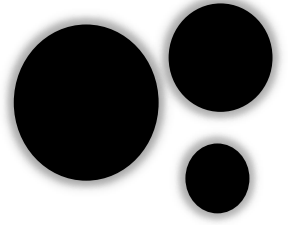


E-ISSN: 2718-000X



MART 2024

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

CİLD:
5

SAYI:
1

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS



Academindex

ASOS
indeks



Google
Scholar



ACARINDEX
academic researches index

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



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS
(GEMDER)

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

e-ISSN: 2718-000X

YIL: 5, CILT: 5, SAYI: 1

Mart-2024

Yönetim / Management

Sahibi / Owner

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Telefon : 5433085970

E-Posta / E-Mail: gemder2020@hotmail.com

Genç Mütfekkirler Dergisi Uluslararası bilimsel **hakemli** bir e-dergidir. Yılda dört kez, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç Mütfekkirler Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütfekkirler Dergisi*'ne aittir.



YAYIN KURULU / Editorial Board

BAŞ EDİTÖR / EDITORS

Dr. Nihat DEMİRKOL

EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS

Musa GÜL

ALAN EDİTÖRLERİ

Osman BAYRAKTUTAN

Ekrem UYSAL

İbrahim AKGÜN

Sinan ÖZYURT

Bayram DEMİR

Ahmad ALHALİL

Ali SEVDİ

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Zeynep AKBUDAK

Kadir AL

Ahmet ÇETİN

Hasan HAFİDİ

DİL EDİTÖRLERİ

Hassan HAFİDİ (Arapça)

Zeynep AKBUDAK (İngilizce)

Ali SEVDİ (Farsça)

Yayın ve Danışma Kurulu / Advisory Board

Chivu Luminita, National Institute of Economic Research, “Costin C.

Kiritescu”, Romanian Academy, Romania

George Georgescu, National Institute of Economic Research, “Costin C.

Kiritescu”, Romanian Academy, Romania

Andrei Jean Vasile, National Institute of Economic Research, “Costin C.

Kiritescu”, Romanian Academy, Romania

Sima Violeta, Petroleum-Gas University of Ploiești, Romania

Gheorghe Ileana Georgiana , Petroleum-Gas University of Ploiești, Romania

Ladaru Georgiana-Raluca, Bucharest University of Economic Studies,
Romania

Predrag Vukovic, Institute of Agricultural Economics, Belgrade, Serbia

Vasilii Erokhin, Harbin Engineering University, School of Economics and
Management, P.R.China

Mile Vasic, European Marketing and Management Association, Bosnia &
Herzegovina

Prof. Dr. Şadi EREN, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan YILMAZ, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN, Erzurum Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ, Çankırı Karatekin Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Emin KALGI, Ardahan Üniversitesi

Sayın Okurlar, Değerli Yazarlar,

Sizlere yeni bir sayıyla bir kez daha merhaba diyoruz. Dergimizin yeni sayısıyla birlikte, sizlere daha değerli içerikler sunabilmek adına var gücümüzle çalışmaya devam ediyoruz. Sizlerden aldığımız destek ve ilgi, bize daha fazla sorumluluk yüklüyor ve bu sorumluluğun bilinciyle hareket ediyoruz. Her yeni sayı, zengin içeriği ve çeşitli konularıyla birlikte, sizlere daha fazla bilgi, düşünce ve deneyim sunmayı amaçlar. Bu sayıda, çeşitli alanlardan uzman yazarlarımızın katkılarıyla bir araya getirilen makaleler, güncel konuları ele almanın yanı sıra, farklı bakış açılarıyla da zenginleşiyor. Sizin için seçtiğimiz bu yazıları ilgiyle okuyacağınıza inanıyoruz.

Dergimizin daha da gelişmesi için üzerimize düşen görevleri yerine getirmek, kaliteli içerikleri sizlere sunmak ve çeşitli perspektifleri bir araya getirerek zenginleştirmek için gayret gösteriyoruz. Her bir yazı, her bir okur görüşü, dergimizi daha ileriye taşımak adına önemli birer adımdır. Bu yolculukta sizlerle birlikte olmanın heyecanını yaşıyor, her eleştiriye açık olduğumuzu vurguluyoruz. Sizlerden gelecek geri bildirimlerle daha güçlü, daha etkili bir dergi olma hedefimizi sürdüreceğiz.

Dergimizin temel amacı, bilgiyi paylaşmak ve düşünceleri bir araya getirmektir. Yazarlarımıza, emeklerinden dolayı teşekkür ederiz. Okurlarımıza ise, her zaman olduğu gibi, desteğiniz ve ilginiz için minnettarız. Umarız bu sayı, sizlere keyifli anlar ve yeni perspektifler sunar. İyi okumalar diler, görüşlerinizi bizimle paylaşmanızı bekleriz.

Saygılarımla,

Baş Editör
Dr. Nihat DEMİRKOL

CONTENT

Author	Title	No
Mehmet Emin KALGI	Geleneğin Ötesinde: Dinin Sosyal Sermayeye veya Piyasa Ekonomisine Yönelik Radikal Evrimi Üzerine Bir Çalışma Beyond Tradition: A Study on the Radical Evolution of Religion Into Social Capital or Market Economy	1-16
Arif AKBAŞ	Bin Yılın Başlangıcında Bilim ve Teknoloji Sosyolojisi Sociology of Science and Technology at the Beginning of the Millennium	17-33
Özge BÖLÜKBAŞI Ruhattin YAZOĞLU	Sosyalist Çizgiden Müslümanca Yaşama Geçiş: İsmet Özel'in Düşünce Dünyasının Oluşumu Transition From Socialist Life To Muslim Life: The Formation of İsmet Özel's World of Thought	34-46
Sedat AKDENİZ	Cumhuriyet Halk Partisi Teftiş Raporlarında Zonguldak(1938-1940) Zonguldak In Republican People's Party Inspection Reports (1938-1940)	47-80
Bülent EROĞLU	Şinkît (Moritanya) Ulemasından Muhammed El-Yedâli'nin <i>Ez-Zehebu'l-İbrîz Fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Azîz</i> İsimli Eseri Üzerine Analitik Bir Değerlendime An Analytical Evaluation of the Work Named <i>Ad- Dahab Al-İbrîz Fî Tafsîr Kitab Allah Al-Azîz</i> De Muhammad İbn Al-Muhtar Al-Yadali, A Scholar of Chinguetti	81-106
Mehmet Nezir CEYLAN	Şâfiî Usûlcülere Göre Emrin Kapsayıcılığı The Comprehensiveness of the Command According To Shafi'i Jurists	107-132
Hasan Hüseyin KARGIN	Platon'un Mutluluk Anlayışı Plato's Understanding of Happiness	133-151

Sportif Performansla İlişkili En Çok Araştırılan		
Mustafa TOLU Davut ATILGAN	Genler: Literatür İncelemesi The Most Researched Genes Associated With Sports Performance: Literature Review	152-173
Chinua Achebe'nin 'Things Fall Apart' Romanında Kültürel, Dinsel Ve Dilsel Hibritlik (Melezlik)		
Kanan AGHASIYEV	Cultural, Religious, and Linguistic Hybridity in Chinua Achebe's Novel <i>Things Fall Apart</i>	174-188
Şiirü'l-Futuhâti'l-İslâmiye, el Mâhiye ve'l-Hasâis ve'l-Madâmîn		
Hasan HAFİDİ	شعر الفتوح الإسلامية الماهية والخصائص والمضامين	189-208
Najib Al-Kilani'nin Dağın Prensesi Romani Üzerine Eleştirel Bir Çalışma		
Adnan YUSUFOĞLU	A Critical Study on Najib Al-Kilani's Novel the Princess of the Mountain دراسة نقدية لرواية أميرة الجبل لنجيب الكيلاني	209-218
Merkezî Olup Olmaması Arasında İslamî Yönetim		
Isam ABDUL MOLA	Islamic Administration, Centralization vs. Decentralization الإدارة الإسلامية بين المركزيّة واللامركزيّة	219-236
Arap Dilinde Edat ve Harf Mefhumları		
Muhammed İbrahim ERDEN	Prepositions and Letter Concepts in the Arabic Language	237-252
Irak'taki Çocuklara Yönelik Sanat Yoluyla Yapılan Edebiyat		
Ahmet HAMİDOĞLU Huda Saaid el- AMİDİ	Children's Literature Through Meaningful art in Iraq الأدب الموجه للطفل عبر الفن الهادف في العراق	259-265

Modernlik Ruhu: İslamî Bir Modernlik İnşasına

Giriş (Kitap İncelemesi)

Hülya OLCAY

The Spirit of Modernity: An Introduction to the
Construction of an Islamic Modernity (Book
Review)



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

**GELENEĞİN ÖTESİNDE: DİNİN SOSYAL SERMAYEYE VEYA PİYASA
EKONOMİSİNE YÖNELİK RADİKAL EVRİMİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA**
BEYOND TRADITION: A STUDY ON THE RADICAL EVOLUTION OF RELIGION INTO
SOCIAL CAPITAL OR MARKET ECONOMY

YAZAR

Mehmet Emin KALGI

Doç. Dr. Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din
Psikolojisi Anabilim Dalı

mehmet.emin.63.21@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6999-5059

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10821773>

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 19.12.2023

Makale Kabul Tarihi: 07.03.2024

Sayfa Aralığı: 1-16

ÖZET

Bu çalışmada, din ile ekonomi arasındaki ilişki detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu ilişkinin gelecekteki olası sonuçları tartışılmıştır. Günümüzde mevcut din anlayışının evrildiği süreci belirlemek amacıyla geniş bir literatür taraması yapılmış ve çalışmanın hedefine uygun farklı çalışmalardan ve verilerden faydalanılmıştır. Bu amaçla, çeşitli dini kurumlar ve kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmiş ve elde edilen verilerle durum analizi yapılmıştır. Benzer şekilde, çalışmanın bilimsel ve kuramsal temellerinin oluşturulması hedeflenmiştir. Dinin, küresel ekonomik boyutta nasıl bir etkiye sahip olduğunu göstermek amacıyla muhtemel sonuçlara dayalı güncel veriler sunulmuştur. Bu bağlamda, çeşitli dinlerle ilgili örnekler verilmiş ve gelecekteki gelişmeler analiz edilmiştir. Özellikle son yıllarda sosyal sermaye bağlamında anlam taşıyan dinin, günümüzde gerek kitle iletişim araçları gerekse ekonomi ve siyasetle özdeşleşen yeni dini hareketler (YDH) gibi iki farklı olguyla birlikte nasıl pazar ekonomisine dönüştüğü ve gelecekte birey ve toplum üzerindeki etkisinin nasıl olabileceği ele alınmıştır. Çalışmanın sonunda, sorunun çözümüne yönelik önerilerde bulunulmuş ve bu öneriler arasında akıl, demokrasi ve özgür düşüncenin önemine vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Sosyal Sermaye, Pazar Ekonomisi.

ABSTRACT

In the current study, the relationship between religion and economy has been thoroughly examined, and the possible consequences of this relationship in the future have been discussed. A comprehensive literature review has been conducted to determine the evolving process of the current understanding of religion, and various studies and data relevant to the objective of the study have been utilized. In order to achieve this, a number of interviews have been conducted with various religious institutions and individuals face to face, and a situational analysis has been carried out based on the obtained data. Similarly, it was aimed to establish the scientific and theoretical foundations of the study. Current data based on the potential outcomes have been presented to demonstrate the global economic impact of religion. In this context, examples related to various religions have been provided, and future developments have been analyzed. Particularly, the study has delved into how religion, having gained significance in the context of social capital in recent years, has transformed into a market economy alongside two different phenomena, namely, mass media and new religious movements (NRMs) that are currently synonymous with economy and politics. The study has also examined how this transformation

might impact individuals and society in the future. And lastly, recommendations have been made for solving the problem, with a special emphasis on the importance of reason, democracy, and free thought among the diverse proposed solutions.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Social Capital, Market Economy.

GİRİŞ

Din kavramının tanımlanmasıyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte bugün konu ile ilgili ortak bir fikir birliği mevcut değildir (Loewenthal, 2017, s. 3). Dinin çok yönlü yapısından kaynaklı olarak her araştırmacı, kendi perspektifinde bu kavramı zamanın ruhuna göre tanımlamaya ve anlamaya çalışmıştır (Kirkpatrick, 2004, s. 1). Din ile ilgili yapılan tanımlar analiz edildiğinde dinin, tanımlandığı zamanın ruhu (zeitgeist) ile yakın bir ilişki içinde olduğu görülmektedir (Jr vd., 1996, s. 50; Yapıcı & Kalgı, 2018, s. 134). Bu durum, kavramın anlam kayması yaşamasına sebep olmuş ve bu konuda kollektif bir bilincin oluşmasının önüne geçmiştir. Nitekim kavramın tanımlanması ile ilgili gelinen duruma bakıldığında, tarihi süreç içerisinde dine yüklenen farklı anlamlardan kaynaklı olarak tablonun daha da belirsizleştiği ve konuyu çalışan araştırmacıların soruna kısmi çözümler üretmekten öteye geçemediği görülmektedir. Bu çalışmada, dinin sosyal ve manevi gerçekliğinden koparılarak maddi değer elde etme gerçekliğine evrilme süreci ve günümüzde bu olguya yüklenen ekonomik değer ifade ettiği anlam ele alınmıştır.

Sekülerleşme kavramının din üzerinde bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür (Davison, 2002; Hervieu-LÉGER, 2004; Karaaslan, 2015; Kirman, 2005). Nitekim bu durum, dinin metalaşmasına ve ekonomisinin önemli bir paydaşı olmasına neden olmuştur. Dine yüklenen bu işlevi tespit etmek ve bu durumun altında yatan sosyo-psikolojik, ekonomik ve sosyal gerekçeleri ortaya koymak çalışmamız açısından değer arz etmektedir.

Din, ortaya çıktığı dönem itibariyle toplumun sürdürülebilirliği açısından problem teşkil eden geleneksel uygulamalara karşı her ne kadar bir tepki olarak ortaya çıksa da kendi yapısından kaynaklı olarak daha sonra bazı geleneklerle bütünleşir. Gelenekselleşen din, mevcut sosyo-kültürel yapı içerisinde deformasyona uğrayarak birçok politik, ekonomik, sosyal vb. soruna sebep olmaktadır. Bu sorunlara çıkar çatışmalarının eklenmesiyle birlikte sorun daha da çözülmez bir hal almaktadır. Bugün birçok toplumda yaşanan iç ve dış kargaşa, kaos, toplumsal çatışma vb. durumlar çıkar çatışmasının bir sonucudur. Bu anlamda iktidar kavgaları tarihte hep vuku bulmuş ve bulmaya da devam etmektedir. Çünkü siyasi güç elde etmek demek, dünya nimetlerinin tümünü elde etmek anlamına geldiğini unutmamak gerekir. Bunun için siyasi

zekaya sahip yöneticiler gücü elde etmek için kendi isteklerini halkın istekleri ile örtüştürerek mevcut taleplerine bir meşrulaştırma kazandırmaktadır (Onat, 2022b, 2022a). Bu meşrulaştırma zeminine en uygun ortamı ise ancak din sağlayabilmektedir. Tüm bu tartışma ekseninde çalışmamızın sorusu dinin *ne olduğundan* daha çok işlevinin ne olduğunu belirlemektir.

Bugün dinî programı amaç edinen toplumlarda mezhepçilik ve cemaatleşme kavramları toplumun sosyal ve politik yapısında önemli belirleyicilerdir. Bu iki faktör dinî toplumlarda menkıbelerin, paranormal inançların ve mitik söylemlerin yaygınlaşmasına yol açmaktadır (Arslan, 2011; Kalgı & Şimşek, 2020). Rasyonaliteden uzak bu tür inançlar, bireylerin zihinlerini provake etmekle birlikte dinî istismara da kapı aralamaktadır. Bu durum, ihtiraslı din adamlarının dinî meta aracı olarak kullanmasına sebep olmaktadır. Nitekim dinin metalaşması ile birlikte dinde anlam kayması meydana gelmekte ve gelinen durumda dinin toplumsal fonksiyonunu kaybetmesine yol açmaktadır. Din veya tanrı adına savaş (Armstrong, 2017) ya da din temelli çatışmalar bu problemi daha da çıkmaza sokmakta ve kaosa neden olmaktadır. Geline duruma bakıldığında toplumun din adına bu şiddet sarmalından kurtulabilmesinin yolu aklın, eleştirinin ve özgür düşüncenin hâkim olduğu bir dinî anlayışın inşasını zorunlu kılmaktadır. Çalışmamızın problem çözümünde dinin esas olan aklın önemini ön plana koymayı hedeflemekteyiz.

1. Küresel Ekonomilerde Dinin Rolü

1.1. Sosyal Sermaye Olarak Din

Sosyoloji literatüründe önemli bir işlevi olan ve kâr/verim üzerinden tanımlanan (Yarcı, 2014, s. 127). sosyal sermaye kavramı, toplumların maddi ve manevi yönden kalkınmalarını sağlayan temel unsurlardan birisi olarak kabul edilmektedir (Şan, 2008, s. 74). Aynı şekilde toplumların önemli bileşenlerinden biri olan din kurumunun da ifade ettiği ekonomik anlamın yardımlaşma ve dayanışma gibi hususlarla açık veya örtük bir biçimde toplumsal birlikteliği sağlama gibi bir görevi vardır (Aydemir & Tecim, 2012, s. 49). Başka bir ifade ile toplumsal yararın sağlanmasında önemli roller üstelenen din kurumu, bireyin psikolojik sorunlarla başa çıkmasından toplumsal bütünlüğü sağlamaya dönük birçok işlevi yerine getirmektedir. Yapılan araştırmalarda dinin toplumsal ahlakın düzenlenmesi (McKay & Whitehouse, 2015), aile kurumuna pozitif katkılar sağlanması (Thomas & Cornwall, 1990), suç oranlarının azaltılmasına katkı sağlanması (Pettersson, 1991), psikolojik sağlığa olumlu etkilerinin olması (Yapıcı, 2013) vb. bireysel ve toplumsal faydalar göstermesi dinin sosyal sermaye içindeki payını ve değerini göstermektedir. Dinin bahsedilen bu olumlu işlevlerinin sürdürülebilir olması için toplum içinde güven inşa etmesi açısından işlevsel olması önem arz etmektedir.

Dünya güven endeksi araştırmalarında birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Araştırma verileri karşılaştırıldığında genel anlamda dindarlık düzeyi yüksek ekonomik düzeyi düşük (Çarkoğlu & Kalaycıoğlu, 2009) olan ülke vatandaşlarının güvenilirlik düzeylerinin daha düşük olduğu görülmüştür (Esmer, 1999, s. 33). şan, düşük güvenirliliği olan ülkeler içerisinde köklü bir dinî geçmişi olan Türkiye'nin de yer almasının gerekçesini cumhuriyetle birlikte toplumun batılılaşmasına ve paradigmal değişim geçirmesinin neticesinde dinin sosyal sermaye içerisindeki önemini yitirmesine bağlamaktadır (şan, 2008, s. 84). Bununla birlikte bazı pozitivist ve Batıcı düşünür ve aydınlar ise Türkiye'nin içinde bulunduğu güven bunalımı durumunu ise İslam dininin inanç esaslarına dayandırarak, ancak bu inanç esaslarından uzaklaşmakla çözümün mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir (Sezer, 2015). Nitekim her ne kadar dinin sosyal sermaye içerisindeki payı ve ülkeler bazında etkileri farklılık gösterse de mevcut durumu dinin özüne bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olur. Bununla birlikte duruma tekçi söylemlerle yaklaşmak yerine bütüncül yaklaşımlardan yola çıkarak bir sonuca varmanın daha bilimsel olacağını söyleyebiliriz.

Sosyal sermayenin önemli paydaşlarından biri olan dinin, bireysel ve toplumsal fayda sağlamanın yanı-sıra (Boz, 2023) dine getirilen radikal yorumlar, onun nefret ve şiddet üreten bir kuruma dönüşmesini de mümkün kılmaktadır (Onat, 2022a, s. 11). Amritsar tapınağı çevresinde Hindularla Müslümanlar arasında yaşanan çatışmalar, Lübnan'da dinî cemaatler arasında meydana gelen şiddet sarmalı, şii-Sünni ayrılıklar ve bu iki mezhep arasında yıllarca süren kavgalar, Taliban'ın Afganistan'da oluşturduğu kaos ortamı vb. birçok olay bu olgunun bir kanıtı olarak örnek verilebilir.

Sosyal sermaye sağlayıcısı dinin, fayda ve zarar üretme mekanizmasına dönüşmesi ona getirilen yorumla ilişkilidir. Din toplumsal bütünleşmeyi sayılabileceği gibi toplumsal çatışmanın da tetikleyicisi olabilir. Çünkü din, bireyin varoluşsal sorunlarına, metinsel çözümlerle kişilerin problemlerine çözüm üretme kabiliyetine ve kimlik kazandırma yetkinliğine (Yapıcı & Kalgı, 2018, ss. 133-134; Sevgi, 2023, s. 21) sahip olduğu gibi ruhsal problemleri ve toplumsal kaosu ortaya çıkarma yetkinliğine de sahiptir (Corm, 2008, ss. 11-13). Din ile ilgili birbirinden farklı zıt anlayışların ortaya çıkmasında din kavramının nasıl yorumlandığı, nasıl tanımlandığı ve çağımızda müdahale alanlarının neler olduğu gibi durumların etkili olduğunu düşünmekteyiz. Tüm bu soruların cevapları makul yorumlarla desteklendiğinde dinin sosyal sermayeye olan katkısının somut örnekleriyle karşılaşılması mümkün olacaktır. Umberto Eco'nun ifadesi ile bir yerde metin varsa orada yorum vardır demektir, önemli olan makul yorumu yakalamaktır (Eco, 2013).

1.2. Dinin Ekonomideki Yeri

Çalışmamızın bir önceki bölümünde dinin sosyal sermaye içindeki yeri ele alındı. Bu başlık altında ise dinin sosyal sermaye ile olumlu ilişkisinden metalaşmaya nasıl evrildiği ve günümüzde inananların kutsal merkezler olarak bildiği bölge ve ülkelerde ifade ettiği ekonomik değerlerin ne olduğu somut verilerle tartışılacaktır.

Küreselleşme kavramının (L. Berger, 2017, s. 604) önemli paydaşlarından biri olan dinin, sosyal sermaye içerisinde önemli bir payı vardır. Özellikle evrensel bir hüviyete kavuşan bazı dinlerin ekonomiye katkısı diğer tüm faktörlerden daha fazla olduğu görülmektedir. Hatta dinî kimlikle özdeşleşen bazı toplum ve devletler neredeyse en önemli geçim kaynağı dindir. Özellikle kutsal kabul edilen mekanlara sahip olan bölgelerde bu durum belirgin olarak göze çarpmaktadır. Çünkü bugün her birey bir şekilde ekonomik gelirinin bir kısmını bir şekilde inançları ve inandıkları kutsallar için harcamaktadır (Pehlivan, 2016, s. 14). Hâl böyle olunca kutsal mekân ve kişiler için ekonomik anlamda devasa paylar ayrılmakta ve o bölge için önemli ekonomik getiri sağlamaktadır. Bu anlamda sosyal sermayenin önemli bir paydaşı olarak görülen dinin hangi ülkelerde/bölgelerde ve ne oranda ekonomik getiri sağladığına dair detaylı araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

Sihlerce kutsal kabul edilen ve Hindistan'ın Amritsar şehrinde bulunan Sih tapınağı, Müslümanların Hac merkezi olan ve Suudi Arabistan'ın Mekke şehrinde bulunan Kâbe, Hristiyanlık dininin Katolik mezhebinin merkezi olan Vatikan, Hindularca kutsal sayılan Ganj nehrinin yanında yer alan ve binlerce yıldır burada ibadet etmek için ülkenin her tarafından gelenleri misafir eden Varanasi şehri vb. birçok kutsal bölge ya da mekân büyük kalabalıkların toplanma merkezine dönüşmüş durumdadır (Corm, 2008, s. 11). Tüm bu bölgelere insan akını olması ya da bu bölgelerin toplanma merkezine dönüşmesi beraberinde sermaye akışının da bu bölgelere kaymasını sağlamıştır. Bu sermaye her yıl akışı giderek artmaktadır. Sahadan elde ettiğimiz verilere göre Müslümanlar tarafından kutsal topraklar olarak kabul edilen Suudi Arabistan'a her yıl milyonlarca Müslüman, hac vazifesini yerine getirmek için seyahatler yapmakta ve bu seyahatlerde milyarlarca dolar para harcamaktadır (CMS, t.y.) Hac'ın, Suudi Arabistan'a yıllık gelirinin 8 milyar dolar olduğu tahmin edilmektedir (How Much Does Saudi Arabia Earn from Hajj?, 2023). Benzer şekilde Hristiyanlarca kutsal kabul edilen Kudüs, İtalya/Roma ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde dinî turizmin yapılması sosyal sermaye olarak dinin bu alanda önemli rol üstlendiğini bize göstermektedir. Nitekim din(ler)in farzlarından biri olan ve günahı arınma psikolojisinin en güzel ifadesi olan hac, kutsallık ifadesinin ötesinde sosyal eşitliğin mutlak anlamda sağlandığı üç hayat aşamasından

ikincisini oluşturan bu kutsal vazife, dinin metalaşmasıyla birlikte artık insanların kıyafet giymediği kıyafetlerin insanları giydiği (Şeriatî, 2011) bir yapıya bürünerek sosyal eşitliğin bozulduğu bir konuma gelmiştir.

Dinin toplum içindeki yeri, dine getirilen yorumlarla yakından ilişkilidir. Dinin radikal olarak yorumlandığı toplumlarda din, yerelliğe hapsedilerek küreselleşmesi engellenmektedir. Bugün Afganistan'da faaliyet gösteren Taliban'ın din ile ilgili yorumları neticesinde meydana gelen radikal olaylar bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Taliban'ın, dinî radikal anlamda yorumlaması ve rasyonaliteden uzak bir anlayış ortaya koyması hem o bölgeyle ilgili kötü bir imajın hem de mevcut din ile ilgili olumsuz bir bakışın meydana gelmesine sebep olmaktadır. Ayrıca gelinen durum, Afganistan'a yapılacak yatırımların sektöre uğratılması ve ülkenin turizm potansiyelinin kötü etkilenmesi ile birlikte ülke yoksulluğa ve fakirliğe mahkûm edilmektedir.

Nitekim din olgusu sadece hayatın uhrevî kısmı için değil, yaşamın tümünü kapsayan bir fonksiyona sahiptir (Pehlivan, 2016, ss. 16-17). He ne kadar günümüzde yapılan araştırmalarda dinin büyük oranda uhrevî hayat için geçerli bir işlevi olduğu düşünülse de bu olgunun çok yönlü (Kalgı, 2023, s. 144) olmasından kaynaklı olarak yaşamın her tarafını kapsayan bir yönünün olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü din ve ekonomi insan hayatının büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Durum bu olunca dinin sosyal sermaye içerisinde en önemli bileşen olduğu söylenebilir. Çeşitli dinlere mensup insanların dinî inançları için ayırdıkları bütçelerin oranını göz önünde bulundurduğumuzda bu gerçeğin ne kadar önemli olduğu görülebilir.

1.3. Kitle İletişim Araçlarında Dinin Pazar Ekonomisine Dönüşmesi

İletişim araçlarının gelişmediği dönemlerde dinî irşat ve vaazlar geleneksel yöntemlerle insanlara aktarılmaktaydı. Bu durum ancak sınırlı çevreyle yapılmaktaydı. İletişim medyasının güçlenmesi ve yaygınlaşması ile birlikte artık dinî kültürü tanıtıcı ve benimsetici faaliyetler, modern yöntem ve tekniklerle yapılmaya başlanmıştır (Arslan, 2016, s. 10). Başka bir ifade ile dinî irşat ve vaazların iletişim teknolojinin gelişmesi neticesinde az zamanda çok kişiye ulaştırılması mümkün olmuştur (Kalgı, 2021). Bu durum insanlara ulaştırılmak istenen Tanrı mesajının başka amaçlarla kullanılmasına neden olmuştur. Bugün TV programlarında yer alan medyatik dinî lider ve hocalar tarafından astronomik ücretler karşılığında vaazlar verilmesi, bazı dinî grup ve cemaatlerin dinsel ürünleri (yanmaz kefen, terlik, lavanta, takke vb.) satmak için sosyal medyada ve diğer iletişim kanallarında pazarlanması, dinî kitaplardan gelir elde edilmesi için piyasaya sürülmesi ve bunu pazar ekonomisi haline dönüştürülmesi gibi birçok

durum iletişim medyasında dinin pazar ekonomisi haline evrildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Günümüzde dinin kitle iletişim araçları aracılığıyla pazar ekonomisinde daha fazla yer almasında, çok kültürlülüğün arz-talep üzerindeki etkisinden kaynaklı olarak meydana gelen değişim ve bu değişimin neticesinde ortaya çıkan üretim-tüketim mekanizması içerisinde oluşan tüketim kültürünün önemli bir rolü vardır (Arslan, 2016, s. 14). Jean Baudrillard'ın "Tüketim Toplumu" olarak ifade ettiği günümüzdeki nesil, ihtiyaçlarının sınırlarını belirleyememesinden kaynaklı olarak her şeyi meta olarak görmekte ve tüketim yapmayı zorunlu bir faaliyet olarak düşünmektedir (Baudrillard, 2020). Bu yönüyle pazar ekonomisinde parasal karşılığı olan tüm ürünler bir meta olarak görülmekte, kitle iletişim ve sosyal medya kanallarıyla bu ürünler pazarlanmaktadır. Bu durum dinî inançların sekülerleşmesi anlamına gelmektedir (Hervieu-LÉGER, 2004; Kirman, 2005). Sekülerleşen dinî inançların içerikleri elbette tamamen işlevsizleştirilmiş değildir. Sadece tüketimi kendisine şiar edinen tüketim çılgını toplumlar için artık din soyut anlamda bir değer ifade etmez, daha fazla haz almak için araç vazifesini görür. Günümüzde dinî vaazlar karşılığında yüksek miktarda ücret talep eden medyatik din hocaları ya da teologlar, dinî ürünleri reklam aracı haline dönüştüren kurum ve kuruluşlar ve aynı şekilde bazı dinî tarikat ve cemaatlerin daha fazla gelir elde etmek için dinî motif ve kavramları kullanması bu duruma örnek olarak verilebilir. Yaşanan tüm bu somut örnekler dinde yapaycılığa neden olmakta ve gündelik yaşam düzeyinde dinin asli unsurlarını tartışma konusu haline dönüştürmektedir (Arslan, 2016, s. 15). Artık dinî inançlara yönelik tehditler din dışı unsurlardan değil dinî temsil ettiği düşünülen kişi, kurum, tarikat ve dinî cemaatlerden gelmektedir.

Sosyal medyada dinsel ürünlerin (takke, cüppe, tesbih vb.) içinde sırlar, ezoterik ve mistik unsurlar barındıran dizi, film ve programlar içerisinde harmanlanarak verilmesi bu ürünlere olan talebi daha da artırmaktadır. Dinsel reklamın farklı bir türü olan bu durum bir yandan bu ürünleri, insanlar için cazibeli hale getirirken öbür taraftan bu ürünleri satın almanın dindar olanlar açısından dinsel bir zorunluluk olduğu algısını oluşturmaktadır. Medyada paranormal inançlar barındıran programlarla dinsel ürünlerin sunulması ile bu ürünler bir kâr aracına dönüştürülse de durumun sebep olduğu endişe, kitlelerin ezoterik eski geleneklere yeniden ilgi duymasına neden olmaktadır (Arslan, 2016, ss. 20-21). Çünkü seyirci bulma kaygısıyla işlenen parapsikolojik temalı programlar, medya eliyle geniş halk kesimine ulaştırılmakta ve bu durum halkın inançlarında deformasyona yol açmaktadır (Arslan, 2011).

1.4. Dinin Önemli Sosyal Sermaye Sağlayıcısı Olarak Yeni Dini Hareketler (YDH)

Küresel ölçekte dinin bir meta aracı olmasında ve rekabet edilebilirliği sağlamasında önemli bir faktör de Yeni Dini Hareketlerdir (YDH). 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra yaygınlık kazanan bu hareketler (Barker, 1999), toplum içinde olağanüstü özelliklerinin olduğuna yönelik yaygın inanışların ortaya çıkması (Özkan, 2006, ss. 49-53) ile birlikte bu hareketler küreselleşmeye doğru evrilmiştir. Ayrıca bu hareketlerin içinde toplu intiharların meydana gelmesi,¹ karizmatik liderlerinin cemaatin zayıf kesimlerine yönelik istismarlarda bulunması, hareketin ticarileşerek büyük bir sektör haline gelmesi, eğitim adı altında dünyanın çeşitli ülkelerinde kurumsal kimlik kazanması ve bunun neticesinde devletin iç işlerine müdahale edebilecek kadar güç kazanması gibi birçok durum bu hareketlerin medyada daha sık gündeme gelmesine neden olmuştur. Tüm bu durumlar dinin ekonomi ve politika ile yakın ilişki içinde olması ve neticesinde dinin ekonomide ve politikada önemli getiriler sağlaması ile mümkün olmuştur.

Birey için vazgeçilmez bir kavram olan din, bireye dünya ve ahiret saadeti kazandırma adına önemli bir fonksiyonu üstlenmektedir. Bazı dini kurum, kuruluş, tarikat ve cemaatler, din üzerinden saadet elde etme yollarını arayan bireylerin psikolojik yönden zayıflık hissettiği durumları istismar ederek din gerçeğini pazar ekonomisine dönüştürmekte veya bunu önemli bir sermaye olarak değerlendirmektedir. Dinî hareketlerin müritlerinden beklentilerinin iman, inanç ve ibadet şemasından ticarete evrildiğini görmek mümkündür. Ekonomik sermayenin katlanarak artmasında cemaate kazandırılan müritlerin sayıları önem kazanmaktadır. Çünkü cemaate kazandırılan her mürit hem potansiyel bir müşteridir hem de cemaatin reklamını yapmada önemli bir araçtır. Bu yönüyle müridin cemaate sadakati ve bağlılığı, onun cemaat için yaptığı propagandaya ve gösterdiği işgücüne göre belirlenmektedir. Elbette dini önemli bir ekonomi aracı olarak kullanan YDH'lerin bunu siyasi ve politik ilişkilerden bağımsız olarak yaptığı düşünülemez. Stark'a göre dini cemaatlerin başarılarının arkasında yatan ana etken neden, nüfuzdur (Stark & Bainbridge, 1986). Bazı cemaatlerin üye sayılarının az olmasına rağmen maddi birikimleri ve siyasi ilişkileri onları sanıldığından daha etkili yapabilir (Demirci, 2019, s. 46).

YDH'lerin oluşumlarının birinci basamağı olan dinin kurumsal kimliğinin müntesipler arasında sağlam bir zemine oturtulması daha sonra, ikinci basamağı şirketleşme ve üçüncü basamağı politikleşme takip etmektedir. Bir başka ifade ile YDH'ler din, ekonomi ve siyaset üçgeninde

¹ 1979'da San Francisco'da 913 üyesi olan Halk Tapınak Kilisesi'nin üyeleri, liderleri Jim Jones'in emri ile birlikte Guyana kampında, Kool-Aid zehrini içerek toplu intihar ettiler.

kurumsallık kazanarak küreselleşmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de oluşumunu tamamlayarak küreselleşen onlarca dinî cemaat ve tarikat mevcuttur. Türkiye’deki dinî cemaatlerin yapısı, oluşumları, nerede faaliyet gösterdikleri gibi birçok parametre mevcut olmasına rağmen bu çalışmada mevcut dinî hareketleri tartışma niyetinde değiliz.

Türkiye’de faaliyet gösteren cemaat ve tarikatların devlet yetkilileri tarafından kontrol edilmemesi neticesinde mal varlıklarının ne kadar olduğu ve her dinî harekete bağlı kaç mensup olduğu ile ilgili elimizde kesin bir bilgi mevcut değil. Dünya ölçeğinde YDH’lerle ilgili yapılan araştırmalardan yola çıkarak Türkiye’de de bu dini hareketlerin milyonlarca üyesi ve milyonlarca dolara varacak mal varlıklarının olduğunu söyleyebiliriz (Argyle, 2022, s. 290; Günay & Ecer, 1999, s. 26). 2017 yılında MAK Araştırma Değerlendirme Danışmanlık A.Ş. tarafından finanse edilen ve 33 büyükşehir, 23 il, 154 ilçe de 5400 kişi ile yüz yüze görüşmelerle yapılan bir araştırmada herhangi bir dini cemaate veya tarikata bağlı olmadığını ifade edenlerin oranı %60’tır (Kulat, 2017, s. 20). Geriye kalan oranın herhangi bir dinî cemaat ya da tarikat ile bağlantısı olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan sonuç dikkate değerdir.

Türkiye’de faaliyet gösteren dinî hareketlerle ilgili saha çalışmalarının sınırlı olmasında bazı faktörlerin rolünün olduğu tartışılabilir. Birincisi, Türkiye’nin içinde bulunduğu siyasi durum: Cumhuriyetin ilanından sonra tekke ve zaviyelerin kapatılması, bazı tarikatların yasaklanması veya bu hareketlerin dinî faaliyetlerinin cumhuriyetin temel değerlerine tehlike teşkil ettiği gerekçesiyle yasaklanması, bu dini hareketlerin çalışmalarını gizli olarak yürütmelerine neden olmuştur. Özellikle 28 Şubat sürecinde dönemin siyasal ortamındaki tablodan kaynaklı olarak bu hareketler bir yandan dinî faaliyetlerini yürütürken diğer taraftan siyasi pozisyon almıştır. Bu durum cemaatlerin kendi içinde sırlarının ifşa olmaması için bazı önlemler almasına neden olmuştur. Cemaatlerin faaliyetlerini gizli yürütmesi bu konuda araştırma yapmak isteyen akademisyenlerin cemaatlerle ilgili veri toplanmasını zorlaştırmıştır. İkincisi, cemaat faaliyetlerinin yasaklanması neticesinde bu konuda araştırma yapmak isteyen araştırmacılarda kamuoyunda cemaate mensubiyet algısı oluşturacağı endişesi ve bu endişenin araştırmacıda mesleki, kariyer, ekonomik vb. kaygılar oluşturması faktörünün rolü olduğu söylenebilir. Üçüncüsü, şiddete eğilimli bazı cemaatlerin araştırmacı açısından risk içermesi.

Nitekim dinî cemaat ve tarikat mensuplarının sayısı ve genel bütçeleri düşünüldüğünde din içinde ortaya çıkan bu dinî oluşumların büyük bir nüfuzları olduğu gerçeğinden hareketle bu dinî oluşum ve hareketlerin gerek devlet gerekse de dinin esasına yönelik teşkil ettiği tehlikeleri öngörmek için sosyo-psikolojik araştırmalar yapmak büyük önem arz etmektedir. Bu dinî oluşumlara mensubiyet hisseden kişilerin bu hareketlere ne kadar bağlı olduğu başka bir

sorudur. Her ne kadar bugün hem dünyada hem de Türkiye’de dinî cemaat ve tarikatların mensupları niceliksel olarak bir artış gösterse de aslında bu cemaat ve tarikatlara bağlı olanların gerçek anlamda kendilerini bu dinî oluşumlara adanmışlıkları sorgulanması gereken bir konudur. Tarafımızca yapılan ve yayınlanmamış bir araştırmada dinî cemaat ve tarikatlara sosyo-ekonomik gerekçelerle katılanların oranı %63.7 ve sunduğu imkânlardan faydalanmak için katılanların oranı ise %78.3 olarak tespit edilmiştir. Bu veri, bize dinî cemaat ve tarikatlara katılanların büyük çoğunluğunun pragmatist gerekçelerle dinî hareketlere katıldığını ve dinî hareketlerin içinde yer alanların büyük çoğunluğunun bu hareketlere adanmamış kişilerden oluştuğunu göstermektedir. Türkiye’de yapılan başka bir araştırmada da sekülerleşen zihinlerle birlikte dinî hareketlere ve hareketlerin liderlerine yönelik bir güven bunalımının olduğunu göstermektedir (Ete & Yargı, 2023, ss. 102-108). Bu durum dinî hareketlerin dinin esasından uzaklaştıkça toplum tarafından bu hareketlere ve bu hareketlerle birlikte dine yönelik hem itirazların yükselmesine hem dinin meta aracı olarak görülmesine sebep olmaktadır. Dinî hareketler ilgili oluşan algının ana gerekçesi olarak bu hareketlerin dinî fazlasıyla siyasi ve ekonomiye alet etmesi veya onların dünyevileşmesi ile ilgili olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Bu çalışmada dinin ekonomi ile ilişkisi irdelenmiş olup gelecekte bu ilişkinin olası sonuçları tartışılmıştır. Muhtemel sonuçlara göre dinin ekonomik anlamda küresel boyut kazandığı bazı güncel verilerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda bazı dinlerle ilgili örnekler verilmiş ve gelecekte evrileceği durum analiz edilmiştir. Özellikle sosyal sermaye bağlamında manevi bir değer ifade eden dinin gerek kitle iletişim araçları olsun gerekse de günümüzde ekonomi ve siyasetle özdeşleşen YDH’ler olsun bu iki boyutla birlikte pazar ekonomisine nasıl dönüştüğü ve gelecekte muhtemel durumu ile birey ve toplum üzerindeki etkisi yordanmaya çalışılmıştır.

Modernizmin, hedonizmin, narsizmin ve bireyciliğin yaygınlaştığı günümüzde din kavramı meta olarak görülmekte ve inanları ise müşteri olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle pek çok yeni dini hareket kendi alacaklılarına gerçek satıcılar olarak talip olmaktadır. Çünkü inananlarının beklentilerine cevap veremeyen dini cemaatler müşterilerini kaybetmeye mahkûmdur. Küreselleşen dünyamız artık dinler marketine dönüşmüş durumdadır (Özkan, 2006, ss. 34-35). Bu durum dini cemaatler arasında müşteri kapmak için kıyasıya bir mücadeleye başka bir ifade ile cemaatler arasında korkunç bir rekabete sebep olmaktadır.

Din, tanrı ile insanlar arasında karşılıklı bir ahittir. Bu ahitleşme tanrı(lar)ın insanlara nimet ve lütuflarına karşılık olarak insanların tanrıların memnun etmek için tapınaklar ve kutsal alanlar

inşa etme çeşitli ritüeller yapma, dualar okuma, gösteriler yapma, adaklar sunma, ilahiler söyleme, programlar düzenleme vb. birçok faaliyet dinin halk içindeki anlamını ifade eder (Platon, 2023, s. 127). Sokrates'in ifadesiyle din ya da dindarlık, tanrı(lar) ile insanlar arasında bir ticarettir (Platon, 2023, s. 111). Bunun günümüzdeki karşılığı pragmatist dindarlıktır ve pragmatist dindarlık hayatın iyileştirici yönüne tekabül eder (James, 2000, s. 597).

Her ne kadar Marksist düşüncenin ortaya çıktığı tarihe kadar din ve dindarlık kavramı ile ilgili yaklaşımlar dinin özüne yönelik olsa da o tarihten günümüze kadar dinin özsel olmaktan daha çok insanlar için işlevsel olduğu görülmektedir (Bkz. Yapıcı, 2013, ss. 9-20). Dinin işlevsel olduğuna yönelik dua ve ibadetin birey üzerinde yaptığı olumlu psikolojik etki, duruma örnek olarak verilebilir (Argyle, 2006, ss. 320-322). Kaldı ki dua ve ibadet bireyin psikolojisini pozitif anlamda etkilemekle birlikte bazen Tanrı ile bir pazarlık aracına da dönüşebilmekte (Olgun, 2016, s. 83) bazen de bireyin işlediği günahlardan ve suçlardan arınma anlamına gelmektedir. Argyle'ye göre dua ibadeti çaresizlik içinde bocalayan kişilerin en sık başvurduğu dinî motiftir (Argyle, 2006, s. 333). Türkiye'de yapılan bir araştırmada katılımcıların %92.8'i bir sıkıntısı olduğunda Tanrı'ya dua ederek yardım istediğini belirtmiştir (Ete & Yargı, 2023, s. 17). Vurgulanan tüm bu durumlar ve veriler dinin özselden işlevsele ve işlevselden sermaye aracına doğru bir evrilmenin sonucu olarak gerçekleştiği söylenebilir.

Kârını maksimize etme mantalitesi üzerine kurulmuş olan kapitalizmin piyasaya yaklaşımı parçacı değil bütüncül olduğu bilinmektedir. Başka bir ifade ile ekonomik getirisi olan her şeyi kapitalist üretimin dolaşımına dahil eden günümüz sömürü düzeni, parasal değeri olmayan tüm manevi unsurları da bu dolaşıma almak için politikalar üretmektedir. Para karşılığında vaaz verme, dinî programlar icra etme, dinî ritüeller düzenleme gibi birçok dinî faaliyet bu politikaların bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bugün dünya ölçeğinde çoğunlukla din adamlarının devlet memuru olması ve dinî unsurları para karşılığında insanlara sunması, tebliğ faaliyetlerinin parasal değerinin yüksek olması ve bunun da insanlara cazibeli gelmesi, hac merkezlerinin olduğu bölge ve ülkeye parasal getirisinin olması ve bu bölgelerde yaşayan inanların din ile pazar ekonomisi arasında bir ilişki kurarak bundan bir kazanç sağlaması gibi birçok durum dinî unsurların gün geçtikçe daha da metalaştığının göstergesidir. Dolayısıyla ne kadar unsur kapitalist düzene eklemlenirse bu düzen o kadar büyür ve mücadele edilemeyecek bir güce ulaşır. Başka bir ifade ile kapitalizmin en önemli unsuru olan piyasaya sınırsız bir alan tanındığında, mekanizma belli bir zaman sonra her şeyi tüketim nesnesi olarak görüp çalışır ve nihayetinde tüketim üzerine kurulmuş bir sistem beraberinde kendi kendini de yok eder (Vatansever & Gezici Yalçın, 2022, s. 41). Bugün hedonizm ile tüketim arasında kurulan ilişki

neticesinde sahip olduğumuz tüm yaşam alanları ile birlikte temel insani değerler de hızlıca erozyona uğramaktadır. Bu sebeptendir ki kurumsal alanlarda etkisi zayıflayan dinin manevi yönünün yerini Protestan, seküler ve laik anlayışlar almaktadır. Hatta modernleşmenin yaygın olduğu toplumlarda bu dindarlıkların yerini deizm, agnostizm, ateizm, apateizm gibi akımlar ve oluşumlar almaktadır. “2020 Türkiye Eğilimleri” araştırma raporuna göre, 2018 yılında Müslüman olduğunu belirtenlerin oranı %85.9, 2019 yılında Müslüman olduğunu belirtenlerin oranı %79.5 ve 2020 yılında Müslüman olduğunu belirtenlerin oranı %75.8 olduğu görülmüştür (Aydın vd., 2021, s. 23). Dünya genelinde bu araştırmanın sonucuna benzer birçok çalışma verisi mevcuttur ve dinî toplumlarda din hızlıca ya etkisini kaybetmekte ya da kapitalizm ve modern mantaliteye adaptasyon sağlamak için bir dizi değişim dönüşüm geçirmektedir. Özellikle dinî temsil eden ya da ettiği düşünülen kurum, kuruluş, dinî hareket ve din adamlarının dinî söylem ve politikaları neticesinde bu süreç daha da hızlanmıştır. Var olan manevi değerlerimizin erozyonunu engellemek ve her şeyi tüketim nesnesi olarak gören kapitalizmin önüne set çekmek için özgürce ve adilce karar verebilen, düşünen, eleştiren, sorgulayan ve özeleştiriyeye açık bilinçli ve objektif değerlendirmeler yapan ya da yapabilen nesiller yetiştirmenin ve bir toplum inşa etmenin acil ve elzem bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla konu ile ilgili sorumluluğu olan herkesin yukarıda belirttiğimiz problemin çözümü için adil ve özgür toplumlar inşa edecek politikalar ve tezler üretmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Argyle, M. (2006). İbadet ve Dua (M. Koç, Çev.). *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 317-338.
- Argyle, M. (2022). *Din ve Psikoloji* (H. B. Gök, Çev.). İz Yayıncılık.
- Armstrong, K. (2017). *Tanrı Adına Savaş: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam da Köktendincilik* (M. Erdem, Çev.). Alfa Yayınları.
- Arslan, M. (2011). *Paranormalizm ve Din*. Bilsam Yayınları.
- Arslan, M. (2016). Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine. *Birey ve Toplum*, 6(11), 5-26.
- Aydemir, M. A., & Tecim, E. (2012). Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28, Article 28.
- Aydın, M., Çelikpala, M., Yeldan, E., Güvenç, M., Zaim, O. Z., Hawks, B. B., Sokullu, E. C., Şenyuva, Ö., Yılmaz, O., & Tıgılı, S. D. (2021). *Kantitatif Araştırma Raporu: Türkiye Siyasal Sosyal Eğilimler Araştırması 2020*. Kadir Has Üniversitesi Türkiye Çalışma Grubu, Akademetre ve Global Akademi.
- Barker, E. (1999). New Religious Movements: Their Incidence and Significance. İçinde J. Cresswell & B. Wilson (Ed.), *New Religious Movements* (ss. 33-50). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203129166-9>
- Baudrillard, J. (2020). *Tüketim toplumu* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Boz, H. (2023). Kur'an'a Göre İslâm Toplumunda Gayr-İ Müslimlerin Hakları. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(37), 145-162.
- CMS, E. (t.y.). *How Saudi Arabia's Revenues From Hajj and Umrah May Reach \$350 Billion After a Decade?* Al-Estiklal Newspaper. Geliş tarihi 18 Nisan 2023, gönderen <https://www.alestiklal.net/en/view/14702/how-saudi-arabias-revenues-from-hajj-and-umrah-may-reach-350-billion-dollars-after-a-decade>
- Corm, G. (2008). *21. Yüzyılda Din Sorunu* (Ş. Sönmez, Çev.). İletişim Yayınları.
- Çarkoğlu, A., & Kalaycıoğlu, E. (2009). *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma* [Monograph]. İPM (İstanbul Politikalar Merkezi). <https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/13119/>
- Davison, A. (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik* (T. Birkan, Çev.). İletişim Yayınları.
- Demirci, A. S. (2019). *Yeni Dini Hareketler ve Opus Dei*. Eftelya Yayınları.
- Eco, U. (2013). *Yorum ve Aşırı Yorum* (K. Atakay, Çev.). Can Yayınları.

- Esmer, Y. (1999). *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye’de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*. TESEV Yayınları.
- Ete, H., & Yargı, A. (2023). *Türkiye’de Dindarlık Algısı* (Toplumsal Eğilimler-3, s. 122). İstanbul Politikalar Merkezi.
- Günay, Ü., & Ecer, A. V. (1999). *Toplumsal değişme, tasavvuf, tarikatlar ve Türkiye*. Erciyes Üniversitesi.
- Hervieu-LÉGER, D. (2004). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler (H. Aydınalp, Çev.). *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 45-58.
- How Much Does Saudi Arabia Earn from Hajj? (2023, Ocak 28). <https://gostart.biz/en/how-much-money-does-saudi-arabia-earn-from-hajj-business/>
- James, W. (2000). Pragmatizm ve Din (C. Türer, Çev.). *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 589-597.
- Jr, R. W. H., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (2nd edition). The Guilford Press.
- Kalgı, M. E. (2021). Dijitalleşme Bağlamında Din ve Dindarlık. İçinde F. Rençber, Y. Arı, & M. E. Kalgı (Ed.), *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler* (ss. 17-36). Gece Kitaplığı.
- Kalgı, M. E. (2023). *Din Değiştirme Olgusu: Müslümanlıktan Hristiyanlığa Geçen Kişiler Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. Sonçağ Akademi Yayınları.
- Kalgı, M. E., & Şimşek, N. (2020). Paranormal İnançlara Sahip Olmanın Yaşam Doyumuna Etkisi. *Turkish Studies- Comparative Religious Studies*, 15(3), Article 3.
- Karaaslan, F. (2015). Post Seküler Din Halleri ve Dinin Dijitalleşmesi. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)* (ss. 13-45). Köprü Kitapları.
- Kirkpatrick, L. A. (2004). *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion* (1st edition). The Guilford Press.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Karahan Kitapevi.
- Kulat, M. A. (2017). *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı* (ss. 1-30). MAK Danışmanlık.
- L. Berger, P. (2017). Din ve Küreselleşme (H. Gül, Çev.). *Bilimname*, 34, 603-613.
- Loewenthal, K. M. (2017). *Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş* (M. Ulu, Çev.). Kimlik Yayınları.
- McKay, R., & Whitehouse, H. (2015). Religion and Morality. *Psychological Bulletin*, 141(2), 447-473. <https://doi.org/10.1037/a0038455>
- Olgun, H. (2016). İbadet, Ritüel ve Kurban. *Milel ve Nihal*, 13(2), 82-99.

- Onat, H. (2022b). *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (1). Endülüs yayınları.
- Onat, H. (2022a). *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. Endülüs yayınları.
- Özkan, A. R. (2006). *Kıyamet Tarikatları / Yeni Dini Hareketler* (2. Baskı). Iq Kültür Sanat Yayıncılık.
- Pehlivan, M. (2016). Din—Ekonomi İlişkisi ile Bu İlişkinin Toplumların ve Bireylerin Davranışlarındaki Yansımaları. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(6), 13-35.
- Pettersson, T. (1991). Religion and Criminality: Structural Relationships between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(3), 279-291. <https://doi.org/10.2307/1386973>
- Platon. (2023). *Euthypron: Dindarlık Üzerine* (Ö. Orhan, Çev.). Fol Yayınları.
- Sevgi, M. A. (2023). The Invisible Inhabitants of a Cultural Limbo: Religion Identities among Iğdir Ja'faris. *Anthropology of the Middle East*, 18(1), 20-34. <https://doi.org/10.3167/ame.2023.180103>
- Sezer, B. (2015). *Sosyolojinin Ana Başlıkları*. Doğu Kitapevi.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1986). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (First edition). University of California Press.
- Şan, M. K. (2008). Türkiye'de Sosyal Sermaye Kaybının Dini Görünümleri. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, Article 1.
- Şeriati, A. (2011). *Hac* (E. Okumuş, Çev.). Fecr Yayınevi.
- Thomas, D. L., & Cornwall, M. (1990). Religion and Family in the 1980s: Discovery and Development. *Journal of Marriage and Family*, 52(4), 983-992. <https://doi.org/10.2307/353314>
- Vatansever, A., & Gezici Yalçın, M. (2022). "Ne Ders Olsa Veririz": Akademisyenin Vasıfsız İşçiye Dönüşümü. İletişim Yayınları.
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Karahan Kitapevi.
- Yapıcı, A., & Kalgı, M. E. (2018). Cihatçılık ve Modernlik Kısılcığında Aidiyet ve Zihniyet: Şanlıurfa Selefleri Örneği. İçinde A. Özbolat & A. Yapıcı (Ed.), *Zihniyet ve Din: Disiplinlerarası Zihniyet Çözümlemesi* (ss. 133-165). Karahan Kitapevi.
- Yarcı, S. (2014). Pierre Bourdieu'da Sosyal Sermaye Kavramı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 125-135.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

Bin Yılın Başlangıcında Bilim ve Teknoloji Sosyolojisi

Sociology of Science and Technology at the Beginning of the Millennium

YAZAR

Arif AKBAŞ

Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yıldızeli Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık
Bölümü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı

aakbas@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8480-4350

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 12.11.2023

Makale Kabul Tarihi: 18.02.2024

Sayfa Aralığı: 17-33

ÖZET

Bu makalede toplum bilimin yeni bir alanı olan ‘bilim ve teknoloji sosyolojisi’ kuramsal düzeyde incelenip açıklanmaya çalışılacaktır. Bilim ve teknoloji sosyolojisi bilim ve toplum arasındaki karmaşık ilişkiyi inceler ve bilginin inşa edildiği sürece sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunur. Teknoloji sosyolojisi, teknolojik gelişmeler ve insan toplumları arasındaki etkileşimlerin incelenmesidir. Bu etkileşim üç şekilde tezahür eder; insanla insan arasında, insanla makineler arasında (Yapay zekâyı düşünebiliriz.) son olarak ta makinelerle makine arasındaki ilişkiyi düşünebiliriz. Bu sosyoloji dalı fütürist/ geleceği şekilde günümüzdeki teknolojilerin tarihsel gelişiminin yanı sıra küresel bağlantılılıkla ilgili güncel konuları da kapsayabilir. Fütürist manada teknoloji ve insan ilişkileri-etkileşimleri bir dizi modern romanda konu edinilmiştir. Bu manada George Orwell’in 1984, Hayvan Çiftliği, H. G. Wells’in Zaman Makinesi, Aldous Huxley’in Cesur Yeni Dünya, Orson Scott Card’ın Ender’in Oyunu, Marissa Meyer’in Cinder’in Bir Ay Günlüğü Kitabı, Nnedi Okorafor’un The Book of Phoenix, Ally Condie’in Matched, Tahereh Mafi’nin Bana Dokunma, Marie Lu’nun Efsane, Scott Reintgen’in Nyxia, Ernest Cline’in Başlat, Ray Bradbury’nin Fahrenheit 451, Samira Ahmed’in Internment, Katharine McGee’in Birinci Kat, Philip Reeve’in Yürüyen Kentler, Rick Yancey’in 5. Dalga, Samantha Shannon’un Kemik Mevsimi, Suzanne Collins’in Açlık Oyunları, James Dashner’in Labirent: Ölümcül Kaçış vb. yapıtlarda teknolojinin insanı esir alması distopya ya da anti tez şeklinde kurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilim sosyolojisi, Teknoloji sosyolojisi, Bilim ve Teknoloji sosyolojisi, Türkiye ve Teknoloji, Yapay zekâ

ABSTRACT

In this article, ‘science and technology teaching’, which is a new field of society, will be examined and explained/interpreted at the theoretical level. It examines the complex relationship between the science and technology business and the scientific society, and evaluates it from a perspective during the time it privilegedly constructs. Technology is the study of the interactions between machines, technological developments and human societies. This interaction manifests in three ways; We can think of the relationship between humans and humans, between humans and machines (we can think of artificial intelligence). Finally, we can think of the relationship between machines and machines. This trajectory can cover current issues related to global connectivity as well as the historical development of current developments in a futuristic way. Technology and human relations-interactions in the futuristic sense have been the subject of a series of modern novels. In this sense, George Orwell’s 1984, Animal Farm, H. G. Wells’ Time Machine, Aldous Huxley’s Brave New World, Orson Scott Card’s Ender’s Play, Marissa Meyer’s Cinder. A Lunar Diary Book, Nnedi Okorafor’ The Book of Phoenix, Ally Condie’s Matched, Tahereh Mafi’s Don’t Touch Me, Marie Lu’s Legend, Scott Reintgen’s Nyxia, Ernest Cline’s Start, Ray Bradbury’s Fahrenheit 451, Samira Ahmed’s

Internment, Katharine McGee's First Floor, Philip Reeve's Walking Cities, Rick Yancey's 5th Wave, Samantha Shannon's Season of Bone, Suzanne Collins' The Hunger Games, James Dashner's Maze: Deadly Escape, etc. The works are fictionalized in the form of dystopia/ antithesis that captivates the people they exhibit.

Key Words: Sociology of Science, Sociology of Technology, Sociology of Science and Technology, Türkiye and Technology, Artificial intelligence

GİRİŞ

Sosyologlar, teknolojinin sosyal sonuçlarına ve sosyal fenomenlerin ortaya çıkışına ve gelişimine/ teknolojilerin yaratılmasına ve geliştirilmesinin etkisine odaklanırlar. Bilim sosyologları ise bilimin sosyal yönlerini anlamayı amaçlar. Bu alan bilim kurumlarının sosyal yapısı ve diğer kurumlarla ilişkileri ile bilimsel bilginin inşası ve bunun insan üzerindeki etkisi hakkında araştırmaları içerir. Bilim ve teknoloji uzun zamandır sosyolojide ihmal edilen konulardan biridir. Sosyolojinin bilim ve teknoloji yönü ilk başlarda Auguste Comte'un Pozitif Felsefe kitabıyla tanınmıştır (Comte, 1835, s. 8). Comte, hümanist ekolden gelip insanlık dinini de icat etmiştir. Comte'un bilim felsefesi evrimci ilerlemeci bir anlayışta "Üç Hal Yasası" ile şekillenmiştir. Yasa şudur; Önde gelen kavramlarımızın her biri bilgimizin her bir dalı art arda üç farklı teorik koşuldan geçer: Teolojik veya hayali; Metafizik veya soyut ve Bilimsel veya pozitif. Bilim ve teknoloji sosyolojik açıdan onun pozitivist yorumlarıyla tanınmıştır (Comte, 1853, s.1). Üç hal yasaı bilimin ilerlemesine dayanmaktadır. Bunun yanında O'nun sosyoloji vizyonu; bilim ve teknolojiyi sosyolojik keşif nesnelere olarak ele almamıştır. Comte'nin sosyolojisinde bilim ve teknoloji, keşif nesnesinden çok bir model oldukları varsayılmıştır. Bu tuhaf tavır sosyolojide de tutulmuş, benimsenmiş gibi görünmektedir.

İletişim Sosyolojinin klasik döneminden beri birçok sosyolog bilim ve teknolojiyi her şeyi ilgilendiren bir fenomen olarak görmektedir. Pozitivizm doktrinini formüle eden Fransız filozof Comte, genellikle bu terimi modern anlamında ilk kullanan bilim filozofu olarak kabul edilir. Comte'un fikirleri aynı zamanda sosyolojinin gelişmesi için de temel teşkil ediyordu. Aslında bu terimi icat etmesi disiplin içinde bilimlerin en önemli başarısı olarak görülebilir. Henri de Saint-Simon'dan etkilenen Comte'un çalışması, yeni bir toplum biçimine yakın bir geçişi göstermektedir. İnanıldığı Fransız Devrimi'nin neden olduğu sosyal düzensizliği de düzeltmeye çalışmıştır. Comte, "pozitivizm" olarak adlandırdığı, bilime dayalı yeni bir sosyal doktrin oluşturmaya çalışmıştır (Hugh, 1911, s.3). Comte, John Stuart Mill ve George Eliot gibi sosyal düşünürlerin çalışmalarını etkileyerek 19. yüzyıl düşüncesi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur (The History Guide, 2017, s. 12).

Miwao Matsumoto, The Sociology of Science and Technology makalesinde farklı bir odaktan bu olguya bakmaktadır. Bilim ve teknolojiyi üç yeni odaktan hareketle açıklamaktadır. a) Topluluğun iç yapısını oluşturan bilim adamları ve mühendisler b) Bilimin kurumsallaşması ve teknoloji c) Bilim-teknoloji etkileşimi ve toplum (Matsumoto, 2019, s.166-167). Bu modül,

bilim ve toplum arasındaki karmaşık ilişkiyi incelemek için geniş bir sosyolojik model araştırması sağlar. Aynı zamanda hem tarihsel hem de çağdaş çalışmalar yoluyla bilginin inşası için sosyolojik analizler yapılabilir. Bilim ve teknolojinin sosyal süreçler olarak nasıl çalıştığına dair bir anlayışa sahip olmak gerekir. Örneğin teknik bilginin topluluklar tarafından üretilme şekli ve bu bilginin karşılığında sosyal yapılar ve süreçlerin nasıl yeniden şekillendirebileceği de görülebilir (UCL Home, 2023, s.3).

1. Bilgi ve Teknoloji Sosyolojisi: Türkiye’de Dijital Teknoloji Kullanımı Alışkanlıkları

Bilimsel bilginin artık sadece sosyal, ayrıcalıklı bir doğa açıklaması olarak ele alınamayacağı gayet açıktır. Sosyologlar ve bilim tarihçileri, bilimin genel şeklinin ve yönünün sosyal süreçlerden etkilendiğini göstermişlerdir. Bilimin kendisi yahut bilgi-iddiaları da böyledir. Bununla birlikte, bu konuda genel bir mutabakat olsa da sosyologlar bu sürecin nasıl anlaşılacağı ve sahip olduğu metodolojik çıkarımlar konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bu tartışma, tekno-sosyolojinin birincil odak noktasını oluşturmaktadır (Webster, 1991, s.15). Bilimsel bilgi sosyolojisi (BBS), özellikle bilimin toplumsal ortamları ve etkileri ile bilimsel işleyişin toplumsal yapıları ve yöneticileri ile ilgilenen, toplumsal bir etkinlik olarak bilimin incelenmesidir (Joseph, 1975, s. 203). Bilimsel bilgi sosyologları, bilimsel bir alanın gelişimini inceler ve belirsizliklerin mevcut olduğu durumlarda olumsuzluk noktalarını veya yorumlama esnekliğini belirlemeye çalışırlar. Bu tür varyasyonlar, çeşitli siyasi, tarihsel, kültürel veya ekonomik faktörlerle bağlantılı olabilir. En önemlisi, alanın göreciliğini teşvik etmek veya bilimsel projeye saldırmak için yola çıkmaz; araştırmacının amacı, dış sosyal ve tarihsel koşullar nedeniyle neden bir yorumun diğerinden ziyade başarılı olduğunu açıklamaktır (Baber, 1992, s. 105)

Son yıllarda bilim ve teknoloji sosyolojisi bağlamında birçok yayın yapılmıştır. Bunlar içinde; Milena Ivanova ve Alice Murphy’nin Bilimsel Deneyle Estetiği, David Seibt’in Kullanıcıların Sosyomateriyal İnşası, Andrea Rosales, Mireia Fernández-Ardèvol, Jakob Svensson’un Dijital Yaşlılık, Ann Hill Duin, Isabel Pedersen’in Teknik İletişimde Artırma Teknolojileri ve Yapay Zekâ, Erick Valdés, Jacob Dahl Rendtorff’un Biolaw, Ekonomi ve Sürdürülebilir Yönetişim, Michael Filimowicz’in Çin’in Dijital Uygurluğu Algoritmalar ve Toplum, Boris Hauray, Henri Boullier, Jean-Paul Gaudillière, Hélène Michel’in Çıkar Çatışması ve Tıp: Bilgi, Uygulamalar ve Mobilizasyonlar, Helena Hirvonen, Mia Tammelin, Riitta Hänninen, Eveline J. M. Wouters’in Yaşlı Bakımında Dijital Dönüşümler, Panagiotis Pentaris’in Trans Hümanist ve İnsan Sonrası Bir Toplumda Ölmek, Helena Machado, Rafaela Granja’nın Genetik Gözetim ve Suç Kontrolü: Sosyal, Kültürel ve Politik Perspektifler, Michael Filimowicz’in Bilgi Bozukluğu Algoritmalar ve Toplum, Jessica Lai’nin Patent Hukuku ve Kadınlar: Bilgi Yönetişiminde Cinsiyet Önyargısıyla Mücadele vb. sayabiliriz.

Sosyo-bilişsel bölünme, bilimsel ve teknik bilginin önündeki çeşitli engellerle ilgilidir; insanların, özellikle bunlar yaşlı insanlarsa, pek çok fırsatı kaybetmelerinden ve genellikle

kendi günlük hayatlarını çok dramatik bir şekilde yaşamalarından sorumludur. Biyoteknolojik algısındaki bir araştırmanın ampirik sonuçlarını kullanarak bu tür engeller için üç boyutlu, sosyo-bilişsel bir model çizilebilir. Avrupa-Asya kamusal alanında bilimsel iletişimin bu engelleri nasıl aşması gerektiği gösterilmelidir. Bariyerin ilk boyutu, risk fenomenolojisidir, yani günlük yaşamda birey ve onun paydaşları (ortak, çağdaş, sonraki nesil, hayvanlar, çevre) üzerinde algılanan risktir. İkinci boyut, kişisel seçimde artan zorluklar ve uzman kurum veya kuruluşlara güven devri ile ilgilidir. Son olarak üçüncü boyut, yeni düşünme biçimlerini engelleyen kişisel arka plandaki bilgi kaynaklarıdır; bu tür eleştirel boyut, iki farklı bilgi türünde daha derinlemesine analiz edilebilir: İnançlar ve fikirler buna dahildir. İnançlar, sorgusuz sualsiz kabul edilen zımnî bilgi, pratik rutinler ve oldukça bilinçsiz varsayımlardır; fikirler ise, genellikle ideolojilerde düzenlenen eleştirel tartışmalara dayalı olarak kabul edilen veya reddedilen açık, eleştirel bilgidir. Avrupa'nın özgüllüğü oldukça yeni bir fırsat olarak vurgulanabilir. Genellikle ideolojilerde örgütlenmiş, eleştirel tartışmalara dayalı olarak kabul edilen veya reddedilen eleştirel bilgi birikimi vardır. Avrupa özgüllüğü oldukça yeni bir fırsat olarak vurgulanmaktadır. Genellikle ideolojilerde örgütlenmiş, eleştirel tartışmalara dayalı olarak kabul edilen veya reddedilen eleştirel bilgi; Avrupa özgüllüğü şeklinde oldukça yeni bir fırsat olarak vurgulanmaktadır (Cerroni, 2023, s. 1).

Bilgi ve teknoloji sosyolojisi dünyada yeni gelişen bir alandır. “Bilim, teknoloji ve toplumu birbirinden özerk ve bağımsız birer alan olarak değerlendiren yaklaşımları eleştirerek, bilimsel, teknolojik ve toplumsal olanın birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini ve bunların nasıl birlikte üretildiklerini inceleyen disiplinler ötesi bir çalışma alanı olan STS, ele almaya çalıştığımız gibi çok zengin bir entelektüel ve siyasi geçmişe sahiptir. STS'nin ilk ortaya çıktığı dönemden bugüne, bilim ve teknoloji ile güncel siyasal, toplumsal, etik, estetik kriz ve yenilikler arasındaki bağlantıları eleştirel, yapısökümcü bir yaklaşım ile anlamaya ve anlatmaya çalışan, angaje olan, aktivizm yapan, siyaset üreten, sanat üreten herkesin birer potansiyel STS faili olarak değerlendirilmesi ve alana dahil olması, STS'nin zaman içinde büyüyen entelektüel ve siyasi zenginliğinin başlıca sebeplerinden biridir” (Ansal, 2018, s.32-33). “Teknolojinin toplumsal değişim üzerindeki etkilerini anlamak için hayat biçimlerimizin ve sosyal davranışlarımızın, küçük mutfak aletlerinden otomobillere kadar değişik teknolojiler tarafından nasıl belirlendiğini araştırmak zorundayız. Çoğu teknolojik icat, mevcut bilimsel bilgi ve teknolojiye dayanır. Bir toplumun çok ilerde olmasını sağlayan, önemli ölçüde teknolojik değişim hızının çok yüksek olmasıdır. Hızlı teknolojik değişim, onu doğuran toplumsal değişimi daha hızlı hâle getirir” (Sosyoloji, 2018, s.3).

Teknoloji sosyolojisi, teknolojik gelişmeler ve insan toplumları arasındaki etkileşimlerin incelenmesidir. Teknolojilerin tarihsel gelişiminin yanı sıra küresel bağlantılılıkla ilgili güncel konuları kapsayabilir. Teknoloji araştırması sosyolojisindeki en önemli tartışma alanlarından biri, toplumların teknolojik ilerlemeleri mi yönlendirdiği yoksa yeni teknolojilerin mi toplumları yeniden şekillendirdiğidir. Tarihin belirli yönlerinin incelenmesi, teknoloji

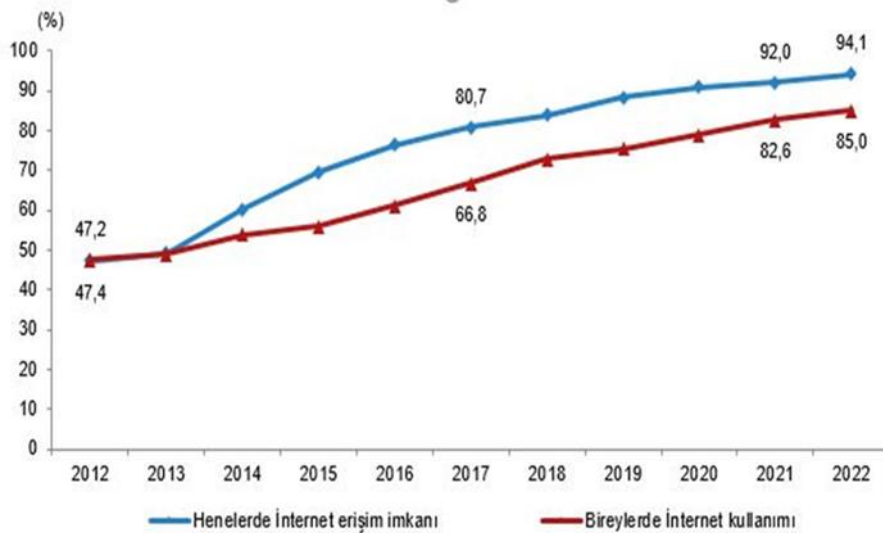
sosyolojisi ile yakından ilgilidir. Tekerlek gibi tarih öncesi icatlar ulaşımda devrim yarattı ve matbaa bilginin yayılmasını değiştirdi. Örneğin matbaanın icadı, okumayı öğrenmeyi toplumun daha fazla katmanı için ulaşılabilir bir hedef haline getirdi. Sosyologlar sıklıkla teknolojik değişimi toplumun mu yönlendirdiğini yoksa teknolojik değişimin mi toplumu yönlendirdiğini tartışırlar. Örneğin, matbaanın, daha fazla insanın okuma yeteneği istemesine yol açan değişen sosyal koşullar nedeniyle icat edildiği iddia edilebilir. Matbaanın icadı, toplumdaki artan bireyciliğin nedeni değil, sonucu olarak görülebilir. Benzer şekilde, teknoloji sosyolojisi okuyan bazı insanlar, icatların çoğunun veya tümünün toplumdaki belirli bir ihtiyaç nedeniyle ortaya çıktığını iddia edeceklerdir. Başka bir deyişle, teknolojik gelişmeler bir boşlukta değil, belirli bir sosyolojik duruma yanıt olarak ortaya çıkar. Teknoloji sosyolojisi, bu ilkenin bir sonucu olarak pratik uygulama bulmaktadır. Teknolojik cihazlar üreten şirketler, ürünlerinin çeşitli demografik yapıdaki insanlar tarafından nasıl kullanıldığını araştırmak için sosyologlar tutabilir. Sosyologlar, şirketlere ürünlerinin hedef pazarlarının teknolojik ihtiyaçlarına nasıl uyarlanabileceği konusunda tavsiyelerde bulunabilir (Daw, 2023, s.5).

Teknolojik determinizmin teorik çerçevesi, bilgi sosyolojisiyle de karşılaştırılabilir. Kültürel materyalizm düşüncesi teknolojik determinizmin teknolojiden bağımsız olduğu fikrini ifade eder. Sosyal değişimler ve dönüşümler sonucunda teknoloji de değişebilir. Yahut tam tersine teknolojideki değişimi toplumsal istekler, arzu ve beklentiler de yaratabilir. Kültürel materyalizm fikri teknolojinin toplum tarafından geliştirilme ve kullanılma şekli olduğu görüşüne de yaslanabilir. Teknoloji dediğimiz mefhum yalnız başına özerk bir kavram değildir, toplumla da ilişkilidir. Neden ve sonuç açısından baktığımızda toplumsal ihtiyaçların bilgi ve teknolojiyi geliştirdiği sonucuna varılabilir. Teknolojik determinizmin teorik çerçevesi ile kültürel materyalizm yakın ilişkilidir. Toplumsal tabakalaşmada alt yapının üst yapıyı belirlemesi durumu bilim ve teknoloji açısından da düşünülebilir. Dolayısıyla teknolojik determinizm, kültürel materyalizm ve kritik teorisi birbiriyle yakın ilişkilidir (Siletile, 2022, s.3-4).

Kuşkusuz, sosyoloji uzun zamandır bilim ve teknoloji konusuyla yakından ilgilenmektedir. “Yapay zekâ insanın önüne şimdiye dek hiç açılmamış bir yolu açmakta, bu yolda insanı şimdiye dek ürettiği ve ilişkilendiği tüm teknolojik şeylerden farklı bir olgu ile karşı karşıya bırakmaktadır. İnsanın düşünme ve öğrenme yetilerinden yola çıkarak modellenen yapay zekâ ile insan, yeni bir toplumsal etkileşim biçimiyle karşı karşıyadır” (Adaş ve Erbay, 2022 s. 334). Baha Kuban, “Teknoloji ve Toplumsal Denetimi” makalesinde; Teknolojik determinizmin sonucunda modern toplumsal tahakküm biçimlerinin değiştiğini, ele avuca sığmaz bir enformasyon müdahalesiyle karşılaşıldığını belirtmiştir. Toplumsal müdahale ve denetim denemelerinin dört boyutu vardır: Toplumsal ilişkiler bakımından, bireysel gelişme ve öğrenme bakımından, yönetim bakımından, sürdürülebilirlik bakımından ayrılmıştır (Kuban, 2004, s.312).

Sosyolojinin teknolojiyle ilişkisi, sosyoloji öğrencileri tarafından çok az ilgi görmüştür. Bununla birlikte, sosyolojinin ilişkileri biyoloji, psikoloji ve coğrafya ile en azından klasik sosyoloji bağlamında yakından ilgili olmuştur. Teknolojideki yenilikler sosyal davranışları da değiştirmiştir. Yeni bin yıl teknoloji çağıdır. Artık insan ilişkileri ve etkileşimleri teknoloji olmadan düşünülemez. Herbert Spencer, sosyolojisini biyolojiye dayandırmıştı. Tıpkı o dönemdeki birçok sosyoloğun yaptığı gibi o da sosyal Darwinizmden ve organik tekamülden etkilenerek sosyal yapıyı açıklamaya çalışmıştır. Giddings, Spencer'ın bir adım ötesine geçti ve sosyolojisini, gruplar halindeki insanların psikolojik davranışları meselesi haline getirdi. Gerçekten de erken dönem sosyologlarına göre 20. yüzyılda sosyoloji özünde psikolojik olarak tasavvur edildi. Artık sosyal psikoloji teknoloji ve internet ile yeni bir başlangıç dönemi açtı. Araştırma verilerinde sosyologlar insanların teknolojiyle ilişkilerine de yönlenmişlerdi. İlgi tutumları; sosyal süreçler, davranışlar, sosyalleşme, kültürleşme veya kişilik teknolojik müdahaleden büyük oranda etkilenmiştir (Ogburn, 1938, s. 1-8). Sosyolojide bilim ve teknoloji kullanımına dair ampirik araştırmalar artık büyük bir önem taşımaktadır. TÜİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022'ye göre; "2022 yılında hanelerin %94,1'inin evden İnternete erişim imkanına sahip olduğu gözlemlendi. Bu oran, geçen yıl %92,0 olarak gerçekleşmişti. İnternet erişim imkânı olan hane oranı İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflaması (İBBS) 1. Düzeye göre, en yüksek olan bölgeler sırasıyla, %98,7 ile TR1 İstanbul (İstanbul), %98,3 ile TR5 Batı Anadolu (Ankara, Konya, Karaman) ve %94,4 ile TR3 Ege (İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Manisa, Afyonkarahisar, Kütahya, Uşak) olarak gerçekleşti. İnternet kullanan bireylerin oranı %85,0 oldu. İnternet kullanım oranı, 16-74 yaş grubundaki bireylerde 2021 yılında %82,6 iken 2022 yılında %85,0 oldu. Erkeklerin İnternet kullanım oranınının 2022 yılında %89,1, kadınların ise %80,9 olduğu görüldü" (TÜİK, 2022, s. 2-4).

Hanelerde İnternet erişim imkânı ve bireylerde İnternet kullanımı, 2012-2022



“İnterneti düzenli kullanan bireylerin oranı %82,7 oldu. Bireylerin %82,7’sinin, 2022 yılının ilk 3 ayını kapsayan dönemde İnterneti düzenli olarak kullandığı görüldü. Düzenli olarak İnternet kullanan erkeklerin oranı %86,9, kadınların ise %78,6 oldu. E-devlet hizmetlerini kullanan bireylerin oranı %68,7 olarak gerçekleşti. İnternet üzerinden mal veya hizmet satın alma ya da sipariş verme oranı %46,2 oldu. İnternette en fazla %71,3 ile giyim, ayakkabı ve aksesuar satın alındı. En fazla satın alınan veya abone olunan dijital içerik %26,4 ile film veya dizi izleme hizmeti oldu. İnternet üzerinden öğrenme faaliyeti gerçekleştiren bireylerin oranı %15,9 oldu. Bireylerin en fazla kullandıkları sosyal medya ve mesajlaşma uygulamaları %82,0 ile WhatsApp, %67,2 ile YouTube ve %57,6 ile Instagram oldu. En fazla kullanılan sosyal medya ve mesajlaşma uygulamaları cinsiyete göre incelendiğinde; erkeklerin en fazla %85,9 ile WhatsApp, %70,8 ile YouTube ve %61,5 ile Facebook uygulamalarını, kadınların ise %78,1 ile WhatsApp, %63,7 ile YouTube ve %55,9 ile Instagram uygulamalarını kullandığı gözlemlendi” (TÜİK, 2022, s. 4-8). Bu sonuçlara göre Türkiye’deki insanların toplumsal yapılarını ve hareketlerini teknoloji büyük oranda etkilemekte ve şekillendirmektedir.

2. Bilim ve Teknoloji Felsefesi

Teknoloji sosyolojisi, bilimin insani yönüdür. Ya da daha geniş şekilde düşünülecek olursa bilimin sosyal organizasyonudur. Elbette bilimin çabaları ve uygulamaları özellikle kişisel değildir (Cotgrove, 1970, s.1). Teknoloji sosyolojisi (aynı zamanda bilim sosyolojisi), teknolojinin üretimi ve kullanımıyla ilgili sosyal süreçleri, teknoloji ve toplum arasındaki ilişkiyi ve teknolojinin sosyal sonuçlarını ele alan özel bir sosyoloji türüdür. Diğer alanlar da dahil olmak üzere konu; bilim ve teknoloji sosyolojisi veya endüstri ve teknoloji sosyolojisi olarak da kurulmuştur. İngilizce konuşulan ülkelerde bu disiplin çeşitli üniversitelerde, teknoloji sosyolojisi genellikle diğer bölümlerin bir alt disiplini olarak ele alınır. Harvard, Yale, Oxford ve Cambridge vb. üniversitelerde yüksek lisans ve doktora düzeyinde büyük bir kısmının teknoloji sosyolojisi alanında alınabileceği; “teknoloji odaklı sosyoloji” kursları verilmektedir. Ayrıca araştırma çalışmaları da düzenlenmektedir.

Teknoloji sosyolojisi, ister teknoloji değerlendirmesi biçiminde olsun isterse daha felsefik-antropolojik bir şekilde olsun, teknolojinin sosyal etkilerine odaklanır. Kısmen, teknoloji sosyolojisi genel sosyolojiyi mühendislikle disiplinler arası bir şekilde birleştirmeye çalışır. Teknoloji sosyolojisinin konu alanı, ev teknolojisinin günlük kullanımı kadar büyük ölçekli teknolojiler (altyapılar) da olabilir. 1978’de Siegfried Weischenberg, sosyal bilimler ve toplum arasındaki mesafeden şikayetçi olmuştur. O zamandan beri, bilgisayarlar ve bilgisayar aracılı iletişim ile yoğun çalışma yoluyla yeni araştırma odakları ortaya çıkmıştır (Weischenberg, 1978, s.54). Sosyolojide, sosyologlar ve bilgisayar bilimcileri, toplumun bilgisayarda simüle edilip edilemeyeceğini ve nasıl simüle edilebileceğini ortaklaşa araştırmaktadırlar. Feminist teknoloji sosyolojisi, teknoloji geliştirme alanındaki cinsiyete dayalı iş bölümü ve erkek egemen kültür, teknik kurslarda ve mesleklerde kadınların yeterince temsil edilmemesi, teknik ürün ve süreçlerin cinsiyetlendirilmesi ve doğa kültür ile beden arasındaki ayrımla ilgilenir.

Makine; teknoloji ve toplumsal cinsiyetin birlikte inşa edildiği bir anlayış hâkim olmuştur. Bazı filozoflar insanı, düşünen bir makine olarak tanımlamışlardır.

TDK'ya göre teknoloji; "bir sanayi dalı ile ilgili yapım yöntemlerini, kullanılan araç, gereç ve aletleri, bunların kullanım biçimlerini kapsayan uygulama bilgisi, uygulayım bilimi"dir (TDK Sözlüğü, 2023, s.1). Teknoloji, sosyoloji dışında felsefe alanında da tartışılmış bir konudur. Mesela Andrew Ross Tuhaf Hava: Sınırlar Çağında Kültür Bilim ve Teknoloji, Jürgen Habermas İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Martin Heidegger Teknik ve Dönüş, Ahmet Aydoğan Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği, John Naisbitt İnsan ve Teknoloji, Jacques Ellul, Teknoloji Toplumu. Ellul'a göre "bizim medeniyetimiz teknik bir medeniyettir. Dikkatsizce incelenen amaçlara sürekli geliştirilen araçlar bulma arayışına bağlanmış bir medeniyettir bu" (Ellul, 2003, s. 5). Heidegger açısından "çağımız makine çağı olduğu için teknolojik bir çağ değil, teknolojik bir çağ olduğu için bir makine çağıdır" (Aydoğan, 2017, s. 7).

Prencip olarak, maddi teknoloji "maddi kültür" alanındaki "teknoloji" terimi, Taş Devri el baltası ve çim çadırdan cep telefonuna ve yüksek binalara kadar uzanır ve eylemler arasında bir ayırım yapar. Teknoloji veya organizasyon teknolojisi; burada teknoloji, Taş Devri büyük avcılığında kurumsal organizasyona kadar değişebilir. Arnold Gehlen'in yağmur dansından piyango gösterisinden önce parmakları çaprazlamaya kadar dahil ettiği sihirli teknikler televizyonda genellikle tedavi edilmez veya sadece marjinal olarak ele alınır. Teknoloji sosyolojisinin ana odak noktası hala çeşitli fiziksel teknolojilerin ve bunların sosyal tasarımının ve yerleştirilmesinin incelenmesidir. Teknoloji sosyolojisinin temel varsayımı, teknolojinin sosyal bir süreç olarak görülmesidir. Ekole bağlı olarak, teknik-sosyolojik bakış açıları da toplumsalın teknolojik olarak belirlenmesinden teknolojinin salt toplumsal oluşumuna kadar varsayımları içerir. Werner Rammert'e göre teknoloji terimi, bir neden-sonuç ilişkisinin basitleştirilmesini ve kalıcı olarak verimli bir şekilde kontrol edilmesini sağlayan tüm yapay yapıları ve süreçleri içerir. Bu nedenle araçsal boyut, teknolojinin sosyolojik bir tanımı için vazgeçilmezdir. Teknoloji her zaman prosedürel (mecâzî) bir sosyal ilişkidir. Buna göre, aktörler teknolojinin yanında, teknolojinin yardımıyla veya teknoloji ile bir biçimde etkileşime girerler. Örneğin bir fincan kahve içen adamı düşünelim; fincanın mucidi tasarımcısı, üretimin finansörü, içindeki kahvenin işlenmesi ve üretilmesi, fincanı yapan çinli fabrikanın emekçisi vb. ile madde üzerinden etkileşime girer. Teknolojik gelişme artık doğrusal ve aşamalı değil, çok boyutlu bir bağlama gömülüdür, yani sosyal ve ekonomik çıkarlar, siyasi güç potansiyeli ve kültürel değerler çok farklı zamanlarda çok farklı şekillerde toplumsal sonuçlara yansiyabilir. Bazen de popüleritesini yitiren teknolojiler kendiliğinden kaybolabilir. Bu kaybedilişi günümüzde dijital dünyada teknolojik yenilikler arttıkça bazı platformların yok olmasında sıklıkla görmekteyiz.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Teknoloji artık genel bir araç değil, yalnızca performansta gerçekleştirilen somut bir bağlamda belirli amaç için geliştirilmiş özel bir araç olarak anlaşılmalıdır. Teknoloji insanlar tarafından sosyal eylemler içinde müzakere edilebilir bir olguya dönüşmüştür. Teknoloji artık sadece bireysel mucitlere göre izlenemez, ancak birçok aktör birbiriyle ilişkili olarak teknolojiyle ilgili belirli bir rasyonalite geliştirmiştir. Yani insanoğlu artık teknoloji geliştirirken çoğunlukla bireysel olmak yerine aktif gruplarla ortaklaşa çalışmayı tercih etmektedir. Teknoloji artık pasif bir nesne olarak değil, katkıda bulunan bir alan olarak görülmektedir. Bunun anlamı teknolojinin insanlarla etkileşime girebilecek bir düzeyde evrilmesidir (Rammert, 2000, s. 4-9).

Sosyolojik bir bakış açısıyla teknoloji, bir yapıtın toplumsal bir eylem biçimiyle bağlanması olarak anlaşılır. Tarihsel olarak tekâmül etmiş bu eylem biçimi, maddi nesnelere şekillenir. Kullanıcılar, eserde ima edilen eylem biçimini uygun hale getirme ve değiştirme fırsatına sahiptir. Örnek olarak telefon kullanılarak, teknik eserlerin ancak kullanımları aracılığıyla sosyolojik bir bakış açısından ilginç hale geldiği gösterilebilir. Telefon kullanımıyla iletişim süreçlerini potansiyel olarak değiştirir. Ya da aile içinde yoğun teknoloji ve internet kullanımı aile bireylerinin arasındaki ilişkilerin farklılaşmasına yol açar. Telefonun iletişim sürecindeki araçsal boyutu bunu uzamsal/ mesafe boyutuyla değiştirir. Yüz yüze iletişim gittikçe daha sınırlı bir hale gelmektedir. Sentetik yapay iletişim aile sosyolojisi açısından ilişkilerin giderek zayıflaması ya da kesilmesine neden olmaktadır. [Gözden irak olan, gönülden de irak olmaktadır.]

Teknoloji sosyolojisi, aynı zamanda, telefon sistemi örneğinde olduğu gibi rakip sistemlere karşı iddialı bir şekilde (bkz. Alexander G. Bell ve telefon) veya cep telefonu gibi yenilikçi teknolojilerle sistemin sonradan dönüştürülmesine de (yapıcı boyut) sebep olmaktadır. Teknoloji hakkındaki toplumsal söylemler ve teknolojinin siyasi kontrolü ve düzenlenmesi soruları da teknoloji sosyolojisinin konusudur (söylemsel boyut). Teknik olmayan çeşitli bileşenler, sosyo-teknik sistem fikrinde kavramsal olarak dikkate alınır. Teknoloji tasarımcısının asıl başarısı, tek bir icatta değil, sistemin mümkün olduğu kadar sorunsuz çalışmasını sağlayan heterojen bileşenlerin başarılı bir şekilde birleştirilmesindedir. Bu nedenle Thomas P. Hughes'a (1979) göre Edison'un en önemli başarısı akkor lambayı icadı değildir. Teknik bileşenleri birleştirip ampuller aydınlatma üzerinden ütöpik yeni bir dünya inşa etmesidir. Artık insanoğlu her geçen gün değişen teknolojiyle adeta fütürist bir alemde yaşamaya başlamıştır.

Teknolojinin sosyal inşası fikri, sosyal aktörlerin alternatif sosyo-teknik sistemler arasındaki karar üzerinde geniş kapsamlı bir etkiye sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bir stratejiler ve çıkarlar ağı, teknik gelişmeler arasındaki seçim sürecini kesin olarak şekillendiren "toplumsal mantığı" oluşturmaktadır. Örneğin, içten yanmalı motorun 20. yüzyılın başında teknik standart haline gelmesi ancak bunun altında yatan "toplumsal mantık" dikkate alındığında yeterince açıklanabilir. Çeşitli teknik evrim modelleri sosyal müzakere süreçlerinin

daha fazla teknolojik gelişmeye yol açtığı belirsizlik ve açıklık aşamalarının tekrar tekrar meydana geldiğini gösterir (Bijker, 1984, s. 17-50). Teknoloji oluşumu araştırmasının ana odak noktası, inovasyon süreçlerinin başlatıldığı ve eşlik edildiği aktör ağlarıdır. Bu açıdan, teknolojinin doğuşuna yönelik araştırmalar, hünere bireysel mucitlere odaklanan teknoloji tarihçiliğinden önemli ölçüde farklıdır. İnovasyon ağlarındaki etkileşim ve koordinasyon süreçlerini inceleyen geleneksel sosyolojik yaklaşımlara ek olarak “Aktör Ağ Teorisi”, oyuncu ve etkileşim olarak insan olmayan varlıkları yani makinelerin oluşturduğu dijital dünyayı da inceler.

Teknoloji sosyolojisinin bir başka yönü de teknoloji değerlendirmesidir. Yeni teknolojinin istenmeyen sonuçlarını öngörmek ve bunlardan kaçınmak amacıyla, sosyal bilimlerde teknoloji araştırması, teknolojinin tasarımı için yeni kavramlar geliştirmiştir. Bunlar, alternatif teknoloji geliştirme senaryolarının uzman destekli analizine ve bu senaryoların olası sosyal sonuçlarının değerlendirilmesine dayanmaktadır (Grunwald, 2002, s.4-5). Aynı zamanda, öngörü ile kabul sorunları ve risklerden kaçınmak için teknolojiyi planlarken potansiyel kullanıcıların bilgi düzeyini dikkate alan kavramları teknoloji sosyologları ortaya koyabilmektedirler. Kullanıcıya ve ihtiyaçlarına odaklanarak, teknik bir yeniliğin daha sonraki pazar başarısı açısından yeni gelişmeler için bir ilham kaynağı haline gelebilmektedir. Post-endüstriyel modernitede toplum, bilimsel araştırmalar için bir laboratuvar haline gelmiştir. Bu durum “risk toplumu” kavramını ortaya çıkarmıştır. İcat edilen ürün ya da kültür endüstrisi riskleri açısından önceden incelenebilmektedir.

Bilgi, sosyal uygulama bağlamlarında giderek daha fazla üretilmektedir. Bununla birlikte, her yeni bilimsel bulgu aynı zamanda toplumda yeni bir cehalet dalgası da meydana getirmektedir (Krohn, 1989, s. 349-350). [Korona sürecindeki aşı taraftarlığı ya da karşıtlığı buna örnek olabilir.] Charles Perrow’a göre, teknik risklerin ne ölçüde kontrol edilebileceği, kesin olarak ilgili sosyo-teknik sistemin spesifik özelliklerine bağlıdır. Buna göre, teknik arıza durumunda, karmaşık etkileşimlere sahip yakından bağlı sistemlerin kontrol edilmesi özellikle zordur. Söz konusu kuruluşların yüksek riskli sistemleri bile verimli ve kazasız yönetme yeteneğini onaylayan “yüksek güvenilirlikli kuruluş” tezine zıttır. Tartışma bugüne kadar hala çözülmemiştir; bununla birlikte, organizasyonel faktörlerin sosyo-teknik sistemlerin güvenliğine önemli bir katkı sağladığına işaret etmektedir (Weyer, 2009, s. 10).

“Akıllı” teknolojiye ilişkin teknolojik ve sosyolojik araştırmalar henüz başlangıç aşamasındadır. Uçaklardaki otopilot gibi giderek daha fazla otonom karar veren teknik yardım sistemlerinin devreye girmesiyle, insan ve teknoloji arasındaki ilişki değişiyor. Ayrıca “yapay zekâ” her geçen gün bilgisayar yahut cep telefonunda kullandığımız uygulamalarla hayatımıza müdahil olmaktadır. Bu durum Stanley Kubrick’in Yapay Zekâ filmindeki kurguyu hatırlatmaktadır. Teknoloji “artık pasif bir nesne” değil, “katkıda bulunan bir aracı”dır. Tamamen araçsal bir ilişki yerine, hibrit sistemlerde (kısmen) özerk bir ortak olmak üzere ilerleyen teknoloji ile etkileşim vardır. (ChatGPT, Siri, Alexa, Microsoft Cortana, Google

Assistant, İnnova, IBM Watson, Fyle, Elsa Speak, Socratic, Replika, Deepfake, Algokrasi, Akinator, Braina, GNMT, Kizuna AI, Semantic Scholar, Google Translate, Yandex.Çeviri, Microsoft Tercüman vs. düşünebiliriz.) Kararları çoğu durumda esnek bir şekilde uyarlanan bağlama duyarlı teknolojinin yeni kalitesi, dışarıdan gözlemciler için teknik süreçlerde giderek artan bir şeffaflık eksikliğine yol açmaktadır.

Birçok kararı bizim yerimize artık makineler vermeye başlamıştır. Hatta öyle ki yapay zekâ sizi herhangi bir sosyal medya sitesinde birkaç paylaşımdan sonra yapay zekâ sizi yönlendirebilecek hale gelmektedir. Bu ise yanlış bir toplumsallaşmaya yahut sosyalleşmeye yol açabilmektedir. Bu nedenle böyle bir sisteme hâkim olmak için yeni kontrol mekanizmaları tasarlanmalıdır. Bu durumun bir de teknoloji politikası ve teknoloji kontrolü boyutu vardır. Bizim bu makalede değindiğimiz konu teknolojiye devletin kontrolü ve sansürcülüğünden ziyade kişisel kontrolün elde bulunmaması durumudur. Bu tip teknolojilerin geliştirilmesi üzerinde devletin belirleyici bir etkisi olmuştur. Hala yeni teknolojilerin arkasında çeşitli devletlerin istihbarat organizasyonlarının parmağı vardır. Aksini düşünmek büyük bir safdillik olurdu. Bu minvalde Almanya'da V2 roketinin ve ABD'de atom bombasının inşa edilmesi öncü projeler olarak anılmalıdır. 1950'lerde nükleer ve uzay teknolojisi için devlet tarafından finanse edilen programlar, soğuk savaş döneminde müdahaleci teknoloji finansman tarzını temsil etmekteydi.

Yenilik sosyolojisi, yeniliklerin doğuşunu ve yayılmasını sosyal bilim bakış açısıyla inceler. Bu alan hem (teknolojik) yenilikleri hem de bunların sektörel uygulama modellerini, ilgili aktörlerin uyum stratejilerini, bireysel sosyal alt alanlardaki dönüşüm süreçlerini, ekonomik sektörlerdeki iş birliği veya rekabetçi ilişkilerdeki (teknoloji kaynaklı) değişiklik ve düzenleme kalıplarını, ilgili pazarlardaki kullanım tercihlerinin gelişimi ve yasal, düzenleyici ve sosyo-kültürel çerçeve koşullarıyla etkileşimlerini de araştırır. Yenilik açısından teknolojinin sosyolojik analizini yapan çeşitli yayınlar da olmuştur. Bu yayınlar içinde; Nina Degele Teknoloji sosyolojisine giriş, Ulrich Dolata Teknoloji aracılığıyla değişim: Bir sosyoteknik dönüşüm teorisi, Werner Rammert Sosyolojik açıdan teknoloji, Andreas Schelske, Ağa Bağlı Medya Sosyolojisi: Bilgisayar aracılı sosyalleşmenin temelleri, Ingo Schulz-Schaeffer Sosyal teknoloji teorisi, Johannes Weyer Teknoloji Sosyolojisi: Sosyo-teknik sistemlerin oluşumu, tasarımı ve kontrolü, Wiebe E Bijker, Thomas P Hughes, Trevor J Pinch Teknolojik Sistemlerin Sosyal İnşası, Volker von Borries Sosyal bir ilişki olarak teknoloji, Ulrich Dolata, İnternet ve müzik endüstrisinin dönüşümü, Seabury Colum Gilfillan Buluş sosyolojisi: Teknik buluşun toplumsal nedenleri ve bazı toplumsal sonuçları üzerine bir deneme, Rodrigo Jokisch Teknoloji Sosyolojisi, Hans Linde Sosyal yapılarda somut hakimiyet, Donald A MacKenzie, Judy Wajeman Teknolojinin Sosyal Şekillenmesi, Wolfgang König Teknoloji, güç ve pazar: Teknolojinin doğuşuna yönelik sosyal bilim araştırmasının bir eleştirisi, Armin Nassehi, Desen: Dijital Toplum Teorisi vb. yapıtlar oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Teknoloji sosyolojisi (veya inovasyon sosyolojisi), 1980'lerin başında STS (Bilim, teknoloji ve toplum)

alanında ortaya çıkan ve “toplum” ile “teknik” arasındaki etkileşimleri ele alan bilimsel bir araştırma disiplindir. Herhangi bir sosyoloji dalı gibi, teknoloji sosyolojisi de bilimsel bir hareket oluşturmuştur. Bu nedenle, dört yüzyılı aşan bütün bir entelektüel sürecin doruk noktasıdır. 1620 civarında, İngiliz filozof Francis Bacon, onu modern ampirizm ve bilimsel düşüncenin öncüsü yapan “bilgi güçtür!” sözünün sahibidir. Bir toplum bilgiye ne kadar önem verirse günümüzdeki teknoloji sosyolojisine de aynı derecede önemsenmelidir. Teknoloji sosyolojisi, kökenini teknoloji felsefesinden alan, bilgi ve iletişim bilimleri, antropoloji ve teknoloji tarihi ile eklemlenen, meşruiyetini dijital devrim döneminde inovasyonların yaşam tarzlarını değiştirirken, ekonominin başat unsur olması gerçeğinden almaktadır. Bilim ve teknoloji sosyolojisinin temel özelliği; pragmatik yaklaşıma sahip olması, retrospektif ve ileriye dönüklük ile kullanımlar ve etkileşim sosyolojisini benimsemesidir. Teknoloji sosyolojisi, tekniğin ve bilimin sosyal yaşam üzerindeki etkisini görmeye çalışan yeni bir çalışma alanıdır. Sosyo-teknoloji, ahlak ve sosyal yaşamla ilgili soruları sık sık gündeme getiren ‘vahşi’ teknolojik gelişmelere doğrudan ilgi gösterilmesi dışında, postmodernizm devrinde insanın insan olmaktan çıktığı böyle bir ruh ortamında doğmuştur.

