dine sınımsız sarılmalarını, riyadan uzak durmalarını, her dem hakkı konuşmalarını tavsiye ederdi. Cahillerle fazla ilişki kurmamalarını, ilim ehli insanlarla dostluk kurmalarını tembih ederdi. Nihayet 1 Nisan 2003 tarihinde 86 yaşındayken kalp yetmezliği teşhisiyle kaldırıldığı Tatvan Devlet Hastanesi'nde Hakkın rahmetine kavuştu. Cenaze namazı büyük bir kalabalığın iştiraki ile Tatvan'da kılındıktan sonra

⁴ Bakırhan, *Mele Nurullahê Godîşki'nin Çenta Yetîman...*, 26-27.

kendisine bağrını açan ve ardındaki kalabalığın oluşmasına vesile olan Koyunlu köyüne götürüldü. Vasisi şeyh Alâuddin ve Hocası şeyh Halid'in medfun olduğu "Sulav" adlı kabristana defnedildi.⁵ Vefatından çok kısa bir süre önce yazmış olduğu şiirinde duygularını şu şekilde terennüm etmiştir.

گازی دَکَم دُوسْتِ کَفِن

بو چه لی جَمّ من نَاجِفِن

هَیَوَاخ مِرِن هَیَوَاخ مِرِن

بو دَاوِیَا هَلْبَسْتِ مِرِن

Eski dostları çağırıyorum!

Neden yanımda toplanmıyorsunuz.

Eyvah ölüm! Eyvah ölüm!

Bu, şiirlerimin sonuncusu oldu.

2.İLMİ YÖNÜ

2.1.EĞİTİMİ

Molla Nurullah'ın eğitimin sürecine başlamadan önce şunu belirtmek gerekir. Molla Nurullah'ın babası Molla Ahmet vefat etmeden evvel bizzat müntesibi olduğu ve bölgede popüler olan Oxin medresesinin müderrisi Şeyh Alâuddin Efendi'yi oğluna vasi tayin etmiştir. Molla Nurullah emanet edildiği amcasının yanında Kur'an-ı Kerim'i okuduktan sonra Muş'un Hasköy ilçesine bağlı Koç köyünde medresesi bulunan ve daha sonra Molla Nurullah'ın talebesi ve mucazi olacak olan Molla Masum'un babası Molla Sıddık efendinin yanında ilk eğitimine başlar. Molla Sıddık'tan Kur'an tecvidi, *Mevlit*, *Nûbihar*, *Nehcu'l-Enâm* adlı kitapları okuduktan sonra yaşının da medrese eğitimini kaldıracak aşamaya gelmesiyle birlikte babasının vasiyeti gereği Oxin Medresesine gönderilir.

Hakikaten babasını hükmen de annesini kaybetmiş olan Molla Nurullah'ın hayatında Oxin Medresesi'nin ayrı bir önemi vardır. Bu medrese Molla Nurullah için hem bir eğitim yuvası hem de aile sıcaklığını göreceği bir yerdir. Burada ilmi eğitimine Şeyh Alâuddin efendinin oğlu Şeyh Halid'in yanında devam ettirir. Şeyh Halid'in irşad, ziyaret vb. durumlarda medreseden ayrılması halinde -ki o zamanın şartlarında bazen bu irşad ve ziyaret süreleri gidiş-dönüş iki ay sürebiliyordu- Molla Nurullah, bizzat Şeyh Alâuddin efendiden ders almıştır. Bütün eğitimini Oxin Medresesi'nde Şeyh Halid'in yanında tamamlayarak icazet almıştır.

2.2.İLMİ YÖNÜ

Molla Nurullah bölgede herkesin güvenini kazanmış dini ve dünyevi sorunlarda insanların kendisine başvurduğu bir kişilikti. Bitlis bölgesinde vuku bulan zor fetvalarda imamların ilk müracaat ettiği âlimlerdendi. Kendisiyle hemhal olan imamlar, Molla Nurullah'ı bütün dini ilimlere cami' ve zor ibareleri halletme kuvvesine sahip bir şahsiyet olarak zikrederler. Molla Nurullah'ın Arapçaya hâkimiyeti de ileri düzeyde idi. Bu, Arapça yazmış olduğu kitap ve şiirlerden hemen anlaşılmalıdır. Oxin Medresesi'nde müderris olan Şeyh Sabrullah, Molla Nurullah ile ilgili şu anısını nakletmektedir:

“Ben, Molla Nurullah'ın -kendini ortamlarda ortaya çıkarma gayreti içerisinde olmamasından dolayı- çok âlim olmadığını düşünürdüm. Şeyh Asım'ın yazmış olduğu *Behcetü'l-Kelâm* adlı eserinin kâtipliğini yaptığı ana kadar. Şeyh Asım malumat ve efkârını Kürtçe söylüyordu. Onun kâtipliğini yapan Molla Nurullah ise bu sözleri Arapçaya çevirip Arapça yazıyordu. Molla Nurullah hakkındaki düşüncemin bütünüyle

⁵ Bakırhan, *Mele Nurullahê Godîşki'nin Çenta Yetîman...*, 27.

değişmesinin sebebi ise bazen neredeyse Şeyh Asım'ın cümlesine nokta koyması ile Molla Nurullah'ın kalemini yere bırakmasının aynı ana tevafuk etmesiydi.” Hakikaten ileri düzeyde Arapçaya vakıf olmayan birinin böyle bir icraatta bulunması imkânsızdır. Sadece dinî ilimler ile iştilal etmeyen Molla Nurullah, tarih, coğrafya, matematik vs. ilimlerle de meşgul olmuştur. Bu, onun çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. İslami ilimlerden siyer, fıkıh ve tefsir alanlarında çevresinde aranan ve görüşüne başvurulmuş şahsiyetlerden biri olmuştur.⁶

2.3.ESERLERİ

Molla Nurullah ömrünün son anına kadar ders ve teliften geri kalmamıştır. Vefatının ardından ilim camiasına on tane eser bırakmıştır. Bu eserlerin tümünü Molla Nurullah bizzat el yazısıyla yazmıştır ve hiçbirini basılmamıştır. Molla Nurullah'ın yazmış olduğu eserlerin isimleri ve kısaca muhtevaları şu şekildedir.

A) Te'lif Eserler

- 1- **Dîwâna Beytân:** Kürtçe, Arapça, Farsça ve çok az olmakla birlikte Türkçe olarak yazılan, kaside, gazel ve rubailerden oluşan, Molla Nurullah'ın şiirlerini topladığı divanıdır. 285'ten fazla şiir ve 75'ten fazla rubaiden oluşan divanda ayrıca özlü sözler de bulunmaktadır.
- 2- **el-Hemâil fî's-Şemâil:** 5569 beyitten oluşan ve Hz. Peygamber'in ahlâk ve karakterini konu alan bu manzum eser Kürtçe kaleme alınmıştır.
- 3- **es-Sebâik fî'l-Menâsik:** Kürtçe olan ve nesir olarak kaleme alınan bu eser hac esnasında yapılması gereken ibadetler ile ilgilidir.
- 4- **el Cewâhiru'r-Reşâdiyye fî Sireti'n-Nebewî:** Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in hayatını konu alan bu manzûm eser 5204 beyitten oluşan Kürtçe bir eserdir.
- 5- **Çenta Yetîmân:** Akide ve ibadetler üzerine yazılan bu Kürtçe eser de Kürt çocuklarına yazılmıştır. Eser üzerine şairin torunu Cihat Bakırhan tarafından yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁷
- 6- **Kufri'l-Kebâir:** Şeyh Fethullahê Verqanîsî'nin “*el-Kufr ve 'l-Kebâir*” adlı eserinin manzum olarak çevrilmiş halidir. Bu eser de Kürtçedir.

B) Şerh Ettiği Eserler

- 1- **Câmîu'l-Me'ânî:** Ehmedê Xanî'nin “*Eqîda İmanê*” adlı eseri üzerine yazılan Arapça şerhtir.
- 2- **Şerha Beyta Dilo:** Feqîyê Teyran'ın “*Dilo Rabe*” adlı şiiri üzerine yazılan Arapça şerhtir.
- 3- **Şerha Mewlûda Kurmâncî:** Melayê Bateyî'nin meşhur Kürtçe “*Mevlid*”i üzerine yazılan Arapça şerhtir.
- 4- **Şerha Tecwîdê:** Şeyh Alâuddîn'in tecvit ilmine dair yazmış olduğu “*Hidâyetu's-Sibyân*” adlı eserin Arapça şerhidir.⁸

2.4.EDEBİ KİŞİLİĞİ

Molla Nurullah her şairin hayal ettiği mertebeye daha hayattayken ulaşmıştı. Molla Nurullah'ın yazmış olduğu birçok şiir, özellikle peygamberimiz (s.a.v) ve Medine-i münevvere hakkında yazmış olduğu şiirler insanlar tarafından kabul görmüş ve ezberlenmiştir. Molla Nurullah Arapça, Kürtçe ve Farsça çok az da olsa Türkçe olmak üzere dört dilde şiir yazmıştır. Şiirlerinin tümünü aruz vezni ile yazmıştır. Ayrıca mülemma⁹ tarzda yazdığı birçok beyitleri bulunmaktadır. Örneğin:

6 Bakırhan, *Mele Nurullahê Godîşki'nin Çenta Yetîman...*, 29.

7 Cihat Bakırhan, *Mele Nurullahê Godîşki'nin Çenta Yetîman Adlı Eserinin Tarnskripsiyonu, Türkçeye Çevirisi, Tahlil ve Tenkidi*, (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, , 2017).

8 Abdurrahman Adak, *Helbestvanên Klasik ji Perspektîfa herêmi: Nimuneya herêma Bedlîsê*, The Journal of Mesopotamian Studies (JMS), 1/1 (2016), 38-39.; Bakırhan, *Mele Nurullahê Godîşki'nin Çenta Yetîman...*, 30

9 Mülemma' kelimesi terim olarak özellikle Fars ve Türk edebiyatlarında Türkçe, Arapça ve Farsça söylenmiş beyit ve mısraların oluşturduğu şiirler hakkında kullanılır. Böyle şiir yazmaya telmî' denilir. Rıza Kurtuluş-İskender Pala “Mülemma” *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 31/ 537-538,

*Saki meyâ câma zelâl *** Bine bana olsun helal*

(Ey içki dağıtın kişi saydam kadehin içkisini getir bana helal olsun)

Rabe ji pêş berfa giran açık bike râh-ı habîb

Yandım ji derdê peykeran yandım garîb yandım garîb

(Kalk, önündeki ağır (çok) karı temizleyip sevgilinin yolunu aç.

Sevgililerin derdinden yandım, yandım garip yandım garip.)¹⁰

Molla Nurullah'ın ŝairliđinin en önemli alamet-i farikası bulunduğu ortama ve duruma göre irticalen şiir yazabilmesidir. Bilindiği üzere şiir yazmak gayet zor ve zahmetli bir uğraŝtır. Şair istediği her an şiir yazabilme gücüne sahip değildir. Klasik ve modern kaynaklarda bunu destekleyen birçok anekdot zikredilmektedir. Örneğin Emevî döneminin en büyük ŝairlerinden biri olan el-Ferezdak¹¹ (ö. 114/732) şiir inşâd etmenin zorluğuna dair şu itirafta bulunmaktadır: bazen saatler geçtiği halde diŝlerimden birini çekmek bir beyit şiir söylemekten daha hafif kalmaktadır.¹² Oysaki tüm bunların aksine Molla Nurullah'a şiir özelliği, konuşmak gibi doğuştan verilmiŝti denirse abartılmıŝ olmaz. Molla Nurullah'ın bu yönünü teyit eden birçok hatırası aktarılmaktadır. Bunlardan biri Molla Nurullah'ın da mücazı olduğu meşhur Oxin Medresesi'nin sorumlusu ve müderrisi şeyh Fethullah Ayte arasında şu şekilde cereyan etmiştir. Oxin medresesinin düzenlemiŝ olduğu bir icazet programına Suriye'nin Hazne ŝeyhleri de davet edilmiş. Onlardan biri medrese talebesinin elinde bulunan Molla Nurullah'a ait divanı eline alır biraz inceler. Kendisine bunun bir Kürt âlim tarafından yazıldığı söylenince inanmaz ve şeyh Fethullah'a dönerek: Gerçekten bunu yazan bir Kürt mü? diye sorar. Şeyh Fethullah: Evet bunu yazan bir kürt ve aynı zamanda bizim medreseden icazet almıştır, der. Tam o esnada Molla Nurullah abdesthaneden abdest almış bir vaziyette çıkagelir. Şeyh Fethullah, Molla Nurullah'ı çağırır:

“Molla Nurullah, Şeyh Efendi bu divanın sana ait olmadığını düşünüyor. Şeyhi, divanın sahibi olduğuna ikna et” der.

Molla Nurullah gömleğinin bir kolunu düzeltmiŝ diğer kolu ise katlı bir halde cebinden çıkardığı bir kâğıda onların o anki durumlarını özetleyen on veya on iki beyitlik bir şiir yazar ve artık ikna olmuş olan ŝeyhe verir.

3. Örnek Şiirleri

Molla Nurullah'ın Peygamber efendimiz üzerine yazmış olduğu Kürtçe kasidesinden bir bölüm:

محمد تو كرم كارى شفاعة يا رسول الله

لجم بارى تو نازدارى شفاعة يا رسول الله

Muhammet sen iyilikseversin, şefaata ya Resûlallah.

Kusursuz yaratıcının yanında sen nazlısın, şefaata ya Resûlallah.

خدان شوكة و جاهى رسولان را شهنشاهى

دليل رسم و هم راهى شفاعة يا رسول الله

Heybet ve mevki sahibisin, Peygamberlerin en üstün olanısın.

10 Sedat Kardeş, “Divan Yazma Geleneğinin Son Halkası: Nûri Divanı”, ed. Mehmet Salmazzem, *Tarihî ve Kültürel Dokusuyla Koğak*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 94.

11 Tam adı Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib olan şair Temîm kabilesine mensub aynı zamanda birinci tabaka İslam ŝairlerinden sayılmaktadır. el-Ferazdak asil bir ailede dünyaya gelmiştir. Methiye türü ŝiirlerde asrının tüm ŝairlerinden üstün idi. Şiirleri lügat ve nahiv kitaplarında istihâd için kullanılmaktadır. “Eğer el-Ferazdak'ın şiirleri olmasaydı lügat ilminin üçte biri yok olurdu.” sözüne mazhar olmuştur. el-Ferazdak ve Cerîr b. ‘Atıyye arasında süregelen hiciv atıŝmaları “Nakâiz” fenninin gelişmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Hayruddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/9; Ali Şakir Ergin, “Ferezdak” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/373-375.

12 Ömer Abdülhâdî ‘Atîk, *İlmu'l-Belâga beyne'l-Asâle ve'l-Mu'âsara*, (Amman: Dâru Usâme li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2012), 29.

Doğru yolun kanıtı ve kılavuzusun, şefaata ya Resûlallah.

توی أكرم ژ هر عالم توی فخرای بنی آدم
تو هم ماحیی حزن و غم شفاعة یا رسول الله

Bütün evrenin en cömerdi sensin, Âdemoğlunun iftiharını sensin

Hüzün ve kederi yok eden sensin. Şefaata ya Resûlallah.

خدان بیت و قرآنی رسول جن و إنسانی
لسر شاهان تو سلطانی شفاعة یا رسول الله

Kâbe ve Kur'an'ın sahibi sensin, insan ve cinlerin peygamberi sensin,

Padişahların hükümdarı sensin, şefaata ya Resûlallah.

Ehli Beyt üzerine yazmış olduğu Arapça şiiri:

ألا لن تنالوا العزَّ إلا بحبِّكم
لآل النبي خیر كلِّ البریة

Doğrusu Mahlûkatın en hayırlısı olan Peygamberin, Ehli Beyt'ini sevmedikçe şerefli olamazsınız.

فهیوا لحبِّ حبِّه وتشمروا
لخدمة أهل البيت النبوة

Peygamberin mahububı olanları sevmeye hazırlanın, nübüvvet Ehli Beyt'inin hizmeti için kollarınız ve paçalarınızı sıvayın.

سمعنا من الجامی الکریم و غیره
بأنه بأیدی الال مفتاح جنة

Alicenap Molla Câmî'den 13 ve başkalarından duyduk ki Cennetin anahtarı Ehli Beyt'in elindedir.

ألا إن خیر المرسلین محمدا
هو الفاتح للكلِّ باب الشفاعة

Kulak verin, muhakkak Peygamberlerin en hayırlısı olan Muhammed (sav)

herkese şefaata kapısını açacaktır.

باله ینجو كلِّ حزب محبِّهم
من النار والعار و باقی الندامة

Peygamberin Ehli Beyt'ini seven grubun her biri ateşten, ayıptan ve sair pişmanlıklardan kurtulur.

فیا ربِّ شفِّعهم لنا ولغيرنا
من المسلمین فی مشاقِّ القيامة

Ya Rab! kıyametin zorluğunda Ehli Beyt'i bize ve diğer Müslümanlara şefaata kı.

فلا تخش نوری من ذنوب عملتها
وإن كثرت مثل رمال البریة

13 Tam İsmi Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Câmî olan müellif daha çok Molla Câmî unvanıyla bilinmektedir. 1414 yılında Horasan'ın Câm şehrinde dünyaya gelmiştir. Daha sonra Herat'a göçmüştür. Tefsir, edebiyat, tasavvuf ve dini ilimlerde birçok eser yazmıştır. Cemâleddin İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine yazmış olduğu *el-Fevâidu'd-Diyâiyye* adlı şerhi ve Sadî Şirâzî'nin *Gülistân* adlı eserini örnek aldığı *Bahâristân* adlı eseri şöhret bulmuştur. Aynı zamanda Fars şiirinin en büyük temsilcilerinin sonuncusu kabul edilmektedir. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/296; Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, İstanbul: (Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/94-99.

Ey Nuri! Çöldeki kumlar kadar çoksa da işlemiş olduğun günahlardan korkma.

Şeyh Alâuddin Efendinin vefatından dolayı yazmış olduğu Farsça Şiirinden bir bölüm:

آن غزالی کی دران باغی دلم کردی چرا
قصد چیمنه‌ای فردوس برین کردو برفت

Gönül bahçemde otlayan o ceylan,

Yüce cennetin çimenlerine niyetlenip gitti.

ماهي بحر دلم صبرم کی می بودی بدو
قصد جوی کوثر خلد برین کردو برفت

Teselli bulduğum gönül deryamın balığı,

Yüce cennetin Kevser ırmağına niyetlenip gitti.

مردم چشمم که از چشمم بدر می نشدی
میل چشم حور جنه کردو از چشمم برفت

Gözümün dışına çıkmayan gözbebeğim

Cennet hurilerinin gözlerine meyledip gitti.

Yine Şeyh Alâuddin Efendinin vefatına dair yazmış olduğu Kürtçe Şiirinden bir bölüm

دلو کانون وکی کانون شراره وی لقبیدا

د پشت ألف و سیصد شیصت نه مامه د حزنیدا

Gönül! Aralık ayı ateş ocağı gibi yüreğimde kıvılcımdır.

Bin üç yüz altmış dokuz tarihinden sonra kederde kaldım.14

ژ هجرا شهلوئندا نازدارا من علاء الدین

م دل دانی د نیفا منقلا نارا فراقی دا

Güzel yüzlü nazenin Alâeddin'in ayrılışından sonra

Ben yüreğimi hicran ateşinin mangalına koydum.

İkinci defa Haremeyn'e ziyarette bulunma isteği oluşunca yazmış olduğu Kürtçe Őiirden bir bölüm:

أم فرار نفس شو من یا رسول الله مدد

تینه درگاه ته مأمَن یا رسول الله مدد

Biz uğursuz nefsin firarileriyiz imdat yâ Resûlallah.

Senin emin dergâhına geliyoruz imdat yâ Resûlallah.

أم ذلیلن أم علیلن رورشن هم بی دلیلن

هم گنهکار بی سبیلن یا رسول الله مدد

Bizler aşığılanan, hastalıklı, kara yüzlü ve rehbersizleriz.

Ayrıca günahkâr ve yol bilmeyenleriz imdat yâ Resûlallah.

یا رسول الله مه شاکي نائل عفوا خوداکی

دل برندارن دواکی یا رسول الله مدد

Ey Allah 'ın resulü bizleri sevindir, Allah 'ın affına nail eyle.

Gönüller yaralıdır iyileştir, imdat yâ Resûlallah.

أم لبال ته ميھفانن تو نبی أم بی أمانن
بی کس و تف بی خدانن یا رسول الله مدد

Bizler sana gelen misafirleriz, sensiz biz güvende değiliz.

Kimsesiz ve sahipsiz imdat yâ Resûlallah.

Medine-i Münevvere'ye yaklaŝırken yazmış olduğu Kürtçe Şiirinden bir bölüm:

دل بس که فغانان بثبات بصیر به
تدبیر لته صبره لخواه بان نه هلشینه

Gönül yeter inleme, dirençli ve sabırlı ol.

Sabır tedbirindir; altında bulunduğın tavanı üzerine yıkma.

وک بلبل مستی کو بگل فه تو فیستی
نیزیکه ته غنچه فیه آهان نکشینه

Mest bülbül gibi güle bağımlısın, gülnün gonca açması yakındır; ahlar çekme.

شوفر بخدی کی بلزینه و بیزینه
مه بعرض وصال سعتک زو بگهینه

Ey şoför, Allah için acele et ve koştur. Bizi vuslat mahalline bir saat erken ulaştır.

Ravza-î Mutahhara (Kabr-î Şerif) için yazdığını Kürtçe Şiirinden bir bölüm:

أي دل بگسر هلده هزار زار و فغانان
پروانه صفة جان بکه قربان چرائ

Ey gönül hasretle, binlerce çığlık yükselt. Pervane15 gibi ruhunu bu fenere kurban et.

راهيله صدا بانگی هیلنه لمکانان
هشيارکه حواس خوه بوی دنگ و ندای

Seda ve çağrılarını tut yükselt bu mekânlarda, bu nida ve seslerle hislerini uyardır.

هر وقت میسر لته نابیه وهه دولة
صد شکرى خداکه وهه نعمة بته دای

Her vakit böyle devlet sana müyesser olmaz, sana bu nimeti verdiği için Allah'a yüzlerce teşekkür et.

Molla Nurullah medresede yetiştirdiği öğrencilere verdiği eğitimin temelini, özellikle edep, tevazu ve takva üzerine inşa etmiştir. Molla Nurullah'ın eğitim metodunu, öğrencileri için yazmış olduğu Arapça didaktik Şiirinden daha iyi anlıyoruz. Kısaca, ilim talep eden öğrencinin öncelikle neler okuması gerektiğini, hocası ve arkadaşlarıyla nasıl ilişkiler içinde olmasını, Şeriatın kurallarına bağlı kalmasını, hat ilmini öğrenmesini, eğitim ve terbiye ile ilgili bazı incelikleri içeren Şiirinden aktaracağımız bir bölüm Molla Nurullah'ın eğitim alanındaki tarzını açıkça ortaya koymaktadır.

ومصلیا علی أشرف خلقك العلی
بإسمك اللهم ربّي وبحمدك الجلي

Rabbim olan Allah'ım ismin ve aşikâr övgün ile

Yarattıklarının yücesi ve en şerefliisini selamlayarak (başlıyorum)

ربّ وقق ربّ علم ما جهلنا بالهنا
كلّ المنى ربّ یسر لا تعسر سهلن

*Rabbim kolaylaştır, zorlaştırma, zahmetsiz kıl her dilekleri
Rabbim muvaffak eyle, bize bilmediklerimizi kolaylıkla öğret.*

يا حبيبي جاهدين في العلم والتقوى معا
كن لأفعال الكرام مخزنا أو مجمعا

*Ey dostum! İlmi ve takvayı birlikte çabala
Soyluların fiilleri için bir hazine ve toplanma mekânı ol.*

واطلب العلم من استاد بتقوى قد وُصف
واجتنب عمّن بدهريٍّ شهيرٍ أو قد عُرف

*İlmi, takva ile nitelik kazanmış bir üstattan talep et.
Maddeci olarak bilinen veya meşhur olanlardan uzak dur.*

لا تصاحب من بدّوق وصفاء اشْتَعَلَ
واتّق من سيّئ الخلق وذى شرّ العمل

*Zevk ve sefa ile meşgul olanlarla arkadaşlık etme,
Ahlaksız ve kötü iş sahibinden sakın.*

أولاً حصّل من الفقه وما قد يلزم
من أمور الدين مقداراً وما يُلتزم

*Öncelikle fıkhıtan bir miktar, din işlerinde zorunlu olan
Ve zorunlu görülen ilimlerden de bir miktar elde et.*

ثمّ حاول للذّي لا بدّ منه من علوم
يُتحصّل بها باقي الفنون والرّسوم

*Daha sonra kaçınılmaz olan ve kendisi ile sair
İlimlerin elde edildiği ilimle uğraş.*

طالع الدّرس وكرّره وذاكر بالصحاب
لا تكن كلاً على الأستاذ في فهم الصواب

Dersini mütalaa ve tekrar et, arkadaşlarıyla müzakerede bulun,

Doğruyu anlamada üstadına yük olma.

واستزد فيضاً من الأستاذ بالخلق الحسن
واطلب الإحسان منه بالدعا والمؤتمن

Güzel ahlak ile üstadından aldığı feyzi ziyadeleştire.

Sadakat ve dua ile üstadından inayet talep et.

بوقار واحتشام في قيام وقعود
لازمّن تعظيمه كلّ هبوط أو صعود

Oturup kalktığında, ağırbaşlı ve mahcup ol.

Üstadının her oturuş ve kalkışında, onu yüceltmeyi gerekli bil.

سيّما أنات درس والمجالس الآخر
بحضور مثل ضيفانه ذاك المعتبر

Özellikle ders saatleri ve diğer ortamlarda,
Örneğin misafirlerinin hazır olması, muteber olan odur.

دَقَّقَنَ فِيمَا تَلَقَّيْتَهُ مِنْ فَنٍ وَمِنْ
فَمِّ الْأَسْتَادِ فَحَسْبِكَ وَلِلتَّدْقِيقِ دِئُنٌ

Okuduğun sanatı ve üstadının ağzından aldıklarını incele, bu sana kâfidir.

Ayrıca (ilim) araştırma ve incelemeyi benimse.

وَمَعَ الْأَصْحَابِ دَاوِمٌ بَوَقَارٍ وَأَدَبٍ
وَبَلَطْفٍ عَامِلُنَ مَعَهُمْ تَنْلُ كُلَّ الْإِرْبِ

Dostlarınla ağırbaşlılık ve edep ile devam et. Nezaket ile onlarla muamele de bulun
(böylece) her arzu ve isteğine kavuşursun.

وَإِخْدَمَنَ مَا يَأْتِي مِنْكَ مَنْ لَدَيْكَ مِنْ رَفِيقٍ
مِنْ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ مِنْ بَغِيضٍ أَوْ شَفِيقٍ

Elinden geldiğince yanında bulunan küçük, büyük, iyi ve kötü arkadaşlarına hizmette bulun.

لَا زِمَ التَّحْصِيلِ لَيْلًا وَنَهَارًا وَاحْفَظْ
مَا قَدَرْتَ مِنْ مَتُونٍ وَاخْتَرِ الْمَتْنَ الْحَسَنَ

Gece-gündüz tahsil et. Takatinin erdiği miktarda metin ezberle ve ezber için güzel metinler seç.

وَتَدَبَّرْ فِي مَعَانِي كُلِّ مَا تَحْفَظُهُ
دَارِيَا غَايَةً مَا تَقْرَأُهُ تَلْفِظُهُ

Okuduğun ve söylediklerinin amacını bilerek ezberlediğin her şeyin manasını tefekkür et.

رَوْضَ الدَّهْنِ عَلَى مَا يَصْعَبُ مِنْ جَمَلَةٍ
تَسْتَفِدُّ مَابَهُ تَنْجُو مِنْ فَتَارِ الْجَهْلَةِ

Zihnini zor cümleler ile eğit, böylelikle seni cehaletin
zayıflığından kurtaracak olan (melekeyi) kazanırsın.

وَامْتَحِنْ ذَهْنَكَ فِيمَا أَلْغَزُوا¹⁶ بِهِ الْمَلَا
وَاجْتَهِدْ فِي فَهْمِ الْأَشْعَارِ وَقَوْلِ الْفُضَّلَا¹⁷

Zihnini, ekâbire sordukları bilmecelele ile sına.

Şiir ve fazilet sahibi kişilerin sözlerini anlamaya gayret et.

حَصِّلَنَّ مَا تَبْلُغُ بِهِ مَرَامَ الْعَاشِقِينَ
وَاعْلَمَنَّ مَا تَهْتَدِي بِهِ كَلَامَ الْعَارِفِينَ

Aşıkların maksadına ulaşacağın bilgileri elde et.

Ariflerin sözlerine ulaşacağın malumatı da öğren.

جَيِّدَنَّ مَا يَخْرُجُ مِنْ فَيْكِ مِنْ لَفْظِ الْعَرَبِ
كَيْ تَجُودَ الْقُرْآنَ وَتَنَالَ مِنْ إِرْبِ

16 Söзде maksadı gizleyerek yanıltıcı bir ifade kullanmak. Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir b.y.), 5/405.

17 Lügatte ملاً sözcüğü bir topluluğun ileri gelenleri, ekâbir, ahali, halk anlamında gelmektedir. İbn Manzûr, *Lis'anu'l-'Arab*, 1/158. Molla Nurullah burada halk arasında yaygın olarak kullanılan ve imam, hoca, müderris kavramlarına mukabil gelen kullanımı kastetmektedir.

Ağzından çıkan Arapça kelimeleri güzelleştir.

Ta ki Kur 'ân-ı Kerim 'i güzel okuyup arzularına ulaşasın.

بعد أن اتقنت كل ما ذكرنا سابقا
اكتسب مكفوي خط عربي حقا

Bundan evvel zikrettiğimiz her şeyi güzelce öğrendikten sonra,

Muhakkak yeteri kadar Arapça hat becerisi elde et.

حيث قالوا الخط نصف العلم فاهتم به
روض الأيدي والعينين في تربيته

Çünkü "hat ilmin yarısıdır" demişler. Onu önemse,

Ellerini ve gözlerini hat alıştırmasında eğit.

جد على الناس بعلم وبوعظ والكرم
لا تكن فظا غليظ القلب من بين الأمم

Cömertlik, öğüt ve ilimle insanlara ihsan eyle!

Halk arasında kaba, katı yürekli olma.

سبل السادات فاسلك تهتدى صوب الطريق
واعملن بالعلم صدقا وهو الهادي الحقيق

Sâdât-ı Kirâm 'ın yolundan git. Doğru yola ulaşırsın.

İlminle doğru bir halde amel et, ilim hakiki mürşittir.

ولك البشرى اذا ما اخترت نصحى بالقبول
وتعودت الكمال وتجنبت الفضول

Lüzumsuz şeylerden uzaklaşıp mükemmelliğe kendini alıştıtır

ayrıca öğütlerimi de kabul edersen sana müjdeler olsun.

SONUÇ

Son dönem medrese âlimlerinden biri de şüphesiz bu çalışmamızda hayatını ve ilmi yönünü ele aldığımız ve seksen altı yıllık ömrüne Arapça ve Kürtçe olmak üzere on tane kıymetli eser sığdıran Molla Nurullah Özdemir'dir. Daha bebekken babası vefat eden ve annesinin de evlenip onu terk etmesiyle ebeveyn eğitiminden mahrum kalan Molla Nurullah, Medreseden aldığı eğitim sayesinde -özellikle yetiştirdiği talebeler olmak üzere- binlerce insanı eğitmiş ve etkilemiştir. Oxin Medresesinde eğitimini tamamlayıp mezun olduğu andan sağlığının elverdiği zamana kadar ders vermek ve insan yetiştirmekle meşgul olmuştur. Dolayısıyla bu hizmetinin neticesinde yaşadığı bölgede avam ve havas herkesin saygı ve takdirine mazhar olmuştur. Molla, daha çok şiir üzerine yoğunlaşmış ilmi çalışmalarını dahi manzûm bir dille yazmıştır. Örneğin yazmış olduğu *el-Cevâhîru'r-Reşâdiyye* adlı eseri 5204 beyitten oluşmakta ve peygamberimizin hayatını konu edinmektedir. Yine manzûm olarak yazmış olduğu *el-Hemâil fi's-Şemâil* adlı eseri Hz. Peygamberin şemâilini içermekte ve 5569 beyitten oluşmaktadır. Öyle bir şiir kabiliyetine sahip ki hakkında günlük konuşmasını dahi şiirsel bir şekilde ifade edebilir denilmiştir. Peygamberimiz ve Medine-i Münevvere üzerine yazmış olduğu şiirler henüz hayattayken beğenilmiş ve yaşadığı bölgede birçok kişi tarafından ezberlenmiştir. Eserlerinin yayınlanmamış olmasından dolayı hak ettiği şöhrete ulaşmadığını ifade edebiliriz. Ayrıca bu eserlerden özellikle manzum olanların akademik açıdan incelenmeye değer eserler olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Adak, Abdurrahman, *Helbestvanên Klasik ji Perspektîfa herêmi: Nimuneya herêma Bedlîsê*, The Journal of Mesopotamian Studies (JMS), 1/1, (2016), 33-56.
- 'Atîk, Ömer Abdulhâdî, *İlmu'l-Belâga beyne'l-Asâle ve'l-Mu'âsara*, Amman: Dâru Usâme li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2012.
- Bakırhan, Cihat, *Mele Nurullahê Godîşkî'nin Çenta Yetîman Adlı Eserinin Transkripsiyonu, Türkçeye Çevirisi, Tahlil ve Tenkidi*, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, 2017.
- Ergin, Ali Şakir Ergin, "Ferezdak" DİA, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1995.
- Godîşkî, Molla Nurullah, Divâna Beytân, (el yazma)
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Kurtuluş, Rıza - İskender Pala "Mülemma" DİA, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Kardaş, Sedat, "Divan Yazma Geleneğinin Son Halkası: Nûrî Divanı", *Tarihî ve Kültürel Dokusuyla Koğak*, (ed.) Mehmet Salmazzem, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Kemaloğlu, Muhammed, "XI-XIII Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devletinde Eğitim Öğretim (Medreseler)" Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2/5, (2015), 89-106.
- Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- ez-Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Sözlü Kaynaklar**
- Özdemir, Mudrik, (Molla Nurullah'ın Oğlu) Mülakat Tarihi 2015.
- Özdemir, Sefa, (Molla Nurullah'ın oğlu) Mülakat Tarihi 2015.

EXTENDED ABSTRACT

Eastern madrasahs have made great contributions to Islamic society in general and society in particular, with the education they provide and the scholars they have trained. The madrasa education in the Bitlis region started with the Ihlasıye Madrasa, which was built by the Seljuks and is known as the first madrasah. Later, with the madrasahs that followed the Ihlasıye madrasah, the province of Bitlis has managed to become a city of science and wisdom until today. In addition, many religious and statesmen, who enlightened the society they lived in, graduated from these madrasahs. Molla Nurullah Godiski is one of the most important scholars of the last period that the Eastern Madrasahs raised. Molla Nurullah was born in 1918 in Güneyik village of Korkut district of Muş province in a family of religious and scholars. After completing his primary education, he went to the Oxin madrasah, which is famous for its education and training discipline in the Bitlis region, and completed all his education there. After a serious education process, he had a deep knowledge of the sciences taught in the Madrasa tradition. After graduating, Molla Nurullah worked hard to train students until he passed away in 2003. In addition, he was loved and respected by society, as he was closely interested in the problems of the society he lived in, such as fatwa, peace, etc. In his 86-year life, he fit ten works that are more valuable than the others. Molla Nurullah's calligraphy and poetry skills were at a very good level. For this aspect, "he can even express his daily speech in verse." has been called. Thanks to this superior skill, he wrote many of his books in verse, although some of his works are voluminous.

This study aims at Molla Nurullah's life and especially his poetry and literary direction. Information about his life was obtained by personally interviewing his sons Molla Mudrik and Molla Sefa Ozdemir. In this way, it has been tried to focus on the missing points in the previous research about Molla Nurullah. The information about the poems he wrote and the language features he used in his poems was brought together by examining the works of Molla Nurullah in writing. There are six books Molla Nurullah and they are *Divânâ Beytân*, *al-Hevâmîl fi'ş-Şemâil*, *es-Sebâik fi'l-Menasik*, *al-Cevâhiru'r-Reşâdiyye fi Sîreti'n-Nabavî*, *Çentâ Yefîmân* and *Kufru'l-Kebir*. Some of these works were written in prose and some of them were handled as verse, although they were voluminous. In addition, Molla Nurullah has four annotations in Arabic and Kurdish named *Câmi'u'l-Me'ânî*, *Őerhâ Beytâ Dilo*, *Őerhâ Mevludâ Kurmancî* and *Őerhâ Tajvidî*. Molla Nurullah, who was also interested in the field of calligraphy, was the clerk of these ten works of his own. *Divânâ Beytan*, one of the works in question, which is the subject of this research, consists of Kurdish, Arabic, Persian and, to a lesser extent, Turkish ghazals and rubais. There are also concise words in this *divan*, which consists of more than 285 poems and more than 75 rubaiyat in total. It can be said that this work, which contains eulogies and rubâi in many different themes such as religious, literary, moral, political and social, is one of the most valuable works of Molla Nurullah.