Bin yılın başlangıcında, bilim ve teknoloji sosyolojisi disiplini, insanlığın karşılaştığı çağdaş zorlukları anlamak ve geleceği şekillendirmede kritik bir rol oynamaktadır. Bu disiplin, bilim ve teknolojinin toplum üzerindeki etkilerini anlamak, bu etkilerin sosyal yapılar üzerindeki yansımalarını değerlendirmek ve gelecekteki gelişmeleri tahmin etmek için çok önemlidir. Bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği bir çağda, bu disiplin insanlığın karşılaştığı yeni etik, sosyal ve kültürel sorunlarla başa çıkmak için kritik bir rehberlik sağlamaktadır. Bilim ve teknoloji sosyolojisi, bilimin ve teknolojinin toplum içindeki rolünü incelerken, aynı zamanda bilimin ve teknolojinin nasıl toplumsal olarak şekillendirildiğini de araştırır. Bilim ve teknoloji, toplumsal, ekonomik ve politik faktörlerden etkilenir ve bu etkileşimler, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl algılandığını belirler. Bu bağlamda, bilim ve teknoloji sosyolojisi, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin toplumsal eşitsizlikleri nasıl etkilediğini ve mevcut güç ilişkilerini nasıl yeniden şekillendirdiğini de inceler.

Fütürist bir bakış açısıyla, bilim ve teknoloji sosyolojisi gelecekteki olası gelişmeleri de değerlendirir. Yapay zeka, biyoteknoloji, uzay keşfi gibi alanlardaki ilerlemeler, insanlığı nasıl etkileyecek ve toplumun yapısını nasıl değiştirecek? Bu soruların cevapları, bilim ve teknoloji sosyolojisinin araştırma alanı içindedir ve gelecekteki senaryoları belirlemek için kritik bir zemin sağlar. Sonuç olarak, bin yılın başlangıcında bilim ve teknoloji sosyolojisi, insanlığın karşılaştığı çağdaş sorunları anlamak, toplumsal değişimleri analiz etmek ve gelecekteki gelişmelere hazırlıklı olmak için önemli bir araçtır. Bu disiplin, bilim ve teknolojinin insan hayatı üzerindeki derin etkilerini anlamak için sosyolojik, felsefi ve fütüristik bir perspektif sunar ve bu sayede daha adil, sürdürülebilir ve etik bir gelecek için yol haritası çizilmesine katkıda bulunur.

Bu noktada sıl önemli sorunsak: Dijital dünya gelecekte sosyolojik olarak nasıl olacaktır? Dijital dünyanın sosyolojik olarak geleceği, teknolojik ilerlemelerin ve dijitalleşmenin hızıyla şekillenecek karmaşık bir alanı kapsar. Dijital dünya, erişim ve beceri açısından giderek daha büyük bir bölünme yaşayabilir. Bazı bölgeler ve sosyal gruplar, yüksek hızda internet erişimi, dijital becerilere sahip olma ve dijital teknolojileri etkin bir şekilde kullanma konusunda avantajlı hale gelirken, diğerleri geride kalabilir. Bu durum, dijital eşitsizliklerin artmasına ve toplumsal ayrışmalara neden olabilir. İnsanlar, fiziksel ortamların ötesine geçen sanal topluluklarda daha fazla zaman geçirebilir. İnternet aracılığıyla bağlantı kurma ve etkileşime geçme yetenekleri, insanların benzer ilgi alanlarına sahip kişilerle bir araya gelmesini sağlayabilir. Bu da sosyal ilişkilerin ve toplumsal kimliklerin dijital platformlarda daha fazla şekillenmesine neden olabilir. Dijital dünyadaki kişisel verilerin kullanımı ve çevrimiçi izleme konuları, mahremiyet endişelerini artırabilir. İnsanlar, çevrimiçi faaliyetlerinin daha fazla izlendiğini ve kaydedildiğini fark ettikçe, mahremiyetlerini korumak için daha bilinçli adımlar atmaya başlayabilirler. Yapay zeka ve otomasyonun yaygınlaşmasıyla birlikte, işgücü piyasası önemli ölçüde dönüşebilir. Bazı işler otomatikleştirilirken, insanlar yeni beceriler edinmeli ve değişen iş taleplerine uyum sağlamalıdır. Bu durum, sosyal ve ekonomik yapıları derinden etkileyebilir. Dijital dünyanın etik ve değerleri, toplumsal normların ve anlayışların evrimine paralel olarak şekillenecektir. Yapay zeka etiği, çevrimiçi taciz ve siber zorbalık gibi konuların daha fazla önem kazanması beklenmektedir. Bu senaryolar, dijital dünyanın sosyolojik olarak nasıl değişeceğine dair birkaç örnektir. Ancak kesin olarak öngörmek zordur, çünkü teknolojik ilerlemelerle birlikte toplumlar sürekli olarak değişmektedir ve bu değişimlerin yönü ve hızı birçok faktöre bağlıdır.

KAYNAKÇA

Adaş, E. & Erbay, B. (2022). Yapay Zekâ Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme. Gaziantep University Journal of Social Sciences, 21 (1), 326-337. DOI: 10.21547/jss.991383. 2023.

Ansal, Hacer. Ekinci, Mehmet. Kaşdoğan, Duygu. “Bilim, Teknoloji ve Toplum Çalışmaları’na bir giriş”. Toplum ve Bilim 144, 2018.

Aydoğan, Ahmet. Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği. İstanbul: Say Yayınları. 2017.

Baber, Zaheer. Ashmore, Malcolm; Bhaskar, Roy; Mukerji, Chandra; Woolgar, Steve; Yearley, Steven (eds.). “Sociology of Scientific Knowledge: Lost in the Reflexive Funhouse?”. Theory and Society. 21 (1): 105-119. doi:10.1007/BF00993464. (1992).

Bijker, Wiebe E. Pinch, Trevor. The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit of Each Other. In: Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes, Trevor J. Pinch (Hrsg.): The Social Construction of Technological Systems. MIT Press, Cambridge, Mass. 1984.

Cerroni, Andrea. Bilgi temelli toplumda sosyo-bilişsel bölüm: Avrupa bilimsel iletişim için bir model, *Sociology of Science and Technology*, https://www.um.es/ESA/Abstracts/Abst_rn18.htm. Erişim tarihi: 23.06.2023.

Comte Auguste, *Cours de Philosophie Positive*, Tome II. Paris: Bachelier. 1835.

Comte Auguste, *From The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Trans. Harriet Martineau; London, 1853.

Cotgrove, Stephen. “The Sociology of Science and Technology.” *The British Journal of Sociology*, vol. 21, no. 1, 1970, pp. 1–15. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/588267>. Accessed 23 June 2023.

Daw, Emily. “What Is Sociology of Technology?”, <https://www.languagehumanities.org/what-is-sociology-of-technology.htm#:~:text=The%20sociology%20of%20technology%20is,issues%20relating%20to%20global%20interconnectedness>. Erişim tarihi: 24.06.2023.

Ellul, Jacques. *Teknoloji Toplumu*, çev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Kitaplığı. 2003.

Grunwald, Armin. *Technikfolgenabschätzung- eine Einführung*. Edition Sigma, Berlin 2002.

Hugh, Chisholm, “Comte, Auguste”. *Encyclopædia Britannica*. Vol. 6 (11th ed.). Cambridge University Press. 1911.

Joseph, Ben-David. Sullivan, Teresa A. “Sociology of Science”. *Annual Review of Sociology*. 1 (1): 203-222. doi:10.1146/annurev.so.01.080175.001223. 1975.

Krohn, Wolfgang. Weyer, Johannes. Gesellschaft als Labor. Die Erzeugung sozialer Risiken durch experimentelle Forschung. In: Soziale Welt. 40, 1989.

Kuban, Baha. "Teknoloji ve toplumsal denetimi." Teknoloji (2004).

Matsumoto, M. The Sociology of Science and Technology. The Cambridge Handbook of Sociology, 2019.

Ogburn, William Fielding. "Technology and Sociology." Social Forces, vol. 17, no. 1, 1938, pp. 1–8. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/2571141>. Accessed 23 June 2023.

Rammert, Werner. Technik aus soziologischer Perspektive. Westdeutscher Verlag, Opladenm Band 1: Forschungsstand, Theorieansätze, Fallbeispiele. Ein Überblick. 1993. Band 2: Kultur, Innovation, Virtualität. 2000.

Rammert, Werner. Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatischen Technik- und Sozialtheorie. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2007.

Siletile, Bernize. Sociology of technology in society: The impact of Technology on Society. DOI:10.13140/RG.2.2.16920.67843, January 2022.

Sosyoloji. "Teknoloji ve Toplumsal Değişim", Mayıs 2018, <https://www.sosyoloji.gen.tr/teknoloji-ve-toplumsal-degisim/> Erişim tarihi: 23.06.2023.

TDK. "Teknoloji", <https://sozluk.gov.tr/>. Erişim tarihi: 24.06.2023.

The History Guide, (2017) Lecture 25 The Age of Ideologies (3): The World of Auguste Comte, <http://www.historyguide.org/intellect/lecture25a.html#course>. Erişim tarihi: 23.06.2023.

TUİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587). Erişim tarihi: 24.06.2023.

UCL Home. Sociology of Science and Technology (HPSC0121). <https://www.ucl.ac.uk/sts/sociology-science-and-technology-hpsc0121>. Erişim tarihi: 23.06.2023.

Webster, Andrew. "Sociology of Science and Technology". Science, Technology and Society, Sociology for a Changing World. Palgrave, London. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21875-2_2, 1991.

Weischenberg, Siegfried. Die elektronische Redaktion- Publizistische Folgen der neuen Technik, Verlag Dokumentation Saur, München 1978.

Weyer, Johannes. Ingo Schulz-Schaeffer (Hrsg.): Management komplexer Systeme. Konzepte für die Bewältigung von Intransparenz, Unsicherheit und Chaos. Oldenbourg, München 2009.

EKLER



Kaynak: Sociology of Science and Technology, <https://research.sociology.cam.ac.uk/science-and-technology-studies-research-cluster>. Erişim Tarihi: 05/09/2023.



Kaynak: Teknolojik İnsan,
<https://images.saatchiart.com/saatchi/660112/art/8365067/7429674-EAUEKFDV-6.jpg>.
Erişim Tarihi: 05/09/2023.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

SOSYALİST ÇİZGİDEN MÜSLÜMANCA YAŞAMA GEÇİŞ: İSMET ÖZEL'İN DÜŞÜNCE
DÜNYASININ OLUŞUMU

TRANSITION FROM SOCIALIST LIFE TO MUSLIM LIFE: THE FORMATION OF İSMET ÖZEL'S
WORLD OF THOUGHT

YAZARLAR

Özge BÖLÜKBAŞI

YL. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim
Dalı

o.blkbs@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9024-6693

Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

ryazoglu@atauni.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1673-2607

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 13.12.2023

Makale Kabul Tarihi: 20.02.2024

Sayfa Aralığı: 34-46

ÖZET

Şair/yazar İsmet Özel, sadece edebiyat dünyasına değil aynı zamanda Türk-İslâm düşüncesine etkisi olan bir isim olmuştur. Düşüncelerini çeşitli yollarla topluma sunan Özel, özellikle şiirden kuvvetini alarak bunu başarmıştır. Günümüzde de toplumun dikkatini cezbedecek yazılarıyla insanların fikir dünyasına dokunmaktadır. Özel'in bu başarısında çeşitli etmenler vardır. Bunların en önemlisi, hakikatin olduğu yer nerdeyse kendisini oraya raptetmesidir. İsmet Özel bu arayışın bir zamanlar sosyalist-komünist çizgide yürümeyle mümkün olacağını düşünürken, zamanla yerini Müslümanca yaşayışta bulmuştur. Bunun bir sonucu olarak yaşamında farklı fikrî ortamlarda bulunup aktif faaliyet göstermiştir. Bu noktada bizim amacımız yaşamı boyunca kendi yerini konumlandırma arayışında olan İsmet Özel'in, fikrî düşünce sistemine etki eden olayları inceleyip, sosyalist yürüyüşün hangi etkenlerle İslâm ile sekînete erdiğini anlamaya çalışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmet Özel, Şair, Modern Türk Düşüncesi, İnsan.

ABSTRACT

Poet/writer İsmet Özel has been a name that has had an impact not only on the world of literature but also on Turkish-Islamic thought. Presenting his thoughts to the society in various ways, Özel has achieved this by drawing strength from poetry. Today, he touches people's world of ideas with his writings that attract the attention of the society. There are various factors in Özel's success. The most important of these is that he anchors himself wherever the truth is. While İsmet Özel once thought that this search would be possible by walking on the socialist-communist line, in time he found its place in a Muslim way of life. As a result of this, he has been active in different intellectual environments throughout his life. At this point, our aim will be to examine the events that affected the intellectual thought system of İsmet Özel, who was in search of positioning his own place throughout his life, and to try to understand the factors by which the socialist march was secured with Islam.

Keywords: İsmet Özel, Poet, Modern Turkish Thought, Human.

GİRİŞ

İsmet Özel, modern Türk düşünce dünyasının son büyük şairlerinden biri olarak yer edinmiştir. Onun bu künyeye layık görülmesi, yaşamı boyunca dava bilinciyle hareket etmeye çalışan bir insan olmasından kaynaklanmaktadır. Yaşamında her daim “yaşıyor olmayı savaşıyor olmaktan başka bir şey” (Özel, 2016, s. 9) olarak görmeyen düşünür, dünyaya gelmeyi, bir saldırıya uğramakla eşdeğer görmüş, dolayısıyla kendisinin baştan beri varoluşsal bir etkinlik içinde olduğunu göstermiştir.

İsmet Özel, yaşamında hâlâ düşünce dünyasını bizlere sunduğu yazılar yazmaktadır. Yazılarının halk üzerinde tesiri göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Peki, onun yazılarının bu denli tesirinin olmasının altında yatan neden nedir? Sorunun cevabını kendini toplum içinden gören, halkın derdiyle dertlenen, o dönemin gündemini ne meşgul ediyorsa, karışıklık neredeyse tam da oraya hizalanan bir şahsiyet olmasında bulmaktayız. Şair, Evet, İsyân şiirinde “*Kavganın göbeğidir benim yerim*” derken tam da bu duruşu ortaya koyar. Ortalık durulunca tekrar meydana çıkanlardan değil, olayın tam da içinde bulunup “zor zamanda konuştuğu” için toplum içinde etkin olmuştur. İsmet Özel, bu tavrından taviz vermemiş, yaşamı boyunca vatana dair ödenecek bir borcun bilinciyle hareket etmiş, yaşadığı topraklar üzerinde farkındalık içinde faaliyetler yürütmeye çalışmıştır.

Kendi hayatını ‘masal’ olarak adlandırıp kaleme alan Özel, masalındaki önemli kavramlara yer verip bunların; ‘şair, komünist ve Müslüman’ kavramları olduğunu dile getirmektedir:

“*Benim masalım kısaca şöyle: “Bir varmış bir yokmuş. Bir şair İsmet Özel varmış. İyi şiirler yazarmış. Nasıl olmuşsa bu İsmet bir gün komünist olmuş. Derken efendim, bir komünist olarak da iyi şiirler yazmayı başarmış ve hatta böylelikle yıldızı parlamış. Gel zaman git zaman, İsmet Özel’in duyguları, düşünceleri, inançları değişmiş ve Müslümanlığı bir hayat yolu olarak benimsemiş. Ama işe bakın ki adam iyi şiirler yazmaya devam etmiş. Eh, o erdiyse muradına, biz de çıkabiliriz kerevetine...”* (Özel, 2016, s. 15).

İsmet Özel’in fikir dünyasının oluşumuna etki eden siyasî faktörler etkili olmuştur. Gençlik döneminden itibaren, kendini sosyalist düşüncenin içinde konumlandıran Özel’in, ilerleyen dönemlerinde bulunduğu ortamın samimiyetinin yerini, şahsî menfaatlerin aldığını fark etmesiyle, beraber yürüdüğü gruplara karşı fikrî kopuşunu gerçekleştirmiştir. Sonrasında kendini hemen bir yere ait hissetme çabasına girmemiş, aksine bir varoluş bunalımı içinde

nevrotik düşüncelerle kıvranmıştır. Bu bunalımdan çıkışını şiirle gerçekleştiren İsmet Özel, şairin kendisine hangi yeri seçtiğinin önemli olduğunu, sayıklamanın yerini ayıklığın almasını gerektiğini vurgulamıştır. (Özel, 2016, s.36). Nihayetinde dirilişini Müslümanlıkta bulan İsmet Özel, tercih sebebinin insan-dünya ilişkisinden kaynaklı olduğunu ifade eder ve ekler: “Nerede insanlar önemsiz ve değersiz kılınıyordu ise ben orada yoktum” (Özel, 2016, s.85). Döneminin çalkantılı süreçlerinde öne çıkan tarafların nihai gayelerinin, insanın değerini ön plana çıkaracak hizmetler değil, aksine birilerine yamanma amacı güden ya da sadece bir tarafta bulunmak için bulunan, göstermelik işler çabası olduğunu düşünür.

İsmet Özel’in şairlikle başlayıp komünistlikle devam eden sonrasında da ihtida ile sekinete eren yaşamını dikkate değer bulmaktayız. Nitekim Özel’in hakkında birçok şey hâlâ ifade edilmektedir. Bizim amacımız, onun yaşamında iz bırakan önemli olaylardan hareketle nasıl bir düşünce dünyası oluşturduğunun derinliklerine inmektir. Çalışmamızda kronolojik bir şekilde fikir dünyasına hareket etmek amaçlanmaktadır. Böylelikle yaşamı boyunca bir muamma olarak kalan, fikirlerinin tam olarak künhüne varamadığımız düşünürü daha iyi anlayabilmek umut edilmektedir.

HEDEFE VARMAK MI? HAKİKATE ERMEK Mİ?

İsmet Özel’e göre her önüne çıkan yol üzere ilerlemek, aslında “kaybolmakla” aynı anlama gelmektedir. (Özel, 2016, s.16) İhtimallerin onu bir yerden alıp, başka bir yere savurduğu yaşam yerine, ne amaçladığının bilincinde olan bir düşünür olarak hayatını devam ettirmiştir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, şair yaşamı boyunca yürüdüğü yolun herhangi bir mümkünler içinden bir yol değil, mutlak amaca hizmet edecek olmasına özen göstermiştir.

Şairin düşünce dünyasını şekillendiren dönemlerin, ilk olarak lise yıllarının son dönemlerinde ortaya çıktığı göze çarpmaktadır. O dönemde sosyalist oluşunu şair oluşuyla bir arada sunan Özel, ciddi bir sorgulama döneminden geçmiştir. Çünkü İsmet Özel’e göre şiir, yaşamdaki bütünlük duygusunun dağıldığı, ona karşı özlem duyulduğu vakit ortaya çıkmaktadır(Özel, 2006, s. 19).

Müslümanlığı da gündemine sokan şeyin şiir olduğunu belirten Özel, şiirine bir temel, dayanak bulma fikrine kapılmıştır. Çünkü şiir yazar birinin ne olduğu, kim olduğu kendine hangi yeri seçtiği önemli olmalıydı. Sağlam bir dayanağı, sarsılmaz bir temeli olması gerekiyordu ki yazdıklarını, dayandığı terazinin kefesiyile tartabilsin. Bunun için ilk olarak inandığı şeylerin bilgisini edinmeye karar verdiğini kendi ifadelerinden anlıyoruz:

“Evde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın üç cilt halinde yayınladığı Kur’an-ı Kerim meâli vardı. Büyük bir samimiyetle onu okumaya koyuldum. Okumaya başlamadan önce abdest alıyor, Kitap’ı göbeğimin üstünde tutmaya özen gösteriyordum. 1961 yılında, dinî düşüncenin nitelikleri hakkında hiçbir temel bilgilenme sağlamamış, genel olarak düşüncenin hangi meseleler çevresinde döndüğü konusunda donanımı olmayan bir lise son sınıf talebesinin ‘Bakalım bizim temel dinî metnimizde neler var?’ merakıyla giriştiği okumadan nasıl bir sonuç doğabilirdi? Olacak olan oldu: Sonuç büyük bir düş kırıklığıydı!” (Özel, 2016, s. 36).

İsmet Özel düş kırıklığı yaşaması üzerine çeşitli sebepler düşündü. O gün için kendisine açıklayıcı gelen ise Cumhuriyet’in okullarında eğitim görmüş herkesin, İslâmî metinlerde elverişsiz bir nokta üzerinde olmalarından kaynaklanıyordu. Burada anlatmak istediği, Doğu kültüründen bîhaber oluşumuz değil, yeterince batılılaşmayan Türkiye’nin, bahsi geçen metinlere alıcı gözle bakamıyor oluşuydu. Bu konu için nihayetinde bir çıkarıma gitmiş ve sonrasında din duygusundan ümidini kesmiştir:

“Elden düşme kültür hiçbir iyi şeyi anlayabilmek için yeterli değil, hiçbir köklü tercih yapmak için elverişli değildir. Nitekim ben de aradığımı Kur’an-ı Kerim’de bulamadığımı rahatlıkla düşünebildim” (Özel, 2016, s. 37).

Özel, dine karşı menfi tutumunu daha da ileriye götürüp din aleyhtarlığı için yaşanan hayatın en doğrusu olduğu sonucuna vardı. Çünkü bu her ne ise; doğulu veya batılı, geleneksel veya modern, insanların sorgulamadan kabul ederek bağlandıkları her şeyin, düşman olduğu çıkarımındaydı. Zira 60’lı yıllarda tartışılan meselelerin sayısı artmış bununla paralel olarak da bilgiye dair cesur arayışlar vuku bulmuştur. Özel’in de çalkantılı süreçlerden payını aldığını, düşünce ve inanç boyutundaki değişimlerden fark edebiliriz.

Lakin şiir öyle miydi? “Yaşasın şiir!” tavrı üzerinde iyice karar bağlayan Özel, şiirin insanı ayık tuttuğunu, bağnazca tavır ve fikirlerden koruduğunu düşünmektedir. Şiirin kendisi için bilinç, ayrıca aşkın ve içkin bir kavrayış sunduğunu belirtmektedir (Özel, 2006, s. 22-23)

İsmet Özel, aktif yaşamı boyunca, her daim otantik olarak düşüncelerini ifade etmeye hiç çekinmeden, insanlığa her ne iyi gelecekse onu bulmayı hedefleyen bir yaşam sürmüştür. Kendisini “kadirşinas itaatsizlik ve tevarüs edilmemiş asalet” (Özel, 2016, s. 19) ifadeleriyle izah eden Özel, şahsına adeta bir portre sunmuştur. Yıllar geçtikçe ise kadirşinas itaatsizliği, insanlara değil, kuruluşlara yönelmiştir. Toplum kurumlarını boyun eğilmemesi gereken ifsat edici unsurlar olarak görmüştür. Tevarüs edilmemiş asaleti de “iyilerin” yanında yer almasına vesile olmuştur. Çünkü artık kendini içinde bulunduğu topluma dair bir ayırımın birimi değil,

bile isteye seçtiği “iyilerin” savunmasını gözü pek bir tarzda yapmaya aday olarak görüyordu (Özel, 2016, s. 22). Her ne kadar bu durum kendisi için “komünist” ve “dinsiz” olarak adlandırma ihtimali doğursa da sosyalist düşüncelerini ifade etmekten çekinmemiştir (Tüzer, 2008, s. 39). Zira çatışmanın hayatiyeti, Özel’in tarzını yansıtır. Kullandığı dil, söylemleri ve kavramları sistemin gereklerini değil, çatışmayı sunacak doğrularını sergiler (Durmaz, 2024, s. 436).

Fakülte dönemlerinde üye olduğu TİP’te yapılan faaliyetler için kendiliğinden talip olmadığı hiçbir işi yapmadığını ifade ederek, eğilip bükülmeden doğru olarak gördüğü işlerde görev aldığını belirtmektedir. Sonrasında teşkilattan ayrılma sebebini de, bu duruşunun ihlâlinin diretilmeye çalışılmasında görebiliriz. Fakültesini de yarıda bırakan Özel, arkadaşlarının sırf diploma için okuduklarını söyler. Kendisinin de sırf bu nedenle istemediği şeylere göz yummasına sebep olacağını düşündüğü okulu bırakma kararı verir (Tüzer, 2008, s. 45).

İsmet Özel toplumsal değişmelerin bütün cephelerde savaş vererek oluşabileceğine inanırken o dönem için şu düşüncelerini aktarmaktadır:

“Hayatı kendim için dokunulur kılmak. Büyük tutkum bu.(...)Bütün cephelerde savaş verdiğimi düşündüğüm o günlerde ben bile durup kendi kendime ne yaptığımı soramazdım. Osmanlıca öğrenmeli, Fransızca öğrenmeli, tarih de fizik de okumalıydı. Kendi başına bir şeyler başaramazsan, başkalarıyla da işe yaramazsın. Neyi başaracaksın? En iyi yapabileceğin ne ise onu. Bir şeyi senden iyi yapan olmamalı. Onu başar” (Özel,2016, s.58).

İsmet Özel için komünizm, gelişme sağlamanın bir diğer yoluordu. Bu yönde kendisinde daha bilgili, daha geniş ufuklu, zevki daha gelişmiş ve hatta daha ahlâklı bir insan olabileceğinin işaretlerini görüyordu (Özel,2016, s.65). Marksist olmanın kendine sağladığı imkân ise her türlü dogmatizme karşı durabilecek araştırma ve yeniliğe açık olmayı sunmasıydı. Sosyalist olmasının kattığı şey ise yurtsever olmaktı. Yani vatani vatan yapan her bileşeniyle benimsemekti. Bunun sonucunda da yapılacak doğru şeylerin, belli bir kültürel birikim ve donanımla yapılabileceğine inanmaktı.

İsmet Özel için, sosyalist duruş ile Müslümanca yaşayış arasındaki ortak nokta cemaatçilik anlayışından gelmektedir. İsmet Özel’in “Hangi sebeplerle sosyalist olduysam aynı sebeplerle Müslüman oldum” (Özel, 2000, s. 37) ifadesinden de bu sonucu çıkarmak mümkündür. “Ölürsek bir partizan gibi ölmeliydik” (Özel,2022, s.70) dizesini yazdıran bilinç ile “ehl-i sünnet ve’l-cemaat” anlayışındaki kolektif bilinç, yaşamının çeşitli dönemlerinde aynı hedefi amaçlayan farklı yollar olarak şairin zihninde belirmiştir.

İsmet Özel'in düşünce dünyasını şekillendiren gelişmelerin yaşandığı bir dönemde, askerlik yaptığı zamanlara tekabül etmektedir. Bu dönem için "yazmaya zaman yok ama iyi bir ortam var" demektedir. O dönem zihnen hem politik anlamda hem de şiirler sebebiyle iletişim halinde olduğu insanlarla arasına bir mesafe koymuş ve bunu şu cümlelerle bir mektupta arkadaşına belirtmişti: "*Aramızdaki mesafe sadece kilometrelerle ölçülebilen cinsten olsaydı keşke*" (Özel,2016, s.60). Özel'in zihnî değişim geçirmesini askerlik döneminde zoraki her türden insanlarla iç içe bulunmasına bağlayabiliriz. Çünkü o dönemde ülkenin her kesiminden insanlarla iletişim imkânına sahip olması, yurdum insanının nasıl bir fikrî alt yapıya sahip olduğunu tecrübe etmesine de imkân sağlamıştır. Bu tecrübeler kaygılarının artmasına, hayal kırıklıklarının yaşanmasına sebep olmuştur. Söz konusu tedirginliklerini arkadaşına yazdığı mektubunda şöyle ifade etmiştir:

"Halk sanıldığı kadar büyük zenginlik taşıyor ülkemizde. Bunu şimdi âlem yapan çavuşlara bakarak yazıyorum. Duyguları, beğenileri, ahlâk telakkileri çok yüzeyde. Nasıl sınıf ayrımları belirgin değilse aynı biçimde yaygın bir kasabalı psikolojisi. Her neyse daha iyi bakmak gerek" (Behramoğlu & Özel, 1995, s. 52).

Özel, askerlik yaparken toplumun her kesiminden denk geldiği insanlarla aynı ortamda bulunmuştur. Bu durum ise onu hayli zorlamıştır. Lâkin bu durumda bile umudunu hepten yitirmemeye çalışmış, halka dair bilgiler öğrendikçe yaralı kısımlarımızı onararak hareket etmenin akıllıca olacağını düşünmekten geri durmamıştır (Behramoğlu & Özel, 1995, s. 93).

Şiir içinde en verimli dönemini iki senelik askerlik süresi içinde yaşamıştır (Reşit Güngör, 2019, s. 33). Zorlu geçen askerlik döneminde, sürgünde olan arkadaşı Ataol Behramoğlu ile mektuplaşmaya devam etmiş, bu süreç zarfında birbirlerine hayata daha sıkı sarılmak için şiirler yazarak destek olmuşlardır. O dönemde İsmet Özel askerlik şartları içinde şiir yazmak zor olduğu için kök dişlerini çektirip rapor alarak şiirini yazmaya başlamış üç günlük rapor süresi yetmediği için tedavi ile kurtarılabilecek dişlerini de çektirerek tekrar rapor almış ve şiirini tamamlamıştır. Böylelikle aslında yıllar sonra karşısına çıkacak olan "şiir için neyinizi feda edebilirsiniz?" sorusuna sağlam dişlerimi şeklinde cevap vermiştir.

Askerden döndükten sonra, *Halkın Dostları* isimli derginin yayımlanmasında çok büyük bir özveri ile çalışan İsmet Özel, derginin kapatılmasıyla yeniden ruhsal sıkıntılar ve huzursuzluğu yaşamaya başlamış, kendi içine yönelmiştir. Sonrasında ise yurt dışına çıkıp eğitimini tamamlamak isteyen İsmet Özel'e pasaport izni çıkmamıştır. Giriştiği işlerde olumlu cevap

alamayan İsmet Özel'in "cebindeki adreslerden umudu kalmamıştır." Bu süreçte intihar düşüncelerine girer kendisi. Özel, bulunduğu durum ile ilgili şu ifadeleri kullanır:

"Benim zihnim çıkmazda. Çıkmazda değil de sanırım darboğazda. Hiçbir şey yazamıyorum. Günlük hayat yıpratıyor beni. İçimde saklı duran şeyi yaşamak pahasına harcamayacağım elbet" (Behramoğlu & Özel, 1995, s. 126).

İsmet Özel, intihar eden, paranoya ve şizofreniden mustarip birkaç arkadaşına ithaf ettiği eserinde bu psikozdan kurtuluş gücünü yine şiir sayesinde aldığını ifade eder:

"Onlara isabet eden yıldırım bana çarpmadıysa, bunu önce şiir binasının saçağı altına sıçrayarak ataklığı göstermiş olmama ve sonra siyasi anlamda bir bağlanmanın hayat içindeki karşılığını arama çabasına borçlu olduğuma inanıyorum" (Özel, 2016, s.7).

Yaşadığı olumsuz olaylar üzerine bilinçlendiğini, artık bazı şeyleri anladığını, kafasının hızla kategorilere doğru yol almasını ve her şeyi yerli yerinde görebilme yeteneğinin, kendisine ıstırap verdiğini ifade eden Özel, gençliğinde hiçbir şey bilmediğini ve bilme arzusu içinde olduğunu özlem duygusuyla anlatır (Behramoğlu & Özel, 1995, s. 153). İsmet Özel bilgiye rağbet etme sebebinin ise bilginin kendisinde, dünya üzerindeki varlığını anlamlandırma imkânı sağlamasında olduğunu ifade eder. Fakat bilgi olarak kendisine sunulan dünya görüşlerinin önce bir yol olarak gözüktüğünün farkına varsa da, sonrasında ancak hep o yol üzerine gitme zorunluluğu dayatan diktatörler hâline dönüştüklerini düşünür. Oysa kendisinin en önemsedığı şeyin dünya görüşünün yükselmesi değil, insanlığa yararlı olacak bilgilere varma yolunun açık tutulmasıdır (Özel, 2016, s.114).

İsmet Özel, yurt dışına çıkamama sorununu uzun yıllar yaşamıştır. 1983 yılında şiir okuma daveti gönderen Almanya, Özel'in pasaportu olmadığı için davetlerine icabet edemediğini öğrendiğinde, "biz buradan uğraşalım böylelikle kolayca pasaport verirler" cevabına karşı "asla böyle bir girişimde bulunmayın" karşılığını vermiştir. Bunun sebebinin ise şu şekilde açıklamaktadır:

"Gâvurların torpiliyle Türk Devleti pasaportu almak istemiyordum. Ben bunu vatanseverlik övgüsü için söylemiyorum. Bu benim, bugün savunduğum görüşlerin zeminini teşkil eden bir şey" (Tüzer, 2008, s. 52).

Buradaki ifadeler, İsmet Özel'in her ne dava güdüyorsa ona fayda verecek çizgide yürümesinin örneği olacak nitelikte bir durumdur. Aslında bu tavır tevarüs edilmemiş asaletinin izlerini taşıyordu. Yalnızdı ve en güçlü tarafının da bu olduğunu ifade ediyordu. Çünkü o pasaportu

alsaydı, Türkiye üzerine yapılan planların en azından bir kısmına evet demek zorunda kalacağını düşünüyordu.

Ankara'da üniversite eğitimine tekrar başlayan İsmet Özel, bu süreçte de içine dönük sorgulamalar yaşamaya devam etmektedir. Yalnızlığı da kendine arkadaş olarak seçmiş olan Özel, "çoğunluğun zaten her şeyin bayağısına teşne" olduğunu düşünmektedir. O günler için, adeta içinde kopan fırtınaların sükûnetle sonuçlanacağı, güvenli hissedeceği bir liman arayışı diyebiliriz. Eğer bu arayışlar sonunda kendini bırakacağı bir liman bulamazsa "rıhtıma varmayan ceset" dehşetinde sonuçlarla karşılaşılacağı kestirilmektedir. Çünkü Ataol Behramoğlu, İsmet Özel'in kendisine yazdığı bir mektubunda "Akdeniz'in Ufka Doğru Mora Çalan Maviliği" başlıklı o trajik ve büyük şiirin bulunduğunu, "Geçiyorum ayaklarım altında kumları hıçkırtarak/rıhtıma varmayan ceset elbette hatırlanmaz" dizeleriyle, Özel'in yaşamı için ciddi kaygılar duyduğunu ve arkadaşlarını da mektuplarla uyardığını ve onun yaşamında köklü değişiklik haberleri aldığını belirtir (Behramoğlu & Özel, 1995, s. 17).

Özel'in masalının içinde Müslüman kelimesinin yer alması 12 Mart 1971 sonralarına denk düşmektedir. Bu dönemde sosyal hayattan uzaklaşmamıştır kendisi. Fakat dünyayı anlamlandırmada bulunduğu arkadaşlarından zihnen uzakta kalmıştır. O dönem için sürekli düşündüğünü ifade eden Özel, kendisine kişilik kazandıran değerlerin neler olduğu, bu değerlerin kendi başına ayakta kalıp kalamayacağı, kendisine yakın başka değerlerin var olup olmadığı sorularıyla düşünmenin gücüne varmaya çabalamıştır.

İhtida döneminde inzivaya çekilmediğini belirten Özel, Müslüman olmaya götüren herhangi bir belirgin olay, bir kişi veya iç aydınlanması yaşamadığını belirtir. Bu durumun İslâmî anlayışta 'doğru yolu bulma' diye adlandırıldığını, Allah'ın bazı insanların doğru yolu bulmasına imkân verdiğini, insanın da bulduğunu ve kendisinin de bundan farklı bir şekilde yolu bulmadığını ifade eder (Özel, 2000, s. 103).

İsmet Özel'in gündemine Müslümanlığın girmesine şiir vesile olmuştur. Zira İsmet Özel, şiir yazarken düşüncelerine bir dayanak arama isteğinde olmuş, bunun sarsılmaz bir temel üzerinde durması gerektiğine inanmıştır.

Gençlik yıllarında iken de şiir yazma gücünü Allah'ın varlığından aldığını söyler. Lâkin o dönem için şairin zihnindeki yaratıcı, ödüllendiren, cezalandıran değil de, sadece nihaî gerçekliğin teminatı rolünde bir bakıma Arapların '*deus otiosus*'una inanmak gibi bir şeyle aynı olduğunu düşünmektedir (Özel, 2016, s. 64). Özel'in bu ifadelerinden hareketle kendisinin tanrıtanımaz biri değil de, yaratıcı-kul bağlamında aidiyet bilincinden uzak olduğunu

görmekteyiz. Bununla birlikte İsmet Özel için düşünme faaliyeti, soyut- zihinsel bir etkinlik değil, varoluşsal bir öneme sahip olmuştur (Küçükalp, 2024, s. 145).

İhtida dönemi olarak adlandırdığımız süreçte, Yaratıcı ile kendi öz benliği arasındaki açıklığın gitgide kapanmaya başladığını, ontolojik bir ehemmiyet sahası içine girdiğini ifade edebiliriz. Her dinsel değişim olayı kendine özgü ve biriciktir. Bunun yanı sıra çocukluk ile gençlik dönemi aile ve çevre ilişkileri, şahsiyet özellikleri, anlamsızlık duygusu, benlik çatışmaları, hakikat arayışı dinsel değişimde etkin bir biçimde rol alan faktörlerdendir (Yapıcı, 2024, s.372). İsmet Özel, yaşadığı dinsel değişimle birlikte Müslümanlığın kendisini yalnızlıktan çekip çıkardığını veciz ifadelerle belirtir. Bunun ise herhangi bir kişi veya cemaatle değil, kendisinin “modern bir insan olmasından kurtuluşu” ile gerçekleştiğini ifade eder (Özel, 2016, s. 86). Özel’in, modern dünyanın samimiysiz kalabalığının farkında olması, onun inançlarının şekillenmesinde önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. Ama bununla birlikte İslâm öylesine gizli bir gücü içinde barındır ki, insanoğlu her hal ve şart altında ona karşı duyarlı olabilecek potansiyeli içinde barındırdığını düşünür (Özel, 1985, s. 22).

Özel’in Müslümanlık sürecine girmesiyle, “yaratılmış olmayı kavrayışı” aynı dönemlere denk düşmektedir. İsmet Özel, yaratılmış olmayı kavramanın insanoğlunun uyanışını getirdiğini bununla birlikte işin burada bitmediğini aksine burada başladığını düşünür (Özel, 1997, s.11). Çünkü insanoğlu yaratılmış olmayı kavrama ile varlığını ve uzay/zaman içindeki “neliğini” algılar. Böylelikle yaratılmış olmayı kavramak, yalnızlıktan çekip çıkaran bir varoluşsal güç olarak karşımıza çıkar. (Özel, 2016, s. 93).

Özel, hayatı boyunca kendini yaşadığı toplumun hayrına çabalayarak yaşamış biridir. Ömrü boyunca sahiciliğe kavuşmak için bedel ödemiş, hatta mümkünse birini daha sahicilikle buluşturmak için çırpınıp durmuştur (Özel, 2021, s.26). Müslümanlığı sonrasında da bu bilinci görev bilmiş, uğraş vermiştir. Ülkemizde İslâmî değerlerin belirleyici olması gerektiğini, Batı medeniyetinden zoraki devşirilmiş ve bizim asil değerlerimizle yer değiştirilmeye çalışılan tavır ve tutumlara büyük bir kararlılıkla karşı durmayı kendine vazife olarak görmektedir. Fikir hayatının ikinci dönemi diyebileceğimiz 70’ler sonrasına tekabül eden süre zarfında, menfaatlerinin gerektirdiği şekilde sosyalizme engel olan sol ile, İslâm dışı İslâmcılık yapanlara karşı sözünü esirgmeden çaba göstermektedir (Özel, 2024). Bu durumun gerçekleştirilmesi için ise, siyasî iktidar değişikliğinden ziyade, Müslümanların böyle bir toplumun inşasını gösterebilme yeterliliğine ulaşmalarıyla alakalı olduğunu savunmaktadır (Özel, 2016, s. 97).

İsmet Özel'in Müslüman olmasıyla, kapitalizmin hâkim olduğu sisteme karşı İslâmî tavırla mücadele etmesi aynı döneme denk düşmektedir. Çünkü ancak Müslümanların özünden kopmadan, nereden geldiklerini unutmadan kulluk bilinciyle hareket ederek dünya sistemine karşı duruş sergileyebileceklerini düşünür. Bir başka deyişle "sisteme paçayı kaptırmamanın" yolu yaradılışımıza yabancılaşmaktan yani Müslümanca bir yaşayıştan geçer. Kulluk bilincine ne kadar sahipsek sistemin kölesi olmaya o kadar uzağızdır. Dolayısıyla sisteme karşı İslâmî bir hayat, beynelmilel bir önem arz etmektedir. Zira sistemin hegemonyasına karşı ancak İslam direnç gösterebilmektedir. (Yusuf, 2017, s.117). Bu doğrultuda Müslümanca yaşayış için yazılarında dikkate değer reçeteler sunmaya çalışmaktadır. Bunu bir haysiyet meselesi olarak gören Özel, Müslüman için en belirgin olan din hükümlerinin "yap" yönünde olduğunu ifade eder. Bu yüzden de Müslümanların hayatlarının tamamen mahvolduğunu düşünecek noktaya gelmediklerini söyler. Çünkü tevbenin insanın temel motiflerinden biri olduğuna dikkat çeker. Bu durumda, Müslümanların edilgin (pasif) bir kimlik sahibi olmamaları gerektiğini, "yap"lara tam sadakatin, "yapma"ların da İslâm'ın gerektirdiği yönde gerçekleşmesine neden olacağını belirtir (Özel, 2021, s. 214). Biz Müslümanların, her düşünce sahibi insan gibi manevra yetkimizin olabileceğini kabul edeceğiz. Bununla birlikte Müslümanların büyük adımlar değil, emin adımlar içeren davranış sergilemeleri gerekir (Özel, 2008, s.72). Müslüman olmanın bize yüklediği sorumluluklar varsa bunların doğrudan Kur'ân-ı Kerim'den ve Resûlullah'ın sünnetinden öğrenilmelidir (Özel, 2008, s.22). İsmet Özel, İslâmiyet'i kuru bir gelenekçilik değil, bir inanç, düşünce ve davranış bütünlüğü olarak görmüştür (Özel, 2023, s.100). Bu tavır içinde olup, bilinçli bir şekilde Müslüman kimliği ile yolu yürüme gayesine sahip olunması gerektiğini savunmuştur.

Özel, bugün de hâlâ bu çabayı vermektedir. Günümüzde de İstiklâl Marşı Derneği'nin başkanlığını yapmaktadır. Şiir yazmayı belli bir süredir bırakan Özel, yazıyı seçti ve kendisi şiir oldu. (Bergen, 2015 s.28). Yazılarıyla da toplumun güncel sorunları, vaziyeti ve siyaseti yönünden doğru açılımları yakalayıp fotoğrafı analiz etmektedir. Toplumun birçok kesiminde görüşleri ilgiyle takip edilmektedir.

SONUÇ

İsmet Özel'in düşünce dünyasının oluşumunu, gençlik yıllarına kadar geri götürmek gerekmektedir. Çünkü yaşamında tek bir etmen rol oynamamış, aksine bir süreci oluşturan olgunlaşma safhaları yaşamında yer edinmiştir. İsmet Özel söz konusu safhaların her birinde

bir uyanış, kavrayış elde etmiştir. Bir başka deyişle, her tecrübenin sonunda hakikatin künhüne varmıştır.

Şairin yaşamı üzerinde en belirleyici etkilerden biri şiir olmuştur. Bulduğu konularda bilinçli bir şekilde var oluşun şiir sayesinde mümkün olacağını savunmaktadır. Şiiri kendini ve yaratıcıyı kavramada araç olarak görmüştür.

Yaşamının her döneminde inandığı doğrularının belirlenmesinde etken ideolojiler yer almıştır. Bunlar Özel'in zihninde, hakikate ulaşmanın bir aracı olarak yer almıştır. Lâkin sarsılmaz gerçeklikler nevinden olmamıştır. Nitekim zamanla mevcut düşüncesinde değişimlere gittiği gözlenmiştir. Bu durum, bulunduğu fikir ortamları ve arkadaşlarından uzaklaşmasıyla fark edilmektedir.

Özel'in fikrî oluşumu belirli bir kavram üzerinden değil de, girdiği yeni dönemeçlerde karşılaştığı olaylar üzerinden ele almak gerekir. İsmet Özel'in Müslüman kimliğini üstlenmesi, komünist-sosyalist olayların içerisinden gelmesine denk düşmektedir.

Kendi yaşamında ihtida olarak gördüğü vakit sonrasını, Batının hegemonik sistemine karşı ancak İslâm'ın karşı koyabileceğine inanmış, bu yolda Müslümanların dirilişinin gerçekleşmesinde çaba harcamıştır.

Müslümanın merkezinde iki önemli kaynağın Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet-i Seniyye'si olması gerektiğini düşünen Özel'i, günümüzde İslâmcı bir kimlik ile sisteme karşı çaba içinde olan bir mütefekkir olarak tanımlayabiliriz.

KAYNAKÇA

Behramoğlu, A.- Özel, İ., *Genç Bir Şairden Genç Bir Şaire Mektuplar*, Oğlak Yay., İstanbul, 1995.

Bergen, L., *Kalın Anadoluculuk- İsmet Özel'e Bir Veda Mektubu-*, Akçağ Yay., Ankara, 2015.

Durmaz, İ., *İsmet Özel'in Siyasi Düşüncesi*, Faruk Uysal, İbrahim Tüzer, Osman Özbahçe (Ed.), *Hece Dergisi İsmet Özel Sayısı c.II* (ss 433-444), Hece Yay., Ankara, 2024.

Kalkan, R., *Umudu İmkânla Buluşturan Şair İsmet Özel*, EOY Yay., Ankara, 2019.

Küçükalp, Kasım., *İsmet Özel Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme*. Faruk Uysal, İbrahim Tüzer, Osman Özbahçe (Ed.), *Hece Dergisi İsmet Özel Sayısı c.II* (ss 142-153), Hece Yay., Ankara, 2024.

Özel, İ., *Bakanlar ve Görenler*, Risale Yay., İstanbul, 1985.

Özel, İ., *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, TİYO Yay., İstanbul, 2022.

Özel, İ., *İslâm Dışı İslâmcılık*, İstiklâl Marşı Derneği, Erişim Tarihi: 20.02.2024
<http://www.istiklalmarsiderneği.org.tr/IcerikDetay?Id=1046&IcerikId=1665&PageId=2>

Özel, İ., *Kalın Türk*, TİYO Yay., İstanbul, 2021.

Özel, İ., *Neyi Kaybettiğini Hatırla*, Şûle Yay., İstanbul, 1997.

Özel, İ., *Sorulunca Söylenen*, Şûle Yay., İstanbul, 2000.

Özel, İ., *Şiir Okuma Kılavuzu*, Şûle Yay., İstanbul, 2006.

Özel, İ., *Taşları Yemek Yasak*, TİYO Yay., İstanbul, 2021.

Özel, İ., *Tehdit Değil Teklif*, Şûle Yay., İstanbul, 2008.

Özel, İ., *Üç Zor Mesele*, TİYO Yay., İstanbul, 2023.

Özel, İ., *Waldo Sen Neden Burada Değilsin*, TİYO Yay., İstanbul, 2016.

Tüzer, İ., *İsmet Özel: Şiire Damıtılmış Hayat*, Dergâh Yay., İstanbul, 2008.

Yapıcı, A., *İsmet Özel'de Dinsel Değişime Psikolojik Yaklaşımlar Sabit Kişilik Değişen Kimlik*.

Faruk Uysal, İbrahim Tüzer, Osman Özbahçe (Ed.), *Hece Dergisi İsmet Özel Sayısı c.II* (ss 367-387), Hece Yay., Ankara, 2024.

Yusuf, S., *Bir Masal İsmet Özel'i*, Profil Kitap, İstanbul, 2017.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

CUMHURİYET HALK PARTİSİ TEFTİŞ RAPORLARINDA ZONGULDAK(1938-1940)

ZONGULDAK IN REPUBLICAN PEOPLE'S PARTY INSPECTION REPORTS (1938-1940)

YAZAR

Sedat AKDENİZ

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih
Anabilim Dalı

sedatakdeniz89@gmail.com,

ORCID: 0000-0001-9922-6939

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 02.02.2024

Makale Kabul Tarihi: 20.02.2024

Sayfa Aralığı: 47-80

ÖZET

Cumhuriyet Halk Partisi, 1923 yılında Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubunun devamı olarak kurulan önce Halk Fırkası, cumhuriyetin ilanı sonrasında Cumhuriyet Halk Fırkası, 1935 yılında da Cumhuriyet Halk Partisi adını almıştır. Parti içi denetimi sağlamak amacıyla müfettişlik kurumu oluşturulmuş, ülke belli bölgelere ayrılmış ve her bölge için müfettişler atanmıştır. Müfettişlerden teftiş bölgeleri ile alakalı olarak yılda en az iki defa Genel sekreterliğe raporlar sunması istenmiştir. Bu raporlarda, parti teşkilatlarının durumu, vatandaşlar ile teşkilat üyeleri arasındaki muhabbet, vatandaşların devlete ve partiye bağlı olup olmadıkları, vatandaşların sıkıntıları, bölge insanının ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gibi birçok konuda bilgi vermesi istenmiştir. Parti müfettişlerine kongrelere başkanlık edebileceği, hatta teftiş bölgesinde partinin en yetkili üyesi olduğu belirtilmiştir. Bu raporlar genel sekreterliğe gönderilmiş ve sıkıntılı konular çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın amacı, Cumhuriyet Halk Partisi Kars milletvekili Şerafettin Karacan tarafından hazırlanan teftiş raporları ışığında, Zonguldak Vilayeti, bağlı kazalar, parti teşkilatları, idare heyeti üyeleri hakkında ve Zonguldak ve bağlı kazaların sorunlar bilgi vermektir.

Anahtar Kelimeler: Zonguldak, Cumhuriyet Halk Partisi, Teftiş Raporu.

ABSTRACT

Since the Republican People's Party was founded in 1923 as a continuation of the Anatolia and Rumelia Defense of Rights Group, it was first named the People's Party, after the declaration of the republic it was named the Republican People's Party, and in 1935 it was named the Republican People's Party. In order to ensure internal party control, an inspectorate institution was established, the country was divided into certain regions and inspectors were appointed for each region. Inspectors were asked to submit reports to the General Secretariat regarding their inspection areas at least twice a year. In these reports, they were asked to provide information on many issues such as the situation of the party organizations, the conversation between citizens and organization members, whether the citizens are loyal to the state and the party, the problems of the citizens, and the needs of the people of the region. It was stated to party inspectors that he could preside over congresses and was even the most authorized member of the party in the inspection area. These reports were sent to the general secretariat and troublesome issues were tried to be resolved. The purpose of this study is to provide information about Zonguldak Province, affiliated districts, party organizations, board members and the

problems of Zonguldak and affiliated districts, in the light of the inspection reports prepared by Republican People's Party Kars deputy Şerafettin Karacan.

Keywords: Zonguldak, Republican People's Party, Inspection Report.

GİRİŞ

Meclisteki Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu, 8 Nisan 1923 tarihinde açıkladığı 9 maddelik seçim beyannamesinde memleket için yapılacakları ve Halk Fırkasına dönüşeceği belirtilmiştir (Gürcan, 1999, s.70). Bunun neticesinde 9 Eylülde 1923'te Halk Fırkası kurulmuştur. 11 Eylül 1923'te de Halk Fırkası Nizamnamesi ile parti tüzüğü ve programı oluşturulmuştur. 8 Nisandaki 9 maddelik beyannamede parti programı olarak kabul edilmiştir (Ökte, 2019, s.56). Mustafa Kemal(Atatürk) genel başkanlığa (Cumhuriyet Halk Partisi Tüzüğü: 1995, 1995, s.3), Recep Bey(Peker) genel sekreterliğe getirilmiştir (Şentürk, 2015, s.2). 1923 nizamnamesinin 82.maddeinde teftiş ile ilgili, memleketin teftiş bölgelerine ayrılacağı ifade edilmiştir (Şahin, 2016, s.81-82). Cumhuriyetin ilanı sonrasında, 10 Kasım 1924 tarihinde Cumhuriyet Halk Fırkası ismini almıştır. 1935 yılında Fırka'nın ismi bu defa Cumhuriyet Halk Partisi adını almıştır (Akdeniz, 2023, s.141). Parti müfettişliği kavramı, Türkiye'de ilk defa İttihat ve Terakki Partisi nizamnamesinde yer almıştır. Cumhuriyet Halk Partisi de, bir denetim aracı olarak bunu parti nizamnamesine konmuştur. CHP'nin 1923 yılı parti nizamnamesinde ülke bölgelere ayrılmış, her teftiş bölgesine o bölgede yer alan bir ilin ismi verilmiştir. 1925 yılında ülke 14 bölgeye ayrılmış, her bölgeye bir müfettiş tayin edilmiştir (Alpaslan-Aydın, 2015, s.365; Bal, 2013, s.372). CHP'nin 1927 parti nizamnamesinde müfettişlik ile ilgili olarak, her bölgede bir müfettiş bulunacağı, ayrıca buldukları bölgede partinin en yetkili temsilcisi olacakları, hatta bölgelerindeki vilayet veya kaza kongrelerini dahi feshedebilecek yetkiye sahip oldukları belirtilmiştir. 1927 nizamnamesinde müfettişlerle ilgili olarak, bu kişilerin görevlerinin umumi heyet tarafından tespit edileceği de ayrıca belirtilmiştir (CHP 1927 Nizamnamesi, 1927, s.16-18).

1931 yılında da parti müfettişliği terkedilmiş ve ihtiyaç duyulması halinde görev yapabilecek olan müfettişlik usulüne geçilmiştir (Ural-Turp, 2021, s.194). 1931 yılı parti nizamnamesinde teftiş ile görevlendirilecek kişilerin Umumi İdare Heyeti görevlendirileceği gibi, milletvekilleri veya parti mensubu kişilerin de görev yapabileceği belirtilmiştir (CHP 1931 Niazamnamesi, 1931, s.10; Mayak, 2007a, s.166). 1931 nizamnamesinde bir teftiş raporu hazırlanmış, bu raporda teftiş ile görevlendirilen kişilerin dikkat etmesi gereken noktalar üzerinde durulmuştur (Mayak, 2007b, s.192). Halkevleri ve taşra teşkilatlarının teftişinde yaşanan sorunlar nedeniyle,

parti müfettişliği kurumu 1935 yılında tekrar aktif hale getirilmiştir (Karayaman, 2017, s.463). 2 Haziran 1935'te teftiş ile görevlendirilen vekiller için teftiş bölgeleri ve teftiş yürütme planı hazırlanmıştır. Buna göre; 23 vilayeti içine alan 7 bölge oluşturulmuştur (Çetin, 2015, s.1). 1935 yılı parti nizamnamesinde halkevleri ve parti teşkilatı teftişinde Genel Başkanlık tarafından belirlenen kişilerin yanı sıra milletvekillerinin de teftiş ile görevlendirilebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca teftiş zamanlarının genel sekreterlik tarafından belirleneceği belirtilmiştir (CHP 1935 Tüzüğü, 1935, s.13). Cumhuriyet Halk Partisi, 1936 yılı itibariyle 50 vilayet, 342 kaza, 1800 bucak ve sayısı 25941'i ocak ile teşkilatlanmasını arttırmıştır. Bu dönemde ülke nüfusunun yaklaşık %8'i partiye kayıtlıydı (Gül, 2018, s.4).

1939 nizamnamesinde müfettişler, teftiş bölgesindeki teşkilatı, kazalar, nahiye ve köyler dahil olmak üzere, yılda en az 2 defa teftiş edecekti. Ayrıca meclisin tatil olduğu dönemde de 6 ay teftiş bölgelerinde kalacağı, bu sırada gerektiğinde kongrelere bile başkanlık edebileceği, ayrıca parti dışında gelişen herhangi bir olay veya yolsuzluk halinde genel sekreterliğe bilgi vereceği ifade edilmiştir (CHP 1939 Teftiş Talimatnamesi, 1939, s.3-5). CHP 1939 Teftiş talimatnamesinde her müfettişin bölgesinin teftiş bölgesindeki vilayetin ismi ile anılacağı, örneğin (Ankara bölgesi Müfettiş), kaza, köy ve nahiye ocaklarının teftiş edileceği, bölgedeki parti dışı teşekküller, hükümet memurları arasındaki uyumu korumaya veya geçimsizlik varsa bunu düzeltmeye çalışacağı belirtilmiştir (CHP 1939 Teftiş Talimatnamesi, 1939, s.3-5).

1 Eylül 1940 itibariyle teftiş bölgeleri 25'e çıkarılmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 5-23-1, s.1). Zonguldak ise Kastamonu teftiş bölgesi içinde yer almıştır. Kastamonu'nun ve Zonguldak aynı teftiş bölgesinde yer almıştır. Kastamonu bölgesi müfettişi olarak Kars milletvekili Şerafettin Karacan görevlendirilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 5-23-1, s.2). Müfettişler 6 aylık dönemler de, yılda iki defa rapor sunmak zorundaydı. İl teşkilatları da, bağlı oldukları müfettişliğe 3 ayda bir olmak üzere raporlar sunmak zorundaydı (Üçüncü, 2019, s.35). Bu raporlar, genel sekreterlik tarafından incelenerek, işleme konulmaktaydı (Aydın, 2019, s.185). Müfettişler, faydalı olarak gördükleri bilgileri genel sekreterliğe bildireceklerdi (Şavkılı-Maviş, 2022, s.278). Parti müfettişlerinin yanı sıra, milletvekillerinin de meclisin tatil olduğu dönemlerde seçim bölgelerine gelerek, parti teşkilatının çalışmaları ve vatandaşların ihtiyaçları ile ilgili raporlar düzenlemekteydi (Kopar, 2011, s.1039). Seçim bölgelerine giden milletvekillerine parti teşkilatının ve halkevlerinin durumu, partililer arasında samimiyetin olup olmadığı, parti prensiplerinin vatandaşlara anlatmak ve bunun için konferanslar düzenlemek, kongre dileklerinin yerine getirilmesi gibi çeşitli konularda talimatlar verilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0,

3-11-4, s.1). Bunların yanı sıra, özellikle tarımla uğraşan vatandaşların dertleriyle ilgilenmek, bunları yaparken de güler yüzlü bir üslup kullanma talimatı verilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 3-11-4, s.2). Genel sekreterlik tarafından parti müfettişlerine gönderilen 1940 tarihli teftiş talimatnamesinde, her müfettişin teftiş bölgesini yılda iki defa ve kazalar dâhil olmak üzere teftiş etmesi (B.C.A., 490-1-0-0, 5-22-19, s.1), teftiş ile ilgili bilgileri teftiştan önce genel sekreterliğe sunması talimatı verilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 5-22-10, s.1).

Çalışmada, öncelikle idare heyetine üye olanlar hakkında, hem vatandaşlar arasında konuşulan, hem de müfettiş tarafından tespit edilen bilgiler dahilinde bilgi verilmeye çalışılacaktır. Ondan sonra teşkilatların hesap işleri hakkında bilgi verilecek, daha sonrasında da vilayetin ve bağlı kazaların sorunları ve dilekleri hakkında bilgi verilecektir.

1. CUMHURİYET HALK PARTİSİ ZONGULDAK VİLAYET İDARE HEYETİ

Cumhuriyet Halk Partisi Zonguldak Vilayet İdare Heyeti Reisi Akın Karauğuz'dur. Karauğuz, idare heyeti reisliğinin yanı sıra gazeteci ve matbaacıdır. Akın Karauğuz'un bu işlerini ihmal ederek kendini parti işlerine vakfettiği, bunun hizmet amacıyla değil de, yükselme ve menfaat amacıyla olduğu ifade edilmiştir. Karauğuz'un borçlu olmasının da hem siyasi hem de ticari itibarını düşürdüğü belirtilmiştir. Karauğuz'un yüksek tahsilli olmadığını belirten müfettiş, birçok yüksek tahsilli kişinin bulunduğu Zonguldak'ta bu kişinin başkanlığının çekilmemekte olduğunu ifade etmiştir. Soğuk bir kişiliğe sahip olması ve suni particiliğinin de sevilmemesinde etkili olduğunu söylemiştir. Karauğuz'un iki hatasının daha olduğunu söyleyen müfettiş, bunları şöyle ifade etmiştir:

1- Zonguldak'a başka matbaalar olmasına rağmen, partinin ve halkevlerinin işlerini kendi matbaasında yaptırdığı, partinin ve halkevinin kırtasiye malzemesini kendi matbaasında temin ettiği,

2- Zonguldak'ın tek gazetesi olan Zonguldak Gazetesi'ni birkaç ayda bir çıkarmasına rağmen, kömür şirketlerinden her yıl yüzlerce para topladığı belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.86).

Vilayet İdare Heyeti Reisi Akın Karauğuz, daha önce bahsedildiği gibi, partinin ve halkevinin kırtasiye ihtiyaçlarını kendi matbaasında karşılamakta ve nadir olarak çıkardığı gazete için vatandaşlardan para toplamaktadır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89).

Üye Ahmet Gürel ise(Halkevi reisi) çalışkan biri olarak tarif edilmiştir. Gürel, aynı zamanda eski bir öğretmendir. Halkevini iyi idare etse de, öğretmenlikten sonra ticarete atılmış, ticari hayatı borçla neticelenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.87).

Vilayet İdare Heyeti Üyelerinden Nihat Arkat, Ereğli Fransız şirketinin doktorluğunu yapmakta, bu görevi esnasında şirketin menfaatini işçi haklarından daha üstün tuttuğu, belediye başkanlığı zamanında bu şirketi himaye ve iltizam ettiği, belediye başkanlığı döneminde parti noktai nazari haricinde hareket etmiş, bu nedenle bütün belediye üyeleri istifa etmiş ve kendisi de görevinden uzaklaştırılmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.87). Zonguldak Merkez Nahiye'ye bağlı Karaelmas Ocak İdare Heyeti Üyesi Avukat İhsan, başından geçmiş bir aile skandalını çok konuşulduğu ifade edilmiştir. Fakat bunun içeriği hakkında bilgi verilmemiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88).

Zonguldak Belediye Meclisi hakkında bilgiler verilen raporda, belediye meclisinin kültür bakımından kuvvetli bir meclis olduğunu ifade eden müfettiş, genellikle yüksek tahsilli kişilerden oluştuğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra aralarında bazı sıkıntılar da mevcuttur. Örneğin daha önce bahsedilen Doktor Nihat Arkat, hem Zonguldak Belediye Meclisi'nde, hem de Daimi Encümen'de üyedir. Yine bu mecliste üye olan eczacı Cemal'in, daha önce tefecilik yaptığı, Avukat Ömer Lütü'nin de Zonguldak cumhuriyet savcısı iken bu görevini dürüst olarak yapmadığı söylenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.118).

Akın Karauğuz haricinde vilayet idare heyeti içerisinde parti nüfuzunu istismar eden kişilerin olmadığını ifade eden müfettiş (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89), Merkez Kaza İdare Heyeti'nden üç kişinin birden fazla görev aldığını belirtmiştir. Merkez Kaza İdare Heyeti Üyesi Faik Ertaman hem Belediye Başkanı, hem de Türk Hava Kurumunda İdare Heyeti Üyesidir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89). Merkez Kaza İdare Heyeti'nin diğer bir üyesi Şakir Ataman ise, hem belediye meclisinde üye, hem de Çocuk Esirgeme Kurumu Şubesi Merkez Heyeti Üyesi'dir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89). Yine Merkez Kaza İdare Heyetinden Celal Ertem, hem belediye meclisinde, hem de Türk Hava Kurumu Şubesi İdare Heyetinde Üyedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89).

Bunun yanı sıra, merkez kazaya bağlı ocak ve nahiyelerden de birden fazla görev alan kişiler mevcuttur. Kozlu Nahiyesi İdare Heyeti Reisi İsmail Ergener, hem ticaret odasında üye, hem de Kozlu Spor Kulübü başkanıdır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89). Ayrıca Karaelmas Ocağı Reisi Mehmet Yekta, hem Çocuk Esirgeme Kurumu'nda üye, hem de belediye meclisinde üyedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.90).

Vilayet Kongresi'nin 1939'da yapılmadığı için, 1938 kongresine ait evraklar üzerinde tetkik eden müfettiş, 1938 kongresinin nizamname uymayan bazı kısımlarını olduğunu belirtmiş ve şu şekilde ifade etmiştir:

1- Hesap ve bütçe işleri için iki ayrı encümen oluşturulması gerekirken, bir encümen oluşturulmuş,

2- Yeni idare heyeti ve delege seçimlerinin diğer işlerin bitiminde yapılması gerekirken, hemen encümen seçimlerinin sonrasında yapılması (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.92).

Kongre dileklerinin tamamının yerine getirmediğini ifade eden müfettiş, yapılmayanlar için bütçe imkânsızlığının öne sürüldüğünü ifade etmiştir. İdare heyetleri kongre dileklerini ilgili yerlere çok geç göndermiş, bunlar gönderildikten sonra üzerine düşülmemiştir. Kongrelerin en önemli noktasının dilekler olduğunu belirten müfettiş, bu dilekler sayesinde halkın partiye bağlılıklarının tespiti açısından çok önemli olduğunu ifade etmiştir. Ocak kongrelerine gelmeyenlere niye gelmediklerini sorduğunu söyleyen müfettiş, birçok kişiden daha önceki dileklerden bir netice alamadıkları cevabını bizzat işittiğini belirtmiştir. Bu nedenle idare heyetlerinin idare heyeti seçimi sonrasında kongre dilekleri üzerinde özellikle durmaları gerektiğini söyleyen müfettiş, bunun için metotlu bir çalışma yapmaları gerektiğini ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.93).

Özetle söylemek gerekirse, Zonguldak Vilayet Kongresi 1938'de yapılmış ve vilayet kongresinin dilekleri 16 Ocak 1939'da genel sekreterliğe sunulmuştur. Fakat bu dileklerden bir sonuç alınmadığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.93). Vilayet Umumi Meclisini ilgilendiren dilekler kongreden bir buçuk ay sonra yani 12 Şubat 1939'da vilayet makamına verilmiş, cevapları ise 29 Aralık 1939'da alınmış. Yani 1939 kongresinin bitiminden sonra cevap alınmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.93-94). Belediyeyi ilgilendiren dilekler kongreden 5 ay sonra, yani 1 Haziran 1939'da verilmiş, bunun cevabı da 26 Aralık 1939'da alınmıştır. Bu tabloya bakıldığında, 1938 vilayet kongresinden müspet bir netice alınamamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.94). 1938 kongresinde 6 dilek sunulmuş. Bunlardan 3 tanesi yerine getirilmiştir. Bunlardan yerine getirilmeyen dilekler ise şunlardır;

- 1- Filyos'taki parti binasının 384 liralık inşaat borcunun idare heyeti tarafından temini,
- 2- Veremle Mücadele Zonguldak Şubesinin açılması,
- 3- Vatandaşları aydınlatmak için neşriyat faaliyetlerinin kapsamlı hale getirilmesi.

İlk dileğin yapılmamasına, bütçe yetersizliğinin öne sürülmüştür. Müfettiş ise, vatandaşların ve partililerin yardımıyla yapılan bu binanın cüzi miktardaki borcunu vilayet idare heyetinin kolayca temin edilebileceğini belirtmiştir.

İkinci dilek ile meşgul olunmuş, fakat gevşek tutulduğu için bir sonuç alınamamıştır. Bu işi halkevi sosyal yardım kolu üzerine almıştır.

Üçüncü dilek ise, Zonguldak Halkevinin “Karaelmas” isimli bir dergisi vardır. Fakat bu dergi ilk sayı çıktıktan sonra bir daha çıkmamış, ikinci sayı için dönemin halkevi başkanı, şimdiki parti başkanı tarafından 200 lirası avans olmak üzere 275 lira verilmiş, yine de ikinci sayı çıkmamıştır. Ayrıca ne zaman çıkacağını da belli olmadığı ifade edilmiştir. Müfettiş, yani yayın işlerinin halk evine devretmesini tembih etmiş (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.94).

İdare heyetlerinin iç çalışmaları hakkında da bilgi veren müfettiş Karacan, Zonguldak merkezdeki ocak ve nahiye heyetleri haricinde, diğer ocak ve nahiyelerde de çalışma ve toplantı adına bir şeyin olmadığını belirtmiş, bunun sebebi olarak kendilerine ait binaların olmayışı ve alakasız aylık olarak ifade etmiştir. Toplantı yapılmaması konusunda köylerdeki teşkilatların maruz görülebileceğini söyleyen müfettiş, kaza merkezlerindeki ocak ve nahiye teşkilatlarının maruz görülemeyeceğini belirtmiştir. Küçük kasabalardan ibaret olan bu yerlerin bütün teşkilatın bir binada faaliyet yürütebilmesinin mümkün olacağını ifade etmiştir. Kaza merkezlerindeki teftişi sırasında ocak ve nahiye heyetleriyle görüşen müfettiş, bu teşkilatların kendilerine kaza idare heyeti tarafından ne bir yer gösterildiğini, ne de bir program veya defter namına bir şey verilmediğini söylemiştir. Bu şartlar altında bu ocak ve nahiyelerden çalışma veya toplantı yapmasının beklenemeyeceğini ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.95). Vilayet idare heyetiyle kaza idare heyetleri ve bazı vilayet merkezindeki bazı ocaklar arasında iletişim iyi olduğu görülmüş, fakat vilayet ile köylerdeki teşkilat arası hemen hemen kopuk bir vaziyette olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.102). Vilayet idare heyeti bir yılda 51 toplantı yapmıştır. Bir yılda sadece bir hafta toplantı yapılmamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.95).

ilayet idare heyeti tarafından hazırlanan 7 Aralık 1939 tarihli teftiş raporunda, parti teşkilatı ile hükümet münasebetlerinin iyi olduğu, fakat Bartın ve Devrek kazalarında bu durumun biraz daha zayıf olduğu belirtilmiştir. Ayrıca vatandaşların da partiye karşı sempati duydukları ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.39). Yine Vilayet İdare Heyetinin 1939 tarihli raporunda kaza merkezlerinde işi bilen sekreterlerin bulundurulmasına ihtiyaç olduğu ve bu konu üzerinde durulması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca kaza merkezlerindeki nahiye teşkilatlarının çalışmalarının çok yetersiz olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.40.). 1939 yılında Zonguldak parti teşkilatına kayıtlı üye sayısı 43 bin civarındadır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.109). Partide görev alan kişilerin tamamı partiye kayıtlı kişilerdir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.114).

1.1. ZONGULDAK VİLAYET İDARE HEYETİ'NİN HESAP İŞLERİ:

Vilayet idare heyetini bütçe gelirleri 31 Ocak 1940 tarihine kadar aşağıdaki şekilde oluşmuştur. 1938 yılı gelir ve bütçesi; hususi idareden 12000 lira, üye yardım paraları 500 lira, belediyenin yardımı 2000 lira ve çeşitli gelirlerden olmak üzere 3319 lira 31 kuruş olarak ifade edilmiştir. Fakat gerçekte bunun farklı olduğu göze çarpmaktadır. Müfettişe göre, gerçek gelir ve bütçe rakamları ise şu şekildedir: hususi idareden 13 bin 418 lira 5 kuruş, çeşitli gelirlerden 1900 lira 53 kuruş, belediye ve üye yardımları ise 0 olarak tespit edilmiştir. 2000 lira olarak belediyeden alınan para bütçede halkevine verilen para olarak gösterilmiş, gerçekte ise halkevine verilmemiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.99).

1939 yılı bütçe ve gelir hesapları ise şu şekilde oluşmuştur: bütçede hususi idareden 11 bin 220 lira, üye yardımlarından 200 lira, belediyeden 3000 lira ve çeşitli gelirlerden ise 6519 lira 89 kuruş olarak gösterilmiştir. Fakat gerçekte ise; hususi idareden 16 bin 220 lira, belediyeden 1550 lira, çeşitli gelirlerde 2764 lira 31 kuruş ve üye yardımlarından ise hiç para alınmamıştır. Gerçekte hususi idareden alınan paranın 5000 lirası Devrek'te yapılacak halkevi binası için ahiren verilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.100).

Vilayet İdare Heyeti nizamnamede bahsi geçmeyen bir kaynak bulmuştur. Bu kaynak, sinema işletmek. İdare heyeti, partinin ve halkevinin sinema salonunu bir sinema müessesesi gibi sürekli olarak işletmiştir. Bunu işletme nedeni olarak ise, hem gelir elde etmek, hem de şehrin sinema ihtiyacını karşılamak ileri sürülmüştür. Zonguldak'ta ikinci bir sinemanın olduğunu söyleyen müfettiş, asıl maksadın şehrin sinema ihtiyacını karşılamak değil, gelir elde etmek olduğunu ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.100-101). Müfettiş, bu işletmeyi kapatmalarını tavsiye ettiğini, bu tavsiye üzerine kapatıldığını belirtmiştir. Müfettiş'in Zonguldak'ta olduğu sırada Vilayet İdare Heyeti Reisi Ankara'ya gitmiş ve memlekete döndüğünde parti genel merkezi muhasebesi ile görüşüğünü, gişede bilet satmak yerine devamlı ve varlıklı müşteriler için antreye kilitli para kutuları koyarak, bu işe bağış süsü vererek işletmeye devam etme hususunda mutabık kaldıklarını ve bu usul ile sinemayı yeniden işletmeye başladıklarını ifade etmiştir. Müfettiş, bu önleme rağmen işletmenin ticari mahiyetinin maske edilemediğini ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.77). Bu işletme yüzünden;

1- Halkevinin ve partinin odacıları, gündüzleri sinemayı temizlerken, geceleri kapıda ve salon girişinde görev yaparak sinema müstahdemi vaziyetini almışlardır,

2- Sinemaya giriş çıkışlar yüzünden bina temiz tutulamamış,

3- Ayrıca sinema önünde müstahdemler ile halk arasında münakaşalar yaşanmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.101).

Hesap işleri 1 Haziran 1938 tarihinden teftiş tarihine kadar incelenmiştir. Vilayet İdare Heyetinin, vilayet hususi idaresinden çok para yardımı görmüştür. Bu paraların ufak bir kısmını daha küçük heyetlere, yani ocak ve nahiyeleri verecek yerde kendi namına kullanmış, kendisi kullanırken de israf ederek kullanmıştır. Nitekim Vilayet İdare Heyeti, 1938 yılında 49 bin 670 lira 42 kuruş elde etmiş, sene sonunda bu paranın sadece 919 lira 89 kuruşunu arttırabilmiştir. Bu paranın 4005 lira 80 kuruşunu halkevine dağıtmış, geri kalan kısmını kendisi kullanmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.105). 1939'dan 31 Ocak 1940'a kadar 21.454 lira 20 kuruş elde etmiş, mezkur tarihte 4600 lira 48 kuruş mevcut gösteren bu paradan sadece 5780 lira 92 kuruşu halkevlerine vermiş, geri kalan kısmını kendisi kullanmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.105). Bu gelirin 5000 lirası hususi idare eden parti bütçesi haricinde Devrek Halkevi binasının inşaatı için verilmiştir. Bu paranın bir kısmının harcandığı görülmektedir. Parti reisinin başkanlık süresi olan 8 Temmuz 1939 tarihinden 31 Ocak 1940'a kadar bazı masraflar ve israfa örnek olarak şunlar gösterilebilir; Meşrubat masrafları için(dondurma, şekerleme, buzlu, meşrubat ve sigara) 107 lira 50 kuruş, ziyafet, teşyi vs. için 306 lira 63 kuruş, İdare heyeti reisinin matbaasında bastırılan evraklar içi 199 lira 75 kuruş, yine idare heyeti reisinin matbaasında dan alınan kırtasiye masrafları için 51 lira 5 kuruş, reis odasının tefrişine ve boyanması için 360 lira 94 kuruş, cumhuriyet bayramı masrafları için 3343 lira 24 kuruş para ödenmiştir. Ayrıca haberleşme için ise 100 lira kadar PTT masrafı olmuştur. Bu paranın fazla olduğunu belirten müfettiş, bu para ile bütün kazaların ihtiyaçlarının büyük bir kısmının karşılanabileceğini belirtmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.105).

Kazalardaki halkevlerine gönderilen yardım paralarının doğrudan doğruya buraya gönderildiğini ifade eden müfettiş, bu paranın kazalardaki parti idare heyetleri vasıtasıyla gönderilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Keza Zonguldak Belediyesi de bütçeden 2000 lira yardım parasını doğrudan Zonguldak Halkevine göndermiştir. Emanet hesabındaki memur ve müstahdemlerin aylardır biriktirmiş olduğu ve 423 lira 3 kuruş'a ulaştığı halde maliyeye yatırılmadığı tespit edilmiştir. Parti kâtibine 15 Haziran 1935'te verilmiş olan 120 lira avansın hâlâ mahsup edilmeyerek devredip gelmekte olduğunu belirtmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.106). Parti hesabına yatırılmış olan bağış ve yardım paraları için makbuz verilmemiş, ayrıca bankadaki parti paralarını kazalardaki halk evleri veya parti teşkilatlarına gönderilen

yerlerden de makbuz getirilmemiştir. 1938 sonunda masraflar bütçeyi aşmış olduğu halde münakale yapılamamıştır. 1939 yılı masrafları da bütçedeki tahsisatı açmıştır. Mutemet nezdinde 50 liradan fazla para olmaması gerekirken, bu paradan daha fazla miktarda paranın olduğu anlaşılmıştır. Bazı masraf senetleri ise belirsizdir. Örneğin; şölen masrafı olarak verilen bir paranın hangi tarihte, ne amaçla verildiği deftere yazılmamıştır. Buna benzer olarak kongreler amacıyla verilen otomobil ücretlerinin de, kimlerin, nerelere seyahat ettiğine dair bir izaha bulunulmamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.79).

1939 bütçesinde odacı aylığı 40 lira olmak üzere bir yıl için 480 lira tahsisat konmuştur. Gerçekte ise, biri 20 lira, diğeri 10 lira olmak üzere 2 odacı kullanılmıştır. Basım işlerinde ve kırtasiye malzemeleri alımında parti başkanının sahibi olduğu Karaelmas matbaası ve matbaanın satış evi tercih edilmiştir. Hâlbuki Zonguldak'ta başka kırtasiye ve matbaalar da bulunmaktadır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.106-107).

İdare heyeti, hususi idareden aldığı yardım paralarının çok az miktarını kazalara göndermiştir. 1939 yılında hususi idareden yardım parası adı altında aldığı 11.229 lirayı, bu para gerçekte 16 bin 220 lira olarak telaffuz edilmiş, bunun sadece 5000 lirasını Devrek Halkevi için ayırmış, geri kalan kısmının tamamını kendisi kullanmıştır. 1940 mali bütçesinde yer alan, yine hususi idareden alınan 7750 liranın sadece 1000 lirası kazalara gönderilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.56).

Zonguldak Merkez Nahiye Heyeti'ne bağlı Soğuksu ve Karaelmas Semt Ocaklarının bütçe ve hesap işlerine bakan bu teşkilat, hesap işlerine dar bir sarf senedi, bir defter, bir de makbuz cildi getirdiğini ifade eden müfettiş, bu heyetin 2 Mart 1938'den beri yardım parası toplamadığını belirtmiştir. Merkez Nahiye Heyetinin tahsildarlığını yapan kişinin vefat etmesiyle, vefatından önce 28 makbuz vakasıyla tahsil etmiş olduğu 21 lira 25 kuruşun yandığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.80).

Kozlu Ocak İdare Heyeti'nin hesaplarını da inceleyen müfettiş makbuz ciltlerinin itinalı kullanıldığını söyleyen müfettiş, defterin ise eski numuneye göre olduğunu söylemiştir. Bazı makbuzlar doldurulmuş ise de, muhteviyatları tahsil edilemediğinden tekrar cilt arasına konmuştur. Bazı yapraklar boştur, ayrıca dip koçanlarından ayrılmıştır. Tahsil edilen paraların dip koçanlardaki imza yerlerinin genellikle boş olduğunu söyleyen müfettiş, sarf senetlerinin ise nizamname göre uygun olmadığını belirtmiştir. Ayrıca başkan ve muhasibin onaylarının olmadığı, imzaların da eksik olduğu görülmüştür. Bazı masraflar için asıl istihkak sahiplerinden senetler alınmayıp, muhasip kendi imzasını taşıyan kâğıtlarla tevsik etmiştir. 1938 bütçesi

toplanırken 10 lira eksik toplanmış, bu 10 lira teftiş tarihinde gelire ilave ettirilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.80).

Partinin en önemli gelir kaynaklarından olan üye yardım paraları konusunda Zonguldak teşkilatının yeterli görülmediğini ifade eden müfettiş, teşkilatın genel olarak vilayet hususi idaresinin bağışları, belediye yardımları ve kömür şirketlerinin yardımlarıyla geçinme yolunun tutulduğunu ifade etmiştir. Bu yardımların kesilmesi halinde vilayetteki teşkilatın çok zor durumda kalmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Bu yardımlar üye yardım paralarının ihmal edilmesine sebep olmuştur. Bunun ayrıca üyeleri para yardımı konusunda alışkanlık kazanmalarına engel olduğu belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.98-99).

Şerafettin Karacan tarafından hazırlanan teftiş raporunda hesap işleriyle alakalı bazı usulsüz muamelelerin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre; üye yardım paralarının layıkıyla toplanmadığı, devir muamelelerinin yapılmadığı, 1939 yılı hesaplarının dönemin idare heyeti tarafından onaylanmaması ve 1940 yılı masraflarını bütçeyi aştığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.67).

1.2. ZONGULDAK VİLAYETİNİN SORUNLARI VE DİLEKLERİ

Bu dönemde Zonguldak Vilayetinin en önemli sorunlarının başında sağlık konusu gelmektedir. Bu dönemde, merkeze bağlı köylere sağlık hizmetinin götürülmesinin çok sıkıntılı bir durum olduğu ifade edilmiştir. Köylere sağlık hizmetinin gelmemesi veya ulaştırılamaması sebebiyle ağır hastalar doktorlara tedavi edilememiştir. Bu sebeple doktorların köyleri gezerek hastaları tedavi etmesi istenmiştir. Bunun yanı sıra birçok Zonguldak'ın birçok köyünde de sıtma görüldüğü ve vatandaşları çok etkilediği görülmüştür. Vatandaşların bir an önce bu hastalıklardan kurtulmaları için yardım talep etmişlerdir. Yine sağlık konusunda "Malarya" hastalığının 1938 yılında Zonguldak'ın hemen hemen her yerinde görülen bir salgın hastalık haline gelmiştir. Bunun için Zonguldak'ta bir sıtma ile mücadele teşkilatının kurulması istenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.15).

Yine Zonguldak'ta bir doğum evinin açılması arzu edilmiş, hem belediyenin hem de hususi idarenin bütçelerinin zorunlu hizmetleri bile yerine getiremediği için bu doğum evinin açılmasının zor olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.129). Zonguldak'ta bir çocuk hastanesi ve çocuk bakımevinin olmadığı göze çarpmaktadır. Bu ihtiyaç 1939 kongresinde dile getirilmiş, bütçenin el vermediği için gerçekleştirilemeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca merkezde belediye doktorunun olduğu gibi, sağlık teşkilatı hastanesinde bir çocuk mütehassısının olduğu ve bundan istifade edilebileceği ileri sürülmüştür (B.C.A., 490-1-0-,

722-469-1, s.130). Sağlık konusunda, fakir hastalara kolaylık sağlanması, muayene ve tedavileri ve ayrıca ilaçlarının da ücretsiz olarak verilmesi talep edilmiş, buna da elinde fakir mazbatasını olan ve fakir olduğu anlaşılan vatandaşların sağlık müesseselerinden ücretsiz olarak faydalandığı belirtilmiştir. Beycumada dispanser yapılması talep edilmiş, bunun tetkik edildiği, ayrıca CHP İdare Heyetinin teklifi ve sağlık bakanlığının mütalaası ile 1940 senesi bütçesinde kabul edildiği ifade edilmiştir. Annesiz çocuklar için bir bakımevi yapılması talep edilmiş, bunun için 1941 bütçesine 15.000 liralık bir paranın tahsis edildiği belirtilmiştir. Zonguldak'ta sağlık teşkilatı ve dispanserleri in bakımsız olduğu ileri sürülmüş, bunun için hassasiyet gösterildiği cevabı verilmiş, 1937 yılında 60 yataklı olarak bir hastane yapıldı, sonraki 2 yılda da bunun 150 yataklı bir hastane haline getirildiği getirilmesi için çalışıldığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.133). Verem hastalığı için, Zonguldak'ta veremle mücadele şubesinin bir an önce açılması istenmiştir. Buna da, halkevini sosyal yardım şubesi tarafından gerekli kanuni muamelelerin yapıldığı ve bir heyete tevdi edildiği ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.135). Her yıl tifo hastalığının önlenmesi için, belediyenin mahallelerde temizlik yapması talep edilmiş. Buna da, belediyenin bütün imkânlarıyla bunun için çalıştığı, vatandaşların çöpleri sokağa atmamaları ve kapalı kaplarda muhafaza ederek çöp sandıklarına atmaları ve belediyeye yardımcı olmaları ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.137). Sağlık konusunda belediyenin vatandaşları bilgilendirmeleri talep edilmiş. Bunun için çalışılacağı cevabı verilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.137).

Zonguldak'ta sıkıntı yaşanan önemli konulardan diğerleri ise vapur saatleri, iskeleler, yollar ve aydınlatma ile ilgilidir. Bu dönemde Trabzon'dan İstanbul'a gitmek için Zonguldak'a gelen vapurların çoğu zaman dolu oldukları için yolcu almadıkları, bu nedenle özellikle kış günlerinde vapura gitmek ve geri dönmek zorunda kalan vatandaşların sıkıntı yaşadıkları görülmüştür. Bu sıkıntıların önüne geçebilmek için vapur sefer sayılarının artırılması ve saatlerinin iyi ayarlanması talep edilmiştir. Ayrıca yeni alınan vapurlardan birinin Zonguldak'a ihdas edilmesi vatandaşların talepleri arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.9). Zonguldak'a gelen vapurların da gece geldikleri, bunun için vatandaşların sıkıntı çektikleri söylenmiş ve vapurların gündüz gelmeleri talep edilmiştir. Çünkü vatandaşların gece soğukta, yağmurda ve fırtınalı havalarda dışarıda beklemek zorunda kaldıkları, ayrıca bu durumun bir izdihama dönüştüğü ifade edilmiştir. Diğer yandan Zonguldak iskelesinin her 2 tarafına da parmaklıklar konularak muhtemel tehlikelerin önlenmesi istenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.10). Diğer yandan Zonguldak-Filyos arası tren seferlerinin birinin öğle vaktine denk

getirilmesi talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.11). Önemli bir maden bölgesi olan Zonguldak'a bağlı Kilimli Nahiyesine, bir posta ve telgraf şubesinin açılması talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.11). Ayrıca kilimli istasyonunda bir bekleme salonu olmadığı, bunun için vatandaşların sıkıntı çektikleri belirtilmiştir. Bunun yanı sıra istasyonun elektriğinin de olmadığı, bu sebeple birçok eşyanın kaybolduğu, bundan dolayı da bir ambarın yapılması temenni edilmiştir. Ayrıca Filyos istasyonunun gittikçe öneminin arttığı, bu sebeple de buraya bir elektrik çekilmesi talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.12). Çamköy-Kumtarla köy yollarının karışık bir şekilde yapıldığı ve vatandaşların istifade edemediği ve kısa zamanda bozulduğu ifade edilmiştir. Bu köy yollarının 1940 yılında başlanacak köy yolları için bir fen memuru talep edilmiştir. Bu talep yerine getirilmiş ve bir fen memuru gönderilmiştir. Kozlu-Zonguldak arasındaki Camlıderesi'nde kış aylarında sel felaketinin fazlaca yaşanması sebebiyle köylülerin ve amelelerin sıkıntı çektikleri ifade edilmiş ve bunun için bir beton köprü yapılması talep edilmiştir. Fakat bütçe dolayısıyla bu talebin yerine getirilemeyeceği ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.126). İskele ve vapurlarda, özellikle vatandaşların kışın sorunlar yaşadığı, bunun için vapurların gündüz gelmesi talep edilmiş, bu konuda teşebbüslerde bulunulduğu, fakat bir netice alınamadı cevabı verilmiştir. Yine Zonguldak'ta işçiler için yatacak evler talep edilmiş, bununla karşılandığı ve yine ihtiyaca göre cevap verilebileceği ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.131-132).

Çalışmaya konu olan dönemde Zonguldak'ın önemli sorunlarından biri de eğitim konusudur. Bu dönemde vatandaşlar, hem okulsuzluktan hem de öğretmensizlikten dert yanmışlardır. Örneğin, Beycuma'da yapımı devam eden yatılı okul için, yardım yapılması talep edilmiş. Fakat bu okul için hususi bütçeden 1000 lira yardım yapıldığı söylenmiş, fazla yardımın yapılmasına imkan olmadığı cevabı verilmiştir. Ayrıca Zonguldak'a bağlı Karadere köyünde ise bütün masrafları köylü tarafından karşılanmak üzere bir okul inşaatının yapılmasına müsaade edilmesi talep edilmiş, buna da köylünün arzusu ve mali durumu dâhilinde izin verildiği, yani köylünün durumuna bağlı olduğu ifade edilmiştir. 2 yıldan beri öğretimiz öğretmensiz kalan Çomranlı Okulu için öğretmen talep edilmiş, 1940 yılı bütçesinin yetersiz olduğu sebebiyle bu dileğe olumlu bir cevap verilmemiştir. Öteyüz, Kocaali ve Hisarönü köyleri birbirine yakın olması sebebiyle, bu 3 köydeki okul da eski plana göre yapılmış olduğu için bir işe yaramadığı, Zonguldak Merkez Nahiyesinde yıllardır bir okul yapılması düşüncesinin olduğu mevcut olduğu halde bir türlü yapılamadığı ifade edilmiştir. Bunun için,

bu 3 köyün okulunun satılarak, bir okul yaptırılması talep edilmiş, fakat bu isteğe nahiye merkezinde 5 sınıflı ve 2 öğretmenliği bir okulun olduğu ileri sürülerek olumlu cevap verilmemiştir. Üzülmüş'te okul için tahsis edilen binanın tamamen okula bırakılması ve ikili öğretim sisteminin kaldırılması talep edilmiştir. Fakat Üzülmüş'te şirket tarafından inşa edilip, sonra okula bırakılan binanın üst katı sonradan şirket tarafından başka bir işe tahsis edilmiş, fakat bu kısmın da okula bırakılması için yapılan girişimler neticesiz kalmıştır. Yine Limonüstü mahallesinde bir ilkokul açılması talep edilmiş, fakat bütçe de buna yer verilmemiştir. Zonguldak merkezdeki okulların öğretmen kadrosunun genişletilmesi istenmiş, buna da öğretmen ihtiyacının olmadığı cevabı verilmiştir. Aşağıcağayır köyündeki köy okulunun yapılması için yardım yapılması talep edilmiş, fakat mali bütçenin buna el vermediği cevabı verilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.121). Kozlu'da ilkokul yapılması talep edilmiş, fakat bunun için bütçeye de yer verilmemiştir. Kumtarla köyünde öğretmen gönderilmesi talep edilmiş, bu da cevapsız kalmıştır (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.121). Bazı okullarda da çocuklar için oyun alanlarının olmadığı, ayrıca kalorifer sistemlerinin yetersiz olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.6). Sanayinin önemli merkezlerinden olan Zonguldak'ta birçok sanatkârın yetiştiği, fakat sanat okulunun olmadığı göze çarpmaktadır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.8).

Görüldüğü gibi, Zonguldak'ın birçok köy ve kasabasında okul talebi olmamıştır. Bazı yerlerde hiç okul yokken, bazı yerlerde de öğretmen eksikliği sorun olmuştur. Fakat eğitim konusunda vatandaşların dile getirdiği sorunlar genellikle bütçe yetersizliği öne sürülerek olumlu cevap verilmemiştir.

Zonguldak sorunlarından bir diğeri de vergiler konusudur. Bu dönemde köylerden alınan salmaların(vergi) köylünün yıllık vergisi oranında dağıtılması önemli dilekler arasında yer almıştır. Diğer yandan köylerde kireç, taş, kiremit, kum ocakları açılmasının kolaylaştırılması talep edilmiştir. Bu ocakların açılması için hıfzıssıhha kanununun 271.maddesine göre Sıhhat Vekâletinden izin alabilmek için bir doktor raporu, diğer taraftan da orman kanununun ilgili maddesi gereğince orman genel müdürlünden bir orman memuru raporunun gerekli olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca iki memurunda o mahalle tetkikler yapması, onların vereceği raporların da Sıhhat Vekâleti ve Orman Genel Müdürlüğünden geçmesi ve vilayet idare heyeti tarafından ruhsat verilmesi ile mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Bunun dışında yapılabilecek bir şey olmadığı belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.127). Mahkemelerde 50 liraya kadar olan davaların harçtan istisna tutulması talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.3).

Havalisinde tiftik cinsi keçinin üremesinin uygun olmayacağı, bunun için kıl keçesi türü hayvanlardan alınan vergilerin azaltılması talep edilmiştir. Yine bu dönemde Zonguldak köylerinde birçok arazi ihtilafı çıktığı görülmüş, bu ihtilafların ortadan kaldırılması önemli dilekler arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.4).

Zonguldak'ta önemli sorunlardan biri de plansızlık konusudur. Bu sorun için Zonguldak Kasaba merkezinin imarı için Hollandalı Valderverge şirketine 5000 liraya bir ihale yapıldığı ve bunun için şirket mümessilleri davet edilerek tetkikler yapıldığı ifade edilmiştir. Zonguldak ve bağlı ocak ve nahiyelerin önemli sorunlarından biri de aydınlatma sorunudur. Vilayete bağlı Kilimli nahiyesinde aydınlatma sorunu olduğu, bu aydınlatma sorunu için daha 2 sene önce teşebbüs edilmiştir. Fakat bu sorun bir türlü çözüme kavuşturulmamıştır (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.131-132).

Bir kömür merkezi olan Zonguldak'ta, yakacak kömür bulmakta zorlanıldığını, hatta satış bedelinin de fazla olduğu görülmüştür. Bu sebeple kömür satışlarının belli bir fiyat üzerinden satılması ve bazı noktalarda kömür satış depolarının bulunması talep edilmiştir. Özellikle kok kömürü satışının kolaylaştırılması ve vatandaşlara kolaylıkla ulaştırılması talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.9). Ziraat aletlerinin tamiri için gerekli kerestenin köylünün istediği yerden kesilebilmesi de önemli istekler arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.14).

Vilayet bağlı bazı ocakların sorunlarının başında bozuk yollar bulunmaktadır. Örneğin Karaelmas Ocağında birçok yolun bozuk olduğu görülmüştür. Bu konuda dert yanan vatandaşlar bozuk yolların yapılmasını istemişlerdir. Ayrıca Mezarlıkların şehir içerisinden kaldırılmasını talep etmişlerdir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.137). Soğuksu ocağında da sorunlar genellikle belediyeyi ilgilendiren konulardan oluşmuştur. Örneğin pazar yerinin dere kenarında olduğu belirtilmiş ve bunun kaldırılması talep edilmiş. Ayrıca Soğuksu deresinin temizlettirilmesi ve denize akan kanalın sağlık şartlarına uygun bir şekilde tamiri edilmesi önemli sorunlar arasında yer almıştır. Diğer yandan pazar mahallinde satılan gıdaların kontrolünün sıkı bir denetime tabi tutulmadığı belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.138). Diğer bir sorun da sebze fiyatları ile ilgilidir. Vatandaşlar sebze fiyatlarının yüksek olduğundan dert yanmışlardır. Ayrıca Soğuksu mahallesindeki sokak lambalarına sigorta konulmadığı için kaçakların olduğu, bunun da ölümlere sebebiyet verildiği ifade edilmiş (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.139). Kozlu ocağının içme ve kullanma suyu ihtiyacı, mahalle yollarının kirli olduğu, bazı yerlerde kaldırımların olmadığı, elektrik tesisatının bozuk olduğu,

ayrıca Kozlu’da kanalizasyon olmadığı ifade edilmiş, vatandaşların içme suyunu kuyulardan temin etmesi sebebiyle tifo ve sıtma gibi hastalıkların vatandaşlara büyük sıkıntılar yaşadığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.140).

2. BARTIN KAZASI

Bartın Kazası İdare Heyeti Üyeleri hakkında da bilgi veren müfettiş, üyelerden Lütfi Balık’ın babasının servetini suiistimal ettiği için evlatlıktan reddedildiğini, sözüne itimat edilmeyen ve zayıf karakterli biri olarak ifade etmiştir B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.87). Bartın Kazası Merkez Nahiye İdare Heyeti Üyesi Rıza ise, Kaza İdare Heyetinde ücretli kâtip iken, para işlerinde yolsuzluğu tespit edilmiş ve kâtiplik ile ilişkisi kesilmiştir. Bu kişi askere gittiği için yedeklerden birisi alınarak nahiye idare heyeti ile alakasının kesileceği ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88). Bartın Kazası Demirciler Mahallesi Ocağı Üyesi Mustafa Köruşığı isimli kişinin zorba zihniyete sahip olduğu; Hasan Kadı Nahiye Reisi Şahin Ulusoy’un da nifakçı bir olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89).

Bartın Kaza İdare Reisinin duruma hâkim olduğunu söyleyen müfettiş, ileriki dönemlerde 1-2 kişinin bu uyumlu havayı bozabileceğini belirtmiş, fakat bu kişilerin kimler olduğu hakkında bilgi vermemiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.91). Bartın Belediye Meclisi hakkında da kısa bir bilgi veren müfettiş, üyelerinin büyük bir kısmının görevlerinin ehli olmadığı kanaatinin mevcut olduğu söylenmiştir. Kendileriyle görüşen müfettiş, kendisinde de aynı intibanın hâsıl olduğunu belirtmiştir. Hatta içlerinde morfincilik ve eroincilikten mahkûm olan bir kişinin bile olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.118). Vilayet İdare Heyetinin 7 Aralık 1939 tarihli teftiş raporunda, idare heyeti üyeleri arasında ahenk olduğu ifade edilmiş, fakat üyelerden Saim Kahrmanoğlu’nun idare heyetine karşı tavır aldığı belirtilmiş (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.33).

Kaza heyetinin iç çalışma hakkında bilgi veren müfettiş, hem eski idare heyetin, hem de yeni idare heyetin toplantılarını düzenli olarak yaptıklarını belirtmiştir. Yeni heyet, 25 Aralık 1939’da göreve başlamış, göreve başlamasından 7 Şubat 1940’a kadar 14 toplantı yapmıştır. Fakat kaza merkezindeki ocak ve nahiye heyetler hiç toplantı yapmamışlardır. Yeni idare heyeti eski heyetten muntazam bir devir alamadığı için kayıtları düzenlemekle meşgul oldukları için ocak ve nahiye teşkilatları ile ilgilenmediklerini belirtmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.96). Bartın Kazası’ndaki üye kayıtlarının düzenli olmadığını belirten müfettiş, mahalle ocakları kongrelerine mahalle halkının gelişigüzel davet edildiğini söylemiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.92). Bartın’a bağlı Amasra Nahiye İdare Heyeti ise son bir yıl içerisinde 29

toplantı yapmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.96). Eski heyetin üye sayısını arttırma konusundaki çalışmaları yetersiz görülmüştür. Yeni heyet ise ilk iş olarak bu konu ile ilgili olarak işe başlamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.98).

Kazanın yardım paraları meselesinde aşırıya kaçtığı görülmüştür. Kaza merkezi hariç olmak üzere köylerde 18 yaşından büyük bütün erkek ve kadınlardan kişi başı yılda 10 kuruş alınmıştır. Vatandaşlar bunu bir vergi gibi addetmiş ve verilen bu paralara “*kafa parası*”, parti tahsildarlarına ise “*kafa parası tahsildarı*” diye isim koymuştur. Müfettiş, maksadının dışına çıkan bu durumun bir an önce durdurulması gerektiği belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.99). Vilayet idare heyeti ise, 1939 yılında ilk altı aylık raporunda, Bartın’ın para işlerinin iyi olduğunu ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.111). Bartın’a bağlı Amasra’da da idare heyeti toplantılarının az olduğu, kayıt işlerinin de başlangıç aşamasında olduğu görülmüştür. Amasra Nahiyesinin ise kendine ait bir parti binası bulunmamaktadır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.34).

2.1. BARTIN KAZA TEŞKİLATI HESAP İŞLERİ

Kazanın hesap işleri, 1938 yılında düzenlediği at yarışları gelirinden 96 lirayı zimmetine geçiren, şimdilerde ise askerde olan, ahlaki olarak zayıf biri olarak tarif edilen ücretli bir kâtime bırakılmıştır. Bu sebeple kayıtlarda ve belgelerde laubalilik görülmüştür. Özetle;

Bazı sarf senetlerinde pullar eksik olduğu, bazı masrafların deftere hakiki fasıl ve maddelerine ait sütunlara yazılmadığı, bazı masrafların sadece kâtip tarafından imzalanmış ve onaylanmış olduğu, alınan eşyaların nerelerden alındığı ve satıcıların imzalaması gereken evraklar imzalatılmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca müstahdem aylıklarından kesilmesi gereken vergiler uzun süre kesilmemiştir. Bunun cezalarıyla birlikte ödenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu vergi kesintileri dolayısıyla 225 kuruşluk bir para, emanet iradına kaydedilecek yerde, 1 lira olarak varidat sütununa kaydedilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.108).

1938’den 1939’a kadar 3 lira 63 kuruş devir gösterilmiştir. Müfettiş tarafından yapılan hesaba göre, bu paranın 11 lira 84 kuruş olması gerekmektedir. Bazı masraflar ise bütçedeki tahsisatı aşmıştır. Örnek olarak, 1938 yılı bütçesinde 50 lira harcırah tahsisatı mevcut iken, gerçekte 109 lira 88 kuruş sarf edilmiş olduğu gibi, 1939 bütçesine 15 yıl lira aylıklı bir odacı tahsisatı konulmuş olduğu halde, toplamda 25 lira aylıklı 2 odacı istihdam edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.81). Ayrıca Ziraat Bankasında kasa tutulmuş ise de, gelirler tamamen bankaya yatırılmamış ve ödemeler çeklerle yapılmamıştır. Örneğin 1 Haziran 1938 ile 31 Aralık 1939 arasında 44.029 lira 53 kuruş gelir elde edilmiş olduğu halde, aynı süre zarfında bankaya sadece

1432 lira yatırılmıştır. Bu hesaptan mutemet nezdinde 50 liradan fazla para olduğu anlaşılmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.81).

Parti, 1938 yılının temmuz ayında halkevi için bir at yarışı düzenlemiştir. Bu yarışın hesap işleri 1940'a kadar bir zabıt ile düzenlenmemiş ve toplam hasılat parti veznesine yatırılmıştır. Netice olarak toplanan paranın 96 lirasını askere giden parti sekreteri zimmetine geçirmiş, 61 lirası ise eski halkevi reisi ve muhasibi arasında dava konusu olmuştur (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.109). 1940 yılında yapılan teftişte, at yarışı hesaplarının halen muallakta olduğu belirtilmiştir. Bu işin sorumlusu olarak önceki halkevi reisi Cemal Aliş, parti katibi Rıza ve halkevi eski muhasibi Eczacı Saim gösterilmiştir. 174 liranın Cemal Aliş'te olduğu ve halen kasaya yatırılmadığı, daha önce ifade edildiği gibi 96 liranın askerde olan parti katibinde olduğu tespit edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.59).

Kazanın bazı usulsüz muameleleri müfettiş tarafında şu şekilde ifade edilmiştir; mutemette halen 50 liradan fazla para olduğu, masrafların bütçeyi aştığı, tahsilat makbuzlarındaki imza yerlerinin boş olduğu ve nahiye ve ocaklardaki hesap işlerinin neredeyse olmadığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.69).

2.2. BARTIN KAZASI'NIN SORUNLARI VE DİLEKLERİ

Vilayete bağlı köy ve nahiyelerde olduğu gibi, Bartın Kazasında da öğretmeni olmayan köy okulları bulunmaktadır (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.121). Diğer bir sorun da mahkemeler ile ilgilidir. Bartın'dan Zonguldak'a kaldırılan ağır ceza mahkemesi, vatandaşların sıkıntı yaşamasına sebep olmuştur. Özellikle vatandaşlar kış mevsiminde ve masrafların fazla olması sebebiyle sıkıntı çekmişlerdir. Bartın da görülen sıkıntılardan bir diğeri de evlenme kâğıtları ile ilgilidir. Bu dönemde birçok vatandaşın bu kâğıtları bulmakta zorlandığı ve fiyatlarının fazla olduğunda şikâyet ettikleri, bu sebeple imam nikâhı kıydıkları görülmüştür (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.4). Bartın'ın sorunları arasında, nüfusa geçmeyen doğum, ölüm ve evlenmelerin de kayda geçmemesi de yer almıştır. Ayrıca Amasra'nın tam teşkilatlı bir nahiye haline getirilmesi istenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.13). Arazi tahrirleri konusunda da sıkıntı yaşadığı görülen Bartınlılar, bu dönemde yapılan arazi tahrirlerinde bazı arazilerin değerinin çok yüksek gösterildiği, buna itiraz edilmesine rağmen bir cevap alınamadığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.17).

Bu dönemde Bartın'da hayvan hırsızlığının fazlaca olduğu görülmüştür. Onun için vatandaşlar, bu hırsızlara cezaların ağır bir şekilde verilmesini istemişlerdir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.2). Hayvan hırsızlığının yanı sıra vatandaşların bu dönemde Bartın köylerinde mera

bulmakta sıkıntı yaşadıkları göze çarpmaktadır. Bundan dolayı kıl keçisine bakmanın zorlaştığı ve bundan dolayı hayvan cinslerinin üretilmemesi konusuna bir çare bulunması istenmiştir. Ayrıca fakir köylülere ihtiyaçlarını karşılamak için, ziraat aletini ve evini yapmak için kereste, odunluk orman verilmesi istenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.14).

Senenin sadece 2 ayında değirmenlerin sel ile çalıştığı, bu nedenle bu 2 aylık kısa zaman için de vergi alınmamasını istemişlerdir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.4). Bu dönemde Bartın'a bağlı Amasra'da maden ocaklarının birçok maden ocağının kapalı olduğu, bir an önce faaliyete geçirilmesi önemli istekler arasında yer almıştır. Bunun yanı sıra, Bartın'ın keten ve kenevir ziraatine elverişli bulunduğu, bu sebeple kanavice ve çuval fabrikaları kurulması vatandaş dilekleri arasında yer almıştır. 1938 yılında sel nedeniyle yıkılan Bartın iskelesinin de bir an önce tamir edilmesi talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.7). Bu dönemde yol sıkıntısı çeken Bartınlılar, Kokaksu(Saltıkderesi) demiryolu hattından Bartın'a bir yol verilmesine, bunun mümkün olmaması halinde Karabük hattının barına bağlanmasını talep etmişlerdir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.11). Bartınlılar, devlet tekelinde bulunan köylü sigarası, gaz yağı ve tuz fiyatlarının yüksek olduğu Bartınlıların önemli sorunları arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.16).

Bartın kazasının önemli sorunlarında bir diğeri de bozuk olan yollardır. Bu dönemde Bartın-Arıt yolu ve Bartın-Karapınar yolunun Nafia yolları kapsamına alınması önemli dilekler arasında yer almıştır. Diğer yandan Kokaksu istasyonunu Bartın'a bağlayan yolun da bozuk olduğu ifade edilmiştir. Bozuk olan bir diğer yol ise Kuruçayıle-Amasra yolunun yoludur (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.125). Bu dönemde Bartınlıların önemli sorunlarından biri de kereste sorunudur. Vatandaşlar kereste temini noktasında sıkıntı yaşamışlar ve yetkililerden bu talebin karşılanmasını istemişlerdir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.128).

3. SAFRANBOLU KAZASI

Halkevi reisi ve eczacı olan, aynı zamanda Safranbolu Kaza İdare Heyeti Üyelerinde Hidayet Derman'ın menfi ruhlu olduğu, kaymakamlıkta da böyle bir fişin bulunduğu, fakat bu fişin hangi tarihte, kimler tarafından ve hangi delillere dayanarak düzenlendiği belli değildir. Bunun yanı sıra bu kişi hakkında 2 olaydan da bahsedildiğini söyleyen müfettiş, bu olayları şöyle sıralamıştır:

1- Atatürk'ün vefat etmesinden sonraki günlerde vatandaşların halkevi radyosunda bu hadise ile ilgili haberleri dinlerken, salonda kitap camekanına diğer kitaplardan farklı ve büyük olan

tuğralı bir kitabın cama yapışık vaziyette ve belli olacak şekilde koyulduğu, bu kitabın hidayet derman tarafından kasıtlı olarak buraya konulduğu ifade edilmiş,

2- Milli mücadele döneminde Safranbolu'ya gelen asi Geredeli Dayıoğlu'nun Safranbolu'ya dönüşünde Hüseyin Derman'ın da beraber gittiği ifade edilmiştir. Derman ise bu olayı kaymakama anlatırken zorla götürüldüğünü söylemiştir. Kaymakam da parti müfettişi Şerafettin Karacan'a böyle ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.87).

Safranbolu Belediye Meclisi hakkında da bilgi veren müfettiş, verimli bir meclis olduğunu belirtmiştir. Fakat Safranbolu Belediye Meclis Üyesi Rıfat Alpar adındaki kişinin, partinin Karabük'te ocak için kiraladığı binanın kiralarnı düzenli vermeyince ocağı icraya vermiş ve eşyaları açık artırmaya çıkartarak satmıştır. Bunun particilikte büyük bir suç olduğunu ifade eden müfettiş, bu kişi hakkında gerekli muamelenin yapılmasını vilayet idare heyetine söylemiştir. Yine Safranbolu Belediye Meclisinden Üye Mehmet Turan hakkında da, daha önce tapu memuru iken görevini dürüst yapmadığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.118-119).

Safranbolu Kaza İdare Heyeti'nin en önemli işlerinin Safranbolu'yu kasaba merkezinin çukur yerden yüksek bir yere, bağların bulunduğu yere çıkarmak, yani başka bir yere nakletmektir. Bu durumun Safranboluları ikiye ayırmıştır. Bu durum idare heyetine de sirayet etmiş, idare heyeti kasabanın taşınmasına yanaşmamakta, belediye başkanı ise ısrarla taşınmasını istemektedir. Bundan dolayı üyeler arasına soğukluk girmiştir. İş o kadar ilerlemiş ki, belediye başkanı yardım olarak halkevi bütçesine konulan 400 liranın 250 lirasını halk evine vermemiş, spor kulübüne vermiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.91).

1939 kaza kongreleri ve Zonguldak merkezdeki semt ocakları kongrelerine bizzat katıldığını ve kongrelere başkanlık ettiğini söyleyen müfettiş, bu kongrelerin tamamen tüzüklere uygun olarak yapıldığını ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.92). Bunun yanı sıra, Safranbolu'daki mahalle ocaklarının yıllardan beri kongre yapmadıklarını belirten müfettiş, bunun sebebi olarak kaza idare heyetinin ihmalkârlığı ve alakasızlığını göstermiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.92). Kaza idare heyeti bir yılda 44 toplantı yapmıştır. Kaza heyetinin bazı toplantılarını parti binasına uzaklığı sebebiyle idare heyeti reisinin mağazasında yaptığı öğrenilmiş fakat bunun doğru olmadığı "ihtar" edilmiştir. Kaza merkezindeki ocak ve nahiyeleri ise hiç toplantı yapmamışlardır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.96). Üye sayısını arttırma konusunda Safranbolu heyetinin zayıf olduğu görülmüştür. Çünkü en yeni üye kaydı 1 Kasım 1938 tarihlidir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.98). Üyelerde yardım parası olarak

sadece Karabük Ocağı para tahsil etmektedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.99). Bu dönemde parti işlerini iyi yürütebilecek bir sekretere ihtiyaç olduğu belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1, s.37).

3.1. SAFRANBOLU KAZASI HESAP İŞLERİ

Kazanın hesap işlerinde birçok eksiklik tespit edilmiştir. Örneğin kasa defteri hem hatalı tutulmuş hem de eksiktir. Diğer yandan banka ve avanstaki paralar defterin “metfuat” kafasındaki sütunlara yazılması gerekirken, “makbuzat” sayfasındaki sütunlarla yazılmıştır. Hesapların dürüst olduğunu belirten müfettiş, diğer hataları şöyle sıralamıştır;

- 1- Yılsonu hesapları heyet tarafından kapatılması gerekirken, ay sonu hesabı gibi başkan ve muhasip üye tarafından bağlanmış,
- 2- Ay sonlarında toplam paranın diğer aya devredilmesi gerekirken, yılsonunda olduğu gibi gelir ve masraf farkları devredilmiştir,
- 3- Defterdeki yazıların okunaksız olduğu,
- 4- Bu birkaç kalem masrafın senetleri bulunamamış, bazı senetlerde ise imza ve pul eksiklerinin olduğu,
- 5- Parti paraları Ziraat Bankasına yatırılmamış, masraflar az olduğu için “çeklerle ödeme usulü tatbik edilememiş,
- 6- Makbuzları da alan ve veren imzalarının boş olduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.109).

1938 yılı bütçesinin gelir kısmında hususi idareden 500 lira yardım, belediyeden 500 lira, toplam 1000 lira, masraf kısmında ise; 50 lira fazlasıyla 1050 lira olarak halkevine tahsis edilmiş ise de, adı geçen 2 tane 500 liralık yardım doğrudan halk evine gönderilmek üzere parti bütçesinden bir kısmı tatbik eden mahrum bırakılmıştır.

1939 bütçesinde de aynı miktarda hususi idarenin yardımı parti vasıtasıyla halkevine gönderilmiş, fakat belediye şimdiye kadar 150 lirayı halk evine vermiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.109-110).

Kozlu İdare Heyetinde bulunan boş makbuzlar da müfettiş tarafından incelenmiştir. Bunların kendisine sayılmadan teslim edildiğini söyleyen idare heyeti, bir çuval içerisinde bulduklarını, saydıktan sonra bir zabıtle tespit ve tevsik ettiklerini, tespit edilen 237 ciltten 35 tanesinin küçük parti kademelerine verildiğini söylemişlerdir. Fakat verilen ciltlere mukabil alınması iktiza eden vesikalar gösterilmemiştir. Bu meyanda Karabük Ocağını 6 cilt verildiği söylenmiştir. Müfettiş

ise Karabük'te yaptığı tepkiyi katta bunun 6 değil, 4 olduğunu tespit etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.110).

Şerafettin Karacan tarafından yapılan 1940 yılı ikinci teftişinde de ((B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.65), eski usul hatalarının devam ettiği belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.61). Usulsüz muamele olarak; defterlerin tutulmasında bazı hataların olduğu, masraf senetlerinde muhasip ve reisini onaylarının olmadığı görülmüştür (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.70).

3.2. SAFRANBOLU KAZASI'NIN SORUNLARI VE DİLEKLERİ

Deniz sanayi ve askeri bir alayın merkezi olan Safranbolu'nun, nüfusunun günden güne arttığı ve geliştiği ifade edilmiş, ayrıca Safranbolu'daki okulların her yıl verdiği mezun sayısının da fazla olduğu, bunun için kesinlikle bir ortaokul açılmasına ihtiyaçları olduğu belirtilmiştir. Ortaokul olmaması sebebiyle burada görev yapan sivil ve askeri memurların çocuklarının da eğitimsiz kalacağı, ayrıca başka yerlere gitme zorunluluğunun doğduğu ortaya çıktığı, bu sebeple 1939 yılında böyle bir okulun açılması Safranboluluların önemli istekleri arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.5). Ayrıca Safranbolu'ya bağlı Karabük'te bir ilkokul açılması, ayrıca bir ortaokulun açılması, bunun yanı sıra Davutlar, Saitler, Karaağaç ve Kızıdağ köylerinin de okullarının 2 yıldır öğretmensiz olduğu, Ovacuma okulunu için kereste, çivi masrafı ve usta masrafı olmak üzere bazı eksiklerinin olduğu ve bu eksiklerin temin edilmesi konusunda yetkililerden yardım talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.120). Nafia(Bayındırlık) işleri ile alakalı olarak Değirmenlik, Hocaoglu, Bostanbükü ve Karıt köprülerinin tamiri, Karabük-Eskipazar yolunun inşaatının tamamlanması ve vilayet yolları kapsamına alınması, Melise köprüsünü yeniden yaptırılması, Eflani-Safranbolu yolunun olanın düzenli bir hale getirilmesi, Ulus-Abdipaşa yolunu vilayet yolları kapsamına alınması ve Eltaş ve Ovacuma köprülerinin ikmali önemli sorunlar arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.124).

Diğer yandan Safranbolu'daki konargöçerler ve yörüklerin içme suyu ihtiyacı için genel bütçeden yardım yapılması talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.127). Safranbolu'nun önemli dilekleri arsında Karabük'te bir eczane, bir doktor ve bir ebe ihtiyacı yer almıştır. Fakat bu dilek, Karabük belediyesinin yeni kurulduğu için, bütçenin bu isteklere yeterli olmadığı, fakat bir eczane açılması için teşebbüste bulunulacağı ifade edilmiştir. Diğer yandan bu dönemde Safranbolu köyleri için yakacak odun temin etmekte zorlandıkları görülmüştür. Bunun kolaylıkla temin edilmesi önemli dilekler arasında yer almış, yetkililer bu

sorunun çözüme kavuşturulması noktasında olumlu cevap vermişlerdir. Ayrıca köylerde yaşayan vatandaşların hayvanlarının yaylalarda otlaması için kolaylıklar sağlanması talep edilmiş, yetkililer tarafından bunun 1940 yılında da mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. Diğer yandan köylülerin kerestelik ağaç konusunda sıkıntı yaşadıkları görülmüştür. Yetkililer, bunun için 1940 senesinin eylül ayında gerekli izinlerin ihtiyar heyetlerine verildiği, müracaat edenlerin bunu elde ettiği, müracaat etmeyenlere ise izin kâğıtları verilmediği belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.128).

4. DEVREK KAZASI

Devre Kazası Reisi Seyfi Tokgöz'ün parti işlerini ihmal ettiği, sürekli münasebette bulunduğu kişilerin muhit tarafından kusurlu telakki edilen kişiler olduğu, ayrıca memurlar tarafından şikayet edilen biri olduğu ifade edilmiştir. İhmalkârlığının teftişte de tezahür ettiğini söyleyen müfettiş, parti gelirlerinde yolsuzluk yaptığına dair dedikoduların bulunduğunu işittiğini, tahkikat neticesinde suiistimallerin tespit edilemediğini, fakat suç teşkil edecek kayırmaların görüldüğünü ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88).

Kaza idare Heyeti Üyesi Rıza Taşkıran'ın basit bir terzi olduğunu ve Kaza İdare Heyeti'ne layık görülmediğini ifade eden müfettiş, buna rağmen bu kişinin son kongreye kadar Devrek Halkevi başında olduğunu ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88).

Üyelerden Fuat Can'ın Kozlu'daki İtalyan kömür şirketinde amele sevk memuru olması nedeniyle milli duygularından şüphe edilen biri olarak ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88). Devrek Kazası Miskine Nahiye Reisi Yaşar Habiboğlu'nun babasının "mütegallibe" yani zorba ne olduğunu söyleyen müfettiş, Habiboğlu'nun da babasının nüfuzuna dayanarak köylüye kötü muamelede bulunduğunu ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89). Devrek Kaza İdare Heyeti Üyelerinden birden fazla iş alanların olduğu tespit edilmiştir. Buna göre; Devrek Kaza İdare Heyeti Reisi Seyfi Tokgöz, hem Devrek Belediye Meclisinde, hem de Umumi Mecliste üyedir. Rıza Taşkıran, Çocuk Esirgeme Kurumu Devrek Şubesi İdare Heyeti Üyesi, hem de belediye meclisi üyesidir. Yine Devrek Kazasından Ahmet Albayrak, Belediye Reisi olmakla birlikte, Çocuk Esirgeme Kurumu Reisi, Spor Kulübü Reisi Ve Türk Hava Kurumu Devrek Şubesi İdare Heyeti üyesidir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.90). Müfettiş, Devrek Kaza İdare Heyeti teftiş sırasında parti reisi, halkevi reisi ve belediye reisinin münasebetlerinin samimi olmadığını belirtmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.91). Devrek Belediye Meclisi Üyeleri hakkında da kısa bir bilgi veren müfettiş, belediye meclisi üyelerinin

genelinin esnaf olduğunu ve sureti umumiye de zayıf olduklarını belirtmiştir. Fakat üyelerinin ahlaki yönden kusuru işitilmediğini ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.119).

Devrek Kaza İdare Heyeti'nin iç çalışmalarını da inceleyen müfettiş, Devrek Kaza İdare Heyeti'nin son bir yıl içerisinde 45 toplantı yaptığını, bu 45 toplantının 33 tanesinde zabıtlara *"konuşulacak bir iş olmadığı için haftaya toplanmak üzere dağılmıştır"* diye yazıldığını ifade etmiştir. Ayrıca kaza idare heyeti, iyi çalışmalar ortaya koymak için yukarıdan emir gelmesi gerektiğini söylemiştir. Müfettiş ise, yukarıdan emir gelmeden bir heyetin aylarca sürebilecek çalışma konuları bulabileceğini ifade etmiştir. *"heyetin yukarıdaki zehabı tashih olundu"*. Kaza merkezlerindeki ocak ve nahiyeleri in durumu ise diğer ocak ve nahiyeleri den farksızdır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.97). Devrek Kazası parti teşkilatının üye sayısını artırma konusundaki çalışmaları yetersiz görülmüştür. Çünkü en yeni kayıt 1932 yılında yapılmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.98). Ayrıca üyelere de yardım parası toplanmamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.99).

4.1. DEVREK KAZASI HESAP İŞLERİ

Devrek kazasını bütçe gelir hesapları 1939 yılından 3 Mart 1940 tarihine kadar olan bölümü incelenmiştir. Buna göre 1939 yılı bütçe gelirleri;

Vilayet idare heyetinden 500 lira, üye yardım paraları 200 lira, belediyenin yardımı 200 lira ve çeşitli gelirlerde 250 lira olarak ifade edilmiştir. Gerçekte ise sadece Vilayet İdare Heyeti'nden 500 lira alınmış, bu parada da olduğu gibi halkevine gönderilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.76). Halkevine verilen bu paranın makbuzunda halkevi muhasebecisinin mazısının olmadığı görülmüştür (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.60).

Devrek kazasının hesap işleri, öteden beri münhasıran reisler tarafından tedvir edile gelmiştir. Öyle ki, paralar reis tarafından şahsen alınmış, makbuzu reisin kendisi sadece imzalayarak vermiş, masrafları da kendi istediği şekilde yapmıştır. Masraf senetlerini ne muhasip üyeye imzalanmış, ne de kendisi imzalamıştır. Hatta onaylanmamıştır. Kasa defterindeki bağlamaları da reis kendi başına yapmıştır. Diğer hatalar ise şu şekilde ifade edilmiş;

- 1- Kasa defteri üzerinde ay sonu hesapları yapılmamış ve 1938 yılı yılsonu hesabı bile yapılmamıştır,
- 2- Eski yıllara ait birkaç yılsonu ve ay sonu hesabı da reis tarafından yapılmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.110).
- 3- Bazı masraf senetlerinde pul eksiklikleri görülmüş, kaza idare heyeti gelir azlığına çare olması için 1938 ve 1939 yıllarında birer güreş ve koşu düzenlemiştir. Bunlar müfettiş

tarafından beceriksizce bulunmuş ve müsrifane bir şekilde idare edilmiştir. Bu yarışların bilançosu ise şu şekildedir:

1938 yılı güreş ve at koşusu hesap hülâsası; 1006 lira 55 kuruş gelir elde edilmiş, 914 lira 5 kuruş masraf yapılmış, masraflar düştükten 92 lira 50 kuruş kalmıştır. 1939 senesi güreş ve at koşusu hülâsası; 1360 lira 90 kuruş gelir elde edilmiş, 1341 lira 71 kuruş masraf yapılmış ve masraflar düştükten sonra sadece 19 lira 19 kuruş kalmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.111). Bu yarıştan elde edilen paranın 50 liralık bir kısmın 4 kişide kaldığı ve halen parti kasasına yatırılmadığı ifade edilmiş, fakat bu dört kişi hakkında bilgi verilmemiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.60). Bu koşu ve güreşten az gelir elde edildiği gibi, bu hesapların teftiş tarihine kadar bağlanmadığı, yarıştan kalan paraların parti kasasına ve evrakında partiye tevdi edilmediği ve bir kişinin elinde bulunduğu tespit edilmiştir. Müfettiş tarafından verilen talimatla evraklar ve para partiye tevdi ettirilmiş, paralar da kasaya yatırılmıştır. Takıntı da kalan biletlerin paraları ise kaza idare heyeti tarafından takip edileceği belirtilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.60).

Bu yarışların yanı sıra Devrek Kazasında iki pürüzlü hesap daha ortaya çıkarılmıştır. Buna hesaplar şunlardır;

1- Devrek Türk Ocağı lağvedilirken, Ziraat Bankasında 718 lira 5 kuruş parası kalmıştır. Dönemin ocak idare heyeti bu parayı %2 faizle Devrek Belediyesi'ne vermiştir. Müfettiş bu paranın nereye verildiğini kayıtlardan tetkik ettirmiştir. Netice itibariyle bu belediyenin bu parayı ve faizlerini azar azar muhtelif yıl ve tarihlerde partiye ödediği anlaşılmıştır. Fakat tamamının kayıtlarını çıkaramamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.111).

2- 1936 ve 1937 yıllarında bazı köy muhtarları sayım vergisi ikramiyelerini Devrek'te bir halkevi yapılmak üzere bağışlamışlardır. Toplamda 828 lira olan ve reis Seyfi Tokgöz'e verilen bu paranın büyük bir kısmı Seyfi Tokgöz tarafından maksadı dışında kullanılmış ve 207 lira 96 kuruşluk bir kısmı ise bugüne kadar başkanın üzerinde kalmıştır. Bu paranın derhal partinin banka hesabına yatırılması ve kalan paranın tetkiki için bir heyet oluşturulmuştur. Reis, masrafların bir kısmını doğru dürüst senetler düzenlenmemiştir. Müfettiş ise suiistimale ihtimal vermediğini ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.111).

Usulsüz muameleler olarak; ay sonu hesaplarının kapatılmadığı, masrafların deftere kaydedilirken bazı küçük hatalar yapıldığı, eski heyetten kalan hesapların halen düzeltilmediği görülmüştür (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.69).

4.2. DEVREK KAZASI'NIN SORUNLARI VE DİLEKLERİ

Bu dönemde Devreklilerin önemli sorunlarının başında evlenme işlemlerinin pul vergisinden istisna tutulması (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.3) ve Çaycuma da yapılacak olan kaza teşkilatının da kısa zaman içinde kurulması isteği gelmektedir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.13). Bunların yanı sıra diğer önemli sorunlardan biri de eğitim ile alakalıdır. Bu dönemde Devrek'in bazı köylerinde okul olduğu, fakat öğretmenin olmadığı, bazı köylerde ise hiç okulun olmadığı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.121).

Devrek'in diğer sorunları ise Nafia(bayındırlık) işleri ile alakalıdır. Bu dönemde Zonguldak-Çaycuma ve Devrek-Tefen yollarının bozuk olduğu ifade edilirken, Tefen Irmağı üzerine bir köprü yapılması, Çaycuma köprüsünün beton olarak yapılması ve yol parasının ucuzlatılması önemli sorun ve isteklerdendir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.125). Ayrıca Çaycuma ve Devrek'te madencilerin ailesi için birer hastane yaptırılması talep edilmiş, bunun da 1941 bütçesinde ele alınacağı ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.134).

5. EREĞLİ KAZASI

Kaza İdare Heyeti üyeleri hakkında bilgi veren müfettiş, CHP Ereğli Kaza İdare Reisi Hakkı Gülerman'ın basit ve kültürsüz biri olduğunu, bu kişiye halk arasında "*Evvel zaman Hakki*" denildiğini ve belediye başkanı Hakkı Cöbek'in elinde bir kukla olduğunu ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88). Ereğli Kaza İdare Heyeti Reisi Hakkı Gülerman, aynı zamanda Türk Hava Kurumu ve Umumi Meclis'te üyedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.90). Üyelerden Ahmet Cöbek, halkevi reisi ve aynı zamanda noterdir. Bu kişinin eşcinsel olduğu ifade edilmiştir. Üyelerden Dava vekili Nuri Çemenoğlu ile beraber maden ocaklarında kazaen vefat eden kişilerin ailelerine verilen tazminat paralarının takibinde bu aileleri soydukları rivayet edilmektedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s. 88). Müfettiş, bu kişilerin birinin noter, diğerinin dava vekili olarak partideki görevlerinden kuvvet aldıklarının çok açık olduğunu ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89). Ereğli Kaza İdare Heyeti Üyelerinden Nuri Çemenoğlu, aynı zamanda Ereğli Belediye Meclisi Üyesi ve Umumi Mecliste üyedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.90). Ereğli Kazasının Alaplı Nahiye Reisi Hüseyin Eren'in dalavereci ve şarlatan; Köşeler Nahiyesi Reisi Mustafa Şam'ın da ümmi ve sabıkalı kişiler olduğunu ifade eden müfettiş, Mustafa Şam'ın sabıkasının tahkik edilmekte olduğunu belirtmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.89). Üyelerden Fikri Cimit ise, köylünün tapu işlerini takibini tekeline almış ve avukatlık kanununa muhalif olarak köylüye istifa yazdığı için mahkum olmuştur (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.88). Yine Ereğli Kaza İdare Heyetinden

Nazmi Cimit, Ulusal Ekonomi Ve Arttırma Kurumu Ereğli Şubesi Reisi ve Belediye Meclisinde Üyedir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.90). Ereğli Belediye Meclisi üyelerinin geneli çok düşük seviyeli kişilerden oluşan bir meclis olduğunu belirten müfettiş, içlerinde millet mekteplerinden şahadetname dahi alamamış kişiler olduğunu belirtmiştir. Meclisin başında Hakkı Cöbek bulunmaktadır. Fakat kendisi hakkındaki genel kanaat hiç iyi değildir. Uzun yıllar umumi mecliste olan Hakkı Cöbek, Ereğli’de küçük bir imar nişanesi dahi ortaya koyamamış, bu kişi eski belediye başkanı olması sayesinde parti idare heyetine girebilmiş, hatta idare reisliği bile yapmış. Bu görevleri sebebiyle nüfuz sahibi olmuştur. Paralı, müteaddit görevler deruhte edebilmek için parti teşkilatında faal rol almamış, bu yerlere kendi sözünü geçirebileceği adamlarını yerleştirmiştir. Kendisine rakip olabilecek kişileri ne belediyeye ne de parti teşkilatına sokmamaya çalışmıştır. Ereğli’deki ihtilaflar bundan doğduğu ifade edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.119).

Ereğli Kaza İdare Heyeti iç çalışmalarını da inceleyen müfettiş, idare heyetinin son bir yıl içerisinde 50 toplantı yaptığını belirtmiştir. Kararlar deftere ya da defter haline getirilmek üzere makine ile hususi kayıtlara yazılmıştır. Kaza İdare Heyetinin karar defterini tetkik eden müfettiş, birçok kararın başında “*ilçemiz toplandı*” tarzında bir yazı gördüğünü, bunu manasız ve gariptediğini belirtmiştir. Katılanların isimlerinin yazılmadığını ifade eden müfettiş, bu durumun tetkiki zorlaştırdığını ifade etmiştir. Heyetin kararları genel olarak kısa, belli olmayan ve gayri sarih ifadelerle kaydedilmiş (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.97). Örneğin bazı kararlarda “*Vilayet idare heyetinin emirleri okundu*” yazdığı, üzerinde görüşüldü ve gerekli tedbirler alındı şeklinde yazılar olduğunu söyleyen müfettiş, bu kararların içeriği hakkında bilgi olmadığını ifade etmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.97).

CHP Ereğli Kaza Teşkilatı, son bir sene içerisinde sadece 2 üye kaydı yapılmıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.98). Yardım parası konusunda da, kaza merkezinde yılda 25-30 liralık bir para toplanmış, köylerde ise hiç toplanmamıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.99).

5.1. EREĞLİ KAZASI HESAP İŞLERİ:

Ereğli Kaza İdare Heyetinin bütçe gelirleri 1938’den 10 Mart 1940 tarihine kadar incelenmiştir. 1938 yılı bütçe gelirlerinde; vilayet idare heyetinden 500 lira, üye yardımlarından 300 lira, belediyeden 1200 lira ve çeşitli gelirlerden 2308 lira olarak gösterilmiştir. Gerçekte ise bu gelirler; üye yardımlarından 23 lira 40 kuruş, belediyeden 600 lira, çeşitli gelirlerden 1330 lira 48 kuruş ve vilayet idare heyetinden hiç para alınmamıştır.

1939 yılı bütçe gelirleri; Vilayet İdare Heyetinden 1000 lira, üye yardımlarından 300 lira, belediyeden 1200 lira ve çeşitli gelirlerden ise 2030 lira olarak gösterilmiştir. Gerçekte ise; Vilayet İdare Heyetinden 550 lira, üye yardımlarından 25 lira 75 kuruş, belediyeden 50 lira ve çeşitli gelirlerden 1162 lira 8 kuruş elde edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.76). Ayrıca bazı eksiklikleri tespit eden müfettiş, yılsonu hesapları sadece başkan muhasip ve sekreter tarafından imzalanmadığı, bazı masraflar yanlış fasıl ve madde sütunlarına yazıldığı, odacıya verilen aylıklardan vergi kesilmemiş ve makbuzlarındaki imza yerlerinin genellikle boş olduğunu belirtmiştir. 1938 yılında düzenlenen güreş ve koşullarda kazananlara 115 lira verilmiş, fakat para alan kişilerden ayrı ayrı senet düzenlenmesi gerekirken, “koşu ve güreşleri kazananlara 115 lira verilmiştir” diye idare heyetinin basit bir yazısıyla tevsih olunmuştur. Odacı aylığı bütçede 10 lira gösterilmiş, fakat gerçekte 20 lira verilerek bütçe dışına çıkılmış ve bu konuda bir karar ve münakale dahi yapılmamıştır. 1938 senesinden 1939 senesine ortalama 177 lira 43 kuruş vilayet idare heyetinin izniyle esas bütçeye ilave edilmesi gerekirken, bu da yapılmamış. Ayrıca paraların reiste olduğu tespit edilmiştir. Teftiş tarihinde 232 lira 21 kuruş paranın olduğu, bu paranın da hemen bankaya yatırılması ihbar olunmuştur (B.C.A., 490-1-0-0, 721-466-1, s.84). 1939 yılından kalan 166 lira 21 kuruş 1940 senesine devredilmemiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1, s.61).

5.2. EREĞLİ KAZASI'NIN SORUNLARI VE DİLEKLERİ

Bu dönemde Ereğli sorunlarının başında okul ve öğretmen ihtiyacı gelmektedir Vatandaşlar Ereğli’de vilayet hususi idaresi tarafından bir ilkokul yapılmasını talep etmiş, fakat bu okul için umumi meclis tarafından bütçeye konulmamıştır. Yine 5 sınıflı ve öğrencisi çok olan Üveyikli okuluna bir öğretmen verilmesi, ayrıca Viran, Yürük, Soğanlı, Ömerler ve Ereğli köylerine içine alacak şekilde Viran Köyüne bir öğretmen vererek, bu köylerin mahrumiyetten kurtarılması, ayrıca Deliler Köyünde de okulu olan fakat öğretmeni olmayan bir okulun buldu ve öğretmen verilmesi istenmiştir. Fakat bu istek, kadronun müsait olmadığı için karşılanmamıştır. Bunun yanı sıra Durhanlı, Ortacı ve Süleyman beyler okullarında da öğretmen olmadığı ve ifade edilmiştir. Bu istek de kadro ve bütçenin müsait olmaması sebebiyle yerine getirilmemiştir. Başviran’da yapımına başlanmış olan, fakat bitirilemeyen yatılı okul için vilayet bütçesinden 2000 lira yardım edilmesi istenmiş, bu istek de bütçenin imkân vermediği gerekçesiyle yerine getirilmemiştir (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, s.120). İlim noktasında geri kaldığı ifade edilen Ereğli için, 2 yıldan beri bir ortaokul binası tedariki için çalışıldığı ve bunun neticesinde 2 sınıf üzerinden eğitimin devam ettiği belirtilmiştir. Bu okula,

halkın rağbet ettiği ifade edilmiş ve eksikliklerin tamamlanmasıyla bu ortaokulun kültür bakanlığına bağlanması talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.5).

Eğitim konusu haricinde Nafia İşlerinde de sıkıntıların yaşandığı göze çarpmaktadır. Örneğin, Zonguldak şosesinin bir an önce ikmal edilmesi talep edilmiştir. Zonguldak-Kozlu- Ereğli şosesinin Zonguldak-Ereğli arasındaki 7 km'lik kısmının tesviyesinin yapıldığı cevabı vermiştir. Ayrıca Ereğli'den Kozlu istikametine 2 kilometrelik kısmında etüdünün yapıldığı ifade edilmiştir. Bu yolun tamamının 600 bin lira gibi bir masrafı olacağı, bu paranın da vilayet bütçesi tarafından karşılanabileceği, bu işin 1941 yılı bütçesiyle yapılabileceği ifade edilmiştir. Diğer yandan Gülüş Irmağı üzerinde Kızılca geçidine bir köprü yapılması için 5000 lira talep edilmiş, fakat buna imkân olmadığı cevabı verilmiştir. Ayrıca Yaraşlı köyünden 2 köprünün olduğu, bu köprüler tamiri için 300 lira yardım yapılması talep edilmiş, bütçenin buna el vermediği için yardım yapılamamıştır (B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1, 123). Ereğli'ye 70 km uzaklıktaki Karadere ormanının bakir bir vaziyette bulunduğu, bu ormanın yıllarca Havza'nın maden direğini temin edeceği gibi, kereste ihtiyacını da karşılamada yeterli olacağı ifade edilmiştir. Bu orman için 1925 yılında bir demiryolu güzergâhı tespit edilmiş, hatta Ereğli-Karadere hattı diye başlanılmış olan bu yolun 20 kilometrelik bir yerinin tesviyesinin yapıldığı ifade edilmiştir. Havzanın kereste ve maden ihtiyacını günden güne artmakta olduğu vurgulanmış ve bu ormanın bir an önce işletilmesi istenmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.14).

Ereğli dileklerinden bir diğeri de tarım ile alakalıdır. Yaklaşık 30 yıl önce Ereğli'de çilek ziraatının başladığı, bu çilek ziraatından elde edilen gelirin vatandaşların yüzünü güldürdüğü ifade edilmiştir. Hatta bu çilek gelirinin çok fazla olduğu, bundan dolayı bu satışın korunması lüzumlu olduğu ifade edilmiştir. Bunun için bir kooperatif kurulması talep edilmiştir (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.7). Ereğli'deki sorunlardan bir diğeri de sağlıkla ilgilidir. Bu dönemde Ereğli köylerinin birçoğunda frengi hastalığı görüldüğü, hatta bu hastalığın umumi bir vaziyet aldığı ifade edilmiştir. Bunun için frengi ile mücadele teşkilatının bir an önce kurulması önemli dilekler arasında yer almıştır (B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2, s.15).

SONUÇ

1938-1940 yılları arasında, Zonguldak vilayeti parti teşkilatının hem parti işleri konusunda, yani teşkilatlanma, üye kayıt işleri, idare heyetlerinin iç çalışmaları ve mali işler konusunda yetersiz olduğu görülmektedir. Özellikle Vilayet İdare Heyeti Reisi Akın Karauğuz olmak üzere, Vilayet İdare Heyeti üyelerinden ve Kaza İdare Heyeti üyelerinden bazılarının açık bir

şekilde yolsuzluk yaptığı bizzat müfettiş tarafından ifade edilmiş ve teyit edilmiştir. Diğer bir mesele de, Zonguldak'a kazalara bağlı nahiye ve ocakların çalışmaları çok yetersiz oluşudur. Başta Vilayet İdare Heyeti olmak üzere, Zonguldak vilayetine bağlı diğer teşkilat kademelerinde de, özellikle hesap işlerinde birçok eksik olduğu görülmektedir. Kaza ve nahiyelerin birçoğunda para namına veya hesap işleri adına bir çalışma yürütülmediği göze çarpmaktadır. Hesap işleri konusunda en bariz hata ise harcamaların bütçeyi aşması ve bütçede farklı, gerçekte farklı olmasıdır. Bu dönemde parti nüfuzunu istismar edenlerin olduğu görülmüştür. Bunların başında da vilayet idare heyeti Akın Karauğuz gelmektedir.

Parti işlerinin yanı sıra, Zonguldak'ın eğitimden sağlığa, hayvancılıktan bayındırlık işlerine kadar birçok eksikliğinin olduğu görülmüştür. Bu dönemde Zonguldak'ta sağlık hizmetleri konusunda önemli eksikliklerin olduğu görülmektedir. Bunların başında köylerde sağlık hizmetlerini yetersiz olduğu, özellikle sıtma, frengi, tifo, verem ve malarya hastalığı Zonguldak'ta çok yaygındır. Özellikle veremle mücadelede yetersiz kalınmış, vatandaşlar veremle mücadele teşkilatının açılmasını özellikle istemişlerdir. Sağlık konusunda vilayete bağlı kaza, nahiye ve ocaklar, bulaşıcı hastalıklarla mücadele edilmesi kongre dilekleri arasında yer almıştır. Bulaşıcı hastalıklarla mücadelede geri kaldığı görülen Zonguldak'ta, hastane, dispanser ve doğum evleri konusunda da sıkıntıların olduğu görülmüştür. Vilayetin birçok yerinde hastane ve benzeri yerler konusunda eksikliklerin olduğu bariz bir şekilde vatandaşlar tarafından ifade edilmiştir. Sağlık hizmeti veren binaların yanı sıra, bu dönemde Zonguldak'ta, eczane, doktor ve ebe sayısının da az olduğu görülmüştür. Özellikle sağlık hizmetlerinin köylere ulaştırılmasında eksiklikler oldukça fazladır. Öte yandan, vatandaşların fakir olduğu, bu sebeple de sağlık hizmetlerinin ücretsiz olarak faydalanmak için taleplerinin olduğu görülmüştür. Dispanser veya sağlık hizmeti veren yerlerin de bakımsız olduğu görülmektedir. Sağlık konusunun yanı sıra Zonguldak vilayeti ve kazalarında eğitim konusunda birçok eksikliğin de olduğu göze çarpmaktadır. Vilayetin genelinde okul sayısının azlığı bariz bir şekilde belli olmaktadır. Vilayete bağlı köyler ve kazaların birçok yerinde okul olmadığı görülmektedir. Vatandaşlar bu konuyu hemen hemen her kongrede dile getirmişlerdir. Okul sayısının az olmasının yanı sıra, öğretmen eksikliğinin de bariz bir şekilde belli olduğu görülmektedir. Bazı yerlerde okul, bazı yerlerde de öğretmen eksikliğinin yanı sıra, öğretmeni veya okulu olan yerlerde de bu binaların tesisatlarının yetersiz olduğu ve bakıma muhtaç olduğu belirtilmişti. Birçok okul malzeme sıkıntısı çekmiştir, çekmektedir. Vatandaşlar, öğretmen ve

okul konularını kongre dileklerini özellikle belirtmiş, bu dileklere genellikle bütçelerin yetersiz olduğu veya okulun öğretmeninin askere gittiği cevabı verilmiştir.

Önemli eksikliklerin yaşandığı diğer bir alan da Nafia yani bayındırlık işleridir. Bu dönemde Zonguldak ve bağlı kazalar olmak üzere, vilayetin genelinde birçok yolun bozuk olduğu görülmüştür. Yolların yanı sıra, birçok yerde köprüler bakımsız kalmış, birçok yerde de köprü ihtiyacının olduğu belirtilmiştir. Bu konular da kongre dilekleri arasında yer almış, fakat bu dileklerin çoğuna bütçenin yetersiz olduğu ileri sürülerek olumlu bir cevap verilememiştir.

Bu dönemde Zonguldak vilayetinin önemli sorunlarından biri de vapur saatlerindeki düzensizliklerdir. Vapur saatlerinin az olduğu, ayrıca gece geç saatlerde geldiği görülmektedir. Gece geç saatlerde gelen vapurlar, vatandaşların özellikle kışın çok sıkıntı çekmesine sebep olmuştur. Yağmurlu havalarda sıkıntı çeken vatandaşlar, hem saatlerin ayarlanmasını, hem de sefer sayılarının artırılmasını istemiştir. Ayrıca vapur iskelesinde ışıktandırmaları da yetersiz olduğu, ayrıca bir bekleme salonunu bile olmayışı da vatandaşların sıkıntı çekmelerine sebep olmuştur. Ayrıca birçok iskelenin de bakıma muhtaç halde olduğu belirtilmiştir.

KAYNAKÇA

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi

B.C.A., 490-1-0-, 722-469-1.

B.C.A., 490-1-0-0, 1581-442-1.

B.C.A., 490-1-0-0, 3-11-4.

B.C.A., 490-1-0-0, 497-2003-2.

B.C.A., 490-1-0-0, 5-22-10.

B.C.A., 490-1-0-0, 5-22-19.

B.C.A., 490-1-0-0, 5-23-1.

B.C.A., 490-1-0-0, 721-465-1.

CHF Teftiş Talimatnamesi:1939, (1939). Ankara: Ulus Basımevi.

CHP Tüzüğü: 1935. (1935) Ankara.

Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi Ve Programı: 1931, (1931). Ankara: TBMM Matbaası, 1931.

Cumhuriyet Halk Partisi 1927 Nizamnamesi, (1927). Ankara.

Cumhuriyet Halk Partisi Tüzüğü:1995, (1995). Ankara.

Akdeniz, S. (2023). "Teftiş Raporlarına Göre Cumhuriyet Halk Partisi Ankara Teşkilatının Durumu(1936-1937)", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, 12, 139-164.

- Alpaslan, E.- AYDIN, T. (2015). “CHP Parti Müfettişi Mitat Aydın’ın Teftiş Raporlarına Göre Maraş (1940-1942)”, *CTAD*, 22, 361-391
- Aydın, T. (2019). “Tek Parti Döneminde Chp’nin Taşra Örgütlerinde Güç Ve İktidar Mücadelesi: Maraşlı Kadızâde Ailesi”, *Asia Minor Studies Journal*, 7,1, 184-200.
- Bal, S. (2013). “CHP Parti Müfettişlik Raporlarının Değerlendirilmesi: Balıkesir Örneği”, *Belgi*, 2013, 6, 731-741.
- Çetin, H. (2015). *CHP Parti Müfettişlik Raporlarına Göre Tek Parti Döneminde Aydın*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi).
- Gül, E. (2018). *Cumhuriyet Halk Partisi Keskin İlçe Teşkilatı (1930-1950)*, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Şahin, G. (2016). CHP Parti Müfettişlik Raporlarına Göre Kırşehir’de Siyasi, Sosyal Ve Ekonomik Hayat(1936-1947), *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 21, 79-108.
- Gürçan, Y. (1999) *Cumhuriyet Halk Partisi(1923-1946)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü. (Yayımlanmış Doktora Tezi).
- Karayaman, M. (2017). “CHP Parti Müfettişleri Raporlarına Göre Uşak (1935-1950)”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 3, 459-496.
- Mayak, F. (2007a). “Cumhuriyet Halk Partisi’nin Konya’daki Teşkilat Yapısı Ve Faaliyetleri Hakkında Adnan Menderes’in Teftiş Raporu (1935)”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 12, 165-192.
- Mayak, F. (2007b). “Adnan Menderes’in Teftiş Raporuna Göre Cumhuriyet Halk Partisi Antalya Örgütünün Çalışmaları (1935)”, *ÇTTAD*, 6, 15, 191-219.
- Kopar, M. (2011). “CHP Teftiş Raporlarına Göre II. Dünya Savaşı Yıllarında Gaziantep”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 3, 1037-1055.
- Ökte, S. K. (2019) *Cumhuriyet Halk Partisi Vilayet/İl Kongrelerinin Parti Politikalarına Etkileri (1930-1950)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü. (Yayımlanmış Doktora Tezi).
- Şavkılı, C.-Maviş, M. (2022). “Parti Müfettişlerinin Teftiş Raporlarına Göre Chp’nin Eskişehir Teşkilatı (1940-1943)”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 71, 275-298.
- Şentürk, A. (2015). “Bitlis Mebusu Muhtar Ertan’ın Teftiş Raporuna Göre Elazığ (1943)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 1-12.

Ural, S.-Turp, M. (2021). "Parti Teftiş Raporlarına göre CHP'nin Amasya Teşkilatı", *CTAD*, 17, 33, 191-216.

Üçüncü, U. (2019). "CHP Teftiş Raporlarına Göre Bitlis (1939-1945)", *Jass Studies- The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 76, 33-48.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

ŞİNKÎT (MORİTANYA) ULEMASINDAN MUHAMMED EL-YEDÂLÎ'NİN *EZ-ZEHEBU'L-İBRÎZ Fİ TEFŚİRİ KİTÂBİLLAHİ'L-AZİZ* İSİMLİ ESERİ ÜZERİNE ANALİTİK BİR DEĞERLENDİME

AN ANALYTICAL EVALUATION OF THE WORK NAMED *AD-DAHAB AL-İBRÎZ Fİ TAFŚİR KİTAB ALLAH AL-AZİZ* DE MUHAMMAD İBN AL-MUHTAR AL-YADALİ, A SCHOLAR OF CHİNGUETTİ

(Bu çalışma, 2024 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamayı planladığımız *Moritanyalı Müfessir Muhammed el-Yedâli'nin ez-Zehebu'l-İbrîz fi Tefsîri Kitâbillahi'l-Azîz isimli Eserinde Tefsirciliği ve Yöntemi* başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.)

YAZAR

Bülent EROĞLU

Dr. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı

beroglu25@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9456-6854

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 22.02.2024

Makale Kabul Tarihi: 05.03.2024

Sayfa Aralığı: 81-106

ÖZET

Bu makale, Moritanya'da h. 12. yüzyılda yaşamış olan Muhammed Yedâli'nin İslamî ilimlerdeki etkisini ve Moritanya'da yazılan ilk tefsir özelliği taşıyan *ez-Zehebu'l-İbrîz fi Tefsîri Kitâbillahi'l-Azîz* isimli eserini ele almaktadır. Kaynakları ve geniş konu yelpazesi ile bir ansiklopedi niteliği taşıyan eser, 7 cilt olarak 2014 yılında Fas'ta basılmıştır. Çalışmada, Yedâli'nin tefsir anlayışı, yazma yöntemi ve tefsirinin özellikleri ele alınmaktadır. Yedâli, eserini yazarken kaynak niteliği taşıyan 17 farklı tefsir eseri ve diğer alanlardan çok sayıda kaynaktan faydalandığını belirtmiştir. Yedâli'nin yaşadığı ortam, kişiliği ve ilmi birikiminin etkisi, eserin ansiklopedik bir görünüme bürünmesine neden olmuştur. Yedâli'nin tefsiri genel olarak hem rivayet hem de dirayet yönetimiyle kaleme alınmış Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini önceleyen, Arap dilinin inceliklerinin kullanıldığı, şiirle istişhada çokça başvurulduğu, zaman zaman işari özellikler barındıran ve hemen her konuyla ilgili bilgilerin yer aldığı câmî bir tefsirdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Moritanya, Yedâli, el-İbrîz, Yöntem.

ABSTRACT

This article covers h. It deals with the influence of Muhammad Yedâli, who lived in the 12th century, on Islamic sciences and his work called *ad-Dahab al-İbrîz fi Tafsîr Kitab Allah al-Azîz*, which is the first commentary written in Mauritania. The work, which is an encyclopedia with its sources and wide range of subjects, was published in 7 volumes in Morocco in 2014. In the study, Yedâli's understanding of tafsir, his writing method and the characteristics of his tafsir are discussed. Yedâli stated that he benefited from 17 different tafsir works and many sources from other fields while writing his work. The environment in which Yedâli lived, his personality and the influence of his scientific knowledge caused the work to take on an encyclopedic appearance. Yedâli's commentary is generally written with both narration and insight, prioritizes the interpretation of the Qur'an with the Qur'an, uses the subtleties of the Arabic language, frequently resorts to poetry and istishha, contains suggestive features from time to time, and is related to almost every subject. The Mosque containing information is a commentary.

Keywords: Tafsir, Mauritania, Yedâli, al-Ibriz, Method.

GİRİŞ

Afrika kıtasının kuzey batısında yer alan Moritanya'nın İslam'la tanışması sekizinci yüzyıl gibi erken dönemde başlamış olmasına ve bölgede birçok ilim adamı yetişmesine rağmen ülkemizde bölgeye yönelik İslami ilimler alanında yapılan çalışmalar son derece azdır. Makalemizde ele alacağımız Şınkît ulemasından Muhammed Yedâlî (ö. 1166/1753), İslami ilimlerin hemen her sahasında eser kaleme almış ve eserlerinde yaşadığı bölgenin kültürel kimliğini de ortaya koymuştur. Özellikle akaid ve tasavvuf alanında yazdığı risale tarzı eserlerle Müslümanlara yön vermeye çalışmış, Zevaya (Sahra Altı Afrika'ya özgü geleneksel tasavvuf eğitim müesseseleri) kültürünün mimarlığını üstlenmiştir. Çok yönlü olma özellikleri nedeniyle Yedâlî'nin eserleri Afrika'daki ilmi çalışmalarda başvurulan en önemli kaynaklardan biri haline gelmiştir.

Müellifin *ez-Zehbü'l-İbrîz fi Tefsiri Kitâbillahi'l-Aziz* isimli eseri, Moritanya'da yazılan ilk tefsir olması hasebiyle yazarın memleketi Şınkît bölgesinde çok rağbet görmüştür. Bununla birlikte ansiklopedi niteliğinde olup hemen her konuyla ilgili geniş malumatların yer aldığı câmî bir tefsir olan söz konusu eser hakkında, Ülkemizde ve İslam dünyasında akademik çalışmalar yok denecek kadar azdır.

Müellif eserini yazarken kaynak niteliğinde 17 tefsir eserinden faydalandığını belirtmiştir. Yaptığı alıntıların bir kısmını eser ya da müellif ismi vererek bir kısmını da kaynak belirtmeksizin قیل "denildi" lafzıyla aktarmıştır. Yedâlî, usûlcü kişiliği nedeniyle eserinin mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'ân'a ait birçok meseleye değinmiştir. Muhkem-müteşâbih, Kur'ân'ın cem'i, Kur'ân'ın faziletleri ile tefsir ve te'vil gibi konulara değinerek Kur'ân ilimlerini müstakil başlıklar altında incelemiştir.

Makalemize konu olan eserin orijinal nüshaları müellifin torunu Racil b. Ahmed Salim tarafından bulunarak kendi el yazısıyla dört cilt olarak kaleme alınmış, daha sonra tahkiki yapılarak yedi cilt halinde 2014 yılında Fas'ta Mektebetü'l-Vataniyye isimli yayın evi tarafından basılmıştır.

Moritanya kültürünü ve müellifin yaşadığı bölgeyi bizzat yerinde görmek ve yakından tanımak için 2023 yılı Kurban Bayramı günlerini Moritanya'da geçirdim. Bu sürede *el-İbrîz* isimli tefsiri tashih ve tahkik eden Racil b. Ahmed'i başkent Nuakşot'taki evinde ziyaret ettim ve kendisinden eserle ilgili detaylı bilgiler aldım. Çalışmamız açısından oldukça önemli olan, yazar ve eseri hakkında ayrıntılı bilgileri almış olmanın yanı sıra eserin el yazma nüshasını da

inceleme fırsatı buldum. Ayrıca Moritanya eğitim sisteminde önemli bir yere sahip olan ve *mahzara* (Moritanya'ya özgü "etrafı çevrili paravan" anlamındaki geleneksel çöl medresesi. diye isimlendirilen eğitim kurumlarını da yerinde gözlemledim.

1. ESERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

ez-Zehebü'l-İbrîz fî Tefsiri Kitâbillahi'l-Aziz'in Moritanya'da yazılan tefsirler arasında hem ilk oluşu hem de içinde yer alan bilgilerin çeşitliliği nedeniyle önemi büyüktür. Bu kitaptaki bilgiler yazara göre; farklı ilimlerin bir araya toplandığı çeşitli kitapların birer özeti mahiyetindedir. Hatta eseri tahkik eden torunu da bu tefsirin, diğer müelliflerin göremediği garip rivayetlerden derlenen bir eser olduğunu belirtmiştir (Yedâli: 2014, I, 79).

Yedâli kitabının mukaddimesinde tefsiri için iki isim seçtiğini belirtmiştir. Bunlar, *ed-Durru'l-Ferîd fî Tefsîri Kur'âni'l-Mecîd* ve *ez-Zehebu'l-İbrîz fî Tefsiri Kur'âni'l-Azîz*'dir. Bu isimler bizzat yazar tarafından kullanılmıştır. *ed-Durru'l-Ferîd fî Tefsîri Kur'âni'l-Mecîd* ismi, yazarın kendi deyimiyle kitabın iki kapağı arasında gizlenmiştir. Müellif ancak kitabın mukaddime bölümünü okuyanlar bunu görebilir demiştir. Her iki ismin yazmış olduğu tefsiri doğrular nitelikte olduğunu belirtmiştir (Yedâli: 2014, I, 142). Eser, *ez-Zehebü'l-İbrîz fî Tefsiri Kitâbillahi'l-Azîz* ismiyle meşhur olmuştur (en-Nahvi: 1987, 155). Eser *el-İbrîz* şeklindeki kısa ismiyle de anılır. Makalemizde buradan itibaren eser hakkında bu kısa ismi kullanacağız.

Müellifin torunlarından Râcil b. Ahmed Sâlim eseri tashih ve tahkik ederek bastırmıştır (Yedâli: 2014, I, 79). Muhammed el-Akib et-Talib Me'zuz eser üzerine doktora tezi (Muhammed el-Akib et-Talib Mezuz, *Usulu't-Tefsir fî'z-Zehebi'l-İbrîz fî Tefsiri Kitâbillahi'l-Aziz*, Muhammed el-Hamis Üniversitesi, 2020), Franck Leconte isimli Fransız bir araştırmacı da yüksek lisans tezi (Franck Leconte, *Un exégèse mystique du Coran au XVIIIème siècle dans le sud-ouest de la Mauritanie (al-Gibla): ad-Dahab al-İbrîz fî Tafsir Kitab Allah al-Aziz de Muhammad ibn al-Muhtar al-Yadali*, Université de Marseille, 1995) hazırlamıştır.

Eserin, müellifin vefat tarihi olan h. 1166 (Kavas: 2013. XLIII, 384) yılından altı yıl önce, yani 1160 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır (Yedâli: 2014, I, 56).

Elimizde yedi cilt olarak bulunan eserin birinci cildinde 138 sayfa tahkik mukaddimesi yer almaktadır. Bu bölümde müellif, eseri ve yaşadığı bölge hakkında bilgiler yer almaktadır. 140. sayfadan 273. sayfaya kadar ise kitabın mukaddime kısmı bulunmaktadır. Bu bölümde 18 başlık altında Tefsir Usûlü ve 'Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bazı konular yer almaktadır. Daha sonraki bölümlerde Fatiha Sûresinden başlayarak Mushaf sıralamasına göre sûreler tefsir edilmiştir.

Her cildin son kısmında o ciltte yer alan şiirler, hadisler, özel isimler ve konular fihristi yer almaktadır.

Eserin birçok kaynaktan beslenmesi Yedâli'nin yorum yöntemine zenginlik ve farklılık katmıştır. Böylece eser dirayet ve rivayetin harmanlandığı bir tefsir niteliğine sahiptir. Müellif, Taberi (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), İbn-i Atiyye (ö. 541/1147) ve İbn-i Cüzey'in (ö. 741/1340) tefsirlerini zikrederek bunların sünnete tabi olduğunu ve bid'attan uzak durduklarını ve bu nedenle onlara kaynakları arasında yer verdiğini ifade etmiştir. (el-İbrîz, 1/113). Bu tefsirler rivayet tefsirlerinin önde gelenleri arasında yer almaktadır. Diğer taraftan Arapçanın incelikleri, yapısı ve grameri gibi konularda şiir kaynakları, sözlük kaynakları ve bunları içeren tefsirlerden yararlandığını belirten yazarın, kaynakları arasında Zemahşerî (ö. 538/1144), Suyûtî (ö. 911/1505), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Mekkî b. Ebû Talib (ö. 437/1045), Seâlibî (ö. 875/1471), İbn Hişâm (ö. 218/833), er-Rağıb el-İsfahanî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Sefâkusî (742/1342) gibi müellifler bulunmaktadır (Yedâli: 2014, I, 111-112).

Tefsirinde ağırlıklı olarak rivayetleri kullanan Yedâli, kendisinin de yer yer alıntı yaptığı bazı müfessirleri eleştirerek onların Kur'ân'ı kendi batıl görüşlerine göre tevil ettiklerini, kendilerinden önce dayandıkları bir âlim, tabiun ya da sahabiden herhangi bir kişinin bulunmadığını leri sürmüştür. Bu kişilere; Abdurrahman İbn-i Keysan el-Esam (ö. 200/816), Cübbâî (ö. 3003/916), Zemahşerî ve Rummanî (384/994) gibi isimleri örnek olarak saymıştır. Bunların güzel ibarelerle kelimelerini süsleyerek kendi batıl itikatlarını metne eklediklerini söylemiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bazılarının da bu tür tefsirleri yücelttiğini ifade ederek Zemahşerî'nin tefsiri'ni bu hususa örnek göstermiş ve bu tutumları sergileyenleri eleştirmiştir. Bununla birlikte dil açısından belirli kurallar uygulayarak çıkarım yapanları istisna etmiştir (Yedâli: 2014, I, 114).

Yazar mukaddimesinde *el-İbrîz*'in diğer tefsir kitaplarından farklı olarak metodolojik ve bilimsel bilgiler içerdiğinden bahsetmektedir. İnsanların elinde bulunan tefsirlerdeki farklılıkların önemli olanlarını toplayarak yanlış tefsir ve yorumları ortaya koyduğunu, zayıf ve muhtemel olanlarla aralarındaki farklılıklardan bahsettiğini belirtmiştir (Yedâli: 2014, I, 115).

Yedâli, eserinde yer verdiği tercih vecihleri arasından en güçlü görüşü zikrettiğini belirtmiştir. Örnek olarak Kur'ân'ın Kur'ânla tefsiri, mananın sünnete muvafık olması ve konu hakkında söylenenler arasında sahabenin yorumunun bulunması gibi öncüller kullandığını dile getirmiştir (Yedâli: 2014, I, 130-131).

Genel olarak Yedâli, tefsirinde takip ettiği yöntemi anlatırken tefsirde sadece diğer kaynak tefsirlerden nakilde bulunduğunu ve kendinden görüş katmadığını ileri sürmektedir. Ancak kitap üzerine çalışma yapanlar, bu tefsirin öneminden bahsederken Yedâli'nin birçok faydalı bilgiyi de eserine eklediğini belirtmişlerdir. Muhakkik, müellifin sadece nakilde bulunmadığını ispat için eserin 1. cildinin 133. sayfasındaki Yedâli'nin yorumlarını örnek göstermiştir. Ayrıca kendisi eseri yazmadaki amaçlarını sıralarken “diğer tefsirlerde ele alınan önemli ve farklı konuları gücü ölçüsünde bu kitapta bir araya getirmek, bir müfessirin diğerinden farklı yaklaştığı konuları tespit etmek ve daha birçok faydalı güzel şeyleri eklemek” niyetini ve esere katkısını zikretmiştir (Yedâli: 2014, I, 80). Moritanya'ya ziyaretimiz sırasında muhakkike bu eseri hangi tefsir türü olarak tanımladığını sorduğumuzda, Muhakkik eserin lügavî ve câmî bir tefsir olduğunu belirtmiştir.

Tefsirin metodu hakkında da kısaca şunları söyleyebiliriz: Müellif, *el-İbrîz*'de sûrelerin başlangıcında sûrenin adı, kaç âyetten teşekkül ettiği, nerede nazil olduğu ve varsa faziletine dair rivayetler ile diğer bazı hususiyetleri hakkında genel bilgiler vererek tefsirine başlamıştır. Ayrıca tefsir ettiği sûrenin veya âyetin sebep-i nüzulüne ilişkin rivayetler varsa o bilgilere de ayrıca yer vermiştir. Yedâli, eserinde âyetleri gruplar halinde verip sonra o grup âyetlerin tefsirini yapmıştır. Bu yöntemle tüm âyetlerin tefsirine yer vermiş, ancak bazen kelime, bazen cümle, bazen de âyetin tamamını tefsir etmiştir. Bazı sûrelerin başlangıcında âyet sayısıyla birlikte sûrenin kaç kelime ve kaç harften müteşekkil olduğu bilgisine yer vermiştir.

Yedâli, âyetlerin tefsirinde ise kıraat farklılıklarına işaret etmiş, manaya ve ahkâma olan etkisini izah etmiştir. Yine ilgili âyette önemli gördüğü ve açıklanmasını düşündüğü bazı kelimeleri, dilbilimcilerin de görüşlerini dikkate almak suretiyle, gerektiğinde görüşünü âyet ve hadislerle destekleyerek ve Arap şiirinden İstişâdda bulunarak lügavî ve ıstilahî açıdan değerlendirmiştir. Âyetin irabına yönelik belirtilmesi gereken bir husus olduğu takdirde, mutlaka buna değinmiş, değişik şekillerde âyetin irap edilmesinin mümkün olduğu hallerde ise bu irap çeşitlerini nakletmiştir. Ayrıca yeri geldikçe âyetleri belagat açısından da tahlile tabi tutmuştur. Tefsirini yaptığı âyetin, başka bir âyetle veya hadisle ilgisi varsa, buna değinmeye çalışmış, bu bağlamda takyid, tahsis, beyan, nesh gibi ilişkilere işaret etmiştir.

Yedâli, tefsirinin genelinde Kur'an'ın Arapça nazil olmasından hareketle, mutlaka Arap dil kurallarına riayet edilmesinin önemine işaret etmiştir. Ayrıca âyetlerin mutlaka diğer âyetler ve hadisler çerçevesinde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Yedâli âyetlerde yapılabilecek zorlama tevillere ve batınî yorumlara karşı çıkmıştır.

Yedâli eserin mukaddimesinde bu kitabın yazılış sebebini, Kur'ân'a hizmet, Kur'ân'la işğal edenlere vadedilen sevaba nail olma isteği ve Kur'ân'dan uzaklaşan, Kur'ân'ı önemsemeyen kendi dönemindeki toplumun Kur'ân'ı öğrenmesini sağlamak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yazar bu eseri yazmasında üç gaye olduğunu zikrederek daha önceki tefsirlerde bu üç gayeyi bir arada bulamadığını belirtmiş ve bu sebeple tefsirini yazmıştır. Bunlar (Yedâli: 2014, I, 80):

1. Kur'ân'ın müşkil, müteşabih, muhalefet ve tekrarlarını açıklamak, sebeplerini izah etmek.
2. Görüş ve nakillerden batıl, zayıf ve tercih edilenleri açıklamak.
3. Diğer tefsirlerde ele alınan önemli ve farklı konuları gücü ölçüsünde bu kitapta bir araya getirmek, bir müfessirin diğerinden farklı yaklaştığı konuları tespit etmek ve daha birçok faydalı güzel şeyleri eklemek.

2. YEDÂLİ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

Bu bölümde müllifin tefsir verilerini toplarken kullandığı yöntem, tefsirin muhtasar ve ansiklopedik özelliği, yazarın tefsirinde yer verdiği faydalı bilgiler konuları üzerinde durulacaktır.

2.1. TEFSİR VERİLERİNİ TOPLAMA

Yedâli'nin, tefsirini yazarken çok sayıda kitaptan referans aldığını daha önceki bölümde zikretmiştik. Bunlar: 1. *Tefsiru'l-Celâleyn*, 2. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 3. *Meâlimu't-Tenzil fi't-Tefsîr ve't-Te'vîl*, 4. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, 5. *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6. *Tefsiru'l-Kevâşî*, 7. *Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 8. *Tefsiru'l-Mehdevî*, 9. *Mefâtihu'l Gayb*, 10. *el-Vecîz*, 11. *Tefsiru's Sefâkusî ev Ehâveyn*, 12. *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân*, 13. *Müşkilâtu'l-Kur'ân*, 14. *el-Hidâye ila Buluği'n-Nihâye fi İlmi Meâni'l-Kur'ân*, 15. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 17. *Tefsiru Üdfüvî* (Yedâli: 2014, I, 84-99).

Müellif eserin giriş kısmında asli kaynakları kullanırken takip ettiği yöntemi anlatmıştır. Buna göre asli kaynaklardaki bilgilerin bir kısmını olduğu gibi alırken bir kısmını da özetlemiştir.

Yedâli eserinde tefsirinin özelliklerini şöyle anlatmaktadır: “Tefsirimiz büyük hacimli eserlerden özetlediğimiz bilgilerin yanında hadis ve şer'î hükümleri de ihtiva etmektedir. Ayrıca eserde tefsir okuyucuları için doyurucu nitelikte yakut gibi eşsiz bilgiler, dikkat çekici kıssalar, işari yorumlar, harika nükteler ve birçok ilave açıklamalar bulunmaktadır.” (Yedâli: 2014, I, 107).

Yedâlî, tefsirin yazımında kendisine pay biçmediğini özellikle vurgulayarak bu bağlamda kendisini “kitapları derleyen” olarak nitelendirir.

Yedâlî döneminde özellikle tefsir alanında kitap yazmanın yadsınamaz bir önemi vardı. İnsanlar bedevi olduğu için göçebe hayatı yaşıyor ve bu suretle devamlı yer değiştiriyordu. Kitaplara ulaşma imkânı kısıtlıydı. Şahsi yorum riski olabileceğinden tefsir yazmaya da pek sıcak bakılmıyordu. Ayrıca tefsirlerde dağılmış malzemeyi seçmek zor olduğu gibi insanlara sade bir dil ile aktarmak da kolay değildi. Yedâlî tefsir kitaplarının münderecatından topladığı malzemeleri yeni bir forma sokarak anlaşılır bir dil kullanmıştır. Onun nevi şahsına münhasır yetkinliğini, üslubunun özelliklerini, üretkenliğini ve özgünlüğünü tefsirinde görmek mümkündür. Yedâlî'nin rivayetleri bir araya getirme, kitapları telhis etme, ulemanın sözlerini nakletme hususunda özel bir metodu vardır. Bu minvalde kaynakları aktardıktan sonra *el-İbrîz*'in mukaddimesinde şunları söyler: “Tefsirin hacmini kısaltmak için bazı rivayetleri yeniden biçimlendirdim. Elimden gelen gayreti göstererek farklı bir tarzda tefsir malzemelerini birleştirdim.” (Yedâlî: 2014, I, 108).

Yedâlî'nin tefsirdeki metodu bir dizi eleştirilere maruz kalmıştır. Buna göre müfessir, “gece odun toplayan” gibi doğru yanlış ayrımı yapmadan, sağlam bir kritik süzgecinden geçirmeden önüne gelen bütün rivayetleri tefsirine almıştır. Ancak müfessir, tefsiri yazarken başta kendisine ve tefsir okuyucularına faydalı olma gibi bir amacı olduğunu ifade etmektedir (Yedâlî: 2014, I, 108).

2.2. TEFSİRİN ANSİKLOPEDİK ÖZELLİĞİ

Yedâlî yalnızca müfessirlerin aktardığı rivayet ve yorumlarla yetinmemiştir. O, “biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En‘am, 6/38) âyetinden ilham alarak tefsir alanının dışına çıkmış ve diğer ilimlerden de var gücüyle istifade etmeye çalışmıştır. Böylece onun eseri, içinde tefsirin de olduğu ansiklopedik bir kitaba dönüşmüştür.

Yedâlî ansiklopedik bilgileri verirken konunun dışına çıkmış, fazlaca uzatmalara yer vermiştir. Mevzuyla alakası olmayan konular için özür dilese de bazı haşviyyat nitelikli malzemeleri alma konusunda dikkatsiz davranmıştır. Mesela Âl-i İmrân 96’da geçen أول بيت (ilk ev) ifadesindeki “ilkleri” tefsir ederken şunları söylemiştir: “İbadet için yapılan ilk ev Kâbe’dir. Allah yolunda Uhud gazvesi sırasında okunu ilk atan Sa’d b. Ebî Vakkâs’dır. İlk silah kuşanan kişi yine odur. İlk köle sahibi olan İdris peygamberdir. Hz. İbrahim’in öldürdüğü ilk kişi...” gibi uzun uzadıya bilgiler vermiştir (Yedâlî: 2014, II, 196). Doğrusu Yedâlî'nin bu “ilklere” kendine has bir üslup

ve başlıkla yer vermesi onun bu bilgileri okuyucuya aktarmak istemesinden kaynaklanmaktadır. O, yaklaşık beş sayfa yer kaplayan bu bilgilerin tefsirle bir ilgisinin olmadığını farkındadır. Ancak Yedâlî bu bilgilerin ölüm anında, kabirde ve sonrasında kişiye fayda sağlayacağını, dolayısıyla bu hususun görmezden gelinemeyeceğini ihsas ettirmektedir. Mesela İbrahim sûresindeki şu âyetin *يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأَجْرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ* “Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar; Allah zalimleri de şaşırır ve Allah dilediğini yapar.” (İbrahim, 14/27) tefsiri buna örnektir. Âyete yaptığı açıklamanın ardından Yedâlî, “Bizim burada uzun uzadıya açıklama yapmamızdan dolayı okuyucular konunun dışına çıktığımız vehmine kapılabilir. Fakat bizim amacımız faydalı bilgileri bir araya getirmektir.” demiştir (Yedâlî: 2014, I, 109). Bu bölümde verdiği bilgilerin birçoğu zikir, dua ve rivayetlerden oluşmaktadır.

Yukarıda zikredildiği üzere yeri gelince ilkler hakkında bilgiler veren Yedâlî başka bir bölümde “faide” başlığı altında “enler” hakkında bilgiler vererek yine konuyu uzatmıştır (Yedâlî: 2014, II, 134).

Müfessirin sırası geldiğini düşündüğü âyetlerde hemen her konuyla ilgili bilgiler verdiğini görmekteyiz. Örneğin, Bakara Sûresi *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* “Hani rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.” (Bakara, 2/30) âyetini açıklarken kâinatın yaratılışı, meleklerin görevleri ve şekilleri, önce yerin sonra göklerin yaratıldığı, arkasından melekler ve cinlerin yaratıldığı, meleklerin göklerde, cinlerin ise yeryüzünde iskân edildiği, insanın yaratılışı gibi konuları anlatır (Yedâlî: 2014, I, 343-345). Âdem (a.s.)’ın 700 dil bildiğini, (Yedâlî: 2014, VII, 32), *Acâibü’-d-Dünya* isimli eserden alıntı yaptığından bahisle dünyanın mamur yerleri ve yecüc-mecüc milletinin iskân edildiği yerleri (Yedâlî: 2014, VII, 33), Nûn Sûresinde “nûn” ifadesinin balık olduğunu, yedi kıtanın o balığın üzerinde olduğu görüşünü naklederek bunun doğru olmadığını, yine aynı sûrede dünyanın öküzün boynuzları üzerinde olduğu yorumunu *قِيلَ* (denildi) lafzıyla kaynak göstermeden naklettiği (Yedâlî: 2014, VII, 162) görülmektedir. Müellif bu rivayetlerin bir kısmını kaynak belirtmeden rivayet etmiş, bir kısmıyla ilgili de kaynak bulamadığını muhakkik dipnotlarda açıklamıştır (Yedâlî: 2014, VII, 354-354).

Müfessir faydalı gördüğü bilgileri aktarırken tefsirin dışına çıkıp çıkmadığı hususunda okuyucunun kaygılarını umursamamaktadır. Bu yüzden mesela şu *وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* “...Bütün bunlardan sonra kim inkâra sapsa yoldan çıkmış kimseler işte bunlardır.” (Nûr, 24/55) âyetin yorumuyla ilgili ilk kâfirlerin Hz. Osman’ı öldürenlerin olduğunu açıkladıktan sonra Hz. Osman dönemi, onun ölümüne sebep olan hadiseler, evinin muhasarası esnasında sahabenin tutumu, evine nasıl baskın yapıldığıyla ilgili tefsirin dışına çıkarak ayrıntılı bilgiler vermekte bir beis görmemiştir. Ayrıca bu olaydan sonra fitne hadiselerine, çatışma yerlerine, kaç kişinin öldürüldüğüne, tahkim ve müzakere süreçlerine değinmiştir. Öyle ki İbn-i Zübeyr’in biat etmesi ve Hz. Peygamberin evinin yapım tarihinden Hz. Hüseyin’in şehit edilmesine kadar geçen süreci bile nakletmiştir. Hatta Yedâli tefsirin dışına çıktığını şu âyetin *وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ* “Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti.” (Âl-i İmrân, 3/144) tefsirinde peygamber isimlerini sıraladıktan sonra “Tefsirimize dönelim” ifadesiyle âdetâ itiraf etmiştir (Yedâli: 2014, I, 109).

Tarihi bilgilere yer verirken çok daha sonraki olaylardan da bahsederek Kırmâtîler’in Mekke’yi işgalini ve Hacerü’l-Esved’in yerinden sökülmesini anlatmaktadır (Yedâli: 2014, VII, 368). *قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رَجْسٌ وَغَضَبٌ أَتَجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ آيَاتٍ إِلَّا مَا يُنذِرُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَا تَتَّقُونَ* “Hûd şöyle cevap verdi: “Üzerinize Rabbinizden bir öfke ve bir azap inmektedir. Haklarında Allah’ın hiçbir delil indirmediği, sadece sizin ve atalarınızın taktığı kuru isimler hususunda mı benimle tartışıyorsunuz? Bekleyin öyleyse! Şüphesiz ben de sizinle bekleyenlerdenim!” (A‘raf, 7/71) âyetin tefsirinde Beytullah ile ilgili bilgilere yer verip Abdurrahman b. Sebâbe’den yaptığı rivayette rükün, makam ve zezem arasında 99 nebinin kabrinin bulunduğu bilgisini zikretmiştir (Yedâli: 2014, III, 228).

Yedâli’nin Hz. Peygamber’in sireti, peygamber kıssaları gibi pedagojik ve irşat edici konularda ayrıntıya girmesi ise tefsirinin karakteristik özelliğidir.

Mesela *وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا* “...Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı...” (Âl-i İmrân, 3/103) bu âyetin tefsirinde yaptığı açıklama konuya örnektir. “Buradaki anlatılar İslam’dan önceki Medinelilerin durumudur.” diyor ve akabinde Evs ve Hazreç kabileleri arasındaki nesep bağına ve aralarında 120 sene devam eden savaşa değinmiştir. Müfessir onların İslam öncesi hallerine, ilk akabe biatına, Mus‘ab b. Umeyr’in onlara gönderildiğine vurgu yapmış, onların bazı kıssalarını, yöneticilerinin Müslüman oluşlarını ve sonraki dönemdeki gelişmeleri de ele almıştır. Arkasından ikinci akabe biatı ve Hz. Peygamberin hicretine izin verilmesi konusunu işlemiştir. Aynı şekilde Âdem, Nuh ve

İbrahim gibi peygamberlerin kıssalarına da fazlaca yer vermiştir (Yedâli: 2014, I, 110). Bunlar gibi çok sayıda konuyu uzattığı örnekler mevcuttur.

Yedâli, yeri geldiğinde fikhî konuları detaylı bir şekilde ele almıştır. Dolayısıyla namaz, oruç ve huşu gibi konular üzerine yaptığı tahlilleri tefsirinde görmek mümkündür. Örneğin; Mâide Sûresini tefsir ederken çok detaylı bir anlatımla sûreye başlamış ve bu sûrede 18 hüküm bulunduğunu belirterek bunları sıralamıştır. Bu sûrenin şeriatın tamamını içeren, dinin kemâli özelliğinden bahsederek sûreye “*Tekmil Sûresi*” de denilebileceğini belirtmiştir. Bu tezini yaptığı alıntılarla destekleyecek rivayetleri sıralamış ve teknik bilgiler vermiştir. İhramlıya av yasağının konulması, ihramın kemâli, içkinin haram kılınması, akıl ve dini korumanın kemâli, hırsızlık ve savaşta haddi aşmanın yasaklanması, canı ve malı korumanın kemâli, temiz şeylerin helal kılınması, kulluğun kemâli gibi değerlendirmelere yer vermiştir (Yedâli: 2014, III, 5-7). Dinin tamamlanması konusunu detaylandıran Yedâli, ahkâm ve ferâizin tamamlandığını, helal-haram gibi hükümlerin artık konulmayacağını belirterek, o günün Arefe ve Cuma gününe denk geldiğini belirtmiştir. Buhri’den yaptığı alıntıda “Bir Yahudi Hz. Ömer’e keşke kitabınızdaki bu âyet bize Yahudi toplumuna inseydi, siz onu okuyorsunuz ve bayram yapmıyorsunuz” dediğini, benzer rivayeti İbn Abbas’tan naklederek “Dinin tamamlanması iki bayrama denk düşmüştür, Cuma ve Arefe günüdür.” demiştir. Hatta İbn Abbas’ın başka bir rivayette “Bu gün beş bayramdır. Onlar Cuma, Arefe, Yahudilerin bayramı, Hristiyanların bayramı ve Mecusilerin bayramıdır. Bu günden ne önce ne de sonra hiçbir milletin bayramları aynı güne denk gelmemiştir.” dediğini nakletmiştir. Gün “el yevm” konusunu o gün mü ya da her hangi bir gün mü olduğunu tartışmış ve muayyen bir gün olmadığını belirterek şiirle istişhadda bulunmuştur (Yedâli: 2014, III, 11).

Fe yevmün lenâ fe yevmün Aleynâ (Yedâli: 2014, III, 11) (Bir gün lehimize bir gün aleyhimize) Müfessirin eğitimci ve kültürel yönü ağır bastığı için satranç, astronomi, burçlar, tılsım, sihir, kumar gibi konulara, fikhî münazara ve edebi tartışmalara çokça yer verdiği görülmektedir.

Müfessir “Tahkik ehlinin basit çalışmalarla kendisini sınırlandırmaması gerekir.” sözüyle de tefsirde ayrıntıya girmesinin sebebini anlatmaya çalışmıştır. Onun tefsirin dışına çıktığı konuların başlığında en çok kullandığı tabir “tamamlama/tekmil” kelimesidir.

Daha önce de belirtildiği gibi tefsirinde yeri geldikçe her konuya temas eden Müellif, fıkıh, kelam, tarih, coğrafya, dil, mezhepler tarihi gibi alanlarda çok sayıda şahıs ve eser ismi zikrederek ulaştığı görüşleri nakleder. Örneğin A ‘râf Sûresi *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي*

سِنَّةِ أَيَّامٍ تُمْ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ
سنّةِ ایامِ تُم استوی علی العرشِ یغشی اللیلَ النهارَ یطلبُهُ حثیثًا والشّمسَ والقمرَ والنّجومَ مسخّراتٍ بامرِهِ ألا له الخلقُ والامرُ
“Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O’na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.” (A’raf, 7/54) âyetin tefsirinde haliku’l-Kur’an meselesine değinerek bu konuyla ilgili farklı görüşleri ve tarihi olayları zikretmiş ve Mihne hadisesi hakkında bilgiler vermiştir. “Faide” başlığı altında Selefîn, Mutezile’nin ve diğer mezheplerin görüşlerini aktaran yazar, İbn-i Hacer’in bu konuyu beş görüş olarak özetlediğini belirtmiştir. Kur’an’ın mahlûk olmadığı görüşünü savunan yazar, kitap, sünnet, icma ve akıl delilleriyle bu görüşünü desteklemiş ve bu hususta farklı düşünen bir kimsenin küfre düşmeyeceği kanaatini belirterek bu fikrini desteklemek üzere mezhep imamlarından görüşler zikretmiştir (Yedâli: 2014, III, 210-216). “Kur’an Mahlûktur” sözünü ilk kullanan kişinin de Velid b. Muğire olduğunu ifade etmiştir (Yedâli: 2014, VII, 226).

Doğa olaylarına da değinen müellif, A’raf Sûresi 56. âyetin tefsirinde rüzgârların Saba, Debur, Şimâl ve Kible olmak üzere 4 çeşit olduğunu belirtmiştir. İbn-i Ömer’den yaptığı bir nakilde 4’ü rahmet ve 4’ü de azap olmak üzere 8 çeşit rüzgâr olduğunu, rahmet rüzgârlarının isimlerinin Nâşir, Mübeşşerât, Mürselât ve Zâriyât olduğunu, azap rüzgârlarının ise Gâsif, Âsif, Sarsar ve Akim rüzgârları olduğunu zikretmiştir (Yedâli: 2014, III, 220).

Bakara Sûresi 124. âyetin tefsirinde İbrahim’in (a.s.) tabi tutulduğu imtihanları (Yıldız, güneş, ay “Gökyüzüne bakarak rabbini bulmaya çalışmasına dair yaşadıkları”, ateşe atılması, hicreti, oğlunu kurban etmesi ve sünnet olması) sıraladıktan sonra bunlara sabır gösterdiğini belirtmiştir. Daha sonra fitrat konusu üzerinde söz açan Yedâli, kişisel temizlik konusuna girmiş ve bıyığı kesip sakalı uzatarak Acemlere muhalefet etmek gerektiğini, çünkü onların sakalı tıraş edip bıyıkları uzattıklarını veya her ikisini birlikte uzattıklarını, bu halin temizlik ve güzelliğin tam tersi olduğunu belirtmiştir. Buna karşılık misvak, mazmaza, istinşak gibi işlemlerin ağzı yemek, balgam ve kirden temizlediğini, tırnakları kesmenin el ve ayakları temizleyerek süslediğini, çünkü tırnakların uzaması halinde görünümünün çirkin olacağını ve aralarında kir barındıracağını, aynı şekilde parmak aralarını yıkamak gerektiğini, kasık kıllarını tıraş etmek ve koltuk altlarını yolmak gerektiğini, saçları temizlemenin elzemliğini, istinca yaparak taharet bölgelerini temizlemek gerektiğini ve sünnet olmak yoluyla sünnet derisini idrardan temizlemek gerektiğini, bütün bunların fitratın gereği olduğunu ileri sürerek temizlik konusunda detaylı bilgiler vermiştir (Yedâli: 2014, I, 420).

Mearic Sûresindeki “تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ” (Meâric, 70/4) âyetle ilgili bilgiler verirken miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.” (Meâric, 70/4) âyetle ilgili bilgiler verirken diğer tefsir kaynaklarından aktarımlar yapmış, her gök ve yer arası mesafenin 500 yıllık bir mesafe olduğunu ve gökyüzünden arşa olan mesafenin ise 36 yıllık bir mesafeye denk geldiğini ifade ederken bahsedilen mesafe uzaklıklarının insanların normal standartlarına göre kullanıldığını belirtmiştir (Yedâli: 2014, VII, 191).

Ra’d Sûresi 4. âyetin “وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا” (Ra’d, 13/3) tefsirinde kevnî meselelere girerek göklerin direksiz oluşundan, arşın semanın üzerinde bulunduğundan, yerin şeklinden, altında bulundurduğu şeylerden bahsederek ilk yaratılan dağın Ebu Kubeys olduğunu belirtir. Ayrıca Kurtubi’den yaptığı nakille مَدَّ الْأَرْضَ ifadesinden yola çıkarak yerin küre şeklinde olmadığını bildirmiştir (Yedâli: 2014, IV, 2165). Aynı sûrenin 9. âyetinde “اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْضَ وَمَا تَزِدُّهُ مِنْ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ” (Ra’d, 13/3) hamilelik müddeti mevzusuna girmiş ve *el-Lübab*’ı kaynak göstererek hamileliğin asgari süresinin 6 ay, azami süresinin ise 2 ya da 4 yıl olabileceğini, hatta Harem b. Hayyâm’ın annesinin karnında 4 veya 5 yıl kaldığını aktarmıştır (Yedâli: 2014, IV, 169).

Fıkhi konularda genellikle yerleşik kuralları zikreden müellif burada da hem kendi mezhebi olan Malikilerin, hem de diğer mezheplerin görüşlerine yer vermiştir.

İsrâ Sûresinin ilk âyetini açıklarken Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ, Beyt-i Makdis kavramları üzerinde durmuş, Burak’la yürüyüşün hikmeti, bu yolculuğun gece yapılmasındaki amaca dair rivayetleri çeşitli kaynaklardan aktarmıştır. *Şerhi’ş-Şifa* isimli eserden nakille Beyt-i Makdis’te bulunan kaya hakkında bilgiler vererek yeryüzündeki bütün suların o kayanın altından çıktığı bilgilerini zikretmiştir. Arkasından faideler (fevaid) başlığı altında 12 farklı konuya değinmiştir (Yedâli: 2014, IV, 285-292).

Tefsirinde vermek istediği bilgileri faide, tekmil, tetmim, latife, tenbih başlıkları altında verdiği görülmektedir. Örneğin, 7. cilt 324. sayfada “faide” başlığı altında nehar ve yevm kelimelerinin hangi anlama geldiğini, 87. sayfada “tekmil” başlığı altında Hz. Peygamberin miras bırakmadığı hususunu, 91. sayfada “tetmin” başlığı altında fey ve ganimet hakkında açıklamalar yapmış, 95. sayfada ise “tenbih” başlığı altında dil kurallarıyla ilgili izahlarda bulunmuş, 1. cilt 350. sayfada “faide” başlığı altında şeytanın Hz. Âdem’e neden secde etmediği hususunda bilgiler vermiştir.

Yedâli, yukarıdaki terimleri kullanarak bu başlıklar altında tefsirin dışında çok farklı konulara girmiş her alanla ilgili geniş malumatlar aktarmıştır. Müellifin bu yönüyle er-Razi'nin *Tefsir'i Kebir*'deki yöntemini benimsediği söylenebilir. Çünkü er-Razi'nin (606/1210) de farklı konuları bab, hüccet, latife, mesele, faide, nükte gibi başlıklar altında ele aldığı görülmektedir (er-Râzî: 1988, I, 19).

2.3. TEFSİRİN MUHTASAR ÖZELLİĞİ

Eseri tahkik eden Racil, söz konusu tefsirin hem ansiklopedik hem de muhtasar olmasının birbirine zıt olduğunu, ama ansiklopedik yönün tefsirin tamamına şamil olmadığını belirtmiştir. Aslında ayrıntılar gözle görülür olsa da müellif onları bizzat nakletmek için değil, bu bilgileri aktarmanın fırsat olduğunu düşündüğü için eserinde yer vermiştir. Zira ihtisar bir tefsir onun hedefi olup metodunun da asli özelliğidir. O mukaddimesinde tefsirlerdeki dağınık bilgileri topladığını ifade ederek şöyle der: “İnci gibi bilgileri, metinlerdeki çiçekleri, yorumlardaki cevherleri toplayarak; haşviyatları, hadislerin senetlerini ve birçok rivayetlerin atıflarını hazfederek tefsiri yazdım. Muhtasar yazmayı tercih etmem bu zamandaki insanların ilme rağbetlerinin olmaması ve cehaletin yaygın olması sebebiyledir.” (Yedâli: 2014, I, 111).

Tefsirin muhtasar özelliğine kıraat, fıkıh ve tali meselelerin olduğu birçok yerde rastlamak mümkündür. Bu hususta Celâleyn, Vâhidi (468/1076), Kevâşi (680/1281), İbn Cüzey (741/1340) ve Beydâvî'nin (685/1286) eserleri gibi muhtasar tefsirleri örnek almaktadır. Yedâli'nin tefsiri muhtasar bir şekilde yazmak için çok emek harcadığına muttali olduğunu belirten muhakkik, bazı âyetlerde Yedâli'nin yaptığı açıklamaların tefsirinin muhtasar tefsirler kategorisinde yer almasını istediğinden kaynaklandığını belirtmiştir (Yedâli: 2014, I, 111). Bu husustaki bazı örnekler şunlardır:

Bazen *لازم المذهب ليس بمذهب* ifadesini kullanır. Klasik kitaplarda sıkça kullanılan bir kural olmakla birlikte sınırları pek belli olmayan “lazim-i mezheb, mezheb degildir” ibaresine atıfla bazı konularda çok kısa bilgiler geçmektedir.

- Şehadet bahsinde, “şehadetin şartları fıkıh kitaplarında geniş bir şekilde açıklanmıştır”

- Ümmetin özelliklerini ihtisar ettikten sonra yaklaşık bir sayfa anlatıp şöyle der: Bu anlattıklarımızın hepsi hadis kitaplarında mevcuttur, biz senetleri almadık.

- Şu âyetin *سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ* (İsra, 17/1) tefsirini yaparken *لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا* ifadesini “kudretimizin mucizeleri” şeklinde açıklar. Zira Peygamber İsra gecesinde hadislerde anlatıldığı kadarıyla cenneti,

cehennemi, sidre-i muntehayı, melekleri, peygamberleri görmüştür ve Allahu Teâla ile konuşmuştur. Ancak bunları zikretme gereği duymamıştır.

- İَنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (Lokman, 31/18) bu âyeti tefsir ederken “büyük günah işleyenlere cezaların olacağı hadislerde geçtiği için burada tekrardan yazmadık.” demiştir.

- Birçok yerde “bu hususta hadis var” diyerek hadisi zikretmemiştir.

- Peygamberin kabirdeki hayatı gibi meselelerde Süyûfî'nin 12 cevaptan oluşan *İnbâi 'l-Ezkiyâ bi Hayâti 'l-Enbiyâ* isimli kitabına atıf yapmıştır.

- Tekrar eden bazı kıssalarda ilk anlattığı yere gönderme yapmıştır. Ümmü Kehhâ'nın kıssası daha önce geçti demesi gibi.

Bazı âyetlerde olabildiğince uzun bilgiler vermesine rağmen örneklerde görüldüğü üzere bazı âyetleri ise çok sade ve kısa açıklamalarla yetinmiştir.

- Kıssalardaki tekrarlar hususunda şöyle demiştir: “Kıssalardaki tekrarların hikmeti A'râf Sûresinde geçmiştir. Sadra şifa olacak bilgi orada mevcuttur. Dilersen bir göz at” ifadesini kullanmıştır. A'râf Sûresi 135. âyetin tefsirini yaparken kıssaların tekrarlarıyla ilgili geniş izahlarda bulunarak; itnap-icâz, ibarenin çeşitliliği, tehdidin tekrarı ve i'cazın ortaya çıkması, kelamda Arapların adeti, tekrarın belağat çeşidi olması, vahdaniyyetin ispatı, peygamberlerin ispatı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, Kudretullâha ve Allahın azabına vurgu yapılması gibi çok sayıda hikmeten bahsetmiştir (Yedâlî: 2014, VI, 245-248).

Müellifin ne kadar özet bir tefsir yazmak istediğini Enbiyâ Sûresi 95. âyetin açıklamasında da görmek mümkündür: Yecüc ve mecüc ilgili hususta “Kehf Sûresinde yeterince izahat yaptığımız için tekrar etmeyi uygun görmedik. Önceki yerlere atıf yapma bizim tefsirin özelliğidir.” Şeklinde değerlendirmeler yer almaktadır.

Bakara Sûresi müdayene âyetini *فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ* (Bakara, 2/282) açıklarken yukarıda da geçtiği üzere şahitlikle ilgili şartların fıkıh kitaplarının ilgili bölümünde yer aldığını belirterek ayrıntıya girmemiştir (Yedâlî: 2014, II, 126).

Sonuç olarak tefsirin hem muhtasar hem de ansiklopedik olma özelliği onu büyük hacimli tefsirler kategorisinde yer almasını engellemiştir. Ancak bu tefsir muhtasar da değildir. Muhakkik Racil'in ifadesiyle ikisinin arasında bir yol tutmuştur (Yedâlî: 2014, I, 112).

2.4. TEFSİRDE FAYDALI OLDUĞUNU DÜŞÜNDÜĞÜ BİLGİLERİN VERİLMESİ

Şeyh Muhammed Yedâli, Kur'an'ı Kerimin ıstılahi bir tarifini yapmamakla birlikte; onun Kur'ana yönelik ifadelerinden "Kur'an-ı Kerim, ilâhî ilimler ve sistemlerin toplamıdır, hukukun/şeriatın temeli, dünya ve ahiret hayırlarının başlangıcı ve sonudur. Dini ilimlerin başı ve başlangıcı olup şeriatın temelleri onun üzerine bina edilmiştir." Şeklinde bir tarif yaptığı çıkarımı ortaya konulmuştur (Yedâli: 2014, I, 107).

Bu bağlamda müfessirin tefsiri birçok notlarla doludur. Bir konuyu özetledikten sonra faydalı olabilecek bilgilere yer verirken "tefsirlerdeki faydalı incileri kısaltarak" ifadesini kullanır. Fazla bilgi vermek istediğinde "bu nefis bilgilere sıkça yer vermek iyi olur" der. Bir kitaptan seçme yaptığında "bu kitapta zikre değer bilgiler var" der. Bir konuyu uzattığında amacının bilgileri derlemek olduğunu söyler. Böylece onun tefsiri hikmetli ve faydalı olduğunu düşündüğü bilgileri toplayan câmi' bir eseredönüşmüştür (Yedâli: 2014, I, 107).

Mesela:

- Osman mushafıyla ilgili bilgileri İbnü'l-Hatîp'ten (776/1374) nakletmesi (Yedâli: 2014, I, 113),
- Marife olan *Rahman* ve *Haris* kelimelerindeki eliflerin alem oldukları için hazfedilmesini *Dürret'ül-Gavvâs* adlı eserden özetlemesi (Yedâli: 2014, I, 113),
- Rivayetlerde geçen Bersisa ve Ceric kıssalarından bahsetmesi, beşikte konuşanlar ilgili bilgiler vermesi (Yedâli: 2014, VII, 95-98),
- Fatiha Sûresindeki yaptığı şu açıklama: Kul Fatiha Sûresinde hamde layık olanı şuurlu bir kalp ile zikrettiğinde nefsi Allah'a doğru yönelmeye başlar. Allah'ın her sıfatını zikrettiğinde O'na yönelmeyi sağlayan bu içgüdü sûrenin sonuna gelinceye kadar kuvvet kazanır. Böylece Allah'ın ceza gününün sahibi olduğunu idrak edince bu eğilim kuvvet noktasında zirveye ulaşır. Sonuç olarak kul işlerinde yalnızca Allah'tan yardım ister ve O'na boyun eğer (Yedâli: 2014, I, 113). Müellif, Fatiha Sûresi ve bazı sûrelerde yaptığı bu ve benzeri değerlendirmeleriyle mutasavvıf yönünü de açığa vurmuştur.
- Tenis alameti olmamasına rağmen السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.... (sema ve arz) gibi kelimelerin müennes olduğunu ayrıntılı olarak anlatması. Yine الْمَسْجِدِ (mescit) ve وَقْتُ (vakit)... gibi kelimelerin müzekker olmasının üzerinde durması (Yedâli: 2014, I, 113),
- Maide Sûresinde yaptığı tefsirde domuz etinin yasaklanmasıyla ilgili olarak bütün cüz ve azalarının yenmesinin yasaklandığı bilgisine yer vermesi, aynı sûrede yer alan akit konusu,

takva konusu gibi hususları değerlendirdikten sonra “hilfu’l-fudûl” ile ilgili bilgiler vermesi (Yedâli: 2014, III, 7),

- A’raf Sûresinde sıraladığı faydalar arasında sihir ve mucize kavramları üzerine bilgiler vermesi, Kur’an-ı Kerim’de Firavun’un ismi geçerken ahmaklığı nedeniyle Nemrud’un isminin geçmemesi gibi konulara değinmesi (Yedâli: 2014, III, 245),

Yukarıdaki başlıklarda da yer aldığı üzere müellif faydalı olduğunu düşündüğü bilgileri, tekmil, faide, mesele, tetmim ve tenbih gibi başlıklar altında okuyucuya aktarmaktadır.

3. TEFSİR METODOLOJİSİ

Bu kısımda eserin rivayet ve dirayet yönü üzerinde durularak metodolojisi ortaya konulmuştur. Müellif, eserinde rivayetlere ağırlık vermesine rağmen dirayet yöntemini de kullanmıştır.

3.1. RİVAYET YÖNÜ

Rivayet tefsiri genel anlamıyla, Kur’an’a, Hz. Peygamberin sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve cahiliye Arap şiirine dayanan tefsir olarak tanımlanır. (Demirci: 2008, 130). Yedâli’nin *el-İbrîz* isimli bu eseri derleme bir tefsir olarak daha çok rivayet yönüyle ön plana çıkmaktadır. Yedâli, eserini 17 meşhur tefsir eserinden kendi tabiriyle “süzerek” vücuda getirmiştir.

Eseri tashih ve tahkik eden Racil b. Ahmed Salim el- Yedâli, eseri lügavi ve câmi bir eser olarak tanımlamaktadır.

Yedâli eserini, kendinden önceki tefsirleri takip ederek, ölçülü bir yaklaşıma göre yazdığını ve önceki tefsirlerden birçok alıntı yaptığını açıkça belirtmektedir. Bu yüzden ilk olarak Kur’anı Kur’anla tefsir etmiştir. Onda bulamadığı husus için Sünnet-i Nebeviyye’ye müracaat etmiştir. Kur’an’ı en iyi anlatan odur. Çünkü Allah Rasulu, Kur’an’ı açıklamak için geldi. Onun sünnetinde Kur’an’ı açıklayacak bir şey bulamazsa, sahabe ve tabiunun sözlerine başvurmuştur. Sahabiler Peygamber aleyhisselâmın yanında oturdular, sohbetinde bulundular ve vahye şahit oldular. Tabiun da aynı şekilde sahabinin yanında bulunup ondan bilgiler almıştır. Daha sonra da Kur’an-ı Kerim’i delillerine, şiirine ve nesrine dayanarak tefsir etmiştir. Bununla birlikte nahiv ve i’rabı göz ardı etmemiş, mana netleşinceye kadar sözü aslına ve menşesine havale etmiştir (el-Akib: 202, 141). Dolayısıyla müellifin tefsir yaparken öncülleri arasında bu sıralama önemli bir yer tutmaktadır.

3.2. DIRAYET YÖNÜ

Dirayet tefsiri sadece rivayete bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimlere dayanılarak yapılan tefsir anlamına gelir (Cerrahoğlu: 1971, 226). Dirayet tefsirini rivayetten ayıran en belirgin özellik, müfessirin her hangi bir meselede kendi görüşüne yer vermesidir (Demirci: 2008, 163).

Yedâli'ye göre tefsir, keşiftir, örtüyü kaldırmaktır. Bir delil nedeniyle doktorun hastalığa teşhis koyması ve illeti fark etmesidir. Böylece müfessir âyetin anlamını, durumunu ve kıssalarını çözümler (Yedâli: 2014, I, 167,: el-Akib: 202, 114).

Tefsir ilmi, insan kapasitesine göre âyette kastedilen muradın ne olduğunun anlaşılması bakımından iki kısımdır. Birincisi, tefsirdir ve ancak nakille anlaşılabilir. Bunlar sebeb-i nüzül, mekki ve medeni âyetler, nasih-mensuh, muhkem-mütaşabih, kıraat, geçmiş ümmetlerin kıssaları, meydana gelen bazı hadiseler ve yaradılışla ilgili Allahtan başka kimsenin bilemeyeceği gaybi bilgilerdir. İkincisi, tevildir. Tevil, Arap dilinin kurallarıyla dirayete yönelme/yorum yapma imkânıdır. Ona göre tefsir rivayete bağlıdır. Tevil ise; sözcükleri bulunduğu durumun zaruretine binaen kendi anlamlarından başka bir anlama taşımaktır (Yedâli: 2014, I, 167). Müellifin, burada yaptığı tefsir tanımı Suyûtî'nin tanımıyla örtüşmektedir (es-Suyûtî: 1996, I/92).