In this study, some remarkable examples of Molla Nurullah's poems in Arabic, Persian and Kurdish have been tried to be presented. For better understanding, Turkish translations of these poems were also made. Some of the eulogies that Molla Nurullah wrote on the Prophet and Ahl al-Bayt in Kurdish were widely accepted in the society and madrasah tradition. So much so that many of these *qasidas* were memorized while Molla Nurullah was still alive and performed some activities. When these eulogies are examined, Molla Nurullah's dominance over language and poetry draws attention. In addition, the fact that the couplets are fluent, clear and understandable shows that the poet is free from coercion and artificiality and that he has become a part of the nature of the poem. Molla Nurullah, who made an effort to train students as long as his health allowed while writing a work, also expressed his advice on the education method he built on piety and humility in poetry. In this context, the Arabic didactic poem written by Molla Nurullah for his students draws attention. In short, a section of his poem we quoted includes what the student who seeks knowledge should read first, how he should be in contact with his teacher and friends, adhere to the rules of the Shari'ah, learn the science of calligraphy to the required extent, and some subtleties about education and upbringing. As it clearly shows, it also reveals the dominance of Mullah Nurullah over the Arabic language. It is seen that this eulogy, which is especially examined, is in the form of classical Arabic poetry and has been compiled by paying attention to the Arabic language and grammatical rules. In this context, the incident mentioned below, which took place while he was in the Ohin Madrasa where he received his

scientific education, shows how well Molla Nurullah had a command of Arabic. While he was the clerk of the Arabic work called Behcetü'l-Kelâm, which was written by Molla Nurullah Şeyh Asım, Sheikh Asım expressed his knowledge and affliction in Kurdish. Molla Nurullah translated these words into Arabic and wrote them in Arabic. The remarkable point is that Sheikh Asım finished his sentence and Molla Nurullah put his pen down at the same moment. The fact that a poet who has such a command of the Arabic language used the Kurdish language in most of his works shows that he prioritizes the society he lives in and that his poems are taken into account by a larger group.

In this article, the literary personality of Molla Nurullah, who can be considered one of the last representatives of the divan writing tradition, has been tried to be conveyed in the accompaniment of his sample poems. In this way, it is aimed to ensure that a scholar who has produced ten valuable works is recognized in the academic field and that his works are examined in more detail in related fields.

MUHAMMED ŞABAN KÂMÎ-İ ÂMİDÎ'NİN MİRÂCIYYE'Sİ

Mehmet Sait MERMUTLU

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

msaitmermutlu@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4129-9884>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 01/10/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 30/12/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1183103>

MUHAMMED ŞABAN KÂMÎ-İ ÂMÎDÎ'NİN MİRÂCIYYE'Sİ

ÖZ

Peygamberimiz'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yolculuğu, oradan da Allah Teâlâ katına çıkarak Mekke'ye geri dönmesi mucizesini genelde didaktik bir tarzda ve müstakil olarak anlatan Mirâciyeler, bazen de Divânlar veya Hz. Peygamber'i konu edinen edebi türler içinde (Na't, Mevlid, Hilye vs.) yer almıştır. Milâdî 9. yüzyıldan itibaren edebiyatımızda manzum/mensur olarak yer almaya başlayan bu eserler, nazım şekli olarak daha çok Kaside ve Mesnevî tarzında yazılmıştır. Çalışmamıza konu olan Mirâciye'nin de içinde bulunduğu Divân 1280(1863) yılında İstanbul'da taşbaskıyla basılıp yayımlanmıştır. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Tahirağa Koleksiyonunda 522/4 numarada kayıtlıdır. Manzum ve mensur olarak 12 eser kaleme almış olan Muhammed Şaban Kâmî Efendi'nin Divânı'nda yer alan *Mirâciyye Esleme'l-Minhâc İla Selleme Evsâfi'l-Mi'râc* başlığıyla Toplam 130 beyit tutarında ve Kaside şeklinde, aruzun Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün vezninde kaleme alınmıştır. Kâmî Efendi eserini yazarken ağdalı denilebilecek bir üslup benimseyerek, Arapça ve Farsça kelimeleri, tamlamalar ve terkipleri sıklıkla kullanmaktan kaçınmamıştır. Nitekim, "Nağam-sâz-ı harîm-i bezm-i hacle Zühre-i zehrâ, Şehen-şâh-ı kerem-fermâ rumûz-âmuz-ı mâ-evhâ, Şehen-şâh-ı serîr lî-ma'allâh mazhar-ı levlâk, O med'uvv-i tcellî-gâh Hazret-i tav'-ı fermân-ber" şeklinde olduğu gibi, bazıları nerdeyse bütün mısraı kaplayan bir terkip hâlinindedir. Eserde mirâciye konusunu içeren genel bilgiler özellikle mucizelerden bir kaç (şakku'l-kamer, gittiği her yerde O'na gölgelik olan bulutlar ve Hz. Ebubekir'le beraber sığındıkları mağara girişine güvercinin yuva yapması) sanatkârane bir üslup içerisinde fakat çok da fazla detaya inilmeden aktarılmıştır. Manzumenin son iki beytini Farsça olarak kaleme aldığı görülen Kâmî'nin zaten Farsça ve Arapça'ya vakıf olduğu bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mirâcnâme Türü, Kâmî, Divân, Mirâciyye.

THE MIRAJIYYA OF KAMÎ-İ AMİDÎ

ABSTRACT

Mirajiyya, which describe the miracle of our Prophet's journey from the Masjid al-Haram to the Masjid al-Aqsa and from there to Allah and returning to Mecca, generally didactically and independently, sometimes divans or literary genres about our Prophet (Nat, Mevlid, Hilye, etc.) took place. These works, which started to take place as verse/prose in our literature since the 9th century, appear before us in the style of qaside and Mathnawis. The Divan, which includes Mirajiyya, which is the subject of our study, was printed and published in lithography in Istanbul in 1280 (1863). One copy is in the Süleymaniye Library, Tahirağa number 522/4. He wrote 12 works in poetic and prose. Mirajiyya Esleme'l-Minhâc İla Selleme Evsafil-Miraj, which is included in the Divan of Muhammed Saban Kami Efendi, was written in the form of Kaside in the amount of a total of 130 couplets and is in the prosody of the aruz Mefailün Mefa ilün Mefailün. While writing his work, Kami Efendi did not refrain from using Arabic and Persian words, phrases, and combinations frequently, using a style that could be called luscious. In the work, general information on the subject of ascension, especially a few of the miracles (splitting the moon, the clouds that shade him wherever he goes, and the pigeon's nesting at the entrance of the cave where they took shelter with Hz. Ebubekir) are in an artistic style but without going into too much detail transferred. It is known that Kami, who is seen to have written the last two couplets of the poem in Persian, already knew Persian and Arabic languages.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mirajnama, Kami, Divan Mirajiyya.

GİRİŞ

Birçok mutasavvıf, sanat ve fikir adamı yetiştiren ve önemli medeniyet merkezlerden birisi olan Diyarbakır; fikir adamlılığından mutasavvıflığına, musikîşinâslığından hattatlığına uzanan hayat çizgisi içerisinde Divân'ı ile birlikte yazmış olduğu diğer eserler kadar, yetiştirdiği birçok öğrencisiyle de tasavvufi kimliği yanında müspet ilimler ve estetik sanatlara olan vukufiyetiyle, başta, bulunduğu bölge olmak üzere haklı bir şöhret elde etmiş olan Muhammed Şaban Kâmî'nin de doğup büyüdüğü bir şehirdir.

Muhammed Şaban Kâmî Efendi 15 Şaban 1220/1880 tarihinde Diyarbakır'da doğmuş ve 1301/1884 yılında yine aynı şehirde vefat etmiş çok yönlü kişiliğiyle (mutasavvıf, tarihçi, musikîşinâs ve Divânı olan şair) haklı bir şöhretin sahibi olmuştur.¹

Ali Emîrî, “*Esâmî-i Şu ‘Arâ-yı Âmid*”de Kâmî’den “Üstad-ı Ekremimiz, İlm ü İrfân ü kemâlât ile mev-sûf-i vücud ve sehâ vü kerem ile nâdirü’l-emsâl ve ma’ruftur (ilim, irfan ve kemâlât ile vasıflanmış, cömertlik ve ikrâmda eşine az rastlanır biri olduğu)”² diye bahsederken, Bursalı Mehmed Tahir de “*Osmanlı Müellifleri*”nde O’nun İçin “Efâdıldan zû-fünûn (en faziletli âlimlerden çeşitli ilim ve fenlere vakıf) bir zât”³ ifadesini kullanır.

“Refik” takma adıyla bazı şiirlere de imza attığını⁴ yine Emîrî’den öğrendiğimiz Şaban Kâmî’den Şevket Beysanoğlu ise “Herşeyden evvel şöhretli bir ilim adamı idi. Diyarbakır’da yetişen birçok fikir ve sanat erbabı ilk feyizlerini kendisinden almışlardır. Arap ve Acem dil ve edebiyâtına vakıf olan zâtın her iki dilde de manzum eserleri vardır”⁵ diyerek söz etmiştir. Çeşitli ilimlere vakıf olan Şaban Kâmî’nin ayrıca hat ve mûsikî ilimlerine de meyli vardır.⁶

Kâmî hakkında bilgi veren kaynaklar O’nun Diyarbakır’da vefat ettiği hususunda hemfikirdirler. Ancak vefat tarihi hakkında gerek Bağdatlı İsmail Paşa ve gerekse Mehmed Süreyya yanlış tarih vermişlerdir.⁷ Kâmî’nin vefat tarihini İbnülemin ve Bursalı Mehmed Tahir 1301(1884) olarak bildirirler⁸ ki; doğru tarih de budur.

Kâmî Efendi’nin Divânı’nda yer alan Mirâciyye *Eslime’l-Minhâc İlâ Selleme Evsâfi’l-Mi’râc* Başlığıyla toplam 130 Beyit tutarında ve Kaside şeklinde kaleme alınmış olup, aruzun *Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün* veznedir.

Arapça ve Farsça kelimeleri, tamlamaları sıklıkla kullanmaktan kaçınmayan Kâmî’nin eseri ağıdalı sayılabilecek bir üsluba sahiptir. Mirâciyye konusu dahilindeki genel bilgilerin yanında özellikle de Hz. Peygamber’in mucizelerden bazıları sanatkârâne bir takdimle aktarılmıştır.

Genellikle Necm, Kamer ve İsrâ sureleri ağırlıkta ilham alınarak geliştirilen Mirâciyyeler, Kâmî’de gerek iktibas edilen, gerekse telmih yapılan âyet ve sureler olarak oldukça geniş bir yelpaze oluşturur.

Sözkonusu Divân içerisinde kaleme alınmış olan Mirâciyye, incelenmiş, aynı zamanda transkribe edilerek günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

1 Hayatı ve Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: M.Sait Mermutlu, *Diyarbakırlı Muhammed Şaban Kâmî (Hayatı, Eserleri ve Divânı’nın Tahlili)*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, Aralık 2018).

2 Ali Emîrî, *Esâmî-i Şu ‘arâ-yı Âmid*, (Millet Kütüphanesi, Tarih,781/1), 86/42b.

3 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1 (İstanbul: 1333), 339.

4 “Refik”Muhammed Şaban’ın şiirlerinde kullandığı ilk mahlasıdır; Daha sonra kullandığı ve daha çok şöhret olduğu mahlas “Kâmî”dir. Divânı’nda da Şaban Kâmî olarak kullanmıştır. Ali Emîrî bu konuda şunları ifade eder: “Refik, Üstâd-ı ekremimiz Hâfız Mehmed Şa’bân Kâmî Efendi Hazretleri ‘unvân-ı cevânilerinde ittihâz buyurdıkları mahlasdır. Yirmi beş yaşında yani 1245 senesine kadar bu mahlas ile inşâd-ı âsâr ederek muahharan Kâmî mahlas-ı âlisi intihâb buyurmuşlar idi.” (Emîrî, *Tezkire-i Şu ‘arâ-yı Âmid*, c. 1 (İstanbul: Dersaadet Matbuâ-yı Âmidî, 1328), 309.

5 Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, (İstanbul: Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını, c.2 (1957-1960), 41.

6 “Hattatlığı ve Musikîşinâslığı” Bölümlerinde bilgi verilmiştir.

7 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*’de “Evahir-i asr-ı Sultan Abdülmecid Hanîde irtihal etti” ifadesiyle ve *Esmâu’l Müellifîn*’de Bağdatlı İsmail Paşa vefat tarihini H.1201 göstererek yanlış yorumlar yapmışlardır.

8 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, (İstanbul: 1969), 782-783; *Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri*, c. 1 (İstanbul:1333), 339.

1.İNCELEME

Kâmi'nin Mirâciyye'de başvurduğu iktibas âyet ve sureler: Leyl (1.âyet), İsrâ (1.âyet), Hicr (95-96. âyet), Necm (9-10-14.âyet), Şurâ (1-2.âyet), Neml (17.âyet), Kamer (50.âyet), Müddesir (1.âyet), Müzemmil (1.âyet), Şurâ (1.âyet), Tâhâ, Buruc (21-22.âyet) ve telmih âyetler ise: Saffat (142-145.âyet), Yusuf (31. âyet), Necm (17.âyet) olarak sıralanmaktadır. Bunlardan başka Hadisler de manzumede daha çok Hadis-i Kutsilerin iktibas biçimindedir. Ayrıca Divân'da bulunan bazı şiirlerinde de yer yer İsrâ ve Mirâc hadisesinin anlatıldığı veya telmih edildiğine şahit oluruz.

Kâmi manzumenin ilk beytine İsrâ ve Mirâc hadisesinin Kurân-ı Kerim'de zikredilen âyetiyle⁹ başlamaktadır;

*Hoşâ ve 'l-Leyli¹⁰ Şevk-Efzâ ki Şubhane 'llezî Esrâ¹¹
Berât-ı Kâdr-ı tuğrâ'vu nişânı müşg-sâ imla (1)¹²*

Edebi tasvirlerle bezediği anlatımlarında Peygamberimiz'in bazı mucizelerinden bahsedmekte, Şakku'l-Kamer hadisesine değinmektedir:

*O Şekl-i Beyzâvî mühr-i nübüvvet hüccet-i kâti'
Ki itdi Kâdı-ı hikmet Risâlet hatmini imzâ (32)*

*Nübüvvet mührü ketfinde hitâm-ı misk¹³-i ezferdir
O bir burhân-ı kâti'dır Hudâvend eyledi inhâ (33)*

*Şehen-Şâh-ı Risâlet olduğuna iki şahiddir
Dü-nîm oldu meh-i kurşa idüb engüştini imâ (37)*

Aşağıdaki beyitte ise Hz.Peygamber'i güneşten korumak için gölge olma vazifesi üstlenen bulutla ilgili mucizeyi anlatır:

*Açardı ebr-i hikmet çetr-i kudret fark-ı a'lâda
Güneş dokunmasun zerre Habîb-i Ekrem'e zîrâ (38)*

Mekke'den Medine'ye Hz. Ebubekir ile seyahatları esnasında sığındıkları mağarada müşriklerin şerrinden korunmalarını sağlayan güvercin ve yuvası mucizesi şairimizin mısralarında dillendirilir:

9 “Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”
10 Leyl/1-21: “1. (Ortalığı) bürüdüğü zaman geceye andolsun, 2. Açılıp aydınlandığı zaman gündüze andolsun, 3. Erkeği ve dişiyi yaratana andolsun ki, 4. Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir.5, 6, 7. Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. 8, 9, 10. Fakat,kim cimrilik eder, kendini Allah'a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa biz de onu en zor olana kolayca iletiriz.11. Cehenneme yuvarlandığı zaman, malı ona fayda vermez.12. Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir.13. Şüphesiz ahiret de dünya da bizimdir.14. Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım.15, 16. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer.17, 18. Temizlenmek için malını hayra veren en muttekî (Allah'a karşı gelmekten en çok sakınan) kimse o ateşten uzak tutulacaktır.19, 20. O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz.(Yaptığı iyiliği) Ancak yüce Rabbinin rızasını istediği için (yapar).21. Elbette kendisi de hoşnut olacaktır”.

11 İsrâ/1: “Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye Kulu muhammed'i bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı ne büyüktür. Hiç şüphesi O hakkıyla işiten ve hakkıyla görendir”

12 Mirâciyye'nin beyit numarasını göstermektedir.

13 Mutaffifin/26: “ O'nun mührü (sonu) misktir”.

Der-i ğāra 'anākīb perde nesc itdi o sâ'atde

Kebüter lāne-zed koydu lāy-ı beyza-ı beyzā (39)

39 beyitte Hz. Muhammed'in Mirâc hadisesiyle zaten Allah'ın indinde sahip olduğu kurbiyeti tartışma götürmeyecek bir gerçeklikle ifade eden şâir, O'nun hususi özellikleri ve mucizelerine yer vermiştir.

Yeter Ey Hāme-i Mu'ciz-beyānım 'acziñ izhār it

Ne mümkün mu'cizāt-ı Muştafā'yı eylemek ihşā (40)

Hz. Muhammed'in özellikleri ve mucizeleri konusunda yetersiz ve aciz olduğunu ifade eden şâir, Mirâc hadisesine döner. Amcakızı Ümmühânî'nin evinde Cebrâil ile başlayan bu hadise, Burâk'la devam edecek, tüm nebilerin önlerinde imamlığı tescil edilerek İsrâfil'in Levh-i Mahfuz'u arzı, Cibril'in Sidretü'l-Münteha'ya kadar eşlik etmesi, Refref emniyetiyle Allah'ın makamına vuslatı anlatılır. Bu anlatım birçok muta-savvıfta olduğu gibi Kâmî de de Vahdet-i vücûd telakkisiyle kaleme alınır.

Tecellî-i Hudāvend-i cihāna mazhariyyetle

Harīm-i vuşlata āgāh olub ol māh-ı istignā

O dem ki nām-ı Aḫmed'den irāde mīm-i maḥv oldu

Bulub yek-rengî-i Vaḫdet Eḫad kaldı vücûd ifnā

Ne in ü an ne var devrān o 'ālem başka 'ālemdir.

Heyülā-yı felek ma'dūm ne ğabrā var ne ḫod şahrā

Ne eflāk-ı anāşır keyfe mā-kān cümlesi nā-būd

Ne mebde' var ne ḫod mī'ād Fenā-Fi'llāhdır zīrā

Bilinmez bī-kem ü bī-keyf mücellā vaḫdet-i mir'āt

Göründü 'ālem-i lāhūt-ı mutlakdan ḫafī ma'nā (97-101)

Zihī demdir Te'ālallāh o yek-rengî-i vaḫdet kim

Sığışmaz 'akla bī-reng-i niyāz u nāz u istigna

O Vaḫdet 'ālemin ancak bilür ma'şūk ile 'Āşık

O hālet kâle gelmez maḫrem olmaz ḫāme-i mollā (104-105)

Hz.Peygamber'in Mirâcî'nin bedenlen ve ruhen yahut sadece ruhen gerçekleştiği hususu İslâm âlimleri tarafından muhtelif yorumlara sahne olmuşken, bu olayın hem ruhen hem de bedenlen gerçekleşmiş olduğu iki ayrı beyitle Kâmî tarafından ortaya konulmuştur:

İdüb tekml-i Mi'râc'ın rücū' itdi O serv-ḫad

Hırām u nāz ile cism-i ḫafesde buldu kendin tā (108)

Çıkub cismânî seyr eyle ser-â-ser nüh siphrâni
Aşl-ı vaşla iriş seyren-gehiñdir 'âlem-i bālā (44)

Arş, bütün felekleri çevreleyen, hepsinin üstünde ve yıldızlardan boş kabul edilen, dokuzuncu kat gökteki felekü'l-eflâk, felek-i a'zam veya felek-i atlas dahi denilen yerdir. Arş, sekizinci kat gökte; Arş-ı a'zamın altında bir düzlük olan, Levh-i Mahfûz'un da bulunduğu yer olan kürsî de dokuzuncu kat göktedir. Cebrâil'in mekânı da burası olup ondan öteye geçememiştir. Nitekim Arştan geçen yalnızca Peygamberimiz olmuş ve Mirâc Gecesi'nde Hak Teâlâ ile görüşmüştür.¹⁴

Çoğulu “eflak” olan felek, bir Astronomi terimi olarak “yıldızların döndüğü yer” anlamını taşımakta olup, aynı zamanda gök, gökkubbe ve gökyüzünün ifadesi olan bu kelime, Divân şiirinde çarh, âsûmân, sipihr, gerdûn, fezâ ve semâ kelimelerini de karşılamaktadır. Felek, Dünyayı çevreleyen iç içe dokuz kubbeden meydana gelmiş olup, aynı zamanda yedi kat olarak da tasavvur edilir. Böylece kat kat düşünüldüğünden genellikle “eflâk” diye çoğul şeklinde geçer. Buna bağlı olarak “nüh-felek”, “nüh-kibâb” gibi ifadelerle belirtilir.¹⁵

Kâmi gökyüzünü, eski Astronomi telâkkisiyle ele alıp işlemiştir.

Genellikle Mirâciyye ve Natlarda yer alan, kozmik unsurların ağırlıkta olduğu beyitlerde hâkim konu, Hazret-i Muhammed'in Mirâcı ve etrafında şekillenen gelişmelerdir:

Nüh-eflâk (dokuz felekler); Mirâciyye'de birbirini takip eden beyitler hâlinde, şâirimiz tarafından ismen zikredilmiş ve ait oldukları burçlardaki tesirlerinden söz edilmiştir¹⁶:

Berât-ı leyle-i Cum 'â 'Uṭārid piş-gāhında
İdüb bir 'arz-ı icmālî irādāt ile ser-tā-pā

Alub Şems ü Kamer nūruñ āniñ ḥüsn-i cemālinden
Terennümlerle istikbāl idince Zühre-i zehrā

Alub sâhib-kıranlık miğferin fark-ı tefâhürle
Silâhşörü olub ol dem dilâver Behrem-i behrâ
Çü sidre sāyesinde Müşteri menşür-i kuẓātı
Alınca oldu seccāde-nişîn-i ḥikmete Mollā

Kudüm-i feyz ile şüste kılinca çeşm-i Keyvân 'ı
Nühüsetden rehā oldu o yāver tali '-i a'lā

14 İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 41-42.

15 Cemâl Kurnaz, “Felek”, c.12 (DİA,1995), 303-306.

16 Eski yıldız bilimcilere göre yedi gezegenden Güneş, feleğin ve göğün sultanıdır, diğerleri de onun maiyetindeki görevlilerdir. Ay,vezir; Utarid, nişancı veya kâtip; Merih-Behrâm(Mars), Güneş'in başkumandanıdır; Müşteri(Jüpiter), Güneşin Kadısı; Zühâl-Keyvân(Satürn), Bekçi-Hazinedâr; Zühre de Güneşin Çalgıcısı ve çengidir;ayrıca Yıldızlar hakkında bkz. Mustafa Âli (Gelibolulu), *Künhü'l-Ahbâr*, Üniversite Kütüphanesi, T.Y, 5953; Erzurumî, *Marifetnâme*, (İstanbul:1330); Agâh Sırrı Levend, *Divân Edebiyatı Kelimeler ve Remzler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 218.

*Felekde **Kehkeşân** eşer-i maḥabbet şāh-rāhıdır*

Döşendi pāyine lü'lü' cevāhir māye-i kimyā

*İnābetde iken **necm-i Şevābit** ol gice nā-gāh*

Sezā-yı kuṭb-i çerḥ-i kıble oldu ma'rifet-ārā (72-78)

Divân'da yer alan müstakil beyitlerde de “nüḥ-eflāk”ı ifade eden bazı gezegenler bahse konu edilmişlerdir.¹⁷

Yine “nüḥ-eflāk” bazı beyitlerde ismen zikredilmiştir.¹⁸

Kâmî Divânı'nda dikkat çeken bir başka kozmik unsur da burçlardır.¹⁹ Güneşin Dünya çevresinde dönüşü esnasında 12 eşit dilimden geçtiğine inanılır ve bu dilimlere verilen adlar, o dilim içindeki takımyıldızlara göre konulmuştur.

İlm-i nücûm (yıldızlar ilmi) konusunda önemli bir yere sahip olan bu burçlardan, Hâmel, Esed, Kavs burçlarına “Burc-ı Âteşî” (Âteş); Cevzâ, Mîzân ve Delv'e “Burc-ı Bâdî” (Hava); Sevr, Sünbül ve Cedy'e “Burc-ı Hâkî” (Toprak); Seretân, Akrep ve Hût'a “Burc-ı Âbî” (Su) denilerek dört unsurun (Anâsır-ı Erbaa) burçlarla ilgisi de ortaya konulmuştur:

Sürürundan yemm-i sūra atıldı Hût-ı nüḥ-eflāk

Hamel cā eyledi burc-i Esed'de şāde bî-pervā

N'ola büryān olursa nesr-i tāir âteş-i 'aşka

Sipihriñ Cedy ile Sevr'i yolunda kurban oldu mā

O nüş-i 'akreb'e nüş-ı kudüm pā-yı zehirinden

Sürünce kalmadı semmî şifā-yāb oldu ser-tā- pā

Bulub mîzân-ı çerḥiñ istikāmet pür- 'adāletle

Terāzū'ya girüb vezne çekildi dehr ü mā-fihā

O büy-ı sünbül-i zülfü doḡundu sünbül'e nā-gāh

Açıldı sünbülîstān-ı behişt itdi ḥırām Tübā

Kemer-beste olub Cevzā O Şāh'a ḥıdmete geldi

*Görünce kavs-ı ebrusun didi **Ḳavseyni ev ednā***

Rüsüm-ı Pādişāhî oldu icrā ol selāmlıkda

Şu sepdi müşk-i seḥāb ile Delv mānend-i sakḳā (79-85)

17 (K 1/37), (K 3/15), (Mr 6), (Mr 10), (Mr 12), (Mr 13), (Mr 20), (Mr 78), (G 3/1), (G 8/2), (G 14/1), (G 25/3), (G 25/11), (G 25/12), (G 42/1), (G 44/2), (G 72/2), (G 91/7), (G 97/1), (G 134/7), (G 141/2), (G 153/6), (T 2), (T 9), (T 38), (Th 5/3).

18 (Mr 20), (Mr 45), (Mr 58), (Mr 68), (Mr 79), (N 1/2), (N 1/5), (N 2/4), (N 7/1), (M 3/9), (G 9/1), (G 115/4).

19 Bu burçlar 12 tanedir: Hamel(Koç), Sevr(Boğa), Cevzâ(İkizler), Seretân,Nesr-i tāir(Yengeç), Esed(Aslan), Sünbüle (Başak), Mîzân(Terâzi), Akrep, Kavs(Yay), Cedy(Oğlak), Delv(Kova), Hût(Balık).

Bazı beyitlerde de isim olarak burçlar zikredilmişlerdir. Hazret-i Yûnus'un bir balık tarafından yutulması hikâyesine telmih edilen beyitte, o gece güneşin Balık burcuna girişi nedeniyle feleğin alt üst olduğu, neticede dışarıya kıymetli bir inci atarak rahatladığı ifade edilir:

*Dehân-ı burc-ı Hüt'a girdi ol şeb Yûnus-ı hürşîd
Felek mevc-âver oldu atdı Evc'e bir dür-i yektâ (3)*

Güneşin Kadısı, başka bir ifadeyle Şeyhü'l-İslâmı olan Müşteri(Jüpiter), Kova burcundan doldurduğu sularla feleğin uykulu ve mahmur gözlerine su serperek, bütün varlığı gaflet uykusundan uyandırmıştır:

*Şu Septi Müşteri burc-ı Delv'den çeşm-i eflâka
Girân-ı ħ'âbi-i gafletden uyandı hest ü nâ-peydâ (10)*

Şâir, Mirâc Hadisesi anlattıktan sonra 15 beyitlik bir Münâcâtı ve Hz. Muhammed'in müdahalesiyle ancak tek talebi olan Allah'ın yardımına nâil olabileceğini ifade etmiştir:

*Emân ey Hazret-i Mevlâ şerîkiñ yokdur âmennâ
Utandırma beni nâstîñ huzûrunda iki dünyâ*

*Emân şad el-emân ve'l-emân ey Hakîm-i muṭlak
Ki ancak beṣṣ ü aḫzânım saña ben eylerim şekvâ (112-113)*

*Deḫâletle Ḥabîb-i Ekrem'iñ bahtına düşdüm ben
Meded ey merḫamet-kâni ki senden ancak isti'fâ (125)*

Manzumenin 1'i Farsça, diğeri Arapça 2 mülemmâ beyit hâlinde son bulduğu görülmektedir:

*Nemî-dānem çî-mi-goyem Te'âlâllah to ḫüb dānî
Çî-mî-goftem çî-mî-kerdem bi-baḫşâ be-zihî mâ rā²⁰*

*Be-Ḥaḫk-ı şāhibü'l-Mi'râc İlāhî ihdînâ'l-minhâc
Ve şallî Aḫmedü'l-ibhâc bilâ 'addin velâ yuḫşâ²¹ (130)*

1.1. METİN

ESLEME'L-MİNĦAC İLÂ SELLEME EVŞAFİ'L-Mİ'RÂC
(Mİ'RÂCIYYE)
MEFÂ'ÎLÜN MEFÂ'ÎLÜN MEFÂ'ÎLÜN MEFÂ'ÎLÜN

20 "Ey Allah'ım ne söyleyeceğimi bilmiyorum. Sen her şeyin en iyisini bilirsin. Ne söyleyip yaptysam beni bağışla".

21 İlâhî! Mî'râc sahibi hakkına bizi doğru yola ulaştır. Sayısızca salâvâtı saadet bahşeden Ahmed'e (s.a.v.) getir."

Hoşâ ve'l-leyli²² şevk-efzâ ki şubhane'lezi esrâ²³

Berât-ı Kâdr-ı tuğrâ'vu nişânı müşg-sâ imlâ

Şeb-i da'vet şeh-i evreng-i gül-reng-i risâletsin

Küşâde perde-i atlas-ı ziyâfet-hâne-i Mevlâ

Dehân-ı burc-ı hûta girdi ol şeb Yûnus-ı hurşîd

Felek mevc-âver oldu atdı evce bir dür-i yektâ

Değil encüm saçıldı râhına pırlânta elmâslar

Aşıldı şeb-çerâğ âvîzeler tezyîn için zîrâ

Sürûr-i server-i sūr-ı 'azîm oldu feleklerde

Şihâbun Sâkıbun²⁴ rengîn fişek-endâz ider icrâ

Şafağ rû-yı 'arûs-ı âfitâbe aşdı al vâleh

Nağam -sâz-ı harîm-i bezm-i hacle Zühre-i zehrâ

Şafağ şanma sipihri âteş almış 'aşk u şevkinden

Düğündür gülgüli câme giyinmiş târem-i a'lâ

Yem-i şâm-ı sevâde düşdü çünki keştî-i hâver

Güneş dokunmasun çekdi çiçekle tente-i hâra

Hicâbından fitil aldı felek şem'-i şeb-ârâsı

Varub iklîm-i Sudân'a getürmüş ol kara sevdâ

Şu septi Müşterî burc-ı Delv'den çeşm-i eflâke

Girân-h'âbî-i gâfletden uyandı hest ü nâ-peydâ

Hoşâ zülf-i bütân Hıttâ-ı Çîn'i şikenc itdi

Siyeh gîsûların açdı o leylî nâzenîn sîmâ

22 Leyl/1-21: "1. (Ortalığı) bürüdüğü zaman geceye andolsun, 2. Açılıp aydınlandığı zaman gündüze andolsun, 3. Erkeği ve dişi yaratana andolsun ki, 4. Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir.5, 6, 7. Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. 8, 9, 10. Fakat, kim cimrilik eder, kendini Allah'a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa biz de onu en zor olana kolayca iletiriz.11. Cehenneme yuvarlandığı zaman, malı ona fayda vermez.12. Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir.13. Şüphesiz ahiret de dünya da bizimdir.14. Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım.15, 16. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer.17, 18. Temizlenmek için malını hayra veren en muttekî (Allah'a karşı gelmekten en çok sakınan) kimse o ateşten uzak tutulacaktır.19, 20. O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz.(yaptığı iyiliği) Ancak yüce Rabbi'nin rızasını istediği için (yapar). 21. Elbette kendisi de hoşnut olacaktır".

23 İsrâ/1: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulu Muhammed'i bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şânı ne büyüktür. Hiç şüphesiz O hakkıyla işiten ve hakkıyla görendir"

24 Saffat/10: "Ancak onlardan söz kapan olur. Onu da delip geçen bir alev izler (yok eder)".

O şeb ebrû-yi sîmîn-i hilâle çekdi bir vesme
Til oldu inceden ince semâda gurre-i garrâ

Ne şeb kim bir mübârek dâr-ı 'izzet Hâk tebârekdir
Küşâd oldu sürûrundan hezârân encüm-i Zehrâ

Ne şeb kim rahmet-i ihsâna müstağrak bütün 'âlem
O şebde âteş-i kahırî Hudâvend eyledi itfâ

Ne şeb kim gıpta-ı h'ârıdır leyâlî vü hezâr eyyâm
Berât u leyle-i Kâdr'in idübdür kadrini i'lâ

Çekildi müznibîne h'ân-ı gufrân-ı kerem-kânî
Atıldı hâle-i peşkîr-i rahmet 'âleme ser-pâ

Değil zulmet nümüne Kays-ı 'aşka Leylî-i zülfüñ
Tecellî-i nûr-i sevdâ buldu Tûr târem-i beyzâ

Harîm-i vuşlata h'âce-serâdır leyl-i 'anber-gün
Fenâ-yı lâ-mekâna mahrem-i İsrâ'dır haqqâ

O şeb da'vet olundu ni'met-i esrâr-ı Mevlâ'ya
Önünce 'anberîn-sârâ ki yakdı micmer-i cevzâ

Nüh eflâk aldı ol şebde şafâ nûr-i Muhammed'den
Çerâğ-ı mihr ü mâhı neylesün o leyle-i zulmâ

Ki sönmez âteş-i 'aşka düşüb şevk-i meserretle
Felek esmâsını yakmış semâ' eyler çü Mevlânâ

Şehen-şâh-ı kerem-fermâ rumûz-âmuz-ı **mâ-evhâ**²⁵
Habîb-i Hazret-i Mevlâ Şefî'-i rûz-i vâveylâ

Risâlet efseri sultân nübüvvet rehberi burhân
Resûl-i hâtem-i devrân şeh-i iklîm-i istiğna

Muhammed Ahmed ü Maḥmūd güzîde tâlî ' ü mes'ûd
Vücûda geldi her mevcûd seniñle şâhid-i ra'nâ

25 Necm/10: "Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti".

'Ulûvv-i eslemü'l-minhâc Resûl-i şâhibü'l-Mi'râc
Sa'adetle giyindi tâc feraḥ-baḥş-ı iki dünyâ

Oḡunur ismi ismu'llah ile birlikde çün her gâh
Serây-ı vaḡdete âgâh odur bir Ḥ'âce-i dânâ

Ḥuṡûṡ-ı rü'yeti **innâ fetehnâ**²⁶ luṡf-i Rabbânî
Livâ-yı nusreti **innâ kefeynâke**²⁷ ve **bareknâ**²⁸

Şehen-şâh-ı serîr **lî-ma'allâh**²⁹ mazhar-ı **levlâk**³⁰
Odur **huluḡin 'azîm**³¹ ile mükerrerem ma'nâ-yı aḡfâ

Nedîm-i bezm-i ḡâsın iden **minnî**³² sırrına vâḡıf
Kılîd-i maḡzen-i 'ilm-i ledün destindedir zîrâ

Ḡad-ı bâlâsı bir serv-i leb-i cüy-ı **müddessirdir**³³
Muḡavves şekl-i ebrûsu yazar **ḡavseyni ev ednâ**³⁴

O şekl-i beyzâvî mühr-i nübüvvet ḡüccet-i ḡâṡı'
Ki itdi ḡâdı-ı ḡikmet risâlet ḡaṡmini imzâ

Nübüvvet mührü ketfinde **ḡitâm-ı misk**³⁵-i ezferdir
O bir burḡân-ı ḡâṡı'dır Ḥudâvend eyledi inhâ

Ser-tâc-ı mefâḡir sûre-i **ḡa mîm ayn sîn ḡaf**³⁶
Müzemmil³⁷ şâhid-i ḡil'at 'alemdir sûre-i **Tâḡâ**³⁸

26 Fetih/1: "Şüphesiz sana apaçık bir fetih verdik".

27 Hicr/95-96: "Şüphesiz biz, Allah ile birlikte başkaca ilah edinenlere karşı senin için yeteriz. İlerde bilecekler".

28 Sebe/18: "Hayırlı, mübarek ve bereketli kıldık".

29 Neml/62: "Yoksa, darda kalana, kendisine yakardığı zaman karşılık veren, başındaki sıkıntıyı gideren ve sizi yeryüzünün sahipleri yapan mı? Allah'ın yanında başka bir tanrı mı? Pek kıt düşünüyorsunuz".

30 Kutsi Hadis: "levlâke levlâke lema halaktü'l-eflâk" (Sen olmasaydın, Sen olmasaydın yeri göğü yaratmazdım)

31 Kalem/4: "Şüphesiz Sen büyük bir ahlak üzeresin".

32 Taha/39: "Kendimden sevgi verdim".

33 Müddesir/1-5: "Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar, sadece Rabb'inin büyüklüğünü dile getir, elbiseni tertemiz tut, her türlü pislikten uzak dur".

34 Necm/9: "İki yay kadar kaldı araları, yahut daha da yakın".

35 Mutaffifin/26: "O'nun mührü (sonu) misktir".

36 Duhan/1-2-3: "Apaçık olan Kitab'a andolsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik. Şüphesiz biz insanları uyarmaktayız". İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, âyette sözü edilen mübarek gece Kadir Gecesi'dir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in indirilmeye başladığı gecenin Kadir Gecesi olduğu Bakara Sûresi'nin 185. âyetinde işaret yoluyla ve Kadir Sûresi'nin 1. âyetinde açıkça belirtilmiştir.

37 Müzemmil/1-20: Mekke'de nâzil olmuştur; 10, 11 ve 20. âyetlerinin Medine'de nâzil olduğu rivayet edilmiştir. 20 (yirmi) âyettir. Sûre, adını, ilk âyetindeki "el-müzemmil" kelimesinden almıştır. "Müzemmil" örtünüp bürünen demektir.

38 Taha/1-135: Mekke'de inmiştir. Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara gösterdiği doğru yolun temel gerçeklerine işaret edilmektedir.

N'ola na 'l-ı şerîfi efser olsa cümle şâhâna
O'dur çün maşrık-i nûr-i hidâyet merhamet-pîrâ

Fezâ-yı lâ-mekânın şeh-süvâridir haqîkîde
Ki ancak zâtına mahşûş u mutlak vahdet-i pehnâ

Züleyhâyı idenler serzeniş görseydi hüsnüñ ger
Koyub engüştleri üzre keserdi bağrını kat 'â

Egerçi sük-i Yûsuf'da âhâlî-i Mısır âgâh
Öleydi 'aşk-ı hüsnüñden dehen açmaz idi aşlâ

Şehen-şâh-ı risâlet olduğuna iki şâhiddir
Dü-nîm oldu meh-i kûrşa idüub engüştini îmâ

Açardı ebr-i hikmet çetr-i kudret fark-ı a'lâda
Güneş doğunmasun zerre Habîb-i Ekrem'e zîrâ

Der-i gâra 'anākîb perde nesc itdi o sâ'atde
Kebûter lâne-zed koydu lây-ı beyza-ı beyzâ
Yeter ey hâme-i mu'ciz-beyânım 'acziñ izhâr it
Ne mümkün mu'cizât-ı Muştafâ'yı eylemek ihşâ

Enîs-i hacle-gâh-ı Ümmi Hânî ol şeb olmuşken
Gelüb ol tâir-i kuds-i hümmâ-pervâz-ı **mâ-evhâ**

Kılınca âsitânında o Şâh'ın bâl u per-güster
Şu 'üd-i ma'nevî kürsî kılındı Cebrâ'il ammâ

İdüub tebcîl ile tersîg-i selâm Hazret'i teblîg
Ziyâfet-hâne-i kûrba buyur eyler didi Mevlâ

Çıkub cismânî seyr eyle ser-â-ser nüih sipihrânı
Aşl-ı vaşla iriş seyren-gehiñdir 'âlem-i bâlâ

Ezel ârem-gehiñ atlasla kürsî 'âlem-i esrâr
Felekler âferîde olmadan ey H'âce-i dâñâ

Melâik muntazır hâk-ı kudümüñ tütütyâ itsün
Kamûsu intizârîñla remed-çeşm oldular hattâ

Gürûh-i enbiyâ vu asfiyâ şaf-beste-i hıdmet
Ser â ser cümle ervâh-ı muqaddesler durur ber-pâ

Getürmişdi Emîn-i vahy-i Hâk iştabl-ı cennetden
Burâk-ı çeşm-bîn irâk müzeyyen hûb-i müsteşnâ

Bir Edhem kim sipihr-çem mu 'aţtar nâfe-i çîni
Ru 'âfe düşdü gül-büyün alınca gönce-i ra 'nâ

Muħaccel ğurre-pîşânı şabâhu 'l-hayr-ı insânî
Sevâd-ı şâm-ı zülfünden hicâb eyler gören Leylâ
Şabâ izi tozuna çün irişmez tîz-revlikde
O na 'l-ı âfitâba zerre olmaz vüs 'at-ı ğabrâ

O med'uvv-i tecelli-gâh Hâzret-i tav '-ı fermân-ber
Burâk-ı berķ-i rahş üzre süvâr oldu felek-ârâ

Ne devletdir olursa böyle olsun saltañat şevket
Rikâb-ı hizmetinde peyk-i Mevlâ oldı reh-fersâ

Rikâba başdığı ân şehstivâr-ı düldül-i 'izzet
Burâk yan virdi Cebrâil o yan-gîr oldu bî-pervâ

Didi böyle midir erkân-ı 'aşkıñ bu ne hâletdir
İtâ 'atsız değil maķşad niyâzım var kerem-fermâ

Eğer bir benden a 'lâ eşheb-i cennet görür ise
Süvâr olmaya va 'd itsün benim ğayrım için kaţ 'a

Girân-ĥ 'âbî-i ğafletden uyanıverdi nüh-eflâk
Teraķķub üzre yana yana kalmış künbed-i hağrâ

Siyeh zer-beft-i dîbâdan libâs-ı Ka 'betu 'llâh 'iñ
Döşendi maķdem-i şubĥ-ı şabâhat pâyine ser-pâ

Muķaddem haţvesi tavķ-ı beşerden hâşılı bîrûn
Zemîn-i Saĥretu 'llah 'a ulaşdı bâd-ı tîz-rev pâ

Emîn-i vahy-i Hâk nâmûs-ı ekber müjde-ĥ 'ân oldu
Göründü Beyt-i Maķdis mażhar-ı esrâr-ı **bâreknâ**³⁹

39 İsrâ/1: "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız

Muḳavves tāk-ı ebrûsu gürûh-ı Maḳdis'e mihrâb
Nübüvvet muḳtedâsıdır o Server şahîd-i Mevlâ

Gürûh-i enbiyâ ervâhı girdi sûret-i cisme
Anın teşrîfîne cümle ḳudüm itdiler âmennâ

İki rek'at şalât-ı nâfile ḳıldı o sâ'atde
Ḳamûya muḳtedâ oldu o Şâh-ı Yesrîb ü Baḥâ

Nice günden berü müştâḳı olmuşdu nezâretle
Harîm-i Ka'be-i Zât'ın tavâfa Mescîd-i Aḳşâ

Şerâdan te'şîr-i pâya tefâvüt fazlı zâhirdir
Fazîlet sırrını cümle muşaddaḳ ḳıldılar inha

Haḫîb-i minber-i **levlâk** imâm-ı bihter-i eflâk
İrişmez fazlına idrâk odur Şâh-ı kerem-fermâ

Semâ nüh pâye-i süllem olub ḳat ḳat meserretle
Mübârek Sahretu'llah'dan 'urûc burûc idüb ifnâ

Hevâ'î-gîr hümmâ-yı ḳuds olub vuşlat diyârında
Bıraḳdı nefsinı ḳable'l-vüşül ol mazhâr-ı İsrâ

Ḳudümüyle şerâfet kesb idince Beyt-i Ma'mûr'uñ
O şebde ḡibtâ-ḫ'ârıdır zemin-i Ka'be-i 'ulyâ

Mübârek ḫâḳ-ı pâ-yı merḫamet-pîrâ-yı Sultân'a
Ḳamer ruḫ-süde olmuşdur eşer var görünür ḫâlâ

Berât-ı leyle-i Cum'â 'Uḫârid pîş-gâhında
İdüb bir 'arz-ı icmâlî irâdât ile ser-tâ-pâ
Alub Şems ü Ḳamer nûruñ âniñ ḫüsn-i cemâlinden
Terennümlerle istikbâl idince Zühre-i zehrâ

Alub şâhib-ḳıranlık miḡferiñ fark-ı tefâḫürle
Silahşoru olub ol dem Dilâver Behrem-i behrâ

Çü sidre sāyesinde Müşterî menşûr-i ḳuzâtı
Alınca oldu seccâde-nişîn-i ḫikmete Mollâ

Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir".

Kudüm-i feyz ile şüste kılınca çeşm-i Keyvân 'ı
Nühüsetden rehâ oldu o yâver tali '-i a 'lâ

Felekde Kehkeşân eşer-i maḥabbet şah-râhıdır
Döşendi pâyine lü 'lü ' cevâhir mâye-i kimyâ

İnâbetde iken necm-i şevâbit ol gice nâ-gâh
Sezâ-yı kuṭb-i çerḥ-i kıble oldu ma 'rifet-ârâ

Sürürundan yemm-i sūra atıldı Hüt-ı nüh-eflâk
Hamel cā eyledi burc-i Esed 'de şâde bî-pervâ

N'ola büryân olursa nesr-i tâir âteş-i 'aşka
Sipihriñ Cedy ile Şevr 'i yolunda kurban oldu mâ

O nüş-i 'Akrebe nüş-i kudüm pā-yı zehirinden
Sürünce kalmadı semmî şifâ-yâb oldu ser-tâ- pā

Bulub mizân-ı çerḥiñ istikâmet pür- 'adâletle
Terâzüye girüb vezne çekildi dehr ü mâ fihâ

O büy-ı sünbül-i zülfü dokundu sünbüle nâ-gâh
Açıldı sünbülîstân-ı behişt itdi hürâm Tübâ
Kemer-beste olub Cevzâ o Şâh 'a ḥıdmete geldi
Görünce Kavş-ı ebrûsun didi **ķavseyni ev ednâ**⁴⁰

Rüsüm-ı pâdişâhî oldu icrâ ol selâmlıkda
Şu sepdi müşk-i şehâb ile Delv mânend-i sakķâ

Keşîde zir-pā-yı kimyâ-baḥşâ-yı Sulṭân 'a
Fezâ-yı Refref 'e zer-beft mu 'allâ aṭlasîn dîbâ

Şu 'üd-ı kürsî-i vaz '-ı ḥikem esrârını gördü
Münâsib geldi tefsîre o demde **süre-i Tâhâ**

Ķalemle Levḥ-i Maḥfûz 'u aña 'arz itdi İsrâfîl
Ķamû esrârını ezber okudu H 'âce-i dānâ

40 Necm/9: "Peygamber'e olan mesafe iki yay kadar, yahut daha da az".

*O ser-bâz-ı hümmâ-evhâ girince Beyt-i Ma'mûr'a⁴¹
Teveccühden murâdı vitr idi itdi şalât icra*

*Melâik iktidâ itdi o dem şâf şâf meserretle
Felekler vâye-dâr-ı mazhar-ı eltâf-ı bareknâ*

*Maķâm-ı vâsıl-ı tayr-ı hümmâ oldu şerâfetle
O Sidre Müntehâ'dır menzil-i Cibrîl'e âmennâ⁴²*

*O dem tâb-âver-i hem-râh-ı hüdmetden girü kaldı
Ne var andan öte bilmez irelü varsa yañar yâ*

*Sebük-pâ tîz-rev-i eflâk-peymâ-yı Burâķ anda
Kesildi kuvvet ü ferden nihâyetdir aña ol câ
Çü açdı sînesin Sidre-nümüne râzî-i Refref
Giçüb anı da dehen-i gonce-i rûh-ı behîşt-âsâ⁴³*

*Olub nûr-i vişâl-i Hakk'a müstağraķ o sâ'atde
Hitâb-ı yâ Muhammed Kaf rumûzun eyledi isgâ*

*Ķalem-Edhem sipihr-çem düşür 'atf-ı 'anân eyle
At oynadı değil hâşıl o şahn-ı sâha-ı pehnâ*

*Taleb-kâr-ı i'ânet ol o hâlet vaşfına Haķ'dan
H'âs-ı enderûn-i hamse ne mümkün eylesün hulyâ*

*Ulaşdı cem'-i cem'in rütbe-i a'lâsına Hazret
Aradan iltifât-ı şeş-me'ânî oldu nâ-peydâ*

*Meh-i esrâr-ı mâ zâğâ'l-başar seyr-i ma'allâha⁴⁴
Ulaşdı kâbe kavseyni ev ednâ'ya şeh-i vâlâ*

*Tecellî-i Hudâvend-i cihâna mazhariyyetle
Harîm-i vuşlata âgâh olub ol mâh-ı istiğnâ*

*O dem ki nâm-ı Ahmed'den irâde mîm-i mahv oldu
Bulub yek-rengî-i vahdet ehad kaldı vücûd ifnâ*

41 Nahl/68: ".....şöyle vahyetti".

42 Sidretü'l-Münteha: Hz. Peygamber'in, Mi'râc gecesi yanında İlâhî sırlara mazhar olduğu ağaç. Aynı zamanda Cebrâil'in makamı.

43 Metinde "Giçüb anı da dehen-i gonce-i rûh-ı behîşt-âsâ" şeklinde geçmektedir.

44 Necm/17: "Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı".

Ne ĩn ü ān ne var devrān o 'ālem başka 'ālemdir.
Heyūlā-yı felek ma 'dūm ne ğabrā var ne ħod şahrā

Ne eflāk-ı anāşır keyfe mā-kān cümlesi nā-būd
Ne mebbe' var ne ħod meb 'ād fenā-fi 'llāhdır zīrā

Bilinmez bī-kem ü bī-keyf mücellā vahdet-i mir 'āt
Göründü 'ālem-i lāhūt-i muṭlaqdan ḥafī ma 'nā

Ḳadīm-i āşinā-yı lā-mekānıñ sırrına mahrem
Olunca oldu güm-kerde o Şāh-ı Yeşrib ü Baḥḥā

Şefā'at hem yem-i rahmet ḥurūş itdi 'ināyetle
Dü deryānın ṭelāṭum-ḥīz-i emvācı bir oldu yā

Zihī demdir Te 'āl-Allah o yek-rengī-i vahdet kim
Sığışmaz 'akla bī-reng-i niyāz u nāz u istiġnā

O vahdet 'ālemin ancak bilür ma 'şūk ile 'āşık
O ḥālet kâle gelmez mahrem olmaz ḥāme-i Mollā

Mekārim-zīver-i dīhīm-i Mi 'rāc-ı Ḥudāvendī
Gelince fark u temyīze mümeyyiz oldu der-peydā

Alub evşāf-ı Mevlā'dan kemāl-ı ḥil 'atı döndü
Göründü ism-i a 'zamdan cemāl-ı ṭal 'at-ı Ṭübā

İdüb tekmi'l-i Mi 'rāc'ın rücū' itdi o serv-ḳad
Ḥırām u nāz ile cism-i ḳafesde buldu kendin tā

Ḥaṭ-ı buṭlān çekildi defter-i 'işyāna ol şebde
Ne devletdir ne rif 'ātdır bize luṭf eylemiş Mevlā

Çıḳardı Siddīḳ-ı Ekber ezel mirḳat-ı taşdıḳa
O Mi 'rāc'ı Şehen-şāhī idince ānsızın işġā

Ḥoşā ol āyet-i lamhu'l-başar'da ma 'nī-i ahfā⁴⁵
İder āmed-şud-i esrār-ı Mi 'rāc'ı zihī ĩmā

45 Kamer/50: "Emrimiz ancak bir tek emirdir. Gözkırpması gibi".

Uzatma kâmeti ey dil bu esrâra nihâyet yok
'Akıllar eylemez idrâk kumaş-ı hatme örtmağā

Emân ey Hâzret-i Mevlâ şerîkiñ yokdur âmennâ
Utandırma beni nâsiñ huzûrunda iki dünyâ

Emân şad el-emân ve'l-emân ey Hakîm-i muflak
Ki ancak beşş ü ahzânım saña ben eylerim şekva

Habîs-i nefis ile İblîs-i telbîs yolum almışlar
Şevâb-ı kâle vü rahtım iderler dâimâ yağmā

Alub etrafımı hüssād-ı bed-endîş ü düşmenler
Halâş it ellerinden dü cihānda eyleme rüsvā

Esîr-i nefis-i emmāre olalı rü-siyāh oldum
Efendim benden a'lemsin benim ahvāluma zîrā

Mukırr u mu'terif hep cürm ü 'işyânım huzûrunda
Meded ey pâdişāh-ı lem yezel 'afvıma çek tuğrā

Cenāheynim cenāhımdan şikeste haste-dil kaldım
Devā-yı mumiyyā-yı mağfîret kıl ey kerem-bahşā

Kamū akvāl u ahvālım rızāya hep muhālifdir
Saña lāyık 'ibâdet itmedim ben bilürem aşlā

Sen ol Âmurzegār-ı Kirdgār-ı şems-i rahmetsin
Eger nisbet ola cürmüm yanında zerre olmaz yā

Viķāye eyle bu 'abd-i kemîne mücrîmi yā Rab
Zafer-yāb olmaya a'dād u 'ālem olmaya rüsva

İmāndan gayrı destimde yārar aşlā bizā'am yok
'İbādāt u meşübāta değişmem cürme bî-ihsā⁴⁶

Vedi 'ā eyledim imân u ikrārım himāyende
Hayatımda huşüşā hālet-i nez'imde ey Mevlā

46 Metinde: "İbādāt u meşübāt değişmem cürme bî-ihsā"şeklindedir.

*Dehâletle Habîb-i Ekrem 'iñ bahtına düşdüm ben
Meded ey merhamet-kânı ki senden ancak isti 'fâ*

*Zebânım vasf-ı Mi 'râc-ı Resûl 'üñ eyledi tanzîm
Zebânîler elinde kıyma kıyma rûz-i va-veylâ*

*Bi-Hakk-ı ism-i a 'zam hem Resûl-i meşhâr-ı 'âlem
Du 'âmı müstecâb eyle emân redd eyleme aşlâ*

*Yeter küstahlık itdiñ ebsem ol Kâmî hiçâb eyle
Değil i 'lâna hâcet yâ bilür keyfiyyetin Mevlâ⁴⁷*

*Nemî-dânem çi-mi-goyem Te 'âlâllah to hûb dâni
Çi-mî-goftem çi-mî-kerdem bi-bahşâ be-zihî mâ-râ⁴⁸*

*Be-Hakk-ı şâhibü 'l-Mi 'râc İlâhî ihdinâ 'l-minhâc
Ve şallî Ahmedü 'l-ibhâc bilâ 'addin velâ yuhşâ⁴⁹*

SONUÇ

Bu çalışmada, telif etmiş olduğu manzum ve mensur eserlerle dinî ve tasavvufî edebiyât içinde mühim bir yer tutan, mutasavvıf ve şair olan Muhammed Şaban Kâmî'nin, Mirâciyye'si değerlendirilmiştir. Nitekim Hazreti Peygamberimiz'le ilgili edebî türlerden birisi olan ve şâirin divânı içerisinde yer alan Mirâciyye manzumesi birçok açıdan (tür, şekli hususiyet, dil ve üslubu) değerlendirilerek aynı zamanda transkribe edilmiş metni ortaya konulmuştur.

Dinî ve tasavvufî terminolojiyi iyi bilip kullandığına şahit olduğumuz şair, fikirlerini sade ve anlaşılır bir dille nazmetmiş olduğu divânından farklı olarak Mirâciyye manzumesinde bu özelliğinin dışına çıkarak genelde tasavvufî derinliği ve ayrıca Arap ve Fars dili ve edebiyâtına da hâkim oluşundan dolayı olsa gerek, bir hayli ikili ve üçlü terkiplere yer vermiştir.

Genel kabul olarak daha çok Mirâciyye ve Natlarla ilgili beyitlerde ortaya konulan kozmik unsurlar Kâmî'de yoğun bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışmamıza konu olan manzumeden başka, divânın muhtelif şiirlerinde de Mirâc ve ilgili mefhumları sıklıkla kullanan şair, aynı zamanda bir mutasavvıf olmasının gereği olarak Muhammedî Nur'a da yer vermiştir. Bütün kâinatın bu nurdan halk edilmesi olayı hadislerle temellendirilerek ortaya konulmuştur.

Âyet ve hadisler yer yer iktibas, bazan da telmih yoluyla beyitleri süslemiştir. Bunları yaparken hiç zorlanmadığına şahit olduğumuz şair, bununla birlikte sanatkârâne ve estetik bir üslupla kalem oynatmıştır.

Kaside tarzında ve 130 beyit tutarındaki manzume klasik divân sahibi mutasavvıfların birçoğunda olduğu gibi konunun asıl temalarından olan bazı mucizelere de yer vermiştir.

47 Metinde: “ Değil i 'lâna hâcet yâ bilür keyftin Mevlâ” şeklindedir.

48 “Ey Allah'ım ne söyleyeceğimi bilmiyorum. Sen her şeyin en iyisini bilirsin. Ne söyleyip yaptıysam beni bağışla”.

49 İlâhî! Mi 'rac sahibi hakkına bizi doğru yola ulaştır. Sayısızca salâvâtı saadet bahşeden Ahmed'e (s.a.v.) getir.”

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail İbn. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlî'l-İlbâs*, Mısır: 1351.
- Ağakay, M. Ali, *Türkçe'de Mecazlar Sözlüğü*, Ankara:1949.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye*, İstanbul: 1310.
- Ahmed Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmani*, İstanbul: 1306.
- Akalın, L. Sami, *Edebiyât Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: 1966.
- Akar, Metin, *Türk Edebiyatında Manzum Mirâc-nâmeler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Akay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, Ankara: İşaret Yayınları,1995.
- Akbulut, İlhan, *Diyarbakır*, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1998.
- Ali Emiri, *Diyarbakırlı Bazı Zevatin Terceme-i Halleri*, Millet Ktp., Ali Emiri, Manzum Bl, Nu:750.
- Ali Emiri, *Esâmi-i Şu'arâ-yı Âmid*, Millet Ktp., Ali Emiri, Manzum Bl, Nu: 781/1.
- Ali Emiri, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, c.1, Dersaadet: Matbaa-ı Âmidî, 1328.
- Arat, R. Rahmeti, *Eski Türk Şiiri*, Ankara: 1965.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâu'l-Müellifin*,(Hzl. Mahmud Kemal İnal-Avni Aktunç), İstanbul: Maarif Basımevi, 1951-55.
- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c.1-2, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayını.
- Beysanoğlu, Şevket, *Anıtlar ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi*, c.1-3, Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları,1998.
- Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir Ve Sanat Adamları*, c.1-3, Ankara: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1957-60.
- Beysanoğlu, Şevket, *Kültürümüzde Diyarbakır*, Ankara: Ziya Gökalp Yayınları, 1992.
- Bilkan, Ali Fuat, "Nâbi'nin "Mi'râc-nâme'si", İstanbul: Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, (2008), 1-8.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.1-3, İstanbul: 1333.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları, 1977.
- Devlilioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Ak Yayınları, 1993.
- Dilçin, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Ergün, Saadettin Nüzhet, *Türk Şâirleri*, c.1-3, İstanbul: 1946.
- Esir, Hasan Ali, "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Miraç Mevzuu", Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı, 39 (2009), 683-708.
- Gülüm, Emrah, "Türk Edebiyatı"nda Mirâcnâmeler Üzerine Hazırlanmış Çalışmalar Hakkında Bibliyografya Denemesi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 7/35 (2014), 105-111.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul: 1969-1971.
- Kanar, Mehmet, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: 1993.
- Kara, Mustafa, "Mîrâc, Mîrâciye ve Bursalı Safiye Hâtun'un Vakfiyesi", Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/7 (1998), 30-36.
- Kur'ân-ı Kerim ve Anlamı, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kurnaz, Cemal, *Münâcât Antolojisi*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1992.
- Levend, Agah Sırrı, *Divân Edebiyatı, (Kelimeler, Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar)*, İstanbul: 1980.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani(Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye)* c.3, İstanbul: Matbaa-ı Âmire. 1311.
- Mermutlu, M.Sait, *Osmanlı Döneminde Diyarbakır'da Kâdirilik ve Rifâilik, Nebiler Sahabiler Kenti Sempozyumu*, Diyarbakır: 13 Nisan 2010.
- Mermutlu, M.Sait, *Muhammed Şaban Kâmi-i Amidi'nin Eserleri, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (Kasım 2011)
- Mermutlu, M.Sait, *19. Asırda Bir Bilgin, Mutasavvıf ve Divân Şairi Muhammed Şaban Kamî-i Amidî*, Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır: 02-06 Kasım 2016.
- Mermutlu, M.Sait, *Millet Kütüphanesi'nde Müellif Hattıyla ve Ali Emiri Efendi İstinsahıyla Mevcut Diyarbakırlı Şairlere Ait Divânlar*, Journal Of Turkish Studies Volume (December 2016), 46.

- Muhammed Şaban Kâmî, *Der-Beyân-ı Mi'râc-ı Hazret-i Muhammed*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahirağa, 522/3-7; Kadı Burhaneddin, 146/1-4, 1279.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Divân*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa, 522/3-7; Kadızâde Burhaneddin, 146/1-4, 1280.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Hâdikâ-yı Ma'nevîyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahirağa, 522/3-7; Kadı Burhaneddin, 146/1-4, 1280.
- Muhammed Şaban Kâmî, *İbtidâ-yı Gazeliyyât*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Tahirağa, 522/3-7; Kadı Burhaneddin, 146/1-4, 1280.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Kâside-i Kâmisîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli 584, 1276.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Kâside-i Kâmisîyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Burhaneddin, 146/2; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 2882, 1279-80; Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 28307.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Medhiye-i Hasan ve Hüseyin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 42664, 1279.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Mevlid-i Nebî*, Diyarbakır İhtisas Kütüphanesi, Yazmalar, 4378/A, 1298.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Mevlid*, Ankara Milli Kütüphane, Yz., A/5748, 1279.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Mevlid-i Şerif*, İstanbul: 1279.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Redd-i Protestan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4517/1, Trz.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Risâletü'l-Asâkiri'l-Mansuriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4517/2, Trz.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Risâle-i Halli'l-Müşkilât*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 4517/3, 1252.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Risâle-i Mevlid-i Şerif-i İrfâniyye*, İstanbul: 1279-80.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Risâle-i Tehniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4517/5, Trz.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Risâle-i Tıbbiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4517/6, 1275.
- Muhammed Şaban Kâmî, *Usûlü Tehâni Bi Tefviki'r-Rabbânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4517/4, 1258.
- Muslihuddin Vahyî, *Miracü'l-Beyân*, (Mi'racın Tasavvufi Boyutları), Haz. Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Ankara: Bizim Büro Basın Yayınları, 2000.
- Onay, A. Talat, *Eski Türk Edebiyatı'nda Mazmunlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Tanyıldız, Ahmet, "Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1211 Numaralı Na'î ve Mi'râciyye Mecmûası", Turkish Studies, Ankara, 8/1, (2013), 525-547.
- Uzun, Mustafa, "Mi'râciyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: 3/132, Ankara, TDV yayınları, 2005.
- Yavuz, Salih Sabri, "Mi'râc", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 30/134, Ankara, TDV yayınları, 2005.
- Yılmazçelik, İbrahim, *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbakır*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

EXTENDED ABSTRACT

Diyarbakır, which is one of the important centers that train many mystics, art and intellectuals; It is a city where Muhammad Saban Kami was born and lived with his Sufi identity as well as his Sufi identity with his many students he has trained, as well as the region where he is located, with his other works he has written with his Divan in the life line extending from his intellectual to mystical, from his music to calligraphy. Muhammad Saban Kami was born in Diyarbakır on 15 Saban 1220/1880 and died in the same city in 1301/1884 and became the owner of a well-deserved reputation with his multifaceted personality (Sufi, historian, engaged in music and poet who was Divan).

Ali Emiri refers to Him as “a person who is qualified with knowledge, wisdom and wisdom and who is rare in generosity and confession”, while Mehmed Tahir from Bursa uses the expression “a person who knows various sciences and sciences from the most virtuous scholars” in his “Ottoman Authors”.

From Saban Kami, who we also learned from Emiri that he signed some poems under the pseudonym “Refik”, Sevket Beysanoğlu said, “First of all, he was a famous scientist. Many intellectuals and art professionals who grew up in Diyarbakır received their first sacrifices from him. The person who is familiar with Arabic and Persian language and literature has verse works in both languages.” Saban Kami, who was familiar with various sciences, also had a tendency towards calligraphy and music.

Mirajiyya *Eslemel-Minhac İla Selleme Evsafil-Mirac* in the Divan of Muhammed Saban Kami was written in the form of kaside in the amount of 130 Couplets in total and in the form of kaside, and the aruz is in the prosody of Mefa'ilun Mefa'ilun Mefa'ilun.

Kami, who did not refrain from using Arabic and Persian words, phrases and compositions frequently, has a style that can be considered waxing. In addition to the general information on the subject of Mirajiyya, some of the mirajles of the Prophet Muhammad in particular were conveyed with an artistic presentation.

The Mirajiyyahs, which are generally developed by taking inspiration from the suras of Najm, Qamar and Isra'a, constitute a wide range in the Kami as both citation and reminder verses and suras.

Citation verses and surah: Layl (verse 1), Isra (verse 1), Hicr (verse 95-96), Najm (verse 9-10-14), Shura (verse 1-2), Naml (verse 17), Qamar (verse 50), Muddisir (verse 1), Musemmil (verse 1), Shura (verse 1), Taħa, Buruj (verse 21-22) and reminder verses: Saffat (verses 142-145), Yusuf (verse 31), Najm (verse 17) they are sorted.

In addition, in some of his poems in the Divan, we witness that the incident of Isra and Miraj is described or pronounced.

Mirajiyya, which was written in the Divan, was examined and transcribed at the same time and took its place in our study.

Şarkiyat İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
(JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR))

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 3 (Aralık/December 2022)

العدوية بين الثبات والتغيير

Anas Mohammad Sharif TAHİR

e-posta:aldosky@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-1594-5851>

العدوية بين الثبات والتغيير

ملخص

يتمحور البحث حول مسار التغيير لدى الطريقة العدوية، التي أصبحت فيما بعد طائفة دينية مستقلة عن الإسلام. ويهدف البحث إلى بيان مسار التغيير؛ عبر معرفة تاريخ المؤسس وبيان عقيدته، ومن ثم معرفة مبادئ الطريقة وأهدافها في طورها الأول والثاني. لذا اتبع البحث المنهج الموضوعي عن طريق الاستقراء، ثم اعتمد على المنهج الوصفي التحليلي في عرض موضوع بعض العقائد لدى الطائفة. وتوصل البحث إلى أنهم كانوا على النهج الإسلامي لدى التأسيس، وكانت لهم آثار محمودة وبصمات واضحة في نشر الدين الإسلامي والدفاع عنه، ولهم إسهامات كثيرة في الجهاد ضد الصليبيين. ولكن بعد وفات المؤسس نهج بعض رجالها نهج التصوف الفلسفي مع تغيير في الأهداف؛ إذ كان هدفهم الأسمى التزهد والتصوف، ولكن استبدلوا بها السياسة والمطالبة بالملك. ودارت بينهم وبين خصومهم حروب وويلات، ثم انقطعوا عن المسلمين. يشار إلى أن النهج الفلسفي للتصوف كان كفيلاً لذلك التغيير والتبديل.

الكلمات المفتاحية : الطريقة، العدوية، عدي، التصوف، التغيير

ADAWIYAH BETWEEN STABILITY AND CHANGE

ABSTRACT

The research revolves around the path of change of the Adawiyah order, which later became a religious sect independent of Islam. The research aims to indicate the path of this change through knowing the history of the founder and his doctrine, and then the principles and objectives of Adawiyah order in its first and second phases. Therefore, the research followed the objective method through inductive approach, then the research relied on the descriptive analytical method in presenting the topic of some beliefs of the sect. The research concluded that they were on a Muslims at the time of establishment, and they had commendable effects and clear fingerprints in spreading and defending Islam. They, also, had many contributions to the Jihad against the Crusaders. However, after the death of the founder, some of its men followed the philosophical approach, with a change in goals; their supreme goal was asceticism and mysticism, but then they changed it to politics and the claim to kingship. Wars and calamities ensued between them and their opponents, and then they became separated from the Muslims. The philosophical approach of Sufism was a guarantor for that transmission and conversion.

Keywords: Adawiyah order, Adi, Sufism, transmission and conversion

المقدمة

معظم الفرق، والطوائف، والطرق تعرف من خلال خصائصها ونظرتها لمبادئ التكوين والتأسيس، ومن ثم الأهداف.

فعند الدراسة يتبين للباحث أطوار ومراحل تلك الطائفة، أو الفرقة، أو الطريقة. وهذا ما كان مع الطريقة العدوية، حيث عبر تاريخها الغير المستقر والمفعم بالمفاجئات والاحداث، طرأت عليها التغيير، وامتازت بمرحلتين مفصليتين (الطريقة عند التأسيس، و الطريقة بعد وفات المؤسس)، وعاشت الطريقة وأتباعها نوعاً من الانقطاع بعد ان كسرت شوكتهم بحروب طائفية بينها وبين من جاورها من الفرق والطرق، حتى حذا بها ان استقرت في النهاية كديانة مستقلة عن الإسلام تعرف الآن باليزيدية.

ولتذليل الصعوبات، والوصول الى حقيقة العدوية، ومعرفة ماهيتها، وكيفية معالجتها لمبادئها وأهدافها، ومن ثم بيان مسار تغييرها، كان هذا البحث الذي أضعه بين أيديكم، والذي يعالج موضوع الثبات والتغيير لدى هذه الطريقة، التي أصبحت طائفة فيما بعد.

وحتوى البحث على مقدمة وتمهيد وأربع مطالب وخاتمة، مع ملخص باللغة العربية والانكليزية، والتركية، وقائمة للمصادر والمراجع، هذا ما قمنا به في هذه الورقة البحثية ولا ندعي الكمال فالكامل لله تعالى.

تمهيد

العدوية هم أتباع الشيخ عدي بن مسافر الهكاري⁽¹⁾ المعروف بـ (الأموي)، عاش في القرن السادس الهجري (467-557)، ولد في بيت فار من أعمال بعلبك، وترعرع في كنف أمه في بلاد الشام، تلقى علومه الأولية في بلده، ثم في شبابه طاف بالبلاد سائحاً وطالباً للعلم، زار بقاعاً كثيرة⁽²⁾ ومكث في الديار المقدسة فترة من الزمن حيث كان يتلقى العلم على أيدي كبار علماء الحجاز في مكة والمدينة المنورة⁽³⁾، وهناك التقى بالشيخ عبد القادر الكيلاني وجملة من أرباب التصوف، وبعدها قصد بلاد العراق، زار بغداد والموصل⁽⁴⁾ وإربل⁽⁵⁾.

ثم استوطن لالش⁽⁶⁾ من أعمال الموصل بعد ذلك، فأتبعه خلق كثير لما رآوا فيه من الزهد والعلم والتقى، وأسس طريقته في التصوف، لتعرف فيما بعد بالطريقة العدوية نسبة إليه.

كانت هذه الطريقة خالصة من الشوائب، والانحرافات، في أول أمرها، وكانت لها مساهمات محمودة في التزكية والتربية، والجهاد في سبيل الله ضد الصليبيين أخذين تعاليمهم من فكر الشيخ عدي الذي ألف كتاباً في العقيدة والتزكية والحديث والفقه ضيع أكثرها⁽⁷⁾، ولم تصلنا إلا النذر النادر من مؤلفاته.

عرف الشيخ عدي بأنه كان يحارب البدع ويدعو إلى أخذ الدين من منابعها الأولى (القرآن والحديث)، وسلك مذهب السلف في تبين العقيدة الإسلامية.⁽¹⁾

(1) أنظر ترجمته في: الكامل في التاريخ، الإمام العلامة عمدة المؤرخين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري الملقب بـعز الدين (ت 630هـ)، (459/9) تحقيق: أبي الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1995م. ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، (254/3)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1968م. و سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، (342/20)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1413هـ، الطبعة التاسعة. و قلاند الجواهر، الشيخ محمد بن يحيى التادفي الحنبلي، (85)، طبعة دار إحياء التراث الإسلامي، بغداد. والبداية والنهاية، ابن كثير، ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير بن زو بن درع القرشي البصري ثم الدمشقي أبو الفداء، عماد الدين (243/12) حوادث سنة (555هـ)، مكتبة المعارف، بيروت، سنة النشر: 1410 - والعبر في خبر من غير، الذهبي. (163/4/1)، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية 1948. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، (361/5)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر. و طبقات الشعراني، (137/1) ترجمة رقم (258)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى 1954. و شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي (ابن العماد الحنبلي)، (179/4) دار الكتب العلمية، بيروت. و جامع كرامات الأولياء، الأستاذ العلامة يوسف بن إسماعيل النهدي، (147/2) دار صادر، بيروت. و ترجمة الأولياء في الموصل الحدياء، أحمد بن الخياط الموصلية (1195-1285هـ)، (91) تحقيق: سعيد الديوجي، مطبعة الجمهورية، الموصل. ومنهل الأولياء، محمد ابن العمري، (145/2) تحقيق: سعيد الديوجي، مطبعة الجمهورية في الموصل 1968م. وتاريخ إربل، شرف الدين ابن أبي البركات المبارك بن أحمد اللخمي الإربلي (ت 637هـ) المعروف بابن المستوفي، (114/1)، تحقيق: سامي بن السيد خماس الصفار. و تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز شمس الدين، أبو عبد الله، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، في حوادث ووفيات سنة 557 (260)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، سنة النشر: 1410 - 1990، و الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة ابن الفوطي (271-274)، بغداد 1351هـ. و بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، علي بن يوسف الشطنوفي (10-15)، مصر سنة 1330 هـ. والمختصر في أخبار البشر، أبو الفداء الأيوبي عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب الملك المؤيد صاحب حماه (المتوفي 732هـ)، (20/3)، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، مصر، 1325هـ. ودول الإسلام، الذهبي، (72/2) حيدر آباد 1364هـ. و تنمة المختصر في أخبار البشر، عمر ابن الوردي، (100/2-103)، النجف، سنة الطبع 1969. و مرآة الجنان، عبد الله الياضي، (39/3) حيدر آباد 1338هـ. وروضة الناظرين وخالصة مناقب الصالحين، محمد الوترى، (68/12) مصر 1306هـ.

(2) تاريخ إربل، ابن المستوفي، (114/1).

(3) قلاند الجواهر، محمد بن يحيى التادفي الحنبلي، (85).

(4) الموصل: بالفتح ثم الضم وسكون الواو، الموصل، وكانت تسمى بـ(أثور) وقيل (أشور)، وقيل: هي اسم كورة الجزيرة بأسرها، وسميت بالموصل لأنها وصلت بين الفرات ودجلة. أنظر معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، (108/1-109) تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة 1403هـ.