Yedâli eserini “el-İbrîz” yani saf altın olarak nitelerken yararlandığı kaynak tefsirlerden topladığı bilgilere atıfla kendisini derleyen olarak tanıtır. Hatta esere kendisinden bir şey katmadığını söyler. Ancak yazar uygun gördüğü yerde rivayetleri sıralar, uygun gördüğü başka bir yerde ise konuyu tartışmaya açarak فان قلت (şayet sen şöyle dersen) قلت (ben de böyle derim) ifadesiyle kendi görüşünü zikreder.

âyetini tefsir ederken bu âyetin kıyasın delili olduğunu belirtmiştir. Ancak dikkate alınması gereken emrin, yalnızca naslara atıfta bulunularak kıyas yapılması gerektiğidir ki bunun ilki Allah'ın sözüdür (Yedâli: 2014, VII, 85).

Yedâli'nin kaynak belirtmeksizin verdiği bilgilerden tercihte bulunarak kendi görüşünü beyan ettiği örneklerden biri: **يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ** “Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar; Allah zalimleri de şaşırır ve Allah dilediğini yapar.” (İbrahim, 14/27) âyetinde **بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ** kelimesini açıklarken sağlam sözden kastın dünyada kelime-i tevhid olduğunu, ahiret hayatında

ise ilk sual olduğunu, bir başka görüşe görede ba's anı olduğunu aktararak ilk görüşün daha doğru olduğunu söylemesidir (Yedâli: 2014, IV, 196).

Eser üzerine doktora çalışması yapan Dr. Muhammed el-Akib'e göre; *“O yaşadığı çağın bir aynasıydı, eseri ise ansiklopedisinde hazineler topladığı bir mirastır. Araştırmacıların dikkatini o hazineyi ortaya çıkarmaya yönlendirmek ve o kaynaktan istifade edebilmelerini sağlamak için ona ışık tutulması gerekir. Yedâli'nin eseri teoloji, mantık, hukuk, dil, belağat ve sarf gibi çeşitli ilimleri içermekle birlikte; Arapça'ya karşı gösterdiği ilgiyi ve odaklanmayı da eserine yansıtmıştır. Bu nedenle garip ve mübhem kelimeleri açıklamak için delil olarak şiirleri aktarmıştır.”* (el-Akib: 202, 50).

Yazar *el-İbrîz*'de ihtilafli olduğu bazı konuları tartışır ve tahlillerini, tercihlerini, eleştirilerini zikreder ve bunu ortaya koyar. Alanında en değerli eserlerden biri olarak kabul edilen bu tefsir, daha önce de belirtildiği gibi sadece bir tefsir değil, aynı zamanda ansiklopedik bir eserdir. Bünyesinde bulundurduğu her alandaki bilgiler, ilmi ve teknik konulardan dolayı bu benzetme yapılmıştır. O hicrî 12. yüzyılın başında, bedevi ortamındaki diğer ekollerle birlikte Eş'ari akidesini, Maliki fıkıh içtihatlarını ve Şazeli tasavvufunu eserlerinde işlemiştir.

4. İTİKADÎ MESELELERE YAKLAŞIMI

Yedâli, tefsirinde akaid konuları arasında yer alan halku'l-Kur'an, kader ve kaza, cennet ve cehennem, sırat ve mizan, kıyamet alametleri, meleklerin sorgusu, kabir azabı gibi meseleleri ele almıştır. Ayrıca tartışmalı bazı konulara da değinmiştir; peygrambere tevessül ve faziletli kişilere (salihlere) tevessülün caiz olduğunu tercih etmiştir. Buna dair hikayeler, tavsiyeler ve yönlendirmeler yapmıştır (Yedâli: 2014, I, 124). Burada müellifin tasavvufi yönü kendini göstermektedir.

Kelamın tartışmalı konuları arasında yer alan Allah'ın sıfatları ile ilgili bir âyet veya hadis geçerse, bu âyet veya hadis, olduğu şekilde mi anlaşılmalıdır? Yoksa yorumlanmalı mıdır? Ya da gerçekliği Allah'a mı bırakılmalıdır? Gibi sorular karşısında Yedâli, yorum yapmayı önemli bir görev olarak görmüş ve konuyla ilgili birçok örnek vermiştir. Yedâli, akaid konularında "Ehl-i Sünnet Mezhebi" ifadesini sıkça kullanmıştır (Yedâli: 2014, I, 124). Kelamullah ve halku'l-Kur'an konusunun geçtiği yerde farklı görüşlere yer verdikten sonra Ehl-i Sünnetin görüşünü de zikretmiş ve akabinde delalete düşen yetmişiki fırkanın yirmisini Mutezile, yirmiikisini Şia, yirmisini Hariciler, beşini Mürcie, üçünü Neccariyye, birini Cebriye ve birini de Müşebbihenin oluşturduğunu, kurtuluşa eren fırkanın ise Ehl-i Sünnet yani Eş'arî ve Mâturidî olduğunu alıntılarla belirtmiştir. Bidat üzere olan fırkalardan bahseden Yedâli,

bunlardan Mutezile, Kaderiyye, Rafiziyye, Cebriyye, Hariciyye, İmamiyye ve Cehmiyye hakkında bilgiler vermiştir (Yedâli: 2014, III, 217).

Yedâli, ayrıca inanç ilkelerini belirlemek için akide meselelerine taalluk eden işaretleri ortaya koyarak batıl fırkaların ileri sürdüğü şüphelerin geçersizliğini ve bazı felsefecilerin beyan ettiği tevilatın tutarsızlığını gözler önüne sermiştir. Özellikle insanlar arasında elden ele dolaşan bazı tefsirlerdeki Ehl-i Sünnet anlayışına aykırı fikir ve yorumlar karşısında Kur'an'ı Kerimde yer alan ve ganimet olarak gördüğü işaretlerle Ehl-i Sünnet akidesini güçlü bir esas ve tefsir yöntemi yapmıştır.

Şefaatin Allah'ın izniyle mümkün olduğunu belirten Yedâli, “فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ” “Artık şefaatchilerin şefaati onlara fayda vermez.” (Müddessir, 74/48) bu âyetin tefsirinde şefaatchilerin melekler, nebiler, âlimler, şehitler ve salihler olduğunu ifade etmiştir (Yedâli: 2014, VII, 230).

Kader konusunu işlediği “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.” (Kamer, 54/49) âyetin tefsirinde bu âyetin Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber ile kader konusunda tartışmaları üzerine indiğini belirterek kadere iman konusuyla ilgili hadisleri nakletmiştir (Yedâli: 2014, VII, 26-27). Bu âyetin, başlangıçta herşeyin bilinen bir ölçüyle yaratıldığı anlamına geldiğini vurgulayan müellif, kadere imanın faydaları şöyle sıralamıştır. Birinci olarak, vuku bulan herşeyin Allah'ın ilmi ve iradesi ile gerçekleştiğine inanmak ve tasdik etmek gerekir. Burada Kaderiyyeye muhalefet vardır. İkinci olarak, Allahın, kulların ve fiillerinin yaratıcısı olduğuna iman etmek ki burada Mutezileye muhalefet vardır. Mutezile fiillerin yaratıcısı olarak kulları göstererek “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” “Allah her şeyi yaratandır.” (Zümer, 39/62) âyetine muhalefet etmiştir. Üçüncü olarak hayır ve şerrin yaratıcısı olarak Allaha iman ve onu tasdik etmektir ki burada Maneviyyeye muhalefet vardır. Bunlar şerrin yaratıcısı olarak zulmeti/karanlığı işaret ederler (Yedâli: 2014, VII, 27-28).

Takdirin ne anlama geldiğini de anlatan Yedâli, bu husustaki görüşleri de sıralamıştır. Takdir ilimde gerçekleşir, yani bir şey gerçekleşmeden önce Allahın bilgisindedir. Başka bir görüşe göre takdir levh-i mahfuzdadır, değişmesi mümkündür. Bir başka görüşe göre takdir ana rahminde gerçekleşir, görevli meleğe o çocuğun rızkı, eceli, azgınlığı ya da iyiliğinin yazılması emredilir. Bir başka görüşe göre ise takdir edilen şeylerin belli bir vakte sevk edilmesidir (Yedâli: 2014, VII, 29).

Yeri geldikçe her konuya değindiğinden bahsettiğimiz müellif, Leyl Sûresinin tefsirini yaparken “إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ” “Doğru yolu göstermek bize aittir.” (Leyl, 92/13) burada kastedilenin sapkınlığa karşı iyilik yolunu göstermek olduğunu, Eşarilere göre de bundan kasdın irşad

olduğunu, Mutezilenin böyle düşünmediğini, Mürcieye göre ise sadece kâfirlerin cehenneme gireceğini belirtmiştir (Yedâli: 2014, VII, 235).

Allahın dilediği kimseleri bağışlamasıyla ilgili Nisa Sûresi إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.” (Nisâ, 4/48) âyetini tefsir ederken itikadi mezheplerin, iman-amel ilişkisi, günah-ı kebar konusu, tevbe edenlerin durumu, kâfirlerin ahiretteki halleri hususlarındaki görüşlerini aktararak bu âyetin Ehl-i Sünnet için bir hüccet olduğunu İbn Cüzey’den nakille izah etmiştir (Yedâli: 2014, VII, 332-333).

Allahın arşa istiva etmesi konusunu işlediği إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ “Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden...” (A'raf, 7/54) âyeti kerimenin tefsirinde dünyanın yaratılışı, yaratılışın hangi gün başladığı, altı günden kastın ne olduğu gibi soruları cevaplandırmıştır. Allahın herşeyi bir anda yaratmaya gücü yeterken gökleri ve yeri altı günde yaratmasının hikmetiyle ilgili olarak kullarını sebat ve teenni noktasında eğitmek amacına matuf olabileceğini dile getirdikten sonra, “Teenni Allahtan, acelecilik şeytandandır.” (Tirmizî: 1975, Birr, 65) hadisini zikretmiştir. Arkasından da Allah’ın arşa istivasının ne anlama geldiğini, müfessirlerin ve mezhep imamlarının görüşleriyle genişçe anlatmıştır. Bu hususta üç temel görüş olduğunu zikreden Yedâli, selefeye göre istiva bilinmez ve keyfieti anlaşılmaz, ona iman gerekir. Bu konuda soru sormak ise bidattır. İkinci görüşe göre; yine keyfiyeti bilinmez, ona iman etmek gerekir. Ayrıca istiva Allahın bir sıfatıdır. Üçüncü görüş sahipleri ise istivanın tevil yoluyla açıklanabileceğini söyleyenlerdir. Zira Kur’an’da yer alan ve Allaha nisbet edilen el kelimesinin kudret ve nimete tevil edilmesi, göz kelimesinin korumaya tevil edilmesi gibi (istiva) اسْتَوَى kelimesinin de istila etmek, galip gelmek anlamlarına gelebileceğini şiiirden de istishadda bulunarak izah etmiştir (Yedâli: 2014, III, 206-209).

Ecel konusunun geçtiği هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلَ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (En‘am, 6/2) âyeti tefsir ederken eceli kaza ve eceli müsemmayla ilgili bilgiler veren müellif, birincisinin hayatın sonu, ikincisinin de berzah olduğunu ya da ilk ecelin dünya, ikinci ecelin ahiret olduğunu veya birinci ecelin uyku, ikinci ecelin ölüm olduğunu, bunun dışında birinci ecelin geçmiş, ikinci ecelin ise henüz gelmemiş olduğu şeklindeki farklı ihtimalleri sıralamıştır (Yedâli: 2014, III, 94). Müellifin burada ecele ilgili ileri sürdüğü görüşlerin Seâlibî’nin tefsirinde yaptığı izahlarla örtüştüğü anlaşılmıştır (es-Seâlibî: ty., I, 464).

Yedâli, itikadi meselelerde Ehl-i Sünnetin görüşlerine yer vermiş, bazen bid'at ehli olarak değerlendirdiği farklı fikirleri de zikrederek onları eleştirmiştir. Bu başlık altında incelenen konularda geleneksel İslamî anlayışın dışında farklı bir şey söylememiştir.

5. TEFSİR'İN İLMÎ NİTELİĞİ

Muhammed Yedâli'nin genelde ilimlere, özelde tefsir ilmine, onun menşesine ve hükümlerine ne derece hâkim olduğunu eserlerinden anlıyoruz. O Kur'an-ı Kerim'i bilimsel metodolojik ölçütlere göre tefsir ederken; hem rivayet yöntemini hem dirayet yöntemini kullanmıştır. Kur'an'ı Kur'an'la, hadislerle, sahabe ve tabilerin sözleriyle tefsir ederken gördüğümüz gibi dil bilimleriyle; gramer, belâgat, (beyan, bedi, meani) ve îcâz ile tefsir ettiğine de şahit oluyoruz. Fıkhi konularda temizlik, namaz, oruç, hac gibi ibadet konularına eğildiği gibi, evlilik, satış, kiralama gibi işlemler açısından muamelata yöneldiğini görüyoruz. Yedâli'nin aynı zamanda akaid açısından selefi salihin doktrinine atıfta bulunarak, Ehl-i Sünnet savunuculuğu yaptığını ve delalet ehline cevap verdiğini de görüyoruz.

Yedâli eserinde bilimsel materyalini sunarken kullandığı metodolojiyle ilgili onun bir sosyal reformcu, bir rehber olduğu, şekil ve içerik olarak da tasavvuf metodolojisinden büyük ölçüde etkilendiği görülür. Bazen doğrudan açıklama yerine işaret niteliğindeki ifadeyi benimseyerek ve onu oluşturan derin anlamları arayarak tasavvufi yorumlara göndermeler yaptığı olmuştur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabi, Ebi'l-Hasan eş-Şazeli, Siddi, Zuruk ve diğer bazı şeyhlere atıflar yapmıştır (Yedâli: 2014, I, 103).

Şekil bakımından ele alındığında; onun yaklaşımı tefsir edilen âyetin mahiyetine göre analitik bir yaklaşımdır. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederken bilişsel araçları kullanarak mantıksal ilişkiler kurar ya da aynı yöntemi sünnet, sahabe sözleri, tabiun sözleri gibi diğer tefsir umdeleriyle ilişkilendirir. Aynı zamanda Arap dilini de etkin olarak kullanır. Fıkıh ve usul konularında Mantık ve belagat ilminin inceliklerini kullanır. Yedâli, muhakeme ve tahmin yürütme (istidlal ve istikra) imkânını da bol miktarda kullanır.

Yedâli, hicrî 12. yüzyılda tefsir bilimlerinde bir devrim gerçekleştirmiş ve yaşadığı bölgede rivayetin yanında dirayet yönteminin yayılması için öncülük etmiştir. Normalde Şinkît uygulamasında yöntem, metinleri ezberlemeye dayanır ve bu üslup, yorumdan ziyade aktarımdan ibarettir. Bölgenin tamamı Maliki'dir ve hepsi Sünnî düşünceden gelir. Dolayısıyla rivayetin dışına çıkmak, kendinden yorum katmak bölgenin kırmızı çizgileridir. Böylece

diyebiliriz ki Şeyh Yedâli, kendi yorumunu oluşturmak için büyük bir bilimsel çaba sarf etmiştir.

Muhammed Yedâli'nin yaşadığı dönemin engellerini aşmayı başardığı, bu kitaptaki çalışmalarından anlaşılmaktadır. Tefsir, hadis, fıkıh, inanç, tasavvuf, dil, tarih kitaplarından oluşan eserleri süzerek tefsirini vücuda getiren yazar, döneminin bilginlerinden gelebilecek eleştiriler nedeniyle dağınık bilimsel konuları ve edebi anekdotları olabildiğince derli toplu sunmak için gayret göstermiştir. Yedâli yaptığı tefsirde bir âyetle ilgili var olan tüm görüşleri genellikle kaynak vererek bazen de kaynak belirtmeden sıralar, o görüşler üzerine bazen kendi yorumunu ekler, ilim ehline kabul edilmeyen bir rivayet varsa onu zikreder ve o düşüncenin yanlış olduğunu da belirtir. Yaptığı alıntıları sadece tefsir kaynakları ile sınırlandırmaz, o hususla ilgili, hadis, sahabe ya da tabiin sözü, şiir, fıkhi ya da tasavvufi bir değerlendirme gibi her türlü ilmi veriyi kullanmaktan kaçınmaz.

Bununla birlikte araştırmacı ve okuyuculara seslenerek kitabındaki hatalarını düzeltmeye davet etmiştir. O çağrısında: “Ve bir kusur görüp de onu düzelten veya onu bir kalemin haddini aşmasını tek gözle bakarak bana haber veren kula Allah rahmet eylesin.” deme inceliğini de göstermiştir.

SONUÇ

Tefsir, kısa tanımıyla Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması amacıyla yapılan ilmi bir faaliyettir. Çeşitli coğrafyalarda yetişmiş çok sayıda müfessir, Kur'an'ın âyetlerini anlamak ve yorumlamak için kendi tefsir geleneğini geliştirmiştir. Moritanya, Afrika'nın Sahra Altı bölgesinde bulunan bir ülke olmasına rağmen, İslam dünyasının zengin ilmi geleneğine katkıda bulunmuş birçok değerli ilim adamına ev sahipliği yapmıştır.

İslam dünyasının diğer bölgelerine göre tefsir çalışmaları ağır ilerlemişse de; Moritanyalı müfessirler, kendi coğrafi ve kültürel bağlamına uygun olarak, Kur'an'ı anlama çabalarını çeşitli yöntemler ve yaklaşımlarla gerçekleştirmişlerdir. Kur'an ilimlerinin yanı sıra fıkıh, hadis, tarih ve dil bilimleri gibi alanlarda da uzmanlaşmışlardır. Bu sayede, Kur'an'ın anlaşılması noktasında kendi perspektiflerini geliştirerek tefsir alanında önemli katkılarda bulunmuşlardır.

İslami ilimlerin her sahasında eser kaleme almış olan müellif Yedâlî, eserlerinde yaşadığı bölgenin kültürel kimliğini de ortaya koymuştur. Özellikle akaid ve tasavvuf alanında yazdığı risale tarzı eserlerle Müslümanlara yön vermeye çalışmış ve Zevâyâ kültürünün mimarlığını üstlenmiştir. Çok yönlü çalışmaları nedeniyle Yedâlî'nin eserleri Afrika'daki ilmi çalışmalarda referans kaynaklar haline gelmiştir.

Muhammed Yedâlî, Moritanyalı müfessirler arasında en dikkat çeken kişilerden biri olmasına rağmen, yaşadığı bölgenin şartları nedeniyle İslam dünyasında özellikle ülkemizde yeterince tanınmamıştır.

Şâzelî tarikatına mensup olan Yedâlî, eserini İslam akidesi çerçevesinde kendisinden önceki ulemanın görüşlerini de ortaya koymak suretiyle kaleme almıştır. Eserinde yer yer tasavvufi yönünü ortaya koyacak izah ve yorumlara başvursa da bâtinî yöne kaçmamıştır. Yedâlî'nin, tefsir, fıkıh, usul, dil ve akaid sahasında eserleri bulunduğu gibi şiirleri de vardır.

Yedâlî eserinde klasik tefsir yöntemlerini kullanmış, eserini oluştururken kaynak niteliği taşıyan 17 tefsir kitabından yararlanmış, tefsir dışında birçok kaynaktan alıntı yapmış, ansiklopedik bilgiler vermiş, İsrâiliyat'a karşı titiz davranmış, Arapçanın inceliklerini kullanmış, şiirle istişhada bolca başvurmuş, peygamber kıssaları ve tarihi olaylarla ilgili uzun açıklamalar yapmıştır.

Müellifin eserinin öne çıkan bir yönü de, geleneksel tefsir anlayışında önemli bir yer tutan, âyetleri âyetlerle tefsir etme yöntemine büyük bir önem vermesi ve bu yöntemi başarı ile kullanmasıdır.

Muhammed Yedâlî'nin bu çalışmasını ayrıntılı bir şekilde incelediğimizde eserin, hem dirayet hem de rivayet yönü olduğunu, dirayet açısından hem lügavi hem işari hem de ansiklopedik özellikler taşıdığını tespit ettik. Böylece bu çalışmamızla Yedâlî'nin tefsirinin tanıtımının yapılarak Sahra Altı Afrika'nın tefsir geleneğindeki eksikliğinin ortadan kaldırılması ve eksik halkanın tamamlanması arzulanmaktadır.

KAYNAKÇA

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulu*, AÜBE Yay. Ankara 1971.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİFV Yay. İstanbul 2008.

el-Yedâli, Muhammed b. Muhtar b. Mahammed Said, *ez-Zehebu'l-İbriz fî Tefsiri Kitâbillahi'l-Azîz*, thk. Râcil b. Ahmed Salim el-Yedâli, Mektebetü'l-Vataniyye, Fas 2014.

en-Nahvi, Halil, *Biladi Şinkît, el-Minare ver-Ribat*, Tunus 1987.

er-Razi, Fahrudin, *Mefatihü'l-Ğayb*, terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yay. Ankara 1988.

es-Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Fadıl, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.,

es-Suyûtî, Celaleddin Aburrahman, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa, Dâru İbn Kesîr, Şam 1996.

Leconte, Franck, *Un exégèse mystique du Coran au XVIIIeme siècle dans le sud-ouest de la Mauritanie (al-Gibla): ad-Dahab al-İbrîz fî Tafsir Kitab Allah al-Aziz de Muhammad ibn al-Muhtar al-Yadali*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Université de Marseille, 1995.

Mezuz, Muhammed el-Akib et-Talib, *Usulu't-Tefsîr fî'z-Zehebi'l-İbrîz fî Tefsîri Kitâbillahi'l-Azîz*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Muhammed el-Hamis Üniversitesi, 2020.

Kavas, Ahmet, “Yedâli” DİA, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'ul-Kebîr (Sunenu't-Tirmizî)* thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Matbâatu Mustafa el-Bânî, İkinci Baskı, Mısır 1975.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

ŞÂFİÎ USÛLCÜLERE GÖRE EMRİN KAPSAYICILIĞI

THE COMPREHENSIVENESS OF THE COMMAND ACCORDİNG TO SHAFİİ JURİSTS

YAZAR

Mehmet Nezir CEYLAN

Dr. Meb

ceylannezir@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0314-3309

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 02.02.2024

Makale Kabul Tarihi: 26.02.2024

Sayfa Aralığı: 107-132

ÖZET

Bu çalışma emrin kapsayıcılığı bağlamında bir incelemeyi içermektedir. Emir ve nehiy ile ilgili yapılan çalışmalar genel olarak bu kavramların tanımı, emirde rütbe ve iradenin olup olmadığı, emrin iktizası, yasaktan sonra gelen emrin durumu ile zaman ve miktar bakımından emrin delaleti ele alınmaktadır. Oysa İslam Hukuku bağlamında, "emir ve nehiy" konuları Müslüman bireylerin davranışlarını Allah'ın istekleri temelinde sınırlayan temel kavramlardır. Bu ilkelere dayalı olarak belirlenen dini hükümler, Müslümanların günlük yaşantılarını şekillendiren ve onları Allah'ın talepleriyle uyumlu bir şekilde hareket etmeye teşvik eden önemli bir etkileşim alanı oluşturur. Bu bakımdan emir ve nehiy meselelerinin aynı zamanda hitap ve muhatap bağlamında ele alınması gerekir. Bu çalışmada emrin kapsayıcılığı Şâfiî usûlcülerin perspektifiyle ele alınmıştır. Şâfiî usûlcülerin referans noktası seçilmesinin nedeni ise bu meselenin bazı alt başlıklarında farklı görüşlere sahip olmalarıdır. Ayrıca konunun sınırlanması, akademik araştırmalarda detaylara daha iyi hâkim olunmasını sağlamasıdır. Bu çalışmanın temel amacı, Şâfiî usûlcülerin bakış açısıyla emrin kapsamını hitap ve muhatap açısından özel bir inceleme ile ele almaktır. Bu bağlamda, umum olarak vârid olan bir lafzın kapsamına, Hz. Peygamber'in dâhil olup olmadığı, müzekkerlere hitap eden emrin kadınları içerip içermediği, belirli bir kişiye yönelik hitabın diğer bireyleri nasıl etkilediği gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca, bu çalışmada, emir, muhatap açısından analiz edilerek, uyuyan, akli melekelerini kaybeden ile sarhoş olanın muhataplık durumları, mükellefin emredilen fiili önceden bilme durumu ve ma'dûmun hitabın kapsamına dâhil olup olmadığının yanı sıra İslam'ı kabul etmeyenlerin me'mûr olma durumları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Şâfiî Usûlcüler, Emir, Nehiy, Hitap, Muhatap.

ABSTRACT

This study includes an analysis in the context of the inclusiveness of the command. The studies on command and prohibition generally deal with the definition of these concepts, whether there is rank and will in the command, the necessity of the command, the status of the command following the prohibition, and the evidence of the command in terms of time and quantity. However, in the context of Islamic Law, "commandment and prohibition" are the basic concepts that limit the behaviour of Muslim individuals on the basis of Allah's will. The religious rulings determined on the basis of these principles constitute an important field of interaction that shapes the daily lives of Muslims and encourages them to act in accordance with the demands of Allah. In this respect, the issues of commandment and prohibition should also be addressed in the context of addressee and addressee. In this study, the inclusiveness of the command is discussed from the perspective of Shafi'i jurists. The reason for choosing Shafi'i jurists as a reference point

is that they have different views on some subheadings of this issue. In addition, the limitation of the subject provides a better command of the details in academic research. The main purpose of this study is to examine the scope of the command from the perspective of Shafi'i jurists in terms of addressee and addressee. In this context, issues such as whether or not the Prophet is included in the scope of a word that has been revealed as general, whether or not the command addressed to musakkers includes women, and how the address to a specific person affects other individuals are discussed. In addition, in this study, the command is analysed in terms of the addressee and the addressee status of the one who is asleep, the one who has lost his mental faculties and the one who is drunk, the status of the taxpayer's foreknowledge of the commanded act, and whether the ma'dûm is included in the scope of the addressee, as well as the status of those who do not accept Islam as being a maw'mûr.

Keywords: Usûl al-fiqh, Shafi'i Uşûlûlists, Command, Prohibition, addressing, addressee.

GİRİŞ

Emir ve nehiy konuları fıkıh usûlü kitaplarında detaylı bir şekilde ele alınan önemli konulardan biridir. Bu konu, İslam hukukunun temel taşlarından birini oluşturur ve Müslümanların günlük hayatında dini sorumluluklarını yerine getirmelerine rehberlik eder. Fıkıh usûlü kitaplarında emir ve nehiy le ilgili bir dizi konu ele alınır. Bu konulardan biri de emrin hitap ve muhatap açısından kapsayıcılığıdır.

Emrin mahiyeti, gereği, tekrarı gerektirip gerektirmediği, fevr veya terâhîyi ifade edip etmemesi gibi konularla ilgili tez ve makale düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla emir ve nehyin delaleti hakkında şu çalışmalar yapılmıştır. (Ali İhsan Pala, 2003; Mehmet Nezir Ceylan, 2017; Orazsahet Orazov, 2005; Recep Cici, 2020; Tuba Erkoç, 2011; Zuhal Dağ, 2011). Ancak emir ve nehiy, hitap ve muhatap açısından değerlendirilmemiş, konunun bu boyutu, genellikle üzerinde durulan diğer meselelerin gerisinde kalmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyla ilgili yazılan akademik çalışmalar arasında (Mehmet Nezir Ceylan, 2023) isimli makalesidir. Fakat bu çalışma Bâkılânî özelinde ele alınmıştır. Oysa emir ve nehiy konularının hitap ve muhatap boyutu, dini hükümlerin anlaşılması ve uygulanması için hayati bir öneme sahiptir. Hitap edilen kişilerin kim olduğu, emir veya nehyin kime yönelik olduğu ve hangi durumlar için geçerli olduğu gibi konular, emir ve nehiy meselesinin tam anlamıyla kavranması için önemli unsurlardır.

Bu araştırmada, emrin kapsayıcılığı hitap ve muhatap açısından Şâfiî usûlcülerin perspektifiyle ele alınacaktır. Şâfiî usûl bilginlerinin referans alınmasının sebebi, bu konuda diğer usûl ekollerinden farklı olarak kimi zaman birbirinden farklı görüşe sahip olmaları ve genellikle mütekellim usûl anlayışının bu mezhep etrafında şekillenmesidir. Söz gelimi sarhoş olan bireyin teklife muhatap olması hususunda Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) (Ebû İshâk eş-Şîrâzî, 2013, 105) bu kimselerin hitaba muhatap olmadığını savunurken, Ebü'l-Müzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) gibi Şâfiî usûlcülerin geneline göre sarhoş kimsenin teklife muhataptır (Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, 1998,1/211). Çalışmada, genellikle ilk dönem usûl eserleri referans alınacak olup, aynı zamanda sonraki dönem Şâfiî usûl bilginlerinin eserlerine de başvurulacaktır. Temel amacımız, Şâfiî usûl bilginlerinin emrin kapsayıcılığına dair hitap ve muhatap açısından yaklaşımlarını ana hatlarıyla ortaya koymak ve bu alandaki literatüre katkıda bulunmaktır.

ŞÂFİÎ USÛLCÜLERE GÖRE HİTAP VE MUHATAP AÇISINDAN EMRİN KAPSAMI

1. HİTAP YÖNÜNDE EMRİN KAPSAMI

Hitap yönünden emrin kapsamı umum lafızla ilişkilendirilerek işlenmiştir. Umum için özel bir sîganın olduğunu savunanlara göre bu sîga istiğrakı gerektirir ve tüm isimleri kapsar. Bu, tıpkı “*Ey insanlar! Rabbinize itaatsizlikten sakının*” (Kur’an Yolu, Erişim 9 Eylül 2023, en-Nisâ, 4/1) ayetinde olduğu gibi sîganın tüm insanları kapsamı gibidir. Umum için özel bir sîga bulunmadığını savunan usûlcüler, zikredilen ayette hitabın hem ekâll-i cem‘ (iki ve üç gibi) hem de tüm isimleri kapsayabileceğini belirtirler. Bu nedenle, bu tür ifadelerin müşterek lafızlar gibi değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu çerçevede, belirgin olmadığı durumlarda, anlamın, bir karine ile belirlenmesi gerektiğini ifade ederler. Diğer bir görüşe göre ise lafzın en az bir anlamı yorumlamak için kesin olduğu, ancak bu noktadan sonraki anlamların karine ile belirlenebilir (Ebû Bekr el-Cessâs, 1994, 1/100; Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkindî, 1987, 1/278; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, 1980, 105; Ebü'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, 1989, 240; Ebü'l-Feth, İbn Berhân, 1984, 1/207; Abdülkerîm b. Ali, en-Nemle, 1996, 5/232). Bu üç görüşün dışında Bâkılânî gibi usûl bilginlerine göre sîga umum ifade ettiği durumda tüm insanları kapsar ancak sîgadan genel anlamın çıkarılmadığı durumda lafız belirli bir guruba hamledildiği gibi

tüm insanları da kapsama ihtimali de bulunmaktadır. Bu nedenle vakf etmek gerekir (Ebû Bekr Tayyîb b. Muhammed el-Bâkılânî, 1998, 2/173).

Şâfîî usûlcüler ilk olarak umum için bir sîganın bulunup bulunmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâf aynı zamanda umum lafzının hitap yönünden kapsamıyla ilgili düşüncelerini ifade etmektedir. Şîrâzî, umum için özel bir sîganın varlığından hareketle umum lafzının istiğrâkı gerektirdiğini savunur. Bu görüş aynı zamanda Sem'ânî'nin de benimsediği bir görüştür (Ebu İshak İbrahim eş-Şîrâzî, 1980, 105; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, 1998, 1/282). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), karinelere bağımsız bir şekilde gelen umum lafzının istiğrâk için vârid olduğunu ifade etmektedir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, 1399, 1/321). Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), gibi başka usûlcülerin savunduğu diğer bir görüşe göre emir için özel sîga bulunmadığı gibi umum için özel bir sîga bulunmamaktadır (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, 1980, 137). Cüveynî ve Gazzâlî gibi usûlcüler, Bâkılânî'nin görüşünü benimseyerek sîganın umuma hamledilmesi için delilin olması gerekir. Delilin olmadığı durumda ise sîga belirli bir guruba hamledildiği gibi tüm insanları da kapsama ihtimali de bulunmaktadır (Bedrüddîn Zerkeşî, 1992, s. 3/17).

Görüldüğü gibi Şâfîî usûlcüler umum lafzının kapsamı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâf, Cüveynî gibi Şâfîî usûlcülerin bir kısmının vakf prensibini benimseyen usûlcüler olarak tanıtılmasına neden olmuştur (Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, 1998, s. 1/81).

1. 1. ÂM OLARAK GELEN HİTABIN KAPSAMI

Usûl bilginleri âm olarak gelen hitabın kapsamı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâfın temel sebebi ise “*Ey insanlar, ey iman edenler ve ey kullarım*” gibi âm bir şekilde vârid olan lafızların kapsamına Hz. Peygamber'in girip girmeyeceğiyle ilgilidir. Usûl bilginlerin geneline göre bu lafızlar umum için olduğundan Hz. Peygamber hitabın altına girmektedir (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, 1413, s. 3/299; Zerkeşî, 1992, s. 3/188). Bununla birlikte Hz. Peygamber'e has olan emirler olduğu için zikredilen hitaplara Hz. Peygamber'in muhatap olmadığı ileri sürülmüştür (Gazzâlî, 1413, s. 3/299).

Şâfîî usûlcüler, genel olarak “*Ey insanlar, ey iman edenler ve ey kullarım*” lafızlar umum için olduğundan Hz. Peygamber hitabın altına girmektedir (Şîrâzî, 2013, s. 107; Gazzâlî, 1413, s. 3/299). Onlara Hz. Peygamber iman edenlerin önderi olduğundan onun hitap kapsamına girmemesi düşünülemez (İbn Berhân, 1984, s. 1/224). Gazzâlî, Hz.

Peygamber'i özel hitabın bağlayıcı olacağını savunan görüşün geçersiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre, yolcu, hasta ve benzeri durumdaki kişiler için özel hükümler vârid olmasına rağmen hitabın umumi olduğu yerlerde bu kimselerin hitabın kapsamına dâhil olmalarına engel teşkil etmemiştir (Gazzâlî, 1413, s. 3/299). Bu bağlamda, Gazzâlî, özel durumların, âm bir hitabın kapsamının geniş olmasına mani olmadığı görüşünü desteklemektedir.

1. 2. ERKEKLERE DELALET EDEN HİTABIN KAPSAMI

Genel olarak usûl bilginleri müzekker ve müennes alameti taşımayan insan ve beşer gibi ifadelerin kapsamına kadın ve erkeklerin dâhil olacağını kabul etmişlerdir. Benzer şekilde kadın ve erkeklerin çoğulunu ifade etmek için kullanılan "الرجال" (erkekler), "النساء" (kadınlar) gibi, kelimelerle yapılan hitaplar, sadece ifade ettikleri isimleri kapsar (Sem'ânî, 1998, s. 1/208; Seyfüddîn Âmidî, 2003, s. 2/325). Bu konuyla ilgili ihtilâf, "المسلمون" (Müslüman erkekler) gibi kurallı çoğul kiplerle yapılan hitapların kadınları kapsayıp kapsamayacağıyla ilgilidir.

Şâfîî usûl bilginleri dil bilgisi açısından konuyu ele alarak, erkek ve kadınlar için ayrı sîgaların varlığından hareketle, kadınların erkeklere yönelik hitapların kapsamına giremeyeceğini savunmaktadır. Çünkü "افعل، افعلي افعلو، افعلن" gibi kadın ve erkekler için özel emir sîgaları bulunmaktadır. Bu durum, "الرجال، النساء" gibi çoğulların durumuyla benzerlik gösterir.

Şâfîî usûl bilginlerine göre, şer'î hitabın kapsamına kadınların, namaz ve oruç gibi çoğu zaman erkeklerle birlikte girmesinin karine veya delil ile olduğunu savunmaktadırlar. Öte yandan, Şâfîî usûl bilginleri, erkekler ve kadınlar birlikte ele alındığında, tağlib kaidesine göre erkek sîgasının altına kadınların girdiği düşüncesini kabul etmekle beraber bunun dil yönünden ele alınmadığını ifade ederler. Onlara göre tağlib kaidesiyle kadınlar erkeklere has çoğul kipinin ifade ettiği hitabın kapsamına dâhil olması mecazdır. Dil yönünden mesele ele alındığında, böyle bir durumun mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla erkeklere yapılan hitabın kapsamına kadınların zaman zaman girmesi mecaz yönüyledir. Hâlbuki burada dikkate değer mecaz değil hakikattir (Şîrâzî, 2013, s. 106; Sem'ânî, 1998, s. 1/210).

Gazzâlî'nin, kadınların hitaba muhatap olmasıyla ilgili şöyle bir yaklaşımı benimser:

1. Genel Hitaplar: "Ey insanlar" gibi tüm insanlara yapılan hitapların kapsamına kadınlar da dâhildir. Bu tür genel hitaplar, cinsiyet ayrımı yapmaksızın tüm insanları içerir.

2. Cinsiyet Ayrımı: Arapça dilinde kadın ve erkeklere özel çoğul sîgaların bulunması, her birinin kendilerini ifade eden çoğullara dâhil olmasını gerektirir. Gazzâlî, birçok ayette bu ayrımın göze çarptığını belirtir.

3. Dil Uygulamaları: Araplar, kadınlarla erkeklerin bir araya geldiği ve ihbarın yapıldığı durumlarda bu durumu, tezkir ifade eden lafızlarla ifade etmeyi kabul etmişlerdir. Yani, hükümde kadınları da içeren durumlar belirtilirken özel ifadeler kullanılabilir.

Özelleşen Çoğul Kalıplar: Başlangıç itibariyle inşa edilen kavramsal çoğul kalıplar, örneğin "المؤمنون" (müminler) lafzıyla özelleşen durumlarda, kadınların bu kapsama dâhil olması, kıyas veya mansus anlamında delillerle desteklenmiş olabilir (Gazzâlî, 1413, s. 3/297).

1.3. KÖLENİN ÂM OLARAK GELEN HİTABA MUHATAP OLUP OLMAMASI

Usûl âlimlerinin genel kanaatine göre, köleler hür bireyler gibi emir ve yasaklara muhatap olup hitaptan sorumludurlar. Bu görüşe göre, kölenin hitap kapsamından çıkarılabilmesi için özel bir delilin bulunması gerekir. Bu bağlamda, âm hitapların köleyi içermediğine dair özel bir kanıt olmadığı sürece köleler, umum şeklinde gelen hitapların kapsamına dâhil edilir (Bu görüşler için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, 1964, s. 1/300; Cüveynî, 1399, s. 1/356; Şîrâzî, 1980, s. 75; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, 1993, s. 2/348; Gazzâlî, 1413, s. 2/77; Âmidî, 2003, s. 2/331; Mecdüddîn İbn Teymiyye, t.y., s. 34). Kölenin mutlak hitaptan hür bir birey gibi sorumlu olduğu yani hitaba muhatap olduğu şöyle gerekçelendirilir: Emir sîgası (افعل) vârid olduğunda hem köle hem de hür için vârid olmaktadır. Bu durum kölenin hitabın kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Kölenin tasarruflarında efendisinin iznine bağlı olması ise ibadetler için geçerli değildir. Zira köle de ibadetlerle mükelleftir (Sem'ânî, 1998, s. 1/207). Ancak bu görüşe karşı çıkan, sayıca az da olsa bir grup usulcü bulunmaktadır. Onlara göre, kölelerin hitaba muhatap olabilmesi için özel bir delilin varlığı şarttır (Âmidî, 2003, s. 2/331). Bu bakış açısına göre, köle tasarrufları efendisinin iznine bağlıdır ve köle, bağımsız bir şekilde hareket edemez; adeta bir mülkiyet gibi ele alınır (Sem'ânî, 1998, s. 1/206).

Hanefilerden Ebû Bekr el-Cessâs'a (ö. 370/981) göre köle hukukullah kapsamındaki hitap veya emirlere muhataptır ancak insan hakkı (hakk-ı âdemiyyîn) kapsamındaki

emirlere muhatap değildir (Âmidî, 2003, s. 2/331). Şîrâzî'ye göre, köleler de hürler gibi umum olarak gelen hitaplara muhatap olabilirler. Bu görüşe göre, köleler de hürler gibi sorumluluk taşır ve âm lafızla gelen hitaplar altında mükellefiyetleri bulunur. Ancak Şîrâzî, dil bilgisi açısından mutlak umum lafzının köleyi kapsadığını savunur (Şîrâzî, 2013, s. 106, 1980, s. 75).

Şîrâzî'ye göre kölenin had gibi bir takım şer'î hükümlerde hürler gibi mükellef olmamalarını mutlak umum lafızıyla gelen hitap için delil saymaz. Çünkü ona göre buna verilebilecek cevap aynı şekilde kölelerin namaz ve oruç gibi ibadetlerde mükellef olmalarıdır. Şîrâzî bu konuyu mutlak umum kipiyle ele alır ve dil bilgisi yönünden inceler. Gazzâlî, kölenin "Ey insanlar veya ey iman edenler" gibi hitabın kapsamına kölenin dâhil olduğunu belirtir. Kölenin başkasının malı gibi değerlendirilmesi de muhatap olmaya olmayıp, bazı emirlere muhatap olmaması, hasta, yolcu ve hayızlı kadın gibi özel bir delilin mevcut olması dolayısıyladır (Gazzâlî, 1413, s. 3/295). Şîrâzî, bu delilin icmâ olduğunu belirtmektedir (Şîrâzî, 1980, s. 76).

Makalenin sınırlı hacmi nedeniyle, kölelerin hitaba muhatap olmamasıyla ilgili fikhî konuda bazı örnekleri sunmak yeterli olacaktır. Örneğin, efendisi tarafından hac veya umre için izin verilen bir kölenin, ihramlı bir şekilde Mescid-i Haram'a girmesinin vücûbiyet taşımadığına dair yaygın bir görüş bulunmaktadır. Benzer şekilde, Cuma namazına gitmesine izin verilen bir kölenin, bu eyleminin vâcib olmadığı düşünülmektedir. Bu durum, Cuma namazının köleye farz olmamasından kaynaklanmaktadır (Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-İsnevî, 1981, s. 356). Dolayısıyla, kölenin hitaba muhatap olup olmamasının değerlendirilmesi, dilbilgisi açısından değil, şer'î perspektiften yapılmaktadır.

1. 4. MUAYYEN BİR KİMSEYE YAPILAN HİTABIN KAPSAMI

Usûl bilginleri arasında, Hz. Peygamber'in belirli bir kişiye yönelik hitabının ümmeti kapsayıp kapsamayacağı konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Bu tartışmanın merkezinde, belirli bir kişiye yönelik olan hitabın, açık bir ifadeyle sadece muhatabı ilgilendirip ilgilendirmeyeceği meselesi bulunmaktadır. Eğer bu hitap, Hz. Huzeyme gibi sadece ilgili kişiye yönelik olduğunu belirten bir ifade içeriyorsa, bu durumda ümmeti bağlamayacağı konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır (Zerkeşî, 1992, s. 3/190).

Şâfiî usûl bilginleri, belirli bir kişiye yönelik hitabın başkalarını bağlaması için bir delilin bulunması gerektiğini savunmaktadır. Bu delil, sahabenin icmâsı gibi olabileceği gibi, aynı zamanda karine-i halle de olabilir. Örneğin, Ramazan ayında gündüz vakti hanımıyla cinsel ilişkiye giren bedevînin eyleminin ümmetin diğer bireylerini bağlaması, bir hal karinesiyle olmuştur. Hal karinesi ise bedevînin yaptığı eylemin hükmüyle ilgili soru sormasıdır (Zerkeşî, 1992, s. 3/190).

Şâfiî usûl bilginleri, dil yönünden, belirli bir kişiye yapılan hitabın sadece ilgili şahsı ilgilendirdiğini belirterek, ümmet için bağlayıcı olmasının şer‘i örfle belirlendiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, Şâfiî usûlcüler, Hz. Peygamber'in belirli sahabilere tahsis ederek açıkça hitabın onları ilgilendirdiğini belirtmenin dışında, belirli kişi veya kişilere yapılan hitabın başkalarını bağlaması için delil gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Âmidî, 2003, s. 2/323). Ancak Sem‘ânî, ümmetin bütün bireylerinin şer‘i hükümlere eşit olarak muhatap olduğu görüşünü benimseyerek, belirli bir kişi veya kişilere yapılan hitabın ümmet için bağlayıcı olduğunu savunmuştur. Sem‘ânî, dil bilginlerince kabul edilen "bir kişi için olan hüküm, ümmete yapılan hüküm gibidir" prensibiyle görüşünü desteklemektedir (Sem‘ânî, 1998, s. 1/481). Bununla birlikte Seyfeddîn Âmidî (ö. 631/1233), bu prensibin lafzından böyle bir anlamın çıkarılamayacağını savunarak, birine yapılan hükmün ümmet için bağlayıcı olmasının kıyas ve mana itibarıyla belirlendiğini ileri sürmektedir (Âmidî, 2003, s. 2/323).

Bize göre Şâfiî usûlcülerin cumhurunun savunduğu görüş isabetli bir görüştür. Çünkü açıkça birine yapılan hitabın başkalarını bağlaması dil yönünden belirlenemez. Dolayısıyla hitabın kapsayıcılığı ancak delille söz konusu olabilir.

1. 5. HİTABIN KAPSAYICILIĞI

Usûl bilginleri, Hz. Peygamber zamanında yapılan hitabın sonraki dönemleri de kapsadığı konusunda genel bir görüş birliği içindedir. Ancak bu durumun doğrudan lafız, icmâ veya tevkîfi bir delille desteklenip desteklenmediği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Genel olarak usûl bilginleri, Hz. Peygamber zamanında vârid olan hitabın sonraki dönemleri kapsadığına dair delilin olması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak Hanbelîler, bu tür bir hitabın lafız itibarıyla sonraki dönemleri kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre örneğin “ *Biz seni ancak bütün insanlara bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.*” (Kur’an Yolu, Erişim 15 Ocak 2024, Sebe‘,

34/28)¹ ayeti ve “*Bütün insanlara peygamber olarak gönderildim.*” (Muhammed b. İsbâ et-Tirmizî, 1975, İman, 1/2606) hadisi hitabın tüm asırları kapsadığını açıkça ifade etmektedir (Ferrâ, 1993, s. 1/331; Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, 1999, s. 3/106).

Gazzâlî, hitabın geniş kapsamını doğrudan ayet ve hadis lafızlarından çıkarmak yerine, bu geniş kapsamanın tevkîfî bir delille desteklendiğini savunmaktadır. Ona göre mücerred hitap, sadece yapıldığı anla sınırlıdır ve bir şahsa veya gruba yönelik hitabın diğer asırları kapsamaması ancak delille anlaşılabilir (Gazzâlî, 1413, s. 3/181)². Âmidî ise "Biz seni ancak bütün insanlara bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdik." mealindeki ayetten Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiğini çıkarabileceğini ancak hüküm açısından muhatapların aynı olduğunu ayetten çıkarmanın mümkün olmadığını belirtir. Yani, herkesi ilgilendiren bir hitap doğru olabilir, ancak kişiler üzerindeki etkisi eşit olmayabilir, çünkü hükümlerde farklılıklar bulunabilir, örneğin hür ve köle, kadın ve erkek, yolcu ve yolcu olmayanlar arasında hükümlerde farklılıklar bulunmaktadır. Ona göre hitabın herkesi ilgilendirdiği doğru olmakla beraber, kişiler üzerindeki etkisi eşit olmayabilir (Âmidî, 2003, s. 2/323).

2. MUHATAP YÖNÜNDEN EMRİN KAPSAMI

Bu başlık altında me'mûrun emirleri bilme durumu, kâfirlerin emirlere tabi olup olmayacakları ve ma'dûmun muhataplık durumu ile çocuklar, uykuda olanlar, akli melekesini kaybedenler ve sarhoş olan kişilerin durumlarına, yer verilecektir.

2. 1. UYUYAN, ÇOCUK VE AKLİ MELEKESİNİ KAYBEDENİN DURUMU

Usûl âlimleri genellikle muhatapın akıl sahibi olması veya hitap edileni anlama düzeyine sahip olması gerektiği konusunda genel bir görüş birliği içindedirler. Çünkü bir kişi, bir işi yapabilme yeteneğine sahip olsa da olmasa da, âmirin talebini bilmelidir. Bu nedenle, akıl yetenekleri olmadığı için hayvanlar ve cansız varlıkların emre muhatap olamayacağı ifade edilmiştir (Ebû Abdillâh Safiyyüddîn el-Urmevî el-Hindî, t.y., s. 3/1118). Şâfiî usûlcüler, uyuyan ve akli melekesi yerinde olmayan kişinin emre muhatap olmadığı konusunda hem fikirdir. Şîrâzî'ye göre, hitap, uyuyan veya akıl melekesi yerinde olmayan bireyleri kapsamaz. Çünkü bu durumda hitap, hayvanlar veya beşikteki çocuklar gibi

¹ Diğer ayetler için mesela bk. el-Bakara, 2/43, 183, el-Mâide, 5/6, Âl-i İmrân, 3/197, el-Ankebût, 29/56, el-Haşr, 59/2, ez-Zümer, 39/53 el-Lokman, 31/33, el-Hac, 22/1.

² Benzer açıklamalar için bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/371.

muhatap alınmayan varlıkları içermiş olacaktır (Şîrâzî, 2013, s. 105; Sem‘ânî, 1998, s. 1/214). Sem‘ânî, Hz. Peygamber'in "*sorumluluk üç kişiden kalkmıştır*"(Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as, 1997, s. 7/4398) hadisinde "*uyuyan bir kişinin sorumluluktan muaftır*" ifadesini nakletmiş ve bu durumu nakli bir delil olarak değerlendirmiştir. Akli yönden ise, uyuyan bir kişinin duyu organlarının uyku halinde işlevini kaybetmesinden dolayı yapılan hitapta ve verilen emirde sorumluluk taşımadığını savunmaktadır (Sem‘ânî, 1998, s. 1/215). Şâfiî usûlcüler genel olarak çocuğun hitaba muhatap olmadığını düşünmektedirler. Şîrâzî'ye göre çocuğun hitaba muhatap olmaması akli yönden değil şer‘ in bunu gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber çocuğun infak etmesi ve zekât vermesinde olduğu gibi bazı tasarruflarından velisi sorumludur (Şîrâzî, 2013, s. 105). Yedi yaşında namaz kılmasıyla ilgili çocuğa yapılan emir ise Şâfiî usûlcülere göre teklif yönünden değil alıştırma ve alışkanlık kazanmayla ilgili yani eğitimle ilgili bir durumdur (Sem‘ânî, 1998, s. 1/219).

2. 2. SARHOŞUN DURUMU

Sarhoşun hitaba muhatap olup olmadığı hususunda usûl âlimleri arasında ihtilâf bulunmaktadır. Şâfiî usûlcülerde de bu konuda görüş birliği bulunmamaktadır. Sarhoşun hitaba muhatap olmayacağı görüşünü benimseyen usûl bilginleri arasında Mü‘tezili usûl bilginleri ve Şâfiîlerden Cüveynî, Şîrâzî ve Gazzâlî bulunmaktadır. Bu görüş sahipleri sarhoşun hitaba muhatap olmamasında, kendi iradesi dışında gerçekleşen bir durumu göz önünde bulundurur (Cüveynî, 1399, s. 1/105; Sem‘ânî, 1998, s. 1/211). Şîrâzî'ye göre, hitap uyuyan, akıl melekesi yerinde olmayanı kapsamadığı gibi sarhoş olan da hitaba dâhil olmaz. Çünkü ona göre hitap, bu durumda hayvanlar veya beşikteki çocuklar gibi muhatap alınmayan varlıkları içermiş olacaktır (Şîrâzî, 2013, s. 105; Sem‘ânî, 1998, s. 1/214). Buna karşılık Şâfiî usûl âlimlerine göre, sarhoşluğun irade dışında gerçekleşen durumu ile kişinin kendi iradesiyle sarhoş olma hallerini ayırmaktadırlar. Bu bağlamda, kendi iradesiyle sarhoş olan bireyin hitaba muhatap olduğunu savunmaktadırlar (Gazzâlî, 1980, s. 28).

Sarhoşun hitaba muhatap olduğunu savunan fıkıh bilginleri "*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*"(Kur'an Yolu, Erişim 03 Ocak 2024, em-Nisâ, 4/43) mealdeki ayeti delil göstermişlerdir Onlara göre, bu ayet, sarhoş birinin muhatap alınarak bu durumda namaz kılmaması istenmiştir. Diğer taraftan,

sarhoşluğun mürted olma durumuna ve had cezalarını alabilme engeline yol açmaması, sarhoşun hitaba muhatap olmasına delil olarak gösterilmektedir (Sem‘ânî, 1998, s. 1/213). Ancak delil olarak gösterilen ayette “sarhoş” kelimesinin “*baygınlık*” veya “*uyuşukluk*” manasında kullanılabileceği ifade edilerek bu durumların da namazdan alıkonduğu savunulmaktadır (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, 1996, s. 1/137). Bu bağlamda ayette kişinin ne dediğini anlayabilecek duruma gelinceye kadar namaza yaklaşılmayacağı şeklinde anlamlandırılacağı ileri sürülmüştür. Bu görüşü savunan usûl bilginleri ayrıca “*teklifin muhal olması*” ile “*muhalle teklif olunması*” diye iki kavrama dikkat çekerek sarhoşun ne dediğini bilmeyen “*gafil*” bir kimse gibi değerlendirileceğini savunarak teklifin “*gafil*” hakkında muhal olduğunu iddia etmektedirler. Burada teklif bizzat me’mûr hakkındadır. Hâlbuki muhalle teklif bizzat emredilen fiille ilgili bir durumdur (Cüveynî, 1996, s. 1/137).

Görüldüğü gibi Şâfiî usûlcüler arasında sarhoşun muhataplık durumuyla ilgili ihtilâf bulunmaktadır. Bizim görüşümüze göre sarhoşluk mükellefin kendi iradesiyle gerçekleşmişse emre muhataptır. Ancak başkasının zorlaması gibi iradesi dışında gerçekleşmişse hitabın kapsamına dâhil olmaması gerekir.

2. 3. KÂFİRİN DURUMU

Bütün insanlara gönderildiği için kâfirlerin Hz. Peygamberi tasdik ve onun getirdiklerine iman etmekten sorumlu oldukları konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır (Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, 2001, s. 437; Ebû Bekr es-Serahsî, 1973, s. 1/73). Bu konuda icmâ olduğu söylenmiştir. Ceza hukukuna muhatap oldukları hususunda da ihtilâf yoktur (Bâkîllânî, 1998, s. 2/184). Kâfirleri ilgilendiren bazı muamelat konularında da muhatap olduklarıyla ilgili bir ihtilâf bulunmamaktadır (Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübki, 2004, s. 449). Ancak usûl bilginleri, kâfirlerin namaz, oruç gibi ibadetlerle hırsızlık gibi muamelat konularından sorumlu olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâf genellikle kâfirlerin uhrevî hayatları ve hesap görüp görmeyecekleri konusunda odaklanmıştır. Muhtemelen usûl bilginleri, kâfirlerin muhataplığını uhrevî konulara kıyas ederek, ahirette ibadet, muamelat ve ahlak ile ilgili fûrû meselelerde de muhatap olduklarını kabul etmişlerdir. Irak Hanefileri ve Şâfiîler, kâfirlerin bu konularda sorumlu olduklarını savunmaktadırlar. Buna karşılık, Buhara Hanefileri, kâfirlerin sadece itikadı konularında sorumlu olduklarını, diğer meselelerin onları bağlamayacağını ve ahirette sadece itikadı

konuların hesaba çekileceğini savunmaktadırlar (Emîr Pâdişah Muhammed Emin el-Mekkî, 1931, s. 2/148)³.

Şîrâzî, kâfirlerin muhatap olmasıyla ilgili üç farklı görüşü aktarır. İlk görüş, kâfirlerin muhatap olmayacaklarına dairdir ve bu görüş, Ebû Hâmid el-İsferâiyî'nî'ye (ö. 406/1016) nispet edilmektedir (Zerkeşî, 1992, s. 1/399). Bu görüşe göre, şeriatın gerektirdiği durumda mükellef olmayan bir kişi, emredilen fiile muhatap kılınmamalıdır. Kâfirin de bu durumu içerisinde, çünkü küfür halinde ibadetlerin edasından sorumlu tutulamaz. Zira kâfir, Müslüman olduğunda yapmadığı ibadetlerin kaza borcu taşımaz (Şîrâzî, 2013, s. 106; Sem'ânî, 1998, s. 1/186).

İkinci görüş, muamelat ve ibadet gibi pratik konulardan muhatap olmadıkları halde inançla ilgili konulardan sorumlu olduklarını savunan görüştür (Sübkî, 2004, s. 449). Üçüncü görüş ise yapılması gereken emirlerden sorumlu olmadıkları halde (emir) yapılmaması gereken emirlerden sorumluluk taşıdıkları görüşüdür (Zerkeşî, 1992, s. 1/401).

Şîrâzî ve Sem'ânî ise dördüncü bir görüşü savunarak, kâfirlerin hem ibadet, muamelat gibi fûrû meselelerden hem de Allah'a ve Peygamberine iman gibi inançla ilgili konulardan sorumlu olduklarını ve dolayısıyla hitaba muhatap olduklarını ileri sürerler (Şîrâzî, 2013, s. 106; Sem'ânî, 1998, s. 1/186). Şîrâzî, bu görüşü Şâfiîlerin geneline nispet eder (Şîrâzî, 1980, s. 80). Gazzâlî, bu yaklaşımı benimseyerek daha açıklayıcı bir şekilde fikir beyan eder. Ona göre kâfirler, "ey insanlar" gibi tüm insanlara yönelik hitaplara muhatap olmakla beraber bazı emirlere muhatap olmamaları, özel bir delilin varlığından kaynaklanmaktadır (Gazzâlî, 1413, s. 3/296). Buna karşılık Cüveynî, kâfirlerin küfür niteliğinin fûrû meselelerin inşasında engel olduğunu savunarak şer'in fûrû meselelerine muhatap olmalarının bu yönden imkânsız olduğunu savunmaktadır. Ona göre kâfirlerin fûrû meselelere muhataplıkları ancak ahirette ilişki kurularak işlenebilir (Cüveynî, 1399, s. 1/108).

³ Debûsî, kâfirlerin ibadet yapmaya ehil olmadıklarını belirterek, ibadetlerin edasının sevabı gerektireceğini ifade eder. Bu çerçeveden hareketle, Debûsî, kâfirlerin sevaba ehil olmadıklarını savunur. Bu nedenle, kâfirlerin amelle muhatap tutulamayacağını ileri sürer. Zira amelle muhatap olma, eylemin gerçekleştirilmesini gerektirir. Debûsî, bu durumu kölelerin kefâret veya zekât gibi mali tasarruflara muhatap olamamalarına benzetir, çünkü köleler mülk sahibi değildirler. Ancak Debûsî, kâfirlerin zinâ ve hırsızlık gibi yasaklanan eylemlere muhatap olabileceklerini düşünmektedir. Debûsî, dünya hayatında kâfirlerin fer'i meselelere muhatap olmadıkları görüşünü benimsemektedir. Geniş bir şekilde bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 439-441.

Şâfiî usûlcüler, bu görüşlerini desteklemek adına mealen "*Sizi Sakar'a (cehenneme) ne soku?*" *Onlar derler ki: "Namaz kılanlardan değildik."* (Kur'an Yolu Erişim, 31 Aralık 2023, el-Müddessir, 74/42-43) ayetini örnek gösterirler. Bu ayetlere göre kâfirler namaz kılmadıkları için cezalandırılacaklarsa, demek ki kâfirler Müslümanların sorumlu olduğu her emir ve yasaktan sorumludurlar (Sem'ânî, 1998, s. 1/194).

Diğer bir delil ise şudur: "*Allah'a ortak koşanların vay haline! Ki onlar mallarından muhtaçları yararlandırmazlar; onlar ahireti de inkâr ederler*" (Kur'an Yolu, Erişim, 01 Ocak 2024, Fussilet, 54/7-6) ayetidir. Şâfiî usûlcüler, müşriklerin veyl (vay haline) olarak azarlanmalarının sebebini, zekât vermemeleri ve iman etmemeleri olarak açıklarlar. Bu durum, "*Namaz kılmayıp hırsızlık yapana yazıklar olsun*" ifadesindeki duruma benzer (Sem'ânî, 1998, s. 1/196). Bu ayetlerde hem hırsızlık hem de namaz kılmamak eleştirilmiştir. Şâfiî usûlcüler, bu delillerle kâfirlerin diğer emirlere muhatap olduklarını savunur. Çünkü onlara göre yasak eylemleri gerçekleştirmek, kişinin "*asi*" olarak nitelendirilmesine ve ahirette ceza almasına neden olur. Eğer kâfirler muhatap kabul edilmezse, "*asi*" sayılamazlar (Sem'ânî, 1998, s. 1/195-196).

Şâfiî usûlcüler, görüşlerini akli olarak da ispatlamaya çalışır. Kâfirin İslam dinine girmek için imkânı olduğu gibi hac ibadetini yerine getirmek için de imkânı olduğunu savunurlar. Bu, abdest alıp hâdesten temizlenenlerin namazı eda etmek için yetkin olmalarına benzer. İkinci olarak, zinâ ve hırsızlık gibi yasak eylemlere muhatap olan kâfirlerin, diğer emirlere de muhatap olduklarını savunurlar. Çünkü onlara göre yasak eylemleri yapmak, kişinin "*asi*" olarak nitelendirilmesine ve ahirette ceza almasına yol açar. Eğer muhatap kabul edilmezse, "*asi*" olunmaz (Sem'ânî, 1998, s. 1/197).

Şâfiî usûl bilginleri, şu itirazla karşılaşılır: Kâfir olanlar Müslüman olduklarında ibadetlerin kazasından sorumlu tutulmamaktadır. Dolayısıyla kâfirler, fer' meselelerde emre muhatap değillerdir. Gazzâlî şu şekilde cevap verir: Kaza, bir emrin yerine getirilememesi değil, başka bir emirle gerçekleşen bir durumdur. Örneğin, Cuma namazı gibi bazı emirlerin kazası söz konusu değildir. Ayrıca, hayızlı bir kadının tutamadığı oruçları daha sonra kaza etmesi, bu oruçları yerine getirememesi sebebiyle değil, özel bir kaza emri olduğu için gerçekleşir (Gazzâlî, 1413, s. 1/309-310). Bu bağlamda, kâfir bir bireyin Müslüman olması durumunda farz ibadetleri kaza etmemesinin nedeni, yeni bir emrinin bulunmamasıdır. Buna ek olarak, Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013)

vurguladığı gibi, kâfirlerin geçmiş günahlarının bağışlanmasıyla ilgili olarak, "Düşmanlıklarını bıraktıklarında geçmiş günahları onlara bağışlanır" (Kur'an Yolu Erişim 11 Eylül 2023, el-Enfâl, 8/38) mealinde nas vardır (Bâkılânî, 1998, s. 2/194). Dolayısıyla, kâfirler fûrû meseleler konusunda muhatap kabul edilebilir ancak Müslüman olduklarında fûrû meselelerin kaza edilmesinden sorumlu tutulmazlar.

Bununla birlikte Şâfiî usûlcüler ve fakihleri arasında kâfirlerin namaz, oruç gibi fer'î meselelerde muhatap olup olmadıklarıyla ilgili görüş ayrılığı vardır. Fıkıhçılar, kâfirlerin fer'î meselelerden sorumlu olmadıklarını savunurken, usûlcüler ise kâfirlerin sorumlu olduklarını düşünmektedirler. Şâfiî usûlcülerden kâfirlerin fer'î meselelerden sorumlu olmadıklarını düşünenler veya sadece hırsızlık ve zinâ gibi yasaklanan eylemlerden sorumlu olmadıklarını düşünenler olsa da, bunların kim olduğu kaynaklarda net bir şekilde geçmemektedir. Bu görüş, zayıf bir görüş olarak kabul edildiği için "kîle" lafzıyla bu görüş sahiplerinin görüşü aktarılmaktadır. Bu konudaki görüş ayrılığının sebebinin, usûlcülerin kâfirlerin eylemlerini ahirete yönelik olarak düşünmeleri, fıkıhçıların ise bunu dünya hayatı için öngörmeleri olduğu düşünülmektedir (Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, 2008, s. 3/5). Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), kâfirlerin emirlere muhataplığıyla ilgili ihtilâfin dünyadaki hükümlerle ilgili olmadığını ifade ederek, bu konudaki ihtilâfin ahiretteki akıbet ve hesaba çekilişiyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir (Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, 1992, s. 2/237).

Şâfiî usûl bilginlerinin kâfirlerin şer'î hükümlere muhatap olma durumunu ahiretle ilişkilendirerek ele almalarının yerinde olmadığı düşünülmektedir. Çünkü kâfirlerin ahirette hesaba çekilmesi, fikhın pratiği açısından bir avantaj sağlamamaktadır; bu mesele daha çok kelim ilmiyle ilgilidir. Bizce, usûl bilginlerinin bu konuya yaklaşımları, kâfir olan bir kimsenin Müslüman olduktan sonra yerine getirmediği emirlerin kazâsından sorumlu olup olmayacağı sorusu etrafında şekillenmelidir. Dolayısıyla, fakihlerin meseleyi dünya hayatıyla ilişkilendirerek ele almaları daha yerinde bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, kâfirin emirlere muhatap olup olmayacağı sorusu dünya hayatı bağlamında değerlendirildiğinde, kâfirin emirlere muhatap olmayacağı açıktır.

2. 4. MÜKELLEFİN EMREDİLEN FİİLİ ÖNCE DEN BİLME DURUMU

İlk dönemlerde me'mûrun önceden me'mûr olduğunu bilmesi gerektiği ve bu konuda icmâ olduğu ileri sürülmüşlerdir (İbn Berhân, 1984, s. 1/169). Sonraki dönemlerde

özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kalamcıları arasında bu konuda önemli ihtilaflar yaşanmıştır.

Mu'tezile'den Ebü'l-Hâşim (ö. 321/933), me'mûrun önceden me'mûr olduğunu bilmesinin gerekmediğini savunmaktadır. Cüveynî de bu görüşü desteklemiştir. Mu'tezile'nin bu argümanının temelinde, me'mûrun emri yapabilme imkânının istikrarlı bir şekilde devam etmesi konusunda bilgi sahibi olmasının, gelecekte haber verme anlamına geldiği yatmaktadır. Mu'tezile'ye göre, bir kişinin hitaba muhatap olabilmesi için, me'mûrun fiili yapabilme imkânına sahip olması şarttır. Ancak mükellefin bu fiili yapabilme imkânının devam edeceğiyle ilgili bilgi sahibi olması mümkün değildir, çünkü bu gelecekteki bir olayı öngörmek anlamına gelir. Bu nedenle, me'mûrun bu şart hakkında bilgi sahibi olmaması durumunda, meşrut (hüküm koyma) hakkında da bilgi edinmesi mümkün olmaz (Basrî, 1964, s. 1/150-151; İbn Berhân, 1984, s. 1/170).

Cüveynî, Mu'tezile'nin bu görüşünü daha isabetli bulmuş ve örnek olarak namazın vaktinin girdiği durumu ele almıştır. Namazın vakti girince, ancak emir olduğu anlaşılır. Bu durumda, me'mûr, teklifin şartlarını o an taşıdığı takdirde emre muhatap olur ve bu şartları yerine getirmeme durumu bir sonuç doğurur. Cüveynî, Mu'tezile'nin bu perspektifini daha doğru ve mantıklı bulmuştur (Cüveynî, 399, s. 1/282).

Şâfiî usûl bilginleri, bu görüşe karşı iki temel argüman sunarlar. İlk olarak, bu görüşün icmâya muhalif olduğunu ifade ederler. İkinci olarak ise, çoğu fihri meseledeki hükümler, genellikle güçlü zannın temel alınmasıyla belirlenir ve bu ilkeye göre amel edilir. Bu bağlamda, bir kişinin me'mûr olduğu konusunda güçlü bir zanna sahip olmasının, teklifin geçerliliği için yeterli olduğunu vurgularlar (geniş bir şekilde bk. Zerkeşî, 1992, s. 2/365-369).

Gazzâlî, konuyu şu örnekle açıklamıştır: Âmir, me'mûra "yarın oruç tut" dediğinde, me'mûrun yarına kadar hayatta kalması şart olsa da, oruç tutma eylemi me'mûr tarafından tasavvur edilebilir. Bu durumda, me'mûr, âmirin emrine muhatap olduğu sürece bu emre muhatap olduğunu bilir. İlim, bilinen şeylere dayanır. Seyfeddîn Âmidî (ö. 631/1233), bu meselede ihtilâfin âmirin emrin akıbeti hususunda bilgi sahibi olmasında yattığını belirtmektedir (Âmidî, 2003, s. 1/118). Ancak Gazzâlî, me'mûrun akıbeti hakkında bilgi sahibi olmamasının şart olarak kabul edilebileceğini ifade etmiş, ancak bunun âmir için düşünülemeyeceğini savunmuştur. Ona göre, âmirin emrinin akıbetini bilmek, emreden

açısından bir lütuf olup, taatleri yönlendirme ve günahlardan sakındırma amacını taşır (Gazzâlî, 1413, s. 3/187).

Mu'tezile, "içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin" (Kur'an Yolu Erişim 07 Ocak 2024, el-Bakara, 2/185) ayeti gereğince, me'mûrun emre yöneleceğini savunmaktadır. Ancak Gazzâlî'ye göre, me'mûrun Ramazan ayının sonuna kadar hayatta kalmasıyla orucu tutabilme kudreti arasında bir zan bağı vardır. Gazzâlî'ye göre, hayat ve kudret, teklifin şartlarıdır. Bu bağlamda, bir kişinin Ramazan ayının ortasında vefat etmesi durumunda, Gazzâlî'ye göre, ilk yarıdan sorumlu olduğu kabul edilirken, diğer yarıdan sorumlu olmaz. Gazzâlî'nin perspektifinde, teklifin şartları olan hayat ve kudret, orucun geçerli olması için zorunlu faktörlerdir (Gazzâlî, 1413, s. 3/188).

Gazzâlî, Mu'tezile'nin görüşünü eleştirmek için çeşitli argümanlar sunmuştur. Birincisi, Gazzâlî'ye göre, çocuğun şer'in emir ve nehiyelerini bilmesi ve inanması gerektiği konusunda icmâ bulunmaktadır. Ancak çocuklar, bu emir ve nehiyelerden sorumlu değildir. Gazzâlî, çocuğun sorumlu olabilmesi için temekkün (fiili yapabilecek duruma gelme) şartının yerine gelmesi gerektiğini savunur. Bu durumda, çocuk, fiili yapabilecek duruma gelince bu sorumluluğu hissedecek ve içselleştirecektir. Gazzâlî'ye göre, çocuğun işin sonunu bilmemesi onun bu sorumluluğu hissetmesine ve inanmasına engel değildir.

İkinci eleştiri noktasında Gazzâlî, Mu'tezile'nin, nehyolunmayan bir şeyden kaçınmanın, Allah'a yaklaştırmamakla beraber nehyolunan bir şeyden kaçınmaya azmetmek kişiyi Allah'a yaklaştıracığına dair icmâ olduğunu ifade eder. Gazzâlî'ye göre, kişinin bu nehiy veya emir konusunda sorumlu olmama ihtimali varsa da, bu durum, kişinin sevabını azaltmaz. Mu'tezile'nin anlayışına göre ise, emre azmetmek ve vakti gelmeden bir emir yerine getirememek sevabı almayı engeller, bu da icmâyâ aykırıdır.

Üçüncü itirazda Gazzâlî, farz ibadetlerinin geçerli olması için niyetin şart olduğunu ifade eder. Eğer kişi öğle namazına niyet edip ölürse Mu'tezile'nin anlayışına göre, kişinin bir emrin farz olup olmadığını önceden bilememesi niyet getirmesine engel olur. Gazzâlî'ye göre, eğer bu durum savunulursa, mükellefin öğle namazının farzıyeti hususunda şüphesinin olduğuna işaret eder ki, şüpheli şeylere niyet etmek imkansızdır, çünkü niyet ancak bilinen şeylere yönelik olarak getirilebilir.

Gazzâlî'nin dördüncü itirazı, Mu'tezile'nin anlayışının pratikte uygulanması durumunda ortaya çıkabilecek çelişkiyi vurgulamaktadır. Bu itiraz, Mu'tezile'nin anlayışının pratikte

tutarsızlıklar içerebileceği ve icmâya aykırı sonuçlara yol açabileceği noktasında bir eleştiri içermektedir. Mu'tezile'nin anlayışına göre bir kimse henüz namaz vakti girmeden başka birini hapsedip veya elini ve ayağını bağlayarak namazını kılmasına engel olması durumunu ele almaktadır. Mu'tezile'nin perspektifine göre, bu engel olan kişi, teklifin kalkması nedeniyle diğerine iyilik yapmış olmalıdır. Ancak Gazzâlî, bu durumu eleştirerek, engel olan kişinin aslında diğerine zulmettiğini ifade eder (bu itirazlar için geniş bir şekilde bk. Gazzâlî, 1413, s. 3/188-192).

Bu konudaki tartışmaların fıkıh ilmine herhangi bir katkı sağlamayacağı iddiasına rağmen (İbn Berhân, Ebü'l-Feth, 1984, s. 1/171), fıkıh kitaplarında bazı meselelerin hükümlerinin bu konuyla bağlantılı olduğu ifade edilebilir. Örneğin, bir kimse Ramazan ayında orucunu bozan bir şekilde kefâret gerektirecek bir durumu meydana getirirse ve kefâreti yerine getirecek gün gelmeden ölür veya akıl sağlığını kaybederse, bu durumda kefâretin geçerli olmadığı ifade edilir. Çünkü mükellefin emre isyanı, zararın önüne geçer (İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî & Muhammed Zuheyli-Şerif Hammâd, 1993, s. 1/497).

Diğer yandan bu meseleyle ilişkili bir şekilde işlenen diğer bir konu da “emrin fiilden önce gelmesi” meselesidir. Şâfiî usûl bilginleri, emir ile fiilin birbirine mukarin bir şekilde meydana gelmesinin mümkün olduğunu ileri sürerek, bu durumda mükellefin fiili yapma kudretinde olmasının yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Şâfiî usûl perspektifine göre, emrin verildiği anda mükellefin, emredilen eylemi gerçekleştirecek bir kudrete sahip olması, emrin yerine getirilmesi için yeterli bir koşuldur. Ayrıca, Şâfiî usûl bilginlerine göre, emrin gerçekleştirilmesi taat olarak nitelendirilir. Taat, Şâfiî düşüncesine göre, emre muvafık olduğunda gerçekleşir ve ancak emredilen fiilin yerine getirildiği durumda ortaya çıkar. Bu bağlamda, emrin fiilen meydana gelmesi, mükellefin taat ettiğini ve emre uygun bir şekilde hareket ettiğini ifade eder (İbn Berhân, Ebü'l-Feth, 1984, s. 1/171).

Mu'tezile'nin perspektifine göre, emir verilen eylemin emirden önce gerçekleşmesi gerekmektedir. Ancak Mu'tezilî alimler arasında bu durumun zaman açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zaman faktörünün nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusundaki bu farklılıklar, Mu'tezilî düşüncenin içindeki çeşitliliği yansıtmaktadır. Mu'tezilî âlimlerden bazıları, emrin verilen eylemden uzun bir süre önce gerçekleşmesi gerektiğini savunurken, diğerleri ise

emrin gerçekleşmesinin biraz önce olması durumunun yeterli olduğunu düşünmektedir (Basrî, 1964, s. 1/151).

2. 5. MA'DÛMUN EMRE MUHATAP OLMASI DURUMU

Usûl bilginleri arasında hitabın ma'dûma taalluk edip etmemesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır ve bu mesele Allah'ın kelam sıfatının varlığı veya yokluğu etrafında şekillenen kelam tartışmalarına dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın kelam sıfatını kabul ettikleri için hitabın ma'dûma taalluk edeceğini düşünmektedirler. Bu bakış açısına göre, Allah'ın kelamı ezeldir ve bu nedenle ezelde taalluk eden kelamın bir muhatabı olmalıdır. Mu'tezile ise kelam sıfatını reddettiği için ma'dûma hitabın taalluk etmeyeceğini savunmaktadır. Onlara göre Allah'ın kelamı mahlûk olup, o anda taalluk etmektedir. Bu nedenle ma'dûm emre muhatap olmamaktadır (Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bk. Basrî, 1964, s. 1/177-178; Zerkeşî, 1992, s. 1/568; İsnevî, 1343, s. 1/298; Karâfî, 2004, s. 55; Serahsî, , 1973, s. 1/64; Âmidî, 2003, s. 1/204).

Bu konuyu anlamak için ayrıca taallukun hangi yönden ma'dûma yönelik olacağını belirlenmesi gerekmektedir. Taalluk, tencizi ve manevî olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Tencîzî taalluk, emrin iktizasının muhatap tarafından anlaşılması ve yerine getirilmesi demektir. Bu yönüyle ma'dûm hitaba muhatap değildir. Çünkü yapılan emir hemen icrasını gerektirecektir. Manevî taalluk ise Allah'ın ezelde ma'dûmun teklif şartlarına haiz olacağını bilmesi ve hükmün vârid olacağını bilmesi demektir. Bir başka deyişle gelecekte var olacak muhatabın emri yapması anlamına gelir. Bu bağlamda kelamın ezeli kabul edildiğinde, sonradan mevcut olacak muhataba hitap taalluk etmektedir. Ma'dûma hitabın taalluk edeceğini savunanlar, bu durumu tenciz anlamında ifade etmemektedirler. Çünkü onlara göre, çocuklar ve aklını yitirmiş bireyler hitaba muhatap değildirler. Bu bakış açısına göre, ma'dûm, çocuklar ve akıl melekesini kaybedenlere göre muhatap olmamakta ve bu durum daha öncelikli bir durumu ifade etmektedir. Bu nedenle, ma'dûma hitabın muhataplığını savunanlar, ezeli kelamı kabul ettiklerinden dolayı manevî anlamda hitaba muhatap olduğunu düşünmektedirler (Râzî, 1992, s. 2/258 muhakkikin 7. dpnotu). Bir başka deyişle ma'dûmun hitap kapsamında değerlendirilmesi emrin uygulanması açısından olmayıp emre muhatap olup olmamasıyla ilgili bir meseledir (Râzî, 1992, s. 2/258).

Şâfîî usûlcüler ma'dûmun hitabın kapsamına alınacağı konusunda farklı yaklaşımlara sahiptirler. Yüce Allah'ın "Ey insanlar veya ey iman edenler" şeklindeki hitabının, henüz mevcut olmayanların kapsamına dâhil olup olmayacağı konusunda Şîrâzî, hem dil bilgisi bakımından (kip olarak) hem de ifade bakımından (lafız itibariyle) ma'dûmun hitabın kapsamına girmeyeceği kanaatindedir. Ona göre, böyle bir muhataplığın gerçekleşebilmesi için delil olması gerekmektedir ve bu delil icmâ olabildiği gibi başka delillerle de olabilir (Şîrâzî, 2013, s. 107). Sem'ânî ise, kesin bilgi değeri taşıdığı için bu delilin ancak icmâ olacağını savunur (Sem'ânî, 1998, s. 1/224).

Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349) buna şöyle açıklık getirir: Hitap zamanında mevcut olmayan kişilerin hitaba muhatap değillerdir. Bu durumda ma'dûmun emirlere muhatap olması, icmâ, nass ve kıyas gibi delillerle ispatlanabilir. Bu görüşü destekleyen gerekçe olarak "ey insanlar, ey iman edenler" gibi genel hitapların, çocuklar ve akıl sağlığı yerinde olmayanlar gibi belirli gruplar muhatap olmadığı gibi, henüz mevcut olmayan kişilerin de hitaba muhatap olmamasının daha uygun olduğunu öne sürer (Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, t.y., s. 2/227).

Diğer taraftan Cüveynî ve Gazzâlî gibi usûlcülere göre emirde muhatabın mevcut olması yerine getirilmesi için gereken şartlardandır. Bu bakımdan henüz mevcut olmayana mevcut olması ve o an teklif şartlarını taşıması şartıyla emretmek caizdir (Cüveynî, 1399, s. 1/270; Gazzâlî, 1413, s. 3/193; Âmidî, 2003, s. 1/204). Buna karşılık erken dönem Ehl-i Sünnet kelimcülerinden Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsi (ö. IV./X. yüzyıl başları), ma'dûmun emir ve nehiylere muhatap olmadığını düşünür. Ona göre Allah'ın ezeli kelamı emir ve nehiy olarak nitelendirilemez (Cüveynî, 1399, s. 1/271). Bu bakımdan ezeli kelam hitap ve muhatap açısından değerlendirilebilir. Zira emir ve nehiy mevcut olanlar için tasavvur edilebilir (İbn Berhân, 1984, s. 1/186). Buna karşılık Âmidî, ezeli kelama emir ve nehiy demişlerdir. Bu görüşe Allah'ın ezeli kelamı emir ve nehiylerden oluştuğuna göre emrin emir olması me'mûrun varlığına bağlı değil bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır (Âmidî, 2003, s. 1/204-205).

Anlaşıldığı kadarıyla hitabın ma'dûmu kapsayıp kapsamayacağıyla ilgili tartışmalar, genellikle Allah'ın kelam sıfatı çerçevesinde değerlendirilmekte ve bu sıfatın mahiyeti fıkıh usûlüne yansımaktadır. Ezeli kelamı savunanlar, ma'dûmun hitaba muhatap olduğunu düşünmektedirler, ancak bu durumun uygulama açısından değil, ezeli kelamın

manevî yönden taalluku şeklinde gerçekleştiği düşünülmektedir. Bu bağlamda, çocuklar ve akıl sağlığı yerinde olmayan bireylerin, hitaba muhatap olmaması gerektiğini savunanlar, ma'dûmun uygulama açısından hitaba muhatap olmayacağını da vurgulamaları gerekir. Nitekim İbn Berhân gibi sonraki usûl âlimleri bu konuyu “*daha sonra mevcut olması koşuluyla ma'dûmun hitaba muhatap olması*” (İbn Berhân, 1984, s. 1/176) başlığı altında işlemişlerdir. Sübkî, bunu şöyle açıklamaktadır: Hz. Peygamberin tebliğ yoluyla ortaya koyduğu hükümlerin, sonraki dönem insanlarını da muhatap yapması gibi, ma'dûmun hükümlere muhatap olması da caizdir. Ona göre, bu durum uygulama açısından değil, ma'dûmun var olduğunda hükümlere tabi olma anlamına gelir. Yani ma'dûm, mevcut olduğunda hükme tabi olabilir (Sübkî, 2004, s. 395).

2. 6. EMİR VE NEHYİN BİR FİLDE BİRLEŞMESİ

Muhalle teklifin caiz olduğunu savunan anlayışın dışında usûl bilginlerinin genel görüşü, bir fiilde vücûb ve hürmetin bir araya gelmesinin mümkün olmadığı yönündedir. Özellikle "Secde et! Secde etme!" gibi emirlerde vücûb ve hürmet kavramlarının zıt olduğu ifade edilmektedir. Temel ihtilâf ise, bir fiilin hem Allah'a hem de putlara yönelik olması gibi, iki cihetten gelen bir fiilde emir ve nehyin bir araya gelip gelmeyeceği noktasında ortaya çıkmaktadır (Âmidî, 2003, s. 1/155).

Şâfiî usûlcüler, genel olarak, aynı fiilin farklı cihetlerle kullanılması durumunda emir ve nehyin bir araya gelebileceğini savunurlar. Onlara göre, emredilen fiil ile nehyedilen fiil aynı olmasına rağmen ilişkili oldukları cihet farklıdır; bu nedenle emir ve nehiy aynı fiilde birleşmiştir. Örnek olarak “*Güneşe de aya da secde etmeyin. Sadece Allah'a ibadet ediyorsanız onları yaratan Allah'a secde edin*” (Fussilet, 41/37) ayetindeki iki secde eylemi farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Mu'tezile'ye göre ise secde tek bir emirdir ve sadece Allah'a yapılan secdeyi içerir. Putlara yönelik secde ise putların yüceltilmesinin yasak olduğu anlamına gelir ve bu, secde eyleminin dışında bir durumu ifade eder (Âmidî, 2003, s. 1/155). Onlara göre, aynı fiilde hem emir hem de nehyin bir araya gelmesi durumunda, bir fiilde hem vücûb hem de hürmet bir araya gelmiş olacaktır (Cüveynî, 1399, s. 1/304; Ebû Abdillâh Safiyyüddîn el-Urmevî, t.y., s. 2/602). Dolayısıyla Mu'tezile cihet yönünde iki secdeyi birbirinden farklı kılmayarak yasaklanan secdeden ayrı bir mana ihdas etmişlerdir denilebilir.

Şâfîî usûl kitaplarında detaylı bir analize tabi tutulan bir örnek, "gasp edilen evde namaz" durumuyla ilgilidir. Bu örnekte, namaz eylemi "namaz" olduğu için emredilmiştir. Diğer taraftan, evin gasp edilmesi ise açıkça yasaklanmıştır. Bu örnekte hem emir (namazı kıl) hem de nehiy (evi gasp etme) tek bir fert üzerinden bir araya gelmiştir. Ancak, bu kişi her iki eylemi bir arada gerçekleştirmektedir.

Şâfîî usûlcüler, gasp edilen evde kılınan namazın geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü söz konusu eylemde yasak olan, gasp eylemidir; namazın kendisi değildir. Bu durum, bir kişinin bir işçiye "şu elbiseyi dik, ama bu eve girme" diyerek çalışanın elbiseyi dikmesi ve eve girmesi durumuyla benzetilebilir. Çalışan, emri yerine getirmesine rağmen yasağı ihlal etmiştir. Bu durum, kişinin hem cezalandırılabileceği hem de ödüllendirilebileceği bir konsepti içermektedir. Bu bağlamda, gasp edilen evde kılınan namaz, kişiyi namazın sorumluluğundan muaf tutar (Râzî, 1992, s. 2/289).

Bize göre, bir şeyin hem bir cihetten hem de iki cihetten hem emir hem de nehiy olması mümkün değildir. Örneğin, gasp edilen namaz durumunda yasaklanan eylem, aslında namazın kendisi değil, gasp eylemidir. Bu durumda, emredilen ile nehyedilen farklı iki eylemdir. Örneğin, "çarşıda yürüme" denildiğinde kişiye yürüme eylemi yasaklanmaz; aksine, çarşıda bulunma yasaklanmış olur. Âmidî, Allah'a secde eyleminin emredildiğini ancak putlara secde etmenin yasaklandığını belirterek, iki secdenin birer ferd olduğunu ifade etmiştir (Âmidî, 2003, s. 1/158). İki secde, mutlak secde kavramının ayrı fertleridir; çünkü eğer mutlak secde hem emredilip hem de yasaklanmış olsaydı, bu iki secdenin bir araya gelmesi mümkün olmazdı.

Şâfîî usûlcüler, eylemleri genellikle tek bir şey olarak kabul etmelerine rağmen, bizce bu eylemler aslında mutlak bir şeyin fertleridir. Bu nedenle, bir fiilde hem bir cihetten hem de iki cihetten emir ve nehyin bir araya gelmesi mümkün değildir. Çünkü bir şeyin cihetleri farklı olduğunda, o şeye tek bir şey demek mümkün değildir; çünkü bu cihetler ayrı şeyleri temsil eder.

Ancak bir şey bir cihetle emir veya nehyedildiği zaman, emir veya nehyedilen cihetin kendisi olur. Dolayısıyla, cihetler farklı olsa da yasaklanan şeyin kendisi değil, bu ciheti meydana getiren eylemi temsil eder. Bu bağlamda, gasp edilen evde namaz kılma örneğinde olduğu gibi, emir ile nehyedilen şey farklıdır. "Gasp edilen evde namaz kılma!" emriyle amaçlanan, namazın kılınmaması değil, gasp eyleminin yasaklanmasıdır.

SONUÇ

Bu araştırmada, hitap yönünden emrin kapsamı, âm olarak gelen hitabın kapsamı, erkeklere delalet eden hitabın kapsamı, kölenin âm olarak gelen hitaba muhatap olup olmaması, muayyen bir kişiye yapılan hitabın kapsamı, hitabın kapsayıcılığı gibi konular Şâfiî usûlcülerin bakış açısıyla ele alınmış ve farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu konularda Şâfiî usûlcülerin bir bütün olarak aynı anlayışa sahip olmadıkları tespit edilmiştir.

Bu makale, Şâfiî usûlcülerin perspektifinden emrin muhatap açısından kapsayıcılığı konusunu ele alınmıştır. Araştırma, emrin muhataplığı bağlamında uyuyanlar, akli melekesini kaybedenler, çocuklar, sarhoşlar gibi özel durumlara sahip muhatapların hitaba ne ölçüde muhatap oldukları Şâfiî usûlcülerin bakış açısıyla incelemektedir. Kâfirlerin emirlere muhatap olup olmadığı, mükellefin emredilen fiili önceden bilme durumu, ma'dûmun emre muhatap olup olmama durumu ve emir ile nehyin bir fiilde birleşmesi gibi konulara değinilmiştir. Özellikle mükellefin emredilen fiili önceden bilme durumu, ma'dûmun emre muhatap olup olmama durumu ve emir ile nehyin bir fiilde birleşmesi gibi konular, kelimâ tartışmaların etkisi altında detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kâfirlerin muhataplığı ise uhrevî bakış açısından ele alınarak fıkıh ilmi açısından meselelerin semeresi ortaya konmaya çalışılmıştır. Makalede, Şâfiî usûlcülerin hitap ve muhatap açısından emrin kapsayıcılığını dil bilgisi açısından değil, delile vurgu yaparak değerlendirdikleri belirtilmiştir. Genel bir görüş birliği olsa da bu kapsamın doğrudan lafızla değil, icmâ veya tevkîfi bir delil ile desteklenmesi gerektiği Şâfiî usûlcülerin genel kanaati olarak öne çıkmaktadır. Araştırma, Şâfiî usûlcülerin mezhep içinde belli konularda genel anlayışa aykırı görüşler beyan etmelerini vurgulayarak, sonraki dönem usûlcüler için zengin bir kaynak olabilecek birikimin oluşturulmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca, özellikle Cüveynî gibi mütekellim usûlcülerin, zaman zaman Şâfiî mezhebine muhalif Mu'tezile görüşünü benimsemesinin gözlemlendiği ifade edilmiştir. Bu araştırmanın, hitap ve muhatap açısından emrin kapsayıcılığı konusunda tam bir sonuç olmadığı, Şâfiî usûl kaynaklarının bu konuda zengin bir malzeme içerdiği ve daha derinlemesine konulara inilerek literatüre katkı sağlanabileceği belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfüddîn. (2003). *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm* (1-4). Darü's-Samî.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân. (1989). *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*. Müessesetu'r-Risâle.
- Bâkılânî, Ebü Bekr Tayyîb b. Muhammed. (1998). *et-Takrîb ve'l-irşâdü's-sağîr* (1-3). Müessesetu'r-Risale.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb. (1964). *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh* (1-2).
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. (1994). *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (2. bs, 1-4). Vizaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-islamiyye.
- Ceylan, Mehmet Nezir. (2017). *Bâkılânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâdü's- Sağîr adlı eserinde Emir ve Nehiy*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceylan, Mehmet Nezir. (2023). Hitap ve Muhatap Açısından Emrin Kapsayıcılığı: Bâkılânî Örneği. *Artuklu Akademi*, 10(2), 317-334.
- Cici, Recep Cici. (2020). İsnævî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy. *İslam Medeniyeti Araştırmalar Dergisi*, 5(2), 171-202.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. (1399). *el-Burhân fi uşûli'l-fikh* (1-2). Cami'atü'l-Katar.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. (1996). *Kitabü't-Telhîş fi uşûli'l-fikh* (1-3). Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye.
- Dağ, Zuhâl. (2011). *İslam Hukuk Usûlünde Emir Ve Nehiy Sîgalarının Zıtlarına Delaleti* [Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullâh. (2001). *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). (1997). *es-Sünen* (1-I-V). Darü'l-İbn Hazm.
- Şîrâzî, Ebü İshâk. (1980). *et-Tebşîra fi uşûli'l-fikh*. Darü'l-Fikr.

Erkoç, Tuba. (2011). *Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. (1993). *el-'Udde fî uşûli'l-fikh* (1-5).

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1980). *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. Darü'l-Fikr.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. (1413). *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl* (1-4).

Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn el-Urmevî. (t.y.). *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (1-8). el-Mektebetu't-Ticariyye.

İbn Akîl. Ebü'l-Vefâ. (1999). *el-Vâzih fî uşûli'l-fikh* (1-5). Müessesetu'r-Risale.

İbn Berhân, Ebü'l-Feth. (1984). *el-Vüşûl ile'l-uşûl* (1-2). Mektebetü'l-Maarif.

İbn Teymiyye, Mecdüddîn. (t.y.). *el-Müsevvede fî uşûli'l-fikh*. Matbaatü'l-Müzenî.

İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman. (t.y.). *Şerhu Muhtaşarı İbni'l-Hâcib* (1-3). İhyaü't-Türâsî'l-İslâmî.

İsnevî, Cemaluddîn Abdurrahim b. el-Hasan. (ty). *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl* (1-4). Alemu'l-Kutub.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. (1981). *et-Temhîd fî tahrici (istihrâci)'l-fürû'ale'l-uşûl* (2. bs). Müessesetu'r-Risale.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî (ö. 684/1285). (2004). *Şerhu Tenkihü'l-Fusûl fî İhtisârü'l-Mahsûl fi'l-Uşûl*. Daru'l-Fikr.

Mekkî, Emîr Pâdişah Muhammed Emin. (1931). *Teyşîrü't-Tahrîr* (1-4). Mustafa el-Babi el-Halebi.

Nemle, Abdülkerîm b. Ali. (1996). *İthâfü zev'i'l-beşâ'ir bi-şerhi Ravzati'n-nâzır fî uşûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (1-8). Dâru'l-Âsime.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. (2008). *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (1-23). Mektebetü'l-İrşâd.

Orazsahet Orazov. (2005). *İslam Hukuk Metodolojinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Pala, Ali İhsan. (2003). *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* [Doktora]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. (1992). *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uşûli'l-fikḥ* (1-6). Müessesetu'r-Risale.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. (1998). *Ḳavâṭi 'u'l-edille fî'l-uşûl* (1-5). Mektebetü't-Tevbe.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn. (1987). *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*. Vezaratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye.

Serahsî, Ebû Bekr. (1973). *Uşûlü'l-fikḥ (Uşûlü's-Serahsî)* (1-2). Darü'l-mâ'rife.

Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn. (2004). *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc* (1-7). Dârü'l-Buhus li-dirâseti'l-İslamiyye ve İhyâü't-Türâs.

Şîrâzî, Ebû İshâk. (2013). *el-Lüma' fî uşûli'l-fikḥ* (2. bs). Darü'l-Kattaniyye.

Şîrâzî, Ebû İshâk. (1980). *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikḥ*. Darü'l-Fikr

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö.279/892). (1975). *el-Câmi''u''s-Sahîh* (1-5). Mektebtu Mustafa el-Bâi.

Zerkeşî, Bedrüddîn. (1992). *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fikḥ* (2. bs, 1-6). Darü'l-Kûfe.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

PLATON'UN MUTLULUK ANLAYIŞI

PLATO'S UNDERSTANDING OF HAPPINESS

YAZAR

Hasan Hüseyin KARGIN

Dr. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

karginhasanhuseyin5@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7085-5261

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 20.02.2024

Makale Kabul Tarihi: 28.02.2024

Sayfa Aralığı: 133-151

ÖZET

Platon, mutluluk ahlakının kurucu filozofudur. Sokrates'in fikirlerini yine Platon'dan öğrendiğimiz için mutluluk ahlakının kurucusu her halükârda Platon olmak durumundadır. İnsan ruhu üç parçalı bir yapıya sahiptir. Bu parçalardan biri akıllı kısımdır, ikinci parça heyecan veya duygu kısmıdır, üçüncü parça ise iştaha kısmıdır. Akıl, ruhun iştahlı tarafını ve heyecanlı tarafını kontrol altına alacak, bunları kendine uyumlu kılacaktır. Akıl bir arabacı olarak, yavaş giden ve yoldan her an çıkmaya meyilli olan iştaha atını, öbür tarafta çok hızlı giden ve her an kontrolden çıkmaya teşne heyecan atını dizginleyen ve onları doğru istikamete sevk eden bir yöneticidir. Platon ruhun her bir parçası için bir erdem önerir. Buna göre ruhun iştaha kısmının erdemi ölçülülüktür. Benzer şekilde, öfke, gazap parçasının erdemi cesarettir. Platon'a göre en önemli ve etkili erdem bilgelik erdemidir. Bu erdem akli kullanmayı ve akli hayata hâkim kılmayı esas almaktadır. Ölçülülük, cesaret ve bilgelik erdemlerini dengeli bir şekilde uygulamak adalettir. Adalet, iyi ideasını temsil eder ve hakikatin tezahürüdür. Adalet aynı zamanda mutluluktur.

Anahtar Kelimeler: Platon, Mutluluk, Adalet, Erdem, Ruh, Ahlak.

ABSTRACT

Plato is the founding philosopher of the ethics of happiness. Since we learnt Socrates' ideas from Plato, the founder of the ethics of happiness must in any case be Plato. The human soul has a three-part structure. One of these parts is the intelligent part, the second part is the excitement or emotion part, and the third part is the appetite part. The intellect will control the appetitive and excited parts of the soul and harmonise them with itself. Reason, as a charioteer, is a manager who reins in the horse of appetite, which travels slowly and tends to go off the road at any moment, and on the other hand, the horse of excitement, which travels very fast and tends to get out of control at any moment, and directs them in the right direction. Plato proposes a virtue for each part of the soul. Accordingly, the virtue of the appetite part of the soul is moderation. Similarly, the virtue of the part of anger and wrath is courage. According to Plato, the most important and effective virtue is the virtue of wisdom. This virtue is based on using reason and making reason dominant in life. Applying the virtues of temperance, courage and wisdom in a balanced way is justice. Justice represents the idea of good and is the manifestation of truth. Justice is also happiness.

Keywords: Plato, Happiness, Justice, Virtue, Spirit, Morality.

GİRİŞ

Felsefe, varlık, bilgi ve değer üçlüsünden meydana gelir. Ahlak konusu felsefenin temel sorun alanlarından biridir. İnsan eylemleri bir amaca matuf mudur? Bir eylemi ahlaki ya da gayri ahlaki kılan ölçüt var mıdır? Özgürlük olmadan ahlaki eylem mümkün olabilir mi? Ahlaki yaşam, mutlu yaşam mıdır? Mutluluk verili bir yaşam durumu mudur? Yoksa eğitim ve bir takım nefis tezkiyesi yoluyla kazanılan, gayrete, emeğe bağlı bir durum mudur? Bu ve benzeri sorular ahlak alanının kadim sorularıdır. İnsan, ahlaki değeri ne olursa olsun, daima amaçlı davranışlar sergileyen bir varlıktır. Yaşamaya değer bir hayat olarak gördüğümüz şey, aynı zamanda kendi doğamız ve bu doğanın gerçekleşme koşulları hakkında sahip olduğumuz nosyona da bağlıdır. Bu nosyon, içinde yaşadığımız toplumun değerleri ve standartları tarafından belirlenir. Kişisel amaçlar ve hedefler her durumda yalnızca akla değil, aynı zamanda bireysel failerin eğilimlerine, yani, kişisel karakterlerini belirleyen kökleşmiş beğenilerine ve beğenmediklerine de bağlıdır. Bu amaçlara ulaşılması en azından kısmen sağlık, maddi refah, sosyal statü, güzellik/çirkinlik, yakışıklılık/iticilik gibi dış faktörlerin de etkisi söz konusu olabilir. İnsan, içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır ve toplumsal belirlemeler yani gelenek, görenek, örf, adet gibi çoğu yazılı olmayan kurallar yaşamı biçimlendirir. Tarihsel akış içerisinde nadir olmakla birlikte Nurettin Topçu'nun ifadesiyle bazı isyankârlar ortaya çıkar ve geleneği, dini yapıyı...vb. kısaca tüm toplumsal örgütlenmeyi eleştirir. Bu eleştiri bir yanda taraftar bulurken, öbür tarafta kurulu düzenin devamından yana olanları bir araya getirir.

Platon, erdem temelli mutlulukçu bir ahlak anlayışını savunur. Düşünüre göre mutluluk, ahlaki düşünce ve davranışın en yüksek amacıdır ve erdemler buna ulaşmak için gereken eğilimler/becerilerdir. Platon'un mutluluk anlayışı kolayca anlaşılacak bir konu değildir. Bunun nedenlerinden biri düşünürün mutluluğu çok fazla dillendirmemesi, mutluluğu amaçlarken genel sistemsel bütünlüğü tehlikeye sokmak istememesi, metafiziğinde sürekli bir değişim ve bazı konularda dönüşümlerin yaşanması gibi nedenler sayılabilir. Bunun yanı sıra düşünür, mutluluk kavramını hiçbir yerde tanımlamaz ya da doğrudan araştırmanın hedefi haline getirmez. Ancak başka soruların peşinde dolaylı bir şekilde tanıtır. Platon, *Devlet* adlı eserinin özellikle III. Kitabın sonu ve IV. Kitapta mutluluğu ele alır. Bu makalenin amacı, başta *Devlet* olmak üzere Platon'un tüm diyaloglarında mutluluğun izini sürmek, düşünürün mutluluk hakkındaki fikirlerini bir makale formatında ve bütünlük içinde ele almaktır.