(5) قلاند الجواهر، المصدر السابق.

(6) لالش: قرية في اللحف من أعمال شرقي الموصل. أنظر معجم البلدان (27/5)، وورد في معجم البلدان بلفظ (ليلش).

(7) مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية (280/1) الوصية الكبرى.

ربى الشيخ عدي جيلاً مؤمناً قوياً على أساس متين من التقى والمعرفة، ولكن شاء الله أن يحل بجماعته ما كان يتوجس منها - وهي ظهور البدع -، ففي عهد الشيخ حسن⁽²⁾ (591هـ-644هـ) ظهرت فيهم آراء منحرفة كتقديس الأشخاص والقبور، وحتى تأليه عدي وحسن وغيرهما من أرباب العدوية، وفشت فيهم فكرة الاتحاد والحلول، وكان الشيخ حسن يروج لهذه العقائد⁽³⁾.

وفي عهد الشيخ حسن عظم شأن العدوية، وكان لهم جيشٌ، وعين الشيخ حسن ولايةً على الأقاليم التي قوت فيها نفوذ العدويين⁽⁴⁾، فخاف منهم أمراء الموصل فقاموا بدس المكائد لهم، وحاربهم الأتابكي بدر الدين لؤلؤ⁽⁵⁾ والي الموصل، واستطاع أن يصطاد الشيخ حسن بمكر وخديعة حيث استضافه في مركز الإمارة، ثم خنقه بوتر في الموصل⁽⁶⁾، بعدها دارت بين العدويين وبين جيش بدر الدين لؤلؤ حروب طويلة الأمد، دامت اثنتا عشر سنة، انتهت بانتصار بدر الدين لؤلؤ، وانكسار شوكة العدويين، ففترقوا في البلاد، منتشدين هنا وهناك منعزلين في سفوح الجبال⁽⁷⁾، وأدت العزلة إلى ازدياد العداوة على الغير، وبمرور الزمن عرف هؤلاء باليزيدية لأنهم كانوا يتباهون باتباع يزيد بن معاوية⁽⁸⁾ وبيت بني أمية، وسموا غيرهم من المسلمين بـ (الحسينيين) أي الذين يدافعون عن حسين بن علي (ﷺ) وذلك كان ناجماً عن ادعاء بدر الدين لؤلؤ التشيع وحاربهم تحت اسم الرافض⁽⁹⁾.

وما لبث فيهم الشيخ حسن من أفكار باطنية مغالية كانت كفيلة بانحرافهم وخروجهم عن الإسلام تدريجياً، وحصل ذلك بالفعل ففي القرن العاشر الهجري أفتى بكفرهم مفتي الدولة العثمانية ليجر من بعدها عليهم حملات عسكرية تهدف لإبادتهم ومحوهم أو رجوعهم بالقصر إلى الإسلام، وما زاد ذلك اليزيديين إلا صلابة وتمسكاً بمبادئهم، ولأنهم أصبحوا ديانة مستقلة عن الإسلام فأصحابها يحاولون طمس كل معلم ديني يربطهم بالإسلام سواء كان فكرياً أم مادياً، ويدعون أنهم بقايا ديانة قديمة تسمى بالمشترقية في الألف الرابع قبل الميلاد.

المطلب الأول: تأسيس العدوية

أولاً: ممن أخذ الشيخ عدي طريقته في التصوف؟

الشيخ عدي تتلمذ على يد الشيخ عقيل المنبجي⁽¹⁰⁾، والشيخ مسلمة بن نعمة السروجي⁽¹⁾، وكان لهما احترام بالغ ومنزلة رفيعة في نفس عدي، ويكن لهما كل الود، فإذا أراد مريدوه أن يفعل لهم شيئاً أو يبوح لهم بسر طلبوا ذلك بحرمة الشيخ عقيل ومسلمة فحينها ينفذ طلبهم لأنه كان وقافاً عند ذلك⁽²⁾.

- (1) مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية (280/1) الوصية الكبرى.
- (2) هو أبو محمد، الحسن بن عدي بن أبي البركات، بن صخر بن مسافر، ولد سنة (592هـ)، تزعم الطائفة العدوية، عرف بهائه وحكته، وكانت بينه وبين الطوائف الأخرى مشاحنات عظيمة حتى أفتى الشيخ الإمام أبو حامد محمد بن يونس بتكفيره لأنه كان يقول بالتعشير والتجزئة والتنقيط وإن ذلك كان حياً ومن القرآن، صلبه بدر الدين لؤلؤ والي الموصل بعد اصطياده بطريقة مكررة سنة (644هـ). أنظر ترجمته في: تاريخ إربل، شرف الدين أبي البركات المبارك بن أحمد اللخمي الأربلي المعروف بابن المستوفي (116/1)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (223/23) تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي. وإمارة الموصل في عهد بدر الدين لؤلؤ، سوادي عبد محمد الرويشدي، (34) الطبعة الأولى، مطبعة الإرشاد، بغداد. وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، (229/3).
- (3) تاريخ الإسلام، الذهبي (499/14).
- (4) تاريخ إربل (117/1)؛ وفيات الأعيان (255/3).
- (5) هو الملقب بـ: الملك الرحيم، بدر الدين، أبو الفضائل، لؤلؤ الأرميني، النوري، الأتابكي، مملوك السلطان نور الدين أرسلان شاه، صاحب الموصل، جعله نور الدين أستاذ داره وأولاده، فلما توفي تملك ابنه القاهر، ومن بعد وفاته قام بدر الدين بتدبير الملك في الموصل وتخلص من أبناء نور الدين واحداً تلو الآخر لتخلو له الساحة فيمتلك زمام الحكم في الموصل، كان سياسياً جباراً ظالماً، وكان يصانع التتار، قتل عدة أمراء وقتك بممالك الجزيرة، ووقعت في وقته محنة عظيمة مع العدويين، قتل بدر الدين الشيخ حسن غيلة وتمكن منه وكسر شوكة العدويين، وكان الحرب بينهم سجلاً مدة اثني عشر عاماً، كان يحيي أعياد النصارى لأنه كان نصرانياً قبل أن يتشيع، وكان كثير المجون والترف، وكان كثير العطاء فاشترى قلوب الناس، توفي في الثالث من شعبان سنة (657هـ)، وقد ملك الموصل نحواً من خمسين سنة، أنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (356/23-359). والبدائية والنهاية (214/13).
- (6) تاريخ إربل (117/1)؛ وفيات الأعيان (255/3).
- (7) فوات الوفيات (242/1)؛ العسجد المسبوك (601/1).
- (8) هو أبو خالد القرشي، يزيد بن معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية، الخليفة الأموي، الدمشقي، ولد سنة (25هـ)، من مناقبه أنه كان على رأس غزو القسطنطينية وكان أمير ذلك الجيش وفيهم مثل أبي أيوب الأنصاري، عقد له أبوه بولاية العهد من بعده فتسلم الملك عند موت أبيه في رجب سنة (60هـ) كأول خليفة يستلم الحكم بالوراثة في الدولة الإسلامية، جرت في أيام حكمه أمور عظام منها أنه افتتح دولته بمقتل الحسين (ﷺ) واختتمها بموقعة الحرة واستباح الحرمين، فمقتله وخرج عليه غير واحد بعد الحسين كاهل المدينة، وقيل لابن الحنفية في خلع يزيد فأبى وقال ابن مطيع: إنه يشرب الخمر ويترك الصلاة ويتعدى حكم الكتاب، قال: ما رأيت منه ما تذكر وقد أقيمت عنده فرائضه مواظباً للصلاة متحرراً للخير يسأل عن الفقه، قال: ذاك تصنع ورياء، كان فصيح اللسان بليغ الكلام ويقرض الشعر توفي يزيد في نصف ربيع الأول سنة (64هـ) تاركاً وراءه الناس مختلفين فيه فمنهم من اتهمه بالزندقة ومنهم من قال أنه فاسق يتعاطى المحرمات ومنهم من قالوا أنه ولي من أولياء الله وحتى أوصلوه إلى مرتبة الألوهية، ولكنه فاسق عند علماء الحديث ولا يؤخذ منه، ذات يوم قال رجل عند عمر بن عبد العزيز: أمير المؤمنين يزيد بن معاوية فجدة عمر عشرين سوطاً، أنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (35/4) وما بعدها، البداية والنهاية (190/8) وما بعدها.
- (9) ذيل مرآة الزمان، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد البونيني (ت 726 هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ط2، (1/544).
- (10) هو العالم، المتصوف، قيل في ألقابه: شيخ شيوخ الشام، تخرج بصحبته غير واحد من أكابر المتصوفة والزهاد، قيل: إن عدتهم أربعون رجلاً من أصحاب الأحوال، منهم الشيخ عدي بن مسافر والشيخ موسى الزولي، وهو أول من دخل بالخرقة العمرية الشريفة إلى الشام، وعنه أخذت، ورويت عنه في كتب التصوف كرامات وأحوال منها أنه أراد أن يسافر إلى منبج فعلا منارة القرية وطار إلى منبج، فسمي بالطيار، وكانت قريته ببلاد المشرق، وسمي بالفواص لأنه حج مع جماعة من أصحاب الشيخ مسلمة إلى زيارة بيت المقدس، فلما بلغوا الفرات وضع كل منهم سجدته على الماء وجلس عليها، وعدى إلى الناحية الأخرى، ووضع الشيخ عقيل سجدته على الماء وجلس عليها وغاص في الماء وعدى ولم يبذل منه شيء فسمي بالفواص، أخذ التصوف من شيخه مسلمة السروجي، سكن منبج واستوطنها تسعاً

لبس الشيخ عدي الخرقه من شيخه عقيل المنبجي (3) وهذه سلسلة طريقتيه:

1- الخليفة الراشد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).

2- الشيخ يوسف الفاني.

3- الشيخ عمار السعدي.

4- الشيخ عليان الرملي.

5- الشيخ محمد القلانسي.

6- الشيخ ابي سعيد الخرازي.

7- الشيخ مسلمة السروجي.

8- الشيخ عقيل المنبجي.

9- الشيخ عدي بن مسافر الهكاري . (4)

وقد شكك أحمد بن تيمية في سلسلة هذه الطريقة وقال: رأيت في جزء أوتي به من بعض أتباعه فيه سلسلة نسبه وطريقته فرأيت في كليهما اضطراباً (5)، ثم قال في نسبه: أنه كذب قطعاً حين ذكر أن مروان الأخير المذكور في نسب عدي هو مروان بن الحكم الأموي، وعلل ذلك بطول المدة، ونفس السبب موجود هنا في سلسلة طريقتيه، فلا يعقل أن يكون بين الشيخ عدي و عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ثمانية أنفس فإن الخليفة عمر بن الخطاب استشهد في سنة (21هـ) وولد الشيخ عدي سنة (467هـ).

ثانياً : كيف تأسست العدوية؟

بعد أن صحب عدي الشيوخ الكمل، وأخذ قسطاً وافراً من العلوم الشرعية، ولبس الخرقه، طاف في بلاد كثيرة، إلى أن سكن لالش، وهياً له هناك موطاً قدم، عظم شأنه وبسط سلطانه على الأكراد الهكارية، فرأى الوضع مناسباً لنشر مبادئه وطريقته فاكتسب أتباعاً كثيرين، واجتمع حوله من الناس مالم يجتمعوا حول أي شيخ من الشيوخ في حينه (6)، فقام بنشر الطريقة بينهم على نهج صحيح وطريق قويم مع توجيه أتباعه إلى الزهد والتقشف، فتأسست وتبلورت وظهرت العدوية بوقت زمني قياسي.

وفي حياة الشيخ عدي، برزت العدوية كجماعة لها وزنها وثقلها في ميزان القوى السياسية، من المشاركة في الأحداث كالجهد ضد الصليبيين، ورأى الشيخ عدي نفسه على رأس طائفة عظيمة من الخلق مما حدى به الانشغال بهم وإدارة شؤونهم، وازداد اهتمامه بهم إلى أن فكر في ما بعد وفاته، فنظم ذلك في حياته، وعين خليفة من بعده حين وصى: (أبو البركات يخلفني من بعدي) (7).

يفهم من تعين عدي لخليفة من بعده أن العدوية أخذت طابعها السياسي من أول أمرها، ولعبت دوراً هاماً في ترجيح كفة الميزان السياسي نحوها، وأنه كان يحسب لها ألف حساب وما خروج الأمراء والولاة لاستقبال الشيخ عدي خارج الموصل إلا دليل على ذلك (8).

ثالثاً: هجرته إلى لالش:

بعد أن ساح الشيخ في بلاد كثيرة، وروّض نفسه بالمجاهدات، وأخذ العلم من المشايخ العظام، إستقر المطاف به في لالش، وبنى زاويته هناك في واديه العميق، المكتظ بالأشجار البرية، وفيها ينبوع ماء صافية، حيث الجو الرائق، والنسيم العطر يتناغم مع تهاليل الذكر

وأربعين سنة، ومات بها، ولم أطلع على تاريخ وفاته، ربما توفي في العقد الثاني من القرن السادس الهجري والله أعلم. أنظر ترجمته في: قلاند الجواهر (94-95)، وجامع كرامات الأولياء (153/2-154)، وطبقات الشعرائي، (136/1).

¹ هو الشيخ، القدوة، أبو نعمة، مسلمة بن نعمة السروجي، نعت بشيخ المشايخ، وسيد الأولياء، ورئيس الأصفياء، عرف بالتصوف، والتزهد، والتواضع، وحب الضيافة، وإكرام الضيف، وإعانة الفقراء والمساكين، والعطف على الأيتام، وذكرت له في كتب التصوف أمور خارقة وأحوال وكرامات، توفي في سنة (466هـ) بفريته سروج، ودفن بها. أنظر ترجمته في: قلاند الجواهر (93-94)، وجامع كرامات الأولياء (253/2-254).

(2) راجع قلاند الجواهر (88)، ومناقب الشيخ عدي (ق 125).

(3) راجع طبقات الشعرائي (136/1).

(4) تحفة الأحباب، للسخاوي (ص300).

(5) مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (103/11).

(6) انظر سير أعلام النبلاء (343-344/20).

(7) تاريخ اربل (2/169).

(8) سير أعلام النبلاء (343/20)، ومناقب الشيخ عدي بن مسافر (ق 16ب-17أ).

وترانيم الموشحات، والخلو إلى الطاعة، ومن ثم تجمع حول هذه الزاوية مريدون ومتصوفة أصحاب الطريقة وأهل الزهد، فأصبحت هذه الزاوية مرجعاً دينياً هاماً. (1)

ولكن ألم يكن هنالك في بقاع العالم مكان أهدأ من لالش؟ أو يأوي إلى أناس أهلها أكثر إخلاصاً من أهل جبال الهكارية؟ ألم يصحب عدي الشيخ الكيلاني في بغداد مع أكابر المتصوفة؟ (2) لماذا لم يرق له العيش في بغداد؟ ومن قبل بغداد المدينة المنورة (3) لماذا هذا الإصرار والتوجه إلى تلك المنطقة النائية بعد أن مر بالموصل و إربل وأقام في الكرخية (4) ؟ وكيف تعرف على أهلها وهو شامي قادم من بعلبك؟! .

إن الباحثين الذين قالوا بأمويتيه لهم تفسير خاص يدعم رأيهم، وهو أنه بعد سقوط الدولة الأموية، هاجرت بعض الأسر الأموية، مع مواليهم الأكراد إلى كردستان، ولأن العلاقات كانت حميمة بين الأسر الأموية ورؤساء العشائر الكردية فقاموا بالمحافظة عليهم وأوهم، وغابوا بذلك عن أعين العباسيين الذين كانوا يلاحقونهم، فأصبحت كردستان مأوى لأسر أموية عديدة، لذا هاجر إليها الشيخ عدي الأموي (5)

علماً أنه لم يثبت تاريخياً أن كردستان في يوم من الأيام أصبحت ملجأً للأمويين، وإقامة محمية أموية قريبة من عاصمة الخلافة العباسية شيء صعب القبول أو على بعد عشرات أميال من مدينة مهمة كالموصل.

ومن الباحثين من ذكر سبباً آخر لاستيطان عدي لالش وهو: أنه لما تفقد المنطقة رأى أن أهلها باقون في ضلالة وأن الدعوة الإسلامية، لم تصل إليهم بصورة صحيحة، فرق لهم قلبه، وأثر البقاء بين ظهرانيهم وقام بالدعوة والإرشاد ليهديهم إلى سواء السبيل (6) .

ولكن المصادر التاريخية تتحدث عن المنطقة خلاف ذلك، فلما دخلت كردستان في الإسلام سنة (16هـ) في حياة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) دخل أهلها فيها من غير حرب بل أسلموا عن طريق الدعوة والمراسلة وكان جبال هكار وخاصة منطقة لالش، مفتوحة أمام المسلمين لأنها خط تماس مع الطرق السالكة، ولم يثبت تاريخياً أن بقي في المنطقة أديان غير الإسلام والمسيحية أو أن أهل منطقة الهكار بقوا على الديانة الزرادشتية، فبعد دخول الإسلام إلى المنطقة أصبح الأكراد عاملين نشطاء لخدمة الإسلام والمسلمين، وبرز بينهم كتاب أوفياء ومشايخ طرق أجلاء وقادة وعسكريون، وفي نفس الرقعة الجغرافية التي سكنها عدي كان صلاح الدين الأيوبي يجمع أفراد جيشه لمحاربة الصليبيين، وكان كثير الاعتماد عليهم كالقاضي ضياء الدين عيسى الهكاري. (7) ، أيعقل أن يكون بين صفوف المجاهدين من لا يعرف شيئاً عن دينه ومعتقداته أو بقي فيهم أفكار أديان قديمة، وأجل دليل على نقض هذا الادعاء رسالة ابن تيمية التي يبين فيها أن منطقة لالش والجبال المحيطة بها لم تخل في فتراتنا من علماء عظام، وأن أهلها اشتهروا بالصلاح والتقوى حين قال: (وأنتم أصلحكم الله قد من الله عليكم بالانتساب إلى الإسلام الذي هو دين الله، وعافاكم الله مما ابتلى به من خرج من الإسلام من المشركين وأهل الكتاب .. وعافاكم الله بانتسابكم إلى السنة من أكثر البدع المضلة مثل كثير من بدع الروافض والجهمية... ولهذا كثر فيكم من أهل الصلاح والدين، وأهل القتال المجاهدين، ما لا يوجد مثله في طوائف المبتدعين .. فإن قدماء المشايخ الذين كانوا فيكم مثل الملقب بشيخ الإسلام أبي الحسن ابن أحمد بن يوسف القرشي الهكاري، وبعده الشيخ العارف القدوة عدي بن مسافر الأموي .. ومن تقدمه من المشايخ الذين سلك سبيلهم كالشيخ الإمام الصالح أبي الفرج عبد الواحد بن محمد بن علي الأنصاري الشيرازي ثم الدمشقي، وشيخ الإسلام الهكاري، ونحوهما) (8) .

والذي نراه في سبب مجيء الشيخ عدي إلى لالش: إن المنطقة لم تكن غريبة عنه، ولم يصل إليها مصادفة، بل أن القرائن كافية للميل إلى القول بأن أسرة الشيخ عدي كانت كردية سكنت بلاد الشام فولد هناك بين الأكراد في شوف الأكراد بقرية تسمى بيت فار (9) ، حيث سكنت عشائر كردية عديدة في منطقة بعلبك، ومن شيمة كثير من العشائر الكردية الترحال وتربية الأغنام، فربما سافر البعض منهم إلى الشام لذلك السبب، ثم استوطنوها وبقيت أصولهم في المنطقة ولم تنقطع العلاقات بينهم، بل يذكر التادفي أن عدياً لما بلغ مبلغ الرجال: (رأى في ليلة قاتلا له: يا عدي قم إلى لالش فهو مقامك، ويحيي على يدك قلباً ميتة) (10) .

(1) انظر تاريخ اربل ، لابن المستوفي (115/1)

(2) فلاند الجواهر (89)

(3) دول الإسلام، الذهبي (51/2)

(4) نظر تاريخ اربل، لابن المستوفي (115/1)

(5) اليزيدية، للدملوجي (75).

(6) انظر المصدر السابق، اليزيدية عقائدها.. ، آزاد سعيد سمو (ص40).

(7) الكامل في التاريخ، ابن الأثير (86/10 - 90)، المطبوعة واسهامهم في حروب صلاح الدين الأيوبي، قاسم حسن عباس آل شامان، مجلة دراسات بيت المقدس العدد 2021/12/1، الصفحات (111 - 126)

(8) مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، الوصية الكبرى (280/1).

(9) تاريخ اربل (116/1) .

(10) فلاند الجواهر (89).

تدل هذه الحكاية أن اسم لالش كان معروفاً عندهم حتى أنهم كانوا يرونها في أحلامهم، فتوجه عدي إلى لالش حيث أقرّبواؤه وأهله الأوائل يعيشون هناك، فتقبلوه وتبعوه لمعرفة سابقة به وبعائلته.

وهذا لا ينافي أن تكون فيهم عادات وتقاليد مخالفة للإسلام، أو رأى فيهم صلابة وخشونة بحكم طابعهم الجبلي، فأثر البقاء بينهم، وهذب سلوكهم، ونشر بين أهله طريقتة العدوية، ولهذا قال الذهبي عنه: (وارتدع جماعة من مفسدي الأكراد ببركاته) (1).

ومن الكتاب من يرى أن أصل زاوية الشيخ عدي دير مسيحي أسس من قبل الراهبين مار يوحنا ومار إيشوع برن، ومنهم من يعتقد أنها كانت في الأصل بيعة مكرسة لـ(مار ثداوس) (2).

ورجح البعض القول بأن زاوية عدي ليس إلا معبداً مثرانياً قديماً، استولى عليها الشيخ عدي بعد أن أخليت المنطقة من أهلها بسبب الحروب والويلات ونفسي الأمراض والأوجاع، لذا لم يلق معارضة من أحد، ثم رجع السكان الأصليون إلى مناطقهم بصورة تدريجية، فوجدوا عدياً قد اهتم بمعبدهم، ويتعبد فيها فعظموها ذلك واحترموه، والتفوا حوله (3).

بدء الشيخ يحاورهم في معتقداتهم، ويدعوهم إلى الإسلام ولكن لم يستطع أن يغير كل مفاهيمهم بعد أن استطاع أن يقنعهم ببعض من مبادئ الإسلام (4).

أما مصادرنا الإسلامية فتشير إلى أن الشيخ عدي هو الذي بنى زاويته ولم تكن موجودة قبله، والذي يزور لالش يرى أن اتجاه البناية نحو القبلة، وفيها محاريب إسلامية، والطراز الذي استعمل في البناية لا تمت بصلة إلى الكنائس والأديرة أو المعابد الزرادشتية والمثرانية القديمة (5).

المطلب الثاني

مبادئ الطريقة العدوية

أولاً : مبادئ العدوية في عهدها الأول :

أسس الشيخ عدي - رحمه الله - طريقتة على أساس رصين من التقوى والمبادئ السامية المستمدة من الشرع الإسلامي، من غير خلل ولا عوجاج، ولم يؤخذ عليه أحد في عقيدته ومبادئه، ونهجه في الطريقة، واشتهر هو وأتباعه بالصلاح والتقوى، والالتزام بأحكام الشرع الحنيف، كما تلقفوها من سلفهم الصالح، فكما قال الذهبي عنهم: إنهم كانوا على أهل الخير وكان عدي ناصحاً متشرعاً، شديداً في الله تعالى، لا تأخذه في الله لومة لائم (6)، وقال ابن تيمية في حقه بأنه كان ورعاً وتقياً وذا سلوك، مقيماً على شرع الله واتباع طريق السلف (7)، ووصف المبادئ التي دعا إليها الشيخ وصفاً دقيقاً لا يوصف بعده، والذين خلفوا عدياً من بعده نهجوا شيخهم الجليل ونوروا طريقتة بالمضي على سيرته، فنرى ابن خلكان (8) المتوفي سنة (681هـ) يتحدث عنهم فيقول: (وحفدته إلى الآن بموضعه، يقيمون شعاره، ويقتفون بآثاره، والناس معهم على ما كانوا عليه زمن الشيخ من جميل الاعتقاد وتعظيم الحرمة) (9).

ومن الممكن أن نستخلص بعضاً من المبادئ التي قامت عليها العدوية في زمنها الأول من أقوال مشايخها:

1- الدعوة إلى التمسك الشديد بالكتاب والسنة:

- (1) سير أعلام النبلاء، للذهبي (342/2).
- (2) انظر جنوب كردستان، هنري فيلد (99-104)، ترجمة: جرجيس فتح الله،
- (3) اليزيدية بقايا دين قديم، لجورج حبيب (47-50).
- (4) المصدر السابق.
- (5) اتباع الشيخ عدي بن مسافر الهكاري بين العدوية واليزيدية، أنس محمد شريف الدوسكي، ط1 مطبعة هاوار، ص 101
- (6) انظر البداية والنهاية (243/12)، وسير أعلام النبلاء (342/20) وما بعدها.
- (7) راجع مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، (280/1) الوصية الكبرى.
- (8) هو قاضي القضاة، شمس الدين، أبو العباس، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان، البرمكي، الإربلي، الشافعي، ولد بإربل سنة (608هـ)، سمع صحيح البخاري من ابن مكرم، برع في الفضائل والأدب، سكن مصر مدة، ثم ناب في القضاء، ثم ولي قضاء الشام عشر سنين، عزل بابن الصايغ سنة تسع وستين فأقام سبع سنين معزولاً بمصر، ثم رد إلى قضاء الشام، ثم عزل ثانياً في أول سنة (680هـ) واستمر معزولاً وبيده الأمانة والنحيبية، قال الذهبي: كان إماماً فاضلاً، متقناً، عارفاً بالمذهب، حسن الفتاوى، جيد القريحة، بصيراً بالعربية، علامة في الأدب والشعر وأيام الناس.. توفي رحمه الله تعالى سنة (681هـ) ودفن بالصالحية، قال ابن شهبة قال الأسنوي خلكان قرية كذا قال وهو وهم وإنما هو اسم لبعض أجداده. انظر ترجمته في: طبقات المحدثين (217/1)، و البداية والنهاية (260/13)، و شذرات الذهب (371/13).
- (9) وفيات الأعيان، لابن خلكان (254/3).

طلب الشيخ عبد القادر الكيلاني، من عدي أن يوصيه، فقال له: (أوصيك بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)⁽¹⁾، وورد في وصاياه لتلميذه قايد البوزي: (يا قايد: أوصيك بتقوى الله ولزوم الشرع، وحفظ حدوده)⁽²⁾.

2- التأكيد على مداومة طلب العلم الشرعي، والتحري في ذلك، وملازمة الطريقة والأخذ من أفواه الرجال، والتلذذ على أيدي العلماء:

قال الشيخ عدي: (من لم يأخذ أدبه من المؤدبين أفسد من أتبعه)⁽³⁾.

3- التأدب مع الشيوخ والعلماء، والوقار لهم، وحرمتهم حتى بعد مماتهم:

فروي عن خادم الشيخ عدي أنه طلب أن يريه صورة شيخه عقيل فبعدما حصل له ذلك بأمر خارق للعادة! (كما روي عنه) قال لخادمه: (هذا هو الشيخ فتأدب)⁽⁴⁾، سواء كانت هذه القصة حقيقية أم لا فهي تدل على أن حرمة الشيوخ كانت لديهم عظيمة وكانوا يتأدبون في حضورهم، وقال الشيخ عدي في توفير العلماء (حسن الخلق، معاملة كل شيء بما يؤنسه، ولا يوحشه، فمع العلماء بحسن الاستماع، وإن كان مقامه فوق ما يقولون)⁽⁵⁾.

وغرس عدي في قلوب مريديه حب مشايخهم معللاً ذلك بان المحب للمحبوب أكثر تعلقاً والتزاماً، فإذا أمره بشيء أو نهاه عنه كانت الاستجابة أكثر قبولاً، ويتأثر المرید بأوصاف شيخه فنراه يقول: (لا تنتفع بشيخك إلا إن كان اعتقادك فيه فوق كل اعتقاد، وهناك يجعلك في حضوره، ويحفظك في غيبه، ويهذبك بأخلاقه ويؤدبك بأطرافه، وينور باطنك بإشراقه، وإن كان اعتقادك فيه ضعيفاً، لا تشهد فيه شيئاً من ذلك بل تتعكس ظلمة باطنك عليك، فتشهد صفاته هي صفاتك، فلا تنتفع به أبداً، ولو كان أعلى الأولياء)⁽⁶⁾.

4- عدم الاغراء بدعاة السوء، والحكم على المرء من خلال عمله الظاهر ومعيار التفاضل بين الأشخاص هو مدى تمسك الشخص بالشرع عند الأمر والنهي.

قال في ذلك: (إذا رأيت الرجل تظهر له الكرامات وتتحرق له العادات، فلا تغتروا به، حتى تنظروه عند الأمر والنهي)⁽⁷⁾.

5- التواضع الشديد والانكسار مع المؤمنين:

حيث قال: (حسن الخلق معاملة كل شيء بما يؤنسه ولا يوحشه... ومع أهل المعرفة بالسكون والانكسار ومع أهل التوحيد بالتسليم)⁽⁸⁾، وقد وصّى خليفته قايد البوزي بذلك وقال: (أوصيك إذا رأيت الفقير تبتؤه بالحلم فانه يوحشه، والحلم يؤنسه، وعليك بخدمة الفقراء بثلاثة أشياء، بحسن الآداب، وسخاوة النفس، وبشاشة الوجه، وأمت نفسك حتى تحيي، وأقرب الخلق إلى الله أوسعهم خُلُقاً، وأفضل الأعمال عارية البشر عن الالتفات)⁽⁹⁾.

وكان خليفته أبو البركات متواضعاً هيّن النفس لطيفاً، يحكى عنه أنه كان يجتمع إليه الناس على طبقاتهم يزورونه وكان غالبهم من الرعايا والسفلة⁽¹⁰⁾.

6- الابتعاد عن المظاهر، والانصراف إلى العبادة، وعدم مخالطة أهل الدنيا وخاصة من بيده مقاليد الحكم.

فقد دعا الخليفة ببغداد ذات مرة معظم العلماء في المنطقة، ورغم إطباق الدعوة إلى عدي لم يحضر الوليمة فعلم الخليفة بحاله فأرسل ثانية وألح إلحاحاً شديداً بحضوره⁽¹¹⁾.

(1) ترجمة أولياء الموصل (93).

(2) وصايا للخليفة القايد (ق 47ب).

(3) منهل الأولياء (149/2).

(4) قلاند الجواهر (85)، ومنهل الأولياء (149/2)، وأولياء الموصل (95)، ومناقب الشيخ عدي بن مسافر (ق 8أب).

(5) قلاند الجواهر (85)، ووصايا للخليفة القايد (ق 46).

(6) طبقات الشعراني (137/1)، ووصايا للخليفة القايد (ق 48ب). قلت وما من شك أنه على العبد الأخذ بالنصيحة ولو لم تكن ممن يحب وممن لم تتوفر الشروط التي ذكرها عدي.

(7) ترجمة أولياء الموصل (95)، ووصايا للخليفة القايد (ق 48ب).

(8) قلاند الجواهر (85).

(9) وصايا للخليفة القايد (ق 48ب).

(10) تاريخ إربل، لابن المستوفي (116/1).

(11) منهل الأولياء (148/2).

أوصى مريده قايد البوزي، بمجانبة أهل الدنيا وتركهم فقال: (يا قايد أوصيك بمراعاة الأحكام الشرعية، فلا تتجاوزها، والتزم الشرع، وراع التقوى، وجانب من يركض وراء الدنيا)⁽¹⁾ وأوصاه أيضاً بقوله: (حسبك في الدنيا شيان، صحبة فقير، وخدمة ولي)⁽²⁾.

7- كانت العدوية في بادئ أمرها في حذر شديد من الوقوع في البدع، فكان من أشد مبادئها ترك أهل الأهواء وخاصة المبتدعين منهم، وعرفهم بأنهم شر الناس، لكن نأسف لهذه الطائفة أنها وقعت فيما كانت تحذر منه، وانحرفت هذه الفئة المنصورة بالكتاب والسنة في الابتداع.

فكان الشيخ عدي وقافاً في ذلك، يخوف أصحابه من ارتكاب البدع، فمن أقواله المأثورة في ذلك: (من كانت فيه أدنى بدعة، فاحذروا مجالسته، لنلا يعود عليكم شؤمها ولو بعد حين)⁽³⁾، ويرى الشيخ عدي وجوب الخروج على الإمام المبتدع وأنه لا سمع ولا طاعة له علماً أن أهل السنة لا يرون الخروج على المبتدع بل يجب ترك مملكته إلى مكان آخر⁽⁴⁾، ولحرصه الشديد يقول في الإمامة: (وأن نسمع ونطيع لمن ولاه الله تعالى أمرنا وإن كان عبداً حبشياً ما أقام فينا كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) ... والجمعة والعيان والجهاد ماض مع كل خليفة برأ كان أو فاجراً ما كان من البدعة بريئاً)⁽⁵⁾.

8- الحرص على تلقي العلم مع عدم إغفال جانب الزهد: فكل واحدة منهما مكملّة الأخرى، فلا علم مع ترك الواجبات، ولا طاعة مع عدم التزهد، ولا تزهد مع جهل مطبق:

فقرأه يقول: (من اكتفى بالعلم دون الاتصاف بحقيقته، انقطع، ومن اكتفى بالتعب دون فقه حرج، ومن اكتفى بالفقه دون ورع اغتر، ومن قام بما يجب عليه من الأحكام نجى)⁽⁶⁾.

9- عدم المطالبة بمغريات الدنيا والحرص على الصلاح، والمطالبة بالحق والدعوى الصادقة:

قال الشيخ عدي - رحمه الله - : (أول ما يجب على سالك طريقنا أن يترك الدعوى الكاذبة، ويخفي المعاني الصادقة)⁽⁷⁾.

10- لم تكن العدوية طريقةً منحصرةً في الزوايا والمساجد تركز على الجانب التعبدي فحسب، بل كانت تقوم بما عليها من واجبات، تحتك بالمحيط الذي عاشت فيه فكانت طريقة حياة جسدت في أعمالها أسمى آيات الرقي، وأدت ما عليها من واجبات، فكانت في طليعة المجاهدين المحاربين⁽⁸⁾ وكان ذلك تجسيدا لأفكار وتوصيات الشيخ عدي نفسه:

حيث قال: (الجهاد ماض مع كل خليفة برأ كان أو فاجراً، ما كان من البدعة بريئاً، فإن آثامه لا تمنع من الجهاد معه ما لم يحدث بدعة في الدين)⁽⁹⁾، ومدحهم ابن تيمية بذلك حين قال: (كثرت فيكم من أهل الصلاح والدين، وأهل القتال المجاهدين، ما لا يوجد مثله في طوائف المبتدعين، وما زال عساكر المسلمين المنصورة وجنود الله المؤيدة منكم من يؤيد الله به الدين، ويعز به المؤمنين)⁽¹⁰⁾.

11- كسر الشهوات، وورغبات النفس بالجوع، وترويض النفس على الأسفار وأنواع المجاهدات النفسية واختراق الصحارى والبوادي:

فقد روي عنه في ذلك: (الجوع مفتاح الزهد، وحياة القلب، كما أن عيسى - عليه السلام - قال لحواريه: سترون الله تعالى إذا أجمعتم بطونكم، وطمأتم كبؤدكم، وخلعتم اللباس)⁽¹¹⁾، وكان الشيخ عدي يقول: (يا هذا: إن البدلاء ما صاروا بدلاء بالأكل والشرب والنوم والطعن والضرب، وإنما بلغوا ذلك بالمجاهدات والرياضات، لأن من يمت لا يعيش، ومن كان لله تله كان على الله تعالى خلفه، ومن تقرب إلى الله تعالى بإتلاف نفسه، أخلف الله عليه نفسه)⁽¹²⁾.

وعرف عن مؤسس العدوية ذلك فقد قام أول أمره بالمجاهدات في المغارات والجبال، والصحارى، سائحاً يأخذ بأنواع شتى من المجاهدات حتى قال عنه الكيلاني: (لو كانت النبوة تنال بالمجاهدة لنالها عدي)⁽¹³⁾.

(1) وصايا للخليفة القايدي (ق 49ب).

(2) المصدر السابق.

(3) ترجمة أولياء الموصل (95)، ووصايا للخليفة القايدي (ق 48 ب).

(4) انظر صحيح مسلم بشرح النووي، (229/12)، وشرح العقيدة الطحاوية في قضية طاعة الإمام.

(5) عقيدة أهل السنة والجماعة المخطوطة (ق 41ب).

(6) طبقات الشعراني (138/1).

(7) طبقات الشعراني (138/1)، وكتاب مائة ذكر وآداب النفس (ق 146).

(8) مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، (279/1-280) الوصية الكبرى.

(9) عقيدة أهل السنة والجماعة (ق 41ب).

(10) مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، (273/1) الوصية الكبرى.

(11) بهجة الأسرار (151)، وكتاب مائة ذكر وآداب النفس (ق 45).

(12) قلاند الجواهر (85)، ومناقب الشيخ عدي بن مسافر (ق 25أ-ب).

(13) المصدران السابقان، طبقات الشعراني (138/1).

12- علم شيوخ الطريقة أتباعهم كون حب الله و الرسول من أعلى درجات الكمال ويجب أن يكون محبتهم أعلى من كل شيء وكل محبة دونه، قال الشيخ أبو البركات في ذلك:

(ومن سكر بكأس المحبة لا يصحو إلا بمشاهدة محبوبه، فإن السكر ليلة صباحه المشاهدة، كما إن الصديق شجرة ثمرتها المجاهدة)⁽¹⁾، وقال أيضاً: (أصول المحبة ثلاثة أشياء : الوفاء والأدب والمروءة، فالوفاء انفراد القلب بفردانيته والثبات على مشاهدته والمؤانسة بنور أزيته، وأما الأدب فبمراعات الخطرات وحفظ الأوقات والانقطاع عن المقاطعات، وأما المروءة فالقيام على الذكر بالصفاء قولاً وفعلاً، والسر عن الأغيار ظاهراً وباطناً، وحفظ الأوقات لرعاية ما هو آت، واستدراك الأوقات، فإذا وجدت هذه الخصال في العبد وجد لذة الوصال وخاف حرقة البين وهاج في سر نار الاشتياق)⁽²⁾.

13- نظم عدي طريقته على أساس تنظيمي هرمي، وقسم أتباعه على هيئة طبقات، وعين لكل منهم وظيفة.

وهم:-

1- المرتبة الأولى : مرتبة رأس الهرم وهو الشيخ.

2- المرتبة الثانية: مرتبة المريدين.

3- المرتبة الثالثة: مرتبة الفقراء.

4- المرتبة الرابعة: مرتبة الصوفية وهم قاعدة الطائفة.

وذكر عدي هذه الطبقات الأربع في قوله: (الشيخ من جمعك في حضوره، وحفظك في مغيبه... والمريد من أنار نوره مع الفقراء بالأنس والانبساط ومع الصوفية بالأدب والانحطاط)⁽³⁾.

14- الاعتماد على النفس في الترزق والاتكال على الله تعالى:

فكان الشيخ عدي مثلاً في ذلك، حتى قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء: (إنه لم يعرف عنه أنه باع أو اشترى، كان يزرع القمح ويحصدها للأكل، وكان يزرع القطن لصنع اللباس)⁽⁴⁾، ومن أقواله المشهورة في ذلك: (لا يخلُ أخذك وتركك أن يكونا بالله عز وجل أوله، فإن كانا به فهو مباديك بالعاء، وإن كان له فاسترزقه بأمره، واحذر ما في الخلق فإنك متى كنت معهم استعبدوك، ومتى كنت مع الله تعالى حفظك... وإن كنت مع الأسباب : فاطلب رزقك من الأرض، فإنك لم تعط من السماء، وإذا كنت مع التوكل فإن طلبت بهمتك فلن يعطيك، وإن أزلت همتك أعطاك، وإذا كنت واقفاً مع الله تعالى، صارت الأكوان خالية لك من الموطن وأنت في القبضة فإن، والكون كله فيك)⁽⁵⁾.

15- عدم التهويل والمغالات في حق الأشخاص، وأن لا يوصفوا بأوصاف ليسوا بدرجتها، أو المغاللات في مدح الشيوخ:

فقد زار عدياً أحد تلاميذه وقد لقي عناءً ونصباً كثيراً في ذلك لأنه كان ضريباً، فأراد تلميذه (طريف البلهني) أن يجعل هذا العمل الذي قام به مريد الشيخ الضريب وما لاقاه من صعاب لزيارة شيخه فقال: كل خطوة حسنة، فقال عدي على سبيل الإنكار والنفي وذم الجهال: (بل كل خطوة حجة)⁽⁶⁾.

ثانياً : مبادئ العدوية في عهدها الثاني

هذه الطريقة القويمة المتبعة لطريق الصلاح والهدى، واتباع السنة، لم تبق على هديها الأول، وبدأت تتحور في مبادئها التي قامت عليها، ويعود أساس الانحراف إلى عهد الشيخ عدي الثاني، لأنه آمن بالشكل والنقطة⁽⁷⁾ مما أدى إلى توطئة نحو الميل إلى التصوف الفلسفي، وظهرت بوادر ذلك في عهد الشيخ حسن بن عدي بن أبي البركات بن صخر بن صخر بن مسافر المولود سنة (591هـ) والمتوفي سنة

(1) قلاند الجواهر (109).

(2) قلاند الجواهر (109).

(3) بهجة الأسرار (150-151)، وطبقات الشعراي (138/1).

(4) سير أعلام النبلاء، للذهبي (343/20).

(5) طبقات الشعراي (138/1)، ووصايا للخليفة القايدي (ق 48ب).

(6) تاريخ إربل (115/1).

(7) أتباع الشيخ عدي ، أنس الدوسكي ، (ص113) ط1 مطبعة هاوار.

(644هـ)، إذ جرت في عهده أمور عظام فأصبحت العدوية تتهاوى في أمواج التغييرات بسبب الصراعات الموجودة بينهم وبين الحكام من جهة، وبينهم وبين الطرق الأخرى من جهة ثانية.

أهداف العدوية في الأخير انحصرت في الإمساك بمقاليد الحكم، كذا الحال بالنسبة لمبادئها، يقول في ذلك الدكتور سامي سعيد الأحمد: إن الشيخ حسن عمل على إزالة الخلافات بين أديان المنطقة، لكي يسهل عليه إدراك الملك بمساعدة المسلمين وغيرهم في منطقة لالش، فقام بالتوفيق بينهم والخروج بدين جديد⁽¹⁾، اختلى عن الناس لمدة ست سنوات ثم ألف كتابه (الجلوة لأرباب الخلوة) فيها عقيدة فاسدة خلط بين بعض المبادئ الإسلامية والأديان المنحرفة، كالاعتقاد بوحدة الوجود، والاعتقاد بالرجعة والحلول، وتناسخ الأرواح، وأشار إليها ابن تيمية وأن ذلك وقع في عهد الشيخ حسن، وأنهم زادوا في طريقهم أشياء باطلة نظماً ونثراً وغلوا في الشيخ عدي وفي يزيد، ولم تكن هذه الأمور موجودة في عهدها الأول⁽²⁾، وقال ابن شاکر الكتبي نقلاً عن شمس الدين الذهبي في المقارنة بين عدي الأول والشيخ حسن: (بينه وبين الشيخ عدي من الفرق كما بين القدم والفرق)⁽³⁾.

وذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب رواية عن الذهبي أنه عدد للعدوية وشيخهم حسن منكرات خارجة بها عن الملة ثم قال: (إن) كانت هذه طريق الجنة فأين طريق النار؟⁽⁴⁾.

وكان الشيخ فخر أخو الشيخ حسن، أثناء مغيب الأخير بمثابة حلقة الوصل بينه وبين أتباعه، وكان يروج أفكار أخيه ويفسر للعدويين ما أشكل عليهم من كلام أخيه، فأصدرت ضداهم فتاوى كثيرة مثل فتوى الشيخ عبد الله الربتكي حين قال: (وإن مثل هذيانات الشيخ فخر هي المعول عليها وهي التي يجب التمسك بها!)⁽⁵⁾.

ومن بعض تلك المبادئ التي نشرها حسن لتحقيق مآربه السياسية:

1- المغالاة الشديدة في حب الشيخ:

حتى أن واعظاً أتى الشيخ حسن فوعظه موعظة شديدة، فتأثر بها الشيخ ورق لها قلبه، حتى أدمعت عيناه ثم غشي عليه، وفي أثناء غيبوبته قام العدويون بذبح الواعظ، فلما أفاق وجده يتخبط في دمه مذبولاً فسألهم عن سبب ما فعلوه فقالوا: إيش هذا الكلب حتى يوعظ سيدنا؟ فلم يرد عليهم أو يزرهم عن فعلتهم، بل سكت حفظاً لمكانته⁽⁶⁾، وظهر بين صفوف العدويين من يغلوا في حب الأشخاص حتى رفعوهم إلى درجة الألوهية ففي رسالة ابن تيمية إشارات واضحة إلى ذلك وينهاهم ويحذرهم من الغلو في أشخاص كعدي والحلاج⁽⁷⁾ والغلو في يزيد بن معاوية⁽⁸⁾.

2- القول في الأسماء والصفات:

وبحثها بطريقة مبيانية لما عليها عقيدة أهل السنة والجماعة، ويذكر قاضي شهيد أن للشيخ حسن كتاباً فيه عشرة أبواب، أحد الأبواب إثبات رؤية الله عياناً، وأن غير واحد من الأولياء رأى الله عياناً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً⁽⁹⁾، وقال ابن تيمية بتكفير من يقول بإمكان رؤية الله عياناً في هذه الحياة الدنيا وذلك في رسالته إليهم⁽¹⁰⁾.

3- الإيمان بالشكلة والتعجيم والنقطة⁽¹¹⁾:

- (1) اليزيدية، لسامي سعيد الأحمد (1/153).
- (2) انظر مجموعة فتاوى شيخ الإسلام (3/410).
- (3) فوات الوفيات، لابن شاکر الكتبي (242/1 وما بعدها).
- (4) شذرات الذهب (230/2).
- (5) المصدر السابق.
- (6) انظر شذرات الذهب (3/229).
- (7) هو أبو عبد الله، ويقال: أبو المغيث، الحسين بن منصور بن محمي، الفارسي، البيضاوي، الصوفي، والبيضاء مدينة ببلاد فارس، كان جده محمي مجوسياً، نشأ الحسين بتستر وصحب سهل بن عبد الله التستري، وفي بغداد صحب الجنيد وأبا الحسين النوري، أكثر الترحال والأسفار، ظهرت منه أشياء تبرا منه بسببها سائر الصوفية والمشايخ والعلماء والفقهاء، إذ كان يدعي الربوبية على مبدأ الإتحاد والحلول، أنهم بالزندقة، ولم يكن على مذهب معين، فكان يتقلد مذهب أي جماعة يدخل عندهم، فتارة صوفي معتزلي، وتارة رافضي، وأخرى سني، وكان قد تعلم السحر والشعوذة والكيمياء في الهند، يروي أنه كانت له أمور خارقة للعادة، كان يدعي أنها كرامات، بان أمر زندقته للناس فكشفه علي بن يحيى وقبض عليه وأخبر الخليفة (المقتدر بالله) بأمره فصلبه حياً أياماً متوالية في رحبة الجسر، ويذكر أقاويله للناس ثم يحبس وبقي في الحبس سنين كثيرة ينقل من حبس إلى آخر خوفاً من إضلاله أهل كل حبس، ثم وقف العلماء والفقهاء على كتبه ومراسلاته فأقتوا بكفره فأحضر مجلس الشرطة بالجانب الغربي في سنة (309)، فضرب بالسياط نحو ألف سوط، ثم قطعت يده ورجلاه، ثم ضرب عنقه، وأحرقت جثته بالنار، ونصب رأسه للناس على سور الجسر وعلق يده ورجلاه. انظر ترجمته في: العبر في خير من عبر (1/144-146)، والبداية والنهاية (11/121 وما بعدها)، وشذرات الذهب (1/253-256)، وسير أعلام النبلاء (14/313 وما بعدها).
- (8) راجع مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، الوصية الكبرى (1/305).
- (9) أسماء الأعيان من تاريخ الذهبي، لابن قاضي شهيد، (ق 183).
- (10) انظر مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية (1/291).
- (11) يقصد بالتعجيم والشكلة والنقطة: أن تشكيل القرآن وتنقيطه الذي حصل في وقت الأمويين كان بوحى من الله وأن ذلك من القرآن الكريم وليس أمراً طارئاً عليه.

وأن ذلك من القرآن وحياً وجاحداً كافر، وأعتقد ذلك الشيخ عدي الثاني أيضاً، وأخذ العلماء عليهم أقاويلهم هذه، فكتبوا ذلك للشيخ الإمام أبي حامد محمد بن يونس⁽¹⁾ فأفتى بكفرهم، وربما كانت هذه الفتوى سياسية أكثر ما تكون دينية، لما بينهم من العداوة والشحناء، والظاهر أنه كان من أتباع الشيخ الصالح الذي نبش قبره من قبل العدويين، وأنزل نص فتواه ابن المستوفي حيث يقول فيها إنهم كفره والقائل بذلك خارج عن الملة فقال:

(هذه ضلالة انتشرت وعقيدة فاسدة ظهرت فلغنة الله على مبتدعها وغضبه على مخترعها، فقد تعاضم ضرها، وتفاقم شرها، وقد ضل بها خلق من العوام، وذوي الغباوة والطعام... ومن مات على هذه المقالة، مآله نار جهنم، لا جرم أن واضع هذه العقيدة لا تقبل توبته ولا تغفر حوبته... فبالجملة معتقد هذه المقالة إن كان يفهم معنى كلام الله، ومعنى القديم وأصر على هذه العقيدة فهو مرتد، مباح الدم والمال، مفسوخ النكاح في الجملة، لا يصلح عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين... وعلى السلطان السعي في إزالة هذه البدعة، بما يجد إليه السبل من قتل، أو تخليد في حبس... والكلام في صفات الله تعالى مما لا يجيزه الشرع، ولا يقتضي به عقل، بل مجرد جهل وضلال وحب ورياسة واستتباع ومثابرة على أكل حرام واجتماع جهل وطعام، وباع آخرته بعرض من أعراض الدنيا)⁽²⁾.

4- الإيمان بمبدأ الرجعة:

ظهر مبدأ الرجعة بين صفوف العدوية بعد مقتل شيخهم حسن، واعتقدوا أن شيخهم لم يموت، ولا بد أن يرجع يوماً ما ليثأر لهم ويخلصهم من يد أعدائهم بعد أن ينتقم لآل عدي، وتجمعت بعد ذلك عندهم زكوات ونذور لا يصرفونها إلى أن يخرج الشيخ حسن العظيم، لأن مثله لا يمكن قتله⁽³⁾.

5- مبدأ العنف:

اتفق زعماء العدوية على نهج سلوك العنف والإثارة، وحياتهم السياسية كانت حافلة بتلك الهفوات، ولم يتركوا هذا المبدأ، فكلما سنحت لهم الفرصة كانوا يجتمعون حول أحد شخصيات العائلة العدوية، وحاولوا التسليح وإثارة الفتن، كما حصل مع الشيخ حسن وزين العابدين والشيخ عز الدين وغيرهم⁽⁴⁾.

وعلم أن الخلاف على أساس المبادئ كان حاداً بين أبناء العدوية حتى أدت إلى تكفير بعضهم البعض، ويشير إلى ذلك بوضوح ابن تيمية في وصيته الكبرى إليهم، مناشداً إياهم التحلي بالصبر وعدم التسرع في الإفتاء ضد بعضهم البعض، فقال: (لا سيما وقد يكون يوافقكم فيما هو أخص من الإسلام، مثل أن يكون مثلكم على المذهب الشافعي، أو منتسباً إلى الشيخ عدي، ثم بعد هذا قد يخالف في شيء ربما يكون الصواب معه، فكيف يستحل عرضه، ودمه، وماله، مع ما ذكر الله تعالى في حقوق المسلم)⁽⁵⁾.

المطلب الثالث

أهداف الطريقة العدوية

أسس عدي طريقته على بنیان من التقوى كما عرف عنه، رغم أنه لم يعرف عن عدي طموح سياسي واسع، فإن طريقته هذه في الأخير أصبحت واجهة سياسية لمجموعة كان مهمهم الوحيد الوصول إلى سدة الحكم.

(1) هو عماد الدين، أبو حامد، محمد بن يونس بن محمد بن منعة بن مالك بن محمد، الإربلي، ثم الموصل، ولد بباربل سنة (535هـ)، تفقه بأبيه، وبيغداد على أبي المحاسن بن بندار، وسمع الحديث من أبي عبد الرحمن محمد الكشمهيني وطائفة أخرى، سمع وعلا صيته وتخرج به خلق، واشتهر بالتصنيف، وكان شافعي المذهب، إمام وقته في المذهب والأصول والخلاف، قصدته الفقهاء من الأمصار الإسلامية، وتخرج على يده خلق كثير، أقام بالموصل ودرس بها في عدة مدارس، وصنف كتباً في المذهب منها كتاب المحيط في الجمع بين المذهب والوسيط، وشرح الوجيز للغزالي، انتهت إليه الخطابة في الجامع المجاهدي مع التدريس في المدرسة النورية والعزية والزينية، كان شديد الورع والتقوى لا يلبس الثوب الجديد حتى يغسله، ولا يلمس القلم حتى يغسل يديه، توفي سنة (608هـ) بالموصل. انظر ترجمته في: الكامل (357/10)، ووفيات الأعيان (253/4-255)، وسير أعلام النبلاء (498/21).

(2) تاريخ إربل، لابن المستوفي (119/1-121).

(3) سير أعلام النبلاء، الذهبي، (47/16).

(4) انظر: تاريخ إربل (117/1).

(5) مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، (314/1) الوصية الكبرى.

فالرؤساء الأوائل لهذه الطريقة من مؤسسها الشيخ عدي ومن ثم ابن أخيه أبو البركات (صخر) وابنه عدي الثاني في زمن هؤلاء لم تظهر أية أطماع سياسية كبيرة لهم، كانوا مهتمين بتربية المريدين في جبال الهكار والدعوة والإرشاد، ومؤسس العدوية أحد من تصدر لتربية المريدين والعارفين ببلاد المشرق، وتتلذذ له كثير من الأولياء والصالحين، وتبعه سواد عظيم⁽¹⁾.

وبعد وفاته وحسب توصية منه، انتهت رئاسة هذه الطائفة إلى ابن أخيه (أبي البركات صخر بن صخر بن مسافر)، وصحب عدياً، وهاجر إليه من بقاع لبنان من قريتهم (بيت فار) والتحق بعمه في لالش وخلفه من بعده⁽²⁾ وسار على نهج عمه، وكان هدفه المباشر هو تربية المريدين ونشر الطريقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاربة أفكار أهل الأهواء والبدع وخصوصاً الرافضة، وبقي على نهج عمه إلى أن توفي في لالش ودفن عن يمين عمه في زاويته⁽³⁾، وخلفه من بعده ابنه عدي الثاني .

ذكر لنا ابن خلكان المتوفي سنة (681هـ) حالتهم التي كانوا عليها في عصره، فقال: وأحفاده إلى الآن بموضعه في لالش يقيمون شعاره، ويقفون آثاره، والناس معهم على ما كانوا عليه زمن الشيخ من جميل الاعتقاد وتعظيم الحرمة⁽⁴⁾.

ولكن بمرور الزمن أصبحت العدوية تنادي بأهداف سياسية، واتخذت حركتهم طابعاً سياسياً وعسكرياً، إحتوت على أتباع كثيرين تمركزوا في أطراف الموصل وبسبب تحديات كثيرة تحولت هذه الحركة إلى حركة باطنية دينية مغالية، ففي عهد الشيخ حسن طغت عليها الطابع الثوري النزاع إلى الملك، وتحولت العدوية من طريقة صوفية إلى حركة دنيوية ذات صبغة دينية، ولاقت هذه التحويرات قبولاً حسناً لدى أتباعها، وأطاعوا أمرائهم إطاعة عمياء، واشتهروا بالعنف السياسي.

رأى الشيخ حسن الوقت مناسباً والأسباب مؤاتية له لإظهار شعاره السياسي، والخروج من وراء الستار، فهو صاحب الكلمة النافذة في أرجاء كثيرة من جنوب كردستان، في الموصل والجزيرة، وامتد نفوذه إلى أطراف نصيبين، وكثر أتباعه في بلاد الشام، فكانت لهم كلمة نافذة وقوة ومنزلة في كل البلاد التي حلوا فيها، ومن المغريات التي انخدع بها العدويون ضعف الخلافة العباسية، فسلطة الخليفة لا تكاد تتجاوز أسوار بغداد، وسلطة الخليفة في جميع المملكة الواسعة لا تتعدى ذكر اسمه على المنابر والدعاء له، أو ضرب النقود باسمه⁽⁵⁾.

استبد المماليك بالحكم، وانقض على الملك رجال غرباء كانوا من دونية الناس، فوسد الأمر إليهم، والشيخ حسن رأى نفسه أحق بذلك من غيره، فهو من عائلة شريفة، معلومة مشهورة بين الأكراد وغيرهم، عاش عيشة الملوك أباً عن جد، وتحت إمرته قوة هائلة وعدد كبير من الأكراد المتقنين في حبه وحب عائلته.

وبسبب هذه النزعة توترت علاقة العدوية مع غيرها من الطوائف والأحزاب السياسية، ولم يكن العدويون مهذبون في تنافسهم هذا، فبدي عليهم طابع الشراسة، واتبعوا طريق السلب والنهب والقتل لإرغام خصومهم، فقد ذكر ابن المستوفي أن الشيخ حسن ورد إربل في رمضان (627هـ) بعد أن وقعت أحداث شغب بين أتباعه وأتباع الشيخ الصالح (الحسن بن المثنى)⁽⁶⁾، فتطاولت أيادي العدوية العابثة إلى مقبرته، وأخرجوا عظام الشيخ الصالح وأحرقوها⁽⁷⁾، وفعلوا ما يقيح ذكرها كما قالها ابن المستوفي، والظاهر أن جنور هذا العدا كانت أعمق من هذه الحادثة، ففي حياة ابن حداد نفسه ظهرت شحنة عظيمة بينه وبين العدويين، فأهانوه بالضرب وأجرحوه⁽⁸⁾، فقام بتصديهم وتأديبهم (أبو منصور قايمز بن عبدالله)⁽⁹⁾، واعتقل بعضاً من العدوية ولم تهدأ الحالة بين الطائفتين، ويظهر من الأدلة التاريخية أنهما كانا متنافسين متجاورين.

استطاعت العدوية في هذه المنافسة أن تستميل بعض الرؤساء حيناً إليهم، فكان الملك مظفر الدين كوكبري⁽¹⁰⁾ يحكي صلاحاً كثيراً عن الشيخ عدي ويثني عليه⁽¹⁾، وكانت له علاقات وطيدة مع من خلف عدياً في رئاسة العدوية، فكان يكرم الشيخ حسن، ويوقره

(1) قلاند الجواهر (85).

(2) تاريخ اربيل (169/2).

(3) تاريخ اربيل (169/2).

(4) وفيات الأعيان، لابن خلكان (254/3). تاريخ اربيل (169/2).

(5) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الدكتور حسن إبراهيم حسن (63/3)، و المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي (141/9).

(6) الحسن ابن المثنى: أبو أحمد عبد الله ابن الحسن بن المثنى المشهور بأبي الحداد، ورد ذكره في تاريخ اربيل لابن المستوفي (117/1).

(7) تاريخ اربيل، لابن المستوفي (117/1).

(8) المصدر السابق.

(9) هو أبو منصور، قايمز بن عبدالله الزيني، الملقب: مجاهد الدين الخادم، كان عتيق زين الدين أبي سعيد علي بن بكتكين والد الملك المعظم مظفر الدين صاحب اربيل، وهو من أهل سجستان، أخذ منها صغيراً، وكانت علامات النجابة لائحة عليه، فأعنته مولاه، وجعله أتابك أولاده، وفوض إليه أمور اربيل في خامس شهر رمضان سنة (559هـ)، فأحسن السيرة، وعدل في الرعية، وكان كثير الخير والصلاح، بنى بإربل خانقاه ومدرسة، ثم انتقل إلى الموصل سنة (571هـ) وسكن بقلعتها وتولى أمور تدبيرها، واعتمد عليه الأتابك سيف الدين غازي بن مولود صاحب الموصل وأسند إليه الحكم في سائر بلاده لما راه من حسن مقاصده وجعله نائباً له، وبعد أن توفي الأتابك سيف الدين تولى أخوه عز الدين الحكم فسعى أهل الفساد إليه في حقه وكثر ذلك منهم حتى قبض عليه في سنة (589هـ)، وبعدها بان له أمره فأطلقه وأعادته إلى مكانته، واستمر على ذلك إلى أن توفي سنة (595هـ)، ودفن بقلعة الموصل. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (82/4-84).

(10) هو الملك المعظم، مظفر الدين، أبو سعيد كوكبري، بن علي ابن بكتكين بن محمد التركماني، صاحب اربيل، وابن صاحبها الملك زين الدين علي كوجك، ولد في محرم سنة (549هـ) بقلعة اربيل، كانت لعائلته مع عائلة صلاح الدين علاقات وطيدة، لما توفي زين الدين تملك اربيل ابنه مظفر الدين، وهو مرأق، فقام أتابكه مجاهد الدين قايمز بجعل محضر أنه لا يصلح للملك، وقبض عليه وملك أخاه زين الدين يوسف، فتوجه مظفر الدين إلى بغداد فالتف حوله جمع فقدم الموصل على صاحبها سيف الدين غازي بن مولود فأقطع حران، وبقي بها مدة ثم اتصل بخدمة السلطان صلاح الدين، وغزى معه فأجبه صلاح الدين، وتمكن منه، وزاده

فبعد حادثة العدويين مع أتباع ابن الحداد أحضر الشيخ حسن إلى إربل سنة (627هـ) فأنفذ له سعيد كوكبري بن علي، نفقته وأمره أن لا يقيم في إربل خشية حدوث اضطرابات أخرى، فسافر ليلة الحادي عشر من شهر رمضان⁽²⁾.

كان الكوكبري مستفيداً من العدوية لأنهم كانوا يثيرون الفوضى والاضطرابات ضد عدوه اللدود بدر الدين لؤلؤ، فكان كوكبري يحاول إضعاف بدر الدين لؤلؤ وليس بعيداً أن كان يمول العدويين ويدعمهم دعماً كافياً للتمرد على الأتابكي بدر الدين، وكان مظفر الدين يثني على عدي ويروي عنه صلاحاً كثيراً⁽³⁾.

قامت العدوية بمحاولات عسكرية متكررة لاحتلال الموصل في الفترة الواقعة بين سنة (640هـ - 652هـ) وأبوا الدول والامارات ضد بدر الدين لؤلؤ، شعر الأتابكي بسلطة العدويين وهيمنتها على المنطقة وخاف منهم خوفاً شديداً⁽⁴⁾، فهذه الإطاعة العمياء من قبل الأكراد للشيخ حسن وكثرة عددهم ونفوذهم المطلق في أطراف ونواحي أتابكية الموصل، هي بمثابة قوة مدمرة، فكان بدر الدين يكيد المكائد للشيخ حسن واستطاع بمكره و خداعه أن يقضي على هذه الطائفة بعدة أساليب منها:

1 - كان للشيخ حسن آراء اعتقادية زائفة، أفتى بعض العلماء بكفره في حياته، كالفتوى التي أصدرها الشيخ أبو حامد محمد بن يونس والتي ذكرها كاملة ابن المستوفي في تاريخ إربل⁽⁵⁾ وكان العداء مستعراً بين العدويين والرافضة، فضرب بدر الدين علي وتر الدين وحول عدائه لهم مظهراً دينياً، فاعتنق مبدأ الرفض ودعا إليه، ولكن العدويين لم يكونوا بلهاء في السياسة، فقد استغلوا أيضاً ادعاء الرفض، وأثاروا أهل الموصل ضده، المشهورين بمعادة الشيعة، وكان من علماء المنطقة من كان يندد تنديداً شديداً ببدر الدين لؤلؤ مثل الشيخ المفسر الكواشي⁽⁶⁾،⁽⁷⁾.

2 - ضرب بدر الدين لؤلؤ الأتوات الكبيرة على البيت العدوي إضعافاً لاقتصادهم ودخلهم العظيم، وكان طبيعياً أن يرفضها الشيخ حسن، وبدأ بينهما مناوشات عسكرية في القرى المحيطة بالموصل، وأغاروا هجمات عنيفة من القرى، وكان حينها الشيخ حسن موجوداً في الموصل، فاستدعاه بدر الدين لؤلؤ إلى القصر، وصلبه بعد أن خنقه مع بعض أصحابه سنة (644هـ) وله من العمر ثلاث وخمسون سنة⁽⁸⁾.

لم تنته الفتنة بمقتل الشيخ حسن واضطهاد أتباعه ومحاصرتهم في الجبال بل ازداد نار الفتنة، وكان الحرب بين الطرفين سجالاتاً⁽⁹⁾، استعان بدر الدين لؤلؤ بقوات خارجية فألب ضدهم أكراد الخيل فاتاه ألف فارس، فضم إليهم عسكرياً عظيماً ودفعهم لمحاربتهم⁽¹⁰⁾.

وفي النهاية، استطاع عسكر الموصل إحلال الهزيمة بهم بعد شحناء طويلة دام أكثر من اثنتا عشرة سنة، ففتكوا في تلك المعركة فتكاً عظيماً بالعدويين، أسروا جماعة كبيرة منهم بعد أن قتلوا مائة وصلبوا في الموصل مائة بعد أن قطعوا أعضاء أميرهم وعلقوها في المدينة، وكان ذلك سنة (652هـ)، وأرسلوا من يخرب لالش، فعاثوا فيها فساداً كبيراً بعد تخريبها، نبشوا قبر عدي وأحرقوا عظامه⁽¹¹⁾، وحرّم على أفراد البيت العدوي البقاء في لالش، ونفاهم إلى تل التوبة⁽¹²⁾.

وبعدها عانت العائلة العدوية الأرميين من فتك وتنكيل وقتل وإرهاب، عاشوا تحت وطأة سلاح بدر الدين لؤلؤ، ففر شرف الدين محمد بن شمس الدين حسن بن عدي إلى كردستان الشمالية، ولكن مطالبة الملك أصبحت حالة مزمنة لدى أفراد العائلة فأبوا إلا الوصول إليه أو الهلاك دونه، فوصل إلى خرتبورت (خربوت حالياً)، وولي زمام الحكم وأسند إلى شرف الدين ولاية خرتبورت وأصبحت بيده مقاليد الحكم، ولكن لم يبتسم له الحظ، فلاحقه المغولي (أنكورك نوين) وقتله ومن معه، عندما أراد الاتصال بالسلطان عز الدين كيكياوس بن غياث الدين ولم تنته سلسلة العنف والقتل والتنكيل بهذه العائلة فوصلت فلولهم الهاربة إلى الشام، وظهر على مسرح الأحداث (زين الدين أبو

الرها، وزوجه باخته رببعة واقفة الصحابية، وظهرت مكانة مظفر الدين وشجاعته في واقعة حطين، وبعد أن توفي أخوه زين الدين أعطى السلطان صلاح الدين مظفر الدين إربل وشهرزور، واسترد منه حران والرها، كان محباً للصدقة، وحكي عنه الغريب والعجيب في صرف المال في وجوه الخير وعلى الفقراء ومساعدة الأيتام والأرامل والزمنى، وله عجائب في إحياء المولد النبوي والاحتفال بها ما لا يوصف، توفي مظفر الدين في رمضان سنة (630هـ) وعاش اثني عشر عاماً سنة. انظر ترجمته في: البداية والنهاية (132/13-135)، وسير أعلام النبلاء (334/22 وما بعدها).

(1) تاريخ إربل (117/1).

(2) تاريخ إربل (117/1).

(3) وفيات الأعيان (255/3).

(4) فوات الوفيات، لابن شاکر الکتبي (242/1).

(5) تاريخ إربل (119/1).

(6) هو أبو العباس، موفق الدين، أحمد بن يوسف بن حسن بن رافع بن حسين الشيباني، الإمام، العلامة، المفسر، ينسب إلى كواشة وهي من قلاع الموصل ببلاد

الهكارية، ولد بكواشة سنة (591هـ)، اشتغل فبرع في القراءات والتفسير والعربية، قدم دمشق فأخذ من السخاوي، روي عنه صلاح كثير، كان يزوره السلطان فمن دونه، ولا يعبا بهم ولا يقوم لهم ولا يقبل منهم شيئاً، أضر قبل موته بنحو عشر سنين، توفي سنة (608هـ) بالموصل، له تصانيف من أجلها التفسير الكبير والتفسير الصغير. انظر ترجمته في: معرفة القراء الكبار (685/2-686)، وطبقات المحدثين (216/1)، وشذرات الذهب (366/3)، وطبقات الشافعية (131/2).

(7) انظر شذرات الذهب (366/5)، ونكت الهميان بنكت العميان، صلاح الدين خليل الصفدي (117).

(8) فوات الوفيات (242/1)، وشذرات الذهب (229/3).

(9) فوات الوفيات (242/1).

(10) المسجد المسبوك، للملك الأشرف الغساني (601/1).

(11) انظر الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، عبدالرزاق ابن الفوطي (271)، واليزيدية، لأحمد تيمور (17).

(12) تاريخ إربل، لابن المستوفي (117/1).

المحاسن يوسف بن شرف الدين محمد بن شمس الدين حسن بن عدي)، ودخل بلاد الشام ثم فر إلى القاهرة، وبنى هناك الزاوية العدوية والباقية إلى الآن الموجودة في القرافة الصغرى، وكان من أصحاب العلم والصلاح، وأراد أن يوجه العدوية إلى مسارها الصحيح فقام هناك بالدعوة وتربية المريدين، توفي سنة (725هـ) ودفن هناك في زاويته بالقرافة، وهناك شخصية أخرى بنفس الاسم - زين الدين - من العائلة العدوية، والتبس على كثير من المؤرخين أمرهما فترى الخلط بين سيرة الشخصيتين والأخير هو (زين الدين أحمد بن رجب بن عثمان بن جميل بن محمد بن عثمان بن سعادة بن عيسى بن موسى بن أبي البركات بن صخر)⁽¹⁾.

فرّ إلى الشام فأكرم وأنعم عليه بإمرة، ثم تركها وسكن بيت فار قرية جده الأول، انغمس في الملمات عاش عيشة الملوك في الترف، وكان الأكراد العدوية يطبعونه طاعة عمياء، ويأتونه بالأموال من جميع أنحاء كردستان، توفي سنة (697هـ) بعد أن فرّ إلى مصر تاركاً وراءه ابنه عز الدين، سجن بمصر ومات مسجوناً، وذكر أن سبب فراره من بيت فار أن الحكام كانوا يخافونه بسبب نفوذه القوي والتفاف الأكراد حوله.

ويظهر من هذا السرد التاريخي أن أهداف العدوية كانت دعوية خالصة في زمن الشيخ عدي وأبي البركات والشيخ عدي الثاني، ولكن بعد ظهور الشيخ حسن تحولت هذه الحركة إلى حركة ثورية مناهضة طامعة في الحكم مستغلة بذلك ستار الدين والمذهب، ومن الباحثين من يعول ذلك إلى أن هذه الثورات كانت تهدف إلى انقلاب ديني واسع بالدعوة إلى مفاهيم جديدة، والقضاء على الشيعة الأعداء الألداء للعدوية منذ أول نشأتها، والذين ينسبون العائلة العدوية إلى الأمويين يرجعون ذلك إلى أنهم كانوا يريدون تأسيس دولة أموية في جبال الهكار وبلاد الشام، وإعادة أمجاد بني أمية⁽²⁾، ولكن هذا الأمر عار عن الصحة لعدم ثبوت أدلة تاريخية، وهي ليست إلا استنتاجاً لا غير، فلم يناد أحد من أفراد العائلة -سواء كان في وقت الأمان والقوة أو أثناء تفريقهم وتشرذمهم وحياة السجون- لم يناد أحد بإعادة مجد بني أمية أو الافتخار به ودعوة الانتساب إليهم.

ولكن شاء الله أن يجتمع حولهم أناس مطيعون لهم طاعة عمياء متفانون في حبهم، وقد جمعت تحت أيديهم أموال طائلة، فأصبح هذان الأمران مصدر إثارة الرغبة الجامحة في نفوس أفراد العائلة العدوية للمطالبة والطمع في الحكم، وخاصة بعد أن رأوا أنهم أحق بالإمرة من غيرهم، فالمماليك والصعاليك والغزباء أصبحت في أيديهم مقاليد حكم البلاد، وهناك أمر آخر يوجب نار الفتنة كلما خبت وهي رغبة الانتقام ممن نكل بهم واضطهادهم فكراً، وعقائدياً، ومذهبياً، وعسكرياً، وسياسياً، فكل هذه الأمور أصبحت وبالاً على هذه العائلة والطائفة نفسها.

ثم آل بهم أن يحقدوا على المسلمين جميعاً وأن يعزلوا في الجبال وروجت بينهم أفكار غريبة عن الدين فتقبلوها ليخالفوا بها كل من عاداهم فلا يمكن أن تكون عقائدهما في جناح واحد فال بهم هذا الحال إلى اعتناق ديانة جديدة بكل تفاصيلها والمحورة من العدوية والتي عرفت فيما بعد باليزيدية .

وقد عرفوا بحبهم المتفاني للأمويين وجاء هذا من أمرين:

1- دفاع الشيخ عدي عن الأمويين من منطلق ديني بحت، بعد أن رأى غلواً في ذمهم ولعنهم على المنابر، ولا ننسى أنه شامي ولد في منطقة ولاؤها التام لبني أمية.

2- منطقة انتشار نفوذ العدوية كانت في الموصل وجبال الهكار والجزيرة، وحين نعود إلى المصادر التاريخية يتبين لنا حال سكان هذه المنطقة في ولائهم السياسي.

كان الأكراد متعصبين للأمويين، ويحملون بغضاً دفيناً للشيعة، وكان الأكراد يكفرون (أحمد بن محمد الجزري (ت 651هـ))⁽³⁾ لأنه تشيع، (وكان أئمة الأكراد يقولون في خطبهم: اللهم ارض عن معاوية الخال، ويزيد المفضل)⁽⁴⁾.

عقد في المستنصرية مجلس للمظالم، فجلس نور الدين أبو طالب عبد الرحمن بن عمر البصري الضرير⁽⁵⁾ فسأله الشيخ بهاء الدين بن فخر عيسى كاتب ديوان الإنشاء⁽¹⁾ فقال: من أين الشيخ؟ فقال: من البصرة، فسأله عن مذهبه فأجاب: أنه حنبلي، فقال: عجيب بصري حنبلي، فرد عليه الشيخ نور الدين هنا أعجب من هذا: كردي رافضي! وكان ابن الفخر كردياً فاعتنق مذهب أهل الرافض، فخلج من كلامه⁽²⁾.