1) Mutluluk Olarak Adalet

Devlet'in ilk kitabı adalet hakkındadır ve adaletin neliği üzerine kıran kırana bir tartışma ile adalet kavramı irdelenir (*Devlet, I. Kitap, 327a-354a*). Bir sofist, doğada adaletin mevcut olduğunu, doğal adalete göre güçlünün haklı olduğunu, bu nedenle adaleti güçlünün hakkını alması olarak tanımladığını söyler. Devamında aynı sofist geleneksel adaletin en iyi ihtimalle yüksek fikirli bir aptallık olduğu şeklindeki kışkırtıcı iddialarda bulunur. Bu durumdan rahatsız olan Sokrates (*Devlet, I. Kitap, 354a*)'de "Bana kalırsa, sonuç hiçbir şey bilmediğimdir, çünkü adaletin ne olduğunu bilmediğimde, onun bir tür erdem olup olmadığını ya da ona sahip olan bir kişinin mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğunu bilemem" der. *Devlet, II. Kitap, 357a-367e* adaletin mahiyeti üzerine farklı akıl yürütmeler ve tartışmalar yapılır. Sokrates'in rakipleri adaletsizliğin adaletten daha iyi olduğuna ikna olmadıklarını söyleseler de toplumun mevcut durumunda, saygınlık görüntüsü korunduğu sürece adaletsizliğin, insanlar için olduğu kadar Tanrılar için de işe yarayacağını savunurlar. Bu iddiayı kanıtlamak için toplumlarının adaletle karşı tutumunun sert bir resmini ortaya koyarlar. *Devlet, II. Kitap, 359c-360d* numaralı pasajlarda ve (*365a-d*) numaralı pasajlarda adaletsizlik ele alınır ve farklı hayvanlara benzetilir ve bu benzetmelerden birisi de kurnaz tilkidir. Kurnaz tilki, güç oyununu maharetle oynamayı bildiği için her kademedede başarılı olacaktır. Buna karşın adil kimse görünüşteki iyiliğe değil de özdeki ya da hakikatteki iyiliğe önem verir. Bu nedenle kayırma ve kandırma taleplerine uymaz ve bunun sonucu olarak haksızlıklara duçar olur (*Devlet, II. Kitap, 361e*).

Platon, *Devlet, II. Kitap, 369a*'da:

"Adalet varsa, bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır, değil mi?
- Elbette.

-Peki, toplum bir tek insandan daha büyük bir şeydir diyemez miyiz?

-Diyebiliriz.

-Bundan şuna geçebiliriz. Daha büyük olan bir şeyde adalet, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım adaletin ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz."

Platon, bireyi toplumun prototipi olarak görür. Toplum, birçok bireyden oluşan bir insana ya da organizmaya benzetilebilir. Bir şehrin ortaya çıkışı ile bir bireyin yetkinleşmesi arasında düşünürümüz benzerlik ilişkisi kurar. Buna göre bir şehir ortaya çıktığında, orada iş bölümü

başlamış demektir. Sanatkâr sınıfı doğmuş, herkes kendi mesleğini en iyi ve en zarif bir şekilde icra etmeye başlamıştır. Eğitim artmış, düzenli ve kalıcı okullar tahsis edilmeye başlamıştır. Şehrin kuruluş amacı karşılıklı ekonomik ihtiyaçları gidermektir. Para ve mal alışverişinde bulunmak, takas veya nakdi değişim yoluyla ihtiyaçların giderilmesini çabuk, kolay ve güvenli bir şekilde yapmaktır. Platon, *Devlet, II. Kitap, 369a*'da:

-“Peki, bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gereksinmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır?”

-Yoktur.

-Öyleyse bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz, değil mi?”

Platon, birincil ihtiyacı ekonomik nedenlerle hâsıl olan ihtiyaçlar olarak görür. Minimal şehir yiyecek, giyecek, barınak ve gerekli araçlara duyulan ihtiyaca dayanmaktadır. “İş bölümü” ilkesinin benimsenmesini dikte eden şey ekonomik verimliliklerdir. Herkesin doğal olarak en uygun olduğu görevi yerine getirmesi en iyisidir. Bu ilke yalnızca çiftçi ve zanaatkârlardan oluşan minimal, kendi kendine yeten devletin yapısını değil, aynı zamanda kent sakinlerinin daha yüksek taleplerini karşılayan devletin üç sınıfa ayrılmasını da gerekli kılar. Çünkü daha lüks bir kentin profesyonel bir ordu tarafından korunmasının yanı sıra bir filozof-krallar sınıfının liderliğine de ihtiyacı vardır. Platon, işlevlerin bölünmesinin daha ekonomik olduğu iddiasının ötesinde, devletteki sosyal düzeni ve erdemlerin doğasını belirleyen bu kader kararı için hiçbir gerekçe göstermez. İnsanlar aynı şekilde değil, iyi düzenlenmiş bir devlette farklı görevler için önceden belirlenmiş farklı yeteneklerle doğarlar. Platon, *Devlet, II. Kitap, 370a-c*'de:

“Bunlardan her biri kendi sanatını ötekilerin hizmetine koymalı mıdır? Örneğin çiftçi dört kişi için tek başına mı yiyecek üretmeli. Yani, dört kişiye yiyecek sağlamak için dört misli vakit ve emek mi harcayacak? Yoksa, onları düşünmeden, zaman ve emeğini dörde bölüp yalnız kendi için birini yiyeceğine, birini ev yapmaya, birini elbise, birini de kundura yapmaya mı harcayacak? Kendi emeğiyle elde ettiğini başkalarıyla paylaşacak yerde, kendi işlerini kendi mi görecek?”

Platon, *Devlet, IV. Kitap, 432d-433b* pasajlarında adaleti kendi işini yapmak ve başkalarının işine karışmamak olarak tanımlar. Platon'un aklındaki toplumsal düzen türünü, varsaydığı

psikolojik ilkeleri ve bu düzenin güvence altına alınacağı siyasi kurumları kısaca gözden geçirmek gerekir. Çünkü bu sadece üç sınıflı bir toplumun kurulmasını ve buna karşılık gelen ruh yapısının açıklanmasını değil, aynı zamanda Platon'un eğitim teorisini ve metafizik temellerini de açıklar. Ekonomik ihtiyaçların siyasi yapının temeli olması, elbette Platon'un tanıdığı tek insani ihtiyaçların bunlar olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte, buradaki vurgunun bireyin refahı değil, iyi yapılandırılmış bir şehrin birliği ve kendi kendine yeterliliği üzerinde olduğunu gösterir (*Devlet, IV. Kitap, 423c-e; 425c*).

Platon'a göre profesyonel olarak eğitilmiş bir orduya ihtiyaç vardır. Çünkü devlette huzur ve sükunun sağlanması, dış ve iç barışın korunması, sınır tecavüzlerinin önlenmesi, devletin yapısal olarak devamlılığının sağlanması, düzenli ve eğitilmiş bir ordu ile mümkündür (*Devlet, II. Kitap, 375d-376c*). Platon'a göre güvenlik güçlerinin asıl görevi kendi yurttaşlarına karşı dostluk ve düşmanlarına karşı sertlik göstermesidir. Yurttaşların eğitimiyle ilgili emirler çok ayrıntılıdır çünkü askerlerde doğru mizaç ve tutumu geliştirmek için doğru türden ilham perilerini (şiir, müzik ve diğer güzel sanatlar) uygun fiziksel eğitimle birleştirmelidir (*Devlet, II. Kitap, 376d, III. Kitap, 403d*). Eğitimin düzenlenmesi ve denetlenmesi üçüncü sınıfın, yani kent yöneticilerinin özel görevidir (*Devlet, III. Kitap, 412b-417b*). Bu kimseler askerler arasından hem zekâ hem de karakter testleriyle seçilmelidir. Burada seçilen askerlerin temel karakteristik özellikleri kendi refahlarının şehrin refahına sıkı sıkıya bağlı olduğuna dair sarsılmaz inançları olan bireyler olmasıdır. Ordu mensuplarının ve yönetici sınıfın yurttaşlık görevlerine karşı uygun bir tutum sergilemelerini sağlamak için, her iki sınıfın üyeleri de özel evleri, aileleri ya da mülkleri olmaksızın komünal bir yaşam sürmelidir. Sokrates'in muhatapları böyle bir yaşamın bu yurttaşları mutlu etmeye uygun olmadığına itiraz ettiklerinde, mutluluk konusu ilk kez ele alınır, ancak Sokrates bu noktada siyasi düzenin herhangi bir grubu değil, tüm şehri mutlu etmek için tasarlandığı gerekçesiyle konuyu hızla bir kenara bırakır (*Devlet, III. Kitap, 419a-e*).

Platon, adaletin toplumsal koşullarını sağlamak amacıyla toplumu üç sınıfa ayırır (*Devlet, IV. Kitap, 427d-434c*). Düşünür, Sokrates'in adaletin doğasına ilişkin açıklamasını daha da geliştirir. Kant öncesi hemen hemen tüm ahlak felsefelerinin temeli sayılabilecek dört erdem teorisini geliştirir. Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemlerinden oluşun bu dört ilke, Platon'un ruh ve ahlak anlayışının da tezahürüdür. Platon'un mutluluk ahlakında dindarlık, bir erdem olarak ele alınmaz. Dini düşünce ve uygulamalar daha ziyade geleneğe ve kahinlere bırakılmalıdır (*Devlet, IV. Kitap, 427b-c*). Adaletin tanımı bir eleme süreciyle keşfedilmelidir.

Eğer şehirde dört erdem varsa, diğer üçü belirlendikten sonra geriye kalan adalet olmalıdır. Bir devlette tam olarak dört erdem olduğuna dair bir kanıt sunulmadığı gibi, bunların bir sepetteki nesnelere gibi incelenmek üzere tek tek kaldırılacak öğeler olduğuna dair de bir kanıt yoktur. Bunun yerine Sokrates, toplumsal düzenin korunmasında oynadıkları role işaret eder. Bilgelik hakkında- salt entelektüel tek erdem ve yöneticilerin özel mülkiyeti- bu noktada şehrin iç ve dış işleriyle ilgili kararlarda iyi bir konsey olduğundan başka pek bir şey söylenmez. Cesaret askerlere özgü bir erdemdir. Sokrates onun doğasını açıklamakta biraz zorlanır çünkü o inanç ve karakter kararlılığının bir karışımıdır. Rengi solmayan yüne benzetilir. Bekçiler iyi günde kötü günde, nelerden korkulacağı ve nelere güvenle bakılacağı konusunda yasaların hükümlerine bağlı kalmalıdır. İlmilik entelektüel bir mükemmellik de değildir, daha ziyade düzeni desteklemek için belirli bir eğilimle inancın birleşimidir. Kimin yönetmesi gerektiğine dair tüm sınıflar tarafından paylaşılan bir kanaattir (*Devlet, IV. Kitap, 431e*) bir düzen, uyum ve ahenk durumuna dayanan bir kanaat. O halde devletin üçüncü sınıfının kendine özgü bir erdemi yoktur. Son olarak, adaletin tanımlanması, Sokrates'in adaletin model devletin kuruluşunda başından beri iş başında olan ilke olduğunu- yani herkesin kendi işini yapması ve başkasının işine karışmaması gerektiğini (*Devlet, IV. Kitap, 433a*) aniden kavramasından kaynaklanır.

Platon, şehir ile insan ruhu arasında bir benzeşim kurar. Düşünür, insan nefsinin şehirdeki üç sınıfa karşılık gelen üç kısımdan oluştuğu iddia eder. Ruhun akıl yanı, öfke yanı ve iştahsal yanı olmak üzere üç kısma ayrılmasıyla ilgili uzun argüman (*Devlet, IV. Kitap, 434d-441c*) arasındaki pasajlarda ele alınır. Platon'un, ruhun yetilerinin bölünmesini gerekçelendirmek için alışılmadık derecede ihtiyatlı bir yol izlemesine rağmen, Sokrates'in kendi prosedürünün yeterliliğine ilişkin çekincelerini ifade etmesine izin vermesi, bunu önemli bir yenilik olarak gördüğünü gösterir. Gerçekten de daha önceki diyalogların hiçbirinde ruhun ayrı bölümlerine dair bir işaret yoktur. İrrasyonel arzular orada beden etkisine atfedilmiştir. Buna karşın *Devlet*'te ruhun kendisi iştah ve arzuların kaynağı haline gelir. Rasyonel ve iştahlı kısım arasındaki fark kolayca gerekçelendirilebilir çünkü aklın buyrukları ile çeşitli türden mantıksız arzular arasındaki karşıtlık herkese tanıdık gelir. Hem akıldan hem de iştahtan farklı bir üçüncü, öfke kısmının varlığını kanıtlamak daha zordur. Ancak ahlaki öfke olgusu ne akla ne de iştahlardan herhangi birine indirgenebilen psişik bir gücün kanıtı olarak ele alınır. Bu daha ziyade iyi düzenlenmiş bir ruhta aklın müttefiki, asi iştahlara karşı bir güçtür. Bu, ruhta şehirdeki üç sınıfa tekabül eden üç bölüm bulunduğuna dair kanıtı sonuçlandırır. Yöneticilerin

bilgeliğini temsil eden rasyonel bölüm, askerlerin cesaretinde tezahür eden öfke bölümü ve maddi kazanç arayışında nüfusun geri kalanını motive eden iştahlı bölüm.

Ruhun bölünmesine ilişkin tartışma, adalet ve adaletsizlik arasındaki karşıtlığın nihai olarak belirlenmesine zemin hazırlar ((*Devlet, IV. Kitap, 441c-445e*). Her üç sınıfın üyeleri kendi işlerine bakarsa şehirde adalet olacaktır. Benzer şekilde, bireysel ruhta, ruhun her bir parçası kendi işlevini düzgün bir şekilde yerine getirirse adalet olacaktır. Bu, ruhun iki üst parçasına, iştahlı parçayı kontrol etmek için doğru türde bir eğitim ve öğretim verildiğini varsayar. Diğer üç erdem daha sonra ruhun ilgili kısımlarına atanır. Cesaret ruhsal kısmın mükemmelliğidir, bilgelik rasyonel kısma aittir ve ölçülülük kimin yönetmesi ve kimin itaat etmesi gerektiği konusunda her üç kısmın da rızasıdır. Adalet ruhun genel birleştirici niteliği olarak ortaya çıkar, çünkü adil kişi yalnızca dışsal olarak kendisine ait olmayan şeylere karışmaktan kaçınmakla kalmaz, aynı zamanda ruhun üç parçasını içsel olarak da uyumlu hale getirir. Adalet düzen ve uyum iken, adaletsizlik bunun tam tersidir. Şehrin ya da ruhun bir parçasının diğerlerine karşı isyanıdır ve alt parçalarının uygunsuz bir şekilde yönetilmesiyle sonuçlanır. O halde ruhtaki adalet ve adaletsizlik bedendeki sağlık ve hastalığa benzer. Bu karşılaştırma, araştırmayı istenen sonuca ulaştırmak için yeterlidir. Eğer adalet ruhun sağlığı ve uyumu ise, adaletsizlik de hastalık ve düzensizlik olmalıdır. Dolayısıyla, adaletin ruhun iyi bir hali olduğu ve sahibini mutlu ettiği, adaletsizliğin ise bunun zıddı olduğu açıktır. Aklı başında hiç kimse harap bir bedenle yaşamayı tercih etmeyeceği gibi, benzer şekilde hiç kimse hastalıklı bir ruhla yaşamayı tercih etmez. Bu nedenle, adalet tartışması ilke olarak IV. kitabın sonunda vaat edilen hedefine ulaşmıştır. Platon, adaletin kendi içinde ve kendi başına, sahibinin ruhu için bir iyi olduğunu ve adaletsizliğe tercih edilebilir olduğunu ayrıntılı olarak ve diyalektik kanıtlamalarla ortaya koyar.

Platon açıkça insanların değer verdikleri hedeflere ulaştıkları ölçüde mutlu oldukları varsayımından hareket eder. Bu kavram, günümüzde her liberal devletin birincil amacı olarak kabul edilen tüm yurttaşlar için tercih tatminine yaklaşıyor gibi görünse de Platon'un her sınıfı tek bir tür malla sınırlandırması, en açık şekilde maddi mallardan başka hiçbir şeye göz dikmeyen üçüncü sınıf yurttaşlar söz konusu olduğunda, sakıncalı görünmelidir. Onların insan doğasına ilişkin bu indirgemeci görüş sadece günümüz sezgilerine karşı değil, aynı zamanda Platon'un kendi ahlak psikolojisine de karşıdır. Tüm insanların ruhu üç parçadan oluşur: akıl, öfke ve iştah'tır. Bunların sağlığı ve uyumu ruhun ve devletin mutluluğunu oluşturur. Düşünür, her sınıfa göre eğitim hiyerarşisi oluşturur. Buna göre askerlerin müzik ve beden eğitimi sıkı

bir şekilde düzenlenmiştir. Askerler, şehrin iç ve dış barışını korumak, yasalara itaat etmek ve savaşta yiğitlik göstermekten tatmin olacakları şekilde eğitilmelidirler. Onlarınki sade bir kamp hayatıdır ve hepsi yüksek öğrenim için seçilmeyecektir. Ancak filozofların yaşamları bile arzulanan çok şey bırakıyor ve bunun tek nedeni sıradan insani iştahlarını aç bırakmak ve yıllarını mağarada idari görevlere adanmak zorunda olmaları değil. Daha yakından incelendiğinde görüleceği üzere, entelektüel uğraşları da pek imrenilecek gibi değildir. Filozoflar, bir kişi bir görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmelidir kuralına uygun olarak idealar üzerine tefekkür etmelidirler. Filozofların işi düşünmek olduğundan dünyevi iş ve uğraşılardan zevk almazlar. Astronomi ve harmoni çalışmalarına önem verirler (*Devlet, VII. Kitap, 529a-531d*).

2) MUTLULUK

Platon, *Devlet, IV. Kitap, 419a ve IX. Kitap, 576d-e* pasajlarında mutluluğu başka bir şeyin tartışılmasında başvurulan bir kavram olarak değil, bizzat araştırma konusu olarak ele alır. *Devlet* incelendiğinde düşünürün bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluğu özdeş gördüğü, bireyin ruh yapısı ile toplumun kuruluş yapısı arasında birebir benzerlik bulunduğu yönlü iddialarla karşılaşılacaktır. Düşünür, *Devlet, III. Kitap, 406c-407a*'da iş bölümünün önemini vurgular. Herkes her şeyi değil, sadece bir işi iyi yaptığında mutlu olacaktır. Toplumu oluşturan her fert, yaptığı işi en iyi şekilde yaptığından, toplumsal düzen ve huzur yani adalet tesis edilmiş olacak, mutluluk toplumsal bir boyut kazanacaktır. Platon, bu pasajda Platonik şehri kısmi bir çöküş halinde ele alır. Bu çöküşün nedeni bazı işçilerin tembellik ya da hastalık nedeniyle görevlerini yerine getirememesidir. Bu pasajın makalemiz açısından önemi Platon'un şehrin sıhhati ile insanın sıhhatini, şehrin mutluluğu ile fert olarak insanın mutluluğunu beraber düşünmesi ve mutluluğun herkesin toplumsal görevini eksiksiz yerine getirmek olduğunu iddia etmesidir. Benzer şekilde şehri koruyan bekçilerin mutluluğu da *Devlet, IV. Kitap, 419a-421d*'de ele alınır. Böylece bir bütün olarak toplumun, her sınıf insanın beraber yaşadığı ve herkesin kendi toplumsal işlevini yerine getirdiği organik bütünlük içinde mutluluk elde edilmiş olacaktır.

Platon, *Devlet, IV. Kitap, 443b-c* pasajında toplumsal mutluluğu "kendi üzerine düşen görevi yapması" olarak tarif eder. Burada gerçekleşecek olan sosyal adalet fertlerin nimete de külfete de ortak olmaları ve toplumsal rollerini iyi oynamalarıdır. Düşünür, *Devlet, III. Kitap, 406e* pasajında yaşamının amacını toplumsal görevin yerine getirilmesi olarak tarif eder. Bir insan toplumsal görevini yerine getiremiyorsa yaşamının bir değerinin olup olmayacağını sorar.

Yani görevini yapamayan bir insan ne sebeple olursa olsun, yaşamayı hak etmeyen bir insandır ve ölmesi yaşamaktan daha hayırlıdır. Tekrar bir üst cümleye yani *Devlet, III. Kitap, 406c* döndüğümüzde: “iyi yönetilen bir topluluktaki her insanın yerine getirmesi gereken kendi görevi vardır” ifadesi ile yaşamamanın amacının aynı olması dikkat çekicidir. Platon aynı pasajda *Devlet* diyalogunun belki de en önemli sorusunu sorar: Ahlaki açıdan doğru yaşam biçimi, yani kişinin kendisine verilen görevi yerine getirmesi, kendi çıkarlarına yardımcı olacak mıdır? Ahlak insana bir yarar sağlar mı? Ahlak, bir yarara taalluk eden etkinlik ya da davranış biçimi midir? Platon, bu sorulara olumlu yanıtlar verir. Yani ahlaki davranış her durumda kişiye yarar sağlar. Fakat bu yararı dünyevi bir yarar olarak düşünmek ve Platon’un mutluluk anlayışını Jeremy Bentham (1748-1832)’ın ahlak anlayışına benzetmek kanaatimce doğru bir yorum değildir. Platon’a göre kişi durumunun tamamen farkında olsa ve kendisine işinden kaçma fırsatı sunulsa (hastalık izni ya da zenginliğin sağladığı boş zaman) kişi bunu yapmamayı seçecektir. Bu tercihin nedeni emirlere ya da ahlaki kurallara uymak ya da görevini yerine getirmek gibi bir görev duygusu ya da görevini yerine getirmediği için cezalandırılmaktan ya da gelir kaybına uğramaktan korkmak değil, bu şekilde bir sapmanın yalnızca görevini yerine getirmekle elde edeceği bir avantajdan vazgeçmek anlamına geleceği algısıdır. Çünkü kendisine ait olan görevi yerine getirmediği takdirde yaşamın kendisine hiçbir faydası olmayacaktır. Ama zengin adamın, yerine getirilmediğinde hayatı yaşamaya değmez kılan böyle belirlenmiş bir görevi yoktur ve bunun sonucu olarak yaşamaya değer bir amacı olmayacaktır. *Devlet, III. Kitap, 407a* pasajı konuyu özetler mahiyettedir: bir insanın yararı ya da mutluluğu doğrudan işine bağlıdır. “Oysa ki tersine, iyi yönetilen bir toplumda, her adamın bir işi vardır; bu işi de görmek zorundadır” (*Devlet, III. Kitap, 406c*).

Platon, *Devlet, IV. Kitap*’ın giriş kısımlarından itibaren insanların nasıl mutlu olacakları hakkında tartışır (özellikle 419a-421d). Düşünür, yalnızca kişinin sorumluluklarını yerine getirmesinin mutluluk için gerekli bir koşul olduğunu belirtmez, bu daha sonra açıklanacak olan ancak şimdilik tamamen kanatlarda gizlenen bir kavramdır. Doğrudan doğruya bir dizi sahte ya da daha az mutluluk biçimini bir şeyle karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırma temelinde ve daha fazlası olmaksızın, bilinçli ve kendini bilen işçi, hayatını nasıl sürdüreceğine dair rasyonel kişisel çıkara dayalı bir karar verir. Ölüm karşısında bile çalışmayı sahte mutluluk biçimlerine tercih eder (*Devlet, III. Kitap, 406d-e*). Seçimi ancak sahte ya da daha düşük mutluluk biçimleriyle karşılaştırılan şey aslında gerçek bir şeyse, yani gerçek mutluluksa rasyonel olacaktır. İşçi, gerçek mutluluk için gerekli koşulların yanı sıra yeterli koşulların da kendisi için mümkün olup olmadığını ve eğer mümkün değilse, sadece ikinci en iyiye boyun eğmesi gerekir

gerekmediğini merak etmek zorunda kalsaydı bekleyeceğimiz tereddütlerden hiçbirini göstermezdi.

Platon, *Devlet, III. Kitap, 416d-417b*’de koruyucuların mutlulukları üzerine düşünce serdedir. Askerler özel mülkiyetten arındırılmış, sadece devleti koruyarak mutlu olan, mal, mülk, sahibi olmak gibi bir hayali olmayan, yasalara bağlı, filozof-kralın emrinde, kendi yasal görevinin dışına çıkmayan insanlardır. *Devlet, IV. Kitap* yoğun bir şekilde mutluluğun incelendiği bir bölümdür. Platon, *Devlet, IV. Kitap, 420b* pasajında amacının herhangi bir grubu olağanüstü mutlu etmek değil, mümkün olduğunca tüm şehri mutlu etmek olduğunu söyler. Platon’a göre mutluluğu deneyimleyen tek tek yurttaşlar değil, bir tür organizma olarak görülen ve bir bütün olarak devlettir. Devlet, büyük ve yekpare bir organizmadır. Böylesi bir organizmanın her yanı aynı derecede mutluluk duyamaz. Örneğin bu büyük organizmayı hareket ettirecek ayaklar en çok yorulan ve en çok yük çeken kısımlardır. Bu nedenle mutluluk eşit değil adil bir dağılım sergiler. En büyük mutluluk, bazı kısımlarında daha az mutluluk ve hatta acı deneyimlemesiyle elde edilir. Organizma bu acıya, bütünü daha iyi hissetmesine katkıda bulunduğu için katlanılır. Örneğin kişinin kilolarından kurtulmak, şeker, tansiyon, kalp gibi rahatsızlıklarının tedavisi için acı verici ve yorucu beden egzersizleri yapması gibi. Spor yapmak kişinin genel sağlığına faydalı iken, diğer yandan yorucu ve acı verici bir eylemdir.

Platon’a göre tek tek bireyler mutluluk alıcıları ya da paydaşlarıdır ama bu faydacıların haz-acı ya da lezzet-elem ikilemindeki gibi şişirilmiş bir nefis ve hazzının peşinde koşan bir ego durumu değildir. Platon’un bireyden anladığı, kollektif yapının bir dişlisi olan bireydir. Platon’a göre adil insan mutlu insandır ve adalet mutluluğun garantisidir. Devlette adaleti koruyacak, bozulmalara karşı direnecek kurum veya güçler koruyucular yani bekçilerdir. Düşünürün devletinde bekçiler en çok kahr çeken, en çok bela ve eziyetlere duçar olan ama bunun karşılığında kuru övgüden öte eline hiçbir maddi imkân geçmeyen bir sınıftır. Platon’a göre tam da bu nedenle mutlu bir zümredirler. Çünkü kaygılarını çektikleri mal, mülk ve servetleri yoktur. Bekçiler, başkalarının refahı için kendi çıkarını feda eden kesimdir. *Devlet, IV. Kitap, 420b*’de: “Bekçilerin de çok mutlu olduğunu söylemek hiç şaşırtıcı değildir” der ve benzer şekilde *Devlet, IX. Kitap, 580d-583a*’da bekçilerin mutlulukları ve kendi görev tanımlarına uygun yaşamalarının sonucu olarak doğacak adaletten yani iyi ideasından pay almaları söz konusudur. Platon’un asıl sormak istediği soru: en büyük mutluluğun nasıl elde edilebileceğidir? Platon, *Devlet, IV. Kitap, 420d ve 420e*’de mutlu olmanın farklı yolları olduğunu iddia eder. Buradaki mutluluk türlerindeki ayrımların, Platonik devlet içinde sınıftan

sınıfa nitelik ve nicelik farklılıkları pek yok gibidir. Daha ziyade, düşünürün kendi mutluluk anlayışını ya da modelini başka bir modelle, ortak mutluluk anlayışıyla uyumlu hale getirme girişimidir (*Devlet, IV. Kitap, 419a ve II. Kitap, 372d*).

Platon'a göre ahlaklı kişi, toplumsal işlevini yerine getirmek ve böylece adil olmak için ortak mutluluktan büyük ölçüde, bazen de tamamen vazgeçmelidir. O halde Platon, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, ortak mutluluğun gerçek mutlulukla özdeşleştirilmesini reddeder. Bu reddediş, alışılmadık derecede ağır bir kinizme işaret eder. Platon çiftçileri mücevher ve diğer süs eşyalarıyla doldurma ve çömlükçileri şişirip sarhoş etme olasılığını düşündükten sonra genelleme yapar: "Diğerlerini de aynı şekilde nasıl mutlu edeceğimizi biliyoruz, böylece tüm şehir mutlu olur" (420e6-7) demektedir. *Devlet, V. Kitap* 'ta bizim pasajımıza gönderme yapan bir pasajında Platon, mutluluğun dışsal mallara sahip olmakla eşitlenmesini "aptalca ve genç bir mutluluk fikri" olarak adlandırır (*Devlet, V. Kitap, 466b*). Ortak mutluluk sahte bir mutluluktur. Düşünüre göre her sınıfı kendi işlevini en iyi şekilde yerine getirecek şekilde davranmaya zorlarsak en büyük mutluluğun gerçekten sağlanabileceğine şahit oluruz (*Devlet, IV. Kitap, 421c*). Burada yine gerçek mutluluğun sadece kişinin görevini yerine getirmesinde yattığını varsaymaktadır. Çünkü yalnızca bu hesapta, gerçek en büyük mutluluk zorunlu toplumsal işleyişin ardından gelecektir. Mutluluk kişinin görevini yerine getirmesine bağlı olduğunda ve herkes görevini mümkün olan en yüksek derecede yerine getirdiğinde, tüm devlet için en büyük mutluluk elde edilir. En büyük mutluluğa ulaşmak için bu koşulun yeterli bir koşul değil, yalnızca gerekli bir koşul olduğuna dair hiçbir öneri yoktur. Yine, hiçbir mutluluk teorisi, doğası ortaya çıkmadan önce sahnenin düzgün bir şekilde kurulmasını beklemez. Mutluluğun kişinin sosyal işlevini yerine getirmesine bağlı olduğu görüşü, Platon'un en büyük mutluluğun sosyal adalet mekaniği aracılığıyla elde edilebileceği argümanını yönlendiren motordur.

Platon'un mutluluğun kişinin vazifesini yerine getirmesine bağlı olduğu görüşü, *Devlet, IX. Kitap, 583b-587c* bilgelik zevki ile beraber ele alınır. Platon, kişinin vazifesini yerine getirmesi ile hikmet erdemi arasında yukarıda zikredilen pasajlarda bağlantı kurar. Bu pasajların amacı *Devlet*'in ana kitaplarından ve diğer orta dönem diyaloglarından aşına olduğumuz bir görüşü, yani hazzın tefekkür faaliyetine bağlı olduğu görüşünü ortaya koymak ve ikinci olarak da bu görüşü, erdemin kişinin işlevini yerine getirmesi, yani gerçekten kendisine ait olan şey olarak düşünüldüğü diğer erdemleri de kapsayacak şekilde analogi yoluyla genişletmektir (*Devlet, IX. Kitap, 586e*). Bununla birlikte, genellikle pasajda ileri sürülen en gerçek, doğru ya da saf

hazların yalnızca filozofa ve aklın faaliyetine bağlı olanlar olduğu görülür. Bu görüş, ruhun kâr seven ve onur seven kısımlarının (ve bunlara ayırt edici kısımları olarak sahip olanların yaşamlarının (*Devlet, IX. Kitap, 586a-c*) kendileri için (yalnızca) bilgelik seven kısmı takip ettikleri (nefret ettikleri) ölçüde mümkün olan en gerçek hazlara sahip oldukları iddiasına dayanır (*Devlet, IX. Kitap, 586d*). Bununla birlikte, tam da filozofun ayırt edici nitelikleri olan bilgi ve zekânın saf gerçeklikte ve dolayısıyla hazda, (*Devlet, IX. Kitap, 585d*) tat alma dolgusundan daha büyük bir paya sahip dolgu türleri olarak öne sürüldüğü cümlede Platon, filozof dışında pek çok kişinin, özellikle de zanaatkâr sınıfların sahip olduğu doğru düşünceye bilgelikle aynı rütbeyi verir (*Devlet, IX. Kitap, 585b*).

Platon'a göre bilgi erdemdir ve bilgelik erdemi düşünürün siteminde önemli bir yere sahiptir. *Devlet, IX. Kitap, 585c ve 586a*'da bilgelik hazzı ile vazifeyi düzgün yapmanın verdiği mutluluk hazlarını karşılaştırılır. Platon hazzı kişinin doğasına uygun olan şeyle dolu olması olarak görür (*Devlet, IX. Kitap, 585d*). Tüm sınıfların kendilerine özgü erdemlerine uygun şeyler olacaktır. Dahası, Platon akli izledikleri için ruhun alt kısımlarının işleyişine uygun hazların eklendiğini iddia ettiğinde, bu faaliyetlerin sadece rasyonel işlemler oldukları ölçüde haz verici olduğunu ve bu nedenle akla benzediklerini veya akla katıldıklarını ve bu şekilde aklın hazlarını paylaştıklarını iddia etmemektedir. Aksine, yalnızca aklın ruhun kısımlarının düzgün işleyişi için çeşitli arka plan koşulları sağlamak için gerekli olduğunu iddia etmektedir.

1) Akıl ruhtaki bölünmüşlüğü ortadan kaldırır, böylece her bir parçanın diğer parçalardan gelen saldırıları tarafından engellenmeden kendi işini yapması mümkün olur (586e).

2) Filozof-yöneticinin akli, *Devlet*'in muazzam devlet paternalizmine uygun olarak, aslında bir birey için en iyi ve dolayısıyla en uygun ya da uygun faaliyetin ne olduğunu belirler ve böylece onun için uygun olan hazzın türünü belirler (586e).

Platon, bu arka plan koşulları bir kez bilgelik (kişinin kendisinin ya da bir başkasının) tarafından oluşturulduğunda, ruhun her bir parçasının kendi görevini yerine getirebileceği ... ve özellikle kendi gerçek zevklerini toplayabileceği sonucuna varır (*Devlet, IX. Kitap, 586e ve 587a*). Bu şekilde, iştah adamının ve onur adamının yaşamları rehabilite edilir ve ehlileştirilmemiş tutkuları tarafından yönetildiklerinde etraflarında kümelenen sahte zevklerden kurtarılır (*Devlet, IX. Kitap, 586a-c*). Onların gerçek zevkleri açgözlülük ((*Devlet, IX. Kitap, 586a*) ya da saldırganlıktan ((*Devlet, IX. Kitap, 586b,c-d*) ziyade görevlerini yerine getirmektir. Dolayısıyla, saf hazzın açıklaması, hangi sınıfların bunlara erişebileceğine ilişkin olarak tamamen geneldir. Erdemli eylemler ya da uygun işlevler saf ve gerçek hazların bir sınıfını oluşturur. Bununla

birlikte, Platon'u doğru işleyişin diğer saf haz durumlarına uygun şekilde benzediğini ve iki tür sözde ya da sahte hazdan farklı olduğunu düşünmeye iten şey nedir ((*Devlet, IX. Kitap, 584c*)?)

Platon, *Devlet, I. Kitap, 352d-354a*'da adil insanın mutlu insan olduğu iddiasını dile getirir. *II. Kitap*'ta bu iddiasını destekleyecek a priori tümdengelsel akıl yürütmelerine başvurur. Düşünür, *IX. Kitap*'ta yeniden aynı konuya dönecek, mutluluk ile adaleti eşitlemeye girişecektir. *II. Kitap, 367b*'de adaletin adaletsizlikten daha faydalı olduğunu salt teorik kanıtlara başvurmadan savunması, iddialarını itirazsız kabul ettirir. Bunun yerine, mutluluğun ne olduğunu ve nerede bulunacağını anlamak için yaşanmış deneyimlere başvurmak ve bunlar üzerine düşünmek gerekir. Platon, kendi mutluluk modelini diğer modellere karşı tartarak, her birinin insanların gerçekten mutluluk olarak saydıkları şeyi ne derece ve hangi koşullar altında doğru bir şekilde açıklayabildiğini görerek, tüm modeller birbirlerine karşı dengelendiğinde, insanların iş memnuniyetini genellikle yaptıklarından daha yüksek bir konuma yükselteceklerini görmeye başladığımızı iddia edecektir. Platon, *Devlet*'in diğer etik sistemler karşısında nasıl değerlendirileceği de büyük ölçüde onun mutluluk modelinin diğer modeller karşısında ne kadar üst sıralarda yer aldığına göre belirlenecektir.

Platon, adaletin mutluluk ürettiğine dair argümanlarını diyalog boyunca birbiri ardınca sıralar. Platon için mutluluk, iş tatmini ya da iş yoluyla kendini gerçekleştirme duygusu gibi bir şeyse, Platoncu adaletin genel refah kaygılarıyla ilgisiz olduğu yönündeki ikinci suçlamayı yapmak çok daha zordur. İşi kendi başına kişisel bir gelişme sayılan insanlar, örneğin insani hizmetlerde çalışan insanlar, akademisyenler ve diğer profesyoneller ve işleri büyük ölçüde zanaat gerektiren insanlar, iş tatminini mutluluğun önemli bir bileşeni olarak görmeleri ve mutluluğun kaynakları arasında hem niteliksel hem de niceliksel olarak üst sıralarda yer almaları muhtemeldir. Hatta zorunluluktan ya da talihsizlikten dolayı yeteneklerini kullanmayan ya da neredeyse mekanik olan ya da kesinlikle tehlikeli olan ya da işyerini nefret edilesi hale getiren başka koşullara sahip olan bir işe girmek zorunda kalan insanlar bile, eğer düzgün bir şekilde düzenlenirse işyerinin bir mutluluk merkezi olacağını ve kaçırılan fırsatın bu şekilde fark edilmesinin, yapılması zorunlu olarak tatmin edici olmayan işlere eşlik eden hayal kırıklığının bir parçası olduğunu kabul edeceklerdir. Ve işsizliğin sefaletinin büyük ama büyük ölçüde tanınmayan bir parçası da sadece yoksulluk ve sosyal utanç değil, aynı zamanda kişinin kendini tanımladığı şeyin kaybı duygusudur. Bu kayıp, gelirleri ve sosyal saygınlıkları yerinde kalsa bile birçok insanın emeklilikte de yaşadığı bir kayıptır. Platon'un adaletin faydalarına dair kendi versiyonunu değerlendirmek için incelemeye davet ettiği şey işte bu tür olumlu kanıtlardır.

Platon'a göre mutluluk bir tür çilecilik değildir. Platon için mutluluk ne dış dünyadan çekilmeyi ne de bir fail olarak benliğin inkârını içerir. Platon için mutluluk daha ziyade pratiği, bir şeyler yapma iradesini gerektirir; bu bir kendini onaylamadır. Platon ruhun dinginliğinin sahte bir haz olduğunu, yalnızca bir haz gibi görüldüğünü ama aslında bir haz olmadığını ileri sürerken neredeyse aynı şeyi kastetmektedir. Bir hareketsizlik durumu olarak ruhun dinginliği, haz üretebilecek türden bir şey bile değildir. Zevk verici gibi görünmesi tamamen acının sona erdiği ve olmadığı bir durum olmasının sonucudur. Bu noktanın genelleştirilmesi, çileciliğin yalnızca çile ve sıkıntılardan başarılı bir şekilde kaçmak olduğunun kabul edilmesidir. Platon bu genellemeyi Philebus'ta açıkça yapar; burada tüm yaşam tarzları yalnızca etkinlikten uzak durmaksa sahte zevkler olarak reddedilir (42c-44a, özellikle 43c13 44a10). Platon için de mutluluk aylaklıkta ve boş vakte bulunmaz. Platon için mutluluk rahatlamak değildir; tatile gitmek için çalışmayız (*Devlet, III. Kitap, 406c e*). Sadece acıdan uzak durmanın mutluluk olduğunu savunmak, komada olan kişinin mutlu olduğunu savunmaktır. Dahası Platon'a göre kişi, kendisine mutluluk sağlayacağını umduğu araçları ya da yolları elde etmek için çalışmaz. Gerçekten de Platon'a göre, yalnızca dışsal mallar açısından verilen çalışma tazminatı mutsuzluk sağlayacaktır, çünkü bu tür mallar çalışma için gerekli olanın ötesine geçtikçe çalışmayı yozlaştırma eğilimindedir (*Devlet, IV. Kitap, 420e*).

Platon özgürlükçülere karşı, çalışmayı, değeri ortak bir değişim aracına dönüştürülme ve işçinin kendisine mutluluk getireceğini varsaydığı şeylerle takas edilip alınıp satılma kapasitesinde yatan başka bir meta olarak gördüklerinde çalışmanın doğasını ciddi şekilde yanlış anladıklarını iddia etmek isterdi. Son ve önemli olarak, Platon mutluluğu kişiler arası ilişkilerde, en azından genellikle anlaşıldığı şekliyle görmez. Yaygın dostluk ve sevgi anlayışlarından, yani sevmekten hoşlanma ve arzulanma arzusundan kaçınır. Bu duygular, onur sahibi olmak gibi, kişinin öz değerini yaptıklarından ziyade başkalarının saygısına bağlı kılar ve bu nedenle onurla birlikte dışsal mallar olarak reddedilmelidir. Bununla birlikte, eğer aşklar ve dostluklar yaşam projelerinin karşılıklı işleyişi olarak görülürse, o zaman Platon'un mutluluk anlayışına ikincil olarak dâhil edilebilirler. Zira çeşitli toplumsal işlevler birbiriyle iç içe geçerek herkesin ihtiyaçlarını karşılamak üzere örgütlenmiş bir devlet oluşturduğunda (*Devlet, II. Kitap, 369b-c*), aslında her kişi tam da kendi işlevini yerine getirdiğinde başkalarına en iyi şekilde bakar ve onlarla ilgilenir. Platon böyle bir ilgi ve yönelimi, tiranların kişisel ilişkilerinin özü olan dalkavukluk ve yalvarma ile karşılaştırır ve böyle bir ilgi ve yönelimi gerçek dostluk olarak adlandırır (*Devlet, IX. Kitap, 576a*). Bu şekilde Platon dostluk kavramını revize eder ama

biçimini bozmaz. Bu süreçte, belirli kişiler arası ilişkilere katılan mutluluğun, iş tatmininin mutluluğuyla birleştiğini meşru bir şekilde savunabilir.

Platon'un mutluluğun iş performansında bulunacağını varsaymasının ardında yatan ve bunu açıklayan şey, kendini gerçekleştirme nosyonu, yani kişinin değerli bir şey meydana getirmek için kendine özgü kapasitelerini geliştirmesi ve gerçekleştirmesi gibi bir şeydir. Platon'a göre mutluluk, kişinin en iyi kendisi olduğu, kendini gerçekleştirdiği ya da kendine özgü veya uygun olanı gerçekleştirdiği zaman sahip olduğu ve ortaya koyduğu esenlik duygusudur. Platon, kişinin bulunduğu konumun gerekliliklerini, toplumsal işlevini yerine getirmesiyle gerçekleşir. Platoncu muhafızlar toplumu yapılandırırken, yaptıkları düzenlemelerde mümkün olan en yüksek derecede (ihtiyaç ve zorunluluk kısıtlamaları göz önüne alındığında) tatmin edici, işyerini nefret uyandırıcı ve zararlı kılan özelliklerden yoksun ve performansları insani bir gelişme olarak sayılacak kadar zengin ve tutarlı bir görev bütünlüğüne ve çeşitliliğine sahip bir toplumsal meslekler matrisi üretmeyi amaçlarlar. Eğer bu başarılabilirse, o zaman Platon gerçekten mutluluk olarak saymak isteyeceğimiz ve sadece anlamda mutluluk olarak görmenin yanlış olacağı bir mutluluk anlayışı geliştirmiş olacaktır. Platoncu mutluluk, taşı en güzel şekilde yontan bir taş ustası, ney'ini içli bir şekilde üfleyen neyzenin yüzündeki memnuniyettir.

SONUÇ

Platon'un mutluluk anlayışını incelediğimiz bu makalede adaletin mutluluk olduğunu gördük. Düşünür şehir ile insanı birbirine benzetir. Buna göre eğer adalet şehirde inşa edilebilirse, insan ruhunda da inşa edilebilecektir. Adaleti şehir gibi açıkça görülebilen bir somut bir şeyde bulabilirse, ruh gibi görünmeyen bir şeyde daha iyi bulabileceğine inanır. Platon'a göre şehir zanaatkârlardan oluşur. Muazzam bir iş bölümü vardır ve herkes kendi işini en iyi şekilde yapmaya çalışır. Çiftçiler ekin yetiştirir, dokumacılar giysi dokur, ayakkabıcılar ayakkabı yapar, seyisler atları tımar eder. Bekçi veya askerlerin görevi yasalara sadık kalmak, devleti dıştan gelecek tehlikelere karşı korumak, filozof kralın verdiği emirleri yerine getirmektir. İnsan ruhu üç parçalı bir yapıya sahiptir. Bu parçalardan biri akıllı kısımdır, ikinci parça heyecan veya duygu kısmıdır, üçüncü parça ise iştaha kısmıdır. İştaha kısmı insanın yeme, içme, uyuma, istek ve arzularına, şehvi dürtülerine karşılık gelir ve insanı alçaltan bir özelliğe sahiptir. Ruhun heyecan kısmı gazap, öfke, tutku gibi hasletleri bünyesinde barındırır. Bu kısım iştaha gibi insanı insanlık makamından hayvanlık makamına indirmez ama bu kısımda da akıl yoktur ve alınan kararlar aklın onayından geçmemiştir. Hatta ruhun bu kısmıyla alınan kararlar özünde öfke, hırs, heyecan, coşkunluk gibi fevkalade durumlar içerdiğinden isabetsiz olma ihtimali çok yüksektir. İşte böylesi bir durumda ruhu doğru bir istikamete sevk edecek, hayatı anlamlı ve erdemli yaşamaya rehberlik edecek kılavuz akıldır. Akıl, ruhunun iştahlı tarafını ve heyecanlı tarafını kontrol altına alacak, bunları kendine uyumlu kılacaktır. Çok yaygın kullanılan bir analogide belirtildiği gibi bir at arabasının sağ tarafında iştaha atı, sol tarafında heyecan veya tutku atı bulunmaktadır. Akıl bir arabacı olarak, yavaş giden ve yoldan her an çıkmaya meyilli olan iştaha atını, öbür tarafta çok hızlı giden ve her an kontrolden çıkmaya teşne heyecan atını dizginleyen ve onları doğru istikamete sevk eden bir yöneticidir. Platon ruhun her bir parçası için bir erdem önerir. Buna göre ruhun iştaha kısmının erdemi ölçülülüktür. Eğer insan, hayvani yanını kontrol altına alabilirse yani ölçülü davranabilirse erdemli bir davranış sergilemiş olur. Benzer şekilde, öfke, gazap parçasının erdemi cesarettir. Cesaret, öfke ya da gazap gücünü akıl ile birleştirmek, aklın kılavuzluğunda hareket etmek demektir. Aklın olmadığı gazap ya da heyecan gözü peklik veya atılganlık olur ki bu kontrolsüzlük ve insan dışılıktır. Platon'a göre en önemli ve etkili erden bilgelik erdemidir. Bu erdem aklı kullanmayı ve akli hayata hâkim kılmayı esas almaktadır. Düşünür'e göre ruhun bu üç parçası arasında uyum oluşturmak yani gerektiği kadar iştihaya izin vermek, öfke gücünü sınırlı ve kontrollü tutmak, akli ruha hâkim kılmak gerekmektedir. Ölçülülük, cesaret ve bilgeli erdemlerini dengeli bir şekilde uygulamak adalettir. Adalet, iyi ideasını temsil eder ve hakikatin

tezahürüdür. Adalet aynı zamanda mutluluktur. Platon devlet ile insan arasında birebir benzerlik kurar. Buradaki katmanlar ise filozof kral, bekçiler ve zanaatkarlardır. Filozof, bilgelik, bekçiler gazap, zanaatkarlar ise iştaha yani üretim-tüketim kısmına karşılık gelmektedirler. Mutluluk, herkesin kendi görevini en iyi şekilde yapmasıdır. Mutluluk, uyumdur, ahenktir.

KAYNAKÇA

Arslan, A. *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Sofistlerden Platon'a 2*, İstanbul, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Badio, A. *Platon'un Devleti*, Çev. Savaş Kılıç, Özyıldırım, İstanbul, Metis Yayınları, 2022.

Cevizci, A. *Platon*, İstanbul, Say Yayınları, 2014.

Cevizci, A. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 10. Baskı, Say Yayınları, 2016.

Copleston, F. *Platon*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013.

Descombes, V. *Platonculuk*, Çev. Murat Erşen, Ankara, Doğubatı Yayınları, 2020.

Dürüşken, Ç. *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul, 4. Baskı, Alfa Yayınları, 2020.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi, Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem 4*, Çev. Ahmet Ergenç, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2021.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi, Platon Hayatı ve Diyalogları: Geç Dönem Platon ve Akademi 5*, Çev. Ahmet Ergenç, İbrahim Şener, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2021.

Haşlakoğlu, O. *Platon Düşüncesinde Tekne*, Bursa, Sentez Yayınları, 2016.

Mattei, J. F. *Platon*, Çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Yayınları, 2005.

Özne Dergisi *Platon*, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016.

Platon, *Yasalar*, Çev. Saffet Babür, Candan Şentuna, İstanbul, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, 1994.

Platon, *Phaidon*, Çev. Kemal Suut Yetkin, Ragıp H. Atademir, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Platon, *Pratogaras*, Çev. N.Şazi Kösemihal, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Platon, *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999.

Platon, *Sofist*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Platon, *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 2014.

Platon, *Toplu Diyaloglar*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yargı Yayınları, 2014.

Platon, *Mektuplar*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, 2. Baskı, Say Yayınları, 2015.

Platon, *Şölen*, Çev. Eyüp Çolaklı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015.

Platon, *Euthydemos, Parmenides*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2016.

Platon, *Philebos*, Çev. Özgüç Orhan, Ankara, Fol Yayınları, 2023.

Strauss, L. *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

SPORTİF PERFORMANSLA İLİŞKİLİ EN ÇOK ARAŞTIRILAN GENLER: LİTERATÜR
İNCELEMESİ

THE MOST RESEARCHED GENES ASSOCIATED WITH SPORTS PERFORMANCE:
LİTERATURE REVIEW

YAZARLAR

Mustafa TOLU

YL. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü

mustafatolu1453@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5241-3742

Davut ATILGAN

Doç. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Spor Bilimleri Fakültesi, Spor
Yöneticiliği Bölümü

ORCID: 0000-0002-8475-4488

davutatilgan@ksu.edu.tr

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 12.11.2023

Makale Kabul Tarihi: 18.02.2024

Sayfa Aralığı: 152-173

ÖZET

Sporcuların yeteneklerinin kökeni ‘doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığı’ uzun süredir tartışılan bir konudur. Bu tartışma genetik faktörlerin spor performansındaki rolünün giderek daha fazla kabul görmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Genetik testlerin gelişimi, atletik performansın belirlenmesinde ve sporcuların yeteneklerinin anlaşılmasında önemli bir araç haline gelmiştir. Bu çalışmada atletik performansı etkileyen genler ve genetik testlerin spor yeteneği tespitindeki kullanımı üzerine yapılan mevcut literatürü kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Araştırma, bilimsel makaleler, inceleme yazıları ve meta-analizler dâhil olmak üzere çeşitli kaynaklardan toplanan verilere dayanmaktadır. Bu literatür incelemesinin amacı genetik faktörlerin atletik performans üzerindeki etkisini derinlemesine anlamak ve genetik testlerin sporcu seçimi ve yetenek taramasındaki rolünü değerlendirmektir. Araştırma aynı zamanda genetik testlerin uygulanmasının etik boyutlarını ve bu testlerin spor dünyasındaki potansiyel etkilerini de ele almaktadır. Araştırma, genetik faktörlerin sporcuların fizyolojik uygunlukları, antrenmana adaptasyon kapasiteleri ve sakatlık risklerinin anlamada kritik bir yol oynadığını ortaya koymuştur. Genetik testler, bireylerin kendi fizyolojik ve morfolojik özelliklerine en uygun spor dallarına yönlendirilmesinde önemli bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu literatür incelemesi, genetik testlerin sporcu seçimi ve yetenek taramasında kullanımının artan önemini vurgulamaktadır. Ancak bu testlerin uygulanmasının ayrımcılık ve mahremiyet ihlali gibi etik sorunlara yol açabileceği de tartışılmıştır. Araştırma, genetik testlerin etik ve sorumlu bir şekilde kullanılmasının önemini vurgulamaktadır. Spor yöneticileri ve antrenörlerin, genetik testlerin sonuçlarını sporcu seçimi ve yetenek taramasında dikkatli bir şekilde kullanmaları gerektiği önerilmektedir. Ayrıca genetik testlerin kullanımı konusunda daha fazla araştırma yapılması ve etik standartların geliştirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu çalışma, genetik testlerin spor bilimindeki rolünü anlamak için önemli bir adım oluşturmakta ve genetik faktörlerin atletik performans üzerindeki etkilerine dair kapsamlı bir bakış sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Genetik Testler, Atletik Performans, Sportif Yetenek, Etik Sorunlar, Fizyolojik Özellikler

ABSTRACT

The origin of athletes' talents has been debated for a long time, whether they are innate or acquired. This debate has gained a new dimension with the increasing recognition of the role of genetic factors in sports performance. The development of genetic testing has become an important tool in determining athletic performance and understanding the abilities of athletes. This study comprehensively examines the existing literature on genes affecting athletic performance and the use of genetic tests in determining sports talent. The research is based on data collected from a variety of sources, including scientific articles, review articles and meta-analyses. The purpose of this literature review is to understand in depth the impact of genetic factors on athletic performance and to evaluate the role of genetic testing in athlete selection and talent screening. The research also addresses the ethical aspects of performing genetic testing and the potential impact of these tests in the world of sports. Research has revealed that genetic factors play a critical role in understanding athletes' physiological fitness, training adaptation capacity, and injury risk. Genetic tests stand out as an important tool in directing individuals to sports branches that best suit their physiological and morphological characteristics. This literature review highlights the increasing importance of using genetic testing in athlete selection and talent screening. However, it has also been discussed that the application of these tests may lead to ethical problems such as discrimination and violation of privacy. The research highlights the importance of using genetic testing ethically and responsibly. It is recommended that sports managers and coaches should use the results of genetic tests carefully in athlete selection and talent screening. It was also stated that more research should be done and ethical standards should be developed regarding the use of genetic tests. This study constitutes an important step towards understanding the role of genetic testing in sports science and provides a comprehensive view of the effects of genetic factors on athletic performance.

Keywords: Genetic Tests, Athletic Performance, Sporting Ability, Ethical Issues, Physiological Characteristics

GİRİŞ

Spor ve genetik araştırmaları, atletik performansın belirlenmesinde genetik faktörlerin rolünü ortaya koymak amacıyla giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Bu araştırmaların bir kısmı, okullarda beden eğitimi öğretmenleri tarafından gerçekleştirilen yetenek testleri üzerine odaklanmaktadır. Bu testlerle öğrencilerin doğal yetenekleri keşfedilip, onların bu yeteneklere uygun spor dallarına yönlendirilmesi amaçlanmaktadır. Böyle bir yaklaşım, çocuklarda ve gençlerde sporla ilgili potansiyellerin erkenden tespit edilmesi ve geliştirilmesi için oldukça değerlidir. Öte yandan, yeteneklerin doğuştan gelip gelmediği ya da sonradan mı kazanıldığına dair tartışmalar devam ederken, atletik performansın niteliğini belirlemeye yönelik yapılan çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır (Jacob vd., 2018). Bu çalışmaların temel amacı, yetenekli sporcuları tespit etmektir.

Kişinin ilgilenmekte olduğu spor dalına uygun özellikleri taşıması veya kendi özelliklerine uygun spor dalı ile ilgilenmesi, maksimum performansın sergilenebilmesi adına ve yeteneğinin en iyi şekilde değerlendirilmesi için uygun bir yaklaşım olabilir (Ölmez vd., 2019). Günümüz dünyasında, sporda uluslararası düzeyde yarışmak için yetenekli sporculara gereksinim duyulmaktadır (Ayan & Mülazımoğlu, 2009). Bu gereklilik doğrultusunda, başarılı ve elit düzey sporcu seçiminde yetenek tarama testleri yaygın olarak uygulanmaktadır. Bu testlerde amaç, bireyin erken yaşlardan itibaren başarılı olma ihtimali yüksek olan spor branşına yönlendirmektir (Kasap, 1990).

Yeteneğin belirlenmesinde bireyin sahip olduğu genetik kodlar ve bu kodların işlevleri, bireyin çevresel faktörlere verdiği tepkinin tespitinde önemli bir rol oynayabilir (Karayılan ve ark., 2013). Bu tepkinin belirlenmesi adına yapılan spor genetiği çalışmaları; atletik performans, egzersiz kapasitesi ve genetik faktörlerin incelenmesi açısından büyük önem taşımaktadır (Kitazawa vd., 2021). Genetik, metabolizmanın fizyolojik fonksiyonlarını düzenleyen ve sporcuların antrenmana olan uyumunu, sakatlık risklerini ve spor branşına olan fizyolojik avantajlarını belirlemede önemli bir faktördür (Appel vd., 2021).

Bazı araştırmacılar, üst düzey sportif performansın binlerce saatlik çalışma, sağlam irade ve adanmışlıkla mümkün olduğunu düşünse de, genetik özelliklerin bazı bireylerde avantaj sağlayabileceği konusunda geniş bir fikir birliği vardır (İlgün vd., 2020). Hem bilimsel hem de spor otoriteleri, atletik performans üzerinde genetik faktörlerin anahtar bir rol oynayabileceği konusunda hemfikirdir (Guth & Roth, 2013). Atletik performansın büyük bir

kısının kalıtımsal olduğu ve yetenekli bir sporcunun elit düzeye ulaşması için gereken 8-10 yıllık sıkı çalışmanın da göz önüne alınması gerekmektedir (Sevimli, 2015). Bu, sporcuların üst düzey performans sergilemek için sahip oldukları zamanın kısıtlı olduğunu ve doğru yönlendirilme ile bu sürenin kısaltılabileceğini göstermektedir.

Genetik testler, sporcunun ilgili spor branşına yönelik biyolojik alt yapıya sahip olup olmadığını belirlemede önemli bir araçtır ve sporda yetenek seçimi için vazgeçilmez hale gelmiştir (Subak vd., 2017). Bu testler, sporcuların antrenmana olan uyumlarını, morfolojilerini ve yaralanma potansiyellerini değerlendirmede kritik bilgiler sunar (Lippi vd., 2009). Ancak, genetik testlerin sporcuları ayrımcı bir biçimde sınıflandırması gibi etik sorunlara yol açabileceği unutulmamalıdır.

Sportif performansla ilişkili pek çok gen varyantı tespit edilmiştir ve bu genlerin sağladığı avantajlar, elit sporcu olmanın ön koşulu olarak görülmeye başlanmıştır. Bu çalışma, spor yeteneğinin belirlenmesinde kullanılan genetik testlerin mekanizmalarını aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu araştırmanın temel amacı, genetik faktörlerin atletik performans üzerindeki etkisini incelenmesi ve genetik testlerin sporcu seçimi ile yetenek tespitindeki rolünün değerlendirilmesidir. Araştırma, genetik testlerin atletik performansın belirlenmesinde ve sporcuların yeteneklerinin anlaşılmasında nasıl kritik bir araç haline geldiğini göstermeyi hedeflemektedir. Bunun yanı sıra, genetik testlerin uygulanmasının etik boyutları ve potansiyel etkileri de incelenmektedir.

Genetik faktörlerin sporcuların fizyolojik adaptasyonu, antrenmana uyumu ve sakatlık riskleri gibi alanlarda oynadığı rol, araştırmanın önemli bir parçasıdır. Genetik testler, bireylerin genetik yapılarına en uygun spor dallarına yönlendirilmesinde önemli bir yol gösterici olarak kabul edilmektedir. Bireyselleştirilmiş antrenman programları ve yetenek tespit stratejilerinin geliştirilmesine olanak sağlayan bu durum, spor biliminde önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca, genetik testlerin yaygınlaşması, etik sorunlara dair farkındalığın artmasını gerektirir. Araştırma, genetik testlerin kullanımıyla ilişkili ayrımcılık, mahremiyet ihlalleri ve etik meseleler üzerine bir tartışma başlatmayı ve bu alanda etik standartların geliştirilmesine yönelik önerilerde bulunmayı amaçlar.

Sonuç olarak, bu çalışma genetik testlerin spor bilimindeki rolünü aydınlatmayı, genetik faktörlerin atletik performans üzerindeki etkilerine dair derinlemesine bir anlayış sunmayı hedeflemekte ve böylece sporcuların yeteneklerinin daha etkin bir şekilde tespit edilmesi ve

geliştirilmesi için bilimsel bir temel oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, araştırma, spor yöneticileri, antrenörler ve spor bilimcileri için önemli bir kaynak teşkil etmekte ve genetik testlerin etik, sorumlu ve bilinçli bir şekilde kullanımına ilişkin kılavuzlar sunmaktadır.

1- SPORTİF PERFORMANSLA İLİŞİKLİ GENLER

Sporda genetik; aerobik kapasite, kas kuvveti gibi faktörleri etkileyerek elit düzey spor performansını belirlemede önemli bir marker (belirteç) olabilir (Eynon vd., 2011). Ancak bu durumun (sporunun sahip olduğu genetik yapının spor branşına olan etkisi) doğru bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Sporunun genetik olarak sahip olduğu kas yapısının (tip I/tip II) bilinmesi ve buna göre bir antrenman programının yapılması sporda başarı yüzdesini önemli ölçüde artırabilir. Gelişen teknolojiyle birlikte sporcuların sahip olduğu genetik özellikleri incelemek ve spor performansına katkı sağlayabilecek gen varyantları belirlemek mümkün olabilmektedir (Akgül vd., 2018; Ceylan, 2022). Spor genetiği ile ilgili olarak fiziksel performans fenotipleri; hangi genetik verinin kardiyorespiratuar dayanıklılık, kas kuvveti ve diğer performans özellikleri ile ilgili olduğunu belirleyebilmektedir (Bray vd., 2009). Bu duruma; izometrik diz kuvveti, el kavrama kuvveti ve dirsek fleksiyonu gibi çeşitli fenotiplerde kas kuvvetinin kalıtım derecesinin yaklaşık %30 ile %80 arasında değişebildiği örnek gösterilebilir (Maciejewska-Skrendo vd., 2019).

Geçtiğimiz son 20 yılda elit atlet statüsü ile ilgili olarak 185 genetik varyant tanımlanmıştır. Bunlardan 100'ü dayanıklılık, 69'u güç/kuvvet ve 16'sıda psikogenetikle ilgilidir (Youn vd., 2021). Sportif performans ile ilişkili bazı genlerin fonksiyonları, lokasyonları, polimorfizmleri ve performansla ilişkili alel yapıları Tablo 1'de detayları ile verilmiştir.

Tablo 1. Sportif performansla ilişkili bazı genler ve özellikleri

Gen	Fonksiyonu	Lokasyon	Polimorfizm	İlişkili alel
ACE	Anjiyotensin-i dönüştürücü enzimi kodlar,	17q23.3	rs4646994	İ/D

	kardiyo vasküler sistemdeki basıncı ayarlar (Velez et al., 2021).			
A C T N3	Kas gelişimini ve dayanıklılık kasını hızlı kasın hızına uyumunu etkileyerek kasın maksimum gücünü artırır (Vincen t et al., 2007).	11 q1 3.2	rs18 1573 9	R/ X
B D K R B2	Vazodilatör güçlendirici azalma k üzere sakın sırası ile genler (Yosifo va et al., 2022).	14 q3 2.1 - q3 2.2	rs58 1076 1	- 9/+ 9
C O L1 A 1	Yapısal kemik elemanları kodlar, kemik yapısını etkileyen	17 q2 1.3 3	rs18 0021 2	G/ T

	rek yaşlan ma ve bazı hastalık ların belirlen mesi ve kırıkları (Vimalr aj et al., 2017).			
C O L5 A 1	Kas iskeleti bağlantı larında kritik bir genin hiperela stik dokuma ları kodlar, bazı sporlard a bağlantı da kritik bir öneme sahip (Birkbøl le et al., 2019).	9q 34. 3	rs12 722	C/ T
HI F1 A	Ortamı düşük oksijenli alanlara uygulay ıcıdır (Prabha kar ve Semenz a, 2012).	14 q2 3.2	Pro5 82Se r	Pr o/S er
V E G F A	Damarl ar ve yapılar oluşturu r ve	6p 21. 1	rs20 1096 3	G/ C

	yaraları iyileştirir (Holmes & Zachary, 2005).			
N O S3	Kanı gevşeterek damar içindeki basıncı azaltır, kardiyovasküler sistemler (Oliver-Pascual et al., 2016).	7q 36. 1	rs17 9998 3	G/ T
PP A R A	Enerji metabolizmasının düzenlenerek yağ asitlerinin oksidasyonunda anahtar bir rol oynar (Robinson et al., 2021).	22 q1 3.3 1	rs42 5377 8	G/ C
A M P D1	Adenin nükleotidleri yakan adenylsuccinate üretir (Brosnan ve	1p 13	rs17 6027 29	Gi n/ Te r

	Brosnan, 2007).			
A D R B2	Şekerli gıdaların ve yüksek adrenalinin etkilerini azaltır, direkt olarak yağ yakımını artırır (Ding & Chi, 2018).	5q 32	rs10 4271 3	Argly 6Gly

2- SPORDA GENETİK TEST NEDİR?

Genetik test; genetik bir hasarla ilgili anormallikleri belirlemek adına DNA, RNA, kromozomlar ya da proteinlerin incelenmesi çalışmalarını içeren bir uygulamadır (Doğğün, 2022). Genetik testler; sporcunun ailesinden getirdiği kalıtsal nitelikleri, onların etnik kökenlerini ve sahip olunan fiziksel- fizyolojik birçok olguyu belirlemede insanlara önemli bilgiler sunmaktadır (Ross vd., 2013; Anderson, 2013; Koku, 2015; Taranto vd., 2018). GWAS (Genom Çapında Yapılan Çalışmalar) başlarda hastalığa sebep olabilecek SNP (Single Nücleotide Polymorphisms)'lerin belirlenmesine yönelik yapılan çalışmalar iken, zamanla bu uygulamalar elit sporcu seçiminde kullanılan bir metot hâline gelmiştir (Pickering vd., 2019).

Sporda genetik testlerle ilgili yapılan ilk çalışmalar, 2008 yılında ABD Colorado'da Atlas Spor Genetik Şirketi tarafından yapılmıştır. Şirket yaptığı analizleri, müşterilerine sunarak sporda yetenek seçimine farklı bir boyut kazandırmıştır. Şirket hız/güç ve dayanıklılık için müşterilerinden 200 dolar; sporcuların yumuşak doku yaralanmaları da dâhil birçok analizi içerisine alan geniş çaplı taramalar içinde 1000 doların biraz altında ücretler talep etmiştir (Collier, 2012). 2015 yılından itibaren sportif performans ilgili yapılan genetik testler, direkt müşterilere sunulmaya başlanmıştır (Varillas-Delgado vd., 2022). Bu bağlamda, yapılan testler ile ilgili olarak en çok araştırılan genler Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Sportif performansla ilişkili en çok araştırılan genler (Naureen vd., 2020).

Gen	%
ACTN3	88,8
ACE	61,1
PPARGCA1	50
ADRB2	44,4
COL5A-VDR	38,9
AGT-AMPD1-NOS3	27,7
MMP3-PPARD-TRHR-CRP	22,2

Genetik testler, günümüzde bu işle uğraşan birçok şirket tarafından uygulanmaktadır. Bu şirketler, elit sporcu seçiminde müşterilerine sporcuların antrenman/spor branşına karşı adaptasyon yetenekleri, sakatlık hassasiyetleri gibi özellikleri hakkında önemli bilgiler sağlamaktadır (Özveren vd., 2014; Varley vd., 2018).

Genetik testlerin öneminin artması zamanla; genetik ayrımcılık, test sonuçlarına göre sigorta prim ödemeleri, sporcu sağlığı, haksız rekabet vb. bazı endişeleri gün yüzüne çıkartmıştır. Genetik testlerin ortaya çıkarttığı etik ve legal endişelerin sayısının artmasına rağmen, teknolojinin gelişimine paralel bu testlerin prevalansı (yaygınlık) da giderek artmaktadır (Vlahovich vd., 2017; Patel & Varley, 2019). Yetenek testlerine olan ilginin artmasında, bu testlerin antrenörler ve aileler tarafından (antrenörlerin ilgili spor branşına uygun sporcu seçimi ile ebeveynlerin çocukları için başarılı bir spor yaşantısı edinmelerinde) geleceğe yönelik yapılan bir yatırım olarak görülmesi önemli bir sebeptir (Webborn vd., 2015). Ancak sportif yeteneğin belirlenmesinde kullanılan genetik testlerin, birtakım sınırlılıkları bulunmaktadır. Gen analiz çalışmalarının, hem maliyetli hem de donanımlı laboratuvarlarda detaylı ve zorlu çalışmalar gerektirmesi bu testlerin başlıca zorluklarından.

Genetik testler sonucunda elde edilen sportif bilgiler dâhilinde, sporcuların uzmanlaşabilecekleri spor branşlarında başarı yüzdeleri önemli oranda artırılabilir. Ancak sporcuların performans ile ilgili gen yapılarının doğru analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü sporcular aynı genetik özelliklere sahip olsa bile, farklı performans karakteristiğine sahip olabilmektedir. Örneğin ACE geni II genotipi ile I aleline sahip sporcular dayanıklılığın baskın olduğu spor branşlarında daha başarılı olmalarına rağmen, aynı genin DD genotipi ile D aleline sahip sporcuların güç/kuvvet sporlarında daha başarılı olmaları imkân dâhilindedir. Sportif performans türünün (hız/güç ve dayanıklılık) belirlenmesine yönelik yapılan genetik testlerin sistematığı Şekil 1’de gösterilmektedir.



(Dayanıklılık: ACTN3 alpha actinin 3 XX, ACE angiotensin-converting enzyme II, VEGFA vascular endothelial growth factor A ve NOS3 endothelial nitric oxide synthase 3; Güç/Hız: ACTN3 alpha actinin 3 RR, ACE angiotensin-converting enzyme DD ve peroxisome proliferator-activated receptor gamma V) (VarillasDelgado vd., 2022).

Spor performansını belirlemeye yönelik yapılan genetik testlerin, spor yeteneğini belirleme işlevi her ne kadar da zor ve birtakım problemlere sebep olsa da, spor yaralanmalarına yönelik yapılan genetik testler sporcu sağlığına ciddi katkılar sağlayabilmektedir (Loland, 2015). Bu duruma sporcuların sakatlık hassasiyeti belirlemek üzere COL1A1 rs1800012 polimorfizminin, ön çapraz bağ, aşil tendon kopukları ile ligament yaralanmaları karşısında oluşturduğu koruyucu etki mekanizması örnek gösterilebilir (John vd., 2020). Ayrıca genetik testler, yalnız sporcunun sportif performansına olan uyumunu değil aynı zamanda ciddi patolojik hastalıkların farkında olmaksızın meydana gelen ölüm oranlarını da tespit edebilmektedir (Breitbach vd., 2014).

3- GENETİK AYRIMCILIK VE SPORA YANSIMASI

Sporun sürekli büyüyen ekonomisi bu alan hızlı gelişimi de beraberinde getirmektedir. Öyle ki modern çağın sporcuları, performanslarının limitlerini önemli oranda geliştirmektedir. Performans limitlerinin geliştirilmesinde bazı testlerin yüksek doğrulukta yapılması, spor branşlarına doğru sporcu seçiminde anahtar rol oynayabilir. Bu testlerin spor yeteneğini belirlemede kullanılması, genetik içerikli bazı uygulamaların (genetik testler) yapılmasına

olanak sağlamıştır. Ancak genetik testlerin gelişimi ve yaygınlığı, zamanla genetik bilgilerin istismar edilmesi durumunu gündeme getirerek ayrımcılık ilgili endişeleri de artırmıştır (Bland, 2010; Roberts & Uhlmann, 2013; Uzun vd., 2022). Bu nedenle sportif performansı geliştirmeye yönelik yapılan genetik testler, her ne kadarda sporcunun performans ve sağlık sorununa birtakım faydalar sağlasa da bazı riskleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu risklerden biri olan genetik ayrımcılık, spor etiği bağlamında üzerinde durulması gereken hassas ve önemli bir konudur. Genel manada ayrımcılık, toplumun azınlığı konumundaki bireylerin çoğunluğun yaralandığı haklardan yararlanamaması ya da bu hakların bir şekilde engellenmesi olarak tanımlanabilir (Alkan vd., 2016).

2008 yılında İngilizce adıyla The Genetic Information Nondiscrimination Act (Genetik Bilgi Ayrımcılık Yasağı Yasası) sayesinde genetiğe yönelik yapılan her türlü ayrımcılık yasaklanmıştır (Evans, 2009). Bu yasaya rağmen, günümüzde genetik ayrımcılık hâlâ güncelliğini önemli oranda korumaktadır. Genetik ayrımcılığa maruz kalma beraberinde birçok sorunu da gündeme getirmiştir. Bunlar; cinsiyete bağlı ayrımcılık, üstün birey yaratma çalışmaları, sigorta şirketlerinin sigorta primlerini genetik tarama sonuçlarına göre artırması vb. bu duruma örnek gösterilebilir (Demir, 2013). Sporda genetik ayrımcılık, sporcunun sahip olduğu kalıtsal özelliklerin diğer sporcularda olmaması ya da sporcunun sahip olduğu kalıtsal özelliklerin sporcuyu diğer sporculardan ayıran üstün bir meziyet olarak görmesi durumudur. Ancak sportif performansı belirlemede kullanılan genetik testlerinin, sporcuların performans yeteneklerini belirlemekten ziyade ayrımcılığa sebep olma durumları daha muhtemel görünmektedir (Testoni vd., 2013). Günümüzde sporda genetik ayrımcılık, elit düzey sporcuların transfer oldukları spor kulüplerinin bazı etik ilkeleri göz ardı ettiği bir durum hâline gelmiştir. Bu durumun sonucunda ise profesyonel sporlarda uğraşan sporcular, kulüplerle yaptığı anlaşmalar kapsamında genetik test yaptırmayı zorunluluk olarak görmektedir (Doğgün, 2022).

4- GENETİK TESTLERİN GELECEĞİ

Başlarda hastalıkların teşhisinde önemli bir araç olan genetik testler, teknolojinin ve genetik mühendisliğinin gelişmesiyle büyük bir değişim geçirmiştir. CRISPR-Cas gibi gen düzenleme teknolojilerinin yaygınlaşması ile istenilen DNA baz diziliminin oluşturulması ve GWAS çalışmalarının sayısının artması genetiğe yönelik uygulamaların yalnız hastalık tanısında kullanılan bir yöntem olmadığını, sağlıklı bireylerinde bu uygulamaları (gen dopingi)

kullandıklarını göstermiştir (Egesoy vd., 2013). Sporcuların performanslarını artırmak için kullandıkları maddeleri ve uygulamaları içeren gen dopingi, genlerin tedavi edici amacından uzaklaşarak fiziksel performans gelişimi için kullanılmasıdır (Schneider & Rupert, 2009). Bu durum, günümüzde sporcunun sahip olmadığı genetik yapının farklı yöntem ve teknikler kullanılarak sporcuya aktarılmasından, sporcunun sahip olduğu genetik özelliğin daha da geliştirilmesine kadar uzanan geniş bir yelpazede gerçekleşmektedir. Teknolojinin gelişimine paralel nano teknolojide yaşanan ilerlemeler, sportif performansın seyrini önemli bir şekilde farklılaştıracaktır (Oral vd., 2016). Bu amaçla RNA rekombinant teknolojisi kullanılarak sporcuda istenilen gen yapısının oluşturulması (ilgili genlerin aktif hâle getirilmesi) mümkün olacaktır. Bu durumun aksine istenmeyen genlerin kodladıkları proteinlerin durdurulması (susturulması) da RNA rekombinant teknolojisi ile gerçekleştirilebilir. Sporda performansın artırımına yönelik geliştirilen genetik tabanlı uygulamaların, yakın gelecekte genetik testleri farklı bir görünüm içerisine sokacağı aşikârdır. Bu sebeple yapılan çalışmaların titizlikle takip edilmesi ve bu uygulamaların ortaya çıkarabileceği sağlık risklerinin göz önünde bulundurulması sporcu sağlığı açısından oldukça önemlidir.

SONUÇ

Genetik testlerin spor bilimi alanında gerçekleştirilen çalışmalarda etkin bir biyobelirteç olarak kullanılma potansiyeline sahip olduğu, bu testlerin yetenek seçimi ve sporcuların performansının geliştirilmesi konularında ne denli etkili olabileceğini gözler önüne sermektedir (Holtey & Özer, 2019). Bu çalışmalar, genetik yapıların sporcu performansı üzerindeki etkilerini derinlemesine inceleyerek, yetenek ve başarı arasındaki korelasyonu ortaya koyuyor ve gen analizlerinin performansı artırma potansiyeline dikkat çekiyor. Ancak, genetik testlerin kullanımı sadece pozitif sonuçlar doğurmakla kalmıyor; aynı zamanda etik ikilemleri, toplumsal damgalanmayı ve sigorta politikaları gibi alanlarda ciddi problemleri de beraberinde getiriyor. Sporcunun genetik özelliklerinin ifşası, toplum içinde damgalanmasına yol açabilirken; sigorta şirketlerinin bu bilgileri poliçe düzenlemelerinde kullanması gibi etik olmayan uygulamalar da mevcut.

Genetik testlerin spor dünyasında performans gelişimine sınırsız bir katkı sağlaması beklenirken, bu durumun gen dopingi gibi yasa dışı uygulamalara yol açabileceği ve spordaki rekabetçi doğayı daha da karmaşık bir hale getirebileceği göz ardı edilmemelidir. Bu gibi

sorunların giderilmesinde, sporun temel değerlerini ve olimpiyat ruhunu korumak ve canlandırmak hayati önem taşır. Bu bağlamda, okullarda beden eğitimi öğretmenlerinin yürüttüğü yetenek testleri ve genetik çalışmaların önemi vurgulanmalıdır. Beden eğitimi, öğrencilerin fiziksel ve atletik yeteneklerini keşfetmeleri için hayati bir platformdur ve genetik testlerle birlikte kullanıldığında, her öğrencinin benzersiz potansiyelini ortaya çıkarma ve bu potansiyeli geliştirme konusunda kritik bir rol oynayabilir. Genetik testlerin etik bir şekilde uygulanması, öğrencilerin sporla ilişkisini daha bilinçli ve hedef odaklı bir hale getirebilir. Ancak, bu süreçte genetik bilginin, öğrenciler arasında ayrımcılığa neden olmayacak ve her bireyin eşit şans ve fırsatlara sahip olmasını sağlayacak şekilde kullanılması gerekmektedir.

Son olarak, bu çalışma genetik testlerin ve genetik bilimin spor bilimindeki yerini ve önemini aydınlatmayı hedeflemekte, aynı zamanda genetik faktörlerin atletik performans üzerindeki etkilerine dair derinlemesine bir anlayış sunmayı amaçlamaktadır. Sporcuların yeteneklerinin daha etkin bir şekilde tespit edilmesi ve geliştirilmesi için bilimsel bir temel oluşturulurken, genetik testlerin etik ve sorumlu kullanımı konusunda rehberlik eden bu çalışma, spor yöneticileri, antrenörler ve spor bilimcileri için değerli bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Genetik testlerin bilinçli kullanımı, sporcuların ve toplumun daha adil, sağlıklı ve rekabetçi bir spor ortamında ilerlemesine imkan tanıyacak ve spordaki başarının sadece genetik yapıyla değil, aynı zamanda eğitim, antrenman ve kişisel çabanın birleşimiyle elde edilebileceğini gösterecektir.

ÖNERİLER

Genetik testler ve spor bilimi arasındaki etkileşimin sürekli evrildiği bu dönemde, aşağıdaki öneriler, genetik testlerin etik ve adil kullanımını teşvik etmek ve bu alandaki potansiyeli en üst düzeye çıkarmak için dikkate alınabilir:

1. ETİK İLKELERİN BELİRLENMESİ VE UYGULANMASI:

- Genetik testlerin kullanımıyla ilgili net etik ilkelerin belirlenmesi ve bu ilkelerin sporcular, antrenörler, spor bilimcileri ve diğer ilgili taraflar tarafından uygulanması gerekmektedir.
- Ayrımcılığı önleyecek ve bireylerin mahremiyetini koruyacak yasal düzenlemelerin geliştirilmesi ve uygulanması önerilmektedir.

2. Eğitim ve Farkındalık Programları:

- Beden eğitimi öğretmenleri, antrenörler ve spor yöneticileri için genetik testler ve spor genetiği konusunda eğitim programlarının hazırlanması.
- Sporcuların ve genel toplumun genetik testlerin potansiyel yararları ve riskleri konusunda bilgilendirilmesi.

3. Bireysel Farklılıkların Tanınması:

- Her sporcunun genetik yapısının benzersiz olduğu ve bu nedenle bireyselleştirilmiş antrenman programlarının ve yetenek tespit stratejilerinin geliştirilmesi önerilir.

4. Yetenek Testlerinin Kapsamının Genişletilmesi:

- Genetik testlerin, okullardaki beden eğitimi derslerinde yetenek tespiti ve yönlendirme sürecinde yardımcı bir araç olarak kullanılması.
- Yetenek tespitinde sadece genetik faktörlerin değil, psikolojik, sosyal ve fiziksel faktörlerin de dikkate alınması.

5. Araştırma ve Geliştirmenin Desteklenmesi:

- Genetik testlerin spor bilimi içindeki uygulamalarını iyileştirmek için sürekli araştırma ve geliştirmenin teşvik edilmesi.
- Spor genetiği alanında yapılan araştırmalar için fonların ve kaynakların artırılması.

6. Etik ve Adil Kullanım İçin Kılavuzlar:

- Genetik testlerin kullanımına yönelik etik ve adil uygulama kılavuzlarının geliştirilmesi ve bu kılavuzların sürekli güncellenmesi.
- Kılavuzların uluslararası spor kuruluşları ve federasyonlar tarafından benimsenmesi ve uygulanması.

7. Teknolojik İlerlemelerin Entegrasyonu:

- Yeni teknolojik gelişmelerin ve bilimsel bulguların genetik test uygulamalarına entegre edilmesi, böylece testlerin doğruluğunun ve güvenilirliğinin artırılması.

8. Toplumsal Eşitliğin Sağlanması:

- Genetik test sonuçlarına dayalı olarak hiçbir sporcunun dezavantajlı duruma düşmemesi için politikaların ve uygulamaların geliştirilmesi.
- Sporcu seçim süreçlerinde genetik testlerin yanı sıra, bireylerin kişisel çabaları ve eğitimlerinin de göz önünde bulundurulması.

Bu önerilerin uygulanması, spor bilimi ve genetik testlerin birleştiği noktada bilgiyi güçlendirirken, bireylerin genetik bilgilerinin etik ve sorumlu bir şekilde kullanılmasını sağlayabilir. Bu kapsamlı yaklaşım, sporcuların yeteneklerini maksimize etmelerine ve sporun bütün katılımcıları için adil bir alan yaratılmasına katkıda bulunabilir.

KAYNAKÇA

Akgül, M., Ünlüişler, Ş., & Karaca, D. (2018). Genetik yapının sportif performansa etkisi. *Research Studies Anatolia Journal*, 1 (3), 424-437.

Alkan, A., Erdem, R., & Çelik, R. (2016). Sağlık alanındaki ayrımcı tutum ve davranışlar: Kavramsal bir inceleme. *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 19 (3), 365- 390.

Appel , M., Zentgraf, K., Krüger, K., & Alack, K. (2021). Effects of genetic variation on endurance performance, muscle strength, and injury susceptibility in sports: A systematic review. *Front Physiology*, 12, 1-18.

Ayan, V., & Mülazımoğlu, O. (2009). Sporda yetenek seçimi ve spora yönlendirmede 8-10 Yaş Grubu erkek çocuklarının fiziksel özelliklerinin ve bazı performans profillerinin incelenmesi (Ankara Örneği). *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi*, 23 (3), 113-118.

Balberova, O. V., Bykov, E. V., Medvedev, G. V., Zhogina, M. A., Petrov, K. V., Petrova, M. M., . . . Shnayder, N. A. (2021). Candidate genes of regulation of skeletal muscle energy metabolism in athletes. *Genes*, 12 (11), 2-18.

Baltazar-Martins, G., Gutiérrez-Hellín, J., Aguilar-Navarro , M., Ruiz-Moreno, C., Moreno-Pérez, V., López-Samanes, Á., . . . Coso , J. D. (2020). Effect of ACTN3 genotype on sports performance, exercise-induced muscle damage, and Injury epidemiology. *Sports (Basel)*, 8 (7), 2-12.

Bland, J. A. (2010). There will be blood testing: The intersection of professional sports and the genetic information nondiscrimination act of 2008. *Vand. J. Ent. & Tech. L.*, 13, 357.

Bray , M. S., Hagberg, J. M., Pérusse, L., Rankinen, T., Roth, S. M., Wolfarth, B., & Bouchard, C. (2009). The human gene map for performance and health-related fitness phenotypes: the 2006-2007 update. *Medicine Science Sports Exercise*, 41 (1), 35-73.

Breitbach, S., Tug, S., & Simon, P. (2014). Conventional and genetic talent identification in sports: will recent developments trace talent? *Sports Medicine*, 44 (11), 1489-14503.

Ceylan, L. (2022). *Sporcularda SLC6A4 geni ve saldırganlık*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Collier, R. (2012). Genetic tests for athletic ability: Science or snake oil? *Canadian Medical Association Journal*, 184 (1), 43-44.

Demir, A. (2013). Etik açıdan insan genom projesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 12 (23), 317-327.

Dinç, N., & Gökmen, M. H. (2019). Atletik performans ve spor genetiği. *Celal Bayar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 6(2), 127-137.

Doğgün, M. (2022). Spor branşına yönlendirmede genetik testlerin stratejik rolü. *Türk Spor Bilimleri Dergisi*, 5 (2), 155-167.

Drozdovska, S. B., Dosenko, V. E., Ahmetov , I. I., & Ilyin, V. N. (2013). The association of gene polymorphisms with athlete status in ukrainians. *Biology Sports*, 30 (3), 163-167.

Egesoy, H., Gümüşdağ, H., & Kartal, A. (2013). Gen dopingi ve sportif performans. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (1), 71-85.

Evans, R. B. (2009). Striking out: The Genetic Information Nondiscrimination Act of 2008 and title II's impact on professional sports employers. *NCJL & Technology*, 11 (1), 205.

Eynon, N., Ruiz, J. R., Oliveira, J., Duarte, J. A., Birk, R., & Lucia, A. (2011). Genes and elite athletes: a roadmap for future research. *The Journal of Physiology*, 589 (Pt 13), 3063-3070.

Gronek, P., Gronek, J., Lulińska-Kuklik, E., Spieszny, M., Niewczas, M., Kaczmarczyk, M., ... Żmijewski, P. (2018). Polygenic study of endurance-associated genetic markers NOS3 (Glu298Asp), BDKRB2 (-9/+9), UCP2 (Ala55Val), AMPD1 (Gln45Ter) and ACE (I/D) in Polish male half marathoners. *Journal of Human Kinetics*, 64, 87-98.

Guth, L. M., & Roth, S. M. (2013). Genetic influence on athletic performance. *Current Opinion Pediatrics*, 25 (6), 1-10.

Holmes, D. I., & Zachary, I. (2005). The vascular endothelial growth factor (VEGF) family: angiogenic factors in health and disease. *Genome Biology*, 6 (2), 1-10.

Holtey, J., & Özer, M. K. (2019). Sporda yetenek gelişimi ve ötesi. *Journal of Health and Sport Sciences*, 2 (2), 40-55.

Homma, H., Saito, M., Saito, A., Kozuma, A., Matsumoto, R., Matsumoto, S., . . . Kikuchi, N. (2022). The Association between Total Genotype Score and Athletic Performance in Weightlifters. *Genes (Basel)*, 13(11), 2-10.

İlgün, F., Günay, V., Yıldırım, S., & Cerit, M. (2020). Atletik performans genleri ve atletik yeteneğin belirlenmesine ilişkin yaklaşımlar. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 12 (48), 166-174.

Jacob, Y., Spiteri, T., Hart, N. H., & Anderton, R. S. (2018). The potential role of genetic markers in talent identification and athlete assessment in elite sport. *Sports (Basel)*, 6 (3), 2-17.

John, R., Dhillon, M. S., & Dhillon, S. (2020). Genetics and the elite athlete: Our understanding in 2020. *Indian Journal of Orthopaedics*, 54 (3), 256-263.

Karayılan, Ş. Ş., Dönmez, G., Babayeva, N., Yargıç, M. P., Korkusuz, F., & Doral, M. N. (2013). Spor yaralanmaları ve genetik. *Spor Hekimliği Dergisi*, 48 (4), 139-146.

Kasap, H. (1990). Sporda yetenek seçimi ve ülkemizdeki durum. *Journal of Physical Education and Sports Studies*, 1 (3), 36-38.

Kitazawa, H., Hasegawa, K., Aruga, D., & Tanaka, M. (2021). Potential genetic contributions of the central nervous system to a predisposition to elite athletic traits: State-of-the-art and future perspectives. *Genes (Basel)*, 12 (3), 2-13.

Koku, F. E. (2015). Sportif performansın genetik ile ilişkisi. *Spor Hekimliği Dergisi*, 50 (1), 21-30.

Lippi, G., Longo, U. G., & Maffulli, N. (2009). Genetics and sports. *British Medical Bulletin*, 93 (1), 27-47.

Loland , S. (2015). Against genetic tests for athletic talent: The primacy of the phenotype. *Sports Medicine*, 45 (9), 1229-1233.

Maciejewska-Skrendo, A., Ciężczyk, P., Chycki, J., Sawczuk, M., & Smółk, W. (2019). Genetic Markers Associated with Power Athlete Status. *Journal of Human Kinetics*, 68 (1), 17-36.

Miyamoto-Mikami, E., Miyamoto, N., Kumagai, H., Hirata, K., Kikuchi, N., Zempo, H., . . . Fuku, N. (2019). COL5A1 rs12722 polymorphism is not associated with passive muscle stiffness and sports-related muscle injury in Japanese athletes. *BMC Medicine Genetics*, 20 (1), 2-9.

Naureen, Z., Perrone, M., Paolacci, S., Maltese, P. E., Dhuli, K., Kurti, D.,..., Bertelli, M. (2020). Genetic test for the personalization of sport training. *Acta Biomediccal*, 91 (13), 2-15.

Oliveira-Paula, G. H., Lacchini, R., & Tanus-Santos, J. E. (2016). Endothelial nitric oxide synthase: from biochemistry and gene structure to clinical implications of NOS3 polymorphisms. *Genes*, 575 (2 Pt 3) , 584-599.

Oral, O., Hasdemir, S., Yıldız, M., Ertürk, G., Zusa, A., & Boz, B. (2016). Sporcularda gen dopingi. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 8 (29), 133-138.

Ölmez, C., Ayan, V., Yüksek, S., Öztaş, M. & Civil, T. (2019). 11-13 yaş erkek taekwondo sporcularının somatotip yapıları ve performans özellikleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi*, 3(1), 1-13.

Özveren, Y., Özçaldıran, B., Durmaz, B., & Oral, O. (2014). Talent selection and genetics in sport. *Turkish Journal of Sport and Exercise*, 16 (2), 1-8.

Patel, S., & Varley, I. (2019). Exploring the regulation of genetic testing in sport. *Entertainment and Sports Law Journal*, 17 (2), 1-13.

Pickering, C., Kiely, J., Grgic, J., Lucia, A., & Coso, J. D. (2019). Can Genetic Testing Identify Talent for Sport? *Genes*, 10 (12), 2-13.

Roberts, J. S., & Uhlmann, W. R. (2013). Genetic susceptibility testing for neurodegenerative diseases: Ethical and practice issues. *Progress in Neurobiology*, 110, 89-101.

Ross, L. F., Saal, H. M., David, K. L., & Anderson, R. R. (2013). Technical report: Ethical and policy issues in genetic testing and screening of children. *Genetics Medicine*, 15 (3), 234-245.

Schneider, A. J., & Rupert, J. L. (2009). Constructing winners: The science and ethics of genetically manipulating athletes. *Journal of the Philosophy of Sport*, 36, 182-206.

Sevimli, D. (2015). Sporda yetenek geliştirme sürecinin yönetimi. *CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 10 (1), 1-9.

Subak, G. E., Özdemir, F. Ş., & Müniroğlu, R. S. (2017). Sporcuların başarısında genetik faktörlerin önemi. *Spormetre*, 15 (3), 109-118.

Taranto, E., Fishman, M., Benjamin, H., & Ross, L. (2018). Genetic testing by sports medicine physicians in the united states: Attitudes, experiences, and knowledge. *Sports (Basel)*, 6 (4), 2-12.

Testoni, D., Hornik, C. P., Smith, P. B., Benjamin, D. K., & McKinney, R. E. (2013). Sports medicine and ethics. *The American Journal of Bioethics*, 13 (10), 4-12.

Uzun, R. N., Çebi, M., Şahin, T., & Ceylan, L. (2022). *Elektronik spor'un yönetim gelişim bileşenler açısından yüzeysel incelenmesi*. Artikel Akademik: İstanbul.

Varillas Delgado, D., Del Coso, J., Gutiérrez Hellín, J., Aguilar Navarro, M., Muñoz, A., Maestro, A., & Morencos, E. (2022). Genetics and sports performance: the present and future in the identification of talent for sports based on DNA testing. *European Journal of Applied Physiology*, 122 (8), 1812-1830.

Varillas-Delgado, D., Morencos, E., Gutiérrez-Hellín, J., Aguilar-Navarro, M., Muñoz, A., Laiz, N. M., . . . Telleria-Orriols, J. J. (2022). Genetic profiles to identify talents in elite endurance athletes and professional football players. *Plos One*, 17 (9), 1-24.

Varley, I., Patel, S., Williams, A. G., & Hennis, P. J. (2018). The current use, and opinions of elite athletes and support staff in relation to genetic testing in elite sport within the UK. *Biology Sports*, 35 (1), 13-19.

Végh, D., Reichwalderová, K., Slaninová, M., & Vavák, M. (2022). The Effect of selected polymorphisms of the ACTN3, ACE, HIF1A and PPARA genes on the immediate

supercompensation training effect of elite slovak endurance runners and football players. *Genes (Basel)*, 13 (9), 2-16.

Vlahovich, N., Fricker, P. A., Brown , M. A., & Hughes , D. (2017). Ethics of genetic testing and research in sport: a position statement from the Australian Institute of sport. *British Journal Sports Medicine*, 51 (1), 5-11.

Vostrikova, A., Pechenkina, V., Danilova, M., Boronnikova, S., & Kalendar, R. (2022). Gene polymorphism and total genetic score in martial arts athletes with different athletic qualifications. *Genes*, 13 (9), 2-15.

Wang, C., Li, H., Chen, K., Wu, B., & Liu, H. (2017). Association of polymorphisms rs1800012 in COL1A1 with sports-related tendon and ligament injuries: a meta- analysis. *Oncotarget*, 8 (16), 27627-27634.

Webborn, N., Williams, A., McNamee, M., Bouchard, C., Pitsiladis, Y., Ahmetov, I., . . . Wang, G. (2015). Direct-to-consumer genetic testing for predicting sports performance and talent identification: Consensus statement. *British Journal Sports Medicine*, 49 (23), 1486-1491.

Youn, B.-Y., Ko , S.-G., & Kim , J. Y. (2021). Genetic basis of elite combat sports athletes: a systematic review. *Biology of Sport*, 38 (4), 667-675.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

CHİNUA ACHEBE'NİN 'THINGS FALL APART' ROMANINDA KÜLTÜREL,
DİNSEL VE DİLSEL HİBRİTLİK (MELEZLİK)

Cultural, Religious, and Linguistic Hybridity in Chinua Achebe's Novel *Things Fall Apart*

YAZAR

Kanan AGHASIYEV

M.A student in English Language and Literature, Karabuk University

kaasiyev@gmail.com

ORCID: 0009-0001-3969-1879

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 17.02.2024

Makale Kabul Tarihi: 26.02.2024

Sayfa Aralığı: 17-33

ÖZET

Chinua Achebe'in 1958 tarihli '*Things Fall Apart*' adlı romanı bu makalenin konusudur. Avrupalılar, sömürgecilik döneminde Afrika ve dünyanın birçok yerinde, kendi yasalarını ve siyasi yapılarını yaymışlar ve yerli gelenekleri din aracılığıyla kısıtlamış veya yasaklamışlardır. Roman, Afrikalı insanların özellikle Nijeryalı Igbo halkının Avrupa sömürgeciliğini deneyimlediği bir dönemi anlatır. Makale, postkolonyal teoriyi ve Homi Bhabha'nın melezlik (hybridity) kavramını kullanarak, Afrika ve Nijerya'da Avrupa sömürgeciliğinin Igbo halkı üzerinde yarattığı dil, kültür ve dini değişiklikleri açıklamayı amaçlamaktadır. Makale çoğunlukla, başkahraman Okonkwo'nun yaşamından birkaç örneğe ve İngilizlerin Igbo halkına getirdiği değişikliklerle nasıl başa çıktığına odaklanacaktır. Ayrıca, sömürgeciliğin Igbo kültürünü nasıl olumsuz etkilediğini tartışmaktadır. Makalenin sonunda, okuyucular, romandan ve Achebe'in hayatından örnekler kullanarak Homi Bhabha'nın din, kültür ve dil açısından melezlik kavramını görebileceklerdir.

Anahtar Kelimeler: Chinua Achebe, Things Fall Apart, Postkolonyal Afrika Edebiyatı, Igbo, Hybridity, Homi Bhabha, Okonkwo

ABSTRACT

The 1958 novel *Things Fall Apart* by Chinua Achebe is the subject of this article. Europeans propagated their own laws and political structure while restricting or outlawing native customs via the use of religion in Africa and many other parts of the world during the time of colonialism. In the novel, African people, specifically, Nigerian Igbo people experience European colonialism. By using postcolonial theory and Homi Bhabha's concept of hybridity, the article seeks to illustrate all the linguistic, cultural, and religious changes that Igbo people experienced as a result of European colonialism in Africa and Nigeria. The paper will mostly focus on a few instances from the life of the protagonist, Okonkwo, and how he dealt with the changes that the British introduced to the Igbo people. Moreover, it discusses how colonialism affected Igbo culture negatively. At the end of the article, readers will be able to see Homi Bhabha's concept of hybridity in terms of religion, culture, and language by using examples from the novel and Achebe's life.

Keywords: Chinua Achebe, Things Fall Apart, Postcolonial African Literature, Igbo, Hybridity, Homi Bhabha, Okonkwo

INTRODUCTION

Things Fall Apart is one of the most prominent novels of the Postcolonial literature. Unlike many other novels written before *Things Fall Apart*, such as *Heart of Darkness* by Joseph Conrad, this novel was written from the perspective and viewpoint of the colonized people. The novel was written by Chinua Achebe and the focus of the novel is the colonial influence of the Western Christians, specifically British colonial power, on the African people, particularly on the people of the Igbo¹ tribe of the Southern Nigeria. The novel's main character, Okonkwo represents the tragic flow and downfall of the Nigerian people, and with it, its traditional and moral values, language, culture, ethnic identity, religion, and more. The writer of the novel perhaps wants to represent his own, his parents' lives, and his society's life in *Things Fall Apart*. In order to see all the changes that was brought by the colonizers, this article's main focus is using the concept of Hybridity by Homi Bhabha via giving several examples directly from Chinua Achebe's characters' lives. At the same time, before focusing on the novel, the article talks about Achebe's life in a colonized world, gives clear understanding to the terms *postcolonial* and *hybridity* by the means of several scholars such as *Homi Bhabha*, *Mikhail Bakhtin*, *Bill Ashcroft*, and eventually discusses hybridity through linguistic, cultural, and religious perspectives.

ACHEBE IN A COLONIZED SOCIETY

To understand Homi Bhabha's theories in Achebe's novel, it is essential to go back to the history and see when and how colonialism started. Africa was colonized by many powers and ancient civilizations through the history. It was colonized or ruled by the ancient Greeks, Romans, Egyptians, and the Ottomans. However, the most colonized history of Africa starts with the imperialist European powers such as England, France, Belgium, and many more nations. Europeans started to colonize Africa in the 15th century. However, 'official' colonialism in Africa was in 1652. At the beginning, colonialism was done through trade. One could say that there was not much of the colonialism [as well as occupation]. Yet, by the time, trade turned into being the early seeds of colonialism and political needs. Nigeria officially became a British colony in 1884 and got its independence on October 1 in 1960.

¹ Before Nigeria got independence in 1960, spelling of the word **Igbo** was not defined properly. Thus, in the novel, the word Igbo was written as **Ibo**. The new spelling (*Igbo*) is the most accurate version. In this article, only **IGBO** word will be used to make it more understandable for the readers.

Igbo people are indigenous people in Southern Nigeria known as Igboland. In *Things Fall Apart*, Achebe shows how Igbo people experience colonialism and through time how Westerners change everything in Igbo culture, religion, and language. Igboland was colonized by the British in 1850 and its colonial history continued until Nigeria got its independence from the British Empire.

Chinua Achebe's family was influenced as well. He was born and grew up in Igboland in the city of Ogidi. As a child, he experienced a huge colonial influence on himself and his family. His parents were converted Christians. Thus, they stopped believing in the old Igbo religions and traditions. However, they taught Achebe to respect the old Igbo culture. Achebe's real name was Chinualumogu Achebe, which literally means 'May God fight for me' in Igbo language. Perhaps, *Things Fall Apart* and the main character Okonkwo are Achebe's and his parents' representations.