(1) العقود الجوهريّة (13/1)

(2) راجع اليزيدية، للدملوجي (112)، واليزيدية من خلال نصوصها الدينية، لأزاد سعيد سمو (50).

(3) لم أقف على ترجمته بعد مداومة بحث.

(4) الخزانة الشرقية، لحبيب زيات (31/1).

(5) هو نور الدين، أبو طالب، عبد الرحمن بن عمر بن أبي القاسم بن علي بن عثمان البصري، الضرير، الفقيه، الحنبلي، نزيل بغداد، ولد سنة (624هـ) بقرية من قرى البصرة، حفظ القرآن بالبصرة سنة (631هـ) على الشيخ حسن بن دويرة، وحفظ الخرقى، وكفت بصره سنة (634هـ)، ثم قدم بغداد وحفظ فيها كتاب الهداية،

فالفرض إذًا بين الأكراد شيء نادر مكروه، وهذا يفسر لنا خروجهم على بدر الدين لؤلؤ حيث تقبلوا فكرة الخروج عليه بكل سهولة ومن غير تردد.

وكما سبق فحب العائلة الأموية بين الأكراد أقدم بكثير من مجيء عدي إلى لالش، فنرى الوهراني يتحدث عن ذلك ويقول: (إن الأكراد كانوا يسلمون على يزيد بقولهم: السلام عليك يا إمام العدل، والسلام عليك يا خليفة الله في الأرض وبركاته، نفعنا الله بطاعتك، وأدخلنا في شفاعتك، ورفع درجتك في الجنة كما رفعها في الدنيا)⁽³⁾، وكان يزيد بن معاوية يقول للقاضي صدر الدين⁽⁴⁾: أوصيك بأصحابك الأكراد خيراً⁽⁵⁾، وهذا يدلنا على ما كان عليه الأكراد من المغالاة في حب يزيد بن معاوية وأن ذلك كان متداولاً معروفاً بين أهل الموصل وجبال الأكراد.

اشتهرت الموصل قاعدة بلاد الجزيرة باعتناء الأمويين لها بسبب ولأنهم لهم، وذلك ما حمل العباسيين سنة (133هـ) أن يفتكوا بالمدينة فتكاً عظيماً فقتلوا أكثر رجالها، وتعطلت أسواقها عدة سنين⁽⁶⁾.

فالأسرة العدوية بطائفها نشأت وترعرعت في جو مشحون بحب بني أمية لذا كانوا يدافعون عنهم، وأما القول بأنهم أمويون يريدون تأسيس دولة بني أمية فلم نلتصم من الأدلة التاريخية شيئاً من ذلك، ولم يعرف أن ذلك كان من أهداف العدوية.

المطلب الرابع

مسار التغيير

كانت العدوية طريقة صوفية سارت على نهج صحيح ومبادئ سامية في أول أمرها، والشيخ عدي من العارفين وأحد الزهاد المشهورين، وتأثر كثيراً بطريقة الشيخ عبد القادر الكيلاني لما بينهما من صحبة ورفقة، عاش عدي بين متصوفة عصره، وترعرع بينهم فكان شيخه عقيل المنبجي المتصوف، ومن تلامذة عدي عدد كبير من المتصوفة المشهورين، والذين لم يعرف عنهم زيغ أو ضلال أو خروج عن الدين، ولكن شاء الله أن تحل بهذه الطريقة ما حلت بطرق أخرى من الغلو في حب الأشخاص، والكلام في صفات الله عز وجل، ثم عن ذلك تسللت إليهم فكرة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود.

والظاهر أن الشيخ حسن كان متأثراً بأراء ابن عربي⁽⁷⁾ في التصوف، حيث كان في الموصل سنة (611هـ) ومكث فيها سنة ألف خلالها كتابه (التنزيلات الموصلية) وألف كتاب (الخلوة)، وعندما ننظر في حال الشيخ حسن كما يصفه لنا صاحب كتاب هداية العارفين⁽⁸⁾ أنه اختلى ست سنوات ثم ظهر لأصحابه وأودع أسراراً في ثلاثة كتب:

1- الجلوة لأرباب الخلوة، وليس من المستبعد أنه استفاد كثيراً من كتاب ابن عربي (الخلوة) السابق الذكر.

2- محك الإيمان.

3- هداية الأصحاب.

علا شأنه حتى أفتى سنة (648هـ)، كان بارعاً في الفقه وله معرفة بالحديث والتفسير، توفي سنة (684هـ)، وله ستون سنة. انظر ترجمته في: طبقات المفسرين (62/1/1)، وشذرات الذهب (386/3).

(1) هو الصدر الكبير، المنشي، بهاء الدين، ابن الفخر عيسى الإربلي، له الفضيلة التامة والنظم الرائق والنثر الفائق، صنف مقامات حسنة ورسائل لطيفة، وعرف عنه النظم، كان أديباً بليغاً، صاحب ديوان الإنشاء، مهتماً بأمور العمران والزينة، وكان الناس ينظرون إليه بعين الغرابة لأنه كان كردياً فاعتنق مبدأ أهل الرفض، توفي سنة (683هـ). انظر نفع الطيب (346/3)، وشذرات الذهب (383/3، 387).

(2) راجع شذرات الذهب (387/5).

(3) انظر منامات الوهراني (54-55).

(4) لم أقف على ترجمته بعد مداومة بحث.

(5) منامات الوهراني (55 وما بعدها).

(6) انظر الكامل في التاريخ (180/5)، وتاريخ الموصل، للأزدي، حوادث سنة 133هـ.

(7) هو أبو بكر، الملقب بمحي الدين، محمد بن علي بن محمد الحاتمي، الطائي، الأندلسي، ابن عربي، ولد بمرسية سنة (560هـ) ونشأ بها، انتقل إلى أشبيلية سنة (578هـ) ثم ارتحل وطاف بالبلدان فطرق بلاد الشام والروم والمشرق، دخل بغداد وحدث فيها شيئاً من مصنفته، كان يحب الانفراد والانعزال عن الناس ما أمكنه، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد، ثم أثر التأليف وعكف عليها، كان صوفياً يتحدث بالباطن فوردت في كتبه كلمات كانت سبباً لإعراض الناس عنه لأن معظم تلك الألفاظ والأفكار التي تبناها ابن عربي كانت كفرأ بواحاً، فتفرق الناس فيه فمنهم من يراه زنديقاً، وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وأفتى البعض بتحريم النظر إلى كتبه، ومعظم مصنفته في تصوف أهل وحدة الوجود والاتحاد والحلول، توفي سنة (638هـ)، ودفن بدمشق، من مصنفته فصوص الحكم، والتحقق في الكشف عن سر الصديق، والإعلام بإشارات أهل الأوهام، وجلاء القلوب، والتنزيلات الموصلية. انظر ترجمته في: جامع كرامات الأولياء (118-125)، وطبقات الأولياء (469)، وشذرات الذهب (190/3 وما بعدها).

(8) هداية العارفين في أسماء المؤلفين، إسماعيل باشا البغدادي (281).

وقد اطلعت على مخطوطة مناقب الشيخ عدي بن مسافر في ذيلها أقاويل أو رسالة منقولة عن الشيخ حسن فيها آداب المريـد والخلوـة، ولا أستبعد أن تكون هي (الجلوة في آداب الخلوـة) فيها يثبت أشياء مغايرة لعقيدة أهل السنة فينفي الإرادة من المريـد وأن المريـد ليس إلا آلة بيد الشيخ يقبله كيف شاء فيقول: (والمريـد لا يكون مريداً حتى تكون إرادته تبعاً لإرادة شيخه ويكون بين يدي شيخه كالميت بين يدي الغاسل كيف شاء قلبه)⁽¹⁾، وهذه الجملة مروية وشائعة في طرق صوفية كثيرة، وجملة تلك الأفكار التي دعا إليها الشيخ حسن أصبحت سبباً في تمادي العدوية، ومن بعدهم اليزيدية حتى باينوا جميع الفرق الإسلامية، وخرجوا من الإسلام جملةً، يقول الشيخ حسن في ذلك: (إن المريـد لا يكون مريداً حتى يتحقق أن الشيخ هو الحاكم فيه، المطلع على ظاهره وباطنه، فقد قامت صفة الإرادة منه، ومتى نظر المريـد إلى شيخه في حالة واحدة ولم ينظره في كل طرفه عن بعيد فأرادته يشوبها كدر)⁽²⁾.

وقال بأنه لا يجوز أن يحب المريـد شيخاً أكثر من شيخه وعلل ذلك بطريقته حيث استدلل بحديث الرسول (ﷺ): (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله وولده والناس أجمع)⁽³⁾ وقال: بأن الشيخ واسطة بين الله والمريـد كما أن الرسول (ﷺ) كان واسطة بين الله والناس وعلل ذلك بقوله: (والافتقار إلى الوسايط)⁽⁴⁾ واجب ومتى قلنا بالاستغناء من الوسايط طعننا في الأصل لأن الرسول (ﷺ) هو الواسطة أو لآ (وأخراً)⁽⁵⁾.

ويجب أن يكون حب المريـد للشيخ أكثر من حب كل شيء حتى حب الله واستدل بحادثة أنه قال: ورد على بعض المشايخ أنه ورد عليه وارد فقال مريد للشيخ (بطريق الجبر) لذلك الوارد: (يا سيدي فلان يحب المشايخ والفقراء) فانزعج الشيخ وقال: كذبت هذا يقدر؟ كان يحب الله تعالى⁽⁶⁾.

وإن لغلاة المتصوفة عقائد شاذة، وكلمات موهمة لا يحتمل ظاهرها إلا الكفر (عند أهل الظاهر أو ما يسميه بعض المتصوفة بأهل الشريعة ويسمون أنفسهم بأهل الطريقة)، ولكنهم يؤولونها حسب علومهم الباطنة ويسمونها بالسطحات، وما تقديس اليزيدية الآن للشيطان إلا ثمرة تلك الأفكار، لأن بعضاً من الغلاة انتصروا للشيطان، فيروى ذلك عن أبي الفتوح أحمد بن محمد الغزالي الواعظ⁽⁷⁾ أخو محمد بن محمد الغزالي الفقيه الشافعي، فقال يوماً على المنبر: من لم يتعلم التوحيد من إبليس فهو زنديق، أمر أن يسجد لغير سيده فأبى، وقال مرة لما قال له موسى: أرني فقال: لن، فقال: هذا شغلك، تصطفي آدم ثم تسود وجهه وتخرجه من الجنة وتدعو إلى الطور ثم تشمت بي الأعداء، هذا عملك بالأحباب فكيف تصنع بالأعداء؟ وقال مرة أخرى على المنبر أيضاً في بغداد وقد ذكر إبليس أنه: لم يدر ذلك المسكين أن أظافر القضاء إذا حكمت أدمت، وأن قسي القدر إذا رمت أصمت، وقال مرة أخرى: إلتقى موسى وإبليس عند عقبة الطور، فقال موسى: يا إبليس لم لم تسجد لأدم؟ فقال: كلا، ما كنت لأسجد لبشر، كيف أوحده ثم التفت إلى غيره؟ ولكنك أنت يا موسى سألت رؤيته ثم نظرت إلى الجبل، فأنا أصدق منك في التوحيد⁽⁸⁾.

وفكرة مناصرة إبليس انتشرت بين بعض كبار المتصوفة حتى بعد فترة الشيخ حسن، فنرى الحلاج في كتابه الطواسين يقول: (لا حقيقة في ادعاء أي شخص غير إبليس ومحمد، إلا أن إبليس فقد مقامه عند الله، ولمحمد كشف الله نفسه)، وقال في موضع آخر: (عندما قيل لإبليس: أسجد لأدم قال لله: إنزع عني شرف السجود لك، قيل أن أسجد لأدم... قال الله سأنزلك بك اللعنة الأبدية، قال إبليس: أتراني هكذا؟ أجاب الله: أجل، عندها قال إبليس: كما تنظر إلي الآن، أرى اللعنة، فاصنع لي ما شئت، قال الله: حلت عليك لعنتي، وقال إبليس: اصنع ما شئت لا حمد لك)⁽⁹⁾، حتى اعتقد البعض أن قوة إبليس أكبر من قوة الله، فالله لا يقدر على الشر ولكن إبليس يقدر على الخير والشر.

(1) كتاب آداب المريـد (ق 50).

(2) آداب المريـد، للشيخ حسن (ضمن مخطوطة مناقب الشيخ عدي) (ق 52-أب).

(3) رواه الطبراني في الكبير (6416)، والبيهقي في شعب الإيمان (1505)، وقال الهيثمي في المجمع (264/1) : فيه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وهو سيء الحفظ لا يحتج به، وروى البخاري (15) ومسلم (69) بلفظ: (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين).

(4) كذلك يكتب في المخطوطات.

(5) آداب المريـد للشيخ حسن (ق 52ب).

(6) المصدر السابق.

(7) هو أبو الفتوح، أحمد بن محمد الطوسي، الواعظ، أخو الشيخ أبي حامد الغزالي، كان ذا بلاغة، خطيباً مفوهاً، وعظ مرةً عند السلطان محمود فأعطاه ألف دينار، ولما خرج رأى فرس الوزير في الدهليز بمركب ذهب وقلاند وطوق فركبه ومضى، وبلغ الوزير فقال: (لا يتبعه أحد ولا يعاد الفرس)، واتهم برقة في الديانة وتكلم في عقيدته، سئل يوسف الهمداني عنه فقال: (مدد كلامه شيطاني لا رباني، أذهب دينه والدنيا لا تبقى له)، درس في النظامية ببغداد، توفي بقزوين سنة (520هـ)، من مصنقاته: اختصار احياء علوم الدين لخصها في مجلد سماه لياح الأحياء، الذخيرة في علم البصيرة. انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة (230/5-231)، وشذرات الذهب (60/2)، وسير أعلام النبلاء (496/19)، وطبقات الشافعية (60/6-63)، ووفيات الأعيان (97/1).

(8) اليزيدية، لأحمد تيمور (46-47)، واليزيدية، للدملوجي (155).

(9) انظر كتاب الطواسين، للحلاج، تحقيق لويس ماسينيون باريس 1963 (طاسين الازل والالتباس)، لمزيد من المعلومات راجع ديوان الحلاج، صنعه وأصلحه الدكتور كامل مصطفى الشبيبي (19-40) وانظر: مسالة تبرير إبليس لعدم سجوده لأدم عليه السلام والتمثيل بأنه راس الموحدين في كتاب تقليس إبليس للإمام عز الدين المقدسي (21-22).

وهذه الفكرة موجودة لدى أتباع الشيخ عدي إلى الآن، فهم يخافون من إبليس ويجتنبونه ولا يذكرون اسمه لنلا يصيبهم بسوء لأنه القادر على فعل الشر وله قوة عظيمة فيصيبهم مكروه بسببه، ولا بد أن أساس هذه العقيدة لديهم ما هي إلا رواسب عقائد مغالية ظهرت من قبل بعض المتصوفة الذين نهجوا منهج التصوف الفلسفي.

وإبليس هذا أصبح عند بعضهم رمزاً للتوحيد لأنه لم يسجد لغير الله، وهو طاؤوس الملائكة، كما روي عن بعضهم، وهناك فكرة شائعة بين اليزيدية في قصة إغراء الشيطان لأدم وحواء: أن الشيطان أرسل أحد أتباعه إليهما و أن إبليس كان يهمس لهما من وراء جدار ثم بمساعدة الأفعى اعتلى الجدار.

ولأن الحية هي التي ساعدت إبليس على اعتلاء الجدار والوصول إلى آدم وحواء (حسب الموروث الشعبي المتداول بين اليزيدية)، لذا نرى تقديساً بالغا لها لدى أتباع الشيخ عدي اليوم، وقد نحتت صورة حية كبيرة على باب زاوية الشيخ عدي بلالش وهي ظاهرة إلى اليوم، وأصبحت رمزاً مقدساً لديهم.

واليزيديون يسمون الشيطان (بطاؤوس ملك) ولا يذكرون اسمه أبداً لتجنب شره لأنه القادر على فعل الخير والشر فيجب الخوف منه وعدم إغضابه.

وحقيقةً كانت مناصرة إبليس أمراً شائعاً بين متصوفي الأكراد وحتى المتأخرين منهم فمثلاً، نرى أمير شعراء الأكراد أحمد الخاني⁽¹⁾ يقول في ملحمة (مم وزين):

بئ سجدته ته نهى جهناب مه عبود	ئادهم كره قـيـلهـگاه و مسجود
عيسا ته كوسا گهاندته نهـوجان	ئايا ب چ ته هـباندته نهـوجان؟
دهرسا كوب خهف ته گوته ندریس	ئهلبهته د چو مهقامهـی تهقدیس
ئبلیسی فهقیرئ بئ جینایهت	هندي ته ههبوو دگهل عنایهت
ههروژ دكر هزار تاعهت	لهورا كو ته دا وی ئیستیتاعهت
وی سجدته نهكر بو غهیر مه عبود	گهیرا ته ژ بهر دهرئ خوه مهردوود
یهك سجدته نهبر ل پئش نهغیار	قههرا ته كره (مخـلد النار)
ئهلقصه ژ حکمهتا ته ناگهـاه	فهردهك مه نهـه دی (تبارك الله)
عرفان تهلپهئیت صاحب ئیدراك	دهر حقهئ ته گهوتن (ما عرفناك)
(خانی) ب نهزانییا خوه دهرحوق	گومراه ببیت نهـه دوره ئهلحق ⁽²⁾

ترجمة الأبيات:

دون سجدة يا جناب المعبود	جعلت من آدم قبلة ومسجوداً له
وأنت الذي أوصلت عيسى إلى الأوج	فيم أحببت هذه الروح؟
ودرس علمته إدريس خفية	سيوصله حتماً إلى مقام التقديس
وإبليس المسكين الذي لا جنانية له	إن عنايتك البالغة به

(1) هو أحمد بن إلياس الخاني من أهالي قرية (خان) الواقعة في كردستان الشمالية، وهي قرية تابعة لقضاء (جولميرك) في ولاية (هكاري) بتركيا، ولد سنة 1061 هـ - 1650 م) كما ذكرها هو شعراً في ملحمة (مم و زين)، كان من علماء المنطقة المشهورين، شافعي المذهب، أشعري العقيدة، تتلمذ على يد المشايخ في المدرسة الحمراء بجزيرة ابن عمر ودرس فيها، ثم استوطن (بابيزيد) حتى مات بها، ودفن هناك، وقبره من المزارات المعروفة، يقصدها الناس حتى الآن، من أبرز تصانيفه: ملحمة مم و زين، و(عقيدته نامه)، و (نوبهار)، وهو أول من نظم قاموساً شعرياً. انظر ترجمته في: مناقشات حول خاني، رشيد فندي (21)، مم و زين، محمد أمين عثمان (2)، المدخل لدراسة الأدب الكردي، تحسين إبراهيم الدوسكي (176/1)، Grammar of Kurmanji for Kurdish, London, 1913,4، هوزانفانيت كورد، أنور مائي (312).

(2) مم وزين، أحمد الخاني (33-34) شرح وتحقيق محمد أمين عثمان.

دفعته لألف طاعة في اليوم
أنه لم يسجد لغير المعبود
إنه لم يسجد سجدة واحدة للأغراب
وحاصل القول إننا لم نر
فطالب العرفان وصاحب الإدراك
وخاني على جهله
عارفاً لما أعطيته من استطاعة
فجعلته أنت مردوداً من بابك
فجعلته قهرك مخلدا النار
فرداً عليماً بحكمتك تبارك الله
هو القائل عنك : ما عرفناك
إن ضل عنك فما ذلك ببعيد حقاً

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده على توفيقه، وأنتي عليه الخير كله، ولا أحصي ثناءً عليه هو كما أثنى على نفسه.

وبعد: فقد تم هذا البحث بحمد الله تعالى الموسوم بـ(العدوية بين الثبات والتغيير)، وقد تطرقت فيها إلى شخصية الشيخ عدي وخلفائه وعقيدتهم وأتباعه، وكيفية انحراف العدوية عن نهجهم الأول، وأهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث هي:

- 1- امتازت الفترة التي انتعشت فيها العدوية بالاضطرابات السياسية، وكثرة الأحداث، والتقلبات، ونشأت أراضي الدولة الإسلامية، وكذا ضعف السلطة المركزية للدولة العباسية، وحدثت اعتداءات على الأراضي الإسلامية من قبل الصليبيين..
- 2- التف حول الشيخ عدي كثير من المريدين، وأصبح له أتباع فأسس طريقته العدوية التي كانت لها مبادئ وأهداف سامية نبيلة حينها، لكنها ما لبثت أن أصابها الكدر وانحرفت عن نهجها الأول، وبدأت مسيرة التغيير والتبديل في عهد الشيخ عدي الثاني، وتبلور التغيير والتحريف وبرز في عهد الشيخ حسن.
- 3- ظهرت البدع و المغالات في الأشخاص بين العدوية، وكان للطرق الصوفية تأثير مباشر على الطريقة العدوية، إذ تأثر الشيخ حسن بآراء وأفكار ابن عربي وغيره.
- 4- إن فكرة الدفاع عن إبليس فكرة شائعة بين متصوفي منطقة الهكار قبل العدوية وبعدها.
- 5- من بعد التقصي والتحليل في عقيدة الشيخ عدي ظهر أنه كان يتبع طريقة أهل السلف في إثبات العقائد سواء كان في الإلهيات، أو النبوات، أو السمعيات، ولم يحد عنها.
- 6- عرف عن الشيخ عدي ولاؤه وحبه المفرط لبني أميه، وذكر فضائل معاوية بن أبي سفيان، ودافع عن يزيد بن معاوية دفاعاً مريراً، وبرزاً ساحته مما طعن فيه من شأن قتله الحسين وغير ذلك.
- 7- خلف من بعد عدي خلف صالحون ودعاة مرشدون قاموا مقامه ونشروا مبادئه، ولكن لم يدم ذلك طويلاً، إذ خلف بعدهم خلف هدموا كل ما بناه أسلافهم، فظهرت بينهم بدع كثيرة، وغلوا في يزيد بن معاوية، وقالوا بأفضليتهم على الخلق أجمعين، فظهرت بينهم وبين من حولهم من طرق وساسة شحناء عظيم.
- 8- وقعت العدوية في محنة الافتنان بإبليس، وكان ذلك سبباً كافياً لزيغهم وابتعادهم عن جادة الحق والصواب، كما تأثرت بأفكار الأديان المختلفة الموجودة في محيطهم.
- 9- في القرن العاشر الهجري ظهرت للعدوية ملامح دين جديد عرفت بها وسميت باليزيدية ، وبعدها توالى عليهم الفتوات والحملات العسكرية استندت عقيدتهم ووجودهم. مما زادهم صلابة واصراراً على سلوك طريق العودة الى الإسلام والتمسك بالدين الجديد.

المصادر والمراجع

ابن أبي العز الحنفي، العقيدة الطحاوية مع شرحها , ، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1987م.

ابن الأثير الإمام العلامة عمدة المؤرخين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف الجزري الملقب بعز الدين (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1995م،

ابن الأثير الجزري الإمام العلامة عمدة المؤرخين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الملقب بعز الدين (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1995م.

ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مصورة عن طبعة حيدر آباد، 1357هـ.

ابن العماد الحنبلي عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن العمري محمد ، منهل الأولياء، تحقيق سعيد الديوجي، مطبعة الجمهورية في الموصل 1968م .

ابن الفوطي ، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة ، بغداد 1351هـ.

ابن المستوفي شرف الدين ابن أبي البركات المبارك بن أحمد اللخمي الإربلي (ت 637هـ) تاريخ إربل المعروف بابن المستوفي، تحقيق: سامي بن السيد خماس الصقار .

ابن الوردي عمر ، تنمة المختصر في أخبار البشر ، النجف ، سنة الطبع 1969.

ابن تيمية ، مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية الوصية الكبرى.

ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1968م .

ابن شاکر الكتبي، فوات الوفيات ، مصر

ابن قاضي شهيد، أسماء الأعيان من تاريخ الذهبي، نسخة دار الكتب الوطنية بباريس تحت الرقم (2079) .

ابن كثير ، إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي البصري ثم الدمشقي أبو الفداء، عماد الدين ، البداية والنهاية ، مكتبة المعارف، بيروت، سنة النشر: 1410 – 1990

أبو الفتح قطب الدين موسى بن محمد اليونيني (ت 726 هـ)، ذيل مرآة الزمان ، ط2، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

أبو الفداء الأيوبي عماد الدين اسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب الملك المؤيد صاحب حماه (المتوفي 732 هـ) ،المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية ، الطبعة الأولى، مصر، 1325هـ.

أبو بكر أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة ، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ.

أبو منصور الحلاج ، الطواسين، تحقيق لويس ماسينيون باريس 1963 (طاسين الازل والالتباس)،

أبو منصور الحلاج ، ديوان الحلاج، صنعه وأصلحه الدكتور كامل مصطفى الشبيبي

أبي الحسن علي السخاوي، تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والبقاع المباركات ، مصر 1356هـ .

أبي زكريا الأزدي، تاريخ الموصل ، تحقيق د. علي جبية ، القاهرة 1967 .

أحمد الخاني ، ممّ وزين، شرح وتحقيق محمد أمين عثمان.

أحمد الخاني ، ممّ وزين، شرح وتحقيق محمد أمين عثمان ، الطبعة الأولى 1987 ، مطبعة الجاحظ بغداد.

أحمد بن الخياط الموصلّي (ت 1195-1285هـ) ، ترجمة الأولياء في الموصل الحدياء ، تحقيق: سعيد الديوجي، مطبعة الجمهورية، الموصل.

آراد سعيد سمو ، اليزيدية عقائدها من خلال نصوصها الدينية ، ط 1 ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 2001 .

إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين في أسماء المؤلفين، اسطنبول 1955م.

الأشرف الغساني (761هـ - 803 هـ)، العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، تحقيق شاكر محمود عبد المنعم ، دار البيان ، بغداد ، ومن منشورات دار التراث الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت 1395هـ ، 1975م.

أنس محمد شريف الدوسكي، اتباع الشيخ عدي بن مسافر الهكاري بين العدوية واليزيدية ، ط 1 مطبعة هاوار ،

تحسين إبراهيم الدوسكي، المدخل لدراسة الأدب الكردي، اسطنبول 1994م

جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر.

جورج حبيب، اليزيدية بقايا دين قديم، الطبعة الأولى 1978م، مطبعة المعارف - بغداد.

حبيب زيات، الخزانة الشرفية، بيروت 1952م.

حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعة السابعة، 1965م، طبع مكتبة النهضة المصرية.

الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية 1948.

الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية 1948.

الذهبي تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، سنة النشر: 1410 - 1990.

الذهبي سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1413هـ، الطبعة التاسعة.

الذهبي ، المعين في طبقات المحدثين، تحقيق: د. همام عبد الرحيم سعد، دار الفرقان، عمان- الأردن، الطبعة الأولى 1404هـ .

الذهبي، دول الإسلام، حيدر آباد 1364هـ .

الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق بشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط - صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ .

رشيد فندي، مناقشات حول خاني ، المجمع العلمي الكردي، بغداد.

ركن الدين محمد الوهراني، منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، طبعة مصر 1968م.

سامي سعيد الأحمد، اليزيدية أحوالهم ومعتقداتهم، بغداد 1971م.

سوادبي عبد محمد الرويشدي، إمارة الموصل في عهد بدر الدين لؤلؤ، الطبعة الأولى، مطبعة الإرشاد، بغداد.

الشعراني ، طبقات الشعراني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى 1954.

صديق الدمولوجي، اليزيدية، طبع في مطبعة الاتحاد، الموصل 1949م.

صلاح الدين خليل الصفدي ، نكت الهميان بنكت العميان، طبعة مصر 1911م.

عبد الله الياضي ، مرآة الجنان، حيدر آباد 1338 هـ.

عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي ، معجم ما استعجم من أسماء البلاد و المواضع، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة 1403 هـ.

عز الدين المقدسي، تفتيس إبليس، القاهرة 1906 م.

علي بن يوسف الشطونفي بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، ، مصر سنة 1330 هـ.

عمر ابن الوردي ، تنمة المختصر في أخبار البشر، النجف ، سنة الطبع 1969.

محمد ابن العمري، منهل الأولياء، تحقيق: سعيد الديوجي، مطبعة الجمهورية في الموصل 1968 م .

محمد الوترى ، روضة الناظرين و خلاصة مناقب الصالحين، مصر 1306 هـ.

محمد بن يحيى التادفي الحنبلي ، فلاند الجواهر، طبعة دار إحياء التراث الإسلامي، بغداد .

محمد بن يحيى التادفي الحنبلي، فلاند الجواهر ، طبعة دار إحياء التراث الإسلامي، بغداد .

مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون ، دار الكتب العلمية، بيروت 1992 م.

موسى بن محمد اليونيني قطب الدين أبو الفتح (ت 726 هـ)، ذيل مرآة الزمان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ط2،

النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981 م .

هنري فيلد، جنوب كردستان، ترجمة: جرجيس فتح الله، مطبعة أربيل سنة 2001، من منشورات دار آراس للطباعة والنشر.

يوسف بن إسماعيل النبهاني ، جامع كرامات الأولياء ، دار صادر، بيروت.

المجلات:

قاسم حسن عباس آل شامان، المطوعة واسهامهم في حروب صلاح الدين الأيوبي ، مجلة دراسات بيت المقدس العدد 2021/12/1 ، الصفحات

المخطوطات:

مخطوطة مكتبة فيتسشتاين الثانية في برلين تحت الرقم: 1743 (BIBLIOTHEOA, WETZSTEINIANA, II, NO 1743 We)، وعنوان المخطوطة (مناقب الشيخ عدي بن مسافر)، كتيبه: عبد الله بدري بدمشق عام (915 هـ-1509 م)، وملكه محمد بن أحمد العدوي والمخطوطة عبارة عن خمس كتب قيمة هي:

أ - مناقب الشيخ عدي بن مسافر (ق1-27).

ب- قصيدة لعمر الفارض المشهورة بقصيدة عمر الفارض سلطان العشاق (ق27-29).

ج- كتاب عقيدة أهل السنة والجماعة، من إملاء الشيخ عدي نفسه على طلبته (ق30-45).

د - كتاب آداب النفس (ومائة ذكر) للشيخ عدي بن مسافر (ق45-48).

هـ- كتاب وصايا للشيخ عدي إلى خليفته القايدي (ق48 - 150).

و - كتاب في آداب المرید للشيخ حسن بن عدي بن أبي البركات، من (ق50) إلى آخر المخطوطة،

KAYNAKÇA

- Ahmet b. Hayyat el-Mûsilî. *Tercümetü'l-Evliyâ fi'l-Mûsili'l-Hadbâ*. thk. Said Diveyci. Musul: Matbaatu'l-Cumhuriyye.
- Ebû Ubeyd el-Bekri, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed. *Mu'cemu Me'sta'cem min Esmâi'l-Bilad ve'l-Mevazi*. thk. Mustafa es-Sekka. -Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1403.
- Ebu'l-Fida, İmâdüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebû'l-Fida. *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. thk. Mahmud Deyyub. Mısır: 1325.
- İbn Fûtî, Addurrezzak b. Ahmed b. Muhammed. *Kitabu'l-Havâdis*. Bağdat: 1351.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: 1968.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif 1990.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf el-Atabeki (874/1469), *en-Nücumü'z-Zahire fi Müluki Mısır ve'l-Kahire*, Mısır.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd. *Şezâretü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdulkadir Arnâud, Muhammed Arnâut. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- İbnu'l-Umerî, Muhammed. *Menhelü'l-Evliyâ*. thk. Said Diveyhcı. Musul: Matbaatu'l-Cumhuriyye 1968.
- İbnu'l-Esîr, Ebi'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut : Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnu'l-Müstevfî, Mübarek b. Ahmed b. Mübarek el-Lahmi. *Târihu Erbil*. thk. Sami B. Hammâs es-Sakkâr. Bağdad: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1980.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafz Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer (Tarihu İbnu'l-Verdî)*. Necef: 1969.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1992.
- Nebhani, Kadı Ebû'l-Mehasin Yusuf b. İsmail b. Yusuf Şafîi. *Câmiu Keramati'l-Evliya*. Beyrut: Dâru Sader.
- Sevâdî, Abd Muhammed er-Rûşdî. *İmâretü'l-Mûsul fi Ahdî Bedruddin Lu'Lu'*. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd.
- Şa'rânî, Ebu Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. Mısır: 1954.
- Şattanûfî, Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf b. Cerîr. *Behcetü'l-Esrar ve Ma'denü'l-Envar*. Mısır 1330.
- Tadefî, Muhammed b. Yahya. *Kalaidü'l-Cevâhir fi Menakibi'sh-Şeyh Abdülkadir*. Bağdad: Daru İhyâi Turâsi'l-İslâmi.
- Vetri, Muhammed. *Ravdatu'n-Nâzirîn ve Hulâsatu Menekibi's-Sâlihîn*. Mısır: 1306.
- Yâfi'î, Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemani Yafîi. *Mirâtu'l-Cinân*. Haydarabad: 1338.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâud. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle 1413.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Düvelu'l-İslâm*. Haydarabad: 1364.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi Haberi men Ğaber*. Kuveyt: Matbaatu hukumeti Kuveyt 1964

EXTENDED ABSTRACT

The research revolves around the path of change of the Adawiyah order, which later became a religious sect independent of Islam. The research aims to indicate the path of this change through knowing the history of the founder and his doctrine, and then the principles and objectives of Adawiyah order in its first and second phases. Therefore, the research followed the objective method through inductive approach, then the research relied on the descriptive analytical method in presenting the topic of some beliefs of the sect. The research concluded that they were on a Muslims at the time of establishment, and they had commendable effects and clear fingerprints in spreading and defending Islam. They, also, had many contributions to the Jihad against the Crusaders. However, after the death of the founder, some of its men followed the philosophical approach, with a change in goals; their supreme goal was asceticism and mysticism, but then they changed it to politics and the claim to kingship. Wars and calamities ensued between them and their opponents, and then they became separated from the Muslims. The philosophical approach of Sufism was a guarantor for that transmission and conversion.

The Adawiya are the followers of Sheikh Uday bin Musafir al-Hakari, who is well known with the prefix of (the Umayyad), he lived in the sixth century AH (467-557), he was born in a house in a country side of Baalbek, and he grew up in his mother's care in the Levant. He received his primary sciences in his country, then in his youth he toured all over countries as a tourist and a seeker of knowledge. He visited many places and stayed in the Holy Land (Mecca and Medina) for a period of time, where he was receiving knowledge from great scholars of Hijaz in both Mecca and Medina, and there he met Sheikh Abdul Qadir Al-Kilani and a group of masters of Sufism. Then he went to Iraq, visited Baghdad, Mosul and Irbil. Then he settled in Lalish (a rural area of Mosul) after that. So many people followed him because of what they saw in him of asceticism, knowledge and piety. As a result, he established his method in Sufism, to be known later as the Adawiyah method attributed to him.

This method was free of impurities and deviations in its early stages, and it had commendable contributions to acclamation, education, and jihad in the way of God against the crusaders, taking their teachings from the thought of Sheikh Uday, who wrote books on faith, acclamation, hadith, and jurisprudence. However, most of which were lost, and we only received a rare scarcity of his writings. Sheikh Uday is well known that he was against heresies and calling for taking religion from its first sources (the Qur'an and Hadith), and he followed the doctrine of the predecessors in explaining the Islamic faith.

Sheikh Uday raised a strong believer generation on a solid foundation of piety and knowledge, but God willing, what he was apprehensive about would come to pass in his group - which is the emergence of heresies. Being said that during the era of Sheikh Hassan (591 AH - 644 AH) deviant opinions appeared among them such as the sanctification of people and graves, and even the deification of Uday and Hassan and other masters of the Adawiya, and the idea of union and solutions spread among them, which Sheikh Hassan was promoting these beliefs himself.

During the era of Sheikh Hassan, the status of Al-Adawiya was magnified, they had an army and Sheikh Hassan appointed governors over the regions in which the influence of the Adawiya became strong, so the princes of Mosul feared them and they plotted against them. The governor of Mosul Atabeg Badr al-Din Lu'lu', fought them and was able to catch Sheikh Hassan by cunning and deceit, as he hosted him in the center of the Mosul, then strangled him. After that, long-term wars took place between the Adawiya followers and the army of Badr al-Din Lu'lu', which lasted for twelve years and ended with the victory of Badr al-Din Lu'lu', so they dispersed in the country, became vagrants and secluded in the foothills of the mountains. This isolation led to an increase in enmity towards others, and with the passage of time these people became known as Yazidis because they were proud of following Yazid bin Muawiyah and the house of the Umayyads, and they called other Muslims the (Hussainians), that is, those who defend Hussein bin Ali (PBUH), and that was a result of the claim of Badr al-Din Lu'lu' Shiism and fought them under the name of rejection.

What Sheikh Hassan kept among them of mystical and exaggerated thoughts were sufficient for their deviation and their gradual separation from Islam, and this actually happened. In the tenth century AH, the Mufti of the Ottoman Empire issued a fatwa of their disbelief, after which he would launch military campaigns against them aimed at their extermination or their return by force to Islam. This only increased the Yazidis' solidity and adherence to their principles, and because they have become a religion independent of Islam, its adherents are trying to obliterate all the religious features that link them to Islam, whether intellectually or materially, and they claim that they are the remnants of an ancient religion called Mithraism in the fourth millennium BC.