Chinua Achebe studied English Literature at the University of Ibadan. Later, he started to work in Nigerian Broadcasting Service and then moved to the Nigerian capital, Lagos. After writing *Things Fall Apart*, he became popular in 1960s. Another interesting fact about the novel is that it was published two years before Nigeria gained its independence from the British. Achebe was born in a colonial and lived in a postcolonial society. Both periods had their own impacts in his life and identity. We can see the colonial influence on Achebe in the following quote:

When I was a schoolboy, it was unheard of to stage Nigerian dances at any of our celebrations. We were told and we believe that our dances were heathen. The Christian and proper thing to do was for the boys to drill with wooden sword and the girls to perform, of all things, Maypole dances. Beautiful clay bowls and pots were only seen in the homes of the heathen. We civilized Christians used cheap enamelware from Europe and Japan; instead of water pots we carried kerosene cans. In fact, to say that a product was Ibo-made was to brand it with the utmost inferiority. When a people have reached this point in their loss of faith in themselves their detractors need do no more; they have made their point. (Achebe, 1973)

Since Achebe used English in his novels, critics agree on the point that Achebe preferred the language of colonizer over his own local language. However, as Achebe uses local Igbo words and proverbs in the novel, he wants to express that English words are not enough to show the real Igbo culture and traditions. (Riche and Nadia, 2009). Nevertheless, the fact that he preferred

using English instead of his local language could be because of the lack of alphabet or writing that local readers would possibly have faced.

ON TERMS: POSTCOLONIAL LITERATURE AND HYBRIDITY IN POSTCOLONIAL THEORY

Postcolonial literature, which reflects the social, political, and cultural changes brought about by the end of colonial control, is a subgenre of writing that develops from the experience of the people who were once colonized. It includes writings by authors from colonial nations as well as those who emigrated or were born in the diaspora. Themes pertaining to identity, displacement, resistance, and cultural hybridity are frequently explored in postcolonial literature. It presents an alternate viewpoint on history and politics and contests the prevalent colonial powers' narratives. Moreover, it draws attention to the difficulties of cross-cultural communication and power disparities between colonizers and colonized. It is often referred to as post-colonial literature and after-independence literature. Edward Said, a Palestinian American literary critic and professor, coins the following quote about imperial-colonial powers in his 1978 book *Orientalism*. Said gives the following quotation in his book:

Every single empire in its official discourse has said that it is not like all the others that its circumstances are special, that it has a mission to enlighten, civilize, bring order and democracy, and that it uses force only as a last resort. And, sadder still, there always is a chorus of willing intellectuals to say calming words about benign or altruistic empires, as if one shouldn't trust the evidence of one's eyes watching the destruction and the misery and death brought by the latest mission civilizatrice. (Said, 1978).

Furthermore, in his book *Culture and Imperialism*, Said continues as follows:

Imperialism consolidated the mixture of cultures and identities on a global scale. But its worst and most paradoxical gift was to allow people to believe that they were only, mainly, exclusively, White or Black or Western or Oriental. Imperialism gave birth to the notion of 'us' versus 'them'. (Said, 1993)

Now, coming to the term Hybridity, we could say that it is one of the most important terms in postcolonial theory and it was pointed out by several literary scholars. Yet, Homi Bhabha's approach to this term is quite different than many other theatricalians' concepts. One of the earliest linguistic hybridity examples come from Mikhail Bakhtin, a Russian scholar who lived

in the 20th century. His theory of Hybridity in Linguistics had been even there years before Homi Bhabha's concept of hybridity was formed. Nevertheless, his theory of hybridity, as mentioned before, was limited with linguistic approach. Mikhail Bakhtin did not cover the cultural, religious, psychological aspects of hybridity like Bhabha would have done in the future, years after Bakhtin passed away. Bakhtin says:

It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousness, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factors. (Bakhtin, 19th century).

Thus, one could understand from the quote above that every single word has its own meanings based on the usage and context. For example, the word *approach* could have several meanings: such as *understanding, acting, behaving*, and more. So, each word has its own hybridity, every word is hybrid and is used based on the comprehensive meaning.

In order to focus on hybridity from cultural understanding, we could mention scholars like Australian critic Bill Ashcroft who talks about hybridity being as a defence mechanism to protect the postcolonial. Hybridity of a culture could be the source of cultural exchange and could develop new models of culture in future while leaving the some and old outdated cultural practises in his book *The Empire Writes Back*. (Bill Ashcroft, 1989). However, though his theory has some reality in it, one could not possibly say that his theory of cultural hybridity got a real success since what post-colonial people have faced until now is mostly negative ending, as majority of them have lost their cultural identity and adopted the Western way of life. And that's what we see in *Things Fall Apart*.

However Homi Bhabha's hybridity concept in postcolonial theory is the most referred one among the ones above. Bhabha's hybridisation idea emerged from Edward Said's works and was defined in the book *The Location of Culture* among several other concepts such as ambivalence, third space, mimicry, and more in 1994. Literally, the word *hybridity* means *mixture of two or more things in one unity*. It could be said that Bhabha simply wants to talk about mixture of cultures after a clash between the colonizer and the colonized. It is not a deniable fact that the colonized people, for sure, got affected by the colonizer in many aspects including culture, language, religion, tradition, and more. Unlike other two scholars above, Bhabha's hybrid theory/concept is not limited with one single explanation or unity. As in the

literary dictionary meaning, Bhabha's hybridity covers all aspects of postcolonial people's lives: their cultures, languages, religions, traditions, and more. Furthermore, it is notable to add the fact that Bhabha himself was a hybrid personality since he was Indian Zoroastrian who lived in the UK. He himself is a member of a minority group of Indian population. In the book *Things Fall Apart*, we will see linguistic and cultural hybridity of the author, Achebe, and the characters as well.

CULTURAL, RELIGIOUS, AND LINGUISTIC HYBRIDITY IN *THINGS FALL APART*

1. Cultural and Religious Hybridity

The white man is very clever. He came quietly and peaceably with his religion. We were amused at his foolishness and allowed him to stay. Now he has won our brothers, and our clan can no longer act like one. He has put a knife on the things that held us together and we have fallen apart.

says Okonkwo, the protagonist of Chinua Achebe's *Things Fall Apart*. Okonkwo explains how the Europeans came and ended the Igbo culture under the name of God and His (?) religion. Achebe wants to say that his ancestors, including his parents left their old traditions, cultures, and mostly their religions, and fallen to the 'trick' of Christians. Starting from the beginning of the novel until the end, readers can see all these change regarding the culture of the Igbo people. A Nigerian scholar Ernest N. Emenyonu says that all the cultural changes happened via colonialism in the novel is [and perhaps in Nigeria and all-around Africa] "systematic emasculation of the entire culture". (Emenyonu, 1990). The town Umuofia started to experience complete changes in everything initialling with religion, and gradually to culture and traditions. Nevertheless, it is important to mention the fact that Okonkwo is the one who cannot easily accept the changes happening in the village and is aware of the systematic planned change structure of the White people. Yet, he is unable to stop all these. Radical changes in Umuofia happened during Okonkwo's exile after he shoot a man. He had to been banished from the village, however, after he came back, he sees tremendous changes in the village. Achebe puts it as following quote from the book:

Umuofia had indeed changed during the seven years Okonkwo had been in exile. The church had come and led many astray. Not only the low-born and the outcast but sometimes a worthy

man had joined it. Such a man was Ogbuefi Ugonna, who had taken two titles and who like a madman had cut the anklet of his titles and cast it away to join the Christians But apart from the church, the white men had also brought a government. They had built a court where the district commissioner judged cases in ignorance. He had court messengers who brought men to him for trial. (Achebe, 1958).

The give quote above shows how easily and gradually Igbo people accepted the Europeans and their religion. As Ernest N. Emenyonu puts in his article, *Chinua Achebe's Things Fall Apart: A Classic Study in Colonial Diplomatic Tactlessness*, Igbo people came to the play of the Westerners and accepted them easily. Perhaps, Achebe wants to say that all the changes happened to Igbo people because of their carelessness and lack of curiosity. Maybe, if there had been more people like Okonkwo, Africa would not have been colonised easily. In the quote above, we can see that even the most respectful man of the village joined the church and accepted the White's faith while leaving his own faith behind. And of course, once the villagers saw that the most respectful man of the village chose the Christian faith over theirs, they also left their religions and converted into Christianity.

Furthermore, religion is not the only tool used in the novel. As it seems from the quote, the White men established their rules and government system which has court affairs. Now, simply, having a functioning government is good for any society. However, we should focus on the fact that Westerners did not consider that Igbo people already had their own government, and a functioning system. But the problem was that it was alien for the White men. The quote above shows how people slowly in seven years changed and became hybrid. They have Black Igbo identity but slowly they leave their old and functioned traditions, religions, and tribe system and turn to the Christian faith.

When reading the novel, it is obvious that Okonkwo is the only one in the village who is against all the colonizers. He, in page 175-176, complains and questions his people and their carelessness towards what is happening in the village. He even asks if they had no gun or machete to fight back:

Perhaps I had been away too long," Okonkwo said, almost to himself, "But I cannot understand these things you tell me. What is it that happened to our people? Why they have lost their power to fight? ... why did they not fight back? Had they no guns and machetes? [...] We must fight these men and drive them from the land. (Achebe, 1958).

Besides, we can see that his hope is not lost. He does not want to accept the fact that his people and village have completely changed, and it is a new world now. He still has the desire to change everything in the village and bring back old traditions. Furthermore, it is possible to say that Achebe wants to illustrate his in readers' minds that Europeans changed everything regardless of the opinions of the locals. Yes, perhaps some traditions of the locals were totally illogical for the Europeans, such as human sacrifices and believing in the old gods and religions. For Europeans, all these traditions were primitive and uncivilised. However, it was the opposite for the Igbo people. They were satisfied and they were already used to live with whatever they had in hand. Achebe may try to show that, locals easily accepted their fates and as a result, the White men's religion brought so many changes. Changes that gradually erased old believes and traditional values of Igbo people. However, local people's acceptance of the European culture was not left to their own choices. Some followed it because they wanted, and some were forced. Yet, at the end, the result would be the same. Everyone would be Christian as in the novel because the locals did not have the ability to fight against the Europeans. They were outnumbered with unity, technology, science, and more advancements that White men had, but Igbo people did not.

Achebe depicts Igbo people strong believers in their traditions and culture until the Europeans came. At the same time, he talks about the *osu* people that are outcast of the society, they are misfits. They live separated from the village people and they have no right to ask for anything. Even for food, they have to wait their turn. Okonkwo's father was not a member of *osu* but he was *osu*-like, he was called *efulefu*, meaning *a worthless man*, since he was a misfit character. Though we are not directly introduced to him as he died ten years before the novel was penned down. However, he is being described as poetry and music lover over fight and masculinity.

Igbo people respected their religions: However, *osu* people had no right to practise their religions. They were outcasted as it says here: "*Osu* could never be admitted to the *Egwugwu*, the highest and most solemn court of the clan" in chapter ten. (Achebe, 1958). Thus, they were in need of a supernatural power to help them and to give some hope. At the same time, Christianity did/does not show any type of discrimination towards certain people like Igbo religion demonstrates. Thus, it was for the White men's advantage that Igbo religion had discrimination towards some people of the society. Once, the *osu* understood that they were not going to be discriminated, they gradually accepted Christianity. "The new religion spread like

wildfire among the *osu*” (Achebe, 1958). The word *wildfire* shows how welcoming new religion was among the *osu*. Thus, *osu* became religiously hybrid.

Another example of cultural hybridity comes with Nwoye, the oldest son of Okonkwo. In the novel, Okonkwo is scared that his son is too feminine and is likely to end up like his grandfather. During Okonkwo’s seven-year exile, Nwoye converts into Christianity after seeing a lot of things happening in the village. His mind could not stand and answer the illogical actions of his people. For him, whatever reason they would have come up to justify an action was not quite enough to answer his inner questions. He saw that his religion, tradition and all the practices in the village were weaker and unjust. In contrast to his father, Nwoye finds Umuofia's laws insufferable, which is why he converts. He belongs to the group of outcasts in Okonkwo's society who, like the "low-born and the pariah," find comfort in the new philosophy that Christianity represents (Achebe, 1958).

At the end of the novel, readers see that Okonkwo hangs himself. He ends his life:

Why can't you take him down yourselves?’ asked the commissioner. ‘It’s against our custom’ said one of the men. ‘It’s an abomination for a man to take his own life. It’s an offense against the Earth ... his body is evil, and only strangers may touch it.’ [...] Obierika turned to the commissioner and said ferociously: “that man was one of the greatest men in Umuofia. You drove him to kill himself, and now he will be buried like a dog. (Achebe, 1958).

Okonkwo being masculine and a strong man could not accept all the new changes and the rule of his country by white men. He understood that he could not have enough power to fight back, to be resilient against the Christians and at the end he himself probably would have converted into Christianity and accept White men’s laws. For his masculine mind and comprehension, it would be a cowardly move to obey the Christians. At the same time, he was scared that if he accepted the White men’s rule and religion, his people would make fun of him. They would have questioned his masculinity and power. And perhaps, they would blame him as well. Thus, ending his life was the best option that he could have. In fact, it was the only option given by the White men. He had no other choice left to protect his dignity and fame. However, with his death, it is likely that all the hopes of Igbo people died as well [if any hope had been left]. With his death, the remaining of Igbo culture died.

2. LINGUISTIC HYBRIDITY IN *THINGS FALL APART*

Achebe made the decision to write the book in the colonizer's language. Yet, some readers can mistake Achebe's work for a creole language. A creole language, which combines aspects of both the colonizer's language and the indigenous languages, is a hybrid language that emerges as a consequence of contact between colonizers and the colonized people during colonialism. In contrast, Chinua Achebe avoids using creole in his writing. Achebe writes in English, which was the language of the British colonizers in Nigeria. He does so, nonetheless, in order to question how African cultures are portrayed in Western literature and to give voice to the opinions and experiences of the colonial people. He also uses parts of the native Igbo language and culture in his work. Although Achebe's writing is not traditionally referred to as creole, it does show the impact of several tongues and cultural norms and provides an essential illustration of how the legacy of colonialism continues to influence languages and literatures.

Achebe examined how African writers used English as a form of expression in his 1975 article *The African Writer and the English Language*. Achebe contends in the article that African authors who use English confront a particular set of difficulties and chances because they must negotiate the intricate connection between the language of the colonizer and their own cultural history. African writers who write in English are frequently viewed as having betrayed their cultural heritage, according to Achebe, who points out that English was introduced to Africa as a result of colonialism. Achebe contends that despite this, English may also be a potential weapon for African writers to contest the prevailing perceptions of Africa and to affirm their own cultural identities. Achebe presents a complex and perceptive analysis of the interplay between language, culture, and identity in the setting of African literature in the essay.

A new voice coming out of Africa, speaking of African experience in a world-wide language. So my answer to the question, Can an African ever learn English well enough to be able to use it effectively in creative writing? is certainly yes. If on the other hand you ask: Can he ever learn to use it like a native speaker? I should say, I hope not... The African writer should aim to use English in a way that brings out his message best without altering the language to the extent that its value as a medium of international exchange will be lost. He should aim at fashioning out an English which is at once universal and able to carry his peculiar experience. (Achebe, 1975)

In the novel, Achebe uses many Igbo words, idioms, and proverbs. In fact, one could say that Achebe added new words and phrases to the language of the colonizer. In this case, the colonizer's language gets influenced by the colonized language. As mentioned before, even though *Things Fall Apart* was not written in a creole or pidgin language, the usage of Igbo words creolizes or pidginizes English. (Riche and Nadia, 2009). In the novel, Achebe uses local Igbo words such as *ogone*, *gome*, *oradinwanyi* (*old woman*), *agbala*, *obi ndichie of umofia* (*old people in the village*), *ekwe*, *udu*, *ogone* (*instruments*), and more words make the novel more original and authentic at the same time. Such words show the spirit of the Igbo people and help the readers to understand and experience the local Igbo culture better. Furthermore, Achebe does series and intentional changes in English grammar. He intentionally misuses articles such as *the*, *a*, and *an*. For instance, he writes '*a animal*' instead of '*an animal*' (Achebe, 1958), writes in capital letters in the middle of the sentences: *Had* (Achebe, 1958), and uses '*And*' at the beginning of sentences after a full stop. Such intentional errors are in several parts of the book. According to Homi Bhabha, these linguistic changes are a 'Dissembling image' or 'Sameness in difference' in his book *The Location of Culture* (1994).

The term Dissembling Image, according to Bhabha, describes how colonial powers presented themselves to the colonized globe through symbols and images that covered up their genuine intentions and objectives. To preserve the appearance of cultural superiority and to establish control over the colonial populace, this deceitful image was adopted. The term *Sameness in difference* also describes the process by which colonial powers recognized and assimilated aspects of the conquered cultures into their own cultural identities while simultaneously attempting to impose their own cultural norms and values on the colonized populace. Even if there were still substantial disparities, this gave colonizers and colonized a sense of "sameness." Though, in the book, we see that dissembling images such as *ogone*, *gome*, *oradinwanyi* (*old woman*), *agbala*, *obi ndichie of umofia* (*old people in the village*), *ekwe*, *udu*, *ogone* (*instruments*), and more are used to describe the colonized, not the colonizer, we can say that they were used to show the superiority of the local Igbo culture. Achebe wants to say that their culture is no less than English culture. Thus, even before Bhabha's theory was formed, Achebe had already used it in his writing from the perspective of the colonized.

Achebe uses some idioms and proverbs from Igbo culture such as '*the sun will shine on those who stand on those who kneel under them*' (Achebe, 1958). This proverb's meaning is probably

a call to action, imploring individuals to defend their own rights and oppose being subjugated or ruled by others. The idiom implies that individuals who have the will to stand up against oppression and claim their independence will have a bright future, while those who give in to it will be cast in the background. *Standing* here denotes resistance and independence, while *kneeling* denotes surrender and subjugation. *The sun* here stands for a successful outcome. People are probably going to read the proverb as a message of empowerment and inspiration to speak up for themselves and fight against tyranny. Furthermore, he uses another proverb: ‘*when the moon is shining the cripple becomes hungry for a walk*’. This particular proverb's meaning is believed to imply that when circumstances are good, even those who are constrained or hampered in some manner by physical or other difficulties will be motivated to achieve their aims and desires. *The cripple* in this context signifies someone who is constrained or hampered in some way: the colonial Igbo people. *The moon* in this situation stands for auspicious circumstances.

Achebe exercises his right to enrich his own tongue with new words and idioms. He appears to be attempting to claim that he was compelled to learn English. He is now permitted to add additional words. He bears no liability for the degradation of the English language. In addition, he expertly exercises his right to use the language and introduce new linguistic techniques. And perhaps he intends to illustrate himself in the manner he utilized English by including such a linguistic mix in the narrative.

CONCLUSION

In summing up, we could say that Chinua Achebe’s novel, *Things Fall Apart*, is one of the best examples of postcolonial literature as it portrays many postcolonial concepts and sub-concepts in it including hybridity concept of Homi Bhabha. In the novel, readers can see religious, cultural, and linguistic hybridity of the characters and as well as the author. Okonkwo, the protagonist of the novel, is the representation of whole Africa and Igbo people. Through Okonkwo, readers can see cultural, religious, and linguistic transformation of Igbo people. At the same time, this book shows us how Achebe himself as a writer adds new words from Igbo culture to English language by using ‘Dissembling image’ and ‘Sameness in difference’ theories of Homi Bhabha though the novel was written years before these theories became a matter of discussion. Furthermore, it would be diligent to mention that Achebe’s novel is a true postcolonial literary work example since it was written from the colonizer’s perspective.

Consequently, this paper's main motive was to discuss cultural, religious, and linguistic hybridity in *Things Fall Apart* by giving examples from the novel. At the same time, the article shed light on the colonized Igbo culture and Africa, talked briefly about Achebe's life in a colonized world, discussed different approaches to the term Hybridity by Mikhail Bakhtin, Bill Ashcroft, and Homi Bhabha.

REFERENCES

- Abu-Enein, G. F. R. (2019). Searching for New identity in Chinua Achebe's *Things Fall Apart*: Does Future Peace Exist in Change and Hybridity? *International Journal of English, Literature and Social Science*. <https://doi.org/10.22161/ijels.46.45>
- Achebe, C. (1994). *Things fall apart*. Anchor Books. (Original work published 1958)
- Achebe, C. (1976). Morning Yet on Creation Day. *Canadian Journal of African Studies*, 10(2), 357. <https://doi.org/10.2307/483838>
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2007). *Post-colonial Studies: The Key Concepts*. Taylor & Francis.
- Bhabha, H. K. (2012). *The Location of Culture*. Routledge.
- Bloom, H. (2010). *Chinua Achebe's Things Fall Apart*. Infobase Publishing.
- Cecilia, F. (2020). "CHIKE'S SCHOOL DAYS" AND "DEAD MEN'S PATH" BY CHINUA ACHEBE: A PHENOTEXTUALIZATION OF RELIGIONWISE CULTURE SHOCK AND ACHEBE'S EARLY SCHOOLING. <https://osf.io/Preprints/>. <https://doi.org/10.31219/osf.io/68qds>
- Chinua Achebe: In His Own Words*. (n.d.). <https://web.cocc.edu/cagatucci/classes/hum211/achebe2.htm#Morning%20Yet%20on%20Creation%20Day>
- Chueh, H. (1995). Homi Bhabha, modernity and differences1. <https://Pesaagora.Com/>. Retrieved April 7, 2023, from https://pesaagora.com/access-archive-files/ACCESSAV17N2_130.pdf
- Clark, K., & Holquist, M. (1984). *Mikhail Bakhtin*. Harvard University Press.
- Emenyonu, E. N. (1990). Chinua Ache be's Things Fall Apart: A Classic Study in Colonial Diplomatic Tactlessness. *Kunapipi*, 12(2), 11. <https://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1889&context=kunapipi>

Hamadi, L. (2014). EDWARD SAID: THE POSTCOLONIAL THEORY AND THE LITERATURE OF DECOLONIALSIM. *European Scientific Journal, ESJ*, 10(10).

<https://eujournal.org/index.php/esj/article/download/3689/3488>

Kenalemang, L. M. (2013). *Things Fall Apart: An Analysis of Pre and Post-Colonial Igbo Society. Diva-Portal.*

<https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:648320/FULLTEXT01.pdf>

Olsson, M. (2006). Colonial Legacies -Ambivalence, mimicry and hybridity in Chinua Achebe's *Things Fall Apart* and Louise Erdrich's *Tracks*. <https://www.info.diva-portal.org/>.

Retrieved April 7, 2023, from

<https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:302445/fulltext01.pdf>

Riche, B., & Gada, N. N. (2009). Linguistic and Cultural Hybridity in Chinua Achebe's *Things Fall Apart* and Mouloud Feraoun's *La terre et le sang*.

<http://revue.ummto.dz/index.php/khitab/article/download/736/576>

Said, E. W. (2014). *Orientalism*. Vintage.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

ŞİİRÜ'L-FUTUHÂTİ'L-İSLÂMİYE, EL MÂHİYE VE'L-HASÂİS VE'L-MADÂMÎN

شعر الفتوح الإسلامية الماهية والخصائص والمضامين

YAZAR

Hasan HAFİDİ

Dr. İğdır Üniversitesi

hassanhafidi6@gmail.com,

ORCID: 0000-0002-1192-4941

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 14.02.2024

Makale Kabul Tarihi: 07.03.2024

Sayfa Aralığı: 189-208

شعر الفتوح الإسلامية الماهية والخصائص والمضامين

الملخص

يتناول هذا البحث شعر الفتوح الإسلامية، فيقوم بتعريفه على أنه هو الشعر الذي قاله أو نظمه شعراء الفتح الإسلامي، وهم الشعراء الذين شاركوا في الحروب والفتوح في بداية عهد الإسلام وفي عهد الخلفاء أيام بداية اتساع البقعة الإسلامية وما تبعها من فتوح، ويجب عن سؤال ماهية الشعر الذي تناول الفتوحات، حيث إنه يعبر عن الحماسة والروح القتالية لدى المجاهدين، ويمجد بطولاتهم في المعارك والانتصارات، كما يشير لمضامينه وخصائصه وموضوعاته، ويجب عن سؤال أين نجده، حيث إنه ميثوث في كتب الشعر والتاريخ والأدب والتراجم؛ ثم يعرض البحث إلى من برز في هذا اللون من الأدب، وعلى رأسهم القَعَقَاع بن عَمْرٍو التَّمِيمِي، وعَمْرٍو بن مَعْدٍ يَكْرِب الرِّبِيدِي، وغيرهم.. وكيف برعوا في هذا النوع من الشعر.

الكلمات المفتاحية:

شعر الفتوح، الفتوحات الإسلامية، القَعَقَاع التَّمِيمِي، شعر الحروب.

ÖZET

Bu araştırmada, İslam fetihlerinin şiiri ele alınmakta, tanımlanmakta ve İslam fetih şairlerinin söylediği ya da bestelediği şiirler olduğu ve bunların fetihlerin başlangıcında savaşlara ve fetihlere katılan şairler olduğu söylenmektedir. İslam devrinde ve halifeler devrinde İslam coğrafyasının yayılmaya başladığı ve bunu takip eden fetihlerin olduğu günlerde.

Mücahitlerin coşkusunu ve mücadele ruhunu ifade ettiği, savaş ve zaferlerdeki kahramanlıklarını yücelttiği için fetihleri konu alan şiirin doğası sorusuna cevap verir.

Aynı zamanda şiir, tarih, edebiyat ve biyografi kitaplarına dağılmış olması nedeniyle içeriğini, özelliklerini ve konularını sunmakta ve onu nerede bulduğumuz sorusuna cevap vermektedir.

Daha sonra araştırma, El-Kâkâ' bin Amr Et-Temîmî, Amr bin Ma'di Yekrib Ez-Zübeydî ve diğerleri de dâhil olmak üzere bu tür edebiyatta başarılı olanları ve bu şiir türünde nasıl başarılı olduklarını ortaya koyuyor.

Anahtar kelimeler:

Fetih şiiri, İslam fetihleri, El-Kâkâ'et-Temîmî, savaş şiiri.

ABSTRACT

In this research, the poetry of the Islamic conquests is discussed and defined and it is said that these are the poems sung or composed by the poets of the Islamic conquests and that these are the poets who participated in the wars and conquests at the beginning of the conquests. In the

days when the Islamic geography began to spread during the Islamic era and the era of the caliphs and the conquests that followed.

It answers the question of the nature of poetry about conquests, as it expresses the enthusiasm and fighting spirit of the Mujahideen and glorifies their heroism in wars and victories.

At the same time, it presents its content, characteristics and subjects, as it is scattered throughout books of poetry, history, literature and biography, and answers the question of where we find it. The research then reveals those who were successful in this type of literature, including Al-Kâqâ' bin Amr At-Tamîmî, Amr bin Ma'di Yekrib Az-Zubaydi and others, and how they succeeded in this genre of poetry.

Keywords: Conquest poetry, Islamic conquests, El-Kâkâ'et-Temîmî, war poetry.

مقدمة:

سأحاول في هذا البحث أن أدرس شعر الفتوح الإسلامية في عصر صدر الإسلام من خلال تعريفه وماهيته، وذكر أهم خصائصه والإشارة إلى بعض مضامينه، ومن ذلك تظهر نفسية المقاتل الشاعر، وتتجلى الدوافع القوية التي تمثلت في فكرة الجهاد حتى دفعت المسلمين إلى السياحة في الأرض ونشر دعوة الإسلام، واثقين مما وعدهم به الله من النصر أو الشهادة. ثم أتعقب المجاهدين وما قالوه من شعر نظموه خلال جهادهم في الشام والعراق، وغيرهما من البلدان التي فتحوها، وأبلوا فيها بلاء حسنا، فتغلبوا على الفرس وقتلوا ملوكهم وأمرأهم، ودحروا الروم في أكثر من موقعة، فاستطاعوا بإذن الله تعالى أن يجتاحوا تلك البقاع رافعين لواء الإسلام في كل المواقع التي خاضوها.

كما أشير إلى الطابع الذي يتميز به شعر الفتوح وتأثره بالإسلام، فهو يطبعه طابع الالتزام؛ حيث التزم بأهداف رفيعة وغايات سامية ومبادئ عالية، وهو طابع مستمد من الفكر الإسلامي، كما تغلب عليه سمة القصر والإيجاز الذي اتسمت به قصائد شعر الفتوح، وذلك بسبب الظروف العصبية التي تحيط بالمجاهدين، وكذا القلق والاضطراب الذي يسود ساحة المعركة وميدانها، كل ذلك منع الإسهاب والإطالة في قصائد الفتوح، ناهيك عن العفوية التي طالته نتيجة لظروف القتال، فالشاعر لا يجد الوقت للتميق وتحسين الأسلوب، فموقف الجلال الذي هو فيه جعله يعمد إلى الصدق.

ثم أشير إلى بعض نماذج شعر أولئك الشعراء الفاتحين، فمنهم من هو مشهور قبل ذلك وأولئك هم جيل المخضرمين، ومنهم من كان مغمورا شهرته الفتوحات، فانطلقت ألسنتهم ترسم جوانب المعارك بصورة لافتة، وقد ساهموا بشعرهم ذاك في تصوير الفتوح، إذ تبين مدى تأثيرهم بالمُثل الإسلامية، والأحداث الخطيرة التي تعرضوا لها في ظل الإسلام، مما سيكسب الشعر

مميزات خاصة، وذلك بتخليصه من القيود الجاهلية، بوسمه بالطابع الإسلامي، ليتطور تطورا ملحوظا، واكتسب موضوعات جديدة لم تعرف في الأدب العربي القديم، حيث تغير مفهوم الرثاء حتى تولد نوع آخر منه وهو رثاء الأشلاء، وانضاف نوع آخر وهو شعر الحنين الذي ورث بكاء الأطلال، وأورثه لشعر الغزل العذري فيما بعد، وكشعر المشاهد الغريبة مما يراه المجاهدون من أماكن جديدة وغريبة عليهم.

تعريف شعر الفتوحات وماهيته:

شعر الفتوحات الإسلامية هو نوع مميز من الشعر الذي ظهر وانتشر في عهد الفتوحات الإسلامية، فعندما جاء الدين الحنيف بدأ شعر الفتوحات الإسلامية في الظهور وذلك للدفاع عن الدين الحنيف بسلطان الشعر، فهو سلاح أدبي يتم من خلاله الدفاع عن الإسلام والإشادة بالأبطال المجاهدين وإثارة حماسهم، وكذا التعبير عن الانتصارات. وقد كانت كلمات هذا النوع من الشعر بمثابة سهام قد أصابت الأعداء في المعارك والحروب وساحات القتال.

أهمية البحث:

يكتسب البحث أهميته انطلاقا من كون شعر الفتوح مصدرا مهما لتوثيق التاريخ الإسلامي في فترة الفتوحات، فكما أن الشعر ديوان العرب يوثق لنا أيامهم وحروبهم وغزواتهم، فإن شعر الفتوح شاهد تاريخي يصور لنا الأحداث التي تقع أثناء تلك الحروب، ويساعدنا في فهم الظروف والملايسات التي واجهت المجاهدين في ذلك الوقت، ويكتب ملامح الفتوحات والانتصارات التي حققها المسلمون.

كما أن البحث مرتبط بنوعية الشعر التي تحمل من القيم الإسلامية، ويعكس الروح الجهادية والدينية، وذلك عن طريق الاحتفاء بالإنجازات التي خلدها المجاهدون، فقد كان شعر الفتوح مصدر إلهام الشعراء فأبدعوا في التصوير ونقل أحداث المعارك، وصوروا الشجاعة التي تعزز الروح القتالية لدى المجاهدين، وأبرزوا التضحيات المبذولة.

إشكالية البحث:

رغم أن شعر الفتوح يعدّ من أهم الأشعار لدى الأمة لما له من ارتباط بتاريخها المتميز؛ إذ هو شاهد على عزها وبطولاتها، وهو أيضا سجلّ فخرها، إلا أننا لا نكاد نجد في الدراسات الأدبية عناية بشعر الشعراء المحاربين، بل إنه من الغريب أن غالب أولئك الشعراء مجهولون ومغمورون.

ومن الغريب أيضا أن بعض الدارسين يخلطون بين شعر الفتوح وبين شعر الملاحم، في حين أن بينهم فرقا؛ فشعر الفتوح شعر غنائي، يتغنى فيه المجاهدون بجهادهم وبلائهم في الحروب، ويفخرون فيه بشجاعتهم وتفانيهم وفعالهم بالعدو. في حين أن شعر الملاحم شعر قصصي، يُغنى بحكاية الأحداث في إطار من التهويل والمبالغة والإغراق في الخيال. وقد جاء هذا البحث ليعرّف بأولئك الشعراء ويقربهم أكثر من القارئ، كما جاء كذلك ليفرّق بين النوعين المذكورين من الشعر.

أثر الإسلام في الشعر العربي:

لا بد أن نعرف أن الشعر يتغير حسب الأحوال والظروف الزمانية والمكانية، ولا يبقى ثابتا على حال واحدة على مر العصور، فقد كان من مظاهر الشعر الجاهلي الهجاء والفخر والغزل الصريح، لكن الأسلوب تغير بتغير الزمان ومجيء الإسلام، فقد تغيرت موضوعاته واتخذ صورا أخرى أكثر حزما وجدية والتزاما، فقد كانت هناك أشعار في مدح الإسلام، ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم، والتحدث عن الأخلاق والفضائل، حيث أثر فيه الإسلام تأثيرا بالغا. وقد تغير الشعر في بداية عهد الإسلام وعهد الفتوحات عما كان عليه في السابق؛ لأن الظروف والأفكار والعقول تغيرت، فلا بد لكل ذلك أن يصنع شخصيات أخرى وأفكارا أخرى من شأنها أن تؤثر على الشعر.

لأجل هذا يمكننا أن نقول: إن الشعر قد عرف تغيرات جذرية من حيث الموضوع وزاوية النظر، كل هذا كان بسبب تأثير الإسلام بما في ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية وتأثر الصحابة الشعراء بالنبي صلى الله عليه وسلم، ناهيك عن تأثير الإسلام على العادات والتقاليد والأخلاق والمعاملات، مما أسهم في تغيير عقلية الشاعر وأحاسيسه وشعوره وأفكاره. مما جعل المفارقة بين شاعر دخل الإسلام وبين شاعر مازال فظا غليظ القلب، مازال يعكف على عبادة الأصنام والأوثان، فهؤلاء الشعراء يقوم شعرهم على الباطل والكذب، ويخوضون في كل فن من فنون الكذب والزور، وتمزيق الأعراض، والطعن في الأنساب، وتجريح النساء العفاف، كما يبالغون في مدح أهل الباطل، وينتقصون أهل الحق.

ومن المؤكد أن عصر الفتوحات اتسم بالجهاد والحرب والانتصار على العدو، أو الانهزام في بعض الأحيان، كل هذه الأحداث كان لها الأثر القوي والعميق في تغيير الأفكار، ومن ثم مسح الأشعار بمسحة جديدة؛ فالشعر من الشعور الذي يشعر به الناس تجاه الأحداث والوقائع، وكل ما يحيط بهم، فتغير تلك الوقائع يكون له الأثر في تغير الشعر أيضا، والأحداث التي حصلت كان لها وقع كبير على حياة الناس؛ العامة منهم والخاصة. والشاعر في قبيلته يعدّ من الخاصة، ويتأثر بما تتأثر به القبيلة بشكل أكبر، فينعكس ذلك على المحيط أيضا باعتباره أكثر دقة في الحس ورقّة في الشعور.

منبع ومصدر أشعار الفتوح:

لقد جاهد المسلمون في سبيل الله دولتي الفرس والروم. ففضوا على الأولى، واستولوا على أهم ولايتين للثانية، وهما الشام ومصر. وكانوا في أثناء هذا الجهاد ينظمون أناشيد حماسية، يتغنون فيها بانتصاراتهم ويمدحون شجاعتهم، ويفتخرون بما يؤدون لله ودينه. ومن الصعب أن نعرض كل ما نظمته الشعراء في هذا الموضوع. وشعر الفتوح متفرق في بطون الكتب، ومن العسير جمعه في كتاب واحد؛ لأنه يرد في كل كتاب حسب موضوع معين؛ نستطيع أن نجمع كثيرا من الأشعار التي نظمت في كل معركة، سواء مع الفرس أو مع الروم، وإن ما تطفح به تلك الكتب ليؤلف للعرب في الفتوح ملحمة ضخمة. ومن أهم الكتب التي تناولت شعر الفتوح:

كتب الصحابة والتابعين: مثل الاستيعاب والإصابة، فهناك من يتحدث عن حياة الصحابي أو التابعي الشاعر، ويسرد بعضا من أشعاره التي أنشدها في حرب من الحروب، وهناك من يؤرخ للفتوح الإسلامية، فيمثل ببعض الأشعار التي قيلت في حرب من الحروب، دون أن ينسب القول لقائله، ونجد من بين هؤلاء أيضا من لا يهتم بالشعر بل بأحداثه، فابن عبد البر (368هـ) مثلا -بتأريخه للصحابة تاريخا إجماليا في "الاستيعاب في معرفة الأصحاب"، حينما يترجم لمن اشترك في الفتوح منهم، يذكر أثاره من شعرهم إن كان له نصيب من الشعر، ومثله في ذلك ابن الأثير (630هـ) في "أسد الغابة في معرفة الصحابة" وإن كانت تراجمه أوسع، ومقدار ما يروي من الشعر أكثر، وعلى مثل هذا سار ابن حجر العسقلاني (852هـ) في "الإصابة في تمييز الصحابة" إلا أن تراجمه أشمل من صنيع سابقه، وفيها فرصة لإيراد أكثر من رواية للحادثة الواحدة، وإن كان لا يُعنى بمناقشة ما يتعارض من الروايات، وما يختلف من الأشعار.

كتب التاريخ: وإلى جانب كتب الصحابة هناك كتب التاريخ الإسلامي، حيث نجد "فتوح مصر والمغرب" لابن عبد الحكم (187 هـ) على ندره ما يروي من الشعر، و "فتوح الشام" للواقدي (207هـ)، ومنها أيضا "فتوح البلدان" للبلاذري (279هـ)، وعلى الرغم من قلة ما يرويه من الشعر فإنه ينفرد أحيانا برواية أشعار لا يرويها كتاب غيره، و"الأخبار الطوال" لأبي حنيفة الديلمي (282 هـ)، وأكثرها اهتماما برواية شعر الفتوح "تاريخ الأمم والملوك" لابن جرير الطبري (310هـ)، وهو يروي الشعر في ثنايا الوقائع أو في أعقابها، منسوباً إلى صاحبه أو إلى أحد المسلمين، وكذلك "مروج الذهب ومعادن الجوهر" للمسعودي (345هـ)، وغير ذلك..

وفي الحقيقة أن كثرة شعر الفتوح تقع في "معجم البلدان" لياقوت الحموي (626 هـ)، فهو لا يذكر مدينة أو بلدة أو قرية أو محلة للجند إلا ويروي ما قيل في فتحها من الشعر، ولكنه لا يتحرى في الأغلب ذكر المناسبة القريبة، ولا يحدد الفتح تحديدا تاريخيا قدر تحريره رواية كل ما قيل في فتحها بصورة عامة، قد تشمل عصورا متعاقبة، دون أن يفصل بين الأشعار فضلا تاريخيا، مما يضطر الدارس في أغلب الأحيان إلى التحقق من الشعر ومن قائله، ورد الشعر والشاعر إلى عصريهما.. كتب الأدب والتراجم: ومن كتب الأدب التي عنيت بشعر الفتح "الأغاني"، وذلك في تراجم الشعراء الذين كان لهم بلاء في حركة الفتح، برغم اقتصاره على الترجمة لأولئك المشهورين من الشعراء دون عناية بغيرهم. وكذلك "الشعر والشعراء" لابن قتيبة، و"طبقات الفحول" لابن سلام، وما يرويه من الشعر قليل إلى جانب ديوان أبي محجن الثقفي، وهو ديوان مفرد، ليس لشاعر من شعراء الفتح ديوان غيره. هذا فضلا عن كتب أدبية أخرى، لا يجد الباحث فيها غير قصائد قليلة، كذيل الأمالي، والخزانة، وديوان الهذليين، والمؤتلف والمختلف، والمفضليات، والحيوان، وغير ذلك كثير.¹ ومن الكتب المحدثّة التي ألفت في هذا المجال هناك:

- شعر الحرب في أدب العرب في صدر الإسلام إلى أبي فراس الحمداني، للدكتور زكي المحاسني.

¹ النعمان عبد المتعال القاضي، شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، ط: 1، 2005، ص: 15.

- شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام، للدكتور النعمان عبد المتعال القاضي.

خصائص شعر الفتوح:

عندما يُذكر شعر الفتوحات الإسلامية يُذكر معه شعر الحروب التي خاضها المسلمون في العصر الأول للإسلام، فيخطر بالبال أولئك المقاتلون الشعراء المتحمسون للشهادة و لقاء ربهم، فيستخلص من ذلك الآثار النفسية التي تكون مرافقة للشاعر، الذي تلفظ بتلك الكلمات المشجعة على القتال والهجوم على العدو والبلاء الحسن، فهو إذن يحمل آثارا نفسية مُفعمة بروح الإسلام، وتتكشف من خلاله نفسية البطل الشجاع، الذي يرجو الشهادة ولا يخشى الموت. وهناك خصائص عامة لهذا الشعر تنبع من أصله ومسمّاه، فهو ينبع من روح الإسلام وصادر من شعراء الدولة الإسلامية، لذلك نجده يتميز بالرقة والبساطة، ويتميز بالبعد عن غلظة الجاهلية وفضاظتها، ومن سماته أيضا بُعده عن التطويل والإسهاب، كما أن ألفاظه وعباراته مستمدة من المعجم الإسلامي، حيث تأثر الشعراء بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. أما معانيه فقد تأثرت بروح الإسلام، حيث أصبح الشعر يليق بالدولة الإسلامية وعصر التدين. فبعدما اهتدى الناس إلى الدين الحق تهذبت ألفاظ الشعراء وصُبغت بالصبغة الإسلامية، فأصبحوا يدعون الناس بشعرهم لعبادة الله الواحد الأحد، ويدعونهم للأمر الحسن، والتقرب لله ورسوله بكل قول وعمل، متمثلين بالقرآن الكريم الذي اهتم بهداية الناس وتنويرهم، وهديهم للدين والذكر الحكيم. وقد ظهر ذلك جليًا في قصائدهم التي يلقونها في ساحة الحرب، كما تميزت تلك المعاني كذلك بالعمق والغزارة والتوسع.

مما يظهر أن النزعة الإسلامية قد طغت على هذا النوع من الشعر، حث الشعراء على الجهاد والترغيب فيه لإيمان المجاهدين بعقيدة الجهاد في سبيل الله؛ لأن الغاية من الجهاد والفتوحات كانت غاية دينية، لذا فمن الطبيعي أن تكون القصائد التي تُنظم فيها متأثرة بالنزعة الدينية، ونشر مبادئ الإسلام. أما أساليبهم فقد تحسّنت، فلم تُعد وحشية كما كان عليه الأمر في العهد الجاهلي. وأما الخيال فقد ظل أكثره مستمدا من القديم، مع تأثر الشعراء ببعض الصور الإسلامية. كما أن الشاعر تأثر في وصفه لتلك الحروب بما يراه في تلك البلدان التي سافر إليها من مظاهر الترف، مثل القصور والمباني العالية، خلافا لما كان عليه الشاعر حيث كان يعيش في بيئة صحراوية، فهو لم يكن يصف إلا الأطلال والصحراء والناقة والفرس والرمح.

ومن خصائص أشعار الفتوحات الإسلامية المعنوية أنها كانت تصدر عن مشاعر وعاطفة صادقة، فكانت تجسد روح الجهاد الإسلامي، والغاية من نشر الإسلام؛ بحيث إن الشاعر لا يقول كلاما حماسيا هكذا، ولا يقول ما لا يفعل، بل إن كل ما يصدر عن لسانه يعبر عما تفيض به روحه ونفسه، وصدوره يتأجج بتلك الحرقلة التي تزرعها فيه عقيدته التي تحرضه على القتال في الصفوف الأمامية لا يخشى شيئا، وهو ذلك الشاعر الذي يندفع بما تحمله روحه من شعور لا يهاب الموت، ولا يأبه بما يملكه العدو من قوة، بل هو يشعر أنه أقوى من العدو الذي يجابهه، وهو على ثقة تامة بالنصر؛ لأن الله وعده بذلك، أو شهادة ترفع درجته ومقامه عند الله، فعندما يُلقى ذلك الشعر فهو لا يقوله من فراغ، بل يقول ما يحس ويشعر به، بلا مبالغات ولا خيالات.

وقد ظهرت القصائد القصيرة، والأبيات المقتضبة، التي تخدم المعنى وتوصل الرسالة بشكل واضح وصريح مع شعر الفتوح، ولا سيما أن الوحدة التي انتهجها الشعراء جعلت القصائد تقتصر على معنى واحد، فلا مجال للاسترسال. وخالصة القول أن لشعر الفتوح خصائص عديدة نوجزها فيما يلي:

+ احتوائه على الألفاظ الدينية والمعاني القرآنية: حيث إن القصائد الخاصة بالفتوحات عامرة بالمعاني والكلمات الجهادية الخالصة، وهي حافلة بالحماس، كما تأثرت بالألفاظ الإسلامية، حيث اقتبس الشعراء من القرآن والسنة، فكان المرجع

الأساسي لهم الذكر الحكيم، وسنة النبي العظيم. ويخضع شعر الفتوحات الإسلامية لنزعة دينية تتمثل في عقيدة الجهاد من أجل نشر تعاليم الإسلام والدفاع عنها.

حيث قال عَبْدُ بِنُ رَوَاحَةَ:

شَهَدْتُ بِأَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ النَّارَ مَثْوَى الْكَافِرِينَ

حيث استمدها من الآية الكريمة: ﴿أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوَى لِّلْكَافِرِينَ﴾ [الزمر ٣٢]

+ **طبعه الإيجاز والقصر:** حيث كان في أغلب عباراته مقطوعات قصيرة، وقد غلب الإيجاز على هذا النوع من الشعر، مع كونه معياراً، فلا يسترسل الشعراء في القول؛ لأن المشاهد التي كان يتم تصويرها من طرف الشاعر متسارعة، لذلك يكتفي بإبرازها في أبيات قليلة، يكتفي الشاعر فيها بالإشارة التي توحى بوصف الحدث بدقة.

حيث يقول أحد شعراء الفتوح وهو يزيدُ بْنُ الصَّعْقِ شاكياً بعض الجنود من الولاة والعمال حين يخونون فيما ائتمنوا عليه، فأرسل بشكوى طويلة إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يقصّ عليه كيف أُنزوا ثراء غير مشروع من أعمالهم التي يتولونها ومما يأخذون لأنفسهم من المغازي، وقد أجاز في ذلك قائلاً:

نُؤُوبُ إِذَا أَبُوا وَنَعْرُؤُ إِذَا عَزَّوْا ... فَأَتَى لَهُمْ وَفَرٌّ وَلَيْسَ لَنَا وَفَرٌّ

+ **تمييزه بوحدة الموضوع:** الخطب جلل، والموقف موقف حرب وكرّ وفرّ وهجوم على العدو، فلا تتطرق القصيدة إلا لهذه الأحداث بما فيها من أهوال الحرب من طعن وقتل وهجوم وأسْر وانتصار وفتح لبلاد، لذا كان موضوع القصيدة واحداً لا يتعداه إلى غيره.

ومن ذلك القصيدة التي نظمها نافعُ بْنُ الأَسْوَدِ بْنِ قُطَيْبَةَ حيث قال:

بَنُو تَمِيمٍ عَتَادَ الْحَرْبِ قَدْ عَلِمُوا وَالنَّاهِضُونَ إِذَا فُرْسَانُهَا رَكِبُوا

وَالْحَامِلُونَ إِذَا مَا أَرْمَةُ أَرَمَتْ فِعْلُ الْعَسَائِرِ إِنْ هُمُوا وَإِنْ ضَرَبُوا

وَالفَاصِلُونَ إِذَا مَا حَطَّةٌ جَهَلَتْ عِنْدَ الْجُمُوعِ وَفِيهِمْ تَفَضُّلُ الْخُطْبِ

+ **تمييزه بالبساطة وعدم التكلف:** وذلك لما يعترض صاحبه من شواغل الجهاد التي تحول بينه وبين إطالة الفكرة وتجويد اللفظ وتنميقه. ولما كان شعر الفتوح يُلقى في ساحات الحرب وفي ميادين القتال، وكان الشاعر المجاهد يُلقى لأول مرة ولا يفكر في تنقيح ولا في تصفية أو تهذيب، لذلك "كانت تشيع فيه البساطة وعدم التكلف لما يعترض صاحبه من شواغل الجهاد التي تحول بينه وبين إطالة الفكرة، كما تحول بينه وبين المعاودة للفظ وتجويده وتحبيره"².

حيث يقول عمرو بن معد يكرب:

أَفَاطِمُ لَوْ شَهِدْتِ بِيظَنِّ حَبْتِ وَقَدْ لَاقَى الْهَزْبُ أَخَاكَ بِشَرِّ

إِذَنْ لَرَأَيْتِ لَيْتاً رَامَ لَيْتاً هَزْبُراً أَعْلَباً يَبْغِي هَزْبُراً

تَبْهَنْسَ إِذْ تَقَاعَسَ عَنْهُ مُهْرِي مُحَادَرَةً فَعَلْتُ عَقْرَتَ مُهْرًا

+ **التزامه بتعاليم الإسلام:** فشعر الفتوحات كان أثراً للحركة الإسلامية، بمعنى أنه التزم بنشر الدعوة الإسلامية، ولا يحيد عنها. وما دام هذا النوع من الشعر متعلقاً بفكرة الجهاد فإنه من الطبيعي أن يُبرز فيه الشاعر الأسباب التي حملته على أن يبذل الغالي والنفيس، وأن يضحي في سبيل إعلاء كلمة الحق بكل ما يملك.

ويظهر من شعرهم جوانب من قيم الإسلام الروحية التي آمنوا بها وخالطت شغاف قلوبهم حيث قال أبو الدرداء:

² شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي؛ العصر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 20، س: 2002، ج: 2، ص: 67.

يُرِيدُ الْمَرْءُ أَنْ يُؤْتَىٰ مِنْهُ وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا مَا أَرَادَا

مضامين شعر الفتوح وموضوعاته:

إن هذا النوع من الشعر -الذي يتناول في طياته المعارك والحروب التي قامت بين المسلمين والدول أو القبائل المُعادية- هو بمثابة سجل عَزَّ وفخر الأمة، وعنوان بأسها وشدتها، حيث يصور لنا مراحل منيرة من تاريخ الأمة، ويعرض لنا أسباب انتصارها وبطولاتها، كما يصور أسباب الهزيمة إن كانت هناك هزيمة، وفيه من قسوة المعارك، ووعورة الطرق، وصعوبة المسالك، ومشقة الأسفار، والمواجهات الدامية، وأحوال الحروب والصمود عند لقاء العدو، والصبر في المواجهة، كما يصف أيضا تفاصيل المعركة، وحالة العساكر والمقاتلين النفسية، وبسالة الجيش، ويصور بداية المعركة والالتحام بين الجيوش، والكر والفرّ والإقبال والإدبار، ونهاية المعركة من نصر أو هزيمة ومن هروب، أو فوز بغنيمة، وحالة الجرحى، ونفسية المنتصرين والمنهزمين.

يتناول شعر الفتوح مضامين كثيرة، فهو يرسم مشاعر الفاتحين، ويتناول كل ما يتعلق بالفتح من تعبير عن الأحاسيس والحنين إلى الأهل والديار، وأنماط حياة المقاتلين، والظروف التي كانوا يحاربون فيها، وصور الطبيعة والعُمران في المناطق التي فتحها المحاربون، ووصف ما يراه المجاهدون من مشاهد وقلاع وقصور وحيوانات وغيرها، وما يتخلل ذلك من الدعوة إلى الجهاد، وتصوير المعارك والإشادة بالأبطال، وتأيين وثناء الشهداء، والفخر بالمجاهدين في ساحات القتال، وهجاء المشركين، فضلا عن أن الشعراء اهتموا بأن يكونوا ناقلين للحضارة الإسلامية، ومتكلمين عن الفتوحات، وموردين لحكايات الأبطال والجيوش، كما صور شعرهم معاناة أهالي الشهداء ومشاعرهم، وفرحهم لاستشهاد أبنائهم في كنف الإسلام، وغير ذلك من المواضيع، وسنقتصر هنا على بعض هذه المضامين التي تطرق إليها شعر الفتوح:

+ **وصف المعارك وتصوير الوقائع:** حيث ذكر الشعراء المجاهدون في أشعارهم وقائع وأحداث اشتباكاتهم مع المشركين، ومواجهتهم لأهوال الحروب، وعزمهم على خوضها، واسترخاضهم للحياة في سبيل الله، وصوّروا ذلك تصويرا متميزا فيه نشوة النصر بانهمزم المشركين وتراجعهم.

يقول الصحابي الجليل بشر بن ربيعة الخثعمي في وصف معركة القادسية:³

أَنْخُتُ بِبَابِ الْقَادِسِيَّةِ نَاقَتِي وَسَعْدُ بْنُ وَقَاصٍ عَلَيَّ أَمِيرُ
إِذَا مَا فَرَّ غَنَا مِنْ قِرَاعِ كَتَيْبَةٍ دَلَفْنَا لِأُخْرَى كَالْجِبَالِ تَسِيرُ

فالشاعر هنا يصف مشاركته في معركة القادسية عندما هزم سعد بن أبي وقاص ملك كسرى، كما يصف وقع السيوف في الحرب وقلوب العدو واجفة، فإذا ما فرغ جنود المسلمين من مقارعة كتيبة وأثخنوا فيها قتلا تحوّلوا لأخرى، وكانهم كالجبال في ضخامتها وقوتها تسير.

ويقول عروة بن زيد الخيل:⁴

صَبْرَتْ لِأَهْلِ الْقَادِسِيَّةِ مُعَلِّمًا وَمِثْلِي إِذَا لَمْ يَصْبِرِ الْقَرْنُ أَصِيرُ

فَطَاعَتْهُمْ بِالرُّمْحِ حَتَّى تَبَدَّدُوا⁵ وَضَارَبْتُهُمْ بِالسَّيْفِ حَتَّى تَكَرَّكُوا⁶

حَمَدْتُ إِلَهِي إِذْ هَدَانِي لِذِينِي فَلِلَّهِ أَسْعَى مَا حَبِيبْتُ وَأَشْكُرُ

3 الأصفهاني، الأغاني، ج: 15، ص: 160.

4 أحمد بن أعمش الكوفي، كتاب الفتوح، ج: 1، ص: 214.

5 هربوا متفرقين.

6 انهزموا.

حيث يصف الشاعر عدم استشعاره بأدنى ضجر أو ضيق إزاء ما يلقاه من مشاق الجهاد، ولا يشعر بأي خوف من مواجهة الموت التي تترصد به وبأصحابه من كل جانب، يطعن الأعداء بالرماح حتى يتفرقوا ويضربهم بالسيف حتى يتراجعوا، ويحمد الله تعالى على أن هداه لدينه رغم تلك الصعاب والمشاق التي تواجهه، ويشكره على أن هداه للإيمان، ويسأله أن يوفقه في طاعته، وأن يمن عليه بشكره.

+ **الفخر:** وقد كان الهدف الأساسي من أشعار الفتوح هو التفاخر بالفتوحات الإسلامية والانتصارات التي يحققها المسلمون، وبما يقوم به المجاهدون في سبيل الله من فداء بالنفس والمال. ولذلك يرتبط وصف المعارك بالفخر ارتباطاً وثيقاً في شعر الفتوح، غير أنه فخر من نوع آخر، فهو مختلف في دوافعه وغاياته، إذ الفخر فيه لا يشبه فخر الشعراء الجاهليين، وهو لا يصدر باستعلاء وتكبر وعنجهية، وإنما يصدر عن شعور بالاعتزاز بدين الإسلام، والشرف الذي يحصل للشاعر في مشاركته في دحض العدو والانتصار عليه، لذلك نرى الشاعر المجاهد يفخر بما يبذل من شجاعة، وبما يُظهر من بأس في خدمة الدين، ولا يرجو من ذلك سوى مرضاة الله سبحانه. كما يفخر بصبر المجاهدين وبسالتهم وقوتهم وتغلبهم على الأعداء، ويصور إقدام الشجعان في الحرب، أو استشهاد الأبطال، أو أعمال الأشاوس والأشداء للقتل والطعن في نور الأعداء. ويُستخدم شعر الفتوح لتحفيز وتشجيع الجنود المجاهدين على إظهار الصلابة والشجاعة والجلد والاستمرار في الجهاد والدفاع عن الإسلام.

ومن الشعراء الذين يفتخرون بما حققوه في ساحة المعركة عَمْرُو بْنُ مَعْدِ يَكْرِبَ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّبِيعِيِّ⁸، وهو أشهر الشعراء المخضرمين الذي لقب بفارس اليمن، حيث كانت له آثار مشهورة في القادسية واليرموك ونهاوند، وهو من الشعراء الذين أسهموا في الفتوح بسيوفهم وألسنتهم، وله عدة قصائد، ومن شعره في القادسية:⁹

وَالْقَادِسيَّةُ جِيْنٌ زَاخَمٌ رُسْتُمْ كُنَّا الحُمَاءَ بِهِنَّ كَالأَشْطَانِ¹⁰

الضَارِبِينَ بِكُلِّ أبيضٍ مَحْدَمٍ¹¹ وَالطَّاعِنِينَ مَجَامِعِ الأَضْغَانِ¹²

حيث عبر في هذه الأبيات عن قصفه جنود الفرس وأطاح برؤوس أبطالهم، وهو يتصايح بالشعر الحماسي، فهو يفخر بنفسه والمقاتلين، فهم لا يهابون الموت، وكانوا للفرس بالمرصاد، وأحاطوا بهم من كل جهة، وكيف يضربون الأعناق، وكيف يطعنون الصدور فيدمون القلوب ويؤدونهم قتلى وصرعى. وهذا نموذج آخر من شعره الذي ذاع صيته في الأوساط الأدبية.¹³

هَاجَ لَكَ الشُّوقُ فِي رِيحَانَةِ الطَّرْبَا وَيَوْمَ بِيْرَقَاءِ الإِخَادِيْنِ لَوْ رَأَى

فَلَمَّا هَبَطْنَا بَطْنَ رَيْبِنَةَ بِالقَنَا وَمُرِدٍ عَلَى جُرْدٍ شَهْدَتْ طِرَادَهَا

7

⁸ ولد سنة (75 ق.هـ/ 547 م)، وتوفي سنة (21 هـ/ 642 م)، كان من أبطال الجاهلية وفرسانها، وصاحب غارات مشهورة في العرب، ولد ونشأ في ديار قومه، بمنطقة تليلث وهي واد بنجد، وكانت أخته ربحانة زوجة الصمة الأصغر، فولدت له دريد بن الصمة، وهو ابن خالة الزبير بن بدر، وقد على المدينة سنة 9 هـ في عشرة من بني زبيد، فأسلم وأسلموا، وعادوا. ولما توفي النبي صلى الله عليه وسلم ارتد عمرو، ثم رجع إلى الإسلام، فبعثه أبو بكر الصديق إلى الشام، فشهد اليرموك، وذهبت فيها إحدى عينيه. وبعثه عمر إلى العراق، فشهد القادسية على رأس ثلاثمائة، ثم كان فيمن شارك في فتوح مصر في سنة 19 هـ، وشهد مع النعمان بن مقرن معركة نهاوند، فقتل هنالك مع النعمان وهو ابن نيف وتسعين عاماً. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب، ج: 15، ص: 208. وانظر: الشعر والشعراء، ج: 1، ص: 332.

⁹ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج: 2، ص: 63

¹⁰ الأشطان: الجنّ والمردة.

¹¹ قاطع.

¹² مجامع الأضغان: القلوب.

¹³ الأصفهاني، الأغاني، ج: 15، ص: 240

ولينافع بن الأسود شعر حيث يقول:14

وَهُمْ مِنْ مَعَدِّ فِي الذَّرَى 16 وَالغَلَّاصِمِ 17

هُمُ أَهْلُ عَزِّ ثَابِتٍ وَأُرُومَةٍ 15

وَهُمْ يُطْعَمُونَ الدَّهْرَ ضَرْبَةَ لَازِمٍ 19

وَهُمْ يَصْنَمُونَ المَالَ لِلجَارِ مَا تَوَى 18

وَبَادُوا مَعَدًّا كُلَّهَا بِالجَرَائِمِ 20

وَجِينَ أَتَى الإسلامُ كَانُوا أُنْمَةً

فَكَانُوا حُمَاءَ النَّاسِ عِنْدَ العِظَائِمِ

فَجَاءَتْ بِهِمْ فِي الكِتَابِ 21 نُصْرَةٌ

والشاعر في هذه الأبيات يفتخر بقبيلته تميم وبيلائها وأثرها في معركة القادسية، حيث إنهم ذوو أصل وحسب ونسب، وكذلك هم أشرف الناس وساداتهم، ويحفظون المال للجار ولمن أقام عندهم بديارهم ويضمنونه، ويفتخر بهم حيث يطعمون الطعام وهذا قبل الإسلام، فلما أتى الإسلام كانوا أئمة في الطباع والسجايا الحسنة، فهم شجعان في الحرب بهم يأتي النصر، وهم حُماة الناس عند الشدائد والمصائب.

ويقول عروة بن زيد الخيل في معركة نهاوند:22

ضَرَبْتُ جُمُوعَ الفُرْسِ حَتَّى تَوَلَّتْ

وَلَمَّا دَعَا يَا عُرْوَةَ بِنُ مَهْلَهْل

وَجَرَدْتُ سَيْفِي فِيهِمْ ثُمَّ أَلْتِي

دَفَعْتُ عَلَيْهِمْ رَحْلِي وَفَوَارِسِي

وَسَلَّيْتُ عَنْهَا النَّفْسَ حَتَّى تَسَلَّتْ

وَقَدْ أَضَحَّتِ الدُّنْيَا لَدَيَّ دَمِيمَةً

فَلَيْلَهُ نَفْسِي أَذْبَرْتُ وَتَوَلَّتْ

وَأَصْبَحَ هَمِّي فِي الجِهَادِ وَنَيْتِي

فهو يفتخر بنفسه حيث إذا دُعي للحرب لا يتوانى، بل يهجم على الأعداء ويضرب الأعناق، فيهاجه العدو ويتولى هاربا منه، ويشيد بنفسه أيضا وذلك بتصوير شجاعته وبأسه وأفعاله بالعدو.

ومن الشعر الذي يفخر ببسالة المجاهدين وقدرتهم على الإيقاع بالعدو، قول خلود بن المنذر في يوم طاووس:23

عَشِيَّةَ شَهْرِكَ عَلُونِ الرِّوَاسِيَا

بِطَاوُوسٍ نَاهَيْتُنَا المُلُوكَ وَخَيْلُنَا

تَرَاهُ لِبَوَارِ السَّحَابِ مُنَاغِيَا

أَطَاحَتْ جُمُوعُ الفُرْسِ مِنْ رَأْسِ حَالِقِي

فَقَدْ خَضَّبُوا يَوْمَ اللِّقَاءِ العَوَالِيَا

فَلَا يُبْعَدَنَّ اللهُ قَوْمًا تَنَابَعُوا

فهو يفتخر بمقارعة العدو بطاووس، وهو موضع بنواحي بحر فارس، وكانت المعركة مع شهرآك حيث حُصر المسلمون من كل الجوانب من طرف العدو، لكن بسالة المسلمين أنهت المعركة لصالحهم فالتقوا مع المشركين رأسا، فهزم المسلمون المشركين هزيمة عظيمة، وقتل منهم مقتلة عظيمة جدا، وأخذ منهم أموالا جزيلة، وقد خُصَّب المكان بدمائهم.

وقد يعمد الشاعر إلى تصوير قوة الأعداء وذكر ثباتهم، ليجعل ذلك سبيلا إلى الفخر بنفسه وبكبيته، مثل قول عاصم بن

عمرو يوم المرق:24

بَأَنهَارٍ وَسَاكِنِهَا جِهَارَا

أَلَمْ تَرْنَا عَدَاةَ المَرْقِ جِنْنَا

14 ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 4، ص: 172.

15 أصل وحسب.

16 جمع ذروة، ويريد بها المكانة العالية.

17 أشرف الناس وساداتهم.

18 أقام عندهم بديارهم.

19 ضربة لازم: أي موجبا لا مفر منه.

20 الطباع والسجايا الحسنة.

21 جمع كتيبة وهي القطعة من الجيش.

22 أبو حنيفة، أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، ط: 1، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، ص: 138.

23 أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 4، دار صادر، بيروت، لبنان، ط: 2، س: 1995، ص: 8.

24 الحموي، معجم البلدان، ج: 5، ص: 175.

قَتَلْنَاهُمْ بِهَا ثُمَّ انْكَفَأْنَا
إِلَى فَمِ الْفُرَاتِ بِمَا اسْتَجَارَا

لَقَيْنَا مِنْ بَنِي الْأَحْرَارِ فِيهَا
فَوَارِسَ مَا يُرِيدُونَ الْفِرَارَا

+ الرثاء: والرثاء في مثل هذه المواقف تكون له علاقة مباشرة بالوضع الذي يعيشه الشاعر المجاهد من خلال فقدته لأحبابه وإخوانه في ميادين القتال، إذ يذكر ما عُرفوا به من جلد وصبر وشكيمة، ورغبة في الشهادة، فهو يمجّد بطولاتهم، ويُشيد بفعلهم، وعلى الرغم من أنه يرثيهم ويبكي عليهم إلا أن ذلك يختلف عن الرثاء في العصر الجاهلي من حيث التسليم بقضاء الله، والامتثال لإرادته وتقبله لها.

كما أشاد شعراء الفتوح في رثائهم باندفاع من استشهدوا في ميادين الجهاد، وأشادوا بإقبالهم على الموت بنفوس مطمئنة لنشر الدعوة الإسلامية، وصوّروا خلال ذلك التفجع على فقدهم، واللوعة على مصرعهم، معبرين عن مشاعرهم الإنسانية، وليس اعتراضاً على ما أصابهم، وعن يقينهم بأن الموت مصير محتم على كل إنسان، وإيمانهم بقضاء الله وقدره، احتساباً يُظهر قوة تشبثهم بعقائد الإسلام وصدق إيمانهم.

ونورد ما قاله أبو عامر بن غيلان في ولده الذي خرج غازياً وأدرکه طاعون عمواس فمات فيه:²⁵

عَيْنِي جُودِي بِدَمْعِكَ الْهَتَانِ
سَخَا وَابْكِي فَارِسَ الْفُرْسَانَ

يَا عَامِرُ مَنْ لِلْخَيْلِ لَمَّا أُحْجِمَتْ
عَنْ شِدَّةِ مَرْهُوبَةٍ وَطَعَانِ

فالشاعر يطلب من عينيه أن تجودا بالدمع على المصاب، وأن تبكيا فارس الفرسان، وبعدما فقد ابنه يتساءل من يكون عوناً ومدداً للجيش في القتال، ومن يبادر بالهجوم على العدو فيُتخن فيهم بالطعن والقتل.

وهناك مرثيات رائعة لبعض هؤلاء الشعراء لمن كانوا يفقدونهم، من ذلك قصيدة كثير بن الغريزة التميمي النهسلي يرثي بها من أصيبوا في معارك الطالقان وجوزجان لعهد عمر بن الخطاب، ويرثي نفسه أيضاً وفيها يقول:²⁶

سَقَى مُرّاً السَّحَابِ إِذَا اسْتَهَلَّتْ
مَصَارِغُ فِتْيَةٍ بِالْجُوزِجَانِ

وَمَا بِي أَنْ أَكُونَ جَزَعْتُ إِلَّا
حَنِينُ الْقَلْبِ لِلْبَرْقِ الْيَمَانِيِّ

وَرُبَّ أَخٍ أَصَابَ الْمَوْتُ قَبْلِي
بَكَيْتُ وَلَوْ نَعَيْتُ لَهُ بَكَانِي

وَأَيُّ فَنَى إِذَا مَا مِتَّ تَدْعُو
يُطْرَفُ عَنْكَ²⁷ غَاشِيَةً²⁸ السَّنَانِ²⁹

وقد طرأ على الرثاء موضوع جديد لم يكن معروفاً قبل عصر صدر الإسلام، وهو رثاء بعض أعضاء الجسد التي فقدتها أولئك المجاهدون الشعراء في ساحة المعركة، وفي هذا النوع يصوّرون شدة احتمالهم لفقدتها مع رجائهم الموت معها. حيث

يقول عبد الله بن سبرة الجرشي يرثي يده اليمنى التي قطعها رئيس الروم:³⁰

يُمْنِي يَدِي غَدَتْ مَنِي مُفَارِقَةً
لَمْ أَسْتَطِعْ يَوْمَ فُلْطَاسٍ³¹ لَهَا تَبَعًا

وَمَا صَنَنْتُ عَلَيْهَا أَنْ أُصَاحِبَهَا
وَلَقَدْ حَرَصْتُ عَلَى أَنْ أُسْتَرِيحَ مَعَهَا

فَإِنْ يَكُنْ أَرْطُبُونَ³² الرُّومَ قَطَعَهَا
فَقَدْ تَرَكْتُ بِهَا أَوْصَالَهُ قَطَعًا

²⁵ الأصفهاني، الأغاني، ج: 13، ص: 201.

²⁶ إسماعيل بن عمرو ابن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، دار عالم الكتب، 2003، ج: 10، ص: 243.

²⁷ يُنْحَى عَنْكَ وَجُنُبُكَ.

²⁸ الداهية والمصيبة العظيمة.

²⁹ نصل الرمح.

³⁰ الطبري، تاريخ الرسل والملوك ج: 5، ص: 241.

³¹ المعركة التي جرت بفلطاس.

³² رتبة عسكرية عالية في جيش الروم.

وإن يكن أرطبون الروم قطعها

فإن فيها بحمد الله مُنتفعا

+ النزعات أو المشاعر الإنسانية: يرصد شعر الفتوح المأزق الصعب والحر ج دون أن ينسى لقطة واحدة، كما يرصد المواقف التي تحدث أثناء الحرب من تضحية وإيثار ومساعدة واتحاد، وذلك من خلال الحوارات التي تجري أثناء الحرب في ساحة الوغى، والمواقف النبيلة التي تقع أثناء ذلك، وأخلاق الحرب من تعامل مع الأسرى من عفو وتسريح، ووقوع كل هذه الأحداث وسط غمرة تلك الحروب ليست بالشيء الهين، فمع سهيل الخيول، وصليل السيوف، وضربات الرماح تجد الشاعر يصور المواقف الجميلة التي تصدر من المسلمين فيما بينهم ومع عدوهم.

ولقد عبر الشعراء المجاهدون عن عدة مشاعر متضاربة تعكس ما يعتمل في نفوسهم من فراق وغربة وشوق ولهفة واستسلام ورضى وخوف وحنن وألم وقلق بين الأمل في لقاء الأهل والأحبة، أو اليأس من العودة، إلى غير ذلك من المشاعر المتأججة وما يترتب عليها من حيرة بين الإقدام على الجهاد، أو التراجع عنه. فيتحدث الشاعر عن إصرار المجاهدين على الجهاد وتصميمهم لتلبية نداء الله عز وجل.

ولقد طرح شعر الفتوح الإسلامية مواضيع الشوق والحنين وصور البطولات والجهاد والفداء، حيث يعبر فيه الشاعر عن الحنين البالغ إلى الديار، والشوق إلى الأهل والوطن والأماكن العزيزة على قلبه، فيستخدم الشاعر إذ ذاك لغة شعورية وأسلوبا رقيقا، وصورا عاطفية يعبر بها عن مشاعره العميقة للحنين والاشتياق. وقد ظهرت في أبيات عديدة للكثير من هؤلاء الشعراء، حيث يقول أمية بن حزن بن الأسكر حنينا إلى ابنه كلاب³³:

لَمَنْ شَيْخَانٌ³⁴ قَدْ نَشَدَا³⁵ كِلَابًا

كَتَابَ اللَّهِ إِنْ حَفِظَ الْكِتَابَا³⁶

إِذَا سَجَعَتْ حَمَامَةٌ بَطْنٌ وَجَّ³⁷

عَلَى بَيْضَاتِهَا ذَكَرَا كِلَابَا

تَرَكْتُ أَبَاكَ مُرَّ عِشَّةٍ يَدَاهُ

وَأَمَّكَ مَا تُسْبِغُ لَهَا شَرَابَا

ف نجد الشاعر يخاطب ابنه متسانلا لمن ترك شيخان هما أبوه وأمه وقد نشدها، فكل شيء يهيج فيهما الشوق يُذكرهما به حتى سجع الحمام، إنه يصور حالتهما التي تركهما عليها، فأبوه يداه مرتعشة لا يحسن القيام بشيء دون ابنه، وأمه لا تكاد تستسيغ طعاما ولا شرابا من أساها وأسفها عليه.

لقد أرسل الشعراء المجاهدون زفراتهم أشعارا مشحونة بالعواطف الرقيقة، والمشاعر الصادقة، حيث قال أحد الفاتحين المجاهدين، وقد هزه الحنين إلى دياره شاكيا غربته، وهو قيس بن الملوّح حنينا إلى وطنه نجد³⁸:

أَكْرَرُ طَرْفِي نَحْوَ نَجْدٍ وَإِنِّي

بِرَّ عَمِي وَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الطَّرْفُ أَنْظُرُ

حَنِينًا إِلَى أَرْضِ كَأَنَّ ثَرَاتَهَا

إِذَا أَمْطَرَتْ غُودًا وَمِسْكَ وَعَنْبُرُ

وَمَا نَظْرِي مِنْ نَحْوِ نَجْدٍ بِنَافِعِ

أَجَلٍ - لا - وَلِكَيْ عَلَى ذَاكَ أَنْظُرُ

أَفِي كُلِّ يَوْمٍ نَظْرَةٌ تَمَّ عِبْرَةٌ

لِعَيْنِكَ مَجْرَى مَائِهَا يَتَحَدَّرُ

بِلَادٍ كَأَنَّ الْأَقْحُوَانَ بِرُوضَةِ

وَنُورِ الْأَقَاجِي وَشَيْءٍ بَرْدٌ مَحْبَرُ

أَجْنَ إِلَى أَرْضِ الْحِجَازِ وَحَاجَتِي

خِيَامٍ يَنْجِدُ دُونَهَا الطَّرْفُ يَقْصُرُ

33 الأصفهاني، الأغاني، ج: 21، ص: 15.

34 أي لمن ترك شيخين.

35 استخلفه وذكره به.

36 رعى حرمة وأطاعه.

37 ضاحية من ضواحي الطائف كثيرة الأشجار والحمام.

38 ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 5، ص: 262.

حيث عبّر عن حنينه وشوقه إلى بلده، فهو يشعر بالغربة ووحشة المناطق التي سافر إليها، ويتشوق إلى أهله، لذا نجده يصور رائحة تراب بلده وكأنها عود ومسك وعبير، فبأسف على بعده عنه، فلا يصبر على سكب الدمع حتى إنه ينحدر من عينيه مثل مجرى الماء. فهو يحن إلى بلده نجد بعدما غادرها مجاهداً في سبيل الله. ويقول المُخَبَّلُ الرَّبِيعُ السَّعْدِيُّ، يصور جزعه على ابنه شَيْبَانَ المِشَارِكِ بالجهاد الذي كان في غزوة مع سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، وكان أبوه قد أسنَّ وضعف، فقال يتحسر على غيابه عنه:

أَيْهَلْ كُنِّي شَيْبَانُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ لِقَلْبِي مِنْ خَوْفِ الْفِرَاقِ وَجِيبُ
وَيُخْبِرُنِي شَيْبَانُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ تَعَقُّ إِذَا فَارَقْتَنِي وَتُحِبُّ³⁹

فبكى عمر لما سمع هذا الشعر رقّة له، وكتب إلى سعد أن يُقِفْه، فانصرف شيبان إلى أبيه، فكان معه حتى مات. + الوصف: إن شاعر الفتوح يرسم صورة مشرقة عن تلك المرحلة، ويخط صورة رائعة لذلك البطل المسلم المغوار، وذلك الفارس العربي المتميز الذي لا يهاب الموت، بل يسعى إليه ويرجوه. فنجد شاعر الفتوح يصور لنا وقائع الحرب وتفصيلها، وعدد القتلى من العدو وعدد شهداء المسلمين والأحداث التي صاحبها، فيصوّر ذلك تصويراً جالياً، وكان قارئ النص الشعري حاضر أجواء المعركة، وجالس في ساحة الوعى يشاهد المشاهد كلها بتفاصيلها الدقيقة. وشاعر الفتوح هو بمثابة مؤرخ لتلك الفترة التي كان لها دور كبير في تغيير موازين القوى وكفة الميزان.

كما أن الشعراء المجاهدين ذكروا ما رأوه في تلك البلاد التي ذهبوا إليها فاتحين، ولما رأوا أشياء لم يألّفوها في بلدانهم فإنهم عمدوا إلى وصفها في شعرهم، فقد رأوا الحيوانات المختلفة والكنائس المزركشة والقلاع الحصينة والقصور العالية.. ويحتل الفيل صدارة وصف الشعراء، خاصة وأنه يُعد من أسلحة الحرب التي استعان بها الفرس على المسلمين، وقد كان للقعقاع بن عمرو قصب السبق في مواجهة الفيل يوم القادسية، فقطع مشفره وفقاً عينه، يقول في ذلك:⁴⁰

وَمَا حَامَ عَنْهَا يَوْمَ سَارَتْ جُمُوعُنَا لِأَهْلِ قُدَيْسٍ يَمْتَعُونَ الْمَوَالِيَا
فَإِنْ كُنْتُ قَاتَلْتُ الْعَدُوَّ فَلَنْتُهُ فَإِنِّي لِأَلْقَى فِي الْحُرُوبِ الدَّوَاهِيَا
فُيُولًا أَرَاهَا كَالْبُيُوتِ مُغْبِرَةً أَسْمَلُ أُعْيَانًا لَهَا وَمَاقِيَا

لقد ألقى القعقاع في ذلك الموقف الجلل أبياتاً يشيد فيها بدوره وقومه بني تميم من بطولات مشهودة، حيث تغنى بالنصر الذي أحرزه المسلمون على الفرس، فسار القعقاع بين المسلمين يشد من أزرهم، ويحثهم على الثبات، ومواصلة القتال، فوصف كيف رأى تلك الفيلة التي تُرى وكأنها بيوت من كبر حجمها وما تحمله على ظهرها من هودج ضخم فيه رجال مقاتلين، وهي تُغير على جيش المسلمين، فما لبث أن أسمل عينها، وقطع خرطومها، وهاجم الأعداء حتى أنزل الله نصره على عباده المؤمنين.

ومن الوصف أيضاً نجد الشعراء الفاتحين يصفون البرد القارص الذي يتعرضون له، فهم قد قدموا من مناطق حارة ولم يألّفوا البرد، وقد يصفون أيضاً طبيعة البلد الذي جاؤا إليه وبيئته، وفساد جوّه، وكثرة حشرات المؤذية، أو انتشار الأمراض والأوبئة، وقد صور المهاجر بن خالد بن الوليد في شعره طاعون عمواس، وقد فقد أربعين من بني عمومته في هذا الطاعون:⁴¹

أَقْنَى بَنِي رِبِطَةَ فُرْسَانَهُمْ عِشْرُونَ لَمْ يُفْصَصْ لَهُمْ شَارِبُ

39 تأتم.

40 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، لبنان، ط: 2، 1387 هـ، ج: 3، ص: 557.

41 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 2، س: 1424 هـ، ج: 4، ص: 326.

وَمِنْ بَنِي أَعْمَامِهِمْ مِثْلُهُمْ
لِمِثْلِ هَذَا يَعْجَبُ الْعَاجِبُ
طَعْنٌ وَطَاعُونٌ مَنَائِيَهُمْ
ذَلِكَ مَا خَطَّ لَنَا الْكَاتِبُ

لقد وصف الشاعر خروج الحارث بن هشام في سبعين من أهله إلى الشام، ومهلكهم من الطاعون، حيث لم يرجع منهم إلا أربعة، وهو رثاء وصف فيه الخطب الجلل التي نال أولئك المجاهدين جراء الوباء الذي أصابهم، ورصد تلك المصيبة التي حلت بأقوام من الناس، ليعبر وجدانيا من خلال قصيدته بما حلّ بأبناء عمومته وأهل قبيلته، حيث يرثيهم ويبيكيهم ويعبر من هول المصائب.

+ **البلاء الحسن في الغزوات:** وإلى جانب الوصف والحنين والرثاء نجد بعض الشعراء يتحدثون عن بلائهم في المغازي، ومنهم بشر بن ربيعة الخثعمي، وله شعر يصور فيه بلاءه وبلاء قومه في مواقع القادسية:⁴²

تَذَكَّرْ هَذَاكَ اللَّهُ وَقَعَ سُبُوفِنَا
بِبَابِ قُدَيْسٍ وَالْمَكْرَى عَسِيرِ
عَشِيَّةً وَدَّ الْقَوْمَ لَوْ أَنَّ بَعْضَهُمْ
يُعَارُ جَنَاحِي طَائِرٍ فَيَطِيرُ
تَرَى الْقَوْمَ فِيهَا وَاجْمِينَ كَأَنَّهُمْ
جَمَالٌ بِأَحْمَالٍ لَهُنَّ زَفِيرُ

وممن له بلاء حسن في القادسية قيس بن المكشوح المرادي، ابن أخت عمرو بن معد يكرب، وهو الذي قتل رُسْتُمَ قائد الفرس في تلك المعارك، وله شعر يصور ذلك:⁴⁴

جَابَتْ الْخَيْلُ مِنْ صَنْعَاءِ تُرْدِي
بِكَلِّ مُدَجِّجِ كَاللَيْثِ سَامِي
إِلَى وادي القُرَى فِدْيَارُ كَلْبِ
إِلَى الْبَيْرِ مُوَكِّ فَاَلْبَدِ الشَّامِي
وَجِئْنَا الْقَادِسِيَّةَ بَعْدَ شَهْرٍ
مُسَوَّمَةً، دَوَابِرُهَا دَوَامِي
فَنَاهَضْنَا هُنَالِكَ جَمَعَ كِسْرَى
وَأَبْنَاءَ الْمَرَازِيَةِ الْكِرَامِ
فَلَمَّا أَنْ رَأَيْتُ الْخَيْلَ جَالَتْ
قَصَدْتُ لِمَوْقِفِ الْمَلِكِ الْهُمَامِ
فَأَضْرَبَ رَأْسَهُ فَهَوَى صَرِيحًا
بِسَيْفٍ لَا أَقْلُ وَلَا كِهَامِ
وَقَدْ أَبْلَى الْإِلَهَ هُنَاكَ خَيْرًا
وَفِعْلُ الْخَيْرِ عِنْدَ اللَّهِ نَامِي

وممن حضر القادسية وله فيها شعر عمرو بن شأس الأسدي،⁴⁹ وكان كثير الشعر في الجاهلية والإسلام، وله يذكر قتل رُسْتُمَ:⁵⁰

قَتَلْنَا رُسْتُمًا وَبَنِيهِ قَسْرًا
تَثِيرُ الْخَيْلُ فَوْقَهُمُ الْهَيْالًا
وَفَرَ الْهُرْمَزَانُ وَلَمْ يُحَامِيَ
وَكَانَ عَلَى كَتَيْبَتِهِ وَبَالًا

⁴² الأصفهاني، الأغاني، ج: 15، ص: 243.

⁴³ قُدَيْس: يريد القادسية أو موضع بجانبها.

⁴⁴ أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، المطبعة المصرية، الأزهر، ص: 261.

⁴⁵ تردى الخيل: ترجم الأرض بحوافرها.

⁴⁶ مسومة: مُعَلِّمَةٌ. الدوابر: العراقيب. دوامي: ملطخة بالدم.

⁴⁷ المرازبة: رؤساء الفرس.

⁴⁸ أقل: مثل. كهام: كليل لا يقطع.

⁴⁹ وهو أبو عرار، عمرو بن شأس بن عبيد بن ثعلبة الأسدي (25 ق هـ - 60 هـ / 597 م - 680 م) صحابي وشاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام، عده ابن سلام الجمحي في الطبقة العاشرة من شعراء الجاهلية. انظر ترجمته في الأغاني، ج: 11، ص: 196.

⁵⁰ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج: 3، ص: 50.

⁵¹ الهيال: ما ينهال من الغبار.

⁵² الهرمزان: الكبير من حكام الفرس.

وقال نافعُ بنُ الأسودِ التَّمِيمِيّ -لما سار الأحنفُ بنُ قَيْسِ التَّمِيمِيّ إلى خُرَاسَانَ ودخلَ مُدنها، وهرب منه آخرُ ملوكِ الفرسِ
يَزْدَجَرْدُ الثالث، فغرق في أحدِ الأنهار، وقيل مات في طاحونة-:53

ونحنُ قَتَلْنَا يَزْدَجَرْدَ بِعَجَّةٍ مِنْ الرُّعْبِ إِذْ وَلى الْفِرَارَ وَغَارَا
غَدَاةَ لَقَيْنَاهُمْ بِمَرَوْ تَخَالَهُمْ نُمُورًا عَلَى تِلْكَ الْجِبَالِ وَبَارَا
قَتَلْنَاهُمْ فِي حَرْبَةٍ طَحْنَتْ بِهِمْ غَدَاةَ الرِّزِيقِ إِذْ أَرَادَ جَوَارَا
ضَمَمْنَا عَلَيْهِمْ جَانِبِيَهُمْ بِصَادِقٍ مِنْ الطَّغْنِ مَا دَامَ النَّهَارُ نَهَارَا
قَوْلَهُ لَوْلَا اللَّهُ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ لَعَادَتْ عَلَيْهِمُ بِالرِّزِيقِ يَوَارَا

وشهد القادسية أيضا عروة بن زيد الخيل، وله فيها شعر كثير على شاكلة قوله:54

بِرَزْتُ لِأَهْلِ الْقَادِسِيَّةِ مُعَلِّمًا وَمَا كُلُّ مَنْ يَغْشَى الْكَرْيَهَةَ يُعَلِّمُ

ومن الشعراء البارزين الذين شهدوها ربيعة بن مفرور الضبي،55 وقد ختم الجاحظ كتابه "الحيوان" بأبيات له يذكر فيها
بلاءه حينئذ، وفيها يتحدث عن صنيعه في تلك الحرب. يقول فيها:56

وَشَهِدْتُ مَعْرَكَةَ الْفُيُولِ وَحَوْلَهَا أَبْنَاءَ فَارِسَ يَبِيضُهَا كَالْأَعْبَلِ57
مُتَسَرِّبِي حَلْقِ الْحَدِيدِ كَأَنَّهُمْ جُرْبُ مُقَارَفَةٍ عَنِيَّةٍ مَهْمَلِ58

ومن ذلك قصيدة لعبد بن الطبيب،59 وهو من الشعراء المجيدين الذين أبلوا في حروب القادسية والمدائن، ونراه يستهلها
بقوله:60

هَلْ حَيْلٌ حَوْلَةَ بَعْدِ الْهَجْرِ مَوْصُولٌ أَمْ أَنْتَ عَنْهَا بَعِيدُ الدَّارِ مَشْعُولٌ
حَلَّتْ حُويْلُهُ فِي دَارٍ مُجَاوِرَةٍ أَهْلَ الْمَدَائِنِ فِيهَا الدِيكُ وَالْفِيلُ

ويعرض فيذكر جهاد المسلمين للفرس، يقول:

يُقَارِعُونَ رُؤُوسَ الْعُجْمِ صَاحِبِيَّةً مِنْهُمْ فَوَارِسٌ لَا عُزْلٌ وَلَا مِيلٌ

وبحدثنا عن هجرته مع قومه، وأنهم إنما يبتغون ثواب الله، يقول:

نَرْجُو فَوَاضِلَ رَبِّ سَيِّئُهُ حَسَنٌ وَكُلُّ خَيْرٍ لَدَيْهِ فَهُوَ مَقْبُولٌ

رواد شعر الفتوح:

الناظر إلى شعراء الفتوحات الإسلامية يرى أنهم ليسوا على صعيد واحد، فمن شعراء القدامى الذين هم معروفون
بقول الشعر حتى قبل أن يلتحقوا بساحات المعارك وميادين الجهاد، بل منهم شعراء فحول لا يخفون على دارسي الأدب
لشهرتهم، من أمثال عمرو بن معد يكرب الزبيدي، وعبد بن الطبيب، وأبي محجن الثقفي، وربيع بن مفرور الضبي، وأبي

53 ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 4، ص: 174.

54 الأصفهاني، الأغاني، ج: 16، ص: 51.

55 الأصفهاني، الأغاني، ج: 19، ص: 90.

56 الجاحظ، الحيوان، ج: 7، ص: 263.

57 البيضاوي، الخوذ. الأعل: حجر أبيض.

58 يشبه الفرس بابل جرباء. مقارفة: من القراف، وهو داء يقتل البعير. العنية: طلاء للجرب، وأراد نفس الإبل الجربي. والمهمل: الذي يهمل الإبل في
المرعى.

59 أبو يزيد عبدة بن الطبيب بن عمرو العيشمي التميمي (25 ق هـ - 45 هـ / 598 م - 665 م)، وهو شاعر مقدم من الشعراء المخضرمين، أدرك
الجاهلية والإسلام وأسلم، وله أرثى بيت قالته العرب، وهو بيته الذي يرثي به قيس بن عاصم التميمي. وانظر ترجمته في الأغاني، ج: 18، ص:
163.

60 انظر القصيدة في المفضليات، طبعة دار المعارف، ص: 135.

دُوَيْبِ الْهُذَلِيِّ، وَعَمْرُو بْنُ شَأْسِ الْأَسَدِيِّ، وَقَيْسُ بْنُ مَكْشُوحِ الْمَرَادِيِّ، وَعُرْوَةُ بْنُ زَيْدِ الْخَيْلِ الطَّائِي، وَالنَّابِغَةُ الْجَعْدِي، وَالشَّمَاخُ بْنُ ضِرَارٍ، وَالْحُطَيْئَةُ.

ومن شعراء الفتوح أيضا من لم يُعرف لهم شعر قبل الفتوحات، ولم يجر على ألسنتهم إلا أثناء المعارك والجهاد التي أثرت في نفوسهم ودفعتهم للتعبير عما يجول في مشاعرهم وخواطرهم حتى أنطقتهم الفتوح، ولهم شعر جيد، حتى إنه يخيل لنا أن الفاتحين كلهم كانوا شعراء، وقد كان هذا الصنف من الشعراء مغمورين، لم يشتهروا بشعر عند الناس قبل اشتراكهم في الفتوحات، وإن كانوا هم في الحقيقة شعراء ولكن غير معروفين، كالأسود بن قُطَيْبَةَ التَّمِيمِي، ونافع ابنه، والقَعْقَاعُ بْنُ عَمْرٍو، وأخيه عاصم، وحسان بن المُنْذِرِ بْنِ ضِرَارِ الضَّبِّي، والأعور العبدِي الشَّيْ، وضِرَارِ بْنِ الْخَطَّابِ، وعمرو بن مالك الزُّهْرِي، وكُنَيْزِ بْنِ الْغَرِيْزَةِ النَّهْشَلِي.⁶¹

ويقال أن الكثير من أشعار الفتوحات الإسلامية قد ضاعت لأسباب كثيرة، من أبرزها استشهاد الشعراء الأوائل في الفتوحات الإسلامية.

شعراء الفتوح ونماذج من شعرهم:

كما سبق وذكرنا بأنه في الحقيقة لا يوجد شعراء فتوح كثيرين ولكن الغزوات والبطولات أخرجت منهم الشعر، وجعلت منهم شعراء مشهورين. فقد كان الشعراء الموهوبون والمعروفون يقولون الشعر بادئ الأمر غير أن الغزوات والفتوحات أظهرت شعراء جدد على الساحة الإسلامية ألهمتهم الفتوحات، بدؤوا يظهرن على مسرح الشعر، وإن كانت أدوارهم لا تسمو إلى أدوار الشعراء القدامى، مع أن شعرهم أكثر فاعلية في أداء مهمة الشعر في المعركة، ويدهش الباحث أمام كثرة الشعراء من هذا القبيل، حتى ليخيل إليه أن الفاتحين جميعًا قد استحالوا شعراء في الفتوح.

وهؤلاء الشعراء الذين أنطقتهم الفتوح ينقسمون إلى قسمين:

أولهما: طائفة من الشعراء المغمورين، الذين لم يُدَّخْ لهم شعر فيما قبل اشتراكهم في المعارك، ولم يدع ذكرهم أيضا قبل ذلك. وقد وجدوا فرصتهم في الفتوح؛ حيث سارت بشعرهم الركبان، وسُجِلَتْ أَسْمَاؤُهُمْ فِي ذَاكِرَةِ الْعَرَبِ. وظهرت أسماء جديدة طالعتنا في كتب التاريخ والمغازي ليست مشهورة أو مألوفة لدى الناس، كالأسود بن قطبة التميمي، ونافع ابنه وغيرهم. إذ كان هؤلاء الشعراء قليلي الحظ من الشهرة والذويع، ولم يكن لهم في ماضيهم الفني رصيد يمكن لشخصياتهم الأدبية أن تبقى في الميدان نامية الجوانب، وأن يحافظ على ذواتهم من الانطماس والضياع، هذه المحافظة التي توفرت لشخصيات الشعراء القدامى.⁶²

وكذلك قدماء الشعراء الذين شاركوا في الفتوح من أمثال عبدة بن الطبيب، وأبي محجن الثقفي وغيرهم، أو نموذج آخر للشعراء المؤمنين الخالص الذين أنتجتهم الفتوحات، كالقَعْقَاعُ بْنُ عَمْرٍو التَّمِيمِي،⁶³ فضلا عن زياد بن حنظلة التميمي، وهو من فرسان الإسلام الشجعان، ومن أفصح الشعراء في الفتوحات الإسلامية آنذاك، وكان قد شارك في العديد من الفتوحات الإسلامية وفي قتال المرتدين في عهد الخليفة الراشدي أبي بكر الصديق حيث يقول:⁶⁴

فَقَحْنُ وَطَنُنَا بِالْكَوَاظِمِ هُرْمُرًا
وَبِالْتَّنِي قَرْنِي قَارِنٍ بِالْجَوَارِفِ⁶⁵

ويقول أيضا: وكان ضمن كتيبة خالد بن الوليد مصورا مسيرهم إلى اليرموك:

⁶¹ النعمان عبد المتعال، شعر الفتوح الإسلامية، ص: 163.

⁶² النعمان عبد المتعال، شعر الفتوح الإسلامية، ص: 175.

⁶³ النعمان عبد المتعال، شعر الفتوح الإسلامية، ص: 44.

⁶⁴ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 4، ص: 115.

⁶⁵ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مج: 1، ج: 4، ص: 249.

بَدَأْنَا نَجْمُ الصُّفْرَيْنِ فَلَمْ نَدْعُ
لِعَسَانٍ أَنْفًا فَوْقَ تِلْكَ الْمَنَاخِرِ
صَبِيحَةَ صَاحِ الحَارِثَانِ وَمَنْ بِهِ
سَوَى نَفَرٍ نَجَدْتُهُمْ بِالْبَوَاتِرِ
وَجِئْنَا إِلَى بُصْرَى وَبُصْرَى مُقِيمَةٌ
فَأَلَقْتُ إِلَيْنَا بِالْحَسَا والمَعَاذِرِ
فَضَضْنَا بِهَا أَبُوَابَهَا ثُمَّ قَابَلَتْ
بِنَا العَيْسَ فِي الزُّمُوكِ جَمَعَ العَشَائِرِ

وَالأَسْوَدُ بْنُ قُطَيْبَةَ حِينَ عَيَّرَ عَرَبَ القَبَائِلِ الذِّينَ انضَمُوا للفرس بسبي المسلمين نساءهم وافتضحهم فيقول: ⁶⁶

لَعَمْرُو أَبِي بُجَيْرٍ حَيْثُ صَارُوا
وَمَنْ آذَاهُمْ يَوْمَ النَّثِيِّ
لَقَدْ لَأَقْتُ سَرَائِهِمْ أَفْتِضَاحًا
وَفَتْنَا بِالنِّسَاءِ عَلَى المُطِيِّ
أَلَا يَا للرَّجَالِ فَإِنَّ جَهْلًا
بِكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا فِعْلَ الصَّبِيِّ

وَعِنْدَمَا اجْتَمَعَ العَرَبُ المَوْتُورُونَ ⁶⁷ مَعَ الفرس يَوْمَ أَلَيْسَ، وَرَأَى المَسْلُومُونَ مِنْهُمْ نِكَالَ حَتَّى صَلَّى خَالِدُ صَلَاةَ الخَوْفِ، صَوَّرَ

الأَسْوَدُ بْنُ قُطَيْبَةَ النَّثِيمِيَّ هُوَ المَعْرَكَةُ، وَبِسَالَةِ المَقَاوِمِينَ فَأَنْشَدَ قَائِلًا: ⁶⁸

لَقِينَا يَوْمَ أَلَيْسَ وَأَمْعِي
وَيَوْمَ المَقْرَ أَسَادَ النَّهَارِ
فَلَمْ أَرَ مِثْلَهَا فَضَلَاتِ حَرْبٍ
أَشَدَّ عَلَى الجَحَاجِحَةِ الكِبَارِ
فَقَتَلْنَا مِنْهُمْ سَبْعِينَ أَلْفًا
بَقِيَّةَ حِزْبِهِمْ نَخْبُ الإِسَارِ
سَوَى مَنْ لَيْسَ يُحْصَى مِنْ قَتِيلٍ
وَمَنْ قَدْ غَالَ جَوْلَانَ العُجْبَارِ

وَكَذَلِكَ صَوَّرَ عَاصِمٌ بْنُ عَمْرٍو كَيْفَ ثَبَتَ رِجَالُ جَيْشِ الفرس يَوْمَ العَقِيقِ لَكِنِّهِمْ هُزِمُوا فَقَالَ: ⁶⁹

أَلَمْ تَرَ نَا عِدَاةَ المَقْرَ فِينَا
بِأَنْهَارٍ وَسُكَّانَهَا جَهَارًا
فَقَتَلْنَاهُمْ بِهَا ثُمَّ انْكَفَأْنَا
إِلَى فَمِ الفُرَاتِ بِمَا اسْتَجَارَا
لَقِينَا مِنْ بَنِي الأَحْزَارِ فِينَا
فَوَارِسَ مَا يُرِيدُونَ الفَرَارَا

وَوَصَفَ عَاصِمٌ بْنُ عَمْرٍو بِلُوغِ المَسْلُومِينَ الحِيرَةَ وَإِحَاطَتِهِمْ بِقُصُورِهَا فَقَالَ:

صَبَّحْنَا الحِيرَةَ الرُّوحَاءَ حَبْلًا
وَرَجَلًا فَوْقَ أَثْبَاجِ الرِّكَابِ
حَصَرْنَا فِي نَوَاحِيهَا قُصُورًا
مُشْرِفَةً كَأَضْرَاسِ الكِلَابِ ⁷⁰

وَيَقُولُ عَاصِمٌ بْنُ عَمْرٍو فِي الطَّرِيقِ إِلَى الأَنْبَارِ:

جَلَبْنَا الخَيْلَ وَالإِبِلَ المَهَارَى
إِلَى الأَعْرَاضِ أَعْرَاضِ السَّوَادِ
وَلَمْ تَرَ مِثْلَنَا كَرَمًا وَمَجْدًا
وَلَمْ تَرَ مِثْلَنَا شِنْخَابُ هَادِ
شَخْنَا جَانِبَ المَطَاطِ مِنَّا
بِجَمْعٍ لَا يَزُولُ عَنِ البِعَادِ
لَزِمْنَا جَانِبَ المَطَاطِ حَتَّى
رَأَيْنَا الرِّزْعَ يُفْمَعُ بِالحِصَادِ
لِنَأْتِي مَعْشَرًا أَلْبُوا عَلَيْنَا
إِلَى الأَنْبَارِ أَنْبَارِ السَّوَادِ ⁷¹

⁶⁶ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 1، ص: 937.

⁶⁷ جمع موتور، يقال رجل موتور: من قُتِلَ له قَرِيبٌ وَلَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى أَخْذِ ثَارِهِ.

⁶⁸ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 1، ص: 363.

⁶⁹ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج: 4، ص: 247.

⁷⁰ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 2، ص: 275.

⁷¹ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 4، ص: 933.

و هذا زُهَيْرٌ بَنُ عَبْدِ شَمْسٍ يَنْسَبُ هَذَا الشَّرْفَ إِلَى نَفْسِهِ، حَيْثُ لَا تُذَكَّرُ الْقَادِسِيَّةُ إِلَّا وَتَذَكَّرُ قَبِيلَةَ بَجِيلَةَ وَبَيْتَ الشَّعْرِ الَّذِي أَنْشَدَهُ زُهَيْرٌ إِذْ يَقُولُ:

أَنَا زُهَيْرٌ وَابْنُ عَبْدِ شَمْسٍ أُرْدَيْتُ بِالسَّيْفِ عَظِيمَ الْفُرْسِ
رُسْتُمْ ذَا النُّخْوَةِ وَالْدَمْقُسِ⁷² أَطَعْتُ رَبِّي وَشَفَيْتُ نَفْسِي⁷³

الخاتمة:

و خلاصة القول أن شعر الفخر والرتاء قد اكتسبا عند الشعراء الفاتحين والمجاهدين معاني جديدة، اختلفت عما كان معروفا عنهما في العصر الجاهلي، بحيث لم يعد الفخر تغنيا بالشجاعة والثأر والانتقام، وإنما أصبح تفاخرا بالبطولة والتفاني في الجهاد في سبيل الله، كما خرج الرثاء عن النمطية التي كان عليها من خلال ما شاع فيه من آثار التعاليم الدينية ومظاهر الإيمان بالموت والاستبشار بالجنة، كما زاد لون آخر هو شعر الحنين للأوطان والأهل من خلال الحياة التي يعيشها الفاتحون في بيئة أخرى جديدة عنهم، وبعيدة عن أوطانهم وأحببتهم، وفي هذه الأشعار ينتشوق الشعراء إلى الوطن والأهل مما يحرك فيه لواعج البعد والفراق، وأحاسيس الشوق والحنين.

كما يظهر أن شعر الفتوح قد ارتقى بصاحبه بسبب الفكرة الإسلامية، ولهذا ارتسمت في شعر الفتوح لوحات إيمانية سامية ملؤها الإيمان العميق والثقة في الله والإيمان بالنصر، وبما أن الفكرة التي جعلت الشاعر يقوله هي تبليغ الحق والدفاع عن الإسلام وهداية الناس، فإن هذا كان سببا في أن يُطلى بالمسحة الدينية.

وظهر أيضا الوصف لما رآه الفاتحون في البلاد البعيدة مما لم يألفوه في بلادهم من قصور وقلاع وكنائس وغيرها. كما ظهر رثاء الأعضاء واحتسابها عند الله، ووصف الطبيعة والحيوانات والأبنية.

والقصر والإيجاز هو الغالب والسائد على أشعار الفتوح حيث تقلّ وتندر القصائد المسهبة والمطولة، فهو بذلك شعر اللمحات السريعة والمواقف الخاطفة.

و خلاصة القول فإن شعر الفتوح يتميز بأسلوبه البطولي والحماسي، حيث يصف المشاهد القتالية وبطولات المجاهدين أثناء المعارك، ويعبر فيه الشعراء عن الثبات والشجاعة والتضحية التي يُظهرها المجاهدون في ساحات المعارك، ويمجدون بطولاتهم وتضحياتهم في سبيل إعلاء كلمة الحق، ورفع دين الله.

ولست أزعم أنني قد أتيت بجديد في هذا البحث، فكل ما في الأمر أنني حاولت أن أجمع ما تفرق في البحوث لأبين الصورة جلية واضحة، وأستخرج منه بعض خصائصه وسماته، وأذكر بعض مضامينه المتغلغلة في ثناياه، فأمنعت النظر فيه فتبين لي من خلاله أنه صورة حقيقية لفترة مضيئة من تاريخ الإسلام والمسلمين، من حيث كشفه لحقبة معينة وهي فترة الفتوح، إذ يبين النظم الاجتماعية والإدارية، والعلاقات الاجتماعية بين المسلمين، وبينهم وبين حكامهم وأمرائهم، كما يصور الانطباعات النفسية للفتاحين، ويوضح مدى هذه الأحداث على نفوسهم.

قائمة المصادر والمراجع:

- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، لبنان، ط: 2، 1387 هـ.
أبو حنيفة، أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، ط: 1، دار إحياء الكتب العربية، سوريا.
أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط: 2، س: 1995.
أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 2، س: 1424 هـ.

⁷² نوعٌ من نسيج الحرير أو الدبّاج المقصّب والمذهب.

⁷³ البلاذري، فتوح البلدان، ج: 1، ص: 262.

- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب.
- أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، المطبعة المصرية، الأزهر
- إسماعيل بن عمرو ابن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، دار عالم الكتب، 2003.
- زكي المحاسني، شعر الحرب في أدب العرب في صدر الإسلام إلى أبي فراس الحمداني.
- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (العصر الإسلامي)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: 20، س: 2002.
- النعمان عبد المتعال القاضي، شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، ط: 1، 2005.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

NAJİB AL-KİLANİ'NİN DAĞIN PRENSESİ ROMANI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR
ÇALIŞMA

A CRITICAL STUDY ON NAJİB AL-KİLANİ'S NOVEL THE PRINCESS OF THE MOUNTAIN

دراسة نقدية لرواية أميرة الجبل لنجيب الكيلاني

YAZAR

Dr. Adnan YUSUFOĞLU

adnanyusuf52@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2540-0345

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 12.01.2024

Makale Kabul Tarihi: 11.02.2024

Sayfa Aralığı: 209-218

ÖZET:

Necib el-Kilani'nin sosyal romanlardan biri olan Dağ Prensesi romanı, gelenek ve göreneklere başkaldıran bir köylü kızının biyografisi üzerinden bize kırsaldaki yaşamı gösterdi. Akranlarının geleneklerine uymadığı için anıları ve ailesi de dâhil olmak üzere toplumunu terk etti. Araştırma, romanı kalıplaşmış karakterler ve karaktere sahip olma sevgisi ve içgüdüleri, katılık ve dar görüşlülük damgasını vuran tek ortam açısından eleştirel bir çalışmayla ele aldı. Modernliğe ayak uydurmayı reddeden, köhnemiş gelenekleri aşmayı reddeden sert bir yaşam yaratmak ve bunun sonucu isyan ve ayrılık yaratmaktı. İnanç ve gelenekleri ihlal etmeye ve aşmaya alışkın olmayan bir toplumda araştırma, Romanda olayların bölündüğü on altı istasyonda yapılan araştırma, kalıplaşmış karakterlerin davranışlarını ortaya çıkarmış ve bu davranışların arkasında yatan güdüleri betimsel bir çalışmayla ortaya koymuştur. Romanın olayları sıradan bir hayatın tasviri ve kalıplaşmış bir kalıplaşma etrafında şekillenmektedir. O durağanlık bir anda hızlanır ve olaylar çarpışır, olaylar patlayan bir yanardağmışçasına isyanla stereotip yıkılır. Sahne ve zaman uzadıkça sahneler sakinliğe döner, kalıp yargıların değiştiği, buna karşı isyan ettikten sonra değişimi kabul ettiği, romanın demirleme noktasına yaklaştığı ve araştırma sonucuna varıldığı, çalışma ve analizlerden ortaya çıkan en önemli sonuçlar.

Giriş sözcükleri: roman, kalıplaşmış karakter, gelenekler, isyan, kırsal yaşam.

ABSTRACT:

Najib Kilani's novel "The Princess of the Mountain" is a social novel that presents countryside life through the story of a rebellious village girl. She challenges customs and traditions, charting her own path away from the societal expectations placed upon her, Leaving community, memories, and family behind her.

This research analyzes the novel from a critical perspective, focusing on stereotypical characters and the homogeneous environment that instills a sense of possessiveness, instinct, inflexibility, and narrow-mindedness. These factors contribute to the characters' resistance to change and their creation of a harsh life that rejects modernity and clings to outdated customs. The result is rebellion and a fracture within a society unaccustomed to dissent and defiance of established beliefs and practices. The research is divided into sixteen sections, each containing a key event in the novel. It revealed the behavioral patterns of stereotypical characters, and the motivations behind those behaviors through a descriptive analysis. The narrative unfolds from a depiction of ordinary life and routine, which is then abruptly disrupted by a rapid succession of scenes and turbulent events. Stereotypes are challenged and transformed by rebellion, as if

the events were a volcanic eruption. Following a period of intense upheaval, the scenes return to a state of calmness, and change is eventually accepted after initial resistance. The novel is ending, and the research closes with the most significant findings obtained through analysis.

Keywords: Novel, stereotypical character, customs, rebellion, countryside life.

ملخص

تعدّ رواية أميرة الجبل لنجيب الكيلاني من الروايات الاجتماعية، عرض لنا الكيلاني حياة المناطق الريفية من خلال سيرة حياة فتاة ريفية تمرّدت على العادات والتقاليد، رسمت لنفسها حياة بعيدة عن تلك العادات التي كانت عليها مثيلاتها، فهجرت مجتمعها بما فيها من الذكريات والأهل.

تناول البحث الرواية من خلال دراسة نقدية من حيث الشخصيات النمطية والبيئة الواحدة التي طبعت على الشخصية حب التملك والغريزة، وعدم المرونة وضيق الأفق كل ذلك كان عاملا في عدم تقبل الجديد، وخلق حياة قاسية ترفض مواكبة الحداثة وتجاوز العادات البالية، وكانت نتيجة ذلك تمرد وخلق شرخ في مجتمع لم يعتد على المخالفة وتجاوز المعتقدات والعادات، فجاء البحث على ست عشرة محطة قسمت عليها أحداث الرواية، حيث كشف البحث عن سلوكيات الشخصيات النمطية، وبيّن الدوافع من وراء تلك السلوكيات بدراسة وصفية، تدور أحداث الرواية من وصف حياة عادية وروتين نمطي، حيث يتغير ذاك الركود فجأة، وتتسارع المشاهد وتتلاطم الأحداث، وتتخبر النمطية بفعل التمرد وكأن الأحداث بركان ثائر وما أن يطول المشهد والزمن حتى تعود المشاهد إلى الهدوء ويتغير ذلك النمطي وقد تقبل التغير بعد أن كان ثائرا عليها، وتكون الرواية قد شارفت على مرسى برها، وقد ختم البحث بأهم النتائج التي خرجت بها من الدراسة والتحليل.

الكلمات الافتتاحية: الرواية، الشخصية النمطية، العادات، التمرد، حياة الريف.

النقد لغة

هو من تمييز الدراهم، والإنسان ينتقد بعينه إلى الشيء وهو مداومته النظر واختلاسه حتى لا يفطن له¹، انتقدها أخرج منها الزيف²،

النقد اصطلاحاً: تحليل وتقويم متعدد الجوانب مبني على امعان الفكر أي عملية تزيين وتقديم وتحكيم³.

الرواية لغة: يقال: روى الحديث والشعر يرويه رواية وترواه، يقال رواية إذا كثرت روايته، والهاء للمبالغة في صفته بالرواية، ويقال: روى فلانا فلانا شعرا إذا رواه له حتى حفظه للرواية عنه⁴.

الرواية اصطلاحاً: تعددت التعاريف اصطلاحياً وكلها تصبوا في معن واحد مع اختلاف في الصيغة، هي أوسع من القصة في أحداثها وشخصياتها، وتأخذ حيزاً أكبر من حيث المكان والزمان⁵.

وقيل سرد قصصي نظري طويل يصور شخصيات فردية من خلال سلسلة من الأحداث والأفعال والمشاهد⁶.

أنواع الرواية: هناك الرواية العاطفية الرومنسية، والفلسفية، والاجتماعية، والتاريخية، وكل ذلك يعود إلى الكاتب ذاته فهناك من جمع بين أشكال متنوعة، وهناك من تخصص في نوع واحد من هذه الأنواع كالعاطفية أو التاريخية، أو ما شابه ذلك.

أنواع النقد: النقد البناء أو العملي والموضوعي: وهو النقد الذي يقوم به الناقد من خلال تقديم النصائح والملاحظات الهادفة إلى تحسين الحال، ويعمل على إبراز كافة نقاط القوة والضعف، وتقديم النصائح الإرشادية لإصلاح الضعف والتغلب عليه،

ويكون الناقد في هذا النوع إنساناً مرناً ومتعاوناً ولبقاً في التعامل مع ما حوله، وليست له مصالح شخصية، فمصطلحه

الوحيدة هي إنجاح الأمر وإصلاحه. النقد الهدام: وهو النقد السلبي الذي لا يقدم الخير، ويسبب العديد من الأضرار، وينقسم

هذا النقد إلى نوعين، وهما: النقد الأعور: وهو عندما يركز الناقد على العيوب وينسى ذكر المزايا، ويضخم الأمور ليجعلها

تبدو أسوأ مما هي عليه. النقد الأحول: وهو عندما يركز الناقد على المايا والمدح بشكل مبالغ فيه وينسى العيوب والأخطاء،

وذلك لتحقيق مصالح شخصية وكسب بعض الأمور والشخصيات، مما يدفعه إلى تقديم المجاملات في غير موضعها ولغير

مستحقيها. نقد الانتقام: وهو النقد الذي يقوم به الناقد بغرض الانتقام من الشخص المنقود، فيقوم بالتقليل من شأنه وتوجيه

الكلام غير المناسب له دون أي وجه حق، ولا يكون هدفه إصلاح الأخطاء بل يكن بهدف الانتقام منه بسبب أذيته المسبقة

له. أنواع النقد الفني النقد من خلال القواعد: بحيث يمتلك الناقد معايير معينة للنقد والتي لا يمكنه تجنبها أو إهمالها، فيقوم

بقياس الجودة الفنية بناءً عليها. النقد من خلال السياق: بحيث يبحث الناقد في سياق الفن التاريخي، والاجتماعي، والنفسي،

ويقوم بتقييمه على هذا الأساس. النقد الانطباعي للفن: بحيث يقوم الناقد برفض كافة المعايير والسبل الموضوعية للنقد،

وينقد العمل الفني بناءً على منظوره الشخصي، ومدى تأثيره عليه وعلى مزاجه وعواطفه. النقد القصدي: بحيث يتم النقد

بناءً على مقصد المنقود من العمل الفني، أي ما الذي حاول الفنان إيصاله لنا وللناس ومدى تحقيق هذا. النقد الباطني: وهو

النقد الذي يهتم بما هو داخل العمل الفني ولا يهتم بالعوامل الخارجية، حيث إنه يركز على طبيعة العمل الباطنية.

أهدافها: تتنوع أهداف والغايات حسب الرواية ونوعها فمنها ما تفيد التسلية والمتعة ومنها ما تفيد المعرفة ومنها ما تفيد

الإرشاد من حيث معالجة قضية إنسانية أخلاقية.

¹ الفراهيدي الخليل بن أحمد، العين، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، 255/4.

² الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان بيروت، ط1، 1986، ص281.

³ فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، مؤسسة العربية للنشر المتحدي، تونس، ط1، 1986، ص390.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 348/14.

⁵ مردين عزيزة، القصة والرواية، منشورات دار الشروق الجديدة، ط1، 1971، ص20.

⁶ فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، مرجع سابق، ص176.

التعريف بالراوي: نجيب الكيلاني (1 يونيو 1931 - 7 مارس 1995). مولده ولد الدكتور نجيب عبد اللطيف إبراهيم الكيلاني في أول يونيو عام 1931م الموافق المحرم من عام 1350 هـ ولد في قرية شرشابة التابعة لمركز زفتى بمحافظة الغربية بمصر، وكان أول مولود يولد لأبوية وأمه، وعلى غرار عادة أهل الريف في هذا الوقت التحق نجيب الكيلاني بكتاب القرية في سن الرابعة، حيث تعلم القراءة والكتابة والحساب وقدرأ من الأحاديث النبوية الشريفة وسيرة الرسول، وقصص الأنبياء وقصص القرآن، وكانت أسرته تعمل بالزراعة، وكان منذ صغره يمارس العمل مع أبناء الأسرة في الحقول. له مجموعة من المؤلفات أبرزها، المجتمع المريض، الظل الأسود (دار النفائس)، حكايات طبيب، مجموعات قصصية (دار الصحوة)، رواية الظل الأسود، قاتل حمزة (دار الصحوة)، حارة اليهود، دم لفظير صهيون، رحلة الي الله، المجتمع المريض (دار الصحوة)، الطريق الطويل، الناشرين: مؤسسة الرسالة، دار النفائس للنشر والتوزيع، دار ابن حزم، مكتبة مصر، دار البشير، دار الصحوة للنشر، مؤسسة الرسالة ناشرون، مؤسسة الرسالة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، المختار الاسلامي للطباعة والنشر.

التعريف برواية أميرة الجبل: أول رواية تجرى أحداثها بين قبائل الشحوح في الخليج العربي تحكي عن طبيب هجر بلده من الظلم الذي تعرض له لمعارضته نظام الحكم فيها و سياساته، اتجه للعمل في رأس الخيمة، حيث البداوة على مقربة منه في جبل الشحوح، أغرم في حب ابنة شيخ القبيلة، وخلال الرواية تم طرح مشكلة من يدعي أنه رجل دين وتتنظر الناس له على أساس ذلك وكيف يستغل هذا الوضع ليسر الدين كما يشاء وكما يهوى، دون أن يعارضه احد وعلمه لم يكن إلا شعوذة وسحر.

اتخذ الكيلاني أسلوبا آخر حيث كتب عن قبائل الشحوح في الخليج العربي، في البداية قرأت أول فصل .. الثاني .. الثالث .. لا إثارة .. لا حرب ! دكتور عراقي أعزب يعمل في رأس الخيمة، الممرضة الهندية تحبه، و العامل بحبها، المجتمع يعيش الثثرة و نقل الأقاويل والنميمة، ظننت أنها تقتصر على أمور اجتماعية، ربما تمس السياسة قليلا فالدكتور أبعد عن وطنه بسبب السياسة و قُتل أبوه بسبب السياسة، لكن أحداث الرواية ليس فيها إثارة!

يأتي إليه شيخ من الشحوح لأن ابنته مريم مريضة، يعالجها ثم يتطلب الأمر أن تنام مريم في المشفى في مدينة رأس الخيمة، ويعلم الدكتور أن سبب مرضها هو ارغامها على الزواج من ابن عمها خميس وهي لا تطيقه، و تحب شابا آخر من صعاليك القبيلة اسمه عبد الله، و تدور الاحداث ؛ إرادة الشيخ لا تنكسر، و مريم متمردة على قانون القبيلة وتستخدم (عبد الله) كأداة للرفض وإعلان التمرد، في النهاية تبغض كل القبيلة و تهرب إلى الدكتور الذي تعلق قلبها به!

وتشتعل الفتنة في الجبل حيث قبائل الشحوح، خاصة بين عبد الله وخميس، و كل يتهم الآخر باخفائها، و المطاوع (مطاوع القبيلة و فقيها) يستخدم السحر لعل الجن يخبره أين اختفت فهو الآخر يطعم بأن تكون هذه الحسنة المتمردة له، و عند قول أحد الرجال لخمس و عبد الله بعد فكهم من النزاع أن شجارهم يضعف من هيبة القبيلة بين القبائل و يطمع فيها أعداءها "و نحن الذين عشنا على أرضنا أحرارا لسنين طويلة" عندها اتسعت عيناى وأخذت نفسا عميقا، أيعقل لم أفهمها حتى

الآن! للقصة عمق سياسي واجتماعي كبير جدا، يتتبع المطاوع الأخبار، و يحاول أن يصل لطرف خيط يوصله إلى مريم، تدور الأحداث ويكتشف أنها عند الدكتور لكنه اكتشف بعد فوات الأوان فهم في طريقهم إلى المطار إلى لبنان بعد أن أصرت مريم على الدكتور أن تسافر معه، وهناك تزوجا، وأرسل الدكتور إلى والدها رسالة أخبره وأرفق معها نسخة من عقد الزواج، و طلب رضاه، اغتاط الثلاثة، المطاوع و عبد الله وخميس، لكن كان أشدهم هو المطاوع واعتبرها عار على القبيلة، و ظل يزرع الفتنة ويحاول تهيج القبيلة إلى أن نفاه الشيخ وأبعده ليحفظ أمن القبيلة من الفتنة التي استشار فيها عالم في

رأس الخيمة درس في الأزهر فهو واسع العلم و تأكد أن هذا المطوع لا يفقه في الدين، وعزم على ارسال أبناء القبيلة إلى دور العلم في المدينة ليتعلموا العلم الشرعي الصحيح فقد ملأوا من السحر والدجل، أما الدكتور ومريم فقد نالوا من تأر عبد الله وخميس وغدرهم في حفلة استقبالهم في الجبل، وختمت القصة برحيل الدكتور وزوجته إلى بلد مجاور، ربما تظنون أنها تضرب بالمبادئ والقيم، لكن الحقيقة غير ذلك، وأعجبنني فيها أسلوب الكاتب في تصوير شخصية الشاب الدكتور حين تدعوه الشهوة، فيظل يصارع نفسه يغلبها و تكاد تسحقه يحاول الهرب من الفتنة فتتشبث به، ثم يعلن انتصاره . هذا بظاهر الكلام، أما تلك الأبعاد التي تختبئ بين السطور، فلا يقدر على تضمينها بالرواية إلا الأديب الفذ، أستطيع القول أنها رواية ناجحة

نقد الرواية

الصراحة والوضوح والصدق، ووضع النقاط على الحروف، وتسمية الأشياء بأسمائها الصريحة، ونزع هالات الزيف المغلفة للكثير من الاعتبارات التي تلفت بعض آرائنا وقناعاتنا الأدبية، في هذه القضية أو تلك؛ إلقاء النفاق الأدبي جانبًا، وإعلان الرأي الذي قد يجلب المتاعب، أو نظرات الاستغراب على أضعف تقدير، في مسائل باتت كأنها مسلّمات لا تحتل النقاش، وإبداء آراء جديدة مغايرة للمألوف؛ البحث في جوهر الأشياء – الرواية هنا – وإبراز طابعها الأصيل، الذي يستحق الحديث عنه، لما ينطوي عليه من قيم رفيعة سامية، يكاد اليومي في حياتنا أو الخداع والنفاق أن ينحيا جانبًا – هذا بعض ما يمكن للقارئ الحصيف أن يخرج به من استنتاجات إثر قراءته للكاتب النقي الجديد.

شخصيات الرواية

الشخصيات الأساسية:

الطبيب المهاجر(عراقي)، مريم ابنة رئيس القبيلة، علي زيدون رئيس القبيلة، المطوع حسن رجل الدين المشعوذ.

الشخصيات الفرعية:

فاستالا ممرضة هندية تعمل في مشفى رأس الخيمة، بيتر عامل عاشق فاستالا، خميس ابن عم مريم، عبد الله عشيق مريم، المرأة العجوز من أقرباء شيخ القبيلة.

لقد قسم الرواية إلى ستة عشر قسما

القسم الأول:

يصور حياة طبيب عازب هرب من بلده نتيجة الظلم والقهر والأوضاع السياسية والاجتماعية الصعبة وساقته الأقدار إلى بلد في بداية نهضة اقتصادية مع بزوغ نجم الذهب الأسود (النفط) في منطقة رأس الخيمة.

الشخصيات في هذا المقطع تدور بين الطبيب والممرضة الهندية (فاستالا) ونظرات الإعجاب والحب من الطرفين دون البوح به والخوف من فقد الوظيفة والتطرق في تصوير شيء من صور التعاسة في منطقة نائية بعيدة عن الحضارة حيث الرمال والجبال المحيطة من طرف والبحر من جهة أخرى وعدم وجود مرضى إلا بالشيء الالاندر القليل، ودخول علي زيدون على الخط بحثًا من طبيب لبنته المريضة في الجبل والتطرق لفلسفة المقارنة بين فهم البدوي للوقت والمتحضر. مقطع مقتبس: أمر آخر يزعجني .. إنني أعيش بلا امرأة .. وليس هناك رجل لا يحلم بالمرأة، الطفل لا يشعر بالدفء إلا إذا ضمته أمه إلى صدرها، وأحاطته بذراعيها، والشاب لا يستشعر الأمل والقوة والنشوة إلا عبر النظرات الأسرة من عيني امرأة ذات عاطفة .. إن في الحقيقة أو في الخيال، والشئيب برغم انحناء الظهر والعكاز و الداء ينظرون في حنان، ويتلمسون الأمل الغارب في حسرة.

عالم الرجل و المرأة مشترك .. شيء واحد.

الكلمات: كانت بسطة سهلة، بدأ الرواية من الحدث، وكأنه بطل الرواية ينتظر قدوم البطلة، الحبكة في هذا المقطع متماسكة من حيث تتالي الأحداث وسرعة وقوعها واتصالها ببعضها البعض.

رواية جميلة من حيث الصياغة و المعنى ... و العبارات المليئة بالمشاعر ووصف لمواقف تثير القلب.

القسم الثاني:

تم معاينة البنت المريضة والوصية بنقلها إلى المستشفى، يدور حديث بسيط بين رئيس القبيلة والطبيب من حيث عادات القبيلة وواجب الضيافة والطبيب يراقب وضع المريضة ، حتى استقر وضعها بشكل طبيعي والأب يتابع سرد بعض القصص التي لا تخلو من الحكمة، ثم يعود إلى غرفته في المستشفى حيث فاستالا في انتظاره.

مقطع مقتبس: أشعر لمجرد قربها بقطرات من الماء تنسكب على ظمأي الخالد

فأنا مؤدب خجول، أحترم التقاليد وأتمسك ببعض القيم الدينية ، لكن بداخلي ألف شيطان أحاول جاهداً كل لحظة أن أكنم تمردها، وأجهض وساوسها الآثمة، أحاول أن أخدم في نفسي صراخ الحيوان واحاول الصمود ضد الطبيعة و الغريزة .. و الواقع .. أشعر بحلاوة الانتصار .. انتصار !! أي انتصار أضحكك على نفسي؟؟ إنه انتصار يحوطه الحرمان ويمارجه التشهي و الجوع و الظمأ و الأرق و النوم.

القسم الثالث:

وتبدأ فنتة بين الناس بعلاقة الطبيب بفاستالا إلا أنه يتصدى لتلك الإشاعات وانتقم من معارضييه.

على مقربة منه في جبل الشحوح ، أغرم في حب ابنة شيخ القبيلة ، قلبه رقيق يتصرف كما توجهه مشاعره ، خصوصا تجاه هذه الفتاة الساحرة ، وبدورها هذه الفتاة لم تخضع لقوانين القبيلة شأنها شأن الطبيب الذي لم يخضع لقوانين الحاكم ، تمردت و أرادت الحياة ، حياة خارج الجبل وخيمة البداوة ، تصرفت بطفولية وسذاجة.

مقطع مقتبس: ما أغباني ! كثيرا ما أتعلم في ذاتي ، وأحكم من وجهة نظري ، وأنسى الآخرين ، ربما كان هذا هو السبب في بعض حماقاتي السياسية، ومتاعبي الاجتماعية

وجهها أسمر ، تضرج بحمرة فائنة ، وأهداباً سمراء تحرس عيوناً سوداء حذرة، و شفنتين دسمتين ترتجفان، كل ملامحها

تكتب شعراً من الجمال الوحشي القاتل

حقيقة أن للوجه دوراً كبيراً في التأثير، وتحديد درجة الشخصية و قوتها، فمن الوجوه م أقف أمامه خاشعاً ، و من الوجوه ما يبتزغ الابتسامة من بين شفنتين يبعث على عدم الاهتمام.

القسم الرابع:

صورة مريم المتمردة على التقاليد التي ما أن جاءت إلى المستشفى حتى شفيت حيث كسرت التقاليد فتهرب مرة من المستشفى مع عبد الله إلى السينما وتتجول في رأس الخيمة معه فيخش الطبيب عليها فيردها إلى الجبل خشية أن تفعل حماقة لا عواقب لها.

مقطع مقتبس: أتدريين لماذا يظلم الناس بعضهم بعضاً، أو يجرمون في حق أنفسهم ؟ لأن الحرمان يحرقهم فيتمردون، ويتصرفون بحماقة.

الناس ليسوا أنا و أنا لست الناس لكل عالمة إن بداخلي دنيا لها ضوابطها ومقاييسها و لن أرحم أحداً ينتهك حرمة دنياي و أحلامي تماما كما يفعل أبي و الرجال عندما يُغَيَّرُ الأعداء على ديارنا.

القسم الخامس:

رجوع مريم إلى الجبل وعود المرض والضيق لها ، هنا يحس الطبيب بمكانها في قلبه فيتسلى بالتفكير بشيء من ماضيه في بلده، وهنا تثار غيرة فاتسالاً على مريم وتريد أن لا يتقرب الطبيب إليها

مقطع مقتبس: هناك شيء يلتقي عنده الناس برغم تفاوت الفكر و المدنية شئ يركز على التفكير الحب أو الاعجاب المرض الخوف هنا يتوارى المرض ، و تخف ضراوة التقشف، وبنام حرص الزهاد، وينمحي الخوف من الرئاسة و الناس، و ينطلق القلب متحرراً من كل القيود، لقد خلق الله القلب حراً ، الشجعان و حدهم هم الذين يفكون قيود أنفسهم، ويفسحون الدنيا ليتألق القلب، ويقولوننا خوف لا أو نعم أما العقلاء - أعني الجبناء - فهم القادرون على إبراز الكبت كفضيلة إن أبسط الأشياء أن تكون حرّ التفكير، منطلق العواطف روعة الحب في التحدي.

القسم السادس: الهروب ليلاً حيث تلتقي بعبد الله سرا خلجات وأطراق القبيلة وهنا تدرك مريم جبن عبدالله وخوفه من خرق عادات القبيلة

مقطع مقتبس: لكم لامسها، و لفح وجهها بأنفاسه، و هنت قواها، و خفق قلبها، إن له تأثيراً غامضاً يذيب مقاومتها ، و يذهب عنادها ، والغريب أنها تجد في ذلك كله راحة كبرى، لكن سرعان ما تهب رياح القلق والتمرد ، فتفسد عليهما روعة اللقاء، و متعة الوحدة تعزف وحيدة أحياناً وردية على خفقات قلبها الغريب المتقلب.

القسم السابع:

تبدأ المغامرة الحقيقية حيث أن مريم تهرب من القبيلة وتقصد الطبيب وتشاء الأقدار ان الطبيب سينتقل فتهرب معه إلى دبي و يذب القلق في الجبل ابنة رئيس القبيلة اختفت وتحوم الشكوك حول عبد الله وخميس .

مقطع مقتبس: ما أكثر الأعراض النفسية في أيامنا هذه .. إنها الشئ الذي أقف أمامه حائراً في أغلب الأحيان ، أغلبها أحلام مكبوتة تريد أن تتحقق و انا لست ملك الكون ، لأعطي من أشياء و أحب من أشياء .. أنا لا أملك حتى نفسي .. لا أستطيع أن أوجهها إلى النور أو الرضى و الحب أو الكراهية .. لا أملك سوى العزاء لنفسي و للآخرين .. و أحياناً أذرف الدموع، أو أبذل كلمات المجاملة دون تحفظ .. أنا عبد

ضعيف مقهور و أنا المسافر دائماً .. من حال إلى حال .. و فاض قلبي بالجزن القديم .. حيث تعزف آلامي و حرمانني قيثاراً أبدية ، و أنا الجواب بين السماء و الأرض، المنطلق عبر غابات المجهول، أبحث دائماً عن الدروب المزهرة، و الينابيع الطاهرة، و أشعر دائماً أن يد الشر الضافي قد لوثت الكثير من مباحج الحياة، وجعلت من روائع القيم ألعوبة تتلهى بها .. و الناس يعيشون عصر الحيرة الكبرى .. ترى متى أشعر بالأمان و الاستقرار.

المقطع الثامن:

تم طرح مشكلة من يدعي أنه رجل دين و الناس تنتظر له كذلك ، ويستغل هذا الوضع ليسر الدين كما يشاء و كما يهوى ، دون أن يعارضه احد ، علمه الذي يدعي لم يكن إلا شعوضة وسحر.

هذا النموذج من المشعوذين يجب التعامل معهم بحزم لأنهم أساس الفتنة ومنبعها ، و إن تطلب منك الموقف أن تتجاوز الكثير من العادات و تضع قانوناً جديداً ، و لا تنسى أن تسد هذه الثغرة لكي لا تغتال منها مرة أخرى.

مقطع مقتبس: ثقافة العار لا يمحوه الا الدم ، فالعار يمحوه الدين و التوبة.

أجدني مشدوداً إلى المجهول وخوض التجارب، حتى لو كانت تجارب مخيفة.

المقطع التاسع:

الشجار على مریم بین الغریمین و هرولة علي زيدون إلى المطوع لمعرفة مكان مریم كل الأحداث تدور بشيء من المتعة والحكمة المتكاملة المرصون حيث يجبر الأب على وعد المطوع بالزواج من ابنته إن وجدها ويبدأ المطوع بالبحث والتتبع حيث ترشده اللهفة إلى خيوط الوصول من ركوبها الحافلة المتجهة إلى دبي وبحوزتها شيء من المال.

المقطع العشر والحادي عشر:

تعيش مریم في بيت واحد مع الطبيب حيث كسرت قيد القبيلة والعادات حتى أزلت برقعها أمام الطبيب بل تأكل معه وترقص في حضرته وهنا بين الخوف والفرح تتسارع الأفكار إلى رأس الطبيب وإيجاد حل لما قام به غير أنه يطلب إجازة طويلة ويسافر إلى لبنان مع عشيقته وهناك يعقد القران عليها ويتزوجان غير أن المطوع حسن وجدها قبل الرحيل من دبي، وأقام بفتنة في الجبل على هذا الموضوع ونفخ في كل من عبد الله وخميس من أجل الثأر والانتقام منهما.
مقطع مقتبس: لاتلمسني لست منهن

- ماقصدت بك سوءا

- ليس معنا أحد .. لكن ما من قوة يمكن أن تقهرني

-أنت تسيئين الظن بي

وقفت و شردت الى بعيد ، ثم قالت في نبرات حانية:

-انت اغلى من عيوني

ثم استدارت فجأة ، وألقت نفسها بين ذراعي و أخفت وجهها في صدري ، واستسلمت تماماً للمساتي ، كانت تشبث بي في قوة ،وبقيت هكذا فترة، ثم فكت ذراعيها و هرولت الى حجرتها

القسم الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر:

في لبنان تزوجا وأصبحا يتجولان في لبنان في كل يوم في مكان حيث الطبيعة الجميلة والحرية التامة التي لا قيود فيها وهناك حسم الطبيب رأيه وأرسل رسالة إلى والدها مع بعض الأصدقاء مصحوبا بصورة من عقد القران بينهما إلا أن المطوع لم تهدئ ساكنته وبدأ بإثارة الفتنة وإثارة الناس على رئيس القبيلة

القسم الخامس عشر والسادس عشر:

يطرد علي زيدون المطوع من القرية ويرسل إلى زوج ابنته بقبله لزوجها حيث يقدمان إلى القرية وتقام الأفرح لهما إلا أن الفرحة تنقطع بإصابة مریم بطلق ناري من خميس والطبيب كذلك من عبد الله إلا أن الألفاظ الإلهية أنقذهما حيث تهالجا وبتقلا إلى بلد آخر بعد أن قدم الطبيب باستقالة من عمله وإيجاد عمل في بلد عربي غيره.

الحبكة كانت محكمة حيث تشعر بتداخل وتسارع الأحداث وكأنها قامت في يوم وليلة وبين عشية وضحاها حيث لا تشعر بالملل من قرأتها إلا أنها لا تخلو من الركاكة في بعض أجنابها من حيث أن التقسيم الذي قدم عليه لا يخضع لقواعد ولا أزمان ولا تبدل أحداث وهذا من عيوب الرواية لم تحمل الرواية شيء من اللهجات رغم الحديث عنها حتى يدخل القارئ على الجو الحقيقي من المنطقة التي تقام فيها الرواية.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان بيروت، ط1، .
- فتحي إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، مؤسسة العربية للناشرين المتحديين، تونس، ط1، 1986.
- مردين عزيزة، القصة والرواية، منشورات دار الشروق الجديدة، ط1، 1971.
- نجيب الكيلاني: أميرة الجبل، دار الحزم، بيروت، ط1، 1998م.
- الفراهيدي الخليل بن أحمد، العين، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

MERKEZÎ OLUP OLMAMASI ARASINDA İSLAMÎ YÖNETİM

الإدارة الإسلامية بين المركزية واللامركزية

ISLAMIC ADMINISTRATION, CENTRALIZATION VS. DECENTRALIZATION

YAZAR

Isam ABDUL MOLA

Doç. Dr. College of Shari'a Sciences

dr.isam.abdulgola@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7423-3208

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 23.01.2024

Makale Kabul Tarihi: 05.03.2024

Sayfa Aralığı: 219-236

المخلص

يتناول البحث مفهوم "الإدارة الإسلامية" من الزاوية المركزية واللامركزية، مستعرضاً بنية المفهوم، وسماته الأساسية من الزاوية الإدارية، متجاوزاً الأسس النظرية إلى بيان الحالة التطبيقية التي كانت عليها الدولة الإسلامية منذ نشأتها في (عهد النبوة- عهد النبي صلى الله عليه وسلم)، إلى نهاية الخلافة الراشدة؛ كون تلك المرحلة تمثل حالة معيارية، تعكس عبقريّة نُظْمِيَّة إداريَّة متقدمة في ممارستها عن أقرانها من الدول المتواجدة، واستعرض البحث أثر الاستقرار السياسي في اختيار النمط الأنسب لإدارة الدولة.

وظهر نتيجة البحث أنّ (المركزيّة) أو (اللامركزيّة) لا تُخضع للأدلجة العنقديّة، فهي عصيّة على ذلك؛ إذ تنحصر في الأمور التسييريّة التنظيمية.

كما تبين للباحث أنّ اعتماد منهج (المركزيّة) يطبق عادة في حالة ولادة الدولة وتأسيسها، وكونها ضمن حدود جغرافيّة ضيّقة، حيث بدأت الدولة الإسلاميّة بالنمط المركزيّ، لكن مع توسّعها طُبِق مفهوم اللامركزيّة في إطاره العام؛ مُراعاةً من النبيّ صلى الله عليه وسلم لحُسن إدارة الأقاليم ذات التنوع الحُصيب بطريقة فعّالة.

ومع كون الدولة الإسلاميّة الأولى كانت ناشئة فلم تُعرف في مُختلف عُصورها مركزيّة الدولة الحديثة الحادّة، بل ظهر فيها توازنٌ بين التدبير المركزيّ الرئاسيّ، واللامركزيّ الذي تقوم به الأمة، حيث يعكس ذلك مرونةً في الجانب القياديّ العمليّ؛ تحقيقاً للأصلح لسير الدولة واستقرارها.

الكلمات المفتاحية: إدارة إسلامية، إدارة مركزية، إدارة لا مركزية، لا مركزية سياسية، نُظْم إدارية.

ÖZET

Çalışma, "İslamî yönetim" kavramının merkezîyetçiliği açısından incelemektedir. Öncelikle kavramın yapısını ve temel meziyetlerini idari açıdan sunulduktan sonra teorik temeller üzerinde durmadan İslam devletinin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden Raşid Halifeler dönemine kadar uzanan kuruluş sürecinin uygulamadaki hali açıklanmaktadır. Zira bu dönem, diğer çağdaş devletlere kıyasla içerdiği uygulamalarda görülen gelişmiş idari ve sistematik dehayı yansıtarak numune-i imtisal bir dönem olmuştur. Bununla beraber, devletin idare ve sevki için en ideal sistemin seçilmesinde siyasi istikrarın etkisine de değinilmiştir.

Çalışmanın sonucu olarak (Merkezîyetçilik) veya (Merkezîyetsizcilik) doktrinsel ideolojiye tabi değildir, bunun için yeterli kapasiteye sahip değildir. Nitekim bunlar idare ve sevk işleriyle sınırlıdır. Araştırmacının vardığı kanaate göre (merkezîyetçi) sistem genelde yeni kurulan devletlerde uygulanmıştır. Ki İslam devleti merkezîyetçi yönetim sistemiyle başlamıştır ancak devlet büyüdükçe ve coğrafyası genişledikçe merkezîyetsiz sistemi genel çizgileriyle uygulanmıştır. Bunun sebebi de Hz. Peygamberimizin (s.a.v.) birbirinden farklı bölgeleri etkili ve iyi bir şekilde yönetmesidir.

İlk İslam devleti zaten Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kurulmuş olduğundan bu devletin tarihi boyunca yeni kurulmuş devletin sivri merkezîyetçiliğine rastlanılmamaktadır. Bilakis

merkezi başkanlık yönetim sistemi ile ümmetin uygulamış olduğu merkeziyetsiz idare arasında bir denge bulunmaktadır. Nitekim ona bakıldığında pratik yönetim konusunda bir esnekliğe sahip olduğu görülmektedir. Böylece devletin istikrarı ve yönetimi için en iyi yöntemler uygulanmış olmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslamî Yönetim, Merkezi Yönetim, Merkezi olmayan Yönetim, Siyasi Merkeziyetsizlik, Yönetim sistemleri.

ABSTRACT

The research addresses the concept of "Islamic administration" from the perspectives of centralization and decentralization, exploring the structure, manifestations, and fundamental characteristics of the concept from the legal administrative standpoint. It delves beyond the theoretical foundations to elucidate the real-life situation of the Islamic state, beginning from its inception during the time of the Prophet and extending to the end of the Rashidun Caliphate. This period serves as a benchmark, showcasing genius, advanced and systemic administrative practices compared to prevailing contemporary states. The study also explores the influence of political stability on the selection of the most appropriate model for state administration and management. The research employs a methodology of historical text extrapolation to infer the inherent systems within them. These texts can be viewed as a reflection representing practical practices that merit analysis and comparison.

The research results revealed that neither centralization nor decentralization are subject to doctrinal ideology, as they are challenging to adhere to. Instead, they are primarily confined to the organizational management and administrative affairs.

The researcher found that the centralization approach is typically applied during the state's formation and establishment, when it is confined within narrow geographical boundaries. This is how the Islamic state began, with a central model. However, as it expanded, the concept of decentralization was applied in a general framework, out of consideration by the Prophet for the proper management of regions with fertile diversity in an effective manner. Historical tracking of states reveals that centralization is employed in times of instability or during turbulent phase, such as wars, revolutions, and conflicts. On the other hand, the decentralization approach is more realistic when the state is stable, expanding its borders, and encompassing various human components under its governance. This is what the Prophet did, and the

Rashidun Caliphate follow suit. They balanced and selected the most suitable model for running the state affairs; given that acquiring organizational experience necessitates an understanding of the logical sequence in the Islamic state's progression, from administrative centralization, then decentralization, and the other subsequent models that follow. This is in addition to assessing leadership maturity in transitioning to the most suitable model, avoiding rigidity as to being confined to a single model, and understanding the harmony of Muslim peoples with these transitional models.

Notwithstanding the fact that the first Islamic state was in its emerging phase, it did not recognize the centralized model of modern states throughout its various eras. Instead, a balance was evident between central presidential management approach and the decentralized management pattern carried out by the nation. Hence, the lack of rigidity of the state, and its combination of centralization and decentralization, reflects the state's flexibility in its practical leadership outlook; leading to the most suitable and beneficial path for the state's functioning and stability.

Keywords: Islamic administration, central administration, decentralization, political decentralization, administrative systems

مقدمة:

يتناول هذا البحث تأصيل بنية مفهومي نظامي (المركزية، واللامركزية)، وسماتهما الأساسية؛ إذ يقتضي اكتساب الخبرة الإدارية السياسية تحليل الممارسات التاريخية ذات الصبغة التنظيمية، بهدف استنتاج نوعية النظم المطبقة عملياً؛ لأنها تُعدّ انعكاساً للمفاهيم التنظيمية النظرية. فهل كانت الذهنية الإدارية تُفضّل المركزية الإدارية على اللامركزية، أم كانت تناور بينهما؟ وبالتالي نسبر نظرتها للنظم بين الغائية والوسائلية.

ويعدّ بيان كُنه النمط الإداري واتجاهه بين المركزية واللامركزية من الموضوعات الحيوية في الفكر السياسي عمومًا، والفكر السياسي الإسلامي خاصة؛ فهو الفَيْصل في تجلية نوعية النمط الإداري المعتمد لدى الدولة، وبيان مدى المرونة في إدارة المؤسسات الوظيفية. لن يقتصر البحث على القضايا النظرية المتعلقة ببنية المفهومين (المركزية، واللامركزية)، بل سيتعداه إلى بيان مناط الاستقرار السياسي، وأثره في اختيار النمط الأنسب لإدارة الدولة وتسييرها. وبسبب ندرة النصوص التراثية الإسلامية المتعلقة بالفكرة المبحوثة، سيُعمد اعتمادًا كلياً على منهجية تحليل الممارسات ذات الاتجاهات النظمية.

وستكون حدود البحث متعلقة بالدولة الإسلامية، منذ نشأتها إلى نهاية الخلافة الراشدة فقط، فهذه المرحلة المبكرة تمثل حالة معيارية، تعكس عبقرية في نظم الإدارة متقدمة في الممارسة، ويمكن الرّوز (المعايرة) على أنشطتها الإدارية في تسيير الدولة في مراحل لاحقة، ثم سيختتم البحث ببيان أهمّ الإخلالات المتعلقة بهذا النمط النظمي.

1. التعريف بالمفهوم:

1.1. التعريف اللغوي:

1.1.1. الإدارة: «دَوْر» الدالّ والواو والرّاء أصلٌ واحدٌ، يدلّ على إحداق الشيء بالشيء من حواليه. يُقال: دار يدور ، (310) «والدائرة والدارة، كلاهما ما أحاط بالشيء». (ابن سيده، 2000، II دَوْرًا)، (ابن فارس، 1979، صفحة 417-419) ومن أمثلة المفردات القرآنية المشتقة من هذا الجذر التي تكرّرت عدّة مرّات: الدار (الدار IX الصفحات ؛ أي: تتداولونها) (282 البقرة/ الآخرة) و(ديارهم)؛ أي: المنزل. إضافة إلى (تُدِيرُونَهَا): (تَجَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ) (98)، و(الدوائر): (وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمْ الدَّوَائِرُ) (التوبة/6، الفتح/98) (التوبة/ و(دائرة): (عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ). من غير تأجيل فالدورة والدائرة في الأمور المكروهة، والمقصود أنّ السوء يُحيط بهم إحاطة الدائرة بمن فيها، وبالتالي لا سبيل لهم إلى الانفكاك من السوء. (الأصفهاني، 1992، صفحة 322)

1.1.2. المركزية: مصدر صناعي مشتق من المركز، أُضيف إليه باء مشددة بعدها تاء مربوطة للدلالة على صفات الشيء وخصائصه اللازمة له؛ للإشارة إلى معنى المصدرية. وذكر ابن فارس هذا الجذر بقوله: «الرّاء والكاف والزاء أصلان؛ ، (433) و«مركز الدائرة III أحدهما إثبات شيء في شيء يذهب سُفلاً، والآخر صَوْتُ». (ابن فارس، 1979، صفحة 880) ومن الاستخدامات المجازية "الرّكزّة" التي III وسطها. ومركز الرّجل موضعُه». (الجواهري، 1987، صفحة 355) III و"الرّكز" يُراد به الرجل العاقل الحليم السخي. (ابن منظور، 1994، صفحة تشير إلى ثبات العقل، ومُسكّته. ؛ فالمقصود به الصّوت الخفي. (ابن عباد، 1994، 98) أمّا "الرّكز" المذكور في قوله تعالى: (أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا) (مريم/ 198) VI صفحة

1.1.3. اللامركزية: مُصطلح مؤلف من (لا) النافية مع المصدر الصناعي (مركزية)، ويُقصد به نفي المركزية مع وجود عكسها. وإدخال (لا) على الاسم بوصفها لاحقة سابقة ليس من طبيعة الصّرف العربي؛ لأنّ اللغة العربية لغة اشتقاق لا لغة إلحاق، بخلاف الشائع في اللغة الإنكليزية أو التركية مثلاً، لكن بنتيجة الترجمة عن اللغات الأخرى تمّ تجاوز طبيعة اللغة العربية القاضي بعدم الإلحاق، واعتمدت آلية الإلحاق لإفادة النفي مراعاةً لضرورة الترجمة.

الخلاصة المعجمية:

يشير المعنى اللغوي الجوهري في كلمة (إدارة) إلى الإحاطة، بينما ينصب المعنى اللغوي لكلمة (مركزية) حول الثبات والاتزان والمحورية؛ سواءً كان ذلك في الأمور المادية، أم المعنوية، وعكس هذا المعنى في اللامركزية.

1.2. التعريف الاصطلاحي:

1.2.1. مفهوم الإدارة المركزية: يُراد بـ(المركزية) في مفهومها العامّ عدم التجزئة والتّمرکز نحو التّوحيد، أمّا في المجال الإداري فيُقصد بها توحيد كلّ مظاهر النشاط الإداري في الدولة، لتكون مُتمركزة في يد السلطة التنفيذية في العاصمة المركزية. (الجرف، 1996، صفحة 104) ويعكس هذا النوع النظمي التنظيمي "تفرد" سلطة مركزية بممارسة الوظيفة

" (المركزية) يكونها تركيز القوة Andrew الإدارية المتعلقة بالدولة كلها. (الحلو، 1996، صفحة 93) وقد عرّف "أندرو السياسية/سلطة الحكومة داخل مؤسسات مركزية، ومثال ذلك هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، أو هيمنتها (هايوود، 2010، صفحة 297). على البرلمانات، أو عندما تكون مجالس الوزراء تابعة لرؤساء السلطة التنفيذية

أما الأقسام الرئيسية للسلطة الإدارية في النظام المركزي فهي "الوزارات"، التي تقوم على أساس "التخصص". ولا تتمتع تلك الوزارات بشخصيات معنوية مستقلة، بل هي ممثلة للسلطة الإدارية المركزية فقط. (الحلو، 1996، الصفحات 93-94)

ويمكن إجمال العناصر الأساسية للإدارة المركزية في الآتي:

- تركيز الوظيفة الإدارية في أيدي رجال الحكومة المركزية المتخصصين بحصرية إصدار القرارات الإدارية النهائية.
 - التبعية الإدارية المتدرجة على طول السلم الإداري للحكومة المركزية، وبمقتضى التبعية لا يخضع الموظف للقانون فقط، بل يخضع لما يصدره إليه رئيسه -صاحب السلطات المطلقة- من أوامر ملزمة كذلك، كما يسأل كل رئيس عن مرؤوسه أمام رئيسهم الأعلى، حتى يصل إلى الوزير المسؤول أمام البرلمان في النظام البرلماني، أو أمام رئيس الجمهورية المنتخب ، (183I في النظام الرئاسي. عثمان، 1947، صفحة
 - ، 81)؛ وألاها التركيز الإداري، II وتمتاز (الإدارة المركزية) بصورتين (المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2004، صفحة حيث يتمركز صنع القرار الإداري في يد السلطة المركزية، وهذه الصورة تُصاحب عادةً الدولة عند بدء التأسيس
 - أما الصورة الثانية فهي عدم التركيز الإداري، وتتمثل في تخفيف العبء الإداري عن العاصمة المركزية عند والتكوين توسع الرقعة الجغرافية للدولة، ويُعدّ عدم التركيز الإداري خطوةً باتجاه اللامركزية الإدارية
- 1.2.2. مفهوم اللامركزية:** (اللامركزية الإدارية) و(اللامركزية السياسية) من أهم المفاهيم ذات الصلة بالإدارة المركزية، مع ملاحظة أنّ الفروق شاسعة بين المركزية الإدارية واللامركزية السياسية، بينما تدقّ الفروق مع اللامركزية الإدارية، لذا سنقتصر على الاختصار فيما يتعلّق باللامركزية السياسية.

1.3. اللامركزية الإدارية:

تتضمن (اللامركزية الإدارية) بوصفها طريقة من طرائق الإدارة توزيع الوظيفة الإدارية بين الحكومة وممثلي الشعب الذين يُباشرون اختصاصهم في هذا الشأن تحت رقابة الدولة. مع ملاحظة أنّ (اللامركزية) تتناول الوظيفة الإدارية من دون أن تمتدّ إلى وظيفة الحكم. (الجرف، 1996، صفحة 112؛ الحلو، 1996، صفحة 93) وتتمايز (اللامركزية) عن (المركزية) من ناحية بازدياد صيغتها الدستورية والشعبية؛ لقيامها على أساس انتخاب العمال الإداريين بواسطة الشعب، لا على أساس تعيينهم بواسطة الحكومة. ثم هي مُتميّزة من ناحية أخرى بعدم إخضاع هؤلاء العمال المنتخبين لنظام تبعية المرؤوس لرئيسه، تلك التبعية القاسية التي تختصّ بها (الإدارة المركزية).

وعلى الرغم من التعارض الكليّ بين هذين النظامين المتنافرين فإنهما يتكاتفان عملاً في إدارة الدولة، مع تغليب جانب (المركزية) التي تظلّ في العادة هي القاعدة العامة في إدارة البلاد، في حين لا تكون (اللامركزية) إلا استثناء.

(اللامركزية) مهما اتسع مجال الأخذ بها لا تصل إلى حدّ القضاء على المركزية، وإنما تظلّ هي الغالبة على كلّ حال، بل مُنضّمةً كذلك الاحتفاظ للسلطة المركزية بحقّ الإشراف والرقابة على الهيئات اللامركزية. (هايوود، 2010، صفحة 297)

ولا بدّ من بيان أنّ (اللامركزيّة) تمتاز بـقيمٍ نوعيّة؛ كالأستجابة السريعة، والتعاون، والمشاركة الواسعة، والتي تكون من ومن أهمّ الأدبيات الغربيّة (Witesman, 2020) خلال تمكين واسع للفئات الشعبيّة، ولا سيما البعيدة عن المركز، (anna, 2006) المتعلقة بالدولة الحديثة أتباع النهج الإداري اللامركزيّ.

1.4. اللامركزيّة السياسيّة:

تُدرس (المركزيّة) أو (اللامركزيّة) السياسيّة ضمن موضوعات القانون الدستوريّ، لا الإداريّ، (عثمان، 1947، صفحة 180) ويقوم هذا النظام على حساب الوحدة التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، (المنظمة العربيّة للتنمية الإداريّة، 2004، 84) ويتمثّل في اتّحاد عددٍ من الدول الصغيرة أو الولايات المُندمجة معاً، وينشأ عن هذا الاندماج دولةً واحدة، II (صفحة 67)، ويُعدّ عند بعض الفقهاء الاتّحادُ اتّفى فيها الشخصيّة الدوليّة للدول أو الولايات الأعضاء. (بدوي، 1964، صفحة الإدارة المركزيّة عن المركزيّ تطوّراً للامركزيّة الإداريّة. (عثمان، اللامركزيّة، 1948، صفحة 9) وليُعدّ مفهوم اللامركزيّة السياسيّة التي هي أسلوب من أساليب الحُكم سيكتفى بهذه الفُقرة المُؤطرّة للمفهوم بشكل عام. (عبد المولى، 2018)

2. الإدارة الإسلاميّة؛ المبادئ والخصائص: 2.

إنّ مراعاة خصوصيّة الحضارات أمرٌ لا مفرّ منه في تفهّم اتجاهاتها وممارساتها؛ إذ «من العبث أن نتحرّى المطابقتة في الأنظمة الإداريّة بين الدول الإسلاميّة والدول الحاضرة؛ لأنّ لكل زمان أنظمتة التي تتفق مع حاجاته، وظروفه الخاصّة.» (الحنبلي، 1936، صفحة 8) وقبل الخوض في النمط الإداريّ الذي كان سائداً في الدولة الإسلاميّة الأولى، لا بدّ من بيانٍ مُختصرٍ لأهمّ المبادئ الإداريّة للدولة الإسلاميّة، وخصائصها الفريدة.

التنظيميّة والإنسانيّة:

2.1. المبادئ

تمتاز الإدارة الإسلاميّة بمبادئ أساسيّة تتعلّق بالتنظيم، وبمبادئ أخرى ذات طبيعة إنسانيّة. أمّا المبادئ الأساسيّة للتنظيم في الإدارة الإسلاميّة، فهي: التدرّج الرئاسيّ، وتوازنُ السلطة والمسؤوليّة، ووحدة القيادة، وتفويضُ السلطة، وأخيراً تقسيم ، (56-49)II العمل والتخصص. (المنظمة العربيّة للتنمية الإداريّة، 2004، الصفحات

أمّا جملة المبادئ الإنسانيّة التي أسسها الإسلام في العمليّة الإداريّة فهي: العدل، والفُدوة الحسنة، والشورى، وتحملُ المسؤولية، والطاعة في المعروف، وإسداء النصيحة للأتباع، والوسطيّة؛ والتفويض، والاهتمام بإشباع الحاجات الماديّة ، (182-169)II والفكريّة والروحيّة للأتباع. (المنظمة العربيّة للتنمية الإداريّة، 2004، الصفحات

2.2. الخصائص الفريدة:

تنتمي الإدارة الإسلاميّة إلى العقيدة الإسلاميّة الصالحة لكلّ زمان ومكان، ولذا فهي ترتكز على الوحي (القرآن والسُنّة)، ويُعدّ هذا الارتكاز مزيةً على سائر النظريّات الإداريّة المعاصرة؛ حيث أدخلت بُعداً مؤثراً على السلوك الإداريّ الذي يكمن في البُعد الأخلاقيّ الذي لا تقوم الإدارة الإسلاميّة إلاّ به، وقد حدّد الباحثون عدداً من الخصائص الفريدة للإدارة الإسلاميّة، من أهمّها: المثاليّة في الأخلاق، والواقعية في التطبيق، والشوريّة، والاهتمام بالفرد، ووحدة الهدف، والمرونة الموقفيّة،

والقيادة الوسطية، والكفاءة، والمسؤولية الرَّعَوِيَّة؛ والمساواة، والمبادرة، وتمتاز الإدارة الإسلاميَّة أخيرًا بالثبات ، 260-266II والاستقرار. (المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2004، الصفحات

3. المرونة الإدارية في التاريخ الإسلامي؛ بين المركزية واللامركزية:

تندرج المباحث المتعلقة بنمط الدولة من حيث المركزية واللامركزية- ضمن مباحث الإمامة، وقد نصَّ الجويني على أنَّ «معظم مسائل الإمامة عرِيَّة عن مسالك القطع، خَلِيَّة عن مدارك اليقين». (الجويني، 2006، صفحة 53) وتابعه تلميذه الغزالي في تأكيد هذه الفكرة بقوله: «أكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنيَّة، يُحكَّم فيها بموجب الرأي الأغلِب». (الغزالي، 1964، صفحة 192)

قبل البدء ببيان النمط الإداري المُطبَّق في الدولة الإسلاميَّة، لا بدَّ من توضيح فكرة تأسيسيَّة مُتعلِّقة بالدولة الناشئة، أو حديثة الولادة؛ إذ تكون سياسة هذه الدول في بدايتها ذات طبيعة مركزية شاملة من حيث النمط الإداري، وكذلك السياسي من باب أولى؛ إذ يحرص قادة هذا النوع من الدول على بناء البيت الداخلي، وترتيب جزئياته، والاهتمام الشخصي بكل تفاصيله؛ حرصًا على تأسيسه بدقة مُتناهية على الرؤية المختارة من قِبَلهم، وهذه سياسة منطقيَّة في تمكين الدولة، حتى إذا ما وصلت الدولة إلى ما تصبو إليه، وترامت أطرافها الجغرافية، سنجدُها استحدثت بشكل واضح أنماطًا إدارية أخرى تُناسب الوضع الجديد المختلف عن مرحلة الولادة التأسيسيَّة. ومن هذه الزاوية نجد أنَّ هذا النمط الإداري هو الذي رافق الدولة الحديثة في أوَّل نشأتها في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، حيث لم تعتمد الدولة على تركيز السلطات في القطاع الدستوري فحسب، بل على "تركيز" أسس المركزية الكاملة في القطاع الإداري أيضًا، (الجرف، 1996، صفحة 111) ولم يكن من فِعْل المصادفة بُنْي هذا النمط؛ فالدول الناشئة ذات خبرة متواضعة في إدارة الدولة، ومُكوِّناتها أيضًا، وطالما أنها لم تستقرَّ بعدُ فنجدُها تعتمد (المركزية) في إدارتها وسياستها أيضًا.

وتستحضر (الإدارة المركزية) أيضًا بقوة في الأزمات والنزاعات التي قد تعصف بالدولة؛ للحدِّ من تداعياتها، ومن ثمَّ تجاوزها بأقلِّ الخسائر.

3.1. الإدارة النبوية بين المركزية واللامركزية:

إنَّ طبيعة الدولة الإسلاميَّة الناشئة التي أُعلنت مع وصول النبي صلى الله عليه وسلم المدينة المنورة، إضافة إلى ضيق مساحتها المكانية ومحدوديتها، فضلًا عن تربص أعدائها بها لانتهاز أيِّ فرصة لتفويضها... إنَّ مجمل هذه المُدخلات السابقة تُعدُّ مخرجاتٍ موضوعيةً لدولة يتحتم فيها -ولو مرحليًا- اتباع سياسة (المركزية الإدارية)، (حسن، 1996، صفحة ، 221) (87I) فهذه السياسة بدهيَّة؛ لكونها تُصاحب في العادة -وفي الغالب- الدول عند بدء تكوينها. (البناء، 1984، صفحة وهكذا فإنَّ تمركز كلِّ السلطات بيدِ المؤسس لا يُناقش في هذه المرحلة، (حسن، التنظيم بين الإدارة الإسلاميَّة والإدارة العامة، 1985، صفحة 136) و(المركزية) المُتبعة في التأسيس تتجاوز (الإدارية) لتصل إلى (السياسية) أيضًا. يُضاف إلى ذلك أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم يجمع بين شخصيَّتين؛ الأولى رئيس الدولة الناشئة، إضافة إلى أنه نبيُّ موحى له، وأنَّ طاعته من طاعة الله، ومن هنا يجب على الصحابة جميعًا تسليم كلِّ أمورهم إليه، من بينها جُملة التراتيب الإداريَّة. (مصطفى، 1990، الصفحات 85-86)

أما بعدُ الاستقرار النسبي الذي كان واضحًا إبان فتح مكة، فقد سار الاتجاه الإداري بخطوات عمليَّة واضحة نحو (اللامركزية)، والتي تُعدُّ مُتساوقة مع ترامي أطراف الدولة وتوسُّعها خارج العاصمة المركزية. ودكرت كُتب السِير

والتاريخ أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أرسل عدّة رسائل إلى مختلف الزعماء يدعوهم فيها إلى الدين الجديد؛ إضافة إلى استقباله صلى الله عليه وسلم وفوداً عدّة في المدينة المنورة، وكان صُلب الحديث مع رؤساء تلك الوفود الدعوة إلى الإسلام. (سرور، دت، الصفحات 121-125) والملاحظ في تلك المراسلات أنّ معظم الذين استجابوا للإسلام، وأعلنوا الانضمام تحت لواء الدولة الجديدة لم يعزلهم النبي عن ولايتهم لأقاليمهم، ولم يُعيّن قادة جُددًا مُؤقدين من العاصمة بدلاً عنهم أيضاً، يَنصَب □ بل لم يَتَمَّ التَّدخُّل في نُظُم (قبيلتهم، أو عشيرتهم) القائمة وشكلها الذي كانت عليه قبل إسلامهم، فقد كان تركيزه على كَلَيَات الشريعة فقط، كالتوحيد، والعدل،.. وهذه الكَلَيَات صالحة لعموم الأنظمة وشكلها. ومن الأمثلة العَمَلِيَّة المُعززة لهذه الفكرة تَعَامُل النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم مع الزعماء الذين أعلنوا إسلامهم؛ كزعيم قبيلة هوزان (مالك بن سعد ، 2473) ومَلِك البحرين (المنذر بن ساوى العَبْدِيّ)، (المزّي، 1980، صفحة ٧ النَّصْرِيّ)، (الأصبهاني، 1998، صفحة 572) إذ لم تَذْكَر كُتُب II، 198) ومع (وائل بن حجر) الذي كان مَلِكًا عظيمًا بحضرموت، (الذهبي، 1985، صفحة I لهم، بل أَكَّدت الروايات عكس ذلك، حيث أبقاهم النبي في مناصبهم القيادية، فقد جاء مثلاً في □ التراجم والسِّيَر عَزَل النبي المشيرة إلى بقاء سلطان مَلِك البحرين على قومه: «وإنك مهما تُصلح، فلن نَعزلك عن عملك». (الجوزي، □ رسالة النبي ، 1992III(340، صفحة

3.2. الأسلوب الإداري الراشدي؛ بين المركزية واللامركزية:

سعى الخلفاء الراشدون الأربعة للحفاظ جُملةً على الإرث الإداري والتنظيمي الذي ورثه كلٌ منهم عن سابقه، (الطبري، نموذجًا في ذلك. □، 245) مع وَرَعٍ شديد، صَاحِبِهِ وصاية صارمة لحفظ الأمة الإسلامية، فكان عمر 1967IV، صفحة (الطنطاوي، 1983، صفحة 138) ونشبت من جانب آخر حروبٌ في جَبَهَات عدّة لتفويض الأمن العام، كالمُرتدّين في عهد ، وزادت □، 242) والاضطرابات السياسية التي ظَهَرَت في عهد عثمان III ، (الطبري، 1967، صفحة □ الصّدِيق ، 147) إلى أن طُوِيَت المرحلة الراشدة. I في بلاد فارس وخراسان، (فهد، 1984، صفحة □ حدّثها في عهد علي ويُظنّ للوهلة الأولى أنّ (المركزية) نتيجةً طبيعيّة للحالة العامّة السابقة، وبالأخصّ لتحقيق الضبط والسيطرة لكلّ ما قد يُهدّد استقرار الدولة، ولدَرَء أيّ فِتْنَةٍ قد تُعكّر الأمن العام بعد الدرس القاسي المُستفاد من فِتْنَةِ المرتدّين، ولا سيّما في التعامل مع الأقاليم والمدن الجديدة حديثة العهد بالدين الجديد التي انضوت تحت ظلّ الدولة الإسلامية، لكنّ الظنّ سيتلاشى مع البَدَهِيَّات المُتعارَف عليها في فترات الحروب والاضطرابات؛ إذ لا يَخْفَى أنّ الدُول تلجأ في المرحلة العصيبة إلى (المركزية) بكلّ أنواعها لتمكين وجودها. وهكذا لا يُمكن استنتاج نوعيّة النَّمط الإداري السائد في الحالات الحرجة التي قد تُعصف بالدولة. ولمعرفة دَقَّة النَّمط الإداري السائد في العصر الراشدي لا بدّ من المرور على إدارة الجيش، والرّقابة العامّة، إضافة إلى سياسة التَّعْيِين والعَزَل، ومن خلال تلك القضايا الثلاث نَتَفَهَم النَّمط الإداري العامّ السائد في تلك الحقبة التاريخية.

أ- إدارة الجيش، واللامركزية: تَدخَّل أغلب الخلفاء الراشدين بالتفاصيل الدقيقة لجيش الدولة وقت الحرب، واستنتج بعض العلماء المعاصرين على كون (المركزية المتطرّفة) هي منْهَج الدولة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ بسبب توجيهاته الصارمة للجيش فُيئِل انطلاقه ومع انطلاقه، وفي أثناء مَعَمَعَتِهِ الحربيّة.... (الطماوي، 1969، الصفحات 289-290)

إنّ جيش الدولة ونشاطاته يتطلّب مُتابَعَةً حثيثة من المركز، يُضَاف إلى ذلك أنّ الجيش في كلّ النُّظُم -حتّى ذات المَنْحَى (اللامركزيّ السياسي)- يُتَعَامَل مَعَهُ تعاملًا مركزيًا، فتأثير الجيش وتحرّكاته يتعدّى الدولة كلّها، وبسبب المجال التأثيري

الكبير للجيش كان من الموضوعي أن يخرج عن نطاق ولاية الأقاليم ليكون من اختصاصات المركز حصراً. ومع كل ما سبق فقد وردت نصوص مُعاكسة تُبين حجم المساحة الاستقلالية اللامركزية لدى قادة الجيوش، بل نلاحظ استغراب الخليفة ، (303-304) وتُجج كتب من كثرة انفصال قائد الجيش منه، لا مجال للاستفاضة فيها. (الواقدي، 1997، الصفحات التاريخ بأمثلة للاستقلالية التي أُتيحت لقادة الجيوش، ووصلت درجة الاستقلالية إلى تفويضهم في كتابة المعاهدات، وإقرارهم المُستق عليها من قِبَل المركز، كما كان الأمر مع خالد بن الوليد رضي الله عنه في كثير من المعاهدات التي ، (368)III(أبو يوسف، دت، الصفحات 157-158؛ الطبري، 1967، صفحة خطها.

ب- الرقابة واللامركزية: تُعد رقابة الخلفاء الصارمة على الأقاليم عَصِيَّةً في ظاهرها على الفهم إلا من خلال منظور ، 256، I-303(اللامركزية)، فقد كان كل الولاية بلا استثناء خاضعين للرقابة في عملهم، (عبد الوهاب، 1984، الصفحات 304) ولم تقتصر هذه الرقابة على العمل فقط، بل امتدت وتوسعت لتشمل سلوكهم الاجتماعي في المأكل والملبس والمركوب...، وتجدرت الرقابة لتصل إلى تدخل الخلفاء في أدق التفاصيل، إلى درجة أن الولاية في عهد عمر بن الخطاب ، (44)IVكانوا «لا يدعون شيئاً ولا يأتونه، إلا وأمره فيه». (الطبري، 1967، صفحة

إن المخرج للتعامل الموضوعي مع هذه النصوص يأتي من خلال تفهم طبيعة التدخل، فالدولة ناشئة، ومع نشوئها كانت شديدة التوسع، إضافة إلى الخبرة القيادية المحدودة من قبل بعض الولاية.. فكل هذا يتطلب من مركز الدولة مزيد تدخل ورقابة. والذي ينفذ دلالة الرقابة على المركزية الصارمة استقلال كثير من الولاية عن المركز، بل كان لهم اعتراضهم على قرارات الخليفة، وتحفظاتهم عليه شخصياً. إن الذي يؤكد الاستقلالية التنفيذية لكثير من الولاية اعتراض الخليفة عليها بادئ الأمر لعدم تلبية بعض ولاية الأقاليم أمره، إضافة إلى عدم ظهور اللغة الاعتدالية من قبل ولي الإقليم تجاه امتعاض الخليفة، بل ظهر اعتراضه بما أدى إليه اجتهاده؛ فقد طلب عمر رضي الله عنه الخراج مراراً من واليه على مصر عمرو بن العاص رضي الله عنه، فلم يستجب عمرو للإلحاح المتكرر في إرسال الخراج، فأرسل عمر رسالة اعتراض إليه، فكان رد عمرو: «ولكن أهل الأرض استنظروني إلى أن تُدرك غلثهم، فنظرت للمسلمين، فكان الرفق بهم خيراً من أن يُخرق بهم، فيصيروا إلى بيع ما لا غنى بهم عنه، والسلام». (عبد الحكم، دت، صفحة 188) وعندما آلت الخلافة إلى عثمان رضي الله عنه أراد أن يقلص من صلاحيات عمرو بن العاص رضي الله عنه، ويجعله مسؤولاً عن الأمور الحربية فقط، ويُعين عبد الله بن سعد على الخراج، فرفض عمرو رضي الله عنه قائلا: «أنا إذا كُماستك البقرة بقرئتها، وأخرُ يخلبها!». (عبد الحكم، دت، صفحة 205)

ت- تعيين الولاية واللامركزية: أظهرت بعض النصوص التوثيقية أن تعيين الولاية وعزلهم جاء من قِبَل الخليفة حصراً، (الهوني، 1976، صفحة 161) وظهر هذا الأمر في سياسة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، (ابن سعد، 1990، صفحة ، 274) وبما أنه جاء من قِبَل الخليفة فقد استدلل بعض الباحثين على اتباع الخليفة سياسة (المركزية)؛ لأن (اللامركزية) III تفتضي عدم تدخل الدولة في تعيين ولاية الأقاليم، أو عزلهم. (حسين، 1977، صفحة 524)

إن الذي غاب عن الذهن من خلال ذلك الاستنتاج هو عدم التركيز على المقدمات والإرهاصات، بل انحصار الرؤية عند صدور القرار النهائي بالتعيين، بصرف النظر عن البحث في كيفية التعيين وملابساته، وبما أن التعيين جاء من قِبَل الخليفة فهو (مركزي) إذن! هكذا تم الاستنتاج غير الدقيق.

لقد عايش الخلفاء الأوائل السياسة النبوية الإدارية، ولم يغيب عن أذهانهم أن النبي عليه الصلاة والسلام لم ينزع الملك من رؤساء القبائل والزعماء عند إسلامهم، بل كانت سياسته إبقاءهم على مناصبهم، وتُقلت عدة نصوص تُبين بصرحة واضحة

تأكيد الخلفاء على إرضاء شعوب الأقاليم من خلال تعيين من يرغبون به، ومن خلال نزع من يأنفون إمارته، ولو نال ذلك المعين رضا الخليفة نفسه. (أبو يوسف، دبت، الصفحات 157-158)

وبالنسبة إلى سياسة العزل، فإن منهجية الخلفاء فيها لم تختلف في تلمس رضا أهل الأقاليم وقبولهم لأمرائهم، فقد شكوا أهل ، (262) لكتهم شكوه الكوفة سعدًا إلى عمر، فعزله عمر، واستعمل بدلًا عنه عمار بن ياسر، (البخاري، 1993، صفحة أيضًا إلى الخليفة، فعين بدلًا عنه أبا موسى بناءً على طلبهم، لكنه لم يسلم من تبرمهم أيضًا، فبعد سنة نزا به إلى الخليفة، فعزله، إلى أن ولى عليهم المغيرة بن شعبة، الذي ظلّ واليا عليها حتى موت عمر رضي الله عنه. (ابن الأثير، دبت، ، (414) ومع أن عمر صجر من أهل هذا الإقليم، (الهندي، 1981، رقم: 38269) مع بيان عدم موضوعية II صفحة شكواهم، لكنه أثر رضاهم في تعيين من يرغبون.

إن الروح الإدارية لا ترتبط بالأمر الشكلي في التعيين أو العزل، بل بالجوهر، فطالما أن رغبة سكان الأقاليم موصونة ومحترمة في تعيين من يرغبون، عندئذ لا نلتفت إلى من قام بإصدار مرسوم التعيين أو العزل.

المركزية واللامركزية في كتب التراث السياسي الإسلامي: 4.

لم يجد مستقرئ كتب الترايب الإدارية الإسلامية التراثية التصريح المتعلق بالنمط الإداري المتبع في سياسة النبي للدولة، وكذلك السياسة الإدارية للخلفاء الراشدين الذين تولوا قيادة الدولة لاحقًا. لكن عدم التخصيص لا يعني غياب تلك المفاهيم الإدارية التي تُستشف بجلاء من خلال الممارسات العملية، بل قد نجد في تلك الممارسات التطبيقية أبلغ بيان للنمط الإداري المتبع، ويتربّع على تلك الممارسات المستبطنة للنمط الإداري المراسلات الخارجية مع رؤساء القبائل والعشائر وغيرهم من القادة، ونتائجها التطبيقية على أرض الواقع، وكذلك التكاليف المنوطة بولاية الأقاليم البعيدة عن العاصمة المركزية؛ إذ تعكس سياقاتها جميعًا النمط الإداري في ذهن مؤسس الدولة؛ حيث كان تركيزه على الكليات العامة الضامنة للاستقرار، مع إلى ترك ملء الفراغات الإدارية لولاته المفوضين من قبله، وخير مثال على ذلك التفويض العام ما جاء في رسالة النبي ، (340) حيث تشير هذه العبارة إلى تفويض III ملك البحرين: «وإني قد شفعتك في قومك»، (الجوزي، 1992، صفحة لملك البحرين على قومه بعد انصوائهم تحت لواء الدولة الإسلامية. □ كامل من النبي

إن تحديد المفهوم وكنهه بدقة هو الفيصل الرئيس في تجلية نوع النمط الإداري، ثم تتبع هذا المفهوم عمليًا على أرض الواقع، والذي يعني أيضًا التمييز بين نمط الدول الجديدة الناشئة، والتفرقة أيضًا في التعاطي الإداري للدولة بين حالة الأمن والاستقرار، وبين الفتن وعدم الاستقرار؛ إذ تسي تلك المعايير الأنفة الذكر بالمنهج الإداري المعتمد. وقد ثبت من خلال المثال السابق أن التوجه العام للدولة من قبل القائد المؤسس ينحو حول (عدم المركزية)؛ إذ أطلقت أيدي قادة الأقاليم بصلاحيات متنوّعة كثيرة، أقل ما يوصف مداها هو القول باللامركزية.

أما التصريح التراثي غير المباشر المتعلق بالنمط الإداري فسنجد أن كُتب السياسة الشرعية قد نظرت إلى ما هو أبعد من المركزية، من خلال كلام الفقهاء حول وزارة التفويض التي عرّفها الماوردي (الماوردي، دبت، صفحة 30) بأن «يستوزر الإمام من يؤوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضائها على اجتهاده». فالإشارة واضحة في هذا التدبير المؤسساتي؛ حيث إن الصلاحيات المتاحة في هذه الوزارة ليست صلاحيات تنفيذية ضيقة تابعة للعاصمة المركزية فحسب، بل أوسع من ذلك بكثير تفوق الصلاحيات المتاحة ضمن اللامركزية السياسية، فهي تُتيح للمستوزر صناعة القرار صناعةً منفصلة، بله التنفيذ في الوقت نفسه، ومن هذه الزاوية نعتنا الثعلبي بأنها «أكمل الولايات، وأتمها؛ لاشتمالها على النظر في أمور المملكة».

(الثعالبي، 1994، صفحة 53)

5. الاختلالات المتعلقة بالمفهوم:

5.1. عدم اختيار النمط النظمي الأصلح للأمة:

إنّ هناك علاقةً واضحةً للاستقرار السياسي في اختيار نمط الدولة الإداري، وهذا ما يظهر من خلال التعامل الإداري يجتهد في اختيار الأصلح للدولة، وكذلك تأسى □ النبوي، وفي الممارسات اللاجقة في الفترة الرّاشدة؛ إذ لا يخفى أنّ النبيّ به الخلفاء الأربعة من بعده لاحقاً لتحقيق هذه الغاية. فكمال الأنظمة والقوانين يكون بنسبة انطباقها على حاجة الأمة، وطبائعها، ومعتقداتها، فلا يقبل أن نقول إنّ النظام الإداري في دولة ما أكمل منه في دولة أخرى؛ إلا إذا كان في الأولى أكثر منه انطباقاً على حاجة الأمة منه في الثانية؛ فالجبرة ليست في تنوع الأنظمة وكثرتها، بل في درجة انطباقها على حاجة الأمة. (الحنبلي، 1936، الصفحات 8-9) وكزّمي لهذه الغاية سجد أنّ الإدارة الإسلامية في إطارها العام كانت "مرنة"، وهذا الأمر ملاحظ قبل فتح مكة، وبعدها، وملاحظ عند الخلفاء الراشدين إبان الأزمات التي عصفت بالدولة، وبعد الاستقرار؛ ولو كان نسبياً. إنّ الهدف الأسمى كان جلياً في المراحل الأولى، وهي اختيار النمط الأصلح للدولة في الشدة وفي الرخاء، لكن بسبب عدم التمييز بين السراء والضراء نجد تضارباً صورياً بين أقوال الباحثين في تصنيف نوع الإدارة المعتمد؛ بين من وصّف (المركزيّة) في عهد عمر بأنها متطرّفة، وبين من سمّاها بـ(اللامركزيّة)، فالواقع أنّ كلا الطرفين مُصيب من زاوية النّظر التي انطلق منها في تصنيف النمط الإداري.

والذي تخلص إليه من خلال التجربة الإدارية في العصرين النبوي والراشدي أنّ (المركزيّة) تُناسب عدم الاستقرار بكلّ والخلفاء الأربعة كذلك، بينما انتقلوا إلى نمط (اللامركزيّة) عند تغيّر الحال، واختلاف □ أنواعه، وهذا النمط طبقه النبيّ المُقتضى؛ فالتوسع في حدود الدولة، وتباعد الجغرافي، والتنوع في المكونات البشريّة المُنصّوية تحت لوائها، مع استحضار القيم الإسلامية القائمة على الخزيّة والعدل، كلّ هذه مُبرراتٌ موضوعيّة تقتضي مرونة إدارية تُناسب الحال الجديد، فمقصد العمران هو الغاية، بينما الأشكال الإدارية لا تتجاوز الوسائل.

وقد أقرت بعض كتابات المستشرقين الداعمة للنهج اللامركزي بطريقتهم غير مباشرة تنوع الأسلوب الإداري في العهدين النبوي والراشدي، ومزاوجته بين (المركزيّة) و(اللامركزيّة) (لويس، 1954، الصفحات 77-78)؛ إذ «لم يكن للإمبراطورية "الإسلامية" قانون موحد»؛ كما صرح برنارد لويس. (لويس، 1954، الصفحات 77-78) بل أكد بعض المُستشرقين أنّ الدولة الإسلامية في المرحلة الراشدة حافظت على الإرث النبوي للتعامل مع مكونات الدولة الجديدة من خلال المحافظة على العناصر الثلاثة التي حُدّدت في عصر النبيّ عليه الصلاة والسلام؛ وهي: «الحماية من الأعداء الخارجيين، الإدارة الذاتية الداخلية، السداد لبيت المال». (وات، 1981، صفحة 75) وهكذا؛ كان «سكان الولايات يحتفظون بقسط كبير من إدارتهم الداخلية»، (وات، 1981، صفحة 75) وهذا اعتراف صريح ومباشر بالمرونة الإدارية التي امتازت بها الدولة الإسلامية منذ نشأتها إلى نهاية الدولة الراشدة. لا تهمنا كتابات بعض المُستشرقين التي وصفت الدولة الإسلامية النبويّة أو الراشديّة بـ(مركزيّة استبداديّة)، فالممارسات العمليّة تدحض هذا الافتراء، فضلاً عن اعتراف بعض المُنصّبين منهم بتلك الممارسات الحقيقيّة.

5.2. عدم توازن مسؤوليات إدارة الشأن العام بين المركزية (الرئيس)، واللامركزية (الأمة):

يَظُنُّ الناظر إلى الصَّلَاحِيَّاتِ الواسعة التي أُعْطِيَتْ لرئيس الدولة أَنَّ الأصل هو التوجُّه المركزيّ في تدبير شؤون الدولة، لكنَّ من خلال رؤية أوسع للمبادئ الإسلامية نجد أَنَّ الأمة كُفِّت أيضًا مَسْؤُولِيَّةُ إدارة كثير من شؤونها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة، فعمارة الأرض ليست مُنْحصَرة بِالْحُكْمِ فَحَسْبُ، وكذلك مُجْمَلُ أنشطة التكافل الاجتماعي، بل هي مُنَوَّرَعة على الأمة كلها: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/ 104)، ومن شأن هذا التوجُّه المُزدوج لطرفي الرئاسة والأمة/المجتمع أَنْ يَجْعَلَ إدارة الشأن العام تَتَوَازَنُ فيه (المركزية) وقد تَحَقَّق في التاريخ هذا التوازن؛ فبينما كانت بما هو مَحْوَلُ لرئيس الدولة، و(اللامركزية) بما هو مَحْوَلُ لِمَجْمُوعِ الأمة الدولة تَقُومُ مَرَكِزِيًّا بِحِفْظِ الأَمْنِ، وتَعْيِينِ الوُلاةِ، والدفاعِ صِدًّا لِلْمُعْتَدِينَ من الخارج، كانت الأمة تُضْطَوعُ بِمَهَامِهَا العُمُرَانِيَّة من خلال بوابات مُتعدِّدة، على رأسها المؤسسة الوقفية؛ حيث ضَمِنَتْ المنظومة الوقفية العُمُرَانِيَّة «عدم تمكين الدولة من إلغاء إرادة المجتمع، وعدم وضع المجتمع في حالة مُواجهة مع الدولة» (غانم، 2001، صفحة 45)، فقد أسهمت «فاعلية نظام الوَقْفِ في بناء مجالٍ مُشْتَرَكٍ بين المجتمع والدولة معًا، ضَمِنَ الإطار التعاوني التَّضَامُنِيَّ الحاكم للعلاقة بينهما». (غانم، 2001، صفحة 44) ومن هذه الزاوية لم تُعرَفِ الدولة الإسلامية في مُختلف عصورها (المركزية الخادئة) التي عَرَفَتْها الدولة الحديثة، بل قام فيها توازن بين التدبير المركزي الذي تقوم به الرئاسة، والتدبير اللامركزي الذي قامت به الأمة، وإنْ يَكُنْ على عَيْنِ الرئاسة ورعايتها.

5.3. انعدام المرونة التطبيقية في الحكم الرشيد:

إنَّ انعدام المرونة الإداريَّة، وتصلُّب القادة، وجمودهم عند نمط إداريٍّ معين، قد يؤدي إلى انتكاس الوسائل لتصبح ضمن الغائيَّة النهائيَّة، وهذا بلا ريب يَبْتَعِدُ عن الحكم الرشيد. فتشُدُّ الدولة في تَبَنِّي (المركزية)، والتماهي الحرفي معها، والتصلُّب في تطبيقها، ولا سيَّما في فترات الأَمْنِ، قد يَنعَكِسُ سلبًا من الزاوية الأمنيَّة على استقرار أقاليم الدولة المترامية الأطراف؛ ففي حال تدخل العاصمة المركزيَّة في كلِّ شاردة وواردة مُتعلِّقة بإقليم بعيد عن المركز، مع عدم وجود حُكْمَةٍ ورُشْدٍ إداريين في ذلك التدخل، سيَنعَكِسُ هذا الأمر سلبًا على ذلك الإقليم، وإذا لم تتدارك العاصمة ذلك، وتحاصر امتعاض الإقليم بتراتبٍ إداريَّة تُصَبِّبُ في المصلحة الداخليَّة لذلك الإقليم المُتبرِّم من النهج المركزي الوصائي فإنَّ الثورة على العاصمة لن تكون هي النهاية، بل سيَلُوح في الأفق عَصِيانٌ مدنيٌّ، يتبعه أصواتٌ تنادي بالانفصال النهائي عن الدولة. ومن النماذج التاريخيَّة على ذلك رَفُضُ دولة الأغلبية أيَّ تدخلٍ في شأنهم الداخلي يُسهم في تقليص استقلاليتهم من قِبَلِ الحكومة العباسيَّة، فقد أمر الخليفة (المأمون) أحد أمراء الأغلبية؛ وهو (زيادة الله بن إبراهيم بن الأُغْلَبِ) بالدعوة لـ (عبد الله بن طاهر بن الحسين) على منابر إفريقيَّة عندما أسند إليه المأمون ولاية مصر والمغرب، فأدرك (زيادة الله) أَنَّ المأمون أراد أن تتبع إفريقيَّة مصر، وهكذا ستَفْقِدُ استقلاليتها، فما كان من (زيادة الله) إلا أَنْ رَفُضَ هذا الأمر، وقال لرسول الخليفة: «قد علم أمير المؤمنين طاعتي له، وطاعة آبائي لأبائهم، وتقدُّم سلفي في دعوتهم، ثم يأمرني الآن بالدعاء لعبيد خُرَاعَة؟! هذا والله أمرٌ لا يكون أبدًا»، (ابن الأُبار، 1985، صفحة 165) ولم يَكْنَفِ بهذه الرسالة القولية، بل كَتَبَ رسالة تهديد بالحرب إلى (المأمون) إنْ أصرَّ على رأيه، فما كان من الخليفة إلا أَنْ صَرَفَ النظر عما أَرَادَهُ. (عبد المولى، الفدرالية في الدولة الإسلامية؛ الأغلبية نموذجًا، 2017، صفحة 261)

إنَّ استمراء اعتماد النهج المركزي من قِبَلِ الدولة بلا مُبررات موضوعيَّة يُناسِبُ فكرة المُستبدِّ الحريص على مُنْصِبِهِ، على

حساب حرّية الأقاليم وتثوّفها إلى إدارة أمورها الداخليّة من غير وصاية بعيدة؛ فأهل مكّة أدرى بشعابها.

وفي سياق آخر مُتعلّق بتماسك الدولة واستقرارها، فإنّ اعتماد نهج (اللامركزيّة)؛ سواء كانت (اللامركزيّة الإداريّة)، أو حتى (اللامركزيّة السياسيّة)، من غير رُشد سياسيّ، قد يكون أحد السُّبل التي تؤدي إلى انفصال الأقاليم عن الدولة أيضاً، ولا سيّما عند تطبيقها في حالات عدم الاستقرار، أو تجربتها مع الأقاليم التي لم تُطمئنّ الدولة إلى خلوها من عناصر أو نوايا انفصاليّة قد تعصف بتماسك الدولة.

إنّ القِبلة السياسيّة التي يجب أن تكون بوصلة القادة السياسيّين هي تلمس النموذج الأصحّ إدارياً في سائر الدولة؛ ف(المركزيّة) قد تكون أنجع من (اللامركزيّة) في مرحلة ما، وقد يكون العكس؛ إذ المذمومُ التصلّب والجمودُ على نمط ما، وعدم إدراك أنّ الأسلوب الإداريّ مهما كان نوعه هو مَحْض وسيلة، لا غاية.

النتائج:

تتأوّل هذا البحث المفهوم الإداريّ للمركزيّة واللامركزيّة من الزاوية التأصيليّة/التطبيقية، منذ تأسيس الدولة الإسلاميّة، مروراً بالخلافة الراشدة؛ كونها تُمثّل مع الفترة النبويّة الحالة المعياريّة التي يُمكن القياس والرّوز على أنشطتها الإداريّة في تسيير الدولة. وقد ظهر أنّ (المركزيّة) أو (اللامركزيّة) لا تُخضع للأدلجة العقديّة، فهي عصيّة على ذلك؛ إذ تنحصر في الأمور التسييريّة. وتبيّن أنّ (المركزيّة) تُطبّق في حالات البناء، وعدم الاستقرار، مع حدود جغرافيّة ضيقة للدولة، بخلاف، كما تأسى به الخلفاء □ (اللامركزيّة) التي تُناسب الاستقرار وتوسّع الحدود، وتتنوع المكونات البشريّة، وهذا ما فعله النبيّ الرّاشدون؛ إذ زاوجوا بين الأصحّ في اختيار النمط المناسب.

ومن الممكن سرد النتائج بالنقاط الآتية:

لا يمكن وصف النموذج الإسلاميّ بالمركزيّة أو اللامركزيّة، بل هو نموذج فريد خليط منهما. -

- يُناسب النمط المركزيّ ولادة الدولة، وكذلك في أيّ مرحلة حرجية قد تعصف بها؛ كالحروب، والثورات، والنزاعات.

- بدأت الدولة الإسلاميّة بالنمط المركزيّ، لكن مع توسّع الدولة طبّق مفهوم اللامركزيّة في إطاره العامّ؛ مراعاةً من النبيّ لحُسن إدارة الأقاليم ذات التنوع الخصب بطريقتة فعّالة. □

- إنّ اكتساب الخبرة التنظيميّة يتطلب تفهّم التسلسليّة المنطقية في تدرّج الدولة الإسلاميّة من المركزيّة الإداريّة، ثمّ اللامركزيّة، وما يليها من أنماط أخرى، ومعرفة مدى نُضج القيادة في الانتقال إلى النمط الأنسب، وعدم التصلّب حول نمط واحد، ومدى تناغم الشعوب الإسلاميّة مع تلك الأنماط الانتقاليّة.

- لم تُعرف الدولة الإسلاميّة في مُختلف عُصورها مركزيّة الدولة الحديثة الحادّة، بل ظهر فيها توازنٌ بين التدبير المركزيّ الرئاسيّ، والتدبير اللامركزيّ الذي كانت تقوم به الأمة.

- كانت بُدور اللامركزيّة في العصر الراشديّ في معاملة الأقاليم المتعدّدة -ولاسيما البعيدة- أوضح بكثير من اتّباع المركزيّة.

- يعكس عدمُ تصلّب الدولة، ومُزاوجتها بين المركزيّة واللامركزيّة، مرونةً في الجانب القياديّ العمليّ؛ تحقيقاً للأصلح والأُنفع لسير الدولة واستقرارها.

- لا تخضع (المركزية الإدارية) أو (اللامركزية) للأدلجة العقديّة، بل هي عصيّة عن ذلك؛ إذ تنحصر في الأمور التسييرية.
- يميل المُستبدّ السياسيّ إلى النّمط الموافق لولادة الدّولة؛ وهو المركزيّة بكلّ أطيافها.

قائمة المصادر والمراجع:

- anna, s. (2006). *Tradition, Modernity, and Democracy: The Many Promises of Islam*.
- Witesman, E. (2020). *Centralization and Decentralization: Compatible Governance Concepts and Practices*. oxford: Oxford Research Encyclopedia of Politics.
<https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-1390> ؛
<https://www.worldbank.org/en/topic/communitydrivendevelopment/brief/Decentralization>
 adresinden alındı
- . القاهرة: دار المعارف .. الخلة السّيراء (1985). ابن الأثير, م .
- . بيروت: دار الكتب العلمية. الكامل في التاريخ. (د.ت). ابن الأثير, ع. ا .
- . (تحقيق: م. ع. عطا) بيروت: دار الكتب العلمية.. طبقات ابن سعد (1990) ابن سعد.
- . (تعريب، م. ح. ياسين) بيروت: عالم الكتب.. المحيط في اللغة (1994) ابن عباد, إ. .
- بيروت: دار صادر .. لسان العرب (1994) ابن منظور, م. ب.
- . مصر: المكتبة الأزهرية للتراث. الخراج. (د.ت). أبو يوسف, ي .
- . الرياض: دار الوطن للنشر .. معرفة الصحابة (1998) الأصبهاني, أ. .
- دمشق: دار القلم .. المفردات في غريب القرآن (1992) الأصفهاني, ا .
- دمشق: ابن كثير - اليمامة .. صحيح البخاري (1993) البخاري, م. ب.
- . أبو ظبي: مكتبة التربية العربي لدول الخليج .. التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية (1984) البنا, ف .
- . الأردن: دار البشير .. تحفة الوزراء (1994) الثعالبي, أ. م.
- . القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة القانون الإداري. (1996). الجرف, ط .
- بيروت: دار العلم للملايين الصحاح. (1987). الجوهري, ا .
- بيروت: دار الكتب العلمية المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. (1992). الجوزي, ع. ا .
- بيروت: المكتبة العصرية الغياثي غياث الأمم في التباث الظلم. (2006). الجويني, ع. ا .
- مصر: دار المطبوعات الجامعية القانون الإداري. (1996). الحلوم, م .
- دمشق: مكتبة النشر العربي أصول الإدارة الإسلامية. (1936). الحنبلي, ش .
- بيروت: مؤسسة الرسالة بسير أعلام النبلاء. (1985). الذهبي, م .
- مصر: دار المعارف تاريخ الطبري. (1967). الطبري, ا. ج .

- مصر: دار الفكر العربي. عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة. (1969). الطماوي, س.
- بيروت: المكتب الإسلامي أخبار عمر. (1983). الطنطاوي, ع.
- القاهرة: المكتبة العربية فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية. (1964). الغزالي, م. ب.
- القاهرة: دار الحديث الأحكام السلطانية. (د.ت). الماوردي, ع.
- بيروت: مؤسسة الرسالة تهذيب الكمال في أسماء الرجال. (1980). المزّي, ي.
- مصر: جامعة الدول العربية موسوعة الإدارة العربية الإسلامية. (2004). المنظمة العربية للتنمية الإدارية.
- دمشق: مؤسسة الرسالة كنز العمال. (1981). الهندي, ع. ا.
- بنغازي: الشركة العامة للنشر. النظم الإدارية والمالية في الدولة العربية الإسلامية. (1976). الهوني, ف.
- بيروت: دار الكتب العلمية فتوح الشام. (1997). الواقدي, م.
- القاهرة: دار النهضة. النظم السياسية. (1964). بدوي, ث.
- مصر: دار الكتب المصرية. التنظيم بين الإدارة الإسلامية والإدارة العامة. (1985). حسن, ح.
- بيروت: دار الجيل تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي. (1996). حسن, ح.
- القاهرة: دار نشر الثقافة. الاتحاد الفدرالي بين النظرية والتطبيق. (1977). حسين, م. ب.
- (. دمشق: دار الفكر. II. زكريا ابن فارس. (1979). معجم مقاييس اللغة (المجلد
- سرور, م. ج. (د.ت). قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة محمد
- مصر: مكتبة الثقافة الدينية. عبد الحكم, ع. ا. (د.ت). فتوح مصر والمغرب
- (1/44) مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون .. الفدرالية في الدولة الإسلامية؛ الأغلبية نموذجاً (2017) عبد المولى, ع.
- إسطنبول: نحو القمة للطباعة والنشر .. الفدرالية؛ دراسة فقهية قانونية مقارنة (2018) عبد المولى, ع.
- أبو ظبي: مكتبة التربية العربي. الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي. (1984). عبد الوهاب, م. ط.
- مصر: مكتبة عبد الله وهبة. الإدارة العامة. (1947). عثمان, خ. ع.
- القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول. اللامركزية. (1948). عثمان, خ. ع.
- علي ابن سيده. (2000). المحكم والمحيط الأعظم. بيروت: دار الكتب العلمية.
- (266/23) المستقبل العربي. ، نيسان). نحو تفعيل دور نظام الوقف في توثيق علاقة المجتمع بالدولة 2001 غانم, إ. ا.)
- أبو ظبي: مكتب التربية العربي لدول الخليج. الحياة السياسية والإدارية في العهد الراشدي. (1984). فهد, ب. م.
- بيروت: دار العلم (تعريب، ن. فارس). العرب في التاريخ. (1954). لويس, ب.

الإسكندرية: الهيئة العامة أقاليم الدولة الإسلامية بين اللامركزية السياسية واللامركزية الإدارية. (1990). مصطفى, م
لمكتبة الإسكندرية

الرياض: جامعة الملك سعود إلمفاهيم الأساسية في السياسة. (2010). هابوود, أ

(تعريب، ص. حديد) بيروت: دار الحدائفة إلفكر السياسي الإسلامي. (1981). وات, م



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

ARAP DİLİNDE EDAT VE HARF MEFHURLARI

PREPOSITIONS AND LETTER CONCEPTS IN THE ARABIC LANGUAGE

(Bu çalışma Muhammed İbrahim ERDEN tarafından hazırlanan ve 2024 yılı içerisinde tamamlanması planlanan “Harf-i Cerler Bağlamında Filolojik Tefsirlerdeki İhtilaflar (Bakara Suresi Özelinde)” isimli tez çalışmasından faydalanarak oluşturulmuştur.)

YAZARLAR

Muhammed İbrahim ERDEN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

mierden@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1247-7303

Nusrettin BOLELLİ

Prof. Dr. Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

nusret.bolelli@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8686-1976

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 12.11.2023

Makale Kabul Tarihi: 01.02.2024

Sayfa Aralığı: 237-252

ÖZET

Bu çalışma kelimenin kısımlarından olan harf terimiyle edat teriminin aynı anlama gelip gelmediğini ve edat teriminin kelimenin kısımları olan isim, fiil ve harf terimlerinin tanımlarının bütün fertlerini kuşatıp kuşatmadığını incelemeyi amaçlamaktadır. Yapılan bu çalışma Arap dilinde önemli bir yer tutan kelimenin kısımları ile kelimenin kısımlarından olan harf terimi ile edat terimi hakkında olacaktır. Arap dilinde kelimenin isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. İsim herhangi bir zamana bağlı kalmaksızın kendi başına bir anlam ifade eden kelime olarak tanımlanırken fiil geçmiş zaman (mazi), gelecek zaman (istikbâl) ve şimdiki zaman (hâl) olmak üzere üç zamandan birine bağlı olarak bir anlam ifade eden kelime olarak tanımlanmaktadır. Harf terimi ise kendi başına bir anlam ifade etmeyen ve cümle içerisinde fiiller ve isimler arasında bir aracı ve manaları birbirine bağlayıcı öge şeklinde tanımlanmaktadır. Harf ile edat daha çok aynı anlamı ifade ederken bazı dilcilerin bu iki terimle ilgili bir ayrım gittiği görülmektedir. Edat ile harf terimlerinin delalet ettiklerinin aynı olup olmadığının eğer aynı değilse nasıl bir farklarının olduğunun incelenmesinin faydalı olabilecek bir konu olduğu düşünülmektedir. Çünkü bu iki terim Arap dilinde birbirlerinin yerine kullanılabilir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Arapça, Kelime, Edat, İsim, Fiil, Harf.

ABSTRACT

This article aims to examine whether the term letter, which is one of the parts of the word, and the term preposition have the same meaning, and whether the term preposition encompasses all the definitions of the noun, verb and letter terms, which are the parts of the word. This study will be about the parts of the word that have an important place in the Arabic language, the letter term and the preposition term, which are parts of the word. In the Arabic language, the word is examined in three parts: noun, verb and letter. While a noun is defined as a word that has a meaning on its own, regardless of time, a verb is defined as a word that has a meaning depending on one of three tenses: past tense, future tense and present tense. The term letter is defined as an element that does not have a meaning on its own and is an intermediary between verbs and nouns in the sentence and connects the meanings. While letters and prepositions mostly express the same meaning, it is seen that some linguists make a distinction regarding these two terms. It is thought that it would be useful to examine whether the preposition and

letter terms signify the same thing or not, and if not, how they differ. Because these two terms can be used interchangeably in the Arabic language.

Keywords: Language, Arabic, Word, Preposition, Name, Verb, Letter.

GİRİŞ

Dil insanlığın Allah ile ve birbiriyle bağlantı kurabilmek için kullandığı en büyük araçtır. İlahi vahyin insanlara ulaşmasındaki yegâne araç olan dil Allah'ın ayetlerindedir. Medeniyetlerin kurulması, birbirleriyle iletişime geçebilmeleri, barış antlaşmaları gibi şeyleri tabletler aracılığıyla sonraki nesillere ulaştırmaları hep dil ile mümkün olabilmiştir. Bu yüzden dilin önemi insanlık tarihi boyunca her zaman yerini korumuştur.

Bu çalışma Arap dilinde önemli bir yer tutan harf ve onun yerine de kullanılabilen edat mefhumları hakkındadır. Konunun iyi anlaşılabilmesi için ilk önce kelimenin diğer çeşitleri olan isim ve fiil terimleri ele alınmaktadır. Daha sonra kelimenin çeşitlerinden olan harf mefhumu ve akabinde edat mefhumu ele alınmaktadır.

1. KELİMENİN ÇEŞİTLERİNDEN İSİM VE FİİL

Bu iki terimi ele almadan önce Arap dilinde kelimenin ne olduğunu ve kelimenin kısımlarını incelemenin faydalı olacağı düşünüldüğünden önce kelime kısımları ele alınacaktır.

Kelime (الكَلِمَةُ), ك-ل-م k-l-m (الكَلْمُ) kökünden gelmekte olup kökü itibarıyla sözlükte *yaralama*, *tesir etme* gibi anlamlara gelmektedir. Kelimede de kurulan cümleler, kelimeler aracılığıyla kurulduğu için karşıdaki muhataba tesir etme durumu bulunduğu söylenmektedir. Kelimenin ise sözlüklerde اللَّفْظَةُ الْوَاحِدَةُ "bir lafız" şeklinde tarif edildiği görülmektedir. (İbn Manzûr, 2013, 7/719-720).