TARİHSEL BELGELER IŞIĞINDA DİYARBEKİRLİ SAİD PAŞA'NIN HAYATI VE HİZMETLERİ

Bedri MERMUTLU

İstanbul Ticaret Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
mbmermutlu@ticaret.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7155-0964>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15/06/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 07/11/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1131111>

TARİHSEL BELGELER IŞIĞINDA DİYARBEKİRLİ SAİD PAŞA'NIN HAYATI VE HİZMETLERİ

ÖZ

Diyarbakır'ın yetiştirdiği çok yönlü ve önemli bir bilgi adamı olan Said Paşa hayatını devlet hizmetinde geçirmiş ve bu hizmete devam ederken erken denilecek bir yaşta vefat etmiştir. Said Paşa'nın memuriyetine ait sicil kaydı yanında atamaları, nakilleri ve hizmetlerine ait belgeler onun hayat seyrinin resmî tanıkları olarak önemli vesikalar hükmündedir. Bu belgelerin bir kısmı Süleyman Nazif tarafından babası Said Paşa hakkında daha önce verilen bilgilerle de örtüşmesi bakımından anlamlı bir teyid hükmündedir. Ayrıca Said Paşa'nın kendi elyazısıyla soy ağacına dair bize bıraktığı bir yazı da beyan edilecek olan belgeler arasında yer alacaktır. Bu belgelerin büyük bölümünü Başbakanlık Osmanlı Arşivi kayıtlarından, bir kısmını da Said Paşa'nın el yazısıyla bıraktığı ve çeşitli kütüphanelerde bulunan müsvedde halindeki notlardan elde etmiş bulunmaktayız. Mevcut belgelerin, Diyarbakırlı Said Paşa'nın hayat ve memuriyet hizmetine ilişkin pek çok noktanın aydınlanması ve ileriki çalışmalara katkı sağlamada yardımcı olacağı umudundayız. Said Paşa ilk emekliliği yıllarında memleketi olan Diyarbakır'de boşta bulunduğu sıralarda tecrübelerinden yararlanılmak üzere zaman zaman geçici olarak devlet işlerinde istihdam edilmeye devam etmiştir. Bu geçici görevlerinden biri de Cizre Beyi Bedirhan Paşa'nın oğulları Osman ve Hüseyin Beylerin isyanı sırasındadır. Said Paşa'nın vefatından sonra geride kalan eşi ve yirmi yaşına ulaşmamış çocuklarına maaş bağlanması hususunda yapılan başvuru üzerine işlem başlatılmış, dul ve yetimlere ödenecek miktar belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakırlı Said Paşa, Diyarbakır, Memuriyet Hayatı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Belgeler.

THE LIFE AND SERVICES OF SAID PASHA FROM DIYARBEKIR IN THE LIGHT OF HISTORICAL DOCUMENTS

ABSTRACT

Raised in the city of Diyarbakir, Said Pasha was a multidimensional and prominent man of knowledge who has spent his life in government service and died at a relatively young age serving his country. In addition to his service records Said Pasha's appointments, transfer papers and official papers relating to his services are important documents that are living witnesses of his life and time. Some of these documents are significant confirmations to former knowledge provided by his son Süleyman Nazif about Said Pasha. In addition, Said Pasha's genealogical tree in a document hand-written by himself will be one of the records presented in this study.

We have obtained most of these documents from the Ottoman archive records of the Prime Ministry, and some of them from the handwritten notes of Said Pasha and found in various libraries. We hope that the available documents will help to enlighten many points related to the life and civil service of Said Pasha from Diyarbakir and to contribute to future studies.

During his first retirement years, Said Pasha continued to be employed in state affairs temporarily to benefit from his experiences during his vacant time in his hometown of Diyarbakir. One of these temporary duties was during the rebellion of Osman and Hüseyin Beys, sons of Cizire Lord Bedirhan Pasha. After Said Pasha's death, the process was initiated upon the application for the payment of a salary to his wife and children who did not reach the age of twenty, and the amount to be paid to the widow and orphans was determined.

Keywords: Said Pasha of Diyarbakir, Diyarbakir, Official Duty, Ottoman Archive of the Prime Ministry, Document.

GİRİŞ

Özellikle tarih alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Diyarbakirli Said Paşa aynı zamanda bir şair, bir hattat ve dirayetli bir devlet adamı olarak tanınmaktadır. *Mir'âtü'l-İber* adlı tarih kitabıyla haklı bir itibar elde etmiştir. Dedesi İbrahim Cehdî gibi kendisi ve oğlu Süleyman Nazif de şairdir. Fransızcadan, Mehmed Zeki Efendi ile müştereken çevirdikleri *Mir'ât-ı Sıhhat* adlı eserle (1871) başlayan yazarlık hayatı şiirlerini içeren *Divançe* (1871) ve Arapçadan çevirdiği *Nuhbetü'l-Emsâl* (1872) ve *Tabsiretü'l-İnsan* eseriyle (1872) devam etmiştir. Diyarbakir tarihiyle ilgili önemli bir çalışması 1884-1885 yılında yayımlanan Diyarbakir Sâlnamesinde yayımlanmıştır. Said Paşa'nın opus magnum sayılan eseri *Mir'âtü'l-İber*, dokuz küçük cilt halinde 1886 yılında 3186 sayfa olarak yayınlanmıştır. Edebî sanatlar konusunda yazdığı önemli bir eser olan *Mîzânü'l-Edeb* 1888 yılında, *Hulâsa-i Mantık* kitabı ise 1892 yılında yayına girmiştir. Ayrıca astronomi, fizik ve matematik konularına da ilgi duyan Said Paşa'nın çalıştığı konulara dair yazdığı müsveddeler ve tuttuğu notlar kütüphanelere bağışlanan evrakı arasında bulunmaktadır. Said Paşa, 30 Kasım 1891 tarihinde elli dokuz yaşında iken son memuriyet yeri olan Mardin'de vefat etmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı ilim hayatında önemli bir isim olduğu kadar yöneticilik görevinde gösterdiği başarı ve dürüstlikle de örnek bir şahsiyet olan Diyarbakirli Said Paşa'nın yeteri kadar tanındığı söylenemez. Değerli yazar Süleyman Nazif'in babası olmasa belki daha az tanınmış olacaktı. Ancak çok yönlü bir ilim adamı olduğunu bıraktığı eserlerle bildiğimiz Said Paşa'nın hak ettiği şekilde tanınması gerektiği inancıyla hayatı ve çalışmaları hakkında arşiv kayıtlarında bulunan belgelerden bir kısmını bilim dünyasıyla paylaşarak bu tanıtımda bir katkı sağlayacağımızı düşünüyoruz. Bu belgelerin büyük bölümünü Başbakanlık Osmanlı arşivi kayıtlarından, bir kısmını da Said Paşa'nın el yazısıyla bıraktığı ve çeşitli kütüphanelerde bulunan müsvedde halindeki notlardan elde etmiş bulunmaktayız.

Mevcut belgelerin, Diyarbakirli Said Paşa'nın hayat ve memuriyet hizmetine ilişkin pek çok noktanın aydınlanması ve ileriki çalışmalara katkı sağlamada yardımcı olacağı umudundayız.

1. SOYAĞACI BELGESİ

Said Paşa'nın Arkeoloji Müzesi'nde bulunan evrakı arasında kendi el yazısıyla yer alan ve "Silsile-i Fakir" başlığını taşıyan bir belgede Said Paşa'nın soy ağacı yazılıdır. Bu belgeye göre Said Paşa'nın Hazret-i Hüseyin yoluyla kırk üçüncü nesilden Peygamber torunu bir seyyid olduğu anlaşılmaktadır:

"Silsile-i Fakir: Esseyyid Mehmed Said İbn Esseyyid Süleyman Nazif İbn Esseyyid İbrahim el-Cehdî İbn Esseyyid Süleyman İbn Esseyyid Kasım el-Müftî İbn Esseyyid Hasan İbn Esseyyid Abdullah İbn Esseyyid Hasan İbn Esseyyid Beşaret İbn Esseyyid Süleyman İbn Esseyyid Osman İbn Esseyyid Hasan İbn Esseyyid Kudret İbn Eşşeyh Emir İbn Esseyyid Yusufeddin İbn Esseyyid Cemaleddin İbn Esseyyid Celâleddin İbn Esseyyid Ali İbn Esseyyid Mansur İbn Esseyyid Ömer İbn Esseyyid Celâleddin İbn Esseyyid Ahmed el-maruf bi'd-Dâkûhî İbn Esseyyid Abdullah el-maruf bi't-Tasallut İbn Esseyyid Halil İbn Esseyyid Yusuf bin İlyas bin Hıdır bin Said bin Yusuf bin el-Mehdi bin Hüseyin bin Muhammed İbn Ebî'l-Kasım bin Hüseyin bin Muhammed bin Musa essâni İbn İbrahim el-Murtaza İbn el-İmam Musa'l-Kâzım İbn El-İmam Caferü's-Sadık ibn El-İmam Muhammedü'l-Bakır İbn El-İmam Zeynü'l-Abidin İbn el-İmam eşşehid el-mazlum Ebî Abdullah el-Hüseyin İbn Emîri'l-Mü'minîn Ali bin Ebî Talib rıdvânullâhi aleyhim ecmaîn."

vini sıfatıyla bir mâh kadar Dersim'de bulunmuş olduğu halde daha evvel Derseadet'çe mezkûr muavinliğe diğerinin memur edilmiş olması cihetiyle yine Diyarbakır'e avdet edip sene-i merkume Zilhiccesinde altı bin beş yüz kuruş maaş ile Bedirhan Paşazadelerin hadisesinden dolayı ıslahat memuriyeti refakatine tayin edilmiş ve memuriyet-i mezkûrenin hitamında yani 96 senesi Rebiülevvelinde [Mart 1879] altı bin beş yüz kuruş maaş ile ile'l-ân uhdesinde bulunan Siirt Mutasarrıflığına tayin kılınmıştır.

73 senesinde [1857] Hâcelik ve 82 senesinde [1865] Salise ve 85 senesinde [1868] Saniye ve 87 senesinde [1870] Mütamayız ve 89 senesinde [1872] Mîr-mîranlık rütbelerini ihraz etmiş ve müddet-i memuriyeti olan otuz sene dört mâhta on bir mâh bilâ-maaş mazul kalmıştır. Bulduğu memuriyetlerden istifa ve tahvil ve ikmal-i hizmet suretleriyle infikâk edip leke-dâr-ı töhmet olmamış ve taht-ı muhakemeye dahi alınmamıştır. Memur olduğu mutasarrıflıklardan berâet-i zimmetle infisal etmiş olduğunu müş'ir yedinde bulunan tahrirat ve mezâbitin zeyli Siirt meclis-i idaresinden mazbata ile musaddak suretlerini merbûten takdim eylemiştir.

Diyarbakır vilâyeti valisi devletlü İzzet Paşa hazretleri tarafından tahrir edilen mülâhazada, "Muma ileyh inşbu tercüme-i hâl varakasinda beyan eylediği cihetlerin şu vilâyet haricinde bulunanlarını melfûf-i mazbata ispata kâfi olduğu gibi Bedirhan Paşazadelerin mesele-i zâilesi ıslahat muavinliği taraf-ı âcizîden vuku bulan inha üzerine icra buyrulup bunda ve şimdi bulunduğu Siirt mutasarrıflığındaki hüsn-i hizmet ve gayreti bizzat meşhudum olmuş ve diğer cihetlerinin tamamen muvâfık-ı hasene ve hakikat olduğu tahakkuk ederek fazl ü kemali ve iffet ve istikameti ve şimdiye kadar bulunduğu memuriyetlerde pek çok hüsn-i hizmeti mütevatiren sabit bulunmuş idüğü tasdik kılınır" denilmiştir. 29 Zilkade 96 ve 1 Teşrinisani 95 [14 Kasım 1879].

Mûma ileyh Said Paşa 96 senesi şehr-i Ramazan-ı şerifinin yirmi beşine müsadif 95 senesi Eylülünün birinde [12 Eylül 1879] beş bin sekiz yüz elli kuruş maaş ile Mardin Mutasarrıflığına tayin olunarak 99 senesi şehr-i Ramazan-ı şerifinin yirmi altısında vaki 98 senesi Temmuzunun yirmi dokuzunda [11 Ağustos 1882] tekaüdü icra olunmuştur.

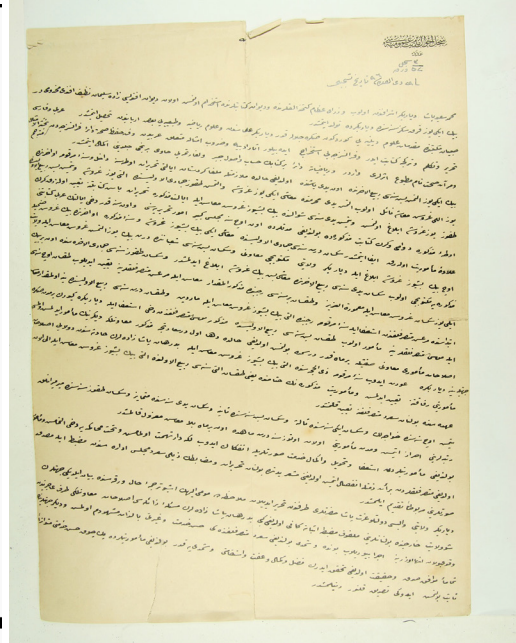
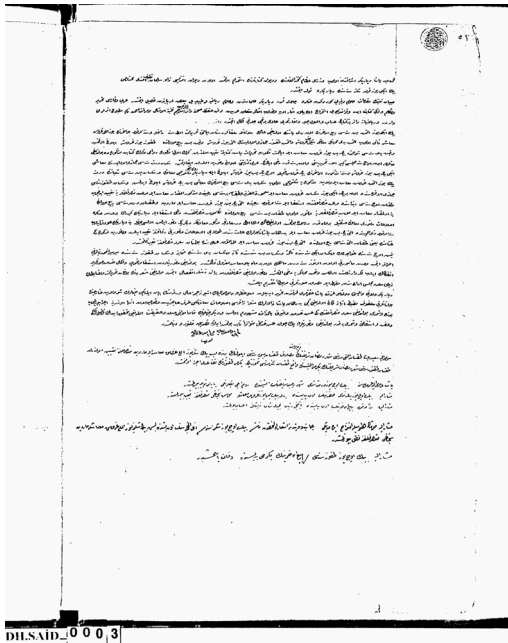
Paşa-yı muma ileyh uhdesine 1304 senesi şehr-i Receb-i şerifinin altısında [31 Mart 1887] Rumeli Beylerbeyi Pâyesi tevcih buyurulmuştur.

Müşarün ileyh 1307 senesi Saferinin on yedisinde [13 Ekim 1889] yedi bin beş yüz kuruş maaşla Muş sancağı mutasarrıflığına tayin buyurulmuştur.

Müşarün ileyhe sene-i merkume Rebiülahirinin on yedisinde [11 Aralık 1889] ikinci rütbeden Mecidî nişan-ı zî-şanı ihsan buyurulmuştur.

Müşarün ileyh, Muş'un havasıyla imtizaç edemediği cânib-i vilâyetten iş'ar olunmaktan nâşi 1308 senesi Zilhiccesinin on beşinde [22 Temmuz 1891] beş bin sekiz yüz elli kuruş maaşla Mardin sancağı mutasarrıflığına nakil buyurulmuştur.

Müşarün ileyh 1309 senesi Rebiülahirinin yirmi yedisinde [30 Kasım 1891] vefat etmiştir".



BOA, Sicill-i Ahvâl-i Umumi Müdiriyeti aded: 3/52 tarih-i tescili 29 Zilkade 96 BOA, İ.DH SAİD 3/27; BOA, Y. PRK. DH 3/40 – 2 Z 1306

3. BEDİRHAN PAŞAZÂDELERİN İSYANININ BASTIRILMASI

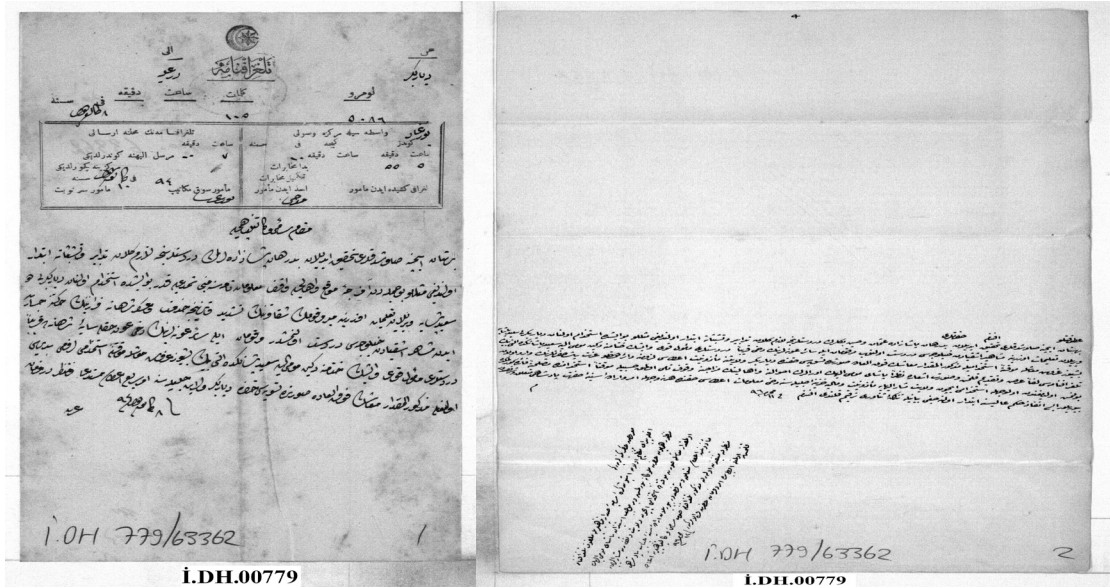
Said Paşa ilk emekliliği yıllarında memleketi olan Diyarbakir’de boşta bulunduğu sıralarda tecrübelerinden yararlanılmak üzere zaman zaman geçici olarak devlet işlerinde istihdam edilmeye devam etmiştir. Bu geçici görevlerinden biri de Cizre Beyi Bedirhan Paşa’nın oğulları Osman ve Hüseyin Beylerin isyanı sırasındadır. Diyarbakir Valisi İzzet Paşa tarafından sadaret makamına çekilen telgrafta Bedirhan Paşazâdelerin isyanı dolayısıyla baş gösteren şekavet hadisesinin bastırılması konusunda bölgeyi iyi tanıyan Diyarbakirli Said Paşa’nın yardımına ihtiyaç olduğu ve bu sebeple geçici olarak istihdam edilmesinin yararlı olacağı hususu dile getirilmiştir. (BOA, İ. DH 779/ 63362 - 8 Kânunievvel sene 94)

Bu telgraf üzerine merkezden gelen emirle İzzet Paşa’nın bu isteği onaylanmıştır:

“Atufetü Efendim Hazretleri

Buhtan içine savuştukları tahkik edilen Bedirhan Paşazâde Osman ve Hüseyin Beylerin derdestlerince lâzım gelen tedâbir ve teşebbüsâta ibtidar olduğu misillü bu işte istihdam olunan Diyarbakirli Said Paşa’ya verilen talimat üzerine meşâhir-i eşkıyadan haylicesi derdest olunup merkumân ile sair avenelerinin dahi karîben derdestleri me’mûl-i kavî ve işin hitamına değin mûma ileyh Said Paşa’nın da altı bin beş yüz kuruş maaşla muvakkaten istihdamıyla mezkûr’l-mikdar maaşın fevkalade surette tesviyesi hakkında Diyarbakir vilâyetine me’zuniyet i’tâsı lüzumuna dair atufetlü İzzet Paşa Hazretleri’nin varid olan telgrafnamesi leffen arz ve takdim kılınmış ve suret-i iş’âra nazaran Paşa-yı mûma ileyh’in oraları ahvâline ve ahâlinin mizacına vukuf-ı tâmmı olmak hasebiyle muvakkaten istihdamında maslahaten faide görülmekte bulunmuş olduğundan olvecihle istihdamı için vilâyet-i müşarün ileyhâya me’zuniyet ve Maliye Hazine-i Celilesi’ne dahi malumat i’tâsı hakkında her ne vecihle emr ü irâde-i seniyye-i Hazret-i Padişâhî müteallik ve şerefsudûr buyurulur ise infaz-ı hükmi-âlisine ibtidar olunacağı beyaniyla tezkire-i senâverî terkim kılındı.”

11 Muharrem sene 96



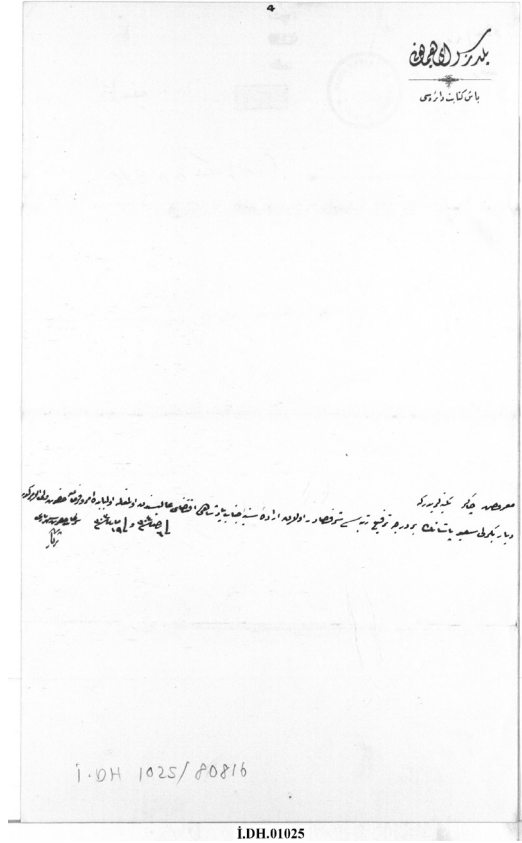
(BOA, İ.DH 779/63362) (BOA, İ.DH 779/63362 - 11 M 1296 [5 Ocak 1879])

4. RÜTBE TERFİİ

6 Recep 1304 [31 Mart 1887] tarihinde Said Paşa'nın bir derece rütbe terfi aldığı BOA belgelerinden öğrenilmektedir:

“Diyarbakirli Said Paşa'nın bir derece terfi-i rütbesi şeref-sâdir olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı padişahî iktiza-yı âlisinden olmakla ol bâbda emr ü ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir”. 6 Recep 304 ve 19 Mart 303 [29 Mayıs 1887] Serkâtib-i Hazret-i Şehriyarî bende Süreyya (BOA, İ. DH 1025/80816 – Dâhiliye 45);

“Diyarbakir hanedanından Said Paşa”nın 6/7 Recep 1304 tarihinde Rumeli Beylerbeyliği pâyesini almış olduğu devlet sâlnamesinde de gösterilmektedir: *Sâlname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, Defa 43, Mahmudbey Matbaası, İstanbul, 1305 h, s. 92.



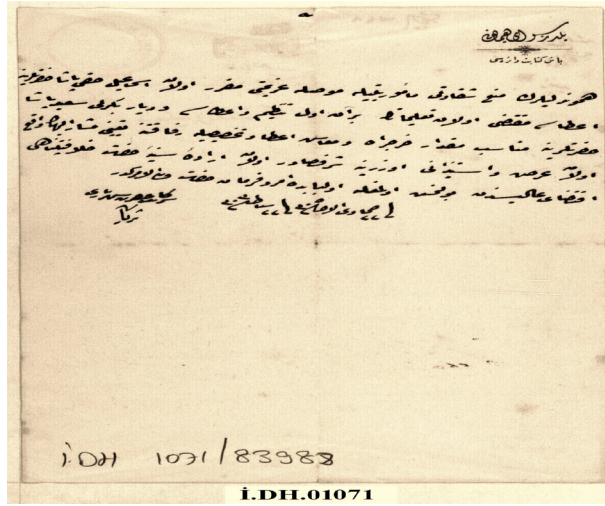
BOA, İ. DH 1025/80816 – Dâhiliye 45, 6 B 1304 [29 Mayıs 1887]

5. HEMAVEND EŞKIYASINA YÖNELİK GÖREVİNDEN AFFEDİLMESİ

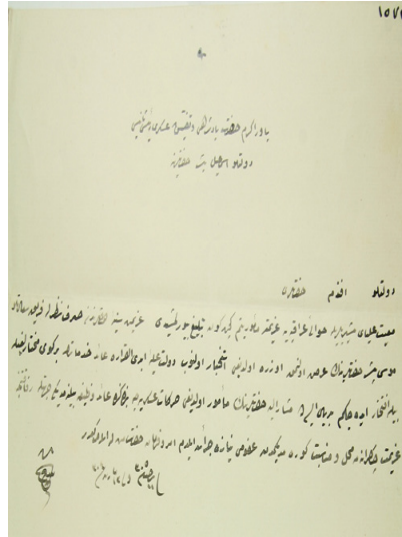
Said Paşa boşta kaldığı sıralarda “Hemavendlilerin men‘-i şekāveti memuriyetiyle Musul’a azîmeti mu-karrer olan İsmail Hakkı Paşa Hazretleri’ne i‘tâsı muktazi olan talimatın bir an evvel tanzim ve i‘tâsı ve Diyarbekirli Said Paşa hazretlerine münasip miktar harcırah ve maaş i‘tâ ve tahsisiyle refakatine tayini” emredilmişken (BOA, İ. DH 0107/83988 – 22 C 1305) Said Paşa mazeret göstererek bu görevden affedilmesini istemiştir. Yapılan yazışmalar sonucunda Said Paşa, refakatine ihtiyaç duyulmadığına karar verilerek görevden affedilmiştir. Arşiv belgelerinde bu konudaki yazışmalar takip edilebilmektedir:

“Maiyyet-i müşirîleriyle havâli-i Irakiye’ye azîmet-i memuriyetim geçen gün tebliğ buyrulmuş idi. Azîmet-i seniyye-i devletlerinden sarf-ı nazarla Ferik saadetlü Musa Paşa Hazretleri’nin arz olunmak üzere olduğu istihbar olunup devlet-i aliyye-i ebediyyü’l-karara ait hidemâtın bir köy muhtarlığıyla bile iftihar edeceğim bedihî ise de müşârün ileyh hazretlerinin memur olduğu harekât-ı askeriyece bendenize ait vazife bilinemediği cihetle refakatince azîmet-i çâkerâneme mahal ve münasebet göremediğimden afvımı niyaza cür’et eyledim. Emr ü ferman hazret-i men lehü’l-emrindir.” 11 Recep 305 ve 12 Mart 304 [24 Mart 1888] Bende Said.

“İsmail Hakkı Paşa Hazretleri’nin Musul taraflarına azîmeti kararı üzerine bâ-irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkâne refakatine tayin kılınmış olan Diyarbekirli Said Paşa hazretlerinin bu hizmetten afvı istidasını hâvi müzekkeresinin leffîyle Paşa-yı müşârün ileyhlerinden alınan tezkire-i mezkûr müzekkere ile me‘an arz ve takdim kılınmış ... Hemavendlerin te’dip ve istisalleri maddesi kesb-i sühûlet edip ... müşârün ileyh Said Paşa’nın azîmetine lüzum ve hacet görünmemekte bulunmuş olmakla ...” 14 Recep 305 ve 14 Mart 304 [27 Mart 1888] Sadrazam Kâmil (BOA, İ. DH 1075/ 84338 – 21 B 1305).

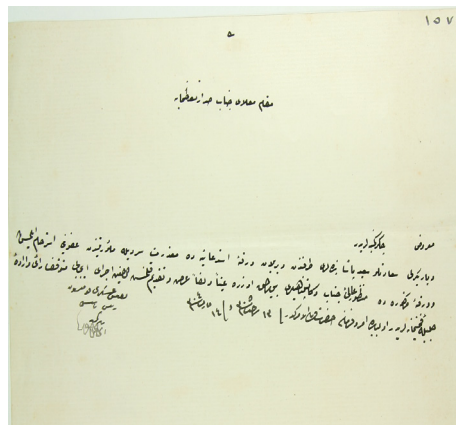


(BOA, İ.DH. 1071/83988)



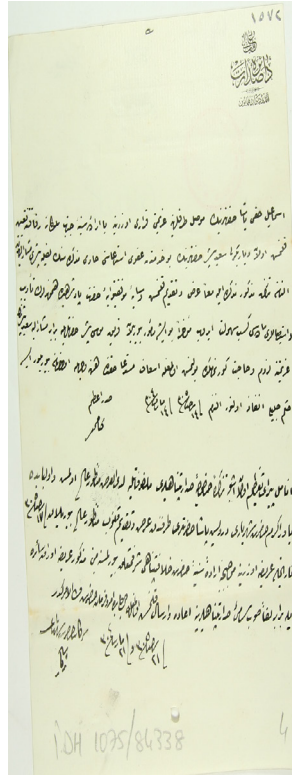
9. Hemavend dilekçesi

(BOA, İ. DH 1075/84338 - 11 Recep 305 ve 12 Mart 304 [24 Mart 1888])



10. Hemavend - Teftiş-i Askerî Komisyonu yazısı

(BOA, İ.DH 1075/84338 – 13 Recep 1305)



11. Hemavend - Sadaret kaydı

(BOA, İ. DH 1075/ 84338 – 21 B 1305)

6. ŞİKÂYET DİLEKÇESİ

Zaruret nedeniyle Muş mutasarrıflığını kabul etmek zorunda kalan Said Paşa buranın iklimine uyum sağlayamayıp hastalanınca memuriyetinin başka bir sancağa naklini talep etmiş, hatta yaptığı hizmetlerin karşılığının valilik olması gerektiğini belirterek bu takdirde daha iyi hizmet verebileceğini uzun bir dilekçeyle dile getirmiştir:

“Hâk-i pâ-y-1 âli-i fehâmet-penâhîlerine

Ma‘ruz-ı çâker-i kemîneleridir ki

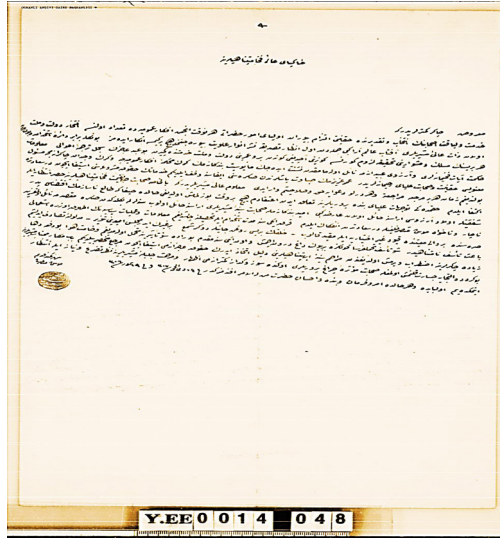
Hizmet ve liyakat ashâbının intihap ve takdirinde hakkaniyeti iltizam buyuran evliyâ-yı umûr hazerâtı her ne vakit encümen-i efkâr-ı umumiyede ta‘dâd olursa iftihar-ı devlet ve millet olan zât-ı âli-i müşîrîleri âfitâb-ı âlem-ârâ gibi cümleden evvel enzâr-ı tasdike neşr-i envâr-ı ulviyet buyuracağını hiçbir kimse inkâr edemez. Bununla beraber daire-i istihdamda bulunanlardan her birisinin meslek ve mişvârını tahkike lüzum görünse gözünü açtığı günden beri ömrünü devlet ve millet hizmetinde geçiren bu abd-i âcizin sicill-i tercüme-i ahvâli ma‘lûmât-ı hikmet-âyât-ı fahîmâneleri ve arzu-yı abîdâneme nâil olamamaktan neş’et edecek me‘yusiyet-i bendegânemin gerek mahkeme-i efkâr-ı umûmiyece ve gerek vicdan-ı çâkerânemce mes’ul-i ma‘nevîsi hakkaniyet ve sahâbet-i ulyâ-yı rahîmâneleridir. Ömr-i azizimin sabâvet başlarından sonrasını îfâsına vakf eylediğim hıdemâtın hukûk-ı meşrûasını istîfa için Derseadet’te bulunduğum zaman her bir mercie müracaata ve her türlü davaya hak ve salâhiyetim var idi. Malum-ı âli-i müşîrîleridir ki bilhassa sahâbet-i cihan-kıymet-i fahâmet-penâhîlerine hasr-ı intizar ile iktifa eyledim. Hakkımdaki teveccühât-ı ülyâ-yı bende-perverîlerine taalluk eden itikadım hiçbir vakit bozulmamış olduğu halde hayfâ ki tâli‘-i nâ-sâzımın iktizası peder şefkatiyle evlat arzusu arasına hâil olan arıza gibi ümmîd-i bendegânemle sahâbe-i seniyye-i müşîrîleri arasına hâil olup senelerle bekledikten sonra maksadıma nâil olmaksızın nâçâr ve nâ-hâh Muş mutasarrıflığıyla Derseadet’ten infikâk eyledim. Kırk iki sene müddet istihdam ile tahsiline çalıştığım malumat ve ameliyat-ı siyasiyenin itlâk üzere istimali sırasında bir vali maiyetinde kuyûd-ı

gayr-i ihtiyariye ile mukayyet kalıp - *Halkın birisi revgan-i câniyle döker şem'* / *Bir gayrın eder meclis-i ümmîdini tenvîr* - medlûlüne tesadûf edişim bâis-i teessüf-i namütenahidir.

Şu teessüf-i tahammül-fersâ kulunuza bir büyük dâğ-ı derûn açmış ve on iki sene mukaddem burada sû-i tesirine mütehammil olamadığım vehâmet-i hava bu defa daha ziyade çâkerlerine ızdırap vermiş olduğundan merâhim-i seniyye-i übbehet-penahîlerini delil ittihaz ederek hukuk-ı âcizânemi istifa için merci-i münhasır bildiğim bâb-ı mekârim-i cenâb-ı müşîrîlerine bu kerre de ilticaya cesaret kılınmış olmakla sahâbet-i müessire-i çerâğ-perverîleri önünde sûz ü güdâz-ı kemterânemi izhar ve merhamet-i celîle-i müşîrîlerine nazar-ı tazarru ve niyaz ile intizar etmekteyim. Ol bâbda ve her halde emr ü ferman ü bende vü ihsan hazret-i men lehü'l-emr efendimizindir.”

14 Zilhicce 307 ve 19 Temmuz 306. Bende-i kemîne-i kadîm Muş Mutasarrıfı Mehmed Said (BOA, Y. EE 14/48).

Bu dilekçeyi vermiş olmasına rağmen Said Paşa'nın bir yıla yakın bir zaman daha Muş'ta görev yaptıktan sonra Mardin'e nakli gerçekleşmiştir. 22 Temmuz 1891'de Mardin mutasarrıflığı görevine nakledilen Said Paşa'nın Mardin'deki son görevinin dört ay civarında olduğu (22 Temmuz-30 Kasım 1891) anlaşılmaktadır.



(BOA, Y. EE 14/48 – 14 Z 1307 [2 Ağustos 1890])

7. MARDİN MUTASARRIFLIĞINA TAYİNİ

“Devletlü Efendim Hazretleri

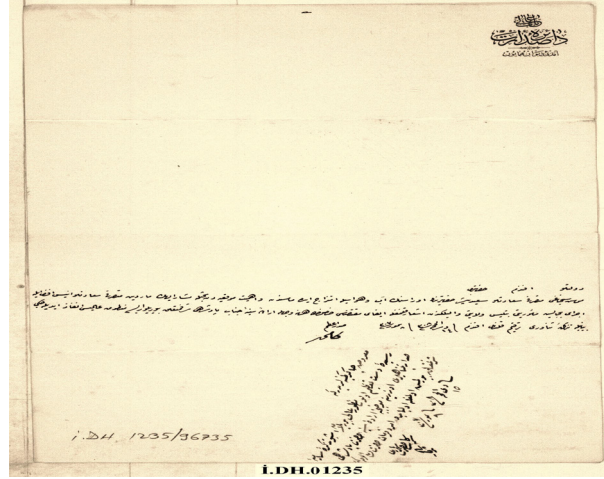
Muş Sancağı Mutasarrıfı saadetlü Said Paşa Hazretleri'nin orasının âb ü havasıyla imtizaç edememesine ve ehemmiyet-i mevkiiyeden bahisle müşârün ileyhin Mardin Mutasarrıfı saadetlü Enis Efendi ile icra-yı becâyîş-i me'muriyeti Bitlis Vilâyeti valiliğinden iş'ar-ı ... îfâ-yı muktezası hususunda her ne vecihle irâde-i seniyye-i cenâb-ı Padişâhî şeref-müteallik buyurulur is mantuk-ı âlisi infaz edileceği beyanla tezkire-i senaverî terkim kılındı efendim. 14 Zilhicce sene 308

Sadrazam Kâmil”

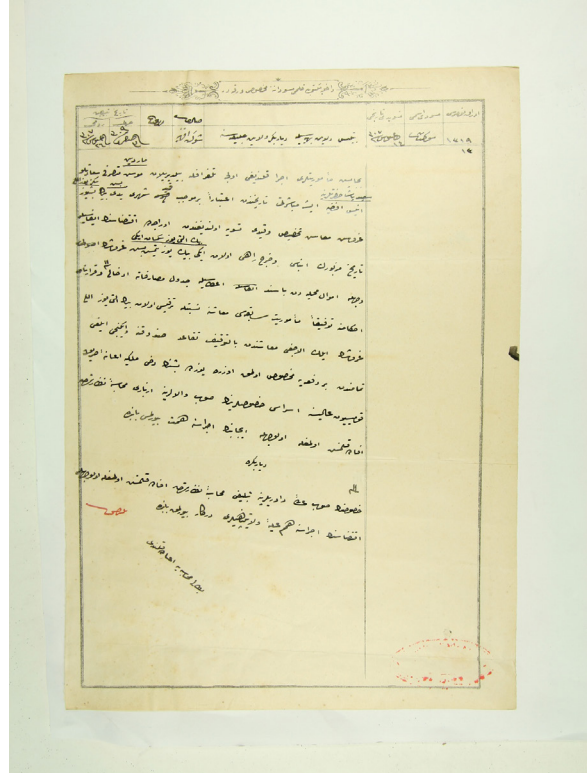
Bu yazının ardından “irâde-i seniyye-i Hazret-i Padişâhî şeref-müteallik buyurulmuş” olarak 15 Zilhicce 1308 [22 Temmuz 1891] tarihinde Said Paşa'nın Mardin mutasarrıflığı görevine becayiş yoluyla nakli gerçekleşmiş olur.