Kelime terim olarak, *müfret (tek) bir mana için özel olarak konulmuş bir lafız* şeklinde tanımlanmıştır. (Birgivi, 2015, 59; Câmî, 2015, 29-40; Ensârî, 2004, 27-28; Meylânî, 2015, 15). Ayrıca kelimenin, الكَلِمَةُ şeklindeki kullanımının Hicaz Bölgesindeki Arapların lügati olduğu dile getirilmiş olup Temîm kabilesinin الكَلِمَةُ (kelme) şeklinde, Benî Rebî'a kabilesinin ise الكِلْمَةُ (kilme) şeklinde kullandığı aktarılmıştır. (Meylânî, 2015, 15-16)

Arapçada kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. (Birgivi, 2015, 59-60; Enbârî, t.y., 4; Ğalâyînî, 2012, 23; Bolelli, 2006, 349) Arap dilinde kelime üç kısma ayrıldığı için her ne kadar bu bölümde bu üç kısımdan sonuncusu olan harflerle ilgili detaylı bilgi verilecekse de kelimenin diğer kısımları olan isim ve fiil hakkında kısaca bilgi verilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

1.1. İSİM

Arap dilinde isim (الاسم), kelamın oluşturulabilmesi için kelimenin üç unsurundan en önemlisi olarak kabul edilmektedir. Çünkü isim olmaksızın anlamlı bir cümle (kelam) oluşturmak mümkün görülmemektedir. İsmın türediği (müştak) kök hakkında Basra ve Kûfe ekolleri arasında ihtilaf bulunmakta olduğu gözlemlenmekte olup Kûfelilerin görüşüne göre isim (الاسم), *يَسْمُ* – *وَسَمَ* fiilinin mastarı olan *وَسَمَ* kelimesinden türemektedir.(Enbârî, 2003, 1/8) Bu görüşe göre isim sözlük anlamı itibarıyla *alamet, iz, dağlama izi* gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 2013, 9/305). Basralılar göre ise isim (الاسم), *يَسْمُو-سَمُو* – *سَمَا* kökünden türemektedir. (Enbârî, 2003, 1/8). Buna göre ismin sözlük anlamı itibarıyla *yücelik, yükseklik, ululuk* gibi anlamlara geldiği görülmektedir. (İbn Manzûr, 2013, 4/695).

İsmın terim olarak ise “*herhangi bir zamanla bağlı olmaksızın kendi başına müstakil olarak bir manayı gösteren kelime*” olarak tarif edildiği gözlemlenmektedir.(Meylânî, 2015, 24; İbnü'l-Hâcib, 2010, 11). Arap dilinde ismin diğer kelimelerden farklı olarak kendine has bazı alametleri bulunmaktadır. Bu alametler sadece isimlerde bulunmakta olup fiillerde veya harflerde bulunmamaktadır. Bu alametler şunlardır:

a. Müsnedün İleyh Olması: Arap dilinde cümle içerisinde müsned ve müsnedün bih (mübteda-haber veya fiil-fail) olmak üzere iki ana unsur olduğu kabul edilerek bu iki unsur arasında oluşan bağa da isnad adı verilmiştir. Cümleyi oluşturan bu iki unsurun ikisi birden isim olabilirken kelimenin diğer öğelerinden olan fiil sadece müsned olabilmektedir. Müsnedün ileyh olabilme özelliği sadece isimler için geçerlidir.(Ensârî, 2004, 29; Meylânî, 2015, 26-27) Müsnedün ileyhın karşılığı isim cümlesinde mübteda, fiil cümlesinde ise fail olarak kabul edilmektedir.(Birgivi, 2015, 59)

Bu konu bir örnek üzerinde incelenecek olursa *إِبْرَاهِيمُ جَاءَ* “*Geldi İbrahim.*” cümlesinde *إِبْرَاهِيمُ* (İbrahim) öğesi müsnedün ileyh olarak isimlendirilirken *جَاءَ* (*geldi*) öğesi müsned olarak isimlendirilmektedir. Burada ‘İbrahim’e isnad edilen şey gelmek olup gelme fiili kendisine isnad edildiği için müsnedün ileyh olarak isimlendirilmiştir. Cümledeki öğelerin yeri değiştirildiğinde cümle *جَاءَ إِبْرَاهِيمُ* “*İbrahim geldi*” şeklini alacak olup sadece öğelerin yeri değişecek ve *جَاءَ* (*geldi*) fiili müsnedün ileyh olmayacaktır.

b. Lâm-ı Ta‘rif (ال) Alması: Lâm-ı ta‘rif isimlerin başına gelerek onlara belirlilik (ma‘rife) anlamı katmaktadır. Türkçede genelde bazı isim yapım ekleriyle kelimeye kazandırılan belirlilik anlamı Arap dilinde lâm-ı ta‘rif denilen ve isimlerin başına gelip isme has olan ek alametle sağlanmaktadır.(Câmî, 2015, 58; Ensârî, 2004, 29; Meylânî, 2015, 29; İbnü'l-Hâcib,

2010, 11) Mesela ذَهَبَ عَلَيَّ إِلَى الْبَيْتِ “Ali eve gitti” cümlesinde البَيْتِ (ev) kelimesinin başındaki ل takısı lâm-ı ta‘rîf olup bu kelimeye belirlilik katmıştır. Bu yüzden Türkçeye çevirisinde “ev-e” şeklinde “-e” yönelme hal ekiyle tercüme edilmektedir. Eğer lâm-ı ta‘rîf olmayıp belirsiz bir ev olarak بَيْتٌ şeklinde gelecek olsaydı Türkçeye “bir ev” şeklinde çevrilmesi gerekecekti.

c. Tenvîn Alması: İsmın hususiyetlerinden bir diğeri de tenvîn alması olup genelde iki üstün (◌◌), iki esre (◌◌) ve iki ötre olarak (◌◌) olarak bilinmektedir. Bu alamet fiillerde ve harflerde bulunmamakta olup sadece isimlere has olan bir alamet olarak kabul edilmektedir.(Câmî, 2015, 60; Ensârî, 2004, 29; Meylânî, 2015, 28; İbnü’l-Hâcib, 2010, 11) Tenvîn kelimenin son harekesine bağlanıp şekil itibarıyla ona bağlı olan sakin bir nûn ن harfi olarak kabul edilmektedir.(Meylânî, 2015, 28)

Tenvîn lafzen telaffuz edilmesine rağmen yazılıştta (hat) görünmemektedir.(el-Ensârî, 2004, s. 29) Tenvîn lâm-ı ta‘rîf ile belirli (ma‘rife) olan isimlerin belirsiz (nekire) olarak gelmesi durumunda aldığı alamet olduğu söylenebilir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki her tenvînli isim belirsiz (nekire) olarak kabul edilmemektedir. Şahıs, yer, şehir, mahalle, köy isimleri gibi özel (alem) isimler de tenvîn alabilmekte olup bunlar belirsiz (nekire) olarak kabul edilmemektedir. Mesela رَأَيْتُ زَيْدًا فِي سَيَّارَةٍ “Zeyd’i bir arabada gördüm” cümlesinde tenvînli olarak gelen iki kelime bulunmakta olup bunlar زَيْدٌ ve سَيَّارَةٌ kelimeleridir. Her iki kelimenin de sonunda tenvîn bulunmasına rağmen زَيْدٌ (Zeyd) kelimesi ‘alem (özel) isim olması hasebiyle belirsiz (nekire) değilken سَيَّارَةٌ (araba) kelimesi “herhangi bir araba” şeklinde belirsizlik (nekire) ifade etmektedir.

d. Harf-i Cer Alması: İsmın bir diğeri hususiyeti, harf-i cerleri alabilmesidir. Harf-i cerler isimlerden önce gelerek bu isimlerde cer ameli gerçekleştirmektedir. Bu durumda harf-i cerrin yaptığı amelden etkilenen isim de mecrûr olmaktadır.(Câmî, 2015, 59; Meylânî, 2015, 27; İbnü’l-Hâcib, 2010, 11) Mesela ذَهَبْتُ إِلَى الْبَيْتِ “eve gittim” cümlesinde إِلَى harf-i cerrinin kendisinden sonra gelen isim olan الْبَيْتِ “ev” “ismini mecrûr yaptığı görülmektedir.

e. İzafet: Dil âlimlerinin bir kısmının ismin hususiyetlerinden olduğunu kabul ettikleri bir diğeri durum, غَطَاءُ الْكَعْبَةِ أَسْوَدٌ “Kâbe’nin örtüsü siyahtır.” cümlesinde olduğu gibi ismin izafet tamlamasında (isim tamlaması) hem muzâf hem de muzâfun ileyh olabilmesidir.(Meylânî, 2015, 27-28; İbnü’l-Hâcib, 2010, 11) Örnekte غَطَاءُ kelimenin muzâf (tamlanan), الْكَعْبَةِ kelimesinin ise muzâfun ileyh (tamlayan) olduğu görülmektedir. Ancak bazı dil âlimlerinin bu durumun sadece muzâf (tamlanan) için geçerli olduğunu yani sadece ismin muzâf olarak gelebildiğini, fiil veya isim cümlesinin cümle olarak muzâfun ileyh olarak gelebilmesi sebebiyle bunun isme has olmadığını savundukları gözlemlenmektedir(Câmî, 2015, 60-61;

Meylânî, 2015, 28) Bu görüşlerine delil olarak da ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ “Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.” (el-Mâide, 5/119) ayetini getirerek muzâf olan يَوْمُ isminden sonra gelen يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ müzari fiil cümlesinin muzâfun ileyh olduğunu zikrettikleri görülmektedir.(Câmî, 2015, 61)

1.2. FİİL

فَعْلًا – يَفْعَلُ – فَعَلَ kökünden türeyen bir isim olan fiil الْفِعْلُ kelimesinin sözlükte, *yapmak, etki bırakmak, etkin/faal olmak* gibi anlamlara geldiği görülmektedir. (İbn Manzûr, 2013, 7/131-132). Terim olarak nahiv ilminde dil alimleri tarafından ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الفعل: ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة “Fiil, üç zamandan birine bağlı olarak müstakil bir anlam delalet eden şeydir” şeklinde tanımlandığı görülmektedir. (Meylânî, 2015, 261; İbnü’l-Hâcib, 2010, 44).

Şunu da belirtmek gerekir ki nahiv ilminde önemli bir yere sahip olan İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249)’in *el-Kâfiye* isimli eserinin önemli şarihlerinden olan Molla Câmî olarak tanınmış Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî (ö. 898/1492)’nin, ismin kendi içerisinde üç şeyi içtimal ettiğini belirterek bunların *mastar manası ifade eden olay, zaman ve fiilin nispet edildiği fail* olduğunu aktardığı görülmektedir. (Câmî, 2015, 480).

Fiilin de kendine has ve onu isim ve harften ayıran birtakım alametleri bulunmaktadır. Bu alametler şunlardır:

a. Gelecek Zaman Anlamı İfade Eden السَّيْنُ (Sîn) ve سَوْفَ Harflerini Alması: Arap dilinde fiiller üç kısımda incelenmekte olup geçmiş zaman ifade eden fiile mazi, şimdiki veya gelecek zaman ifade eden fiile müzari ve bir işin yapılmasını isteme veya bir işten alıkoymayı ifade eden fiile de emir fiili denmektedir. Müzari fiil yalın halde geldiğinde mana itibarıyla şimdiki veya gelecek zaman ifade edebilir. Ancak السَّيْنُ ve سَوْفَ müzari fiilin önünde gelerek bu fiile gelecek zaman anlamı katmaktadır. (İbnü’l-Hâcib, 2010, 44; Birgivî, 2015, 59; Câmî, 2015, 481; Meylânî, 2015, 262). Bu iki harf sadece fiillerde bulunmakta olup diğer kelime türlerinin önüne gelmemektedir. Mesela سَيَذْهَبُ زَيْدٌ إِلَى الْجَامِعَةِ “Zeyd üniversiteye gidecek” cümlesinde يَذْهَبُ fiilinin başında bulunan السَّيْنُ harfi bu fiile gelecek zaman anlamı katmaktadır. Bu cümlede السَّيْنُ yerine سَوْفَ harfinin yazılması durumunda yine gelecek zaman ifade edecek olup aradaki fark gelecek zamanın yakınlığı noktasında olacaktır. Çünkü السَّيْنُ yakın gelecek zaman anlamına gelirken سَوْفَ uzak gelecek zaman anlamına gelmektedir. (Meylânî, 2015, 262).

b. Cezm Edatlarını Alması: Arap dilinde cümle içerisinde kelimeler geldikleri konum itibarıyla i’râb almaktadır. İ’râb, Arap diline has bir durum olup mu’reb (sonu değişen)

kelimelerin cümle içerisinde buldukları konum ve kendilerinde amel eden amilleri itibarıyla sonlarının lafzen veya takdirene değışmesi durumudur. Fiillerde sadece müzari fiil i'râb alabilmekte olup önüne gelen amiline göre sonu değışmektedir. Müzari fiil, kendisine has olup onda cezm ameli yapan cezm edatlarını alabilmektedir. Bu özelliğın de sadece fiillerde olduğu kabul edilmektedir. (Meylânî, 2015, 262-263). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki cezm eden edatlardan bazıları bir müzari fiilde cezm ameli yaparken bazıları da iki müzari fiilde cezm ameli yapabilmektedir. Bir müzari fiili cezm eden edatlar harf olarak kabul edilirken iki müzari fiili cezm edebilen edatlar da **إِنْ** şart edatı hariç isim olarak kabul edilmektedir. Çünkü **إِنْ** şart edatı harf olarak kabul edilmektedir. (Birgivî, 2015, 82-83). Osmanlı Dönemi İslam ulemasından Takiyüddün Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)'nin şart edatlarından bir müzari fiili cezmeden edatları fiillerin hususiyetlerinden saydığı görülmektedir. (Birgivî, 2015, 59).

c. Harfini Alması: **قَدْ** harfinin fiillere has olan bir edat olduğu ve mazi fiil ile müzari fiilin önüne gelerek mazi fiile yakınlık, müzari fiile de taklil veya tahkik anlamı kattığı aktarılmaktadır. (İbnü'l-Hâcib, 2010, 44; Birgivî, 2015, 59; Meylânî, 2015, 262)

d. Merfû' Muttasıl Zamirler (الضَّمَائِرُ الْمَرْفُوعَةُ الْمُتَّصِلَةُ) ile Tâü't-te'nîsi's-sâkine (تَاءُ التَّأْيِثِ السَّاكِنَةُ) Alması: Fiillerin sonunda fail olarak gelen d. merfû' muttasıl zamirler (الضَّمَائِرُ الْمَرْفُوعَةُ) ile dişilik alameti olan tâü't-te'nîsi's-sâkine (تَاءُ التَّأْيِثِ السَّاكِنَةُ) fiillere has olan alametlerden kabul edilmektedir. (İbnü'l-Hâcib, 2010, 44; Câmî, 2015, 482; Meylânî, 2015, 263).

2. HARF

2.1. HARFİN TANIMI

Harf (الْحَرْفُ) kelimenin üç çeşidinden biri olup sözlükte **حَرْفُ الْجَبَلِ** (dağın eteği, zirvesi, kenarı) örneğinde olduğu gibi *uç*, *sınır*, *kenar* gibi anlamlarının yanı sıra *yaptığı seferlerden dolayı yorulmuş asil dişî deve* anlamlarına geldiği söylenmektedir. (İbn Manzûr, 2013, 2/400-401) Ayrıca harfin Araplar tarafından **هَذَا الْحَرْفُ لَيْسَ مِنْ لِسَانِ الْعَرَبِ** “*bu harf (kelime) Arap dilinde bulunmamaktadır*” örneğinde olduğu gibi *kelime* anlamında da kullanıldığı söylenmektedir. (Komisyon, 2008, 173)

Harfe terim olarak Arap dilcilerinin çeşitli tanımlar yaptıkları görülmektedir. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) harfî şöyle tanımlamıştır: **وَكُلُّ كَلِمَةٍ بِنَيْتٍ أَدَاءٌ عَارِيَةٌ فِي الْكَلَامِ لِتَفْرِقَةَ الْمَعَانِي تُسَمَّى** “*Manaları birbirinden ayırabilmek amacıyla kelamın içinde soyut bir şekilde bina edilmiş her kelime harf olarak isimlendirilmektedir.*” (Ferâhîdî, t.y., 3/211) Burada Halil b.

Ahmed'in harfin ne olduğu ve ne olmadığı konusunda bir tanım yaparak isim ve fiil dışındaki kelimeler olduğunu vurguladığı görülmektedir.

Basra dilcilerinin en meşhurlarından olan Sîbeveyhi (ö. 180/796)'nin harf mefhumunu şu şekilde tarif etmiştir: *وَحَرَفٌ جَاءَ لِمَعْنَى لَيْسَ بِاسْمٍ وَلَا فِعْلٍ "Harf isim ve fiil olmadığı halde bir mana için gelmektedir."* (Sîbeveyhi, 1988, 1/12) Bu tanıma göre Sîbeveyhi harfin isim ve fiil gibi müstakil bir şekilde anlamı olan bir kelime olmayıp cümle içerisinde bir mana ifade ettiğini belirtmiştir. İsim ve fiil olmadığını vurgulayarak onlara ait olan alametlerin ve hususiyetlerin harflerde bulunmadığına da dolaylı olarak atıfta bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda bu tanım isabetli görülmektedir.

Bir diğer tanımda ise İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) harflerin cümle içinde olamayacakları öğeyi vurgulanmak istemiş ve şöyle tarif etmiştir: *الحرف: ما لا يجوز أن يكون خبرًا يخبر عنه كما يخبر عن الاسم "harfler -isim gibi- mübteda ve haber olması caiz olmayan kelimelerdir."* (İbnü's-Serrâc, 1996, 1/40) Bu açıklamanın, tanımdan çok harfin ve kelimenin diğer unsurları olan isim ve fiilin fonksiyonlarından bahsederek işlevselliklerine vurgu yaptığı söylenebilir.

ez-Zemahşerî harfi tanımlarken harfin –bir durum hariç- isim ve fiille birlikte gelince bir anlam ifade ettiğini şöyle açıklamıştır: *الْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِهِ. وَمَنْ لَمْ يَنْفَكْ مِنْ اسْمٍ أَوْ فِعْلٍ يَصْحَبُهُ إِلَّا فِي مَوَاضِعَ مَخْصُوصَةٍ حُذِفَ فِيهَا الْفِعْلُ وَأَقْتَصَرَ عَلَى الْحَرْفِ فَجَرَى مَجْرَى النَّائِبِ "Harf kendisi dışındaki bir manayı gösteren kelimedir. Bu yüzden-fülin hafzedilip harf ile yetinildiği ve harfin fülin yerine geçtiği özel durumlar dışında- isim ve fiilden ayrılmamaktır."* (Zemahşerî, 1993, 379)

Arap dilcileri harf mefhumunu genelde ikiye ayırarak hurûfu'l-hecâ' diğer bir adıyla hurûfu'l-mebânî (alfabe harfleri) ve hurûfu'l-me'ânî (mana harfleri) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Buna göre hurûfu'l-hecâ' tek başına anlamı olmayan ve kelime olarak kabul edilmeyip kelimeyi oluşturan unsurlar olarak kabul edilirken hurûfu'l-me'ânî kendi başına bir anlamı olmayan kelime olarak kabul edilmektedir. Şu hâlde hurûfu'l-me'ânî de hurûfu'l-hecâdan oluşmaktadır. Bu mantikî bağlam dolayısıyla el-Murâdî harf mefhumunun birçok tanımının bulunduğu ve bunlar içinde en iyi tanımın şöyle olduğunu aktarmış ve kendisi de bunu kabul etmiştir: *الْحَرْفُ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى، فِي غَيْرِهَا، فَقَطُّ. "Harf (hurûfu'l-me'ânî) kendi başına bir mana ifade etmeyip sadece herhangi bir isim veya fiil ile kullanıldığında bir mana ifade edebilen kelimedir."* (Murâdî, 2016, 20; Meylânî, 2015, 21; Ğalâyînî, 2012, 25). Bu tanıma göre müzari fiile gelecek anlamı katan السين ve سوف edatları ile geldiği kelimeye belirlilik anlamı katan lâm-ı ta' rîfte (ال) olduğu gibi edatlar ancak başka kelimelerle bir araya geldiklerinde bir mana ifade etmektedir. (Hân, 2015, 129-140).

Aslında edatların hurûfu'l-me'ânî veya harf olarak isimlendirilmesi Türkçe açısından bakıldığında kafa karıştırıcı olabilmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Arap dilinde edatları ifade eden harf ile Türkçedeki harf mefhumu aynı manayı ifade etmemektedir. Arap nahiv ilminde harf olgusu tamamıyla edat çatısı altına girmektedir. Ayrıca bazı edatlar nahiv ilmi açısından harf olmayıp isim olarak kabul edilmektedir. Bu da hurûfu'l-me'ânî'nin nahiv bağlamında sadece harfleri değil, bazı isimleri de kapsadığını göstermektedir.

Ancak harfî tanımlarken bir kelime olduğunu kabul etmeyenlerin de bulunduğu aktarılmıştır. Bu iddiada bulunanlar bazı harflerin كَأَمَّا ve إِنَّمَا harfleri gibi iki veya üç kelimedenden oluştuğu için harflerin kelime olarak tanımlanamayacağını ve dolayısıyla harfî tanımında kelime olduğunu söylemenin hata olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu harfler مَا - إِنَّ - ك ile مَا - إِنَّ ve مَا harflerinden oluşmakta olup basit kelimedenden ziyade bileşik birer harf görevi üstlenmektedir. (Murâdî, 2016, 20-21).

2.2. ARAP DİLİNDE HARFİN ÖNEMİ

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de harfler son derece önemli kabul edilmekte olup anlam karmaşalarının önüne geçerek bilhassa Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerin daha sonra da kadim Arap şiirlerinin doğru anlaşılacak şekilde tatbik edilmesi gerekliliğinden dolayı haklarında birçok ilmî çalışma yapılmıştır.

Mütekaddim nahiv âlimlerinden bazıları hurûfu'l-me'ânî'nin tanımının bile yapılmasına gerek görmemişler ve bunun gerekçesi olarak da edatların kendi başlarına bir mana ifade etmemeleri durumunu göstermişlerdir. Onlara göre diğer kelimeler olan isim ve fiilin tanımları yeterli olacaktır. Bu durum onların Arap diline olan vukûfiyetlerinin dorukta olduğu şeklinde yorumlanabilir. Çünkü yardımcı olarak gelip fiil-isim veya isim-isim arasındaki mana kapalılığını gidererek kelimeden kastedilen anlamın belli olmasını sağlayan hurûfu'l-me'ânî gibi önemli bir mevzuda harfin tanımını yapmamak bu harflere olan vukûfiyetten ötürüdür denebilir. Ancak sonraki âlimlerin bu görüşü benimsememekte olduğu ve hurûfu'l-me'ânî'nin Arap dili açısından son derece önemli olduğunu ve tanımının bilinmeden harf olup olmadığı hakkında şüpheye düşülen kelimeyi tanımlamanın mümkün olamayacağını dile getirdikleri görülmektedir. (Murâdî, 2016, 20).

3. EDAT

3.1. EDATIN TANIMI

Arapçada e-de-ve (أ-د-و) kökünden gelen edat (الأداة) kelime anlamı olarak *alet, araç, savaş aleti* gibi anlamlara gelmektedir. (Cevherî, 1987, 6/2265; İbn Manzûr, 2013, 1/107). Terim olarak edat, söz sahibinin keliminde ihtiyaç duyduğu farklı manaları ifade ederken tevessül ettiği kelime olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımda edatın harften daha geniş olduğu ve isim, fiil ve harf üçlüsünden müteşekkil olan üç kelime çeşidini de kapsadığı görülmektedir.(Lebdî, 1985, 10)

Edat mefhumunun terim anlamında her ne kadar harf mefhumundan geniş olduğu görülse de genelde harfın yerine de kullanılmıştır. Ancak Sîbeveyhi'nin, *el-Kitâb*'ta harf-i cerlerin kase m anlamında kullanılabildiğini ele aldığı bölümde وَلَقَسَمَ وَالْمُقْسَمِ بِهِ أَنْوَاتٍ فِي حُرُوفِ الْجَرِّ “*yemin ve yemin edilen şey için harf-i cerlerde bir takım edatlar bulunmaktadır*” cümlesiyle harf-i cerlerin kase m anlamına gelenlerini bir takım edatlar şeklinde isimlendirerek edat mefhumunu harfler için kullandığı görülmektedir.(Sîbeveyhi, 1988, 3/496) Bu durum, harf gibi başka bir isim veya fiil ile bir araya gelerek bir manaya delalet eden ve tek başına anlamının bulunmadığı مَنَى، أَيْنَ، مَنَى gibi şart isimlerinin veya fiil olarak kullanıldıklarında عَسَى، عَدَا، خَلَا gibi fiillerin harflerle beraber ele alındıkları durumlarda incelenen bütün kelimeleri kapsaması adına edat başlığı altında incelendiklerinde de kendini farklı bir şekilde göstermektedir.

Harfler ile harfler gibi bir manayı gösteren bazı isim ve harflerin ortak olarak isimlendirilmesi bağlamında İbn Hişâm el-Ensârî'nin *Muğni 'l-lebîb 'an-kütübi 'l-e 'ârib* kitabında الْبَابُ الْأَوَّلُ فِي تَفْسِيرِ الْمَفْرَدَاتِ وَذِكْرِ أَحْكَامِهَا başlığı altında edat yerine, harfleri ve harfler gibi bir manayı gösteren isim ve zarfları الْمَفْرَدَاتِ (müfredat) kelimesinde birleştirerek bu durumu أَعْنِي بِالْمَفْرَدَاتِ الْحُرُوفِ، وَمَا تَضَمَّنَ مَعْنَاهَا مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالظَّرُوفِ “*müfredat kelimesi ile harfleri ve harflerin manasını içeren bazı isimleri ve zarfları kastetmekteyim*” şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamadan da İbn Hişâm edat kelimesi yerine müfredât kelimesini edat anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.(Ensârî, t.y., 1/9)

Edat harften daha geniş kabul edilerek onu da kapsadığı söylendiği için anlam, amel ve yapı bakımından edat başlıkları altında harflerin de içinde bulunduğu edatlar genel anlamda gözden geçirilecektir.

3.1.1. ANLAM BAKIMINDAN EDAT

Anlam açısından dil kitaplarında edatların ifade ettiği anlamlar incelendiğinde dil âlimleri tarafından birçok kısma ayrıldıkları gözlemlenmektedir. *Zaman açısından gelecek zaman anlamına gelenler, şart anlamı ifade edenler, istek, dilek gibi anlamlara gelenler, olumsuzluk ifade edenler* gibi çok fazla kısımları bulunmakta olup ifade ettikleri anlamlara göre taksim edilmişlerdir. Bunlar genel itibarıyla şu şekilde sıralanabilir: (Hâşimî, 2015, 336-337)

Gelecek mana ifade eden edatlar	إِنْ، أَنْ، السَّيْنِ، سَوْفَ، لَنْ، هَلْ
Teşvik ve istek ifade eden edatlar	أَلَا، أَلَا، لَوْلَا، لَوْمًا، هَلَّا
Tembih edatları	أَلَا، أَمَا، هَا، يَا
Te'kid edatları	إِنَّ، أَنْ، قَدْ، لَامِ الْإِتِّدَاءِ، التَّوْنُ
Cevap edatları	أَجَلْ، إِي، بَلَى، جَلَلْ، جَيْرْ، لَا، نَعَمْ
Şart edatları	إِنْ، إِذْمَا، أَمَا، لَوْ، لَوْلَا، لَوْمًا
Mastar manası veren edatlar	أَنْ، أَنْ، لَوْ، كَيْ، مَا
Olumsuzluk edatları	إِنْ، لَمْ، لَمَّا، لَنْ، لَا، لَاتَ، مَا
Ziyade olarak gelen edatlar	الْبَاءِ، اللّامِ، مِنْ، لَا، مَا، إِنْ، أَنْ
Müfâce'e edatları	إِذْ، إِذَا
Nidâ edatları	أَ، يَا، أَيَا، هَيَا
İstisnâ edatları	إِلَّا، عَدَا، خَلَا، سِوَى، غَيْرُ
Cer edatları	الْبَاءِ، فِي، مِنْ، إِلَى، عَنْ، عَلَى، اللّامِ، حَتَّى، عَدَا، خَلَا، حَاشَا، وَإِوَالِقَسَمِ وَتَأْوُهُ، مُدُّ، مُنْدُ، رَبِّ، أَلَيْتَ

3.1.2. AMEL BAKIMINDAN EDAT

Arap dilinde kelimeler bazen cümle içerisindeki konumlarına göre i'râb almaktayken edatlar isim ve fiil ile kullanımları bağlamında farklılık göstermektedir. Bazı edatlar sadece isimlerle,

bazı edatlar sadece fiillerle kullanılmaktadır. Bazıları ise hem isim hem de fiil ile kullanılabilir. (Hâşimî, 2015, 336)

Amel açısından bakılacak olursa edatların iki kısımda incelendiği görülecektir. Bazı edatlar 'amil olabilmekte iken bazıları da amel etmemektedir. Amel etmeyen harflere *mühmel* harfler denildiği görülmektedir. (Birgivi, 2015, 60). Mesela Arapların belirlediği dil kurallarına göre, bir harf olan **إِنَّ** ve benzerleri mübteda ve haberin başına gelip mübtedayı kendilerine isim yaparak mansub, haberi de kendi haberleri olarak merfû' yapmaktadır. (Birgivi, 2015, 72-73). Ancak İstifhâm edatlarından olan hemze (أ) edatı kendisinden önce veya sonra gelen herhangi bir kelimedede amel etmemektedir. (Murâdî, 2016, 30).

Amil olan edatlar, -ister lafzen ister takdire ister mahallen- amel ettikleri lafız bakımından iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım bir lafızda amel eden edatlar iken ikinci kısım iki lafızda amel eden edatlardır. Mesela **إِنَّ** ve benzerleri ile **إِنْ** gibi şart harfleri gibi bazı harfler iki lafızda amel ederken harf-i cerler, bazı cezm eden edatlar bir lafızda amel etmektedir.

3.1.3. YAPI BAKIMINDAN EDAT

Dil âlimleri tarafından her yönüyle ele alınan edatlar yapı bakımından da incelenmiştir. Basit olan edatların yanı sıra bileşik olan edatlar da bulunmaktadır. Mesela **إِنَّ** harfi basit bir harf iken **كَأَنَّ** harfi **ك** ile **أَنَّ** harflerinden mürekkep bir edat olarak kabul edilmektedir. Ayrıca edatlar, dil âlimleri tarafından kitaplarda ele alınırken harf sayılarına göre taksim edilmiştir.

Edatların harflerinin sayısı bakımından beş kısımda ele alındığı görülmektedir. Buna göre; **الْبَاءُ**, **اللَّامُ** gibi bir harften oluşan edatlar, **إِذْ**, **قَدْ** gibi iki harften oluşan edatlar, **أَجَلٌ**, **إِذْنٌ** gibi üç harften oluşanlar, **كَأَنَّ**, **كَأَنَّ** gibi dört harften oluşan edatlar ve **لَكِنَّ** gibi beş harften oluşan edatlar şeklinde bir taksimat yapılmıştır. (Hâşimî, 2015, 334)

SONUÇ

Harf kelimenin üç çeşidinden biri olup kendi başında bir manaya gelmeyerek cümlede isim-isim, fiil-isim ve fiil-fiil arasında köprü vazifesi görmekte olan kelime çeşidi iken edat ise kimi dilcilere göre kelime anlamıyla da örtüşen bir şekilde daha geniş bir mana ifade ederek her üç kelimeyi kapsamaktadır. Ancak edat teriminin ifade ettiği mana her ne kadar daha geniş olsa da birçok dilci tarafından sadece kelimenin üç çeşidinden biri olan harf yerine kullanılmıştır.

Arap dilinin üç temel unsurundan biri olan harflere ilk dönemlerde önem verilmemesinin sebebi o zamanki ilmî ortamda Arapça çok daha iyi bilindiği ve harfler/edatlar ile alakalı ihtilafların henüz ortaya çıkmaması diye düşünülmektedir. Halbuki daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde Arap dilinin en zor kısmı ve halen anlaşılması üzerine çok az çalışmanın bulunduğu harf/edat olgusunun en çok önemsenmesi gereken konulardan biri olduğu kabul edilebilir.

Harf ve edatın birbirinin yerine kullanılması yerine edatın daha geniş anlamda olduğunun ve kelimenin üç kısmını da kapsadığının kabul edilmesi daha makul görülmektedir. Edatın kelime anlamı itibarıyla araç-alet gibi anlamlara gelmesi sebebiyle sadece fiil ve isimler arasında köprü vazifesi gören harf teriminin yerine kullanılması durumunda mantık açısından bir sorunun olduğu düşünülmektedir. Çünkü kelamı (cümle) meydana getiren ve araç olarak kullanılan şeyler sadece harfler değildir. İsim, fiil ve harfin kelamı oluşturan araçlar bütünü olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Bolelli, N. (2006). *Arapça Dilbilgisi Nahiv Sarf ve Terimleri* (1. bs). Yasin Yayınevi.
- Birgivi, Z. (2015). *İzhâru'l-esrâr fi'n-naħv*. Dâru'l-Minhâc.
- Câmî, N. A. (2015). *El-Fevâidü'd-Điyâiyye el-meşhûr bi Molla Câmî*. Şifa Yayınevi.
- Cevherî, İ. b. H. (1987). *Eş-Şihâh Tâcü'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabiyye* (4. bs, 1-6). Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn.
- Enbârî, E. (t.y.). *Kitâbü esrâri'l-'Arabiyye*. Mecme'u'l-'İlmiyyi'l-'Arabiyye.
- Enbârî, E. (2003). *El-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naħviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (1. bs, 1-2). el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Ferâhîdî, H. (t.y.). *Kitâbü'l-'Ayn* (1-8). Lübnan.
- Ġalâyînî, M. (2012). *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirun.,
- Hân, M. (2015). Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları (A. Hacıbekiroġlu, Çev.). *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(28), 129-140.
- Hâşimî, S. A. (2015). *El-Kavâ'idü'l-esâsiyye li'l-luġati'l-'Arabiyye*. Dâru'l-Ma'rife.
- İbnü'l-Hâcib, C. O. (2010). *El-Kâfiyye fi 'ilmi'n-naħv* (1. bs). Mektebetü'l-Âdâb.
- İbn Hişâm, E. (2004). *Şerhu Kaṭri'n-nedâ ve Belli's-Şadâ* (4. bs). Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Hişâm, E. (t.y.). *Muġni'l-lebîb 'an-kütübi'l-e'ârib* (1-2). Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî ve Dâru'l-Kitâbü'l-Lübnânî.
- İbn Manzûr, C. M. (2013). *Lisânü'l-'Arab* (1-9). Dâru'l-Hadîs.
- İbnü's-Serrâc, M. (1996). *El-Uşûl fi'n-naħv* (3. bs, 1-3). Müessesetü'r-Risâle.
- Komisyon. (2008). *El-Mu'cemü'l-vasîf* (4. bs). Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye.
- Lebdî, M. S. N. (1985). *Mu'cemü'l-muştalahâti'n-naħviyye ve's-şarfiyye* (1. bs). Müessesetü'r-Risâle.
- Meylânî, M. (2015). *Şerhu'l-Muġni fi'n-naħv* (2. Baskı). Mektebetü Seydâ.
- Murâdî, H. (2016). *El-Cena'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Sîbeveyhi, A. (1988). *El-Kitâb*. Mektebetü'l-Hâneci.

Zemahşerî, M. (1993). *El-Mufaşşal fi şan 'ati 'l-i 'râb* (1. bs). Mektebetü'l-Hilâl.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

MAKALE BİLGİLERİ

IRAK'TAKİ ÇOCUKLARA YÖNELİK SANAT YOLUYLA YAPILAN EDEBİYAT

الأدب الموجه للطفل عبر الفن الهادف في العراق

CHILDREN'S LITERATURE THROUGH MEANINGFUL ART IN IRAQ

YAZARLAR

Dr. Ahmet HAMİDOĞLU

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Ahmet.abood82@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4129-9665

Huda Saaid el- AMİDİ

Zehra Üniversitesi - Irak'ta Kızlar İçin - Eğitim Fakültesi

huda.saeed@alzahraa.edu.iq

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 06.03.2024

Makale Kabul Tarihi: 14.03.2024

Sayfa Aralığı: 253-265

ÖZET

Araştırma, edebiyatın yaratıcı insanın oluşumuna katkı fikrini benimser ve çünkü bu insanın tohumu çocukluktur, araştırma bu insanın çocukluğundan itibaren onun için sanat eserine odaklanır; çocuk, ülkenin geleceğini inşa etmek için temel bir taşıyıcıdır, bu nedenle toplumun bu önemli kesimine yönelik sanata ve onların ilgi, bakım ve eğitimine odaklanılmalı ve onları gelecekte bekleyen görevin gerektirdiği düzeyde yetiştirilmelidir, bu da onları bu konuda doğru şekilde hazırlamak, ihtiyaçlarını karşılamak ve sağlık, beslenme, eğitim ve hizmetler sunmak yoluyla gerçekleşir, ve elbette bu hizmetlerden her birinin, çocuğun yaşam evresine uygun bir şekilde sunulması gerekmektedir, özellikle çocuğun eğitimi söz konusu olduğunda, yetişkin dünyası ile çocuk dünyası arasındaki iletişimin en önemli araçlarından biri sanattır, bu önemli unsurdan dolayı sanatın eğitim yöntemlerine girmesi gerekmekte ve geniş bir şekilde bu yöntemlere dahil edilmesi gerekmektedir, anaokullarında ve ilkokullarda temel bir ders olarak öğretilmelidir, ikincil bir konu değil, bu sanatın itibarını geri kazanma zamanı gelmiştir, olması gereken şekilde, tiyatro, müzik veya enstrüman çalma olsun, her sanat çocuğun yeteneğini keşfetmeye ve geliştirmeye katkıda bulunur.

Anahtar Kelimeler: çocuk, eğitim, öğretim, yaratıcılık, sanat.

المخلص

يتبنى البحث فكرة اسهام الأدب في خلق الانسان المبدع وبما أن بذرة هذا الانسان هي الطفولة، فيركز البحث على الفن الصانع لهذا الانسان منذ طفولته؛ فالطفل هو ركيزة بناء مستقبل البلد، لذا لا بد من الاهتمام بالفن الموجهة لهذه الفئة المهمة من المجتمع ورعايتها وتربيتها لتكون على قدر المهمة التي تنتظرها في المستقبل، وذلك يكون عبر تهيئتهم بشكل صحيح لذلك الأمر، وتلبية متطلباتهم، وتقديم الخدمات لهم، من صحة وتغذية، وتربية وتعليم، وبالتأكيد لكل خدمة من هذه الخدمات طرق، ووسائل، ولا بد أن تُقدم على أصولها بالشكل الذي يلائم المرحلة العمرية للطفل لاسيما اذا تعلق الامر بتربية الطفل، اذ من اهم وسائل التواصل بين عالم الكبار وعالم الطفل هو الفن، فمن هنا فلا بد لهذا العنصر المهم ان يدخل في طرق التربية، ويدخل فيها من أوسع أبوابها، ويُدرس في رياض الاطفال والمدارس الابتدائية كمادة اساسية، لا مادة ثانوية، أن أوان لهذا الفن ان يستعيد هيئته، سواء كان مسرحاً أو موسيقى أو عزف الالحان، وكل فن يسهم في اكتشاف موهبة الطفل وتنميتها .

الكلمات المفتاحية: الطفل، التربية، التعليم، الإبداع، الفن.

ABSTRACT

The research is based on the contribution of art to the creation of the creative human being. Since the seeds of this man are childhood, research focuses on the art that has been manufactured for this man since his childhood. The child is the cornerstone of building the future of the country. Therefore, attention should be paid to the art of this important group of society. As well as providing them with services, health and nutrition, education and education, and certainly each of these services ways, means, and must be provided on the assets, as Which suits the age of the child, especially if the child is concerned It is raising the child as the most important means of communication Between the world of adults and the world of the child is the art, hence this important element must enter the methods of education, and enter the widest door, and study in kindergartens and primary schools as a basic material, not secondary material must be restored to this art, whether theater or music Or playing tunes and any art contributes to the discovery and development of the child's talent .

Keywords: Child, Education, Creativity, Art.

المقدمة

أنا على يقين أن الفن حياة الأمم وسبب نجاح البلدان، والبلد الذي يحترم الادب ويقيم وزنا للفنان ويوليه شأنًا، هو بلد تحكمه الثقافة والمثقفون، ومستقبله حتماً يكون مستقبلاً متميزاً، ومكلاً بالنجاحات اللامتناهية والإشراقات المتجددة، والعكس صحيح تماماً، حيث يكون البلد متخبطاً في خطواته، متلكناً في تقدمه، بالوقت الذي تكون البلاد المتفككة قد بلغت القمم، لأن الفن جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية، ومع كل فرد من أفراد المجتمع، كبيراً كان أو صغيراً، امرأة كانت أو رجلاً، شاباً كان أو كهلاً، إذ كلُّ له ذوقه، وهوايته، وفنه المفضل لديه، سواء كان هذا الفن لوحة ابداع رسامها برش الالوان على أرضها، أم مسرحية، أو نصاً درامياً، أو قطعة نُحتت بإحساس، أو قصة كتبت عن خيال، أو قصيدة كتبت عن آمال، كل ذلك يعد فناً وابداعاً وإشراقاً في نفس مبدعيها ومتلقيها وكل ذواق ويحمل من الاحساس ما يؤهله للاستمتاع بتلك الابداعات.

أهمية البحث

من هذا المنطلق يشرع البحث في تبني فكرة اسهام الادب في خلق الانسان المبدع، وبما أن بذرة هذا الانسان هي الطفولة، ركز البحث على دور الفن في صنع هذا الانسان منذ طفولته؛ فالطفل هذا الكائن العظيم الشأن رغم صغره وضعف بنيته، هو ركيزة بناء مستقبل البلد، لذا لابد من الاهتمام بهذه الفئة المهمة من المجتمع، ورعايتها، وتربيتها، لتكون على قدر المهمة التي تنتظرها في المستقبل، وذلك يكون عبر تهيئتهم بشكل صحيح لذلك الأمر، وتلبية متطلباتهم، وتقديم الخدمات لهم، من صحة وتغذية، وتربية وتعليم، وبالتأكيد لكل خدمة من هذه الخدمات طرق ووسائل، لابد أن تقدم على أصولها،

بالشكل الذي يلائم المرحلة العمرية للطفل لاسيما اذا تعلق الامر بتربية الطفل، لأن عقل الطفل وأدراكه بحاجة الى مثل هذه الأجناس الأدبية على تنوع مادتها وثراء خيالها وسحر تأثيرها، فهي تغذي جوانب التفكير لدى الأطفال¹، اذ من اهم وسائل التواصل بين عالم الكبار وعالم الطفل هو الفن الذي لا بد ان يدخل في طرق التربية، ويدخل فيها من أوسع ابوابها، ويُدرس في رياض الأطفال والمدارس الابتدائية كمادة اساسية، لا مادة ثانوية، كما هو الان في مدارس العراق، إن لم تكن مادة شبه ميته ومعدومة، قد تكون من نصيب معلم مادة الرياضيات او القراءة، ومن هنا فدرس الفنون، أو الفنية لا بد ان يستعيد هيبته، لأهميته ودوره الكبير في اكتشاف موهبة الطفل وتنميتها وصلها، ومن ثم صنع انساناً جديداً، واخراج جيل مبدع يؤمن بالفن، وبالنتيجة سينعكس ذلك إيجاباً على المجتمع.

ورغم تلك الأهمية للفن وأثرها البالغ؛ إلا أن العرب تأخروا باهتمامهم بفن الطفل وادبه²، إذ بدأت الارهاصات الأولى له في مطلع القرن العشرين حيث قام عدد من الأدباء بكتابة المنظومات الشعرية والمجموعات القصصية مثل احمد شوقي وعلي فكري³.

مشكلة البحث:

يتناول البحث مشكلة عدم وجود فن يهتم بفضايا الطفل ومشاكله والتحديات التي تواجهه في المجتمع الذي يعيش فيه الطفل العراقي، وإذ لا يمكن لأي وسيلة تواصل ان تكشف مكونات شخصية الطفل، وتتواصل معه، وتتجج في كشف أسرارهِ، وكسر قيد انعزاله، بقدر الفن؛ لما يحمل الفنان من روح مرهفة وحس عالي، من ثم ينجح في ابلاغ الطفل المعلومة التي نريد تبليغها بها، ويقترح البحث عدة حلول بالواقع الممكن وبالإفادة من الامكانات المتيسرة.

أهداف البحث:

بعد التعرف على مشكلة البحث، بات هدف البحث واضح إذ أن الطفل المشرد والذي لا يحض بأي عناية ولا اهتمام، كما هو حال أطفال العالم لاسيما في أوربا، وهنا يتطلع البحث الى هدف سامي وشامل، وهو هدف انساني قبل ان يكون هدفاً أكاديمياً، وهو مناقشة ذوي الشأن والاختصاص من الفنانين والأدباء بالاهتمام بشريحة مهمة من الشعب العراقي وهم الأطفال، وانقاذهم من يد التعسف والظلم والاضطهاد، وصنع شخصياتهم، وبث روح القوة في أنفسهم، وخلق عالم لهم خالٍ من القسوة، ومن كل ما لا يحبون، وكل ذلك يكون بعضا الفن السحرية.

أما خطة البحث: اشتمل بحثنا على مقدمة ومبحثين: أما المقدمة بينت فيها أهمية البحث ومشكلته وأهدافه، وخطة البحث، المبحث الأول تناولت فيه وسائل الأدب الموجه للأطفال، حيث اندرج تحته مطلبان، المطلب الأول: الفن الهادف الموجه للطفل، وأما المطلب الثاني: تناولت فيه أبرز خصائص الفن الهادف، وأما المبحث الثاني: تناولت فيه: طبيعة الفنون التي تعزز الآداب لدى الأطفال، ويندرج تحته مطلبان، المطلب الأول: المدارس التعليمية الفنية ودورها في تعزيز الآداب لدى

1 - الهيتي، هادي نعمان، *أدب الأطفال فلسفته، فنونه، وسانطه*، (سلسلة عالم المعرفة - الكويت، 1978م)، 71، وينظر: زلط، أحمد، *أدب الطفولة 1 اصوله ومفاهيمه "رؤى تراثي"*، (الشركة العامة للنشر والتوزيع- القاهرة، ط4، 1997م) 35، وينظر: عناني، محمد، *الاب والفنونه*، (دار الهنداوي - مصر، ط1، 1984م)، 19.

2 - بريغش، محمد، *أدب الأطفال اهدافه وسماته*، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع- دمشق، ط2)، 29، وينظر: القدسي، تغريد محمد، *أدب الأطفال العربي الحديث*، (الجمعية الكويتية لتقديم الطفولة العربية- الكويت، 1992م)، 64.

3 - دياب، مفتاح محمد، *مقدمة في ثقافة وأدب الأطفال*، (الدار الدولية للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1995م) 22، وينظر: أحمد أبو سعد، *تطور فن الكتابة للأطفال في البلاد العربية ومشكلاته*، (الموقف الأدبي 105/104 (كانون ثاني 1980)، 218-236.

الأطفال، وأما المطالب الثاني: تناولت فيه كيفية تنمية المواهب لدى أطفال المدارس، ثم الخاتمة تناولت فيها أهم النتائج وبعض التوصيات.

وسائل الأدب الموجة للأطفال 1: المبحث الأول:

1.1 الفن الهادف الموجة للطفل:

اقصد به المادة التي ينتجها الفنان سواء كانت (مسرحاً أو سينما، وقصة، أو نشيداً، أو نحتاً أو لوحةً فنية)، وهدفه الاول والرئيسي الطفل غايته منها تربية الطفل، وصنع شخصيته وكيانه الخاص فيه، ويحرص الفنان على تقديمه متوافقاً مع عقل الطفل وقدراته الذهنية، والفئة العمرية التي يتصدى لها بفنّه، لذا لا بد ان يسكب فيه ويغلف مضمونه من خلال شكله الفني، وبأسلوب خاص بالإفادة من قدرات الفنان، وبالرجوع الى الدراسات النفسية والاجتماعية للطفل، وبالاعتماد على اداة اساسية في التأثير على الطفل وهي سعة الافق عنده، وخصب خياله، ونصاعة تفكيره⁴، من ثم يفيد من ذلك ليقدم نصاً يُسائر فهم الطفل، ونموه العقلي، والنفسي، والاجتماعي، أخذاً بنظر الاعتبار مشاكله او معاناته، لاسيما اذا كان من بيئة او بلد عايش حرباً او ازيمات فتاكة كما في العراق، وليتأهل للنجاح في هدفه المنشود في صناعة جيل واعي ومثقف ومعطاء، يتوجب على الفنان والأديب ان يقدم فنّه وفقاً لعدة اعتبارات، ويمتلك عدة خصائص.

2.1 أبرز خصائص الفن الهادف:

1.2.1 : مراعاة الفنون للعامل النفسي للطفل في الانتاج الفني، اذ يمتلك الفنان القدرة على ضبط مشاعر الطفل وانفعالاته، ومن ثم حين يقدم للطفل الصورة الفنية ذات القيمة الاجتماعية وبصورة ايجابية بما يجعل الطفل يتفاعل مع هذا الفن ويعكس تفاعله في واقعه، لاسيما اذا اختار الفنان او الاديب شخصيات قريبة الى قلب الطفل وتتحدى بالفضيلة اما يدخلها الى روح الطفل وتزرع داخل روحه لا شعورياً، لاسيما اذا جاءت هذه الشخصيات مرفقة بروح الدعابة والمرح والخفة، ممزوجة بأجواء من المتعة والفرح بعيدة عن الحزن والرعب والمشاهد المأساوية التي تحطم نفسية الطفل وتجعل تفكيره سوداويًا، ومفعمة بروح الاكتشاف والمغامرة مما ينمي افكار الطفل ويصقل مواهبه.

2.2.1: الأخذ بالاعتبار العامل التربوي، وهو مرتبط مع العامل الاول، اذ لا يخفى على الباحث في تربية الاطفال لما للفن من دور في تربية الطفل وتنشئته، وواضح جدا كيف اعتمدت المناهج الدراسية على الفن في اصال المعلومة وارشاد الطالب وابلاغه بها لاسيما في المراحل الاولى له في المدرسة⁵، وحتى في كتاب الحساب اذ تتخذ من الرسم والاشكال الفنية المختلفة اسلوباً ليعرفوا الحساب فضلا عن كتاب القراءة في الصفوف الاولى للابتدائي، اذ يأخذ الرسم مع القصة الدور الاكبر ان لم يكن الاوحد لتقوية الاطفال في الكتابة والقراءة، فضلا عن زرع القيم والخلق، من هنا، لا بد لهذا الفن الموجة للطفل لاسيما في مراحلها العمرية الاولى؛ ان يوفر للطفل عالماً خيالياً ملوناً بجميع الوان الفرح والمرح للطفل، عالماً واسعاً بلا حدود، وان لا يكون مبهماً؛ بل يحمل من الغموض ما يوقد في ذهن الطفل الاف الافكار ومئات الحلول والاجابات وبالطبع بعيداً عن الخرافات والافكار المناقضة عن المنطق، وبما يساير طبيعة الطفل، وابعاده عن التقليد، وحثه

- شحاته، حسن، *أدب الطفل العربي، دراسات وبحوث*، (المصرية اللبنانية، القاهرة ط2؟1994)، 4.7

- إسماعيل، محمد حسن، *المرجع في ادب الاطفال*، (دار الفكر العربي والقاهرة مصر ط3، 2011)، 5.62.

على تقمص دور شخصية خيالية والتحلي بأخلاقها، ومن ثم العود للواقع بذلك الخلق القويم، وبالطبع يبقى الدور في الافادة من الفن، وتوجيهه في صنع شخصية الطفل للمعلمين وادارة المدرسة، اذ لابد ان تختار الادارة المعلم المبدع ليبدع في صنع الطفل، ويخلق من المادة الفنية المتضمنة في المنهاج الدراسي مادة لتفجير طاقات الطفل واستنهاضه.

3.2.1: الالتفات الى العامل الاجتماعي؛ الاسرة، البيئة، المجتمع، المدرسة، وكل ما يحيط بالطفل داخل منزله وخارجه، تعمل سلباً وإيجاباً في شخصية الطفل، لكن الأمان يكون حين يستلم المهمة ذاك الانسان المبدع؛ الفنان ويحمل الواقع بكل مساوئه في فنه ويأخذ منه ما يقوم سلوك الطفل، وذلك عبر توجيهه بطرق غير مباشرة عبرة قصة خيالية أو مسرحية، او مشهد سينمائي، تحمله كل تلك الوسائل من الممكن ان تصنع انساناً او تهدمه، تبعاً للقيمة التي تعمل عليها الأيديولوجيا الموجهة لها، والهم الذي يحمله الفنان، يضاف الى ذلك الموروث الاجتماعي ودوره في الفن اذ لابد ان يرجع الفنان للواقع احياناً وللماضي احياناً، ليربطه بحاضر الطفل وليتعرف ايضا الى تاريخ بلاده وابطالها، وتسليط الضوء على قصصهم بأسلوب مبسط ومحبيب، ولتزرع في روحه قيمة الوطنية وحب الارض والوفاء لها.

2: المبحث الثاني: طبيعة الفنون التي تعزز الآداب لدى الأطفال

1.2: المدارس التعليمية الفنية ودورها في تعزيز الآداب لدى الأطفال:

من أهم وسائل ترسيخ مبدأ الآداب لدى الأطفال توفير أجواء ملائمة تختص بتعليم الآداب بطريقة تجعل لدى الأطفال شغف في تلقي تلك الآداب بطريقة فنية يقبلها الطفل ويستمتع بها، بحيث يقضي أوقاته فيها دون ملل او إجبار أو تهديد بالاستمرار بها، وهذا يتحقق بوسائل المتعة الهادفة لدي الأطفال، ومن هذه الوسائل الترفيهية التعليمية ما يأتي:

1.1.2: قاعة المسرح ودور الثقافة: يساهم مسرح الطفل في تنمية المهارات الحركية لدى الطفل من خلال طبيعة الأدوار والشخصيات التي يمثلها والتي تساعده على التحكم الجيد في حركات جسمه والقدرة على مراقبتها، إضافة إلى كونها تسهم كما يمكن استعمال المسرح في التقليل من بعض الاضطرابات الحركية. في تنمية مختلف الوضعيات الحركية وتطويرها التي يعاني منها بعض الأطفال من خلال اختيار الموضوع المناسب، ويعد المسرح اهم وسائل التعبير عن الذات وما يختلج النفس الانسانية من مخاوف وآلام⁶، كما يعد من أهم ومن الوسائل التعليمية المهمة في حياة الطفل، لان التقليد والمحاكاة اهم ميزات الطفولة ومفهوم التعلم بالمحاكاة وفقا لدراسات نفسية واجتماعية استنتجت أن الطفل الشخصية الاكثر تأثراً بما حولها والاكثر تقليدا للشخص الذي يستهويها، ويساعد المسرح الحي على تعزيز الخطاب الاجتماعي والحوار والتغيير يمكننا دراسة . الاجتماعي المحتمل المسرح، وذلك لأنه ظاهرة ثقافية تتطلب من المجتمع أن ينظر إلى نفسه في المرأة المشاكل المجتمعية ومحاولة إيجاد الحلول لها من الضروري أن نجتمع معا كمجتمع للاستماع إلى وجهات النظر المتعارضة⁷، وحين تعرض هذه الشخصيات على خشبة المسرح امام ناظري الطفل حتما او حين هو يتقمص شخصيتها

- سلدن، رمان، *النظرية الأدبية المعاصرة*، ترجمة جابر عصفور، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996م)، 20، وينظر مقال على 6 /، تاريخ إضافة المقال: <https://www.guidепarents.tn/article> الانترنت بعنوان (*أهمية المسرح في تشكيل شخصية الطفل*)، الرابط: 2019/07/30م، الوقت: 12.00ص.

- جيلين ويلسون، *سيكولوجية فنون الاداء*، ترجمة شاكر عبد الحميد، (عالم المعرفة، الكويت /2000)، 15، وينظر: مقال على الانترنت بعنوان 7 <https://www.actingstudiochicago.com/5-reasons-why-theatre-is-still-important-blog/> . / الرابط المقال: وينظر: مارينكا بوني، *مسرح الصور*، ترجمة سمية رمضان، (اكاديمية الفنون وحدة الاصدارات، القاهرة /1994م)، 296.

أو يتقص دورها فأنها تؤثر فيه،⁸ من هنا تأتي أهمية مسرح الطفل، لكن زه وقاعاته التي تكاد تكون خالية بل هي كذلك ما خلى أيام الأعياد أو العيدين بالأحرى عيد الفطر والأضحى، أما بقية أيام السنة فهي تزخر بحضور الأتربة، وبعض المرتزة أحيانا أيام الانتخابات التي تمر على البلاد كل أربع سنوات، وهذا الأمر يجزم مقدما عدم وجود مسرح للطفل في العراق، فيما عد البعض ان المسرح المدرسي هو مسرح الطفل في العراق والذي ازدهر في الأربعينيات من القرن الماضي⁹، والذي تميز بأنه نشاط مدرسي يقدم في باحة المدرسة، يتقمص فيه الاطفال ادوار شخصيات تاريخية ويعتمد على الحوار العاطفي والذي يتناول قضايا وطنية، لكنها خالية من عالم البهجة والالوان، العالم الذي يهواه الاطفال، فكان مسرحا فقيرا، خالي الوفاض من الافكار العلمية المحيطة بشخصية الاطفال العارفة بنفسيته وما يحب وما ينفّر منه .

فيما تطور قليلا في العقد الخمسين مع تجربة الثنائي المرح (انور حيران، وطارق الربيعي) في البرنامج التلفزيوني الرائد (القرقوز) رغم كونه برنامج اجتماعي ويعالج بعض العادات والاطفاء الاجتماعية، الا انه عُد ضمن مسرح الطفل اذ اعتمد على الشخصيات القفازية الساخرة، وجاءت بعدها كثير من النتاجات المسرحية ك(طير السعد) لقاسم محمد و1970 و(الصبي الخشبي) له ايضا 1972، ثم (زهرة الاقحوان) سعدون العبيدي 1975، والتي عدها البعض الانطلاقة الحقيقية لمسرح الطفل في العراق¹⁰ والتي حركت طاقات الاطفال ونمت مواهبهم وصقلت هواياتهم ونشطت خيالهم وأخرجتهم للحياة أكثر اشراقا، وأكثر حبا لذواتهم ولبلادهم لكن الان تراجع المسرح بشكل كبير وبات ماضي مسرح الطفل اكثر اشراقا من حاضره، إذ يغيب الطفل ويغيب مسرحه من المسرح العراقي عامة والسبب بالتأكيد ليس ان الفنان وانما الوضع السياسي للبلاد وتوالي الأزمات التي فعت مبدعي هذا البلد للهجرة ومن جملتهم الفنانين المسرحيين .

2.1.2: المدرسة: قيل لنا قديماً ولا تزال تُقال لأطفالنا (المدرسة بينكم الثاني) في حين لم يحصل البعض منهم على بيته الأول! مثل كثير من التناقضات التي يعيشها العراقيون، يعيش الأطفال كذلك واقعا مُراً إذ يفتقر الطفل لأبسط حقوقه في التربية، حيث يغيب الفن عن الحصص الدراسية، ومن المتعارف أن الفن هو اداة التنفيس والهروب من الواقع¹¹، ومن المفترض أن يبدأ ذلك من السنوات الأولى للطفل حيث يتعلم الأبجديات الأولى للفن ويكتشف موهبته من خلال درس المخصص لذلك اذ يساعده معلم مادة الفنية على اكتشاف موهبة الطفل وتنميتها وزرع الثقة في نفسه ليتشجع ويستطيع التعبير عما في داخله، وأن لا يتنازل بدرسه الى غيرها من الدروس الحصص؛ لأن درس الفنية لا يقل أهمية عن الدروس الأخرى من الحساب والعلوم، بل من خلاله يجد الطفل شخصيته ويتعرف لهوايته وينمي موهبته، فمن الممكن أن يكون درس الفنية منطلقا لتفجير مواهب الأطفال وتنميتها .

- ينظر: مقال للمخرج جوزيف الفارس، مسرح الطفل في العراق وتجربتي معه، رابط المقال: <https://panoramanews.net/index.php/ar/module-positions/joseph-alfaris/1135-1-2>. 2016/03/14 تاريخ الإضافة: 8
- المصدر نفسه.⁹

- صباح ناصر، استعراض عام لتاريخ مسرح الطفل العراقي، (د.ت)، (د.ط).¹⁰
- حجازي، سعد، نظريات معاصرة في تفسير الادب النظرية والتطبيق، (دار الافاق العربية- مصر، ط1/2001)، 24.¹¹

2.2: تنمية المواهب لدي أطفال المدارس:

هناك عدة وسائل أغفل عنها الأساتذة التربوية والتعليم في مدارسهم؛ بل وأهملوها واستبدلوها بوقت فراغ أو راحة للمعلم، ومنهم من استبدلها بدروس أخرى بحجة أكثر أهمية للطالب، وهذا انعكس سلباً على الطالب، بحيث صوّرت له المدرسة عبارة عن تدريس، وواجبات، ومحاسبات، واختبارات، وعقوبات، جعلت الطالب ينفر منها أو يحضر أوقاتها مكرهاً لها.

1.2.2: ومن أهم وسائل تنمية مواهب الأطفال:

1.1.2.2: الرسم: يلعب دوراً أكثر أهمية؛ مرة في اكتشاف موهبة الطفل حين يمسك اقلام التلوين ويشعر برسم ما يعترية من شعور، أو يتصوره من مشهد خيالي يعيش في ذهنه، ومرة أخرى حين يرسم له الكبار ما يساعده في فهم قصة أو حل مسألة أو فك لغز ما، من هنا تأتي ضرورة وجود الرسوم في كتب الاطفال لتوضيح الصورة لديهم اكثر، ولتحريك خيالهم، وهو ما يهمله الواقع التعليمي؛ إذ يركز على المكتوب تحت الرسم، أو ما بين الرسوم في حين ينصرف نظر الطفل وذهنه الى الرسم، وهو الامر الذي اعتمد عليها كتاب القصص والحكايات في كتاباتهم في المجالات الخاصة بالأطفال.

وبهذا يكون معلم الفنية صانعاً لمبدعين، ومكتشفاً لفنانين كبار، وذلك عبر تشجيع الطفل واعطائه الفرصة للتعبير عن ذاته، لاسيما اذا فعل المعلم الدرس اكثر، واقام الفعاليات والانشطة المدرسية، مثل المسرح المدرسي، او معارض الرسم، او الاعمال اليدوية، والفرق الانشادية، فكل تلك الفعاليات تساعد من بناء الانسان، وتعزيز ثقته بنفسه، وتخلق الحياة المثلى للطفل، فالواجب لدرس الفنون ان يُفعل في المدارس، وأن يتولى تدريسه ذوي الاختصاص، ولا يُعطى الدرس لمعلمين من الاختصاصات الاخرى، وأن يدعم من قبل ادارة المدرسة مادياً ومعنوياً، بالتالي نجاح الطفل هو نجاح المعلم، ونجاح الدائرة التربوية، ونجاح البلد ودليل تقدمه، ولا بد من إشراك الفنان في وضع المناهج الدراسية؛ لأنه الاعرف بمكامن القوة والضعف في الانسان، ولما يملكه من حس عال، وثقافة وذوق، كل ذلك يؤهله لتولي هذه المسؤولية، من ثم ان اكثر المناهج تعتمد الرسوم والالوان وسيلة لإيصال المعلومة، والفنان المتخصص هو الانسب والاكثر معرفة وخبرة بذلك.

ومن هنا فدرس الفنية لا بد ان يستعيد هيبته، لأهميته ودوره الكبير في اكتشاف موهبة الاطفال وتنميتها وصقلها، لما فيه من صنع انساناً جديداً، واخراج فناناً مبدعاً للمجتمع بأي وجه من وجوه الفن، ليس الرسم فقط بل ربما الانشاد، او الغناء، او الموسيقى، وعزف الالحن، او ممثلاً ناجحاً، ونجماً بارعاً، لذا لا يكتفي المعلم في تعليم الطفل بدرس الفنية؛ بل لا بد ان تكون هناك وسائل تعليمية أخرى، تساند معلم الفنية في عمله، وتسهم في اكتشاف موهبة الطفل وتنميتها، مثل المجالات ورسوم الاطفال، ولا ننسى دور المسرح والسينما في دورهما الفعال في انتاج المبدعين واكتشاف مواهبهم.

2.1.2.2: فن النحت: من المواهب المهمة التي تعزز الثقة لدى الأطفال تعليم فن النحت الذي أغفل دوره في المدارس العراقية، بالرغم ما يحمله من أهميته عظيمة في اكتشاف مواهب الأطفال، وهو من الفنون المظلومة في العراق ولاسيما في المدارس الابتدائية، إذ من الممكن ان يجد الطفل نفسه في نحته لشيء يحبه في طينة صغيرة ويغنيه ذلك عن شراء اللعبة الدبابية الحربية، والطائرة العسكرية، أو أي لعبة من لعب آلات الحرب التي تدمر نفسية الطفل عبر غرس العنف والقسوة في روحه، في حين يكون العكس تماماً حيث الاحساس بالسلام والتصالح مع النفس حين تتحت أصابعه الصغيرة على طينته المطاطية، التي تتمدد على هواه، وتواكب مبتغاه.

3.1.2.2: القصص المصورة وكتيبات الأطفال، من الوسائل التعليمية المهمة التي تسهم في بناء شخصية الطفل؛ القصص المصورة الزاخرة بالفنون من رسم وتلوين وحزازير (حكايات) وألغاز، مما يثير شغف الطفل، ويجذب انتباهه، ويحرك فيه روح الفضول، من هذا المنطلق؛ لابد للفنان العراقي ان يأخذ دوره في إعادة الحياة لهذه الوسيلة، وأن يتولى ترميم الطفولة وتضميد جراحها عبر إعادة اصدار المجموعات القصصية الخاصة للأطفال، والحرص على مراعاة المستوى العقلي، والنفسي والاجتماعي، للطفل وعد الاغراق في الالفاظ العسيرة الفهم، او الالفاظ النابية؛ بل تكون لغة سلسلة¹² سهلة الفهم محببة لنفوسهم يسيرة على عقولهم، وتتناول مواضيع جذابه، اجتماعية بعيد عن الصور والقصص المأساوية، والتركيز على اختيار الصور الصحيحة والمناسبة لأعمارهم، وتحري الوضوح والدقة والنزول الى مستوى الطفل العقلي، وتفعيل عنصر الخيال، لاسيما حين ترفق بالرسوم والالوان بجانب القصة، وتفسر الاشياء تفسيراً علمياً مبسطاً مما يوفر عالماً خاصاً يتخيله الطفل، ويركز انتباهه معه، ويحرص الكاتب على تفسير الاشياء، وان تعبئ بالفكرة الراقية وقيمة مثلى، تحمل الصور الايجابية التي تثبت الحياة والتركيز على تهيئة جو المتعة؛ لكن دون الاغراق بالزرطنة اللفظية، ومزج الحاضر بالماضي عبر استلهم الدروس من بعض الحوادث التاريخية، كل ذلك يهيئ للطفل جوا للتربية النفسية، والعلمية، والأخلاقية، ولاسيما اذا عضد الوالدان المدرسة والمعلم، وتعاونوا على رواية القصص وسردها على مسامعه، ولكن ما يعيشه الطفل العراقي بعيداً كل البعد عن ذلك؛ لان القصص لم تعد متاحة، ولم تجتهد ادارة المدرسة، ولا المعنين بالتساؤل عنها، فضلاً عن اعتكاف الادباء عن تلك الكتابة.

4.1.2.2: المجالات والتلفزيون والسوشل ميديا: من الوسائل التي تساعد على تنمية المواهب لدى الأطفال لبث فيه بين الناس؛ فالمجلات كانت وسيلة مهمة لنشر الثقافة بين الناس لا يمكن إغفال دور تلك المجالات، التي تحرص على ثقافة الطفل وتراعي ذوقه وتحرص على ضخه بالمعلومة المفيدة، وبالطريقة التي تناسب عمره وتلائم ميوله واهتماماته، وتعالج مخاوفه، لذا من الضروري اشراك هكذا مجلات إن وجدت - في منهاج الأطفال، وعدم تركها تعاني المرض، ومن ثم الموت، اذ تعاني أكثر مجلات الطفل اليوم من عدم رواجها، وقلة اقتنائها من قبل الاطفال، او اوليائهم، وذلك لسببين؛ الاول يعود للمجلة نفسها حين تخطئ وسائل جذب الطفل، ولا تطرح موضوعاتها بشكل يستثير الطفل ويجذبه، ومرة يعود السبب الى الوالدين والبيت؛ إذ لم يربي الطفل على اقتناء ما ينفعه وينمي موهبته، وعدم هدر مصروفه على العاب لا فائدة منها، ولاهم لصانعيها سوى كسب المال ولو على حساب تدمير الطفل.

وقد بدأ ادب الطفل في العراق في العشرينات من القرن الماضي بظهور مجلة (التلميذ)¹³؛ لكنه لم يكن فعالاً إلا في الستينات من القرن نفسه مع ظهور مجلة (مجلتي)، و(المزمار)، لكن فيما بعد انكفى دور الفن الموجه للأطفال؛ لتدهور الوضع السياسي، والاجتماعي، ولا زال الانكفاء والإهمال الى يومنا هذا، اذ يفتقر الطفل العراقي اليوم الى ابسط حقوقه الثقافية، والعلمية، وذلك لعدم احتكاكه بالفن والادب، وتعتبر المجالات من الوسائل المهمة لتعليم الاطفال بطريقة سهلة ويسيرة على اذهانهم؛ وذلك عبر حمل المجلة للقصة والحكاية التي تناسب أعمارهم واحتواؤها النصيحة التي تدخل قلوبهم بأسلوب ابداعي فني راق، ومن المفترض ان تكون المجلة الوسيلة الاكثر والاسهل انتشاراً، لكن ومع كل الاسف لاقت عسراً في انتشارها؛ بل تكاد تكون ميتة ما عدى المجالات التي تصدرها بعض المنظمات المطالبة بحقوق الطفل، والمجلات

- بريغش، محمد حسن، *أدب الأطفال، أهدافه وسماته*، 141، 12.

- القدسي، تغريد، *أدب الاطفال العربي الحديث*، 64، 13.

التي تصدرها بعض منظمات المجتمع المدني والعتبات الدينية بغرض توجيه الأطفال وتربيتهم تربية دينية، وهي الأخرى تعاني فقراً إذ تعاني ضعف التوزيع، وعدم مقدرة الناشرين تغطية تكاليف الإصدار نظراً لاعتمادهم على المبيعات، فضلاً عن التعثر المستمر في تسلسل الإصدارات، فضلاً عن غياب دور المؤسسة التربوية في السوق العلمي، وانعدام أي وجود لمجلة تربوية مختصة بأدب الأطفال في العراق.

أما المجالات الموجودة في الأسواق العراقية الآن فهي تعاني مشكلة أخرى بالإضافة الى المشكلة المالية، وهي المشكلة الفنية؛ إذ يغيب الفن، ويغيب الإبداع، والاعتماد على القصص المتوارثة، ومخاطبة الطفل بلسان الكبار، فضلاً عن أسلوب الامر والنهي والزجر، وايضا مشكلة الافكار المأساوية، وصور الحرب، والعنف، واليأس، والتفكك، مما يخلق جيلاً يائساً من الحياة، كارهاً لنفسه ومجتمعه.

أما التلفزيون: يعتبر التلفزيون من اهم الوسائل التوعوية والتنشيطية للأطفال، حيث تظهر فيه البرامج الهادفة والتعليمية للأطفال، إلا أنه شهد التلفزيون العراقي انتكاسة كبيرة وفقراً حاداً في برامج الأطفال، والقنوات الموجهة للطفل، فليس هناك من قناة سوى قناة (طيور العراق) هي جيدة نوعاً ما، لكن أكثر برامجها كارتون عقد التسعينات، والذي يحمل مأسى مر بها البطل، فهي تفتقر للبرامج التي تزرع الفرح فضلاً عن غياب الفنان العراقي عنها والممثل بالخصوص، كما هو الحال في بعض القنوات التي تبث من الرياض والدوحة إذ يحضر الفنان العربي بقوة مما يجعل مادة تلك القناة دسمة، وتوافق عقل (، والتي يتابعها أكثر أطفال العراق، mbc3 الطفل، وتواكب خياله، واتساع آفاقه، مثل قناة (سبيس تون) و(أجيال)، و) وكثير من برامجها تطرح المعلومة بشكل محبب لروح الطفل، ومع بعض الدعاية فضلاً عن تولي بعض الأطفال طرح تلك المعلومة وبطرق مختلفة تحفز التفكير، وتثير الفضول عند الطفل، فتنتج في تثقيف الطفل لاسيما إذا كان والديه او احدهما جنبه وهو يشاهد التلفاز ويتابعه ويحل له بعض الالغاز؛ لأن في بعض برامجهم لاسيما (سبيس تون) تفاعلية ويحرصون على محاوره الطفل، ويخاطبون الاعمار بين (5الى 8) سنوات كما في برنامج (مدينة المعلومات)، إذ يقوم مجموعة من الممثلين العرب الأكفاء بتقديمه والمشاركة فيه مع بعض الأطفال، مما يجذب الطفل، ويجعله يركز انتباهه معهم، وكثير من البرامج الأخرى، التي يشترك فيها الممثل المسرحي، والسينمائي، والرسام، والنحات، إذ تولي هذه القناة أهمية للنحت أيضاً عبر عرضها بعض الأشكال التي تصنع من الطين الصناعي وتحرص على مد الطفل من عمر (3الى 5) سنوات بكثير من الأفكار لنحت عالمه بيديه الصغيرتين، فيما خصصت قناة خاصة للطفل بكل اعمارهم تلقنه الاخلاق وتعلمه التقاليد كما في (طيور الجنة)، ولكن رغم انها تأخذ بالتقليد والحفظ؛ لكن لها دور في تعليم الطفل القيمة، ومعرفة الصبح من الخطأ، إذ يتولى الممثلون والمنشدون الدور نفسه ينشدون اثناء التمثيل لموقف ما. لكن تبقى أكثر القنوات الأخرى إن وجدت تعيد هكذا برامج فتبقى تعرض الاناشيد المكررة، وافلام الكارتون التي اكل عليها الدهر وشرب، والتي يملها الصغير قبل الكبير مما يلجئ الطفل نحو الأبياد وعالم السوشل ميديا.

وأما التواصل الاجتماعي: تعتبر مواقع التواصل الاجتماعي محفزه وتنمي مواهب الطفل إذا استخدمت استخداماً صحيحاً، ويقول الكاتب الأمريكي كاتلين كلارك بيرسون " ان مواقع التواصل الاجتماعي تتيح للمراقبين القيام بأعمال مهمة بالنسبة

لهم خارج وداخل الأنترنت كالبقاء على اتصال مع الأصدقاء، والعائلة، وإقامة صداقات جديدة وتبادل الصور والأفكار كما أنها تتيح لهم فوائد عديدة توسع نظرهم للمجتمع ولأنفسهم والعالم ككل وهذا يعد من الإيجابيات استخدام هذه المواقع¹⁴

فعالم السوشل ميديا الخيالي الواسع الذي يحمل في بطونه الغث والسمين، الصالح والطالح، وحين يكتب الباحث فيه كلمة ينتج الف كلمة والف مقطع فيديو والف حادثة، لكن هناك من القنوات على (اليوتيوب) مخصصة بعالم الطفل وتعرض مادة نافلة ومسلية له، تمزج بين الرسم، والنحت والتمثيل، وهوايات أخرى كثيرة، فيما هناك قنوات تعرض مقاطع تمثيلية للأطفال، وأخرى تعرض مواهبهم، وهناك من البرامج ما يهتم بالفن بشكل خاص، والفن بشكل عام أو العكس، لكن بالتالي يوجد تعاون بين المفكر النفسي والمحلل لشخصية الطفل وبين الفنان، والاديب، والمبدع، فينتج عمل فني هائل يجمع بين الدراما، والغناء والرقص، والاجمل حين يكون هذا العمل على خشبة المسرح، ويشارك فيه الطفل نفسه، وهذا ما يفتقر اليه الطفل العراقي حتى في الخيال، وفي قنوات السوشل ميديا ما عدى المحاولات المشكورة من الفنان الكبير (هاشم سلمان) سفير الطفولة، والذي غالباً ما كانت برامجه محببه للكبير قبل الصغير؛ لما يحمل من ابتسامة وتفاؤل واسلوب جميل في محاوره الطفل يمتزج مع الدعابة، ولكنه لم يلق اي دعم او تميمين لما قدمه للطفل العراقي والاسرة العراقية في برامجه التي كانت تبثها قناة العراقية الرسمية ايام العطل والمناسبات الرسمية، فيما يفتقر الى اليوم الطفل العراقي على قنوات السوشل ميديا برنامجا يوازي البرنامج المحبب للجميع الذي كان يقدمه الفنان (وليد حبوش) في برنامجه الموجه للأطفال (هيبلا هوب)

لكن رغم ذلك هناك من القنوات التي يمكن للطفل العراقي مشاهدتها ومتابعتها، وان كانت ليست عراقية الصنع لكنها تنمي موهبته فبعضها ما يهتم بالتمثيل بالرسم والنحت، وسرد القصص، لكن لا توجد قناة تحمل هم الفنان وهم الطفل معاً، فيبدع الاول ويستفيد الاخر، وينمي موهبته، فلا توجد قناة في جميع مواقع السوشل ميديا موقعاً يهتم بدراما الطفل، وهذه كارثة؛ اذ لا بد ان نجد من المشكلة حلاً، ونُحول ما يضرنا نفعاً؛ اذ نلحظ اليوم ان الطفل أكثر وقته على الأيباد واجهزة الهاتف.

. الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ناقش بحثنا الأدب الذي لا بد أن يوجه للأطفال من خلال الفنون لما للفن والفنانين دور كبير ومهم في واقع الطفل، ومساهمتهم في الفنون الموجهة للطفل في العراق، ووقوفهم على المشاكل التي حرمت الطفل من ايسر حقوقه في اكتشاف ذاته ومهاراته وهواياته عبر تذوق الفن ومعرفة اشكاله، بعض الحلول الانية والمستعجلة، والاخرى مستقبلية لإنقاذ الطفل العراقي وإعادته الى حلقة الابداع وواحة الفنون وليستعيد هو ذاته ويتعرف الى قدراته ومواهبه الفنية.

أهم النتائج: التي توصل إليها البحث:

1- اعطاء الفن أهميته في المدرسة ورياض الاطفال

- ينظر: زين العابدين، فارس، مقال: تأثيرات مواقع التواصل الاجتماعي على الأطفال والفتيات، (مجلة براعمنا - الجزائر)، تاريخ النشر، 14/08/2016، رابط المجلة:

https://www.researchgate.net/publication/280599787_tathyrat_mwaq_altwasl_alajtmay_ly_alatfal_walfyatyat_I_he_impact_of_social_media_on_children_adolescents_and_families_Arabic_text.

2- إشراك الفنان في وضع المناهج الدراسية لأنه الاعرف بمكامن القوة والضعف في الانسان ولما يملكه من حيس عالٍ، وثقافة، وذوق؛ كل ذلك يؤهله لتولي هذه المسؤولية، وذلك الجزء الأهم من الحل،

3- تشكل السينما، والمسرح، والمجلات الخاصة بعالم الطفل، وكل وسائل الاعلام، وأنواع الادب، الجزء الآخر من الحل، وذلك لكونها تشكل وسيلة مؤثرة في نفسية الطفل ومركزة في ذهنه، وتحاكي عقله الباطن؛ إذ من الممكن جدا ان يفهم من دور تمثيلي، او مشهد مسرحي، ومن الممكن ان يعبر برسمة، او بلعبة ينحتها من الطين عما في داخله اكثر من اي وسيلة اخرى، واكثر مما يفهم من المعلم، او من والديه، والمحيطين من حوله، لذلك لايد من الاهتمام بالفن؛ لأن الطفل العراقي من الممكن انقاده من واقعه المرير بحل سريع وعاجل؛ عبر الاهتمام بالفن والفنان، ورفد الطفل بالمعلومة النافعة والمثيرة، ولفت انتباهه الى واجهة الابداع، ومن ثم لايد من اعطاء الفنان والأديب دورهما على ارض الواقع.

توصيات البحث:

- 1- تفعيل دور الفنان في المؤسسات التربوية والتعليمية عبر اشراكه في وضع المناهج واستضافته في ندوات، والاحتفاء به وتعريف اعماله.
- 2- الاهتمام بدرس الرسم، وعده ركناً مهماً، وعدم وضع دروس ومواد اخرى مكانه؛ لأنه لا يقل اهمية عن باقي الدروس.
- 3- تفعيل النشاط المدرسي، واشراك الطلاب بمجالات الحياة، وتشجيعهم للدخول الى عالم الفن، والكشف عن ابداعهم عبر اقامة المهرجانات والمعارض.
- 4- إعادة الحياة للقصاص ومجلات الأطفال والاهتمام بالأسلوب والمضمون الذي تحمله.
- 5- تفعيل دور السينما والمسرح الموجه للطفل ودعمه ماديا ومعنويا
- 6- دعم المواقع الالكترونية وقنوات التلفزيون التي تحمل هدفا ساميا وتقدم مضامين تفيد الطفل وتنمي خبرته وتشجع الطفل على متابعتها والاشترك بقنواتها.

المصادر:

- أدب الاطفال العربي الحديث، تغريد محمد القدسي، الناشر: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية - الكويت، 1992م.
- أدب الاطفال فلسفته، فنونه، وسائطه، هادي نعمان الهيتي، الناشر: سلسلة عالم المعرفة - الكويت، 1978م.
- أدب الاطفال، اهدافه وسماته محمد بريغش، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر - القاهرة، 1992م.
- أدب الطفل العربي، دراسات وبحوث، حسن شحاته الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2، 1994، ص7.
- أدب الطفل في العراق، الواقع والتحديات، مصطفى الشوكي
- ادب الطفولة اصوله، مفاهيمه احمد زلط، الناشر: الشركة العربية للنشر والتوزيع - مصر، ط4، 1997.
- الادب وفنونه، محمد عناني، الناشر: دار الهنداوي - مصر، ط1، 1984م.
- استعراض عام لتاريخ مسرح الطفل العراقي، صباح ناصر.
- تطور فن الكتابة للأطفال ومشكلاته، الموقف الادبي ص218 القاهرة 1984
- سيكلم لوجية فنون الاداء، جيلين ويلسون، ترجمة شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة، الكويت /2000،

- علم الجمال دوني هويسمان، ترجمة ظافر الحسن، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط2/1975.
- كي لا نستسلم، ريجيس دوبريه وجان زيغلر، ترجمة رينيه الحايك وبسام حجار المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء 1995،
- المرجع في ادب الاطفال، محمد حسن اسماعيل، دار الفكر العربي والقاهرة مصر ط3، 2011، ص62.
- مسرح الصور مارينكا بوني، ترجمة سمية رمضان، اكاديمية الفنون وحدة الاصدارات، القاهرة /1994.
- مسرح الطفل في العراق وتجربتي معه.
- مقالات في الاناسة؛ كلود ليفي شتراوس، ترجمة حسن قبيسي، دار التنوير بيروت / 1983
- مقدمة في ثقافة وأدب الأطفال، مفتاح محمد دياب، الناشر: الدار الدولية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط1، 1995م.
- نظريات معاصرة في تفسير الادب النظرية والتطبيق، سعد حجازي، دار الافاق العربية مصر، ط1/2001.
- النظرية الأدبية المعاصرة، رامن سلدنر، ترجمة سعيد الغانمي المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı: 1

Mart -2024

KİTAP İNCELEMESİ

Kitap Bilgileri: *Modernlik Ruhu: İslamî Bir Modernlik İnşasına Giriş* (çev. M. Emin Maşalı-Müntheha Maşalı). İstanbul: Pınar Yayınları, 2022, 362

Yazar: Taha Abdurrahman

DEĞERLENDİREN

Hülya OLCAY

YL. Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

dgnhlyaa@gmail.com

ORCID: 0009-0002-4001-2316

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Kitap İncelemesi

İncelemenin Geliş Tarihi: 24.01.2024

İncelemenin Kabul Tarihi: 20.02.2024

Sayfa Aralığı: 266-272

GİRİŞ

Günümüz insanlarından kimilerinin sahip olduğu, kimilerinin ise yakalamaya çalıştıkları modernlik üzerine gerek içerden gerekse dışarıdan yorum ve eleştirinin yapıldığı bir sistemdir. Neşet etmeye Aydınlanma döneminde başlayan ve post-modernlik olarak devam eden bu sistem kaçınılmaz olarak bizleri de içine alarak küresel bir hal almıştır. Ancak Batı'nın küreselliği sınırını aşarak zıddına dönüşmüş ve tekelleşerek değerler sisteminde çıkmaza sürüklenmiştir. İslam dünyasına da tesir ve sirayet etmeye başlayan modernlik hareketi, Batılı kabul edilen kültür ve değerlere karşı üç yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Bir kısım mütefekkiri katı gelenekçi yaklaşımı benimseyip modernliğe cephe alırken bazı reformist düşünürler modernliği bütünüyle benimsenmesi gereken bir sistem olarak görmüşlerdir. Bu iki yaklaşım arasında dengede kalan üçüncü bir yaklaşım ise itidalli bir yaklaşımla modernliğin kısmen ve ıslahçı bir tutumla ele alınması gerektiğini savunmuştur. Bu üç yaklaşım on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren Cemaleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Said Halim Paşa (Tö. 1921), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Hasan el-Benna (ö. 1949), Ali Şeriatî (ö. 1977), Fazlurrahman (ö. 1988), Muhammed Arkoun (ö. 2010), Hasan Hanefî (ö. 2021), S. Hüseyin Nasr gibi dünyanın birçok yerinden çağdaş İslam düşünürleri tarafından tartışılmaktadır. Çağdaş İslam düşünürleri modernliğe dair yeni ufukların açılması adına iyi bir müktesebat oluşturmakla beraber bu konudaki tartışmalar gün geçtikçe daha farklı boyutlar kazanarak devam edegelmiştir. Modernlik meselesine özgün ve bütünlükçü bir bakış açısıyla yaklaşanlardan Faslı çağdaş düşünür Taha Abdurrahman'ın *Modernlik Ruhu (Ruhu'l Hadase)* adlı eseri literatürde önemli bir katkı sunmaktadır. Mantık, dil felsefesi ve ahlak üzerine çalışmalarıyla öne çıkan Taha Abdurrahman *Modernlik Ruhu* adlı eserinde modernliğin kendine ait ilkeleriyle soyut, şemsiye bir kavram olduğunu, Batı modernitesinin bu ruhun bir tatbiki olduğunu ve modernliği başka uygulamalarının da olabileceğini bizlere sunmaya çalışır. Taha Abdurrahman eserinde Batının modernlik tanımı için belirlediği akılcılık, öznelcilik ve özgürlük kavramları yerine yenilenme ruhunu temsil eden üç temel ilke olan olgunluk, kuşatıcılık ve eleştiri ilkelerini açıklar. Batı modernite tatbikinde görülen hatalara mukabil İslamî yenilenme modelinde bu hataların nasıl bertaraf edileceği üzerine özgün fikirlerini teferruatlı ve sistematik bir biçimde aktarır.

KİTAP HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Kitabın içeriğine geçmeden önce Taha Abdurrahman'ın eserini katmanlı bir şekilde oluşturduğunu ifade etmeliyiz. Taha Abdurrahman giriş bölümünde Batı modernitesinin içeriğini, argümanlarını, Batıyı çıkmaza sürükleyen tatbikin fâsitliğini ve İslamî yenilenme

fikriyatını detaylı bir biçimde okuyucuya sunar. Eserinde Batı modernliğinin tatbikine karşılık İslamî modernliğin yenilenme oluşumu mukayeseli bir şekilde ilerler. Eseri okuyucunun diyalektik yapı fikriyle okuması, anlamasını kolaylaştıracaktır. Konusu itibarıyla her kesimin ilgi alanına sahip olsa da düşünürün dili ve diyalektik üslubunun akademik camiaya daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Giriş kısmıyla beraber *Modernlik Ruhu* üç ana bölümden oluşmaktadır. Müellif, kitabın sonunda akademik eserlerde alışılan sonuç başlığına yer vermeyip yerine Meşruiyet Sorunu başlığı altında İslamî bir modernlik inşasına yönelik muhtemel itirazlara cevap vermeye çalışır. Eserin sonuç bölümüyle bitirmeme gerekçesini ise her bölümün sonunda yeterli izahları derleyerek hülasa ettiğini söyleyerek izah eder. Giriş bölümünü yukarıda bahsettiğimiz üzere kitabın kısa bir özeti mahiyetindedir. Burada modernliğin ruhu ile tatbikinin farkını ortaya koyduktan sonra modernlik ruhunun taşınması gereken üç temel ilkedен söz eder. Bunlar; eleştiri, olgunluk ve kuşatıcılıktır. Bu ilkelerden her birine bir bölüm tahsis eden müellif, birinci bölümde Modernlik Esaslı Eleştiri İlkesinin İslamî Tatbiki, ikinci bölümde Modernlik Esaslı Olgunluk İlkesinin İslamî Tatbiki, üçüncü bölümde Modernliğin Kuşatıcılık İlkesinin İslamî Uygulamasını ele alır.

ESERİN TANITIMI

Taha Abdurrahman Batı medeniyetinin sözden ibaret olduğunu, sözün fiile öncelendiğini ifade ederek İslam dünyası ile Batı dünyasının temel düşüncelerinin farklı olduğunu, bu hususta modernlik ruhunun tatbikinin de farklı olması gerektiğini savunur. Bu minvalden hareketle aslında Batı modernliği değil modernitesi olduğunu, diğer bir ifadeyle Batı realitesinin, modernliğin bir tatbiki olduğunu vurgulayarak modernlik ruhunun İslam'a özgün bir tatbikinin de olabileceğini savunur. Hatta modernlik ruhuna en yakın dinin İslam olduğunu iddia eder. Bu iddiasını temellendirmeye çalışırken Batı tipi modernliğin yol açtığı açmazları ve hataları değerlendiren Faslı düşünür bu açmazların ancak modernlik ruhuna özgü olan eleştiri, olgunluk ve kuşatıcılık ilkelerinin İslamî tatbikiyle aşılabileceğini söyler. Taha Abdurrahman'ın *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi (el-Amelu'd-Dinî ve Tecdidu'l-Akl)*, *Seküler Ahlakın Sefaleti (Bu'su'd Dehrâniyye)*, *Ahlak Sorunsalı (Suâlü'l-Ahlâk)* adlı diğer bazı eserlerini de incelediğimizde onun, modernlik ruhunun İslamî tatbikinin, modernlik ruhunu yakalamada Batı modernliği realitesinden daha güçlü ve daha başarılı bir örneklik ortaya koyabileceği yönünde ısrarlı bir tutuma sahip olduğunu görüyoruz.

Modernlik Esaslı Eleştiri İlkesinin İslamî Tatbiki adlı ilk bölümde Taha Abdurrahman eleştiri ilkesini akılcılık ve ayırım olmak üzere iki esas üzerinden açıklamaya çalışır. Akli

felsefenin aksine idrak edici özne olarak görmeyen Abdurrahman beş duyu gibi akli da kalp tarafından kaynaklık edilen içsel bir idrak yetisi olarak görür. Taha Abdurrahman akılcılığı, Batı tatbikin ve yetiştiği muhitteki Arap düşünürlerin inandığı Descartes'ın daraltılmış araçsal akli yerine müsedded ve müeyyed akıl olarak kavramlaştırdığı ve fiili akıllar kategorisine yerleştirdiği akılları kullanarak aklın alanını genişletir. O Descartes'in *cogitos*'u olarak ünlenen "Düşünüyorum öyleyse varım" ifadesine karşılık "ahlaklıyım öyleyse varım." diyerek rehberlik edilmiş aklın ve desteklenmiş aklın daraltılmış olan araçsal akıldan üstün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu hususu daha detaylı ele aldığı *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi (el-'Amelu'd Dinî ve Tecdidu'l-Akl)* adlı eseri incelenebilir. Ayırım konusunda Batı tatbikin her şeyi ayrıştırmasına karşı çıkararak kontrollü ve bütünleştirici bir ayırımın modernlik ruhuna uygun olduğunu belirtir. "Batının en büyük hatası her şeyi birbirinden koparmasıdır" diyen Abdurrahman'a göre Batı muasır insanı din, hukuk, vatan, mekân ve duyguları olmak üzere her şeyden koparmıştır. Bu ayrıştırmada en büyük hata ise insanın özünde yapı olarak taşıdığı değerler bütününden yani insanın fitratından koparılmasıdır. Bunu da salt araçsal akli temel alarak insanı maddiyata indirgemeleri ile hissî değerlerinden kopararak gerçekleştirdiler. Fıtrattan koparılan insanda değerli sorumluluğun bilinci oluşmadığından modern aile bütünlüğünde de hazza eğilim oluşmuştur. Modern ve post-modern ailede insanın fitratından koparılması; kişilikliğin kişiliksizliğe evrilmesi, hak olanın hazza, sorumluluk olanın yüke dönüşmesine neden olmuştur. Bu hususta Abdurrahman fikrî bir ayırımı esas alıp uygun görürken ameli bir ayırımı karşı çıkar. İslam'da hayatı oluşturan alanlar fonksiyonel bir irtibatla ve karşılıklı etkileşim halinde yekdiğerini tamamlar. Dolayısıyla ekonomi alanını ahlaktan ayırabiliriz ancak ekonomik bir faaliyeti ahlaktan tecrit etmek mümkün değildir. Batı modernitesi, araçsal akli esas alıp mutlak bir ayırım uygularken sadece maddî olan ile ilgilenir. Hâlbuki hayatın içerisinde maddî olan ile manevi olan iç içedir. Taha Abdurrahman'a göre fonksiyonel bir ayırım yapılabilir ancak yapısal olarak mutlak bir ayırımı gitmek yanlıştır. Kontrollü ayırım dediği bir usulle bazı durum ve şartlarda ayrılan disiplinler yer değiştirebilmeli, birleşebilmelidir.

Modernlik Esaslı Olgunluk İlkesinin İslamî Tatbiki başlıklı ikinci bölümde eleştiri ilkesinde olduğu gibi sistematik iki ayırımı gidilmiştir. Bunlar: özgünlük ve özgürlüktür. Modernlik adına ortaya konan şeylerle ilk irtibat Batılı kaynakların tercümesidir. Bu yüzden modernliği yakalayabilmenin ilk yolu çeviri hareketinde yenilenme, ikinci yol ise taklitçi modernist okumaların terki ve Kur'an yorumlarının yenilemesi ile olacaktır. İslam toplumunun modernliği yakalaması için bu hususta dikkat etmesi gereken çeviri hareketinde mesul özgürlük vasfını yakalamaktır. Çünkü Batının uygulaması (modernitesini oluşturan zaman,

mekân ve olguları) İslam toplumunun tatbiki ile aynı olamaz. Mütercimim çeviri yaparken bağımlılık halinden sıyrılarak özgün ve özgür bir eser ortaya koyması gerekir. Taha Abdurrahman özgünlük üzerinde Arap ve Müslüman ilim insanlarının Batı modernitesini taklitten öteye gidemediğini ve bunun Batı realitesinin içinde bulunduğu fâsit düzenden daha vahim olduğuna dikkat çeker. Abdurrahman'a göre yenilenmiş bir Kur'an okuma anlayışı ve tercüme etkinliğine girmeden modernlik sürecine İslam toplumunun girmesi mümkün değildir. Çünkü insanın kendi dışındakiler ile bağıını yenilemeden kendisini yenilemesi söz konusu olamaz. Kitabın bu bölümü özellikle fakih ve müfessirlere yönelik bir eleştiri mahiyetindedir. Eleştiriye tabi tutulmadan salt taklit edilerek alınan fikrî olgu ve tercüme, Kur'an okuma ve tev'il kısmında yeni ve yanlış bazı anlayışların oluşumuna zemin hazırlamış, bu da özgün ve içe dönük vasıflarından İslam toplumunu mahrum bırakmıştır.

İslamî Modernlik uygulamasının son ilkesi olan kuşatıcılık ilkesini Taha Abdurrahman iki kısımda belirlediği birer örnek üzerinden temellendirmeye çalışır. Batı tatbikin eksik ve hataları, İslamî yenilenmeyle oluşturulmak istenilen modernliğin uygunluğu diyalektik bir tarzda açıklanır. Taha Abdurrahman modern insan ve toplumu salt maddi bir alan olarak değil genişleyebilen ve genelleşebilen manevi bir kuşatıcılıkla işler. Vatandaşlığı, genişleme ilkesinde kendini gösterdiği uygun ve en üstün alan olarak belirleyen Abdurrahman, eserinde manevi genişleme ile vatandaşlık mertebesinde kalan insanları İslamî merhamet değeri ile kardeşlik mertebesine yükseltir. Batı uygulaması vatandaşları ve diğer toplumları ferdiyetçi anlayış ile kuşatır. Bu da salt kendine dönük bireyin ötekinden koştığı kapalı bir kuşatıcılıktır. İslamî yenilenme ile modernliğin ruhuna uygun olan kuşatıcılık manevi kapıları açarak merhamet/şefkat değeri ile ferdiyetçiliği bertaraf eder. Yine merhametleşme sadece insanlar arasına hapsedilmeyerek etrafımızdaki diğer canlı ve eşyalara da yayılarak genelleşen bir hâl alır. Kuşatıcılık ilkesinin İslamî tatbikinde modernlik, belirli alan veya alanlara değil, neşet ettiği topluma hapsedilmeyerek hayatın her alanını manevi bir genişleme ile sair toplumları ve tüm mahlukatı kapsayacak bir yayılmayla kuşatmasıdır.

Meşruiyet sorunu başlıklı son kısımda Taha Abdurrahman, insanlığın modernlik evresinden post-modernlik evresine geçtiği bir dönemde, İslamî bir tatbikin gerekliliğine karşılık oluşabilecek itiraza cevap verir. Aslında bu sorunun altında post-modernitenin ikinci bir modernite olduğu ve modernitenin sonu olduğu şeklinde iki düşünce hâkimdir. Bu iki görüşe sahip olanların modernitenin ruhunu göz ardı edip modernlik realitesini modernlik ruhu yerine geçirdikleri anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Taha Abdurrahman, post-modernliğin modernlik ruhunu izleyen sonraki bir tatbik olmadığını, modernlik realitesine karşılık bir tatbik olduğunu vurgular. Bunu Taha Abdurrahman dört aşamada kısaca

cevaplandırarak İslam toplumları için evrensel kavramlarıyla kendisine has modernlik ruhu uygulamasının hakikatleriyle var olduğunu, mezkur itirazın reddi ile beraber nasıl ki modernliğin Batı realitesi meşruiyete sahip ise İslamî tatbikin de aynısına sahip olacağını savunur.

Sonuç olarak modernlik ruhu, karakteristik özellikleriyle eleştirici, olgun ve kuşatıcı bir ruhtur. Taha Abdurrahman, derin ve kayda değer bir meseleyi ele almışsa da eleştiriye açık olduğunu vurgulayarak farklı modernlik uygulamalarının bu eser ile birlikte ortaya çıkması beklentisindedir. Abdurrahman, Batı kaynaklı olduğu düşünülen modernliğin taklitçi, özgün ve özgür olmayan fasit sisteminin eleştirilmeden uygulanmaya çalışılmasına karşı olduğunu, içe dayalı özgün bir modernlik inşa etmenin gerekliliğini ifade eder. Bunu başarmanın ilk yolunun modernliğin ruhunun birçok tatbikinin olabileceğini, Batı modernliğinin bunlardan biri olduğunu fark etmemizdir. Bunu din ve dindarlık arasındaki ilişkiye benzetebiliriz. Din, ilahi kaynaklı değerler manzumesi iken dindarlık, insanın bu öğretilerden anladığını hayatına taşıdığı yönüdür. Tek bir dinin birçok dindarlık anlayışı olduğuna göre, bunu tek bir anlayışa indirgemek nasıl hatalı ve imkânsız ise modernliğin ruhunun tatbikini de tek bir olguya indirgemek insan hayatına, anlayışına ve iradesine aslında yapılan en büyük haksızlık olacaktır. Taha Abdurrahman bunu fark ederek Batı modernitesinin ve geleneğin hatalı ve yanlış uygulamalarını atarak bize uygun olan faydalı kısımları ile yeni bir devir başlatmanın yollarını eserinde çizer. Abdurrahman'ın, *Modernlik Ruhu* üzerine ele aldığı eseri ile modernliği, İslamî din temelli ahlaki pratik yaşam ve bütünlükçü yaklaşım ile temellendirerek Batı modernitesine yaptığı ahlaki tenkitlerinde başarılı olduğu aşikârdır. Nezdimizde İslamî dinin tatbiki ve ahlaki hayatın küreselleşerek kamusallaşması zorluklar ile karşılaşacak olsa da herkesin akliliğe vurgu yaptığı bir zamanda ahlaki önemi vurgulayan yaklaşımı ile Taha Abdurrahman'ın görüşleri günümüz çağdaş düşünürlerinden bazı önemli farklar ile ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte modernlik kelimesinin Batı kaynaklı olduğu düşünüldüğünde kullandığı kavramlarda son derece özgün olduğu kadar seçici ve titiz davranan Taha Abdurrahman'ın modernlik kavramı yerine daha özgün bir kavramı neden seçmediği tartışılabilir. Abdurrahman'ı yeni ve özgün kavramlarıyla orijinal dilinde anlamının güç olduğu bilindiğinden mütercimim genel manada başarılı bir çeviri yaptığını söyleyebiliriz. Fakat kitabın bazı kısımlarında müellifin diyalektik düşünce yapısına hâkim olmanın güçlüğü nedeniyle manayı esas alan ve anlaşılmayı kolaylaştıran bir tercüme yerine, metne olabildiğince sadık kalan lafzî/literal bir çeviri yapıldığından mana muğlak ve anlaşılmaz hale gelmiştir. Ayrıca tercümede sıklıkla başvuru alan ve akademik dilde pek kullanılmayan –ki bağlaçlarıyla bazı cümlelerin fazlasıyla uzatılması da dili ve üslubu itibariyle anlaşılması kolay olmayan bir eserin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Kitabın

sonraki baskısında bu hususların gözden geçirilmesi, ülkemizde yeni tanınmaya başlayan Taha Abdurrahman'ın fikirlerinin doğru ve kolay anlaşılmasını ve daha geniş bir kitleye ulaşmasını sağlayacaktır.