Dâhiliye Mektubî Kaleminden Bitlis vilâyet-i behiyyesiyle Diyarbakır vilâyet-i aliyyesine birlikte yazılan bir yazıyla becayiş yoluyla Mardin sancağına nakli yapılan Said Paşa'nın maaş miktarı ve yapılacak kesinti durumları bildirilmektedir:

“Becayış-i memuriyetleri icra kılındığı evvelce telgrafla bildirilen Muş Mutasarrıfı Said Paşa Hazretlerine işe mübaşeret tarihinden itibaren ber-muceb-i kayd şehri beş bin sekiz yüz elli kuruş maaş tahsisi ve kaydı tesviye olduğundan oraca da iktizasının ifâsiyle tarih-i mezbûrun inbâsı ve harc-ı râhı olan bin altı yüz seksen iki kuruşun usûl-i veçhiyle emvâl-i mahalliyeden bâ-sened i‘tâsiyle cetvel-i mesârifâta ithali ve kararname ahkâmına tevfikân memuriyet-i sâbıkası maaşına nispetle terakkisi olan bin altı yüz elli kuruşun ilk alacağı maaşından bittevkif tekaüd sandığına ve ikinci aylığı tamamından bir defaya mahsus olmak üzere yüzde beşinin dahi Mülkiye İane-i Harik Komisyon-ı Âlisi’ne isrâsı hususlarının savb-ı vâlâlarına izbârı muhasebe-i nezaretçe ifade kılınmış olmakla ol vecihle icabının icrasına himmet buyrulması bâbında.” 3 Safer 309 ve 26 Ağustos 307 [8 Eylül 1891] (BOA, DH. MKT 1865/88 – 3 S 1309).



(BOA, İ.DH 1235/96735)



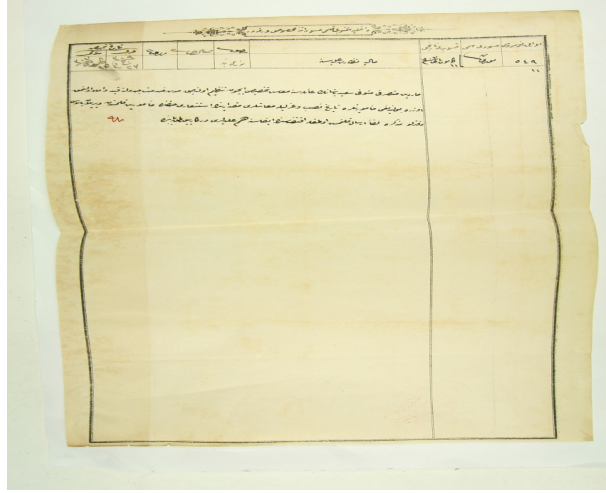
(BOA, DH. MKT. 1865/88 - 3 S 1309)

8. MEMUR KÜNYE BİLGİSİ

Dahiliye Mektubî Kaleminden Maliye Nezaret-i Aliyyesine yazılan yazıda müzekkerenin ilişikte gönderilerek yetim ve dul maaşlarının bağlanması hususunda gereğinin yapılması istenmiştir:

“Mardin Mutasarrıfı müteveffa Said Paşa'nın ailesine maaş tahsisi için tanzim olunacak müddet-i hizmet cetveline kayıt ve imlâ olunmak üzere bulunduğu memuriyetlere tarih-i nasp ve azliyle maaşları miktarının istiş'arı hakkında memuriyet kaleminden verilen bâlâsı defterlü müzekkere leffen irsal kılınmış olmakla iktizasının îfâsına himem-i aliyyeleri der-kâr buyrulmak bâbında.” 27 C 309 ve 15 Kânunisani 307 (BOA, DH. MKT 1916/49 -27 C 1309).

Mülkiye Tekâüd Dairesince işlem sonuca bağlanarak cevap verilecektir.



İsim ve şöhreti: Saadetlü Mehmed Said Paşa

Sinni: Elli üç yaşındadır

Hakk-ı tekâüdî iktisap eden zâtın hizmet-i devlete duhulü tarihi: 17 Şubat 64

Müddet-i hizmeti kaç seneye bâliğ olduğu: Otuz bir senedir

Memuriyet-i ahîresi: Mardin Mutasarrıflığı

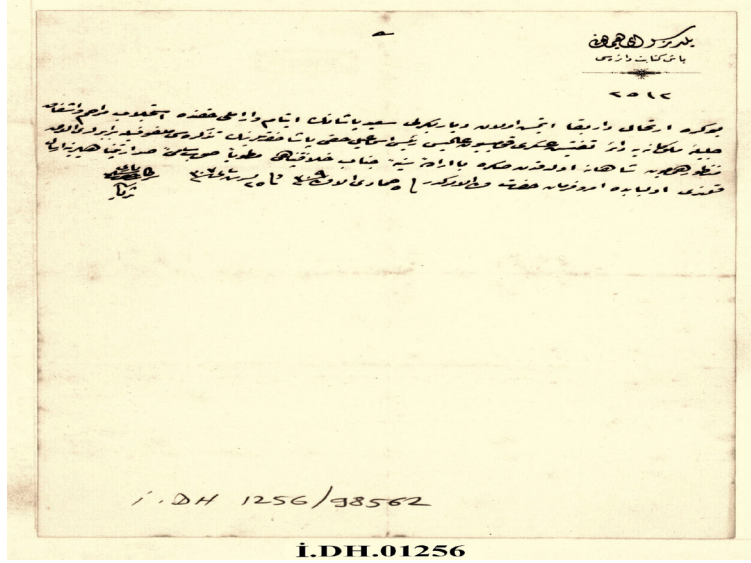
Mazul ise memuriyet-i ahîresinden infisali tarihi: Hâlen müstahdem

Hakk-ı tekaüdü iktisap ettiği tarihten geriye doğru on sene müddette aldığı maaşların mecmuu: 686 214 kuruş

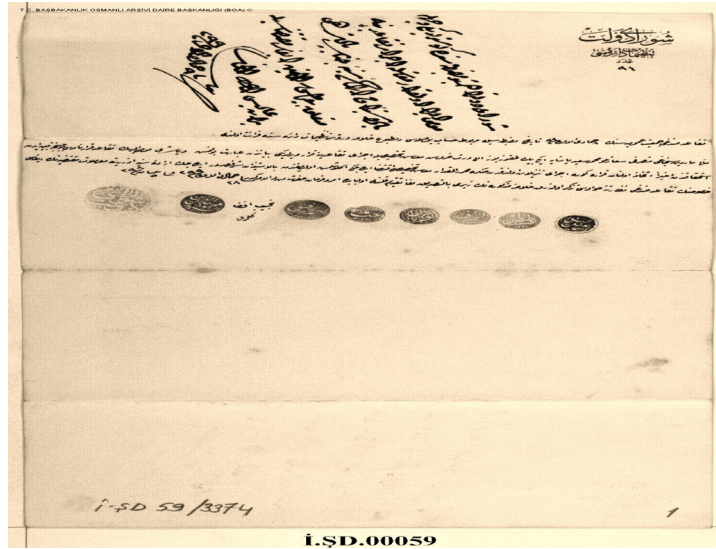
Nizâmen müstahık olduğu maaşın miktarı: 2954 kuruş

... İhtar ... 94 numaralı mazbatanın melfufudur. 28 Cemaziyelevvel 299 ve 5 Nisan 298 [17 Nisan 1882] (BOA, İ.ŞD 59/3374-2).

mezkûrun mahlûlâtı hakkında otuz dördüncü madde mucebince muamele olunmak üzere Sandık'tan tahsisi tezekkür kılınmış olmakla ol bâbda emr ü ferman hazret-i men lehü'l-emrindir."10 Recep 1309 ve 28 Kânunisanı 1307 (BOA, ŞD 911/74 – 25 B 1309 Orijinal Kayıt No: Tekâüt 3/1266).



(BOA, İ.D.H. 1256/98562)



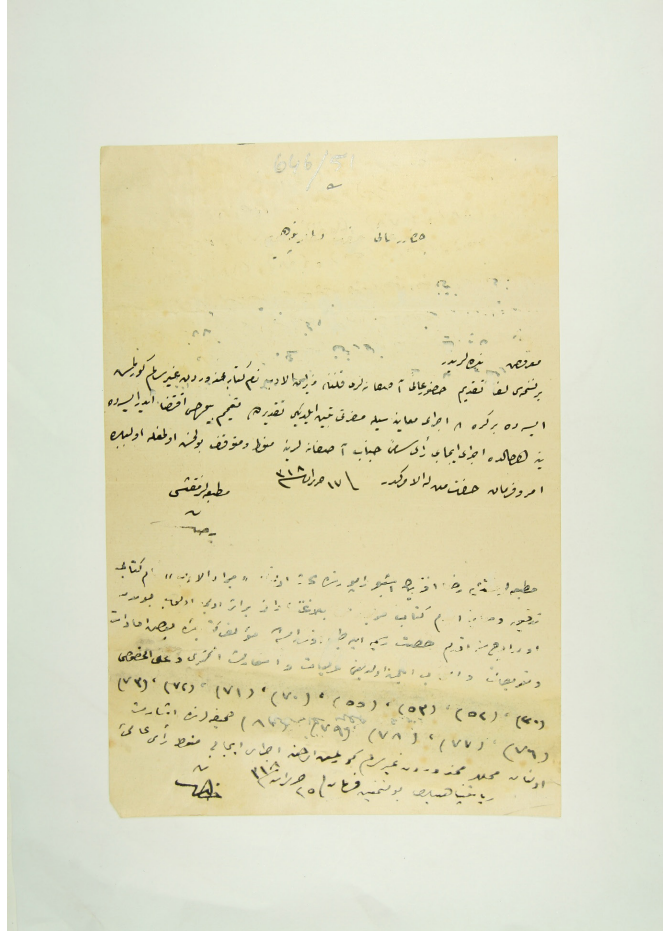
(BOA, İ.ŞD 59/3374)

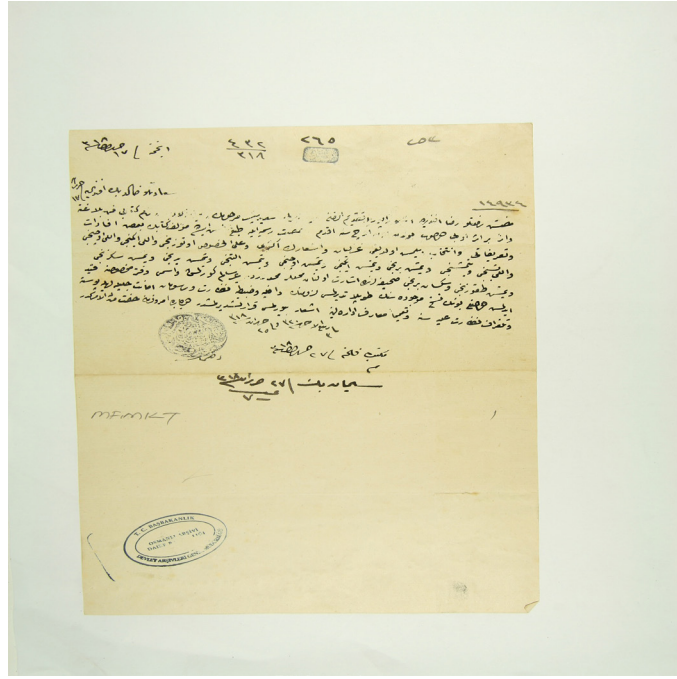
da Matbaalar Müfettişi Rıza Efendi'nin yazmış olduğu 17 Haziran 1318 tarihli yazı üzerine eser bir daha kontrol edilerek aşağıdaki rapor tanzim edilmiştir:

“17 Haziran Müfettiş rif'atlı Rıza Efendi'den işbu rapor ile takdim olunan Diyarbekirli Said Paşa merhumun “Mîzanü'l-Edeb” nam kitabı fenn-i belagete dair bir eser-i edebî olup bundan on üç sene akdem ruhsat-ı resmiyye ile tab' olunmuş ise de müellif kitabın bazı ifadât ve tarifâtı ve intihap eylemiş olduğu gazeliyât ve eş'ârın ekseri ve ale'l-husus otuzuncu ve elli ikinci ve elli üçüncü ve elli beşinci ve yetmişinci ve yetmiş birinci ve yetmiş ikinci ve yetmiş üçüncü ve yetmiş altıncı ve yetmiş yedinci ve yetmiş sekizinci ve yetmiş dokuzuncu ve seksen birinci sahifelerinde işaret olunan mahaller mahzurdan gayr-i salim görülmemiş ve ismi defter-i mahsusuna kaydedilmiş olmakla bunun nüsah-ı mevcudesinin toplattırılması lüzumunun Dahiliye ve Zaptiye Nezaret ve Rüsûmât Emanet-i Celîleleriyle Posta ve Telgraf Nezaret-i Aliyyesine ve tamimen Maarif idarelerine iş'âr buyurulması kararlaştırılmıştır. Ol bâbda emr ü ferman hazret-i men lehü'l-emrindir.” 3 Rebiülahir 320 ve 25 Haziran 318 [10 Temmuz 1902] ...

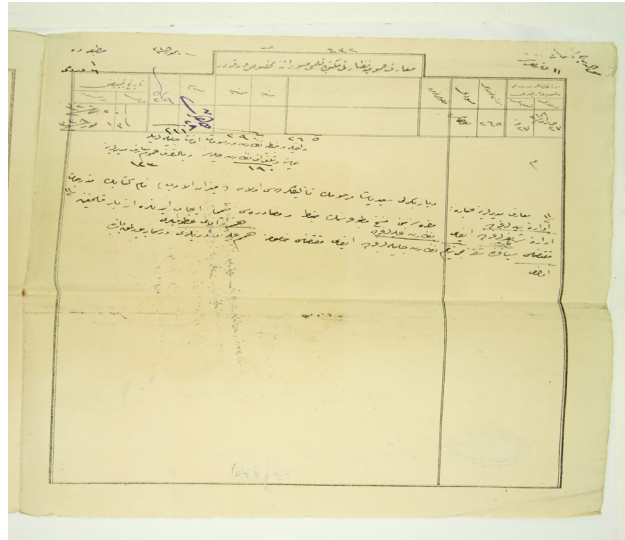
Maarif-i Umumiye Nezareti Mektubî Kaleminden Dâhiliye ve Zaptiye Nezaret ve Rüsûmât Emanet-i Celîleleriyle Posta ve Telgraf Nezaret-i Aliyyesine ve bittasarruf umum Maarif Müdürlerine yazılan müteakip yazıda ise durumun gereği yönünde işlem yapılması istenmektedir:

“... ifa-yı muktezası hususuna himem-i vâlâ-yı atûfîleri der-kâr buyurulmak bâbında.” 20 Rebiülahir 320 ve 13 Temmuz 318 (BOA, MF. MKT 646/51 – 20 R 1320 - Orijinal Kayıt no: 48533).





(BOA, MF. MKT 646/51 – 3 R 1320)



Mizanü'l-Edeb hakkında rapor (BOA, MF. MKT 646/51– 3 R 1320 ve 25 Haziran 318)

12. ARKEOLOJİ MÜZESİ'NE KİTAP BAĞIŞI

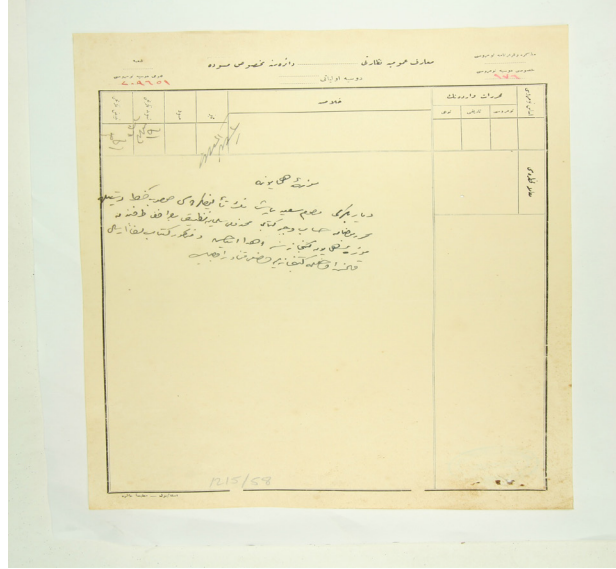
Said Paşa'nın el yazısıyla olan "Hesap ve Cebir" kitabının Süleyman Nazif Bey tarafından Müze-i Hümayun'a hediye edilmiş olduğuna dair belge arşiv kayıtları arasında bulunmaktadır:

"Maarif-i Umumiye Nezareti - Umumi kayıt no: 209651

Müze-i Hümayun'a

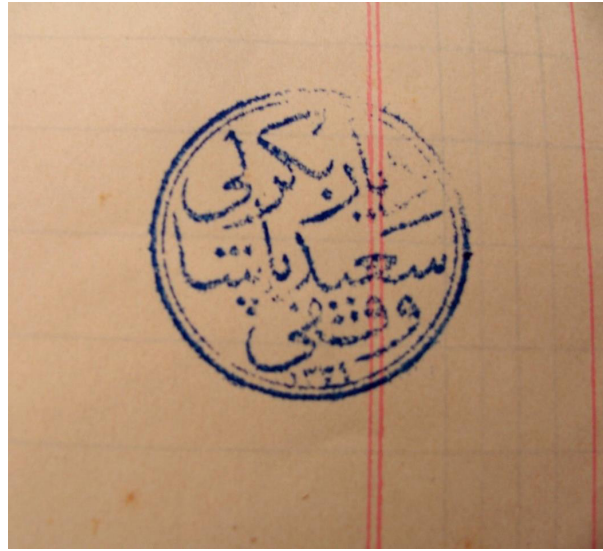
Diyarbakirli merhum Said Paşa'nın te'lif-kerdesi olup hatt-ı destiyle muharrer bulunan "Hesap ve Cebir" kitabı mahdumu Süleyman Nazif Beyefendi tarafından Müze-i Hümayun Kütüphanesi'ne ihdâ edilmiş ve mezkûr kitap leffen irsal kılınmış olmakla kütüphaneye vaz'ı mütemennâdır. Ol bâbda." (BOA, MF. MKT 1215/58 – 29 C 1334).

Said Paşa'nın kütüphanesinde bulunan ve çeşitli konulara ait 602 cilt kitapla birlikte Paşa'nın el yazısıyla kaleme alınmış defterler halindeki notları ailesi tarafından Arkeoloji Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Bu bağışın 1910 tarihinde yapıldığı belirtilmekte ise de (Koç, Havva, "Arkeoloji Kütüphanesi", *DİA, C. III*, İstanbul, 1991, s. 381) BOA kayıtları bu bağışın 1334 [1916] tarihinde yapıldığını bildirmektedir. Ayrıca Kütüphanedeki Said Paşa'nın müsvedde defterlerinde yer alan vakfiye mührü üzerinde yer alan tarihin de 1334 [1916] olduğu görülmektedir. Said Paşa'nın kütüphanesine ait kitaplar 1910 tarihinde Müze'ye bağışlanmış olsa bile Paşa'nın şahsi evrak ve defterlerinin 1916 yılında bağışlandığı söylenebilir.



(BOA, MF. MKT 1215/58 – 29 C 1334)

13. SAİD PAŞA'NIN BAĞIŞ KİTAPLARINDA BULUNAN VAKIF MÜHRÜ



14. DİYARBEKİR MEKTEB-i İDADİSİ'NE BAĞIŞLAR

Said Paşa'nın vefatı yılında hizmete açılan Diyarbakır Mekteb-i İdadi-i Mülkî kütüphanesine Süleyman Nazif Bey'in 1892 yılında bağışladığı Said Paşa'ya ait "bazı eşya"nın kıymetli bir teleskop ile yıldızların güneş etrafındaki devirlerini gösteren bir alet ve tarih-i tabii (fizik) haritalarından ibaret malzemeler olması bunların Said Paşa'nın geride bıraktığı gözlem ve çalışma araçları olduğunu göstermektedir. Diyarbakır'ın o zamanki Maarif Müdürü Mehmed Ali Aynî Bey'in arzı üzerine Maarif Nezareti, Süleyman Nazif Bey'in bu davranışını teşekkür ve mahzuziyetle karşıladığını bildirmiştir:

“Maarif Nezaret-i Celîlesi Cânib-i Âlisine Numara : 22

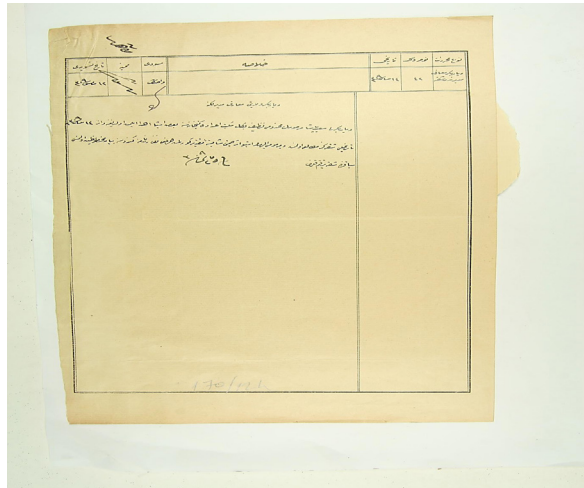
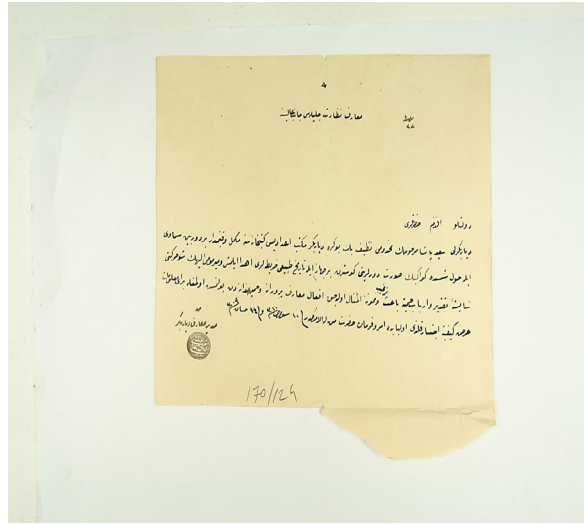
Devletlü Efendim hazretleri

Diyarbakırlı Said Paşa merhumun mahdumu Nazif Bey bu kerre Diyarbakir Mekteb-i İdadîsi Kütüphanesi'ne mükemmel ve kıymetli bir dûrbin-i semavî ile havl-i şemste kevâkibin sureti- devirlerini gösteren bir cihaz ile tarih-i tabii haritaları ihdâ eylemiş ve mîr-i mûma ileyhın şu hareketi şâyeste-i takdir ve erbâb-ı hamîyyete bâis-i tergiş ve numune-i imtisâl olacak ef'âl-i maarif-perverâne ve hamîyyet-mendâ-neden bulunmuş olmakla berây-ı ma'lûmât arz-ı keyfiyete ictisar kılındı. Ol bâbda emr ü ferman hazret-i men lehü'l-emrindir.” 10 Şevval 310 ve 14 Nisan 309 [27 Nisan 1893] Bende Müdür-i Maarif-i Diyarbakir Mehmed Ali Aynî (mühür).

Bu yazı üzerine Maarif Nezareti cevabî olarak şu karşılıktaki bulunmuştur:

“Diyarbakir Vilâyeti Maarif Müdürlüğüne

Diyarbakırlı Said Paşa merhumun mahdumu Nazif Bey'in Mekteb-i İdadî Kütüphanesi'ne bazı eşya ihdâ eylemiş olduğuna dair 14 Nisan 309 tarihli şukkanız mütalaa olunmuş ve mîr-i mûma ileyhın işbu eser-i hamîyyeti şâyeste-i takdir görülmüş olmakla Nezaret namına kendisine beyan-ı mahzûziyet olunması siyakında şukka terkîm kılındı.” 25 Mayıs 309 [6 Haziran 1893] (BOA, MF. MKT 170/ 124 – 21 ZA 1310).



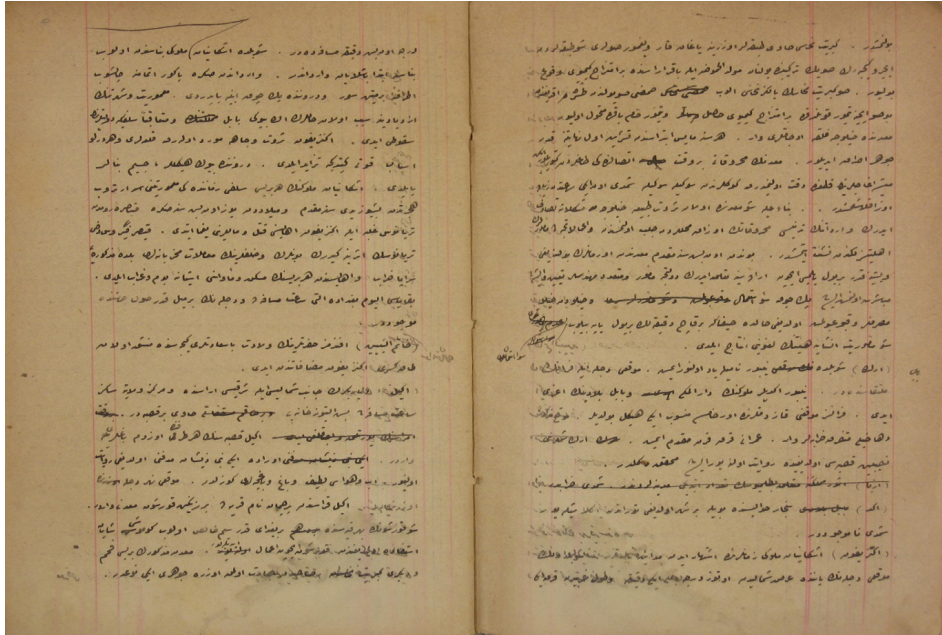
(BOA, MF. MKT 170/ 124 – 21 ZA 1310)

MEZOPOTAMYA BÖLGESİ TARİH-COĞRAFYASINA AİT NOTLAR

Mir'âtü'l-İber ve Diyarbakir Tarihi başta olmak üzere planladığı tarih çalışmalarına çok iyi notlar hazırlayan Said Paşa'nın bu müsveddelerinin önemli bir bölümü Arkeoloji Kütüphanesi'nde, bir defter de

İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesinde korunmuştur. Eldeki notlardan edinilen izlenim onların bir kısmının yayınlanan eserlerde kullanıldığı ancak bir kısmının da herhalde yayınlanması planlanan eserlere saklandığı yönündedir. Millet Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan notlarını Said Paşa'nın 1300/1882-83 yılında kaleme aldığı göz önünde bulundurulursa bu notların ilk etapta 1302'de yayınlanan *Diyarbakir Tarihi* yazısının, daha sonra da 1304/1886-87'de yayınlanmaya başlayacak olan *Mir'âtü'l-İber*'in alt yapısını hazırladığı düşünülebilir.

Süleyman Nazif, altı ay süren Bağdat valiliğinden ayrılıp 1915 yılında İstanbul'a dönmüştü. Pederi Said Paşa'ya ait (kitap ve) defterleri bu sırada kütüphanelere devretmeye karar vererek tümü denebilecek kısmını Müze Kütüphanesine verdikten sonra bir defteri de Millet Kütüphanesine bağışlamıştır. Süleyman Nazif'in, 1917 yılı başlarında bu bağışı yapması, 17 Nisan 1916 tarihinde açılan Millet Kütüphanesine ziyarete ve tebrike gelmiş olmasıyla ilgili bir davranış olarak düşünülebilir. 3 Mayıs 1916'da Müze Kütüphanesine pederine ait defterleri bağışlayan Süleyman Nazif, Said Paşa'nın elimizdeki not defterini, Müze'ye verdiği defterlerin arasına koymayarak Ali Emirî Efendi tarafından o günlerde tesis edilmiş olan Millet Kütüphanesine bağışlamak üzere ayırmış olmalıdır. Said Paşa'nın öğrencisi olarak kabul ettiğimiz Ali Emirî Efendi aynı zamanda Süleyman Nazif'in de yakın dostudur. Süleyman Nazif, bu konumdaki Ali Emirî Efendi'ye, kütüphanesine koymak üzere pederinin önemli bilgileri not etmiş olduğu bir defterini takdim ederek değerli bir armağanla hem tebrikte bulunmuş hem de bu eseri kütüphane okuyucularıyla buluşturmuş oluyordu.



(AETRH 553)

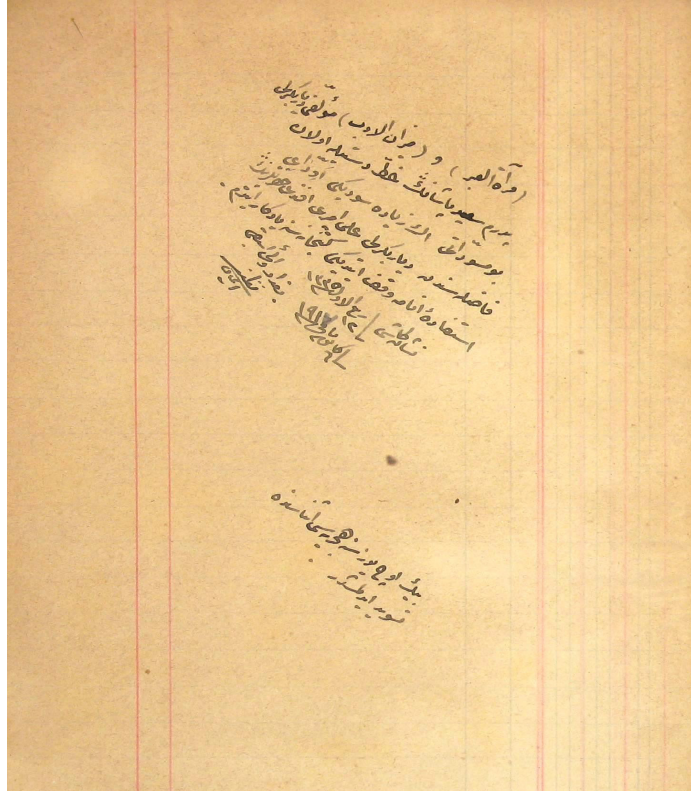
15. SÜLEYMAN NAZİF BEY'İN BAĞIŞ NOTU

İstanbul'daki Millet Yazma Eser Kütüphanesine Not Defteri'nin Süleyman Nazif tarafından verildiği, notların yer aldığı defterin arka iç kapağında Süleyman Nazif'in düştüğü nottan anlaşılmaktadır. Süleyman Nazif, kendi yazısıyla mailî bir hatla kaleme aldığı tek cümle ile notların mahiyetini bildirmiş olmaktadır:

“*Mir'âtü'l-İber* ve *Mizânü'l-Edeb* müellifi Diyarbakirli pederim Said Paşa'nın hatt-ı destiyle olan bu müsveddâtı, en ziyade sevdiği eviddâ-yı fâzlasından Diyarbakirli Ali Emirî Efendi Hazretleri'nin istife-i enâma vakfettiği kütüphanesine yadigâr ettim. Bağdat Vali-i Esbakı Süleyman Nazif. 12 Rebiülevvel 1335 ve 6 Kânunisanı 1917 Nişantaşı.”

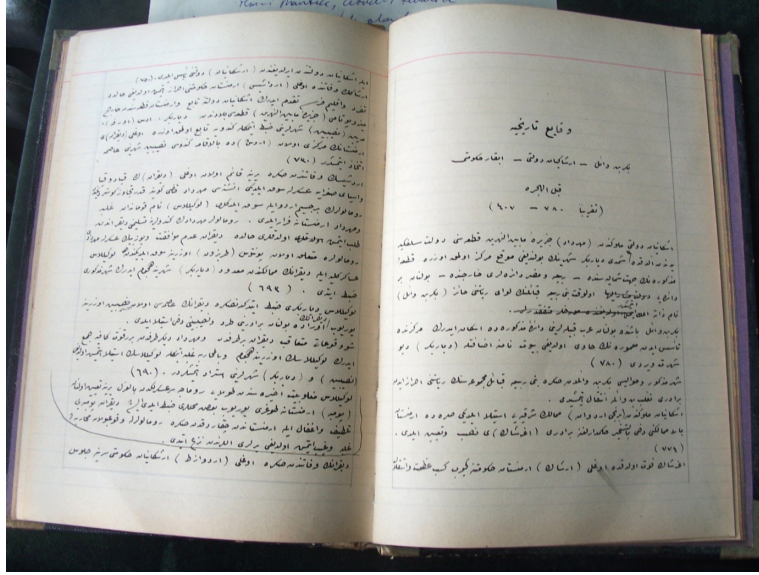
Bu ifadelerin altında, not defterinin “Bin üç yüz sene-i Hicriyyesi esnasında tesvid edilmiştir” kaydına yer verilerek önemli görülen bir husus daha belirtilmiştir. Defterin herhangi bir yerinde Said Paşa'ya ait

bir imza veya doğrudan bir işaretin bulunmaması Süleyman Nazif'in düştüğü notun önemini artırmaktadır.



16. DİYARBEKİR TARİHİ KRONOLOJİSİ

17. MİR'ATÜ'L-İBER MÜSVEDELERİ



KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

DH. MKT

İ. DH

İ. DH SAİD

İ. ŞD

MF. MKT

ŞD

Y. EE

Y. PRK. DH

Yazma Eserler

Arkeoloji Kütüphanesi, 534

Millet Yazma Eser Kütüphanesi, AETrh 553

Ansiklopedi maddesi

Koç, Havva, "Arkeoloji Kütüphanesi", *DİA*, C. III, İstanbul, 1991.

EXTENDED ABSTRACT

Said Pasha is one of the important scientist and literary men raised by Diyarbakır. Said Pasha, unlike the other Said Pashas of his period, was called Said Pasha from Diyarbakır and was known as such. During the second half of the 19th century, he was both employed in government duties and produced works in the field of science and literature. He is also the father of famous literary figures Suleyman Nazif and Faik Ali Ozansoy. He is also a person who has earned the respect of Ali Emiri Efendi.

His life as a writer, which started with the work *Mir'ât-ı Sıhhat*, which he translated from French, continued with the work *Nuhbetu'l-Emsal* and *Tabsıratu'l-İnsan*, which he translated from Arabic. In addition to this Works, there is a *Divançe* containing his poems. Said Paşa's opus magnum, *Mir'âtu'l-Iber*, was published in nine small volumes in 1886 with 3186 pages. *Mizanu'l-Edeb*, an important work he wrote on literary arts, was published in 1888, and the book *Hulasa-i Mantık* in 1892.

We have obtained most of these documents from the Ottoman Archive records of the Prime Ministry, and some of them from the handwritten notes of Said Pasha and found in various libraries. We hope that the available documents will help to enlighten many points related to the life and civil service of Said Pasha from Diyarbakır and to contribute to future studies.

In the genealogy document, which is among the documents of Said Pasha in the Archeology Museum, it is understood that Said Pasha was a sayyid from the forty-third generation, the grandson of the Prophet, through Hazrat Hussein.

Said Pasha continued to be benefited from during the periods when he took a break from his duty. For example, it was aimed to benefit from his experience in the operation to neutralize the Hemavend bandits. We learn this from government correspondence. Said Pasha was asked to help in the pursuit of the Hemavend bandits, but Said Pasha made excuse and asked to be forgiven from this duty. As a result of the correspondence, Said Pasha was pardoned by deciding that his company was not needed.

During his first retirement years, Said Pasha continued to be employed in state affairs temporarily to benefit from his experiences during his vacant time in his hometown of Diyarbakır. One of these temporary duties was during the rebellion of Osman and Huseyin Beys, sons of Lord of Cizire Bedirhan Pasha.

Said Pasha was given the rank of Rumeli Beylerbeyi by state.

A literary work he wrote was confiscated years later as it was deemed objectionable.

As his state duties are stated in detail in his duty record, his superiors testify that he is a reliable bureaucrat.

Said Pasha had to accept the Muş governorship/mutasarrıflık due to necessity; however, when he could not adapt to the climate of this place and fell ill, he demanded that his Office be transferred to another sanjak. Despite having submitted this petition, Said Pasha was transferred to Mardin after serving in Muş for nearly a year. It is understood that Said Pasha, who was transferred to the post governor of Mardin on 22 July 1891, lasted around four months in Mardin. The salary amount of Said Pasha, who was transferred to the Mardin sanjak by substitution, and the deductions to be made are reported.

The retirement pension that was granted to his heirs upon the death of Said Pasha is also among the records. After Said Pasha's death, the process was initiated upon the application for the payment of a salary to his wife and children who did not reach the age of twenty, and the amount to be paid to the widow and orphans was determined. Said Pasha had two children under the age of twenty who benefited from his salary, and his wife, Aişe Hanım.

It is also learned from the documents that after his death, Said Pasha's tools for geometry and astronomy were donated to the Diyarbakır İdadi school by his son Suleyman Nazif.

It is learned from the records that Said Pasha's personal library and handwritten documents were donated to the Istanbul Archeology Museum by Suleyman Nazif. A notebook containing draft notes written by Said

Pasha on the Southeastern Anatolia Region was donated to the Millet Library by Suleyman Nazif, dedicated to Ali Emiri Efendi, the founder of the library. This donation by Suleyman Nazif at the beginning of 1917 can be considered as an act related to the fact that he came to visit and congratulate the Millet Library, which was opened on April 17, 1916